

ISSN: 1015-2091  
E-ISSN: 2602-2648

---

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERGİSİ

TUDED

JOURNAL OF TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE

---

Cilt / Volume: 60, Sayı / Issue: 1, 2020

**Kurucu / Founder:**  
Ahmet Caferoğlu

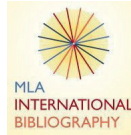
---

**İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi;**

MLA International Bibliography, ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus\* ve SOBIAD tarafından taranmaktadır.

**Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is currently indexed by**

MLA International Bibliography, ULAKBİM TR Index, Index Islamicus\* and SOBIAD.



\*Index Islamicus sadece İngilizce makaleleri taramaktadır. / Index Islamicus indexes only articles in English.



Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Turkish Language and Literature



İSTANBUL  
UNIVERSITY  
PRESS

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 60, Sayı: 1, 2020

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

A. Azmi BİLGİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Uwe BLAESING, Leiden University, Leiden, Hollanda  
Yılmaz DAŞÇIOĞLU, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye  
Hayati DEVELİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Abdülkadir EMEKSİZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Peter B. GOLDEN, New Jersey University, Jersey City, ABD  
Jens Peter LAUT, Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen, Almanya  
Mariya LEONTİK, Goce Delchev University, İştip, Makedonya  
Yong-Song LI, Seoul National University, Seul, Güney Kore  
Sugahara MUTSUMI, The University of Tokyo, Tokyo, Japonya  
Mehmet ÖLMEZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Pavel Olegoviç RIKİN, Saint Petersburg State University, Petersburg, Rusya  
Ahmet Şefik ŞENLİK, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Özcan TABAKLAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Kydyr TORALI, Al-Farabi Kazakh National University, Almatı, Kazakistan  
Dursun Ali TÖKEL, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Hatice TÖREN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Fikret TURAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Alexander VOVIN, Centre de Recherches Linguistiques Sur l'Asie Orientale, Paris, Fransa  
Peter ZIEME, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Almanya

## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

### Baş Editör / Editor in Chief

Ali Şükrü ÇORUK, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### Editörler / Editors

Şerif ESKİN, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Sevim GÜLDÜRMEZ, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### Konuk Editörler / Guest Editors

Mücahit KAÇAR, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
Benedek PÉRI, Eötvös Loránd Üniversitesi, Macaristan

### Dil Editörleri / Language Editors

Alan James NEWSON, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.*

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.*

### Sahibi / Owner

İstanbul Üniversitesi / Istanbul University

### Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi sahibi adına temsilcisi Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul, Türkiye)  
*Representative of the owner on behalf of Istanbul University Faculty of Letters Journal of Turkish Language and Literature is Prof. Dr. Hayati DEVELİ (Istanbul, Turkey)*

### Sorumlu Müdür / Director

Berker KESKİN

### Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi  
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Başkanlığı, Ordu Cad. No: 6, 34459 Laleli/İstanbul  
Telefon / Phone: +90 (212) 455 57 00/15851  
E-mail: tuded@istanbul.edu.tr

### Yayıncı Kuruluş / Publishing Company

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

### Baskı / Printed in

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.  
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,  
İstanbul - Turkey  
www.ilbeymatbaa.com.tr  
Sertifika No: 17845

Yayın Türü / Publication Type: Süreli yayın, yılda iki kez yayımlanır. / Periodical publication, published biannually.



## **YURT DIŞI TEMSİLCİLİKLER VE YURT DIŞI İRTİBAT NOKTALARI / INTERNATIONAL REPRESENTATIVES**

---

- Mısır** : Arş. Gör. Sami Ahmed (Ezher Üniversitesi)  
**Hindistan** : Dr. Gous Mashkoor KHAN (Jawaharlal Nehru Üniversitesi)  
**Suudi Arabistan** : Arş. Gör. Dr. Majed Zouba (King Saud Üniversitesi)  
**Rusya** : Prof. Dr. Elfine Sibgatullina (Rusya Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü)  
**Fransa** : Okt. Célie Aydın (Strasbourg Üniversitesi)  
**Hollanda** : Prof. Dr. Uwe Bläsing (Leiden Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### DOSYA: KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA TERCÜME / TRANSLATION IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE

#### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Tosyevî'nin *Tercemetü'l-Levâiyih*'i ve Tercüme Stratejisi  
*The Terceme al-Levâiyih by Tosyevî and His Strategy of Translation*  
Berat Açıl ..... 1-55
- On Dokuzuncu Yüzyılda Kaleme Alınan İki *Makâmât-ı Harîrî* Tercümesi: Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin *Makâme-i Şîrâziyye*'yi Tercümelerinin Mukayesesi  
*Two Makâmât-ı Harîrî Translations in the 19<sup>th</sup> Century: Comparison of Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi and Ahmed Hamdi Şîrvânî's Makâme-i Şîrâziyye Translations*  
Seda Aydın Kurt ..... 57-70
- Türkçe Kısasü'l-Enbiyâ Tercümeleri ve Ebû İshâk İbrâhîm B. El-Mansûr B. Halefî'l-Müzekkir En-Nisâbüri'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının Türkçe Tercümesi  
*Turkish Translations of The Stories of The Prophet: Qisas Al Anbiya and The Turkish Translations of Qisas Al Anbiya by Ebû Ishâk İbrâhîm B. Al Mansûr B. Halefî'l-Müzekkir an Nisâbüri*  
Mariana Budu ..... 71-95
- Telif-Tercüme Kavramı Bağlamında Vâhidî'nin *Saâdetnâme*'si Üzerine Düşünceler  
*Thoughts on Vahidî's Saadetname in the Context of Original-Translation*  
Elif Şimşek ..... 97-111
- Zâtî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi  
*Poetic Translation Of Qasidat Al-Burda By Zâtî*  
Damla Taşdelen ..... 113-152
- Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği  
*The Ottoman Translation Tradition as an Untouched Field of Research*  
Sadık Yazar ..... 153-178

### DOSYA DIŞI MAKALELER / OTHER ARTICLES

#### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Bir Okçuluk Terimi: *Koşa Yay* (Çekmek)  
*A Term of Arrowy: Qosha Yay (Drawing)*  
Fatih Bakırcı ..... 179-194
- Âdile Sultan Divanı'nda Ölüm  
*Death in the Divan of Âdile Sultan*  
Tuba Çakıroğlu ..... 195-213
- Kudsi'nin *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* (Şerh-i Hadîs-i Erba'în) Adlı Eseri  
*Kudsi's Work Called Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Commentary of Forty Hadith)*  
Gökhan Demir ..... 215-262
- Yazımdan Yayımın *Hüsn ü Aşk*'in Serencâmı - I  
*The Consequence of Hüsn ü Aşk from Writing to Publication - I*  
Mehmet Akif Gözütok ..... 263-288
- Derleme Sözlüğü*'ne Göre Türkçede Rüzgâr Adları  
*Wind Names in Turkish According to the Compilation Dictionary*  
Okan Celal Güngör ..... 289-329
- Orhan Kemal'in Romanlarında Göç Merkezi Olarak Kentler ve Kültürel Araf  
*Cities as Migration Centers and Cultural Limbo in Novels by Orhan Kemal*  
Beyhan Kanter ..... 331-346



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

"Öztürkçeciliğin" Edebi Eserlere Yansıması <i>The Echoes of "Öztürkçecilik" in Literature</i> İsmail Karaca .....	347-372
A Linguistic Analysis of the Dialect of Akçaabat: Women's Language <i>Akçaabat Ağzının Dilbilimsel Analizi: Kadın Dili</i> Huilya Mısır .....	373-388
Bir Ekodistopya Olarak <i>Köpekli Çocuklar Gecesi</i> 'nde Ekomarksizmin İzleri <i>Signs of Eco-Marxism in Köpekli Çocuklar Gecesi As An Eco-Dystopia</i> Ürün Şen Sönmez .....	389-424
<b>Kitâbiyât / Book Review</b>	
<i>Doğumunun 120. Yılında Ahmet Caferoğlu Hâtıra Kitabı</i> , İstanbul Üniversitesi - Türk Ocakları İstanbul Şubesi, Editörler: Prof. Dr. Fikret Turan, Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar, Şenyıldız Matbaacılık, İstanbul 2019, 578 s., ISBN: 978-605-9443-25-8 Ümrân Erdoğan .....	425-429
Tulum, Mertol (2020). <i>Har-nâme: Kanuni Devri İstanbul'unda Çingeneler ve Çingene Kültürü - Hüsâm-ı Sahrâvi</i> , İstanbul: Ketebe Yayınları: 241, ISBN: 978-625-7014-31-1 Günay Tulum .....	431-435
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya " <i>Necâti Bey'in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı)</i> ", Akademik Kitaplar, İstanbul 2019, 230 s., ISBN: 978-605-9786-67-6 Oğuz Yıldırım .....	437-441



## TAKDİM

### -Klasik Türk Edebiyatında Tercüme-

Klasik Türk edebiyatında gerek farklı dillerden Türkçeye aktarılarak yazılan gerekse de Türkçe yazılmış eserlerin diliyle çeviriyile yeniden yazılması sonucu üretilen eserler büyük bir yokün tutmaktadır. Dolayısıyla tercüme geleneği içerisinde gelişen literatürün genel çerçevesinin çizilmesi, eserlerin tasnif edilerek tercüme geleneği hakkında genel bilgilere ulaşılması ve konuyla ilgili teorik ve kuramsal çerçevenin tamamlanması ihtiyacı, klasik Türk edebiyatı araştırmacılarının çalışmalarının bir kısmını bu alana yönlendirmelerini gerektirmektedir. Bu ihtiyaca binaen, alana katkı sağlaması amacıyla *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*'nin Haziran 2020 sayısının dosya konusu “Klasik Türk edebiyatında tercüme” olarak belirlendi.

Bu sayıda yer alan ve dosya konumuzla ilgili olan makalelerin hem akademinin farklı aşamalarında yer alan araştırmacılar tarafından kaleme alındıkları hem de dosya konusunun farklı yönleriyle alakalı oldukları görülmektedir. Tercüme konusunun geniş bir yelpazede ele alındığı bu dosyada, Sadık Yazar “Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği” başlıklı makalesiyle ilgili tercüme geleneğine dair çalışmaları tenkide tabi tutarak bu alanda bundan sonra neler yapılması gerektiğini ele alırken Elif Şimşek de Vâhidî'nin *Saâdetnâme*'si bağlamında tercümeyle ilgili temel meselelerden biri olan *telif-tercüme* konusunu irdelemektedir. Seda Kurt, dosya konusu bağlamında on dokuzuncu yüzyılda kaleme alınan iki *Makâmât-ı Harîrî* tercümesini mukayese ederken Berat Açıl, Tosyevî'nin *Ter-cemetü'l-Levâiyih*'ini yayımlayarak ilgili metni *tercüme stratejisi* bağlamında ele almıştır. Dosyanın diğer iki yazısını oluşturan makalelerin birinde Mariana Budu, Türkçe Kıyasü'l-Enbiyâ tercümelerini ele alırken Damla Taşdelen de Kasîde-i Bürde'yle ilgili şerh ve tercümelere dikkat çektiği incelemesinde Zâti'nin konuyla ilgili manzum tercümesinin çeviriyazı metnini ortaya koymaktadır.

Bu sayıda, dosya konusu kapsamındaki metin neşirleri yanında tercümeyle ilgili kavram ve problemlerin de ele alındığı ilgi çekici altı makale ile Türk dili ve edebiyatı alanının farklı meseleleri hakkında kaleme alınmış çeşitli araştırmalar yer almaktadır. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*'nin bu sayısının da Türkiyat çalışmalarına değerli katkılarda bulunacağını ümit ediyoruz. Katkıda bulunan yazar ve hakemlere teşekkürü borç biliriz.

*Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*'nin Haziran 2021 sayısında “Türk edebiyatı ve dil-içi çeviri” başlıklı bir dosya çalışmasına yer verileceği haberini de şimdiden paylaşmak isteriz. Klasikten moderne Türk edebiyatının her sahasını ilgilendiren dil-içi çeviri konusunda hazırlayacağımız dosya çalışmasının makale çağrısını önümüzdeki haftalarda internet sitemizde bulabilirsiniz. Tüm bilim insanlarını dergimize katkıda bulunmaya davet ediyoruz.







# Tosyevî'nin *Tercemetü'l-Levâiyih*'i ve Tercüme Stratejisi\*

## The *Terceme al-Levâiyih* by Tosyevî and His Strategy of Translation

Berat Açıl<sup>1</sup> 



\*Bu makale ilk defa Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni'nde (4-6 Ekim 2018, Amasya) sunulan "Abdülmeccid b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl'in Tercüme-i Levâiyih Adlı Eseri" isimli tebliğin yeniden yazılmış hâlidir.

<sup>1</sup>İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: B.A. 0000-0003-1733-4077

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Berat Açıl,  
İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: beratatil@gmail.com

Başvuru/Submitted: 11.05.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested: 18.05.2020

Son Revizyon/Last Revision Received: 29.05.2020

Kabul/Accepted: 02.06.2020

### Atf/Citation:

Açıl, B. (2020). Tosyevî'nin *Tercemetü'l-Levâiyih*'i ve tercüme stratejisi. *TUDED* 60(1), 1-55.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0035>

### ÖZET

Tosyevî olarak da bilinen on altıncı yüzyıl müelliflerinden Abdülmeccid bin Şeyh Nasûh bin İsrâ'îl (ö. 1588) mutasavvıf bir çevrede yetişmiştir. Dedesi ve babası vesilesiyle Kâdiriyye ve Zeyniyye tarikatlarını yakından tanıyan Tosyevî, Nakşibendiyye tarikatının önemli isimlerinden biri olan Molla Câmî (ö. 1492) tarafından kaleme alınan, nazarî tasavvuf ve vahdet-i vücûd ile alakalı *Levâiyih* adlı eseri Türkçe'ye tercüme etmiştir. Dolayısıyla söz konusu tercüme, tek bir tarikatin değil de birçok tarikatin aynı anda faydalanabileceği bir muhtevaya sahiptir. Tosyevî tercümesine *Tercemetü'l-Levâiyih* adını vermiştir.

*Levâiyih* hem Osmanlı döneminde hem de sonrasında farklı yazarlarca doğrudan tercüme, intibah gibi farklı şekillerde Türkçe'de yeniden üretilmiştir. Doğal olarak her bir mütercimnin tercüme esnasında farkında olarak veya olmayarak riayet ettikleri bir tercüme stratejisi bulunmaktadır. Bir mütercimnin tercüme stratejisini tespit etmek için çeviribilim kuramlarından faydalanmak gerekir fakat çeviribilim kuramları ve Osmanlı tercümeleminin bir arada ele alındığı çalışma sayısı maalesef yeterli miktarda değildir. Tosyevî'nin eserinin çeviriyazımlı metnini sunmayı amaçlayan bu makalede *Tercemetü'l-Levâiyih* ve *Levâiyih* tercüme açısından kısaca mukayese edilmiş ve Tosyevî'nin nasıl bir tercüme stratejisi benimsediği birkaç örnek vasıtasıyla gösterilmeye çalışılmıştır. Tosyevî'nin Farsça metne yönelik ekleme, eksiltme ve yeniden düzenleme gibi tasarruflarda bulunduğu iddia edilmiş ve bunlardan örnekler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Levâiyih*, *Tercemetü'l-Levâiyih*, Molla Câmî, Tosyevî, tercüme çalışmaları

### ABSTRACT

Abd al-Majeed b. Shayhk Nasuh b. Israel (d. 1588), also known as Tosyevi, grew up in a Sufi environment. Tosyevî, who was closely acquainted with various Sufi orders thanks to his grandfather and father, translated *The Lavâiyih* written by Jami (d. 1492). Tosyevî named his translation, *The Tarcama al-Lavâiyih*. *The Lavâiyih* was about theoretical mysticism and the unity of being and was reproduced in Turkish through different means such as direct translation and adaptation by different authors, both during the Ottoman period and afterward. Naturally, each translator had a different translation strategy that they observed during the translation, whether consciously or not. To determine the translation strategy of a translator, it was necessary to use translation theories, but unfortunately, the number of studies that combine translation studies and Ottoman translations was not sufficient. This article aimed to present the transcribed text of Tosyevî's work, *The Tarcama al-Lavâiyih* and *The Lavâiyih* were compared in terms of translation and the translation strategy that Tosyevî adopted is shown by several examples. It was claimed that Tosyevî made use of such practices as adding, subtracting, and rearranging the Persian text, and examples of them are presented.

**Keywords:** *The Lavâiyih*, *The Tarcama al-Lavâiyih*, Jami, Tosyevi, translation studies



## EXTENDED ABSTRACT

Although Ottoman literature had built its unique writing methods, local subjects, and genres over time, many works were translated by the Ottomans, especially during the very first age of the Empire. Translations related to fields like religion, medicine, and mysticism in the thirteenth and fourteenth centuries were remarkable. In the following centuries, although composing original works was promoted as a purpose, some important works continued to be translated until the last period of the history of Ottoman literature. (Yazar, 2011) In this context, works regarding Sufism which constituted one of the basic elements of classical Turkish/Ottoman literature was frequently translated. Among Sufi texts, those about theoretical Sufism, and unity of being had special importance in the Ottoman milieu, probably because they were suitable to many Sufi orders. One of the most influential literary, linguistic, and Sufi translators in Islamic culture was Jami (d. 1492). As work on the unity of being, *The Lavāyih* by Jami was translated into and reproduced through different means by different authors in Turkish. (Turgut, 2013)

In this article, the transcribed text of *The Tarcama al-Lavāyih* by Tosyevi (d. 1588), a translation of *The Lavāyih* will be provided, and the translation will be compared with the original text to find the translation strategy that Tosyevi used in *The Tarcama al-Lavāyih*.

The father of Abd al-Majeed b. Shaykh Nasuhk b. Israel (d. 1588), was Nasuhk Efendi (d. 1517), and he was among the greats of the Zayniyya order. (Hayta ve Birişik, 2007, p. 347) In fact, we do not have enough sources regarding his life, but most probably he died in 1588 since he was alive in 1582-83 during which he finished *The Tarcama al-Lavāyih*. (Tosyevî, 230a) He mentioned the name of the translation in the work itself, and the reason according to him was to make people who did not speak Persian facilitate from *The Lavāyih*. (Tosyevî, p. 222a)

While searching for literature on the methodology about translations that were done in the Ottoman period, I crossed two main approaches, both of them based on dissertations. The first one is a translation study-oriented by Cemal Demircioğlu. He argues that it is crucial to handle the translation in terms of the concepts used in their times, not modern ones. Bearing this in mind, he proposed a new approach called acting-oriented discourse analysis. According to him, this model is a micro-discourse analysis. (Demircioğlu, 2018, p. 261) He used this model in analyzing mathnawis and gave way to some new techniques to analyze especially what is called paratext in translation studies such as introduction, conclusion, dedication, etc.

The second approach is philology-oriented, fulfilled by Sadık Yazar. His main project is to scan all manuscript libraries and find the translation works. In doing that he tried to get an inventory of Ottoman translations. According to him, although he searched almost all manuscript libraries, we can not argue that there is an exhaustive inventory of Ottoman translations. (Yazar, 2019, p. 246) Yazar, argued that there were two main translation strategies translators used in their works: Conveying the words and conveying the meaning. In the first one, the translators

obeyed the rules of word order of the source language while in the second one, the word order, and meaning were reshaped in the target language to be understood.

Sadık Yazar argued that strategies used in Ottoman translations such as subtract, extract, insertion, abridgment, etc., have to be considered in order to figure out a theory of translation regarding Ottoman translations. (Yazar, 2012) As Yazar's approach is applicable to any type of text, I used it to compare *The Lavāyih*, and *The Tarcama al-Lavāyih*.

Tosyevi seemed to use the second strategy in his translation. I give some examples of the strategies used in *The Tarcama al-Lavāyih* that Yazar pointed out. The first of them may be subtracted. Jami's texts contain 89 quatrains whereas Tosyevi kept just 55 of them, which means he omitted 34 quatrains. The second strategy may be insertions: Tosyevi inserted 8 quatrains, and 7 hemistiches that were not used by Jami himself. Also, he included one hemistich, a quatrain by his father, and a stanza by Kamalpaşazade. He also used 4 quatrains in different places compared with the Persian original which could be re-ordering of the text.

To conclude, it was apparent that *The Tarcama al-Lavāyih*, changed *The Lavāyih* in different forms. There were subtractions, extractions, insertions, abridgments, etc. At the same time, Tosyevi changed the emphasis done on the unity of being, and Ibn Arabi by not mentioning neither Ibn Arabi nor his text *al-Fusus* that had a crucial role in *The Lavāyih* by Jami.

## GİRİŞ

Osmanlı edebiyatı her ne kadar kendine özgü yazma usullerini, mahallî konularını, türlerini zamanla inşa etmiş ve tedavüle sokmuş olsa da özellikle kuruluş dönemlerinde birçok eser tercüme etmiştir. On üç ve on dördüncü yüzyıllarda din, tıp ve tasavvuf alanlarındaki tercümelemler dikkat çekicidir. Sonraki yüzyıllarda her ne kadar orijinal eser telifi bir amaç olarak öne çıkmışsa da kimi önemli eserlerin tercüme edilme faaliyeti bu edebiyatın son zamanlarına kadar sürmüştür. (Yazar, 2011) Bu bağlamda klasik Türk edebiyatının temel unsurlarından biri olan tasavvufa dair eserler de tercüme edilmiştir. Nitekim Abdurrahman Câmî'nin *Levâiyih* adlı eseri de çok çevrilen eserler arasındadır. (Turgut, 2013)

Bu makalede söz konusu eserin yine bir mutasavvıf olan Abdülmecîd Tosyevî (ö. 1588) tarafından yapılan tercümesi ele alınacak, eserin çeviriyazılı metni sunulacak ve tercüme Molla Câmî'nin metniyle mukayese edilerek Abdülmecîd Tosyevî'nin tercüme stratejisine kısaca değinilecektir. Makalemizde Abdülmecîd Tosyevî'nin Osmanlı tercüme usullerine de uygun olarak eseri oldukça serbest bir şekilde tercüme ettiği, önemli gördüğü eklemeler, eksiltmeler, yeniden düzenleme gibi tasarruflarda bulunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

### Molla Câmî<sup>1</sup> ve *Levâiyih* Adlı Eseri

On beşinci yüzyıl Fars edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Molla Câmî'nin tam künyesi Nürüddîn Abdurrahmân b. Nizâmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî olup 817/1414'te Câm şehrinde doğmuştur. İlk tahsilini babasından almış olup henüz çocukken Herat'a göç etmiştir. Daha sonra Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413) ve Sadeddîn Taftazânî'nin talebelerinden dersler almıştır. Şâh-ı Nakşbend (ö. 1389) silsilesinden Sadeddîn Kâşgarî'ye (ö. 1456) intisap etmiş olan Abdurrahman Câmî'nin dört oğlu dünyaya gelmiştir. Câmî, 1492 yılında vefat etmiştir. Abdurrahman Câmî'nin biyografi, şiir, tefsir, tasavvuf, musiki, lügat gibi farklı konularda kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır. (Molla Câmî, 2104, s. 14-24; Okumuş, 1993, s. 94-99)

Abdurrahman Câmî farklı coğrafyalarda ün kazanmıştır. Çoğunlukla Hüseyin Baykara tarafından himaye edilmiş olmakla beraber Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid ile birlikte Karakoyunlu Cihan Şah, Akkoyunlu Uzun Hasan ve Yâkub Bey gibi dönemin hükümdarları tarafından takdir görmüş ve onların saraylarına davet edilmiştir. (Okumuş, 1993). Câmî, Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevaî başta olmak üzere hem kendi döneminde hem de kendinden sonraki birçok şairi etkilemiştir. Öyle ki Ali Şîr Nevaî, birçok eserini onun eserlerine nazire olarak kaleme almıştır. (Kut, 1989)

Vücûd, özellikle de vahdet-i vücûd gibi tasavvufun nazarî boyutunu daha çok ilgilendiren konulara dair bir eser olan *Levâiyih*'in müellifi Abdurrahman Câmî, eserin mütercimi Abdülmecîd Tosyevî tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır:

1 Bu makalenin amacı Molla Câmî'nin terceme-i hâlini ayrıntılı olarak sunmak değildir. Şairin hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca şu kaynaklara müracaat edilebilir: (Ökten, 2007; Çelebi, 2002; Hikmet, 1991)

Mevlânâ ‘Abdurrahmân Câmî kuddise sırruhu’s-sâmî ki mevâlî-i ‘Acem’ün müte’ahhirûnının mütebahhirûnından idi, envâ’-ı fezâ’il ile ma’rûf ve esnâf-ı ma’ârifle mevsûf idi. Husûsâ ki ‘ilm-i tasavvufda fâ’ik u ferîd ve sırr-ı tevhîdde merd u vahîd idi. Nazm u eş’ârda yed-i beyzâsi hurşîd-âsâ zümre-yi ‘ulemâ vü fuzalâya nûr u ziyâ virür idi. Mervîdür ki musannefât u mü’ellefâtı beyânında bir risâle tesvîd eylemişdür. Cümlesi yetmiş üç kitâb olmış. (Tosyevî, s. 226b)

Abdülmeçîd Tosyevî’ye göre Câmî, İran’ın mütebahhir ulemasının son temsilcilerinden olup çeşitli faziletleriyle biliniirdi. Özellikle tasavvuf ilminde üstün ve eşsiz, tevhid konusunda tekti. O, nazım ve şiir konularında yed-i beyza<sup>2</sup> sahibi olup bir güneş gibi, âlimlere ve faziletliilere ışık saçardı. Abdülmeçîd Tosyevî’ye göre Molla Câmî eserlerini saydığı bir risale kaleme almıştır, buna göre onun yetmiş üç kitabı vardır fakat söz konusu risale hakkında bir bilgi mevcut değildir. Nakşibendiyye tarikatına mensup olan şairin birçok önemli eseri mevcut olup şairin hayatı ve eserleri detaylı bir şekilde çalışılmıştır. (Turgut, 2013) Şairin Türk edebiyatına tesirlerini ayrıntılı bir şekilde incelemiş olan Kadir Turgut, bu babda Câmî’nin hangi eserinin ne zaman, kimler tarafından tercüme edildiğini de göstermiştir.

Molla Câmî’nin ilk eserlerinden biri olan *Levâiyih* 870/1465 yılında tamamlanmıştır. (Turgut, 2013, s. 43) Vahdet-i vücûd konusunu rubailer ve lâyhalar yoluyla ele alan bu hacmi küçük eser, özellikle tasavvuf çevrelerinde çok etkili olmuş, Nakşibendiyye dışındaki tarikatlara mensup çevrelerde de okunmuş ve çevrilmiştir. Bu makalenin konusunu teşkil eden ve aşağıda ayrıntılı bir şekilde incelenenecek olan eser de Abdülmeçîd Tosyevî tarafından yapılmış bir *Levâiyih* tercümesidir. Söz konusu eserin Abdülmeçîd Tosyevî tercümesinden başka tercümeleri de mevcuttur. Bunlardan biri olan Sivasî’nin tercümesinde sadece mensur kısımlar çevrilmiş, manzum parçalar çevrilmemiştir. (Şemseddin Sivasî, 2017) “Müfid İsmail bin Ali el-İstanbulî (ö. 1217/1802), Abdurrahman Câmî’nin *Levâiyih* adlı tasavvufi eserini Türkçeye *Risâle-i Lâyhât-i Câmî* adıyla çevirmiştir. Bu çeviride İsmail Müfid Efendi düzyazılı kısımları düzyazıyla ve manzum kısımları nazmen çevirmeye çalışmıştır.” (Turgut, 2013, s. 121). Cumhuriyet döneminin önemli şairlerinden Asaf Hâlet Çelebi de Molla Câmî ile ilgili monografik kitabında, *Levâiyih*’den bazı parçaları tercüme etmiştir. Benzer şekilde Hasan Lutfi Şuşud, *İslâm Tasavvufunda Hâcegân Hânedânı* isimli eserinde *Levâiyih*’den seçilmiş bazı parçaların tercümesine yer vermiştir. (Turgut, 2013, s. 130, 137)

### **Abdülmeçîd Tosyevî ve *Tercemetü’l-Levâiyih***

Bu makalede incelenecek olan *Tercemetü’l-Levâiyih* adlı eserin mütercimi Abdülmeçîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ’il olup Tosyalı önemli müellif, mutasavvıf ve şairlerden biridir. Mutasavvıf bir ailede yetiştiği anlaşılan Abdülmeçîd Tosyevî, “... çeşitli tarikat büyüklerinin ve babası Şeyh Nasûh’un menkıbelerine yer verdiği *Menâkıbu’l-evliyâ* adlı eserinde, dedesini velayet

2 “Beyaz el” anlamına gelip Hz. Mûsâ’nın kendisinden mucize isteyen kavmi ve Firavun karşındayken elini göğsüne soktuktan sonra ışık saçan, parlak elini çıkarması biçiminde tecelli eden mucizeye telmihte bulunan bir ibaredir.

ve kerametleriyle meşhur Kadirî tarikatından icâzetli İsrâîl Dede olarak tanıtır.” (Hayta ve Birişik, 2007, s. 347) Atâyî, *Hadâi'kü'l-Hakâyık fî Tekmîleti'ş-Şakâyık* adlı eserinde Şeyh Nasûh Efendi'yi bir yerde Zeyniyye şeyhlerinden olarak tanıtırken başka yerde Halvetiyye şeyhlerinden diye tanıtmaktadır. (Atâyî, 2017, s. 411, 676) Mecdî ise onu “âmil, sâlih, kâmil hâfız-ı Kur'ân” gibi sıfatlarla tanımladıktan sonra hattının güzelliğinden söz ederek onun Zeyniyye tarikatına bağlı olup bu tarikatta irşad mertebesine kadar yükseldiğini belirtmektedir. Mecdî'ye göre Şeyh Nasûh 924/1518-19'da vefat etmiştir. (Mecdî, 1989, s. 424-425) Dolayısıyla Abdülmecîd Tosyevî'nin babası Nasûh Efendi (ö. 923/1517)<sup>3</sup> mutasavvıf kimliğiyle öne çıkmış olup Zeyniyye tarikatının büyüklerindedir. (Hayta ve Birişik, 2007, s. 347) Onun hem Kadirî hem de Zeyniyye tarikatından icâzetli olduğu ifade edilebilir. Şeyh Nasûh Efendi, *Risâletü'l-Edviyye fî Tarikati's-Sûfiyye* adlı eserle mürid ve mürşid ilişkisini ele alırken *Risâletü'l-Edebiyye* adlı eseriyle de tarikat adabını ele almıştır. (Erbaş, 2006, s. 164) Nitekim Abdülmecîd Tosyevî tercümesinde iki ayrı yerde aynı zamanda şiir yazdığı anlaşılan babasından söz etmekte, ondan alıntılar yapmaktadır. 226b sayfasının kenarında yer alan aşağıdaki notta mütercim merhum babasından söz etmektedir:

Merhûm pederümüz bâb-ı tevhîd-i Rabb-i vahîdde böyle buyurmuşdur ki  
Vahdetde hafî kesret  
Kesretde zihî vahdet  
İskât idicek nisbet  
Şeksiz bulur Allâhı (Tosyevî, s. 226b)

Mütercim başka bir kenar notunda, bu sefer babasını ismiyle birlikte zikredip ondan bir beyit alıntılanmaktadır:

Ve pederümüz Şeyh Nasûh kuddise sırruhu'l-'azîz bu makâma münâsib bir beyt-i  
pend-âmîz inşâ itmişlerdür:  
Zühd ü takvâ 'ilm ü 'irfân kendüye kayd itmeyüp  
Tevbe istiğfâr iden nush-ı hoş-âsâr eyledi (Tosyevî, s. 230a)

Aileden Kadiriyye ve Zeyniyye tarikatlarının öğretilerine aşina olduğu anlaşılan Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ'îl, Nakşibendiyye'ye mensup Câmî'nin bir eserini tercüme edecek kadar Nakşibendiyye'yi de biliyor olmalıdır.

Müellifin doğum tarihi hakkında elimizde yeterince malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte en geç babasının vefat tarihi olan 1517'de doğmuş olması gerekmektedir. Onun vefatıyla ilgili de farklı kaynaklar 960/1552 (Bağdatlı, 1951, s. 620), 973/1565 (Bursalı Mehmet Tahir, t.y., s. 45) ve 996/1588 (Bahadır, 2018) gibi değişik tarihler ileri sürmüşlerse de 1588 tarihinin bunlar arasında en makul tarih olarak öne çıktığı söylenebilir. Elimizdeki eserin telif kaydından tercümenin 989/1581-82 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum eserde bir tarih beytiyle şu şekilde belirtilmiştir:

3 *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de Şeyh Nasûh'un Zeyniyye halifelerinden olup 924/1518-19'da vefat ettiği kayıtlıdır. (Bağdatlı, 1990, s. 494)

“Der-beyân-ı târîh-i in kitâb: zı, fe, tı  
Ger bunun târîhini bilmek dilersen iy püser  
Fâ-i zuhr u fâ-i fahr u ‘ayn-ı lutfâ kıl nazar” (Tosyevî, s. 230b)

Bu açıklamayla tercümenin ne zaman sona erdiği ifade edilmiştir. İkinci mısradaki eğer bu kitabın tarihini bilmek dilersek “fâ-i zuhr” yani “zuhr” kelimesinin ilk harfi, “fâ-i fahr” yani “fahr” kelimesinin ilk harfi ve “‘ayn-ı lutf” yani “lutf” kelimesinin ikinci harfine dikkat etmemiz, bu harflerin ebced değerlerini hesaplamamız gerektiği bildirilmektedir. Söz konusu harfler sırasıyla “zı, fe, tı” harfleridir. Bu harflerin sayı değerleri de ebced hesabına göre sırasıyla 900, 80 ve 9’dur. Böylece tercümenin bitiş tarihi hicrî 989, miladî 1581-82’ye denk gelmektedir. Bu durumda söz konusu tarihte mütercimim ber-hayat olduğu anlaşılmaktadır, öyleyse onun vefat tarihi 1581-82’den sonraya tekabül etmelidir. Yukarıda önerilen tarihler arasında 1581-82’den sonraya tekabül eden tek bir tarih bulunmaktadır: 1588. Dolayısıyla 1588 tarihini elimizdeki tercüme de teyit ettiğinden Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ’îl’in vefat tarihini 1588 olarak ileri sürmek daha makûldür. Sonuç olarak 1517 veya öncesinde doğmuş olan Abdülmecîd Tosyevî’nin vefat ettiğinde en az 71 yaşında olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre *Tercemetü’l-Levâiyih* tamamlandığında Abdülmecîd Tosyevî 65 yaşından küçük değildi. Bursalı Mehmed Tahir’e göre mütercim Tosya’da vefat etmiştir. (Bursalı, t.y., s. 45)

Molla Câmî’nin *Levâiyih*<sup>4</sup> isimli meşhur eserinin tercümesi olan eserin ismi bizzat Abdülmecîd Tosyevî tarafından *Tercemetü’l-Levâiyih* olarak kayıt altına alınmıştır. Abdülmecîd Tosyevî eserin ismini ve *Tercemetü’l-Levâiyih*’in tercüme edilme nedenini şu şekilde açıklamaktadır.

Vaktâ ki mezkûr Mevlânâ Câmî’nün *Levâiyih*-nâm ‘ilm-i tasavvufdan bir risâlesi vardı ve bu hakîr ü fakîr ü nâ-tüvân ve ‘alîl ü zelif ki ‘Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ’îl’dür, ol risâleye nazar itdükde hâtır-ı fâtıra bu hâtıra halecân u heyecân eyledi ki anı zebân-ı Fârisî’den lisân-ı Türkî’ye terceme ide tâ ki nef’i zebân-ı Fârisî’ye mâlik olmayanlara şâmil ü kâmil olup mercûdur ki bu gedâyı zikr-i hayr ile yâd idüp rûh-ı revânını ferhân u şâd ideler. Ve dahî hâtır-ı fâtıra böyle lâiyih oldı ki bu kitâbun adını *Tercemetü’l-Levâiyih* virem. Mercûdur ki merhûm Mevlânâ Câmî’nün sırrından meşâm-ı câna revâiyih-ı tayyibe ve sayyibe olup râh-ı sevâba gidevüz. (Tosyevî, s. 222b)

Kendini “hakîr, fakîr, nâ-tüvân, ‘alîl, zelif” gibi sıfatlarla tavsif eden ve ismini ‘Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ’îl şeklinde açıkça yazan mütercim Mevlânâ Câmî’nin *Levâiyih* adlı eserini gördüğünde gönlüne onu Fars dilinden Türkçeye çevirme heyecanı düşer. Abdülmecîd Tosyevî bu önemli eserden Farsça bilmeyenlerin de faydalanmasını arzu etmektedir. Mütercimim bundan şahsi beklentisi tercüme okuyacakların onu hayırla yad etmeleri ve ruhunu şad etmeleridir.

4 Eser Arap harfleriyle de basılmıştır. Eserin şu basımı tercümeyle mukayesede kullanılmıştır: (Molla Câmî, 1309)

Kitabın ismini *Tercemetü'l-Levâiyih* koyması da mütercimın gönlüne düşmüştür. Abdülmecîd Tosyevî, bu sayede Mevlânâ Câmi'nin sırrından onun burnuna güzel kokular gelmesini ve sevaba girmeyi ummaktadır.

Sonuç olarak eserin mütercimi ve ismi konusunda herhangi bir tereddüdün olmadığı kesin bir dille söylenebilir. Mevlânâ Câmi'nin *Levâiyih* adlı eseri Tosyevî olarak bilinen 'Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh bin İsrâ'îl tarafından *Tercemetü'l-Levâiyih* adıyla 1582-83 yılında tercüme edilmiştir.

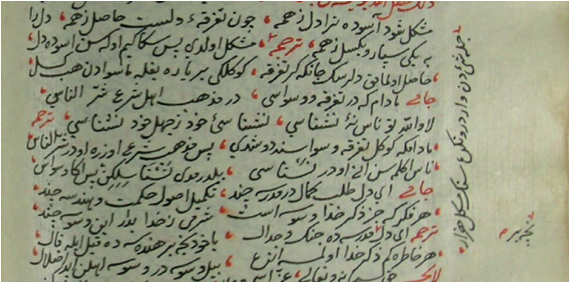
Daha çok Tosyevî olarak bilinen mütercim elli civarında eser kaleme almış, velûd bir müelliftir. (Kaçar ve ark., 2016). Abdülmecîd Tosyevî'nin eserleri farklı çalışmalarda listelenmiştir. Bunların kimileri de kitap veya makale olarak yayımlanmıştır. Abdülmecîd Tosyevî'nin eserleri, tespit edilebildiği kadarıyla haklarında yapılmış çalışmalarla birlikte aşağıda sıralanmıştır:

1. *Arafâtü'l-Ârifîn* (Yerkazan, 2018; Kol, 2019), 2. *Cevâhirü'l-Kur'ân ve Zevâhirü'l-Furkân* (Hayta&Birışık, 2007), 3. *Erbaüne Hadîsen*, 4. *Risâletü'l-Fevzü'l-Azîm* (Pak, 2018), 5. *el-Hayf ve'l-Hüzn* (Polat, 2014), 6. *el-Hüdâ ve'l-Felâh* (Hayta, 2008; Uluğ, 2009), 7. *Esrâru'n-Necât ve'n-Necâh*, 8. *Ferîdetü'l-Furkân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, 9. *Fezâ'ilü'l-İlm ve'l-Âlim* (Pattabanoğlu, 2016a), 10. *İrşâdû't-Tâlibîn fî Talîmi'l-Müte'allimîn*, 11. *Kenzü'l-Fevâid*, 12. *Kıssa-i Çoban ve Münâcât* (Bahadır, 2018), 13. *Kıyâfet-nâme* (Demirkazık, 2015a), 14. *Lâyihâ-i Rûhâniyye ve Lâmia-i Nûrâniyye*, 15. *Levâihu'l-Kulûb ve Revâiyihü'l-Mahbûb*, 16. *Makâmâtü'l-Mücevidîn ve Derecâtü'l-Muallimîn*, 17. *Matlab-ı A'lâ* (Sakar, 2016), 18. *Mecmâu'l-Fezâil ve Menbau'l-Hasâil*, 19. *Me'debü'l-Fuzalâi'l-Ârifîn fî Menâkibi'l-Hulefâi'r-Râsidîn*, 20. *Menâkibu'l-Ârifîn ve Keremâtü'l-Kâmilîn* (Kuşdemir, 2017), 21. *Menâkibu'l-Evliyâ*, 22. *Menâkibu'l-Kurrâi's-Seb'a ve's-Şâtübî*, 23. *Mirâciyye* (Demirkazık, 2015b), 24. *Muhtasarü'l-Muhtasar*, 25. *Mutâibetü'l-Kulûb bi-Muhâtabeti'l-Mahbûb*, 26. *Münâcâtü Levâhibi'n-Necât* (Pattabanoğlu, 2016b), 27. *Nahvü'l-Ârifîn*, 28. *Nasihat-nâme*, 29. *Nebzetü'n mine'l-Hakâik ve Zübdetün mine'd-Dekâik*, 30. *Ravzatü'l-Ezhâr ve Cennetü'l-Esmâr*, 31. *Risâle alâ Kavli Sâhibi't-Tenkîh Faslı fî't-Tâ'n*, 32. *Risâle fî Beyâni Hurûfi Mukattaat*, 33. *Risâle fî Esâmi Süveri'l-Kur'ân*, 34. *Risâle fî Tefsîri'l-Âyâti'l-Müteallika bi't-Temsîl*, 35. *Risâle fî Vukûfi'l-Kur'ân*, 36. *Risâle mine'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye* (Küçük, 2013), 37. *Risâletü'l-Mevâiz ve'd-Duâ*, 38. *Risâletü'l-Muhtasar bi'l-Lemehât fî't-Tercemeti'l-Lemeât*, 39. *Riyâzü'n-Nâsîhîn*, 40. *Riyâzü's-Sâlimîn*, 41. *Safâü's-Sâlihîn*, 42. *Sürürü'n-Nâzirîn* (Aktürk, 2013), 43. *Şerh-i Çihil Nâm*, 44. *Şerh-i Pend-nâme li'l-Attâr* (Toruk, 2010), 45. *Ta'rifâtun Ma'rifetuha*, 46. *Tefsîru Süreti'l-İnsân* (Erbaş, 2008), 47. *Tefsîru Süreti'l-Mülk* (Yerkazan 2018a), 48. *Tefsîru Süreti'l-Fâtiha*, 49. *Tekmîletü'l-Beyân*, 50. *Terceme-i Risâle-i Muhtasara*, 51. *Tercemetü'l-Levâiyih*, 52. *Tevakkuhu'l-Fukahâ ve Telezüzü'l-Üdebâ*, 53. *Tezkiretü Uli'l-Elbâb*, 54. *Tezkirü'n-Nâsîn fî Tefsîri Yâsîn* (Yerkazan, 2018b), 55. *Ucâletü Muhtasaratün mine't-Tasavvuf*.

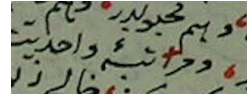


## Nüsha ve Müstensih

Tek nüshasına ulaşabildiğimiz *Tercemetü'l-Levâiyh*, bugün Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3670/10 numarada kayıtlı bir yazmanın 221b-230b sayfaları arasında yer almaktadır. (Yazar, 2011, s. 856); (Turgut, 2013, s. 110–111). Tercüme 221b’de besmeleyle başlayıp 230b’de hatimeyle son bulmaktadır. Eser nesih hattıyla kaleme alınmış olup başlıklar için kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Her sayfada ortalama yirmi sekiz satır bulunmaktadır. Tercüme gözden geçirilmiş ve müstensihin unuttuğu kimi yerler sonradan işaretlenerek derkenara eklenmiştir. Örneğin 223b sayfasında unutulmuş bir mısra ve ibare derkenara eklenmiş ve metin içinde nereye ait olduğu belirtilmiştir. (bkz. Resim 1)



Resim 1

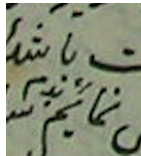


Resim 2

Tercümenin gözden geçirildiğinin bir diğer işareti de kimi kelimelerdeki yanlış yazımlara müdahale edilmesi ve bunların kırmızı mürekkeple gösterilmiş olmasıdır. Örneğin “mertebe” olması gereken kelime yanlışlıkla “merâtibe” şeklinde yazılmıştır. (bkz. Resim 2) Müstensih bunu fark edip aradaki “elif” harfini silerek tashih etmiştir.

Benzer şekilde müstensih 224b yaprağında bulunan bir rubainin ilk mısrasında bulunan bir kelimeyi önce “nümâiyem” şeklinde kaydetmişken sonradan kontrol esnasında veya muhtemelen başka bir nüshayı görmesi neticesinde adeta nüsha farkını belirtircesine mısradaki kelimenin üzerine düzeltme yapmış ve kelimeyi “nümâyedem” şekliyle kaydetmiştir. Aşağıdaki mısradaki görüldüğü gibi kelime iki türlü de okunabilir ve anlamlıdır.

Ruh gerçi hemî nümâyedem sâl-be-sâl (Tosyevî, 224b)



Resim 3

Yukarıdaki ve benzeri müstensih tasarruflarından hareketle müstensihin tercümeyle tashih amacıyla gözden geçirmiş olduğu ve muhtemelen tercümenin aslıyla mukabele edildiği sonucuna varmak mümkündür.

Bununla birlikte kimi müstensih hatalarına da tesadüf edilmektedir. Örneğin 222a'da Câmî'ye ait bir rubai ikiye bölünüp ilkinde beyit, ikincisine nazm başlığı eklenerek kaydedilmiştir fakat tercümede tek bir rubai gibi kaydedilmiştir. Dolayısıyla mütercim, Câmî'nin şiirini hem tek bir rubai addetmiş hem de bu şekilde tercüme etmiştir. Öyleyse bu, müstensih hatasıdır denebilir.

Tercümede layiha, rubai, beyt, mısra, nazm, kıta, mesnevi gibi başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca hangi şiirin Câmî'ye ait olduğunu, hangisinin tercüme olduğunu belirtmek üzere Câmî ve terceme ibareleri de kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yanı sıra kimi zaman ayet ve hadisler başta olmak üzere Arapça kelime, ibare ve cümleler de kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Tercümenin son sayfasında ferağ kaydı bulunmakta olup hem telif hem de istinsah kaydını barındırmaktadır. Nüshanın müstensihine dair bilgi açık bir şekilde şöyle sunulmuştur:

*“Vaka ‘a’l-ferâğu min tahririhi fi yevmi’l-ahadi vakte’l-işrâki fi yevmi’s-sâbi’i ve’l- işrîne fi şehri’l-muharremi’l-harâmi sene (1048) semâniye ve erba’in ve elf ‘an yedi ‘İsmâ’îl bin İbrâhîm fi makâmi kutb-ı cihân hazret-i Şeyh Şa ‘bân Efendi kuddise sirruhu’l-‘azîz.”* (Tosyevî, s. 230b)

Buradan anlaşıldığına göre ‘İsmâ’îl bin İbrâhîm adlı bir müstensih nüshanın istinsahını 27 Muharrem 1048/10 Haziran 1638 Pazar günü, işrak vaktinde Şeyh Şa ‘bân Efendi’nin makamında tamamlamıştır. Halvetiliğin kollarından Cemâliyye’nin bir şubesi olan Şâbâniyye’nin kurucusu Şâbân-ı Veli (ö. 976/1569)’nin dergâhı Kastamonu’dadır. (Tatçı, 2010) Dolayısıyla istinsahın Kastamonu’da tamamlanmış olduğu aşikârdır. ‘İsmâ’îl bin İbrâhîm istinsahı Kastamonu Şâbân-ı Veli dergahında tamamladığına göre onun da tasavvuf ehli olduğunu, belki de Şâbâniyye’ye müntesip olduğunu varsaymak ihtimal dâhilindedir. Bu durumda, tercümenin tasavvuf öğretilerini müritlere öğretmek üzere yapıldığı ve istinsahta da benzer amaçların güdüldüğü ihtiyat kaydıyla beraber öne sürülebilir.

## Eserin Muhtevası

*Levâiyih* nazârî tasavvufun önemli konularından olan vahdet-i vücudu ele almaktadır. Eserde çoğunlukla birer rubai sonrasında da layiha adı altında onun açıklaması şeklinde tasavvufî kavramların hakikatleri açıklanmaktadır.

Eserin bu yapısından mütevellit tercümenin yapısı da benzerlik arz etmektedir. *Tercemetü'l-Levâiyih* besmele ve münacaat, hamdele ve salvele ile başlamakta, münacaatla devam etmektedir. Konuya girişte Câmî, eseri, mütercim ve tercümeden söz edilmektedir. Burada Câmî’nin girişi ve mütercimin girişi iç içe girmiş durumdadır, tercümede Câmî’ye ve Abdülmecîd Tosyevî’ye ait olmak üzere iki adet münacaat bulunmaktadır. Eser hâtîme ve ferağ kaydıyla son bulmaktadır.

Hem tasavvufun geneli hem de tasavvufun vahdet-i vücudu öne çıkaran yorumu için önem arz eden tefrika, cemiyet, fenâ-yı fenâ, hakikat, kaza, kader, mutlak, mukayyed, istilzam, ihtiyaç gibi kavramlar kırmızı mürekkeple yazılmış olup metinde ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.

Örneğin eser, tasavvufta ve İslam felsefesinde çokça tartışılan ve kavranması güç meselelerden biri olan vâcibü'l-vücûd kavramını açıklarken istilzam ve ihtiyaç kavramlarından faydalanmıştır.

Pes istilzâm tarafeynden peydâ olur. Ve ihtiyâc taraf-ı vâhidden hüveydâ olur. Nitekim miyân-ı hareket-i yed ü miftâhda iktizâ böyledür. Miftâh meftûh olmada hareket-i yedi müstelzimdir. Ve yed dahı hareket-i miftâhı müstelzimdir. Ammâ yedün miftâha ihtiyâcı vardır ve miftâhun yede ihtiyâcı yoktur. Pes istilzâm cânibeynden ve ihtiyâc cânib-i vâhidden oldu. Nitekim vâcibü'l-vücûdun nûri zuhûr itmede vücûd-ı mümkinâti müstelzimdir ve vücûd-ı mümkinât dahı mevcûd olmada vâcibü'l-vücûdi müstelzimdir. Vâcibü'l-vücûdun mümkinâta ihtiyâcı yoktur. Ammâ mümkinât vâcibü'l-vücûda muhtâcdur. (Tosyevî, s. 229b)

Yukarıdaki pasaj şöyle çevrilebilir: İstilzam iki taraftan, ihtiyaç ise tek taraftan oluşur. Nitekim elin hareketi ve anahtar arasındaki durum böyledir. Anahtar, açılma konusunda elin hareketini gerektirir. El de anahtarın hareketini gerektirir. Elin anahtara ihtiyacı vardır fakat anahtarın ele ihtiyacı yoktur. Öyleyse istilzam iki taraftan, ihtiyaç tek taraftan oluşur. Nitekim vâcibü'l-vücûd, nurunun ortaya çıkması konusunda mümkün varlıkları gerektirir ve mümkün varlıklar da var olmada vâcibü'l-vücûdu gerektirir. Vâcibü'l-vücûdun mümkün varlıklara ihtiyacı yoktur fakat mümkün varlıklar vâcibü'l-vücûda muhtaçtır.

Buradan da anlaşıldığı gibi eser, kimi zaman anlaşılması zor tasavvufi konuları olabildiğince anlaşılır bir dille ve üslupla anlatmaktadır. Eserin çokça çevrilmesi ve okunmasının arkasında, onun bu yönü yatıyor olmalıdır.

*Tercemetü'l-Levâiyh*'teki nazârî tasavvuf yönünün *Levâiyh*'e nispetle biraz hafifletilmiş olduğu görülmektedir. Nitekim tercümede İbn Arabî'nin ismi bile geçmezken Farsça metinde ondan ve *Fusus*'tan bahisler vardır. Bunun nedeni vahdet-i vücûd teorisinin İbn Arabî'ye dayandırılmasıdır. Abdülmecîd Tosyevî, nedenini belirtmemekle beraber, amelî tasavvufu daha fazla öne çıkaran bir eser ortaya çıkarmak istemiş gibidir.

Tercümenin sonunda yer alan hatime kısmında eserin muhtevası ve amacı şöylece özetlenmiştir:

Bilgi ki maksûd bu 'ibârâtdan ve matlûb bu işârâtdan bu remze tenbîhdür ki Hak sübhânehü ve te'âlânun ihâta-i zâtîsi cemî' -i eşyâyı muhtîddür ve dahı sereyân-ı nûrîsi cemî' -i merâtib-i vücûd u şühûdi müştemildür. Tâ ki sâlikân-ı âgâh ve tâlibân-ı sâhib-intibâh olanlar zevât-ı mukayyedâtdan hiçbir zâtı müşâhede itmeyeler illâ anda cemâl-i mutlakı mu'âyene eyleyeler ve sıfatdan hiçbir sıfatı mütâla'a eylemeyeler illâ anda kemâl-i mutlakı mülâhaza eyleyeler. (Tosyevî, s. 230b)

Sonuç olarak *Levâiyh* ve *Tercemetü'l-Levâiyh*'in konusu ve amacını belirtmek üzere alıntıyı şu şekilde çevirebiliriz: Bu kitaptaki ibare ve işaretlerden maksat, Allah'ın zatının tüm eşyayı ihata ettiği ve nurunun tüm varlık mertebelerini müştemil olduğu şeklindeki tenbihdir.

Böylece uyanık salıklar ve talebeler sınırlı kişilerden hiçbirine bakmasınlar, onlarda sadece Allah'ın cemalini görsünler ve hiçbir sıfatı incelemesinler sadece onlarda Allah'ın kemalini mülâhaza etsinler.

### ***Tercemetü'l-Levâiyih*'in Tercüme Stratejisi**

Osmanlı döneminde yapılmış herhangi bir metnin tercüme stratejisini tespit ve tahlil etmek için Osmanlı tercüme geleneğinin çeviribilim açısından incelenmiş ve bu konuda yetkin modellemelerin önerilmiş olması gerekmektedir. Ne yazık ki Osmanlı tercüme konusunda bu tarz çalışmalardan yoksunuz. Bu tespit, söz konusu alanda hiçbir çalışmanın yapılmamış olduğu veya çabaya girililmemiş olduğu anlamına gelmemelidir. Yaptığımız incelemeler neticesinde Osmanlı tercüme konusunda biri çeviribilim disiplinine bağlı, diğeri klasik Türk edebiyatı usullerine sadık olmak üzere iki farklı yönelimin diğerlerine göre daha fazla rağbet gördüğünü ve test edilebilir, uygulanabilir sonuçlar doğurduğunu gördük.

Bunlardan ilki Saliha Paker ve Zehra Toska'nın öncülüğünde başlayıp Cemal Demircioğlu'nun çalışmalarıyla bir model önerisine dönüşen projedir. Demircioğlu bu projenin sonuçlarından biri addedilebilecek doktora çalışmasında ve sonraki çalışmalarında, Osmanlı tercüme geleneğini çalışma usulleri ve kavramlarına dair birtakım modellemeler üzerinde çalışmış ve nihayetinde eyleme odaklı söylem çözümlemesi adıyla bir tercüme tahlil yöntemi önermiştir. Demircioğlu Osmanlı dönemi tercümelerine yaklaşırken bugünün kuramlarından geçmişe bakmanın tehlikelerine karşı okuru uyardırmayı ihmal etmemektedir:

Acaba, Osmanlı kültüründe çeviriyi araştırırken, geçmişteki çeviri etkinlik ve uygulamalarına bugünkü çeviri kavramı ve tanım(lar)ından bakmak, yol açmaktan çok, sorun çıkartıyor olabilir mi; ya da geçmişteki çevirileri, üretildikleri zamanın çeviri kavram(lar)ı, anlayışları ve beklentilerini *yeniden kurgulayarak* değerlendirmek, araştırmacıyı daha sağlıklı sonuçlara götürür mü? (Demircioğlu, 2018, s. 246)

Bu uyarıdan hareketle Demircioğlu, tercüme üretildikleri zamanın kavramlarıyla ele almanın gerekliliğini iddia etmiş ve buna binaen yukarıda sözü geçen modeli önermiştir: "*Eyleme odaklı söylem çözümlemesi* adıyla betimleyeceğimiz yöntem, geleneğimizde aktarıma dayalı olduğu varsayılan metinlerin metindışı öğelerini çeviribilimsel bir bakış açısıyla çözümlemek üzere geliştirdiğim bir mikro-söylem çözümlemesi yöntemidir." (Demircioğlu, 2018, s. 261) Bu yöntem Demircioğlu tarafından özellikle mesnevilere uygulanmış ve tercüme çalışmalarında metindışı öğeler olarak isimlendirilen dibace, hatime, sebep-i tercüme, ithaf vs. bölümlerin incelemesinde faydalı sonuçlar doğurmuştur.

Osmanlı tercüme hakkında son zamanlarda revaç ve rağbet bulan ikinci yaklaşım yine bir doktora çalışmasına dayanan Sadık Yazar'ın çalışmalarıdır. Yazar, doktora tezinde yazma eser kütüphanelerinden hareketle on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar geçen sürede yapılmış tercüme bir envanterini çıkarmaya çalışmıştır. Buna rağmen ona göre Osmanlı dönemi tercümelerinin tam bir envanteri çıkarılmış değildir. (Yazar, 2019, s. 246)

Yazar, devamında yapılması gerekenleri şu şekilde belirler: “Osmanlı tercüme nazariyesine dair çalışmaların şu aşamalardan hareketle yapılması beklenir. Öncelikle bu dönemde yapılan tercümelemlerin envanteri ortaya çıkarılır, sonrasında tespit edilen tercümelemlerdeki kuramsal yön ortaya çıkarılmaya çalışılır.” (Yazar, 2019, s. 247) Osmanlı tercümelemleriyle ve genel olarak Osmanlı edebiyatında eleştiriyi ilgili olarak on dokuzuncu yüzyıldan önce nazarı çalışmaların eksikliğinden söz edilir. Yazar, bu hususa dikkat çekerek Nergisî ve Aydınli İshak Hocası Ahmed Efendi'nin istisna kabul edilmesi gerektiğini öne sürer. Bunun nedeni, bu iki mütercimim tercüme stratejilerine dair malumat vermesidir: “XIX. yüzyıldan evvelki tercüme geleneğinde de, örnekleri fazla olmamakla birlikte tercümelemlerinde izledikleri yol hakkında bilgi veren birkaç mütercim bulunmaktadır. Bunlar arasında tercüme stratejilerini açık bir şekilde açıklayan iki isim öne çıkmaktadır: Nergisî ve Aydınli İshak Hocası Ahmed Efendi.” (Yazar, 2019, s. 252) Hem bu iki mütercim hem de başka tercümelemlerden hareketle Yazar, iki tür tercüme usulünün öne çıktığını ileri sürer: Lafzın aktarımı ve mananın aktarımı. İlkinde kaynak metnin söz dizimine riayet edilirken ikincisindeyse kaynak dildeki söz dizimi ve buna bağlı olarak anlam erek dilde ona uygun bir şekilde yeniden tertip edilir. Yazar'a göre mealen tercüme daha sık karşılaşılan bir durum olmakla beraber bir eser içinde bile tek tür bir tercüme şeklinden söz etmek her zaman mümkün değildir. Sadık Yazar, Osmanlı edebiyatında eksiltme, ekleme, özetleme, seçme, derleme, taklit, nazire gibi yollara başvuru olarak yapılan serbest tercüme şekillerine rastlandığını dile getirmekte, tercüme metinlerin incelenmesi esnasında kaynak metinden yapılan eksiltmelere, ona yapılan eklemelere, kaynak metindeki kelimelere karşılık verme usullerine özellikle dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. (Yazar, 2012, II. Bölüm)

Osmanlı tercüme eserlerinde karşılaşılan başka bir durum ise Mücahit Kaçar'ın belirttiği gibi eserin farklı eserlerden tercümelemler yoluyla oluşturulması yöntemidir:

Hubbî'nin bu eserinde yer yer İmâm Dımışkî yani Ahmed b. İbrahim (814/M.1412) tarafından kaleme alınan *Meşâri 'u'l-Eşvâk ilâ Mesâri 'u'l-Uşşâk* isimli Arapça esere göndermede bulunulmakla birlikte *İmâdu'l-Cihâd* bu eserin tercümesi değildir. Zira *Meşâri 'u'l-Eşvâk ilâ Mesâri 'u'l-Uşşâk*, 33 bâbdan oluşan çok kapsamlı bir eserdir. *İmâdu'l-Cihâd*'ın da bazı bölümleri bu eserden tercüme edilerek oluşturulmuştur. Hubbî her ne kadar Millî Kütüphane nüshasının sonunda “İmâm-ı Dımışkî hazretlerinin *Kitâb-ı Cihâd*'ından bu risâleyi üç günde Lisân-ı Arabîden Türkiye terceme etdüm” demişse de bu ifadeye Paris Nüshası'nda yer vermemiştir. Nitekim *İmâdu'l-Cihâd* yine Hubbî'nin Millî Kütüphane nüshasının başında ‘bu risâlede gazânın şerâitin ve edeblerin kütüb-i mu'tebreden tercüme ederiz’ sözleriyle belirttiği gibi muteber kitapların farklı bölümlerinin tercüme edilmesiyle oluşturulmuş bir eserdir. (Kaçar, 2018, s. 173)

Görüldüğü gibi Hubbî eserini “muteber kitapların farklı bölümlerinin tercüme edilmesiyle oluştur”ma yoluna başvurmuştur. Dolayısıyla Demircioğlu, Yazar ve Kaçar'ın dikkatlerini de hesaba katarak Osmanlı tercümelemlerinde farklı durumlarla karşılaşma ihtimalini akılda tutmakta fayda vardır.

*Tercemetü'l-Levâiyih* mütercimi Abdülmecîd Tosyevî, metindışı unsur kabul edilen sebab-i tercüme tesmiye edilebilecek kısımda eseri niçin çevirdiğine dair tek bir gerekçe sunmuştur: "Farsça bilmeyenlerin de faydalanması." Böyle olunca onun tercüme stratejisine dair kendisinin aktaracağı bilgilerden mahrumuz.

Bu makalenin sınırlarını aşacağından *Tercemetü'l-Levâiyih*'i ayrıntılı bir biçimde *Levâiyih* ve onun diğer tercümeleleriyle mukayese etmeyi başka bir çalışmaya bırakıyoruz. Bununla birlikte Sadık Yazar'ın tercüme inceleme yöntemini takip ederek örnek kabilinden eksiltme, ekleme gibi unsurlara birer örnek vermekle iktifa edeceğiz.

Bunu yapmazdan evvel *Tercemetü'l-Levâiyih*'i Câmî'nin *Levâiyih*'iyle yapısal olarak mukayese etmekte fayda var. Câmî, vahdet-i vücûd ve bununla bağlantılı seyr ü sülûk kavramlarını şiirler aracılığıyla, çoğunlukla da rubailerle anlatmaktadır. Câmî'nin *Levâiyih*'inde rubailerin çok önemli bir işlevi var görünmektedir. Tercümede çokça tasarrufta bulunan Abdülmecîd Tosyevî ise rubailere bu kadar önemli bir işlev yüklememektedir. O, düşüncelerini daha çok nesirle aktarmayı tercih etmektedir. Belki de bu yüzden Câmî'de bulunan rubailerden otuz dört tanesi Abdülmecîd Tosyevî'nin tercümesinde kendilerine yer bulamamışlardır. Nitekim *Levâiyih*'te biri mesnevî olmak üzere toplamda seksen dokuz rubai yer alırken *Tercemetü'l-Levâiyih*'te Câmî'den alınma olduğu belirtilmiş veya belirtilmemiş toplam elli beş rubai yer almaktadır. Abdülmecîd Tosyevî'nin bu tasarrufu tercümedeki eksiltmeler başlığı altında değerlendirilebilir. Ayrıca Câmî'de her bir layihada hangi kavramın ele alındığı açıkça belirtilmişken Abdülmecîd Tosyevî'de bu durum silikleştirilmiştir. Dolayısıyla Abdülmecîd Tosyevî'de kavramlar üzerinden metnin yapısını ortaya çıkarmak güçtür.

Abdülmecîd Tosyevî, tercümesine Câmî'nin *Levâiyih*'inde bulunmayan ve kaynağını şimdilik tespit edemediğimiz kimi şiirler de (sekiz rubai ve yedi beyit) eklemiştir. Bundan başka pederi Şeyh Nasûh bin İsrâ'îl'e ait bir beyit ve bir rubai, Kemâlpaşa-zâde'ye ait bir kıta da eklenmiştir. Bunlara da Yazar'ın kavramsallaştırmasıyla tercümedeki eklemeler denebilir.

Mütercimin kanaatimizce önemli tasarruflarından bir diğeri de Câmî'nin eserinde bulunan kimi rubaileri Farsça metinde bulunduğu sırada değil de apayrı bir yerde kullanmasıdır. Bu şekilde dört rubainin yeri değiştirilmiştir. Ayrıca iki rubai art arda gelmekle beraber aralarında takdim-tehir yapılmıştır. Bu, bir sehiv eseri de olabilir fakat bilinçli mi sehiv mi olduğuna dair bir emare bulmak şimdilik mümkün olmamıştır. Demek ki Abdülmecîd Tosyevî Farsça metni kendince yeniden kurgulamış ve kısmen düzenlemiştir.

Benzer tasarruflar mensur kısımlarda yani layihalarda da karşımıza çıkmaktadır. Mütercim layiha kısımlarında genellikle uzatma, meseleyi daha ayrıntılı anlatma yoluna gitmiştir. Câmî'nin eseri nazarî tasavvufa dair meseleleri özlü bir şekilde anlattığından Abdülmecîd Tosyevî, okurların daha iyi anlamasını temin etmek için bu yola başvurmuş olmalıdır.

Yukarıda söz edilen tasarruflara örnek olması kabilinden aşağıdaki rubai ele alınabilir: Rubainin başlığına bakıldığında Abdülmecîd Tosyevî tarafından Türkçe söylenen bir rubai

olduğu sanılmaktadır fakat gerçekte durum böyle değildir. Her nedense Abdülmecîd Tosyevî, rubainin aslını tercümesine almamıştır. Dolayısıyla burada bir eksiltme söz konusudur. Tercüme makalenin metin kısmında da işaret edildiği gibi bu şekilde Farsça metnine yer verilmeyen başka şiirler de mevcuttur.

*Ve kad kulnâ fîhi*

Hamdulillâh cüz'-i lâ-yenfek durur 'ışk-ı Hudâ  
Hâne-i dilde yanar ol 'ışk-ıla şem'-i hüdü  
Biz[i] zulmetden umaruz kurtara ol nûr-ı pâk  
İrgüre nûr-ı yakîne reybden ide cüdâ (Tosyevî, s. 230a)

Yukarıdaki rubainin Farsça metni Câmî'ye ait olup *Levâiyh* metnine dahildir. Tam metni şu şekildedir:

În 'ışk ki hest coz-ı lâ-yenfekk-i mâ  
Hâşâ ki şevêd be-'akl-ı mâ müdreğ-i mâ  
Hoş ân ki zi-nûr-ı u demed subh-ı yakîn  
Mârâ be-rehâned ez-zalam-i şekk-i mâ (Molla Câmî, 1309, s. 25)

Benzer şekilde aşağıdaki kıt'a da Kemâl-paşazâde'ye ait olup Tosyevî tarafından ismi zikredilmek suretiyle tercümeyle eklenmiştir.

Ve Kemâl-paşazâde merhûm kemâl-i fazl-ıla ma'lûm buyırmışdur:  
Kıt'a  
Guşt olmazsa nânı hoş görelüm  
Ne virürlerse anı hoş görelüm  
Hâli mustakbeli bilür yok hiç  
Mâzî hod geçdi anı hoş görelüm (Tosyevî, s. 224a)

Farsça metinde bulunduğu halde Abdülmecîd Tosyevî'nin tercümesine almadığı son sayfadaki altı rubai başta olmak üzere toplamda otuz dört rubai eksiltme örneği olarak sunulabilir. Metin içindeki yerlerinde bunlara işaret edildiğinden buraya ayrıca alınmalarına gerek duyulmamıştır.

Sonuç olarak Molla Câmî'nin ilk dönem eserlerinden biri olmakla beraber etkisi çok görülmüş eserlerden olan *Levâiyh*, Osmanlı müelliflerince de farklı biçimlerde, farklı gayelerle yeniden üretilmiştir. Bugüne kadar söz konusu tercüme, seçme çeviriler vs. karşılaştırmalı bir şekilde tahlil edilmemiştir. Yine de bunların *Levâiyh*'in Türk edebiyatı üzerindeki etkisini açıkça gösterdiği iddia edilebilir. Bu bağlamda Abdülmecîd Tosyevî'nin on altıncı yüzyılda tamamladığı tercümesi *Tercemetü'l-Levâiyh*'i tanıtmayı, kısaca tahlil etmeyi ve çeviriyazımlı metnini sunmayı amaçlayan bu makalede, elimizdeki tercümenin Farsça metne farklı açılardan müdahelerde bulunduğunu tespit ettik. Bunlar eksiltme, ekleme, yer değiştirme/yeniden düzenleme şeklinde ifade edebileceğimiz tasarruflardır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd hakkında yazılmış bir metin olan *Levâiyh*'te İbn Arabî etkisi ve vurgusu açıkça görülürken *Tercemetü'l-*

*Levâiyih*'te böyle bir durumdan açıkça söz etmek güçtür. Belki de bunun bir neticesi olarak, *Levâiyih*'in aksine *Tercemetü'l-Levâiyih*'te tasavvufî kavramları başlık addedip onları takip etmek zorlaşmaktadır. Dolayısıyla Abdülmecîd Tosyevî'nin tercüme esnasında metnin tasavvufî bakış açısını da bir miktar değiştirdiğini söyleyebiliriz. İleride yapılacak mukayeseli çalışmalar hem bu iki metin arasındaki ilişkiyi hem de *Tercemetü'l-Levâiyih* ile *Levâiyih*'in diğer tercümeleri arasındaki ilişkiyi daha açık bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

## METİN

### [221b] [*Tercemetü'l-Levâiyih*]

Bismillâhi'r-raḥmâni'r-raḥîm  
Ḥayrâ ḥatm eyle bunı yâ Kerîm

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ülün

. - - - / . - - - / . - - -

Nice idem şenâ-yı pâkûñ iḥşâ  
Ki luṭf u cûduñ olmaz hîç muḥşâ  
Me'âbumuz cenâb-ı Ḳudsuñ eyle  
Merâmumuz İlâhî ünsüñ eyle

### Münâcât

İlâhî şol du 'â vü şenâ ki cenân u zebânımız revâ vü sezâ gördüñ, levs-i ri'yâ vü hevâcis-i hevâdan münezzeḥ ü pâk idüp nûr-ı iḥlâşla münevver ü tâb-nâk eyle ve maḳbûl-ı ḥazret-i 'izzet idüp müselleḡ-i cenâb-ı luṭf u mürüvvet eyle, 'aciz u ḳuşûrumuzı vüfûr-ı raḥmet ü re'fetüñ ile, temâm u kemâle şayup in'âm u ifzâluñ ile, ni'met ü nevâle irgür. Ḥudâyâ her nesne ki şaḥâ'if-i kâ'inâtda ve elvâḥ-ı mevcûdâtta cins-i eşniye ve maḥâmidden zâhir ü bâhir olur, cümlesi cenâb-ı 'azamet ü dergâḥ-ı kibriyâña 'â'id ü şâ'ir olup sen şâh-ı ganî ve Allâh-ı müstağniye müteveccih ü nâzır olur.

### Câmî

Mef'ülü Mefâ'îlü Mefâ'îlü Fe'ül ve Mef'ülü Mefâ'îlün Mefâ'îlü Fe'ül

- - . / . - - . / . - - . / . - - ve - - . / . - - . / . - - . / . - -

Ancâ ki kemâl-i kibriyâ-yı tu büved  
'Âlem nemî ez-baḥr-i 'atâ-yı tu büved  
Mâ-râ çe ḥad-i ḥamd u şenâ-yı tu büved  
Hem ḥamd ü şenâ-yı tu sezâ-yı tu büved<sup>5</sup>

5 Farsça metinlerde mümkün olduğunca Türkçe telaffuza riayet edilmeye çalışılmıştır.



**Naẓm**

Mef'ülü Fā'ilätü Mefā'ilü Fā'ilün

-. / - . - . / - . - . / - . -

Hİçbir aḥad ṣenāña senüñ açmasa dehān  
 Ḥamd u ṣenāyıla yine maḥmüdsin hemān  
 İrmez kemāl-i künhüñe 'aql-ı verā senüñ  
 Emrūñle rüz u ōeb döner eflāk u āsmān  
 Ḥamd u ṣenā ki saña sezādur senüñdür ol  
 Bizim ne ḥaddimüz var aña açavuz dehān

Şol zamān ki zebān-āver-i *ene efsaḥu*<sup>6</sup> 'alem-i feşāḥati şaḥra-yı belāgate nişān idi, Ḥudā-yı 'ālī-şānuñ edā-yı ṣenāsında 'acz u kuşūrını beyān idüp *lā-uḥşī ṣenāen* 'aleyke ente kemā eṣneyte 'alā neṣike'<sup>7</sup> i 'tirāfını 'ayān eyledi. Pes her ōikeste-zebāna nice imkān zebān-ı güşāyī ve her āşüfte-rāya niçe rāy-ı suḥan-ārāyī sezā vü revā ola. Ḥāşā şümme ḥāşā. Bizim gibi her 'āciz ü nā-tüvāne ki zebān-āverilik fenni zebānına ala, belki bu maḥāmda izḥār u i 'tirāf-ı 'acz u kuşūr ne 'ayn-ı kuşürdür. Ol server-i dīn ü dünyā ve ōefi'-i rüz-ı 'uqbā ile bu ma'nide müşāreket taleb itmek ḥüsn-i edebden dūr ve zümre-i mü'eddebāndan ba'īd ü mehcūr olmaḥdır.

**Cāmī**

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefā'ilün Mef'ülü Fe'ül

-. / - . - . / - . - . / - . - ve -. / - . - . / - . - . / - . -

Men kīstem ender çe şümārem çe kesem  
 Tā hemseri-i segāneş bāşed hevesem  
 [222a] Der-ḳāfileī ki ust dānem neresem  
 İn bes ki resed zi-dūr bāng-i ceresem

**Naẓm**

Mef'ülü Fā'ilätü Mefā'ilü Fe'ülün

-. / - . - . / - . - . / - . -

Ben kim olam ki bu hevesi eyleyem ōehā  
 Tā kim vişāl-i Aḥmed ola cānda mübteḡā  
 Şol ḳāfile ki ḳāfile-sālār ola Ḥabīb  
 Bāng-ı ceres yeter aña kim ol ola lebīb

*Allāhümme ṣallī ve sallim 'alā ḥabībike Muḥammedin seyyidi'l-mürselin ve 'alā ālihi ve aṣḥābibi mine'l-enşāri ve 'l-mühācirin ilā ebedi'l-ābidin ve dehri'd-dāhirin.*<sup>8</sup>

6 "Ben en faşihinizim."

7 "Seni, senin kendini övdüğün gibi, layıkıyla övemem."

8 "Ya Rabbim! Senin sevgilin, resullerin efendisi Muhammed ve onun ailesi ve ensardan ve muhacirden ashabına sonsuza kadar salat ve selam eyle" anlamında bir dua.

**Münacât**

İlâhî! Bu bendegân-ı üftâdegânuñı irtikâb-ı menâhîden kırtar ve haķâ'îķ-i eşyâyı kemâhî göster, ğaşâve-i ğafleti başar-ı başiretimüzden açup 'ayân eyle. Ve her nesne ki şöyle ki vardur hüviyyeti ile anı bize beyân eyle. Ve yoklığa dağı varlık şüretinde bizüm üzerimize cilve virme. Ve yokl[k]dan varlık cemâli üzere perde çekme. Ve bu şuver-i hayâlî ki âyîne-i tecelliyât-ı cemâlîdür cemâl-i pâkûñ müşâhedesine âyîne-i şâfî eyle ve bu nüķü[ş]-ı vehmî ki sermâye-i dâñâyî vü bîñâyîdür dâñâ vü bîñâ olmamızda nâşır ve mu'ın ol ve bizi bizden ħalâş itmekte bize ihsân eyle ve senüñ ile âşinâ vü rüşenâ olmada ıarîķ-i müstaķîmi bize eshel ü âsân eyle.

**Câmî**

Mef'ülü Mefâ'îlü Mefâ'îlün Fa' ve Mef'ülü Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fa'

-. / . - - / . - - - / - ve - - / . - - - / . - - - / -

Yâ Rab dil-i pâk u cân-ı âġâhem deh

Âh-ı şeb ü girye-i seherġâhem deh

Nazm<sup>9</sup>

Der râh-ı ħod evvel zi-ħodem bî-ħod kün

Âñeġ bi-ħod zi-ħod be-ħod râhem deh

[Terceme]

Mef'ülü Mefâ'îlün Mef'ülü Mefâ'îlün

-. / . - - - / - - . / . - - -

Yâ Rab dilimiz pâk u hem cânımız âġâh it

Âh-ı şeb ile dağı giryân-ı seherġâh it

Râhuñda senüñ evvel al bizliğimiz bizden

Ķıl sende bizi bâķî ferzâne-i derġâh it

**Câmî**

Mef'ülü Mefâ'îlü Mefâ'îlün Fa' ve Mef'ülü Mefâ'îlün Mef'ülün Fa'

-. / . - - / . - - - / - ve - - / . - - - / - - - / -

Yâ Rab heme ħalk-râ be-men bed-ġü kün

Ez-[cümle]<sup>10</sup> cihâniyân merâ yeksü kün

Rüy-ı dil-i men şarf [kün]<sup>11</sup> ez-her cihetî

Der- 'ışķ ħodem yek-cihet-i diġer rü kün

**Nazm**

Mef'ülü Mefâ'îlün Mef'ülü Mefâ'îlün

-. / . - - - / - - . / . - - -

9 Farsça metinde bu iki beyit tek rubai olup aradaki Nazm başlġı fazladır.

10 Bu kelime Farsça metinden alınarak tercümeyle eklenmiştir.

11 Bu kelime Farsça metinden alınarak tercümeyle eklenmiştir.

Yā Rabbi kamu halka ben bendeñi bed-ḥū it  
 Kurtar dükeli halkdan mehvāsını yeksū it  
 Meyl-i dilimüz şarf it her cānib ü her sūdan  
 ‘Işkuñda senüñ yā Rab yek-ḥātır u yek-rū it

### Cāmī

Mef’ülü Mefā’lün Mefā’lün Fa’

--- / --- / ---- / -

Yā Rab zi-dü kevn bī-niyāzem gerdān  
 V’ez efser-i faqr u ser-firāzem gerdān  
 Der-rāh-ı taleb maḥrem-i rāzem gerdān  
 Z’ān reh ne sūy-ı tüst bāzem gerdān

### [222b] Terceme

Mefā’lün Mefā’lün Mefā’lün Mefā’lün

. --- / --- / --- / ---

İlāhî! İki ‘ālemden bizi sen bī-niyāz eyle  
 Daḥı hem efser-i faqr ile yā Rab ser-firāz eyle  
 Taleb rāhında yā Rabbi bizi sıruña maḥrem it  
 Şu yol kim saña irişmez sen andan bizi bāz eyle

### Terceme

Mef’ülü Mefā’lün Mef’ülü Mefā’lün

--- / --- / --- / ---

Yā Rab bizi hırmāndan şaklar-ısañ erzāndur  
 Dergāhuña varmağa yol viresin ihsāndur  
 Bir gebrı ider zerre luḥ u keremüñ mü’min  
 Bir mü’min[i] gebr eyler dimez ki müselmāndır<sup>12</sup>

### Ammā ba’d

Mevlānā ‘Abdurrahmān Cāmī ḳuddise sıruhu’s-sāmī ki mevālī-i ‘Acem’üñ müte’ahḥirününüñ mütebaḥḥirününden idi, envā’-ı fezā’il ile ma’rūf ve esnāf-ı ma’ārifle mevşūf idi. Huşuşā ki ‘ilm-i taşavvufda fā’ik u ferīd ve sırr-ı tevḥīdde merd u vaḥīd idi. Nazm u eş’arda yed-i beyzāsı ḥurşīd-āsā zümre-yi ‘ulemā vü fuzalāya nūr u ziyā virür idi. Mervīdür ki muşannefāt u mü’ellefātı beyānında bir risāle tesvīd eylemişdir. Cümlesi yetmiş üç kitāb olmış.

12 Farsça metinde bu rubai bir önceki beyitten önce gelmektedir. Abdülmecid Tosyevî’de Farsçası verilmemiş, sadece tercümesi yapılmıştır. Farsçası şu şekildedir:

Yā Rab bürhānīm zi-hırmān çe şeved  
 Rāhī dehīm be-kūy-i ‘irfān çe şeved  
 Bes gebr ki ez-kerem müselmān kerdī  
 Yek gebr-i diger küni müselmān çe şeved

*Revvehellāhu rūhahu 'l-müsteṭāb bi-leṭā 'ifi 'l-ḥiṭāb.*<sup>13</sup>

Vaktā ki mezkūr Mevlānā Cāmī'nüñ *Levāiyih*-nām 'ilm-i taşavvufdan bir risālesi vardı ve bu ḥaḳīr ü faḳīr ü nā-tüvān ve 'alīl ü zelīl ki 'Abdūlmecīd bin Şeyḫ Naşūḫ bin İsrā'īl'dür, ol risāleye nazar itdükde ḥāṭır-ı fāṭıra bu ḥāṭıra ḥalecān u heyecān eyledi ki anı zebān-ı Fārisī'den lisān-ı Türki'ye terceme ide tā ki nef'ī zebān-ı Fārisī'ye mālīk olmayanlara şāmil ü kāmīl olup mercūdur ki bu gedāyı zıkr-i ḥayr ile yād idüp rūḥ-ı revānımı ferḥān u şād ideler. Ve daḫı ḥāṭır-ı fāṭıra böyle lāyih oldı ki bu kitābuñ adını *Tercemetü'l-Levāiyih* virem. Mercūdur ki merḥūm Mevlānā Cāmī'nüñ sırrından meşām-ı cāna revāiyih-ı ṭayyibe ve şayyibe olup rāḥ-ı şevāba gidevüz. Ammā mütevaḳḳı'-ı cenān zümre-i iḥvāndan ve cümle yārāndan bu luṭf u iḥsāndur ki bu emr-i şa'ba müteşaddī olan naḥīf ü za'īfī meyāndan nihān idüp bisāṭ-ı i'rāzı ve simāṭ-ı i'tirāzı meclis-i muḥlişine (?) düşmeyeler. Ve 'ayn-ı rızā ile nigāḥ idüp bu ma'nīden āgāḥ olalar ki bu ḥaḳīr ü nā-iḳtidāruñ bu güftār u kirdārdan ḥişşe vü naşībi 'acuz u i'tirāfdan ğayr nesne degüldür, belki fenāyla ittişāfdur.

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ülü Mefā'ülün Fa'

-. - / . - - / . - - - / -

Men ḥiçem ü kem ez-ḥiç hem bisyārī

Ez-ḥiç ü kem ez-ḥiç ne-bāyed kārī

Her sır ki zi-esrār-ı ḥaḳīḳat güyem

Z'ānem ne-büved behre be-baḫr güftārī

### Evveluhu

Mefā'ülün Mefā'ülün Mefā'ülün Mefā'ülün

. - - - / . - - - / . - - - - / . - - -

Göñül anı diler kim tā olam fānī vücūdumdan

Geçem cümle 'avāyıkdan 'alāyıkdan sücūdumdan<sup>14</sup>

### Nazm

Ḥaḳīḳat sırrına vāḳıf olaldan bunı bildüm ki

Fenādan özge maṭlab bulmadum 'ilm ü şühūdumdan

### [223a] *Ve ḳad ḳīle*

Ḥoş 'ālemi'st nistī, her cā ki istī, ḥiç kes ne-güyed kisti ve fenāfillāḥ ile beḳābillāḥa vāşıl olan merd-i dānādan birine şormışlar ki dünya nedür ve şānı ne nesnedür?

Böyle dimiş ki:

13 "Allah onun güzel ruhunu hitap latifeleriyle canlandırınsın" anlamına gelen bir dua.

14 Bu iki mısra, unutulmuş olup rubainin ilk iki mısraı olduklarını belirtmek üzere müstensih tarafından sonradan "Evveluhu" ibaresiyle birlikte tercümeye eklenmiştir.

**Beyt**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fe'ül ve Mef'ülü Mefâ'ilün Mef'ülü Fa'

-. / . - - / . - - - / . - ve - - / . - - - / - - / -

Dünyâ heme hîç her çe der dünyâ hîç

Ey hîç berây-i hîç der-hîç me-pîç

**Nazm**

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

Ne hoş 'âlem-dur[ur] fakr ile bî-nâm u nişân olmak

Ne hoşdur kışşa-i 'ışk ile bî-nutq u zebân olmak

Ne hoşdur zaḥm-ı 'ışk ile derûn-ı dil ola mecrûh

Aña hîç olmaya bundan özge ḥānumān olmak<sup>15</sup>

Ve Mevlānā Cāmī ḳuddise sırruhu's-sāmī bu kitāb-ı *Levāyih*'i şāh-ı Hemedān'a hediye itmiş. Ve bu rubā'ī ile böyle beyān eylemiş ki

**Rubā'ī**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül

-. / . - - - / . - - - / . -

Süftem güherī çend çü rüşen ḥiredān

Ve'z terceme-i ḥadīş-i 'ālī-senedān

Bāşed zi-men hîç medān mu'temedān

Īn tuḥfe resānend be-Şāh-ı Hemedān<sup>16</sup>

Ammā bu ḥaḳīr ü çīr (?) ü nā-tüvān zümre-i ihvāna hediye idüp didi ki

**Nazm**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mef'ülü Mefâ'ilün

-. / . - - - / - - / . - - -

Diledüm niçe güher-i hoş-eltāf Ḥudā ile

Tā tuḥfe ola Ḥaḳdan ihvān-ıla yārāna

Buna idicek nazara mercūdurur ol zümre

Ḥayr ile ideler yād rahmet irişe cāna

Ya'nī ki Ḥudā-yı pāk zenbini idüp maḡfūr şafāyı virüp aña irişdüre rıdvāna. Āmīn yā Rabbe'l-'ālemīn.

15 Farsçası şu şekildedir:

Der-'âlem-i fakr bî-nişānī evvelī

Der-kışşa-i 'ışk bî-zebānī evvelī

Z'ān kes ki ne ehl-i zevk-i esrār-ı vücūd

Goften be-ṭarīḳ-i tercemānī evvelī

16 "Bilgeler gibi birkaç inci işledim, birkaç sağlam senetli hadisi tercüme ettim; bunları benden bilme, güvenilir kimseler bunu Hemedan Şah'ına iletinler."

Ve kad kâlellâhu te'âlâ fî kitâbihi'l-mübîn:  
*Mâ ca 'alallâhu li-raculin min kalbeyni fî cevfihi'*<sup>17</sup>

### Lâyiha

Ol şâh-ı kün fe-kân ki Hudâ-yı kevn ü mekândur, bunca in'âm u ihsân ve ni'met-i firāvânuñ ki saña lâyiğ u erzânî itmişdür, im'ân-ı nazar ile nazar itmez misin ki derün-ı cismüñde cenânuñı yaratdı, tâ muhâbbet-i Hudâda yek-rû vü yek-dil olasın. Ve mâ-sivâ-yı Hudâdan mu'rız olup Hudâ-yı a'lâ-yı yektâya müteveccih ü muğbil olasın.

### Câmî

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fa'  
 - - . / . - - - / . - - . / -

Ey ân-ki be-kıble-i vefâ rüst tu-râ  
 Ber-mağz çerâ hicâb şod post tu-râ  
 Yek dil dârî ve bes est yek dost tu-râ  
 Dil der-pey-i in ü ân ne nîkû'st tu-râ<sup>18</sup>

### Terceme

Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün  
 - - . / - - . / . - - . / - -

Her kim yüzini tıtdı vefâ kıblesine ol  
 Cismi hicâb olmaz anuñ mağz-ı cânına  
 Çün dil bir oldı dilberüñ de bir eylegil  
 Aldanma bu fenâ evinüñ in ü ânına  
 Vakt-i sürûra 'âkıl olan eylemez gürür  
 Kim degmedi vefâsı cefâ vü figânına

### Tefriğa

İştîlâh-ı ehl-i taşfiyede bundan 'ibâretdür ki mir'ât-ı cenâmı ta'alluğât-ı mâ-sivâ ile mağcüb idüp murğ-ı cân her cânibe revân u perrân olup her tarafâ seyerân u şayerân eyleye

[223b] ve zıkr-ı zîr ü bâlâ ve fikr-i dirhem ü dînâr u kâlâ ile her sūya cüst ü cūda ola. Ve cem'iyetden murād oldur ki müşâhede-i cenân cümle eşyâda yeksân olup vâhid-i perdâz ola ve heme eşyâyı 'ayn-ı vağdet ile görüp ve başâr-ı başîretle nigâh idüp merd-i âğâh ve ehl-i râz ola. Zîr ü bâlâda Hudâ-yı yektâdan ğayrı nesne görmeye kim erbâb-ı 'irfândan ba'zı bu mağâmda böyle buyu[r]mışdur ki

17 Kur'an-ı Kerim, 33/4: "Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır."

18 Üç ve dördüncü mısralar arasında takdim-tehir meydana gelmiştir. Rubainin asıl tertibi şu şekildedir.

Ey ân-ki be-kıble-i vefâ rüst tu-râ  
 Ber-mağz çerâ hicâb şod post tu-râ  
 Dil der-pey-i in ü ân ne nîkû'st tu-râ  
 Yek dil dârî ve bes est yek dost tu-râ

**Bejt**

Fe‘ilātün Mefā‘ilün Fe‘ilün

.. - - / . - . - / . - -

Heme ‘ālem ziyā-yı nūrullāh

*Leyse fī-cübbeti ‘l-vücüdi sivāh*<sup>19</sup>

Ve zümre-yi nādāndan ve gürüh-ı eblehāndan bir tã’ife böyle gümān u hüşbān eylediler ki cem‘iyyet-i dilden murād cem‘iyyet-i esbāb ola ve böyle diyen ebleh ü nādān cehālet ğubārında ğaltān olup kaldı ve baħr-ı đalālete taldı. Ve bir fırķa yaķınen bildiler ki cem‘-i esbāb tefriķadandır. Pes cümlesinden el çekdiler ve göz yumdılar: *zālike fażlullāhi yū ‘ihi men yeşā*.<sup>20</sup>

**Cāmī**

Mef‘ülü Mefā‘ilün Mefā‘ilü Fe‘ül ve Mef‘ülü Mefā‘ilün Mef‘ülü Fe‘ül

- - . / . - - - / . - - . / . - ve - - . / . - . - / - - . / . -

Ey der-dil-i tu hezār müşkil zi-heme

Müşkil şevved āsüde tu-rā dil zi-heme

Çün tefriķa-i dil-est hāşıl zi-heme

Dil-rā be-yekī sipār u be-g’sel zi-heme

**Terceme**

Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün

- - - - / - - - - / - - - - / - - - -

Cümle şey’den var derününda senüñ müşkil hezār

Müşkil oldu pes saña kim olasın āsüde-dil

Hāşıl olmamak dilerseñ cānuña ger tefriķa

Gönlüni bir yāre bağla mā-sivādan hep kesil

**Cāmī**

Mef‘ülü Mef‘ülü Mefā‘ilün Fa‘

- - . / - - . / . - - - / -

Mādām ki der tefriķa vü vesvāsī

Der-mezheb-i ehl-i şer<sup>21</sup> şerrü’n-nāsī

Lā vallāhī tu nās ne-i ne-şināsī

Ne-şināsī-i ğod zi-cehl-i ğod ne-şināsī<sup>22</sup>

19 “Onun haricinde varlık cübbesinde hiçbir şey yoktur.”

20 Kur’ân-ı Kerim, 62/4: “İşte bu Allah’ın lutfudur, onu istediğine verir.”

21 “şer” kelimesi Farsça metinde “cem” şeklinde kayıtlıdır.

22 Son iki mısraın Farsçası şu şekildedir:

Lā vallāhī lā nās ne-i nesnāsī

Nesnāsī-i ğod zi-cehl-i ğod ne-şināsī

### Terceme

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

-. / .-. / .-. / .-

Mādām ki gönül tefriķa vesvāsına düşdi  
Pes mezheb-i şer' üzre odur şerrü'n-nās  
Nās añlama sen anı odur ne-şināsī  
Bildürmedi ne-snāsīlığın pes aña vesvās

### Cāmī<sup>23</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ülün

-. / .-. / .-. / .-

Ey dil taleb-i kemāl der-medrese çend  
Tekmīl-i uşul-ı hikmet ü hendese çend  
Her fikr ki cüz zıkr-i Hudā vesvese est  
Şermī zi-Hudā be-dār in vesvese çend

### Terceme

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün ve Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül

-. / .-. / .-. / .- ve -. / .-. / .-. / .-

İy dil niçe bir medresede ceng ü cidāl  
Yāhūd niçe bir hendesede kıl u kāl  
Her hātıra kim zıkr-i Hudā olmasa anda  
Bil vesvesedür vesvese ehlin ider idlāl

### Lāyiha

Haķ sübhānehu ve te'alā, 'azze ismuhu ve 'alā, her yerde hāzır ve her hāle bātın u zāhır, bāşır u nāzır dur. Zihī ḥasāret ü dālālet ki Hudā-yı 'azīmü'ş-şān celle burhānehu mülākāt-ı vuşlat müyesser ü muzaffer iken anı koyup ğayra teveccüh ü muḥabbet idesin. Ve anuñ rızasını koyup rāh-ı şeyḫāna gidesin. Ve çāh-ı hırmāna düşesin.

### Cāmī

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül

-. / .-. / .-. / .-

Āmed seher ān dilber-i hūnīn-i cigerān  
Güft ey zi-tu ber-hātır-ı men bār-ı girān  
Şermet bādā ki men be-sūyet nigerān  
Bāşem tu nehī çeşm be-rāh-ı<sup>24</sup> digerān

23 Farsça metinde bu rubaiden önce, tercümeyle alınmamış başka bir rubai daha vardır.

24 "rāh" kelimesi Farsça metinde "sū" şeklinde kayıtlıdır.



**[224a] Terceme**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün ve Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül

-- / . -- / . -- / . -- ve -- / . -- / . -- / . --

Geldi baña bir dilber-i şürîde vü fettân

Didi baña bir hâtırâ var cânda nihân

Şerm eylemedüñ ben saña oldum nigerân

Sen beni koyup manzaruñ oldu digerân

*Ve kad kîle eyden fî haze'l-ma'nâ<sup>25</sup>*

**Rubâ'î**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fa'

-- / . -- / . -- / . -- ve -- / . -- / . -- / . --

Bâ-pâ be-gülzâr şüdem reh-güzerî

Ber-gül nazârî fikendem ez-bî-haberî

Dildâr be-şa'ne güft şermet bādâ

Ruhsâr-ı men incâ vü tu ber-gül nigerî

**Terceme**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül

-- / . -- / . -- / . --

Dildâr-ıla gülzâra idüp reh-güzeri

Bilmezlik ile gülşene itdüm nazarı

Dildâr baña şa'ne idüp didi ki zinhâr

Ruhsârımı koyup güle itme nigeri

**Lâyiha**

Mâ-sivâ-yı Hudâ 'azze ve celle cümle ma'rız-ı zevâl u fütâdedür ve haqîkat fenâsı ma'lümdür ki ma'dümdür ve şüret-i mevcüdü şey'-i mevhumdur. Zîrâ ki dünki günde ne bûdî var ve ne ne-müdî ve bugünkü günde ne-müd var, yok bûdî ve yarınki gün zâhirdür ki ne bâhirdür. Yâ şîhhat u miñnet yâ nâr veyâ cennet. Pes zimâm-i inkiyâdı dest-i âmâl u amânîde ve püşt-i i'timâdı muzahrafât-ı fânîde niçe bir qorsın. Ve Kemâlpaşa-zâde merhûm kemâl-i fazl-ıla ma'lûm buyırmışdur:

**Kıt'a**

Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün

. . . / . -- / . --

Guşt olmazsa nânı hoş görelüm

Ne virürlerse anı hoş görelüm

Hâli mustakbeli bilür yok hiç

Mâzî hod geçdi anı hoş görelüm

25 “Bu manada, şu da söylenmiştir.”

Ârzü-yı dili cümle eşyâdan kaldur ve hâne-i cānı muḥabbet-i Mevlā ile ṭoldur. Zīrā ki Ḥudā-yı ma'būd oldur ki hemīşe būd u hemīşe bāşed ve çehre-i niķābını hīç ḥār-ı ḥādişe ne-ḥırāşed.

### Cāmī<sup>26</sup>

Mef'ülü Mefā'īlün Mefā'īlün Fa'

--- / . --- / . --- / -

Reft ān ki be-ķible-i bütān rū ārem  
Ḥarf-i ğamişān be-levḥ-i dil be-nigārem  
Āheng-i cemāl-i cāvidānī dārem  
Ḥüsni [ki]<sup>27</sup> ne cāvidān ez-ān bīzārem

### Terceme

Mef'ülü Mefā'īlü Mefā'īlü Fe'ülün ve Mef'ülü Mefā'īlü Mefā'īlü Fe'ül

--- / . --- / . --- / . -- ve --- / . --- / . --- / . -

Gitdi o hevā ķiblem ola rū-yı bütān  
Ḥarf-ı ğamın anlaruñ idem dilde nişān  
Āheng-i cinān oldı cemāl-i ruḥ-ı mutlaķ  
Bīzārem ez-ān ḥüsni ü cemālden ki\_ola vīrān  
*Ve ķad ķulnā fe-bihi*

### Naẓm<sup>28</sup>

Mef'ülü Mefā'īlü Mefā'īlü Fe'ülün ve Mef'ülü Mefā'īlü Mefā'īlü Fe'ül

--- / . --- / . --- / . -- ve --- / . --- / . --- / . -

Şol nesne ki yoķ anda şehā rū-yı beķā  
Āḥir anı vīrān ide bil seyl-i fenā  
Yegdür ki aña virmeyesin dil idesin terk  
Vech-i ebedī seyri ola maṭlab u mehvā

### Lāyiḥa

Cemīlün 'ale'l-ıtlāķ, vech-i Ḥudā-yı zi'l-celāl ve'l-ifḏāldur ki lem-yezel ve lā-yezāldur ve her cemāl u kemāl ki cemī'-i merātib ü mezāhirde zāhirdür, pertev-i cemāl-i kemāl-i ḥazret-i ulūhiyyet anda bāhirdür. Pes erbāb-ı 'ırfān u aşḥāb-ı vicdān simāt-ı cemāli ve şan'at-ı kemāli ol semtden müşāhede iderler. Her kimi ki sen [224b] dānā bilesin, eşer-i dānāyī-i Ḥudādur ve her kimi ki sen bīnā göresin şemere-i

26 Farsça metinde arada buraya alınmamış başka bir rubai daha bulunmaktadır.

27 Bu kelime Farsça metinden alınıp buraya eklenmiştir.

28 Tercümeğe dahil edilmemiş Farsça metin şu şekildedir:

Çizī ki ne rūy der-beķā bāşī ez-ū  
Āḥir hedef-i tīr-i fenā bāşī ez-ū  
Ez-her çe be-mürdegī cüdā ḥ'āhī şod  
Ān bih ki be-zindegī cüdā bāşī ez-ū

bīnāyī-i Ḥudā-yı yektādūr ve bu görinen cümle cemīlūñ cemālī Ḥudā-yı celīlūñ şan'at-ı kemālīdür ki evc-i külliyyet ü itlākdan tenezzül idüp hazīz-i cüz'ıyyet ü taqyīde teveccüh itmişdür, tā sen cüz'den külle rāh iletessin ve taqyīdden itlāka yüz tutasın. Ammā bu revā degüldür ki cüz'i külden mümtāz ve muqayyedi muṭlaqdan bāz itmeyessin.

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül

--- / .--- / .--- / .-

Reftem be-temāşā-yı gül ān şem'-tırāz  
Çün dīd miyān-ı gülşenem güft be-nāz  
Men aşlem ü gülhā-yı çemen fer'-i menest  
Ez-aşl çerā be-fer' mī-mānī bāz

### Terceme

Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ülün ve Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ül

--- / .--- / .--- / .- ve --- / .--- / .--- / .-

Gıtdüm o yüzi şems ile ben seyr-i güle  
Görüp beni gülşende baña itdi cefā  
Didi ki ben aşlem baña fer' oldı gül ü bāğ  
Pes aşlı koyup fer'a nazar olmadı zībā

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefā'ilün Mef'ülü Fe'ül

--- / .--- / .--- / .- ve --- / .--- / .--- / .-

Ez-luṭf-ı kad u şabāḥat çerḥa<sup>29</sup> küni  
V'ez silsile-i zülf-i muca'ad çe küni  
Ez her taraf-ı cemāl-i muṭlaq tābān  
Ey bī-ḥaber ez-ḥüsn-i muqayyed çe küni

### Terceme

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

--- / .--- / .--- / .-

Çün görüp meh-ruları āşüfte-ḥāl olduñ aña  
Tā uyup emmāreye anları sen şayd idesin  
Her tarafdan çün cemāl-i muṭlaq oldı āşikār  
Pes muqayyed ḥüsni saña niçe bir kayd idesin

### Ve lehu

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

--- / .--- / .--- / .-

29 Farsça metne göre bu kelime “ḥad çe” olmalıdır. Nitekim kafiye de bunu gerektirmektedir.

‘Âkıl oldur kayd ola ıtlâka tebdil eyleye  
Koya halkı ‘ışkını Hıllâka tebdil eyleye  
Göz yuma fenâ<sup>30</sup> hevâdan maṭlabı bâkî ola  
Zevk u şevkin ḥâzret-i Rezzâka tebdil eyleye

### Ve lehu

Mef’ülü Mefâ’ilü Mefâ’ilü Fe’ülün  
- - / - - - / - - - / - - -  
İy cümle cihâna yüzi tâbân olan Allâh  
Ve’y cümle diriye işi ihsân olan Allâh  
Muṭlaḳ yüzini itdi muḳayyedde ‘ayân bil  
Her zerrede pes kudreti tâbân olan Allâh

### Lâyiḥa

Egerçi âdemî sebep-i cismâniyyet ile gâyet kesâfetdedür ammâ ḥaseb-i rûḥâniyyeti  
ile nihâyet-i letâfetdedür ve erbâb-ı tevfiḳ böyle taḥḳîḳ itmîşlerdür ki nefis-i  
nâtîka-i insâniyye kaçan şuvere muṭabîḳ mütecellî ola ve aḥkâm-ı şâdıka ile anda  
muḥaḳḳıḳ olsa güyâ hemân o vücûduñ külbesi olur ve Ḥudâvendigâr-ı Rûmî<sup>31</sup>  
böyle buyurur ki

### Meşnevî

Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün  
- - - / - - - / - -  
Ey birâder tu hemîn endîşeî  
Mâ beḳâ tu üstühân u rişei  
Ger gülest endîşe-i tu gülşeni  
Ve’r büved ḥârî tu hîme-i külḥânî

### Terceme

Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün  
- - - / - - - / - -  
Sen hemân endîşesin iy âdemî  
Mâ-‘adâ-yı tü hemân laḥm u demî  
Gülşen ise ḥâtıra gülzârsın  
Ḥârsa endîşe ammâ ḥârsın

Pes hemân saña sezâ budur ki dâ’imâ sa’y u küşîşde olasın ve teveccüh-i iḳbâlün zâtî  
vü bâḳîye ola ve ‘ârîzî vü fânî olandan idbâr u infişâlde olasın ki derecât-ı mevcûdât  
[225a] cümle mecâl-i cemâl-i zî’l-celâldür. Ve merâṭib-i ka’inât heme mir’ât-ı kemâl-i

30 Bu kelime vezne uymamaktadır. Müstensih “fânî” kelimesini yanlışlıkla “fenâ” yazmış gibidir.

31 Câmî kastedilmektedir nitekim nakledilen mesnevi onun Farsça metninde yer almaktadır.

mülk-i müte'âldür. Ve kaçan bu nisbet ile münâsebet ü muvâneset ve mülâzemet ü müdâvemet üzere olasın, kendü varlığından bîzâr olup nefret idersin ve yâr varlığı ile ülfet eylersin ve eger kendüni görmek isteseñ anı görürsin ve kendüñe irmek isteseñ aña irersin ve eger kendüñden haber virmek isteseñ andan haber virtürsin ve eger cânıñdan ta'bir itmek isteseñ cânânuñdan ta'bir idersin. Pes bu maqâmda muqayyed muflak olur. Ve kavlı-i *ene'l-Hak* hak olur.

### Cāmī

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fa'

-- / . -- / . --- / -

Ger der dil-i tu gül güzered gül başı  
Ve'r bülbül-i bî-çarâr bülbül başı  
Tu cüz'î vü Hâk kül est eger rüzî çend  
Endişe-i kül pişe küni kül başı

### Terceme

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

-- / . -- / . --- / . --

Ger dilde hevâ-yı gül ola sen gül olasın  
Ya cânda münâ bülbül ola bülbül olasın  
Sen cüz'î vü Hâk küllî durur cüz'i ço  
Endişe-i kül eyleyigör tâ kül olasın

### Terceme<sup>32</sup>

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Cism ü cân âmîzişinden mübteğâ cânândur  
Ölümüñ dağı dirilmeñden ganî sübhândur  
Öle gör ölmezden evvel kim ölenler dünyede  
Mülk-i 'ukbâda naşîb onlara bil rıdvândur

Nitekim *Mütü kable en-temütü*<sup>33</sup> mefhar-ı mevcüdâtuñ ve server-i kâ'inâtuñ pend-i nîgüsüdür.

### Ve lehu<sup>34</sup>

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- . - - / - . - - / - . -

Ger libâs-ı hestî senden şak ola  
Sende pes hâkim şeh-i muflak ola

32 Bu rubai Farsça metinde bulunduğu halde tercümeyle alınmamıştır.

33 "Ölmeden önce ölünüz." Mutasavvıflarca hadis olarak nakledilen ama sahih kaynaklarda bulunmayan bir söz.

34 Bu rubai Farsça metinde bulunduğu halde tercümeyle alınmamıştır.

Sağyetinden dil anuñ ola helāk  
Şevk deryāsında mustağrağ ola

### Lāyiḥa

Vaqtā ki hidāyetullāh ile bu sırdan āgāh olduñ ise bilgil ki cemī'-i ḥārekāt u sekenāt ve cümle evḳāt u ḥālātda ḥāzır-vaqt olup fevt-i furşat itmeyesin ve rāh-ı baḫālet u gaḫlete gitmeyesin ki fevt-i furşat 'azīm āfetdür ve büyük ḫaşardur. *Ve ḳad ḳulnā fīhi*<sup>35</sup>

### Nazm

Mef'ülü Fā'ilātü Mefā'ilü Fā'ilün

-. - / - . - . / . - - . / - . -

Seyr-i risāle eyler-idüm bir gün iy ḫalef  
Gördüm bu pendü anda raḳam eylemiş selef  
'Ömr-i tu genc ü her nefes ez ve'y yekī güher  
Genc çenīn 'azīz mekūn rā yek-ān telef<sup>36</sup>  
Ve ḳāle ba'zu ehli't-taḫḳīk<sup>37</sup>

### Beyt<sup>38</sup>

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

- . - - / - . - - / - . -

Şūfī ibnū'l-vaqt bāşed ey refīk  
Nist ferdā güften ez-şarḫ-ı ḫarīk<sup>39</sup>

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül

-. - / - . - . / . - - . / . - ve - . - / . - - . / . - - . / . -

Ruḫ gerçi hemī<sup>40</sup> nümāyedem<sup>41</sup> sāl-be-sāl  
Ḥāşā ki küved mihr-i tu-rā vehm-i zevāl  
Dārem heme cā bā-heme kes der-heme ḫāl  
Der-dil zi-tu ārzū vü der-dīde ḫayāl

35 "Bu konuda şunu söyledik."

36 Farsça beyitlerin anlamı şu şekildedir: "Senin ömrün bir hazinedir ve onun her nefesi bir incidir. Hazine öyle yücedir ki ondan tek bir ânı ziyan etme."

37 "Taḫkik ehlinden bazıları dedi."

38 Bu beyit Farsça metinde bulunmamaktadır.

39 "Ey dost! Sufi ânı yaşar, zamanın değerini bilir; tarikat adabında yarından bahsedilmez."

40 Bu kelime orijinal metinde "nemī" şeklindedir.

41 Burada müstensih nüsha farkı gibi hem "nümāyiyem" hem de "nümāyedem" yazmıştır. Her ikisi de anlama uyduğundan okumada ikisinden biri tercih edilebilir. Düzeltilmiş olan biçim "nümāyedem" olduğundan okuma tercihi olarak onu benimsedik.

**Terceme**

Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün

. . . - / . . . - / . . . - / . . -

Levh-i cānumda benüm nazra idersin meh ü sāl

Umaram virmeyesin mihrüñe kalbümde zevāl

Ḥamdulillāh ki baña senden irişüp ifđāl

Mūnisüm dilde senüñ sevgüñ ü dīdede ḥayāl

**[225b] Lāyiḥa**

Kaçan ki nūr-ı zühür-i hestī-i Ḥudā ‘azze ve ‘alā ‘abd-i gedānuñ bāṭınıñda lāmi‘ u sātī‘ ola. Anı kendülüğinden alup merd-i ḥāş eyler ve müzāḥāme-i ağıyār efkārından derūnını pāk eyler. Pes ne şafāya şu‘ūrı olur ne cefāya ve ne bāla ‘ilmi olur ne belāya. Belki *küllü mā yef‘alü ‘l-maḥbūbu maḥbūbün*<sup>42</sup> fehvāsınca naḫmeti ni‘met bilür ve zaḫmeti raḫmet görür. Ve böyle dir ki

**Nazm**

Müstef‘ilün Müstef‘ilün

- - - / - - - -

Hoşdur baña senden gelen

Yā hil‘at u yāḥūd kefen

Yā tāze gül yāḥūd diken

Senden ol hem hoş hem bu hoş

Ve ğalebe-i istilā-i ‘ışk-ı Ḥudāyla şöyle olur ki kendüsini daḫı bilmez olur. Nitekim Mecnūn ‘ışk-ı Leylā ile şöyle meftūn olmuş idi ki her ne ki şorsalar Leylā ile haber virürdi ve her neye baksa Leylāyı görürdi. *Ke-mā kīle*<sup>43</sup>

**Bejt<sup>44</sup>**

Fe‘ilātün Mefā‘ilün Fe‘ilün

. . . - / . . . - / . . -

Kes zi-Mecnūn su‘āl-i Ḥur‘ān kerd

Güft *isrā li-‘abdihi Leylā*

Ve ‘ışk-ı ḥaḫīḫī-i Ḥudā ‘abd-i gedāyı şöyle fānī ider ki anda Ḥudādan ğayrı fenā olmaz. *Ke-mā kīle ba‘zūhum ‘an lisāni ‘l-vālihīn fī-muḥabbeti Rabbi ‘l-‘ālemīn*.<sup>45</sup>

42 “Sevgilinin yaptığı her şey sevilir.”

43 “Dendiği gibi.”

44 Bu beyit Farsça metinde bulunmamaktadır.

45 “Bazılarının, alemlerin Rabbi’nin muhabbetinden dolayı şaşkın hale gelmişlerin dilinden dedikleri gibi.”

### Beyt

Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün

- . - . - / - . - . - / - . - . - / - . - .

'Işk-ı bākī şöyle fānī itdi kim benden beni

Bende bākī kalmadı illā Hüve'llāhu'l-gānī

*Ve kad kulnā fīhi*

### Nazm<sup>46</sup>

Mef'ülü Fā' ilātün Mef'ülü Fā' ilātün

- . . / - . - . - / - . . / - . - . -

Yā Rab 'ināyet eyle al benligümi benden

Görme revā ki bir dem olam ben ayru senden

Varlığın ile bende yā Rab beni berī it

Tā vaḥdetile saña cānum çıka bedenden

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ülü Mefā'ülün Fa' ve Mef'ülü Mefā'ülün Mefā'ülü Fe'ül ve Mef'ülü

Mefā'ülü Mefā'ülü Fe'ül

- . . / . - . . / . - . - . / - ve - . . / . - . . / . - . - . / . - ve - . . / . - . - . / . - . . / . -

Ān-rā ki fenā şive vü faqr-āyīn est

Ne keşf ü yaqīn ne ma'rifet ne dīn est

Reft ü zi-miyān hemīn Ḥudā māned Ḥudā

*El-fakru izā temme hüvellāhu in est*

### Terceme

Mef'ülü Mefā'ülü Mefā'ülü Fe'ülün

- . . / . - . . / . - . - . / . - . -

Şol keştiye kim faqr u fenāyla ola āyīn

Ne keşf ü yaqīn ola ne anda vera' u dīn

Ol çıkdı miyāndan heme key oldı Ḥudā

*El-fakru izā temme hüvellāhu hemīn*

### Lāyiha

Fenā ol nesneden 'ibāretdür ki hestī-i Ḥak celle ve 'alānuñ zuhūr-ı nūrī istilāsi sebebiyle bāṭınuñ mā-sivāya şu'ūrī olmaya. *Ve fenā-yı fenā* oldur ki ol şu'ūrī olmaduğına daḥı şu'ūrī olmaya. Ve bu ḥāl ehl-i bāle maḥfī vü pūşīde degüldür ki fenā-yı fenā fenāda mündericdür. *Zirā şāhib-i fenānuñ eger fenāsına şu'ūrī olsa*

46 Farsçası şöyledir:

Yā Rab mededī k'ez dīde-i ḥod be-rehem

Ez-bed be-berem v'ez bed-i ḥod be-rehem

Der-hestī-i ḥod merā zi-ḥod bi-ḥod kün

Tā ez-ḥodī vü bi-ḥod-i ḥod be-rehem



şāhib-i fenā olmaz ve sırr-ı fenāyı dağı bilmez. Bu vech-ile ki zīrā ki fenāyı ma‘rūf ve fenāyla mevşūf mā-sivādandır. Pes mā-sivā-yı Hūdāya şu‘ūr, fenā fī-fenādur ki şāhib-i fenādan dūrdur ve maķām-ı beķābillāh vūşūlında mehcūrdur.

### Cāmi<sup>47</sup>

Mef‘ülü Mefā‘ilün Mefā‘ilü Fe‘ül

-. - / . - - - / . - - / . - -

Tevhīd be-‘örf-i şūfī ey şāhib-i seyr  
Tahlīş-i dil ez-teveccūh-i ust be-ğayr  
Remzī zi-nihāyet ü maķāmāt-ı tıyūr  
Goftem be-tu ger fehm küni *Manıķ-ı Tayr*

### Terceme

Fe‘ilātün mefā‘ilün Fe‘ilün

. . - - / . - - - / . . - -

‘Örf-i şūfīde bu durur tevhiid  
Kalbūni pāk idesin ez-ğayr  
Remz-i sırr-ı maķām seyr-i tıyūr  
Budur oķuduñ-ısa manıķ-ı Tayr  
Ve erbāb-ı şu‘uruñ tāk-ı ‘irfān-ı Hāķda

[226a] çār terkten ‘ibāretdür diyüp bu beyt-i laţif ile inşād itdükleri dağı fenā-yı fenā sırrını iħbār u inbā’ ider ki budur:

### Nāzm<sup>48</sup>

Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Hest tāk-ı ‘ā[r]ifān ender-cihān ez-çār terk  
Terk-i dünyā terk-i ‘uķbā terk-i hestī terk-i terk

Ve kaçan ki şūfī dünyā vü ‘uķbā ve hestīyi terk itse ammā terk itdüğine ķalbinüñ teveccūh ü şu‘ūrı olsa fenā-yı fenāya vūşūldan dūr [u] mehcūrdur.

### Lāyiħa

Mādām ki ādemī hevā vü heves dāmına giriftārdur bu nisbetüñ devāmı aña düşvārdur ammā çün āşār-ı cezebāt luţf-ı Hūdādur ‘abd-i gedāda zuhūr iden meşģale-i maħsūsāt ve ma‘ķülātı meş‘ale-i cezebāt-ı İlāhī anuñ bātınından dūr ider. Pes ol zamān shehevāt-ı cismāniyye lezzāt-ı rühānī ve muħabbet-i Raħmānī ğalebe ider ve ķulfet-i mücāhede meyāndan güzār ider ve lezzet-i müşāhede cānibinde ķarār eyler. Pes müzāħeme-i ħātır-ı ağyār pervāz idüp bu maķāleyi terennüme āğaz eyler.

47 Farsça metinde bu rubaiden önce tercümeyle alınmamış bir rubai daha bulunmaktadır.

48 Bu nazm Farsça metinde bulunmamaktadır.

**Nazm<sup>49</sup>**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fa'

- - / - - - / - - - - / -

İy bülbül-i cân mest senüñ yāduñdan  
 Ve'y māye-i ğam pest senüñ aduñdan  
 Lezzāt-ı cihānı heme key arduma atdum  
 Geçdüm dükeli nāle vü feryāduñdan

**Nazm-ı Diğer<sup>50</sup>**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

- - / - - - / - - - - / - -

'Üd-ı dilüme geldi benüm yek şerer-i 'ışk  
 Ser-tā-be-ka-dem itdi ihāta eşer-i 'ışk  
 'Uşşāka ne var bundan iyi müjde birāder  
 Kim irişe cân gūşına yārdan haber-i 'ışk

**Lāyiha**

*Haḳḳat-i Hudā* ki hemān hestī-i bākīdūr, şanma ki anuñ hestiligine inhiṭāt u pestī mülākīdūr, muḳaddesdūr tenezzül ü tağayyürden ve münezzehdūr ta'addud u tekeşşürden; ferdāniyyet ile 'ālī-şāndur, vaḥdāniyyet ile cümle nişāndan bī-nişāndur, vaşfi ne 'ilme şığar ne beyāna ve na'tı ne 'aḳla gelür ne lisāna, zebān vaşfinda lāldur ve 'uḳül fehminde bī-mecāldur. Ve anuñ ile idrāk u ihāta olmur cümle eşyā ve ol idrāk u ihātadan oldı müberrā. Çeşm-i ser müşāhede-i cemāl-i bā-kemālınden ḫīredür ve dīde-i ser anuñ mülāḫazasız tīredür.

**Şi'r**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül

- - / - - - / - - - - / -

Yā men li-hevā küntü bi'r-rūḫi ḳad semeht  
 Hem fevḳī vü hem taḫtī vü ne fevḳ ü ne taḫt  
 Zāt-ı heme cüz vücūd ḳā'im be-vücūd  
 Zāt-ı tu vücūd-ı sāzic ü hestī-i baḫt

49 Farsçası şöyledir:

K'ey bülbül-i cân mest zi-yād-i tū merā  
 V'ey pāye-i ğam pest zi-yād-ı tū merā  
 Lezzet-i cihān-rā heme der-pā fikend  
 Zevḳī ki dehed dest zi-yād-i tū merā

50 Farsça orijinali şudur:

Ber-'üd-ı dilem nevāḫt yek zemzeme 'ışk  
 Z'ān zemzeme-em zi-pāy-tā-ser heme 'ışk  
 Ḥaḳḳā ki be-'ahdhā ne-yāyem bīrūn  
 Ez-'uhde-i Ḥaḳ gūzārī-i yek deme 'ışk

**Terceme**

Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilātün Fe‘ilün

. . . - / . . . - / . . . - / . . . -

İy senüñ ‘ışkuñ ile rūḥuma gelmişdi bu kim  
Ki\_olasın fevkī vü hem tahtī vü ne fevk [ü] ne taht  
Kā’im oldı çü vücūduñla senüñ cümle vücūd  
Zātuñ ammā ki vücūd-ı s[ā]zic ü hestī-i baht

**Cāmī**

Mef‘ülü Mefā‘ilün Mefā‘ilün Fa‘ ve Mef‘ülü Mefā‘ilün Mefā‘ilün Fa‘

- . . / . . . - / . . . - / - ve - . . / . . . - / . . . - / -

Pes bī-rengest yār-ı dil-ḥ‘āh ey dil  
Kāni‘ şüde ü<sup>51</sup> be-reng-i nā-gāh ey dil  
Aşl-ı heme rengā ez-ān bi-reng est  
*Men aḥsenü şıbgatu minellāh* ey dil

**Terceme**

Mefā‘ilün Mefā‘ilün Fe‘ilün

. . . - / . . . - / . . . -

‘Aceb bī-renk oldı yār-ı dil-ḥ‘āh  
Ve līkin oldı kāni‘ rene nā-gāh  
O bī-renkden durur aşl-ı heme renk  
*Ve men aḥsenü şıbgatu minellāh*

**[226b] Lāyiḥa**

Lafz-ı vücūd gāh olur ki taḥaḥkuḥ u ḥuşul geh ma‘nā-yı maşdariyye vü mefhümāt-ı i‘tibāriyyedür, ol ma‘nāya ıtlāk olunur. Pes bu i‘tibār ile ma‘külāt-ı şāniye qabilindendür ki anda emr ü nehy mutaşavver olmaz ḥāricde, belki hemān māhiyyete ‘arız olur ta‘alluḥda. Nitekim muḥaḥkiḳān-ı ḥukemā müdeḳkiḳān-ı mütekellimīn böyle taḥkiḳ ü tebyīn eylediler. Ve gāh olur ki lafz-ı vücūd zıkr olunur ve andan bu ma‘nā dilenür ki anuñ varlığı kendü zātından ola ve hestī-i bāḳī-i mevcūdāt andan ola. Nitekim dinildi

**Mışra‘**

Müfte‘ilün Müfte‘ilün Fā‘ilün

- . . - / - . . - / - . . -

Mā be-tü kā’im çü tü kā’im be-zāt

Fī’l-ḥaḳiḳa andan gayrı nesne yokdur ḥāricde ve bāḳī mevcūdāt aña ‘arızdur ve anuñ ile kā’imlardür şöyle ki zevk-i kibriyā-i ‘arifin ve fehmi‘ ulemā-i ehl-i yaḳīn bu

51 “şüde ü” kelimeleri Farsça metinde “ne-şevī” şeklinde kayıtlıdır.

güvâhı haber virürler ki lafz-ı vücūduñ itlâkı hazret-i Hudâ-yı yegâneye ma'nâ-yı sâni üzere ola, evvel üzere olmaya.

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ılün Mefā'ılü Fe'ül

-. / . - - - / . - - - / . -

Hestî be-kıyās-ı 'aql-ı erbāb-ı kıyūd

Cüz 'arız a'yân u haqāyık ne-nümūd

Lîkin be-mükāşefât-ı aşhâb-ı şühūd<sup>52</sup>

A'yân heme 'arızend u ma'rüz vücūd

### Terceme

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

-. - - / - - - - / - - - - / - -

Varlığa didi kıyās-ı 'aql-ile ehl-i kıyūd

'Arız a'yândur kim der-haqāyık rü-nümūd<sup>53</sup>

Lîk keşfile didiler bunda erbāb-ı şühūd

Oldı a'yân 'arız u ma'rüzdur bilgil vücūd

Şıfât ğayr-ı zâtdur *min-haysu mâ-yefhamu'l-'ukûl*<sup>54</sup> ve 'ayn-ı zâtdur *min haysu't-tahakkuki ve'l-ğuşül*.<sup>55</sup> Messelâ 'âlim, zâtdur şıfat-ı 'ilm i'tibâriyle ve kâdir dağı zâtdur şıfat-ı kudret i'tibâriyle ve mürîd dağı zâtdur şıfat-ı irâdet i'tibâriyle. Ve şek yokdur ki bunlar ya'nî zât ve şıfat bi-hasebi'l-mefhüm biri biri ile müteğâyirlerdür. Merhûm pederümüz bâb-ı tevhi'd-i Rabb-i vahîdde böyle buyurmuşdur ki

Mef'ülü Mefā'ılün

-. - / . - - -

Vahdetde hafî kesret

Kesretde zihî vahdet

İşkât idicek nisbet

Şeksiz bulur Allâhı

### Ve kad kıle

ki böyle didiler ehl-i dirâyât ki yokdur na't-ı Haqqa hadd u ğayât. Budur tevhi'd-i Haq tahkîk u tahkîk ki *et-tevhîdu işkātu'l-izâfât*.<sup>56</sup> Sellemellâhu (?)<sup>57</sup>

52 Farsça metinde “erbâb” kelimesi üçüncü mısradâ, “aşhâb” kelimesi ilk mısradâ bulunmaktadı.

53 Bu mısradâ vezin bozuktur.

54 “Akılların anladığı cihetle.”

55 “Tahakkuk ve meydana gelme cihetiyle.”

56 “Tevhid, alakaları yok saymaktır.”

57 Kırmızı mürekkeple yazılan bu ibare okunamamıştır. Bir dua cümlesi gibi durmakla beraber isim de olabilir.



Ve ammā min haysu 't-taḥaqquḳ ve'l-ḥuṣūl şıfat 'ayn-ı zāt'dur bu ma'nā üzere ki anda vücūdāt-ı mütekeşşire ve müte'addide yokdur, belki hemān bir vücūddur ki vāhiddür. Ve esmā vü şıfat nisb ü i'tibārātdur.

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül

-. / . - - - / . - - - / . -

Ey der heme şe'n tu zāt-ı<sup>58</sup> pāk ez heme şeyn

Nī der-Ḥaḳ-ı tu keyfe tüvān goft ne eyn

Ez-rüy-ı ta'alluḳ<sup>59</sup> heme ğayrend şıfat

Bā-zāt-ı tu v'ez-rüy-ı taḥaqquḳ heme 'ayn

### Terceme

Mef'ülü Fā'ilātün Mef'ülü Fā'ilātün

-. / . - - - / - - . / - . - -

Zātuñ münezzeḥ oldı her hālde senden yok şeyn

Ḥaḳqunda dinmez ašlā ne keyfe ne [de] eyne

Rüy-ı ta'alluḳ üzere cümle şıfat ğayrend

Rüy-ı taḥaqquḳ üzere oldı şıfat heme 'ayn

### Lāyiḥa

Zāt min haysu'z-zāt esmā ve şıfātтан mu'arrā ve nisb ü izāfātтан müberrādur. Ve anuñ nisb ü izāfātla ittişāfātı anuñ 'ālem-i zuhūra teveccüh-i i'tibāriyle ki tecellī olur. Ya'nī kendümi kendüme göstermekdür ve nisbet-i 'ilm ü nūr-ı vücūd, şühūd-ı

[227a] vücūd ile tecellisī muḥaqquḳ olmaḳdur. Pes nisbet-i 'ilmüñ muḳteżāsı 'ālīmiyyet ü ma'lūmiyyet oldı. Ve nūr-ı müstelzim zuhūr oldı. Ve mazhariyyet-i vücūd ü şühūd müsbet-i vācidiyyet-i mevcūdiyyet ve şāhidiyyet ü meşhūdiyyet oldı. Pes zuhūruña lāzım nūrdur, mesbūḳdur buṭün ile ve buṭün sābiḳdur zuhūr ile ve buṭünüñ taḳaddüm-i zātiyyesi ve evveliyeti zuhūra nisbetdür. Pes ism-i evvel ve zāhir ü āḫir ve bāṭın u zāhir sırrı müte'ayyen ü bāḫir oldı. Ve tecellī-i şānī ve şāliş daḫı bu minvāl üzere revān olur. İlä māşāallāhu'r-raḥmān nisb ü esmā-i Ḥudā-yı şekürdur. Her bārī ki bisyār-ı zuhūr ide izāfāt daḫı müteżā'ife olur. Ve izāfāt bisyār oluḳça nisb daḫı keşir ü āşikār olur. *Sübḫāne men iḥtecebe 'annā mezāhire nūrihi ke-mā kāle ba'zi'l-'arīfīn*<sup>60</sup>

### Mışra'

Zuhūrındandur[ur] ğāyet ḥafāsı

58 Farsça metinde “şe'n tü zāt-ı” kısmı “şān-ı zāt-ı tü” şeklindedir.

59 Bu kelime Farsça metinde “ta'aḳḳul” şeklindedir.

60 “Bazı ariflerin dedikleri gibi: [Ey] nurunun yansımaları bizden perdelenen zat, seni tesbih ederim.”

### **Hafâ**

İ'tibâr-ı şarâfet zâtladur ve zuhûr, i'tibâr-ı mezâhir ü ta'ayyunât iledür.

### **Câmî**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül

-. / . - - / . - - / . -

Bâ-gül-ruh-ı hîş goftem ey gonce-dehân  
Her lahza me-püş çehre çün 'işve-dehân  
Zed hande ki men be-'aks-i hübân-ı cihân  
Der-perde 'ıyân bâşem ü bî-perde nihân

### **Terceme**

Mef'ülü Fâ'ilätü Mefâ'ilü Fâ'ilün

-. / . - . / . - - / . - -

Ol gül-'izâra didüm eyâ fitne-i cihân  
İtme nihân çehre-i pâküñ zi-[âş]kân  
Handeyle didi 'aks-i ruh-ı dilberânla  
Bâ-perde ben 'ıyânem ü bî-perde hem nihân

### **Câmî**

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül

-. / . - - / . - - / . -

Ruhsâr-ı tu bî-nikâb dîden ne-tüvân  
Dîdâr-ı tu bî-hicâb dîden ne-tüvân  
Mâdâm ki der-kemâl işrâk büved  
Ser-çeşme-i âfitâb dîden ne-tüvân

### **Terceme**

Fâ'ilätün Fâ'ilätün Fâ'ilätün Fâ'ilün

-. - / . - - / . - - / . - -

Perdesiz ruhsâr-ı yârı nice görsün 'âşıkân  
Setresiz dîdâr-ı pâküñ görmek olmadı hisân  
Görmeyesin âfitâb işrâk itdüğü zamân  
Görmez ser-çeşme-i hürşîd oldum dîde-bân

### **Câmî<sup>61</sup>**

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fa'

-. / . - . / . - - / . - - ve -. / . - - / . - - / . - -

Mecmû'a-i kevn-râ be-kânün-ı sabağ  
Kerdîm tefahhus varağan ba'de varağ

61 Bundan önceki dört rubai Farsça metinde yer aldığı halde tercümeyle dahil edilmemiştir.

Ḥaḫḫā ki ne ḥʿāndīm ü ne dīdīm<sup>62</sup> der-ū  
Coz zāt-ı Ḥaḫ u şuʿün-ı zātiye-i Ḥaḫ

### Terceme

Mefʿülü Mefāʿilü Mefāʿilü Feʿülün  
- - . / . - - . / . - - . / . - -  
Mecmūʿa-i kevnî varaḫan baʿde varaḫ  
Yazdum oḫıdum cümle be-ḫānūñ-ı sabāḫ  
Hiç görmedüm anlarda Ḥudādan ğayrı  
Hep cümle şuʿün-ı Ḥaḫḫ u zātiye-i Ḥaḫ

### Cāmī

Mefʿülü Mefāʿilü Mefāʿilün Feʿül  
- - . / . - - . / . - - . / . - -  
Tā çend hadiṣ cism ü ebʿād u cihāt  
Tā key suḫan-ı maʿden ü ḫayvānāt u nebāt  
Yek zāt faḫaḫ büved muḫaḫḫaḫ der-zāt<sup>63</sup>  
İn keṣret-i vehmī zi-şuʿünest u şifāt

### [Terceme]

Mefʿülü Mefāʿilü Mefāʿilü Feʿül  
- - . / . - - . / . - - . / . - -  
Tā niceyedek cism-ile ebʿād u cihāt  
Baḫşı ile dil murgı bula lezzāt u ḫālāt (?)  
Bir zāt-ı aḫad oldı ne kim var bu zevāt  
Pes keṣret-i vehmī zi-şuʿünest ü şifāt

### Lāyiḫa

İndirācdan murād keṣr-i şuʿündür ve ḫadeṣ-i zātda indirāc cüzʾ degüldür, küldē yā indirāc mazrūf degüldür zarfdā, belki murād indirāc-ı

[227b] evşāf u levāzımdur mevşūf-ı melzūmda. Pes bundan maʿlūm u hüveydā oldı ki iḫāḫa-i Ḥaḫ sübhānehu ve teʿlālā cemīʿ-ı mevcūdāt iḫāḫa-i melzūm gibidir. Cüzʾüñ külli iḫāḫası gibi degüldür, yā zarfuñ mazrūfi iḫāḫası gibi degüldür. *Teʿālāllāhu ve taḫaddase ʿammā lā-yelīḫu bi-cenābi ḫudsihi ve lā-yanbaḫḫi bi-celāli kibriyāyihı ve ünsihı.*<sup>64</sup>

62 Farsça metinde “ne dīdīm vü ne ḥʿāndīm” biçiminde kayıtlıdır.

63 Farsça metinde “der-zāt” ibaresi yerine “ne zevāt” kelimeleri kayıtlıdır.

64 “Allah, kudsiyeti ve kibriyasına layık olmayan şeylerden münezzeḫ ve yücedir.”

**Cāmī**

Mef'ülü Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fa'

-- / . --- / . --- / -

Der-zât-ı Hâk indirâc-ı şân ma' rûf est<sup>65</sup>

Şân çün şıfat est [ü] zât-ı Hâk mevşûf est

În kâ'ide yâd dâr k'ânca ki Hudâ est

Ne cüz' ü ne kül ne zarf u ne mazrûf est

**Terceme**

Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün

- . --- / - . --- / - . --- / - . -

İndirâc-ı şân zât-ı Hâkda bil ma' rûfdur

Şân çün ola şıfat zât-ı Hudâ mevşûfdur

Ger işitdün<sup>66</sup> bunu şöyle yerde kim ola Hudâ

Ne cüz' ü ne kül olur ne zarf u ne mazrûfdur

*Ve kad kâlellâhu te 'alâ külle yevmin hüve fi-şe 'nin.*<sup>67</sup>

*Ya 'nî ennellâhe te 'â[lâ] külle vaqtin mine 'l-evkâti yuhdişu eşhâşen ve yucaddidu ahvâlen 'alâ mâ-sabağa bihi-każâ 'uhu ve fi 'l-hadîsi min şe 'nihi en yağfire zenben ve yuferrice kerben ve yarfa 'a kavmen ve yeđe 'a âherîne. Ve hüve reddun li-kaqli 'l-Yehüdi innellâhe lâ-yeķzî yevme 's-sebti şey 'en.*<sup>68</sup> Kezâ fi-tefsîri 'l-Kazî rahimahullâh Nizâmuddîn-i Nîsâbüri buyurur ki bu tefsîr ki şân-ı Hudâ-yı a'lâda Muḥammed Muştafa şallellâhu 'aleyhi ve sellem buyurmuşdur ḥukemâ-yı İslâmiyyenüñ bu taķrîrlerine muvâfıķdur ki taḥķîķen każâ şol ḥükm-i küllîdür ki ezelde vâķi 'olmuşdur ve ammâ kader ol aḥķâm-ı ezelnüñ südürüdur ezmine-i muķadderede. Pes i 'tibâr-ı evvelce Resûlullâh buyurdi ki *Ceffe 'l-kalemu bi-mâ hüve kâ 'inen*<sup>69</sup> ve i 'tibâr-ı şânıce buyurdi ki *Külle yevmin hüve fi 'ş-şe 'nin* ya 'nî Hudâ-yı bî-çünüñ her ânda bir şe 'nde olması mezâhir ü mümkinâta nisbetdür Zât-ı Hudâda. Ve daḥı şıfat u ef'âl-i Rabb-i a'lâda mu'teber u mutesavver olmaz te'alallâh 'an zâlık. Ve bi'l-cümle *ennehâ şu 'ünun yübdihâ lâ-şu 'üne yebtedihâ*<sup>70</sup> ya 'nî şu 'ün ibdâ'idur, meş'ün ibtidâ'î degüldür. İmâm Vâḥidî, *Basît-nâm* tefsîrinde böyle zıkr eyledi ki İbn 'Abbâs rağiyallâhu 'anh böyle buyurdi ki Allâh te 'âlânüñ ḥalķ itdügündendir şol levḥ ki dürre-i beyzâdandır ve iki cânibi yâķüt-ı ḥamrâdandır, kalemi nür ve kitâbı nürdür ve Hudâ-yı ekber

65 Derkenarda Nîsâbüri'ye ait şü beyit kayıtlıdır. Sonradan eklendiği anlaşılmaktadır. Her rûzî Hudâ der-kârî-i diğer est

Be-i 'tibâr-ı zühür-ı havâdiş der-zamânhâ-yı ḥod (Nîsâbüri).

66 Metinde "işitdüñse" gibi yazılmıştır fakat bu durumda şart eki vezni bozmaktadır.

67 Kur'an-ı Kerîm, 55/29: "Ve yüce Allah dedi ki: O her an yaratma halindedir."

68 "Allahu teala her an cevherleri yaratır ve onun ezeli ilminin gereği halleri/arazları yeniler ve ayrıca hadiste de geçtiği gibi onun işlerinden biri de günahları affetmek ve dertler için ferahlık vermek ve bir toplumu yükseltip diğerini düşürmektir. Bu, Yahudilerin Allah Cumartesi günü hiçbir şey yapmaz şeklindeki sözlerinin reddidir."

69 "Varlıkla mürekkep kurudu."

70 "Ezcümle onlar Allah'ın yoktan var ettiği şeylerdir, kendiliğinden ortaya çıkma şeyler değildir."



ol levha her gün üç yüz altmış kerre nazâr eyler. Pes her bir nazârda kimini yokdan var ider ve kimine rızık i 'tâ ider ve kimini imâte ve kimini ihyâ ider ve kimini 'azîz ve kimini zelîl ider ve nice dilerse ider ve dindi ki şe'n-i Hudâ-yı

[228a] a' lādandur ki taḥkīkā her gün ve her gice Hudâ-yı kâdir kudret-i bâhiresiyle üç 'asâkir ihrâc ider. Bir 'askeri ašlâb-ı âbâdan erḥâm-ı ümmehâta ihrâc ider. Ve bir 'askeri daḥı erḥâm-ı ümmehâtdan dâr-ı dünyâya ihrâc ider ve bir 'askeri daḥı dünyâdan mekâbire idhâl ider. Pes cümlesi rûz-ı kıyâmet kopıcaḳ kubûrdan ḥaşre nüşür ider ve andan kimi cinâna ve kimi nîrâna 'ubûr idüp kimisi 'azbda ve kimisi 'azâbda olalar. Ve mervîdür ki mülûkdan ba'zısı vezîrine bu âyetden su'âl eyledi. Pes vezîr daḥı yarından sî güne mühlet aldı ve maḳâmına vardı ḥazîn ü ğam-ġîn ve bu su'âlün cevâbında endûh-ġîn. Ve bir ğulâm-ı siyâhî var idi ki 'aḳl u kıyâsetle 'abd-i âġâh idi. Mevlâsınıñ bu ġamını müşâhede idüp didi ki yâ seyyidî baña beyân eyle, sebeb-i ḥüzniñi 'ayân eyle; ola ki Hudâ-yı sübhân bu bendeden saña bir dermân iḥsân eyleye ve müşkilün âsân eyleye. Pes bu kışşayı vezîr ğulâma ḥaber virdi. Ve ğulâm daḥı didi ki inşâallahu'l-vehhâb melikün bu su'âlîne ben cevâb vireyin eger melik icâzet buyurursa. Pes vezîr melike bunı ḥaber virdi ve melik revâ görüp ğulâm iḥzâr eylediler ve ğulâm melike didi ki: iy melik-i 'âlî-şân Hudâ-yı bî-nişânunñ şe'ni budur ki *innehu yülicü'l-leyle fi'n-nehâri* ve *yülicü'n-nehâre fi'l-leyli* ve *yuhricu'l-ḥayye mine'l-meyyiti* ve *yuhricu'l-meyyite mine'l-ḥayyi* ve *yeşfi sekîman* ve *yuskîmu salîmen* ve *yebtelî mu'âfâ* ve *yu'âfi mübtelâ* ve *yu'izzü zelîlen* ve *yüzillü 'azîzen* ve *yufkiru ġaniyyen* ve *yuġni fakîren*. *Fe-kâle'l-emîru aḥsente yâ ğulâmu* ve *emere'l-vezîru en yehlea'a 'aleyhi şiyâbe'l-vizâreti*. *Fe-kâle yâ Mevlâ hâza min şe'nillâhi te'âlâ* ve *azze*. *Ve'an 'Abdillâh bin Tâhir ennehu de'â el-Hüseyn ibnu'l-fazl* ve *kâle lehu eşkelet 'aleyye şelaşu âyâtî*. *Da'avtuke ḥattâ tekşifehâ lî*. *Evvuluhâ kavluhu te'âlâ fe-aşbaḥa mine'n-nâdimîn* ve *ḳad şahḥa enne'n-nedme tevbetun* ve *şânihâ kavluhu te'âlâ ve en leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â fe-mâ bâlu'l-eđ'âf* ve *şâlişuhâ kavluhu te'âlâ külle yevmin hüve fi şe'nin* ve *ḳad şahḥa enne'l-ḳaleme ceffe bi-mâ hüve kâ'inun ilâ yevmi'l-ḳiyâmeti*. *Fe-kâle'l-Hüseyn yecüzü en lâ-yeküne'n-nedmu tevbeten fi-tilke'l-ümmeti*. *Ve yekünü tevbeten fi ḥazîhi'l-ümmeti li-ennellâhe ḥaşşa ḥazîhi'l-ümmete bi-ḥaşâ işe lem-yüşârikküm fihe'l-ümmetu*. *Ve kîle inne nedme Ḳâbil lem-yekün 'alâ ḳatli Hâbil*. *Velâkin 'alâ ḥamlihi ve ammâ kavluhu te'âlâ ve en leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â [fe]-'adl[ü]n*. *Ve liye en ücziyeu bi-vâhidetin elfen fağlen*. *Ve ammâ kavluhu te'âlâ külle yevmin hüve fi şe'nin*. *Fe-innehâ şu'ünü yübdihâ ve lâ şu'ünen yebtedihâ*. *Fe-kâme 'Abdullâh ve ḳabele re'se'l-Hüseyn*

[228b] ve sevveġa lehu ḥarâcehu kezâ fi'l-Keşşâf. *Ḳavluhu te'âlâ ve tenzi'u'l-mulke mimmen teşâu ey tuḳli'u Ka'b rağiyellâhu'anhu*. *Ḳale melikun li-vezîrihi kem min hahunâ ilâllâhi te'âlâ ve kem mine'l-meşriki ile'l-maġribi ve mâ yeşne'ullâhu te'âlâ el-ân fe-teḥayyere el-vezîru ve erâde'l-meliku ḳatlehu bi-zâlike fe-kâle ğulâmu'l-vezîri ene ucîbuhu fe-emmâ mine'l-meşriki ile'l-maġribi fe-meşîretu yevmin li'ş-şemsi*. *Fe-*

*emmâ min hâhunâ ilellâhi te'âlâ fe-bîkaderi lâ ilâhe illallâh ve amme's-sâliş fe-lâ eķūlu hattâ tüclisenî el-meliku 'alâ serîrihi fe-eclsehu. Fe-ķâle'l-gulâmu li's-seyyâfi iķta' re'se'l-meliki fe-ķata'ahu fe-ķâle'l-gulâmu Allâhu yasna'u mişle hâza el-ân fe-zâlike ķavluhu te'âlâ ve tenzi'u el-mulke mimmen teşâ'u kezâ fi Behceti'l-envâr.<sup>71</sup>*

### Lâyiha

Ėaķķat Ėaķ celle ve 'alâya mezâhir-i şerîfeye telebbüsü vâşıtasıyla ziyâde ve kemâl gelmez. Nitekim mezâhir-i Ėaşısiyye teşebbüsü sebebiyle noķşân ve zevâl gelmez. Nür-i Ėudâ-yı ferîd her çend ki pâk u pelîde düşe besâteť-i nürîyesine aşlâ tağayyür irişmez. Ve leťâfet-i ķudsiyesine herĖiz tebeddül yetişmez. Ne müşkten büy alur ne Ėülden renk ne Ėârdan 'âr ider ve ne Ėâradan neng.

### Câmî

Mef'ûlü Mefâ'îlün Mefâ'îlü Fa'

-. / . - - - / . - - - / -

Çün Ėür zi-fürûğ-ı Ėod cihân ârâyed

Nî nür-ı ve'y ez hîç pelîd âlâyed<sup>72</sup>

Ber-pâk u pelîd eğer be-tâbed şâyed

Nî pâkî u zi-hîç pâk efzâyed

### Terceme

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

71 "Mutlaka O, Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katar. Ölüden diriği çıkarır, diriden ölüyü çıkarır (Kur'an-ı Kerim, 3/27) ve hastayı iyileştirir ve sağlıklıyı hasta eder ve afiyette olanı mübtela, mübtela olana afiyet verir ve zelili aziz, azizi zelil eder ve zengini fakir, fakiri zengin eder. Emir, köleye "Aferin" dedi ve vezire, vezirlik hilatlerini çıkarmasını emretti. Ve Dedi ki: Efendim! Bu, yüce ve üstün olan Allah'ın işlerindedir. Ve 'Abdullâh bin Tâhir'den naklen: O, Hüseyin ibnu'l-fazl'ı çağırdı ve ona dedi ki, benim üç ayet hususunda müşkilim var. Onları benim için açıklaman için seni çağırdım. İlki, Allah'ın şu sözüdür: Artık pişmanlık duyanlardan olmuştur (Kur'an-ı Kerim, 5/31) ve pişmalık tevbe oldu; ve ikincisi, Allah'ın şu sözüdür: insan ancak çabasının sonucunu elde eder (Kur'an-ı Kerim, 53/39) ve pek iyi, zayıflar (çalışamayanlar)ın durumu nedir? ve üçüncüsü Allah'ın şu sözüdür: O her an yaratma halindedir ve kıyamete dek artık mürekkep kurudu. Ve Hüseyin dedi ki: O ümmette nedametin tevbe olmaması mümkündür ve bu (bizim) ümmetteyse nedamet tevbe olarak görülür çünkü Allah bu ümmete verdiği özelliklere başka hiçbir ümmeti ortak kılmamıştır. Ve dendi ki Kâbil'in pişmanlığı Hâbil'i öldürmesinden dolayı değildi; fakat onu taşımından dolayıdır. Ve fakat Allahu tealanın "insan ancak çabasının sonucunu elde eder" sözü adalettir. Ve ben fazilet bakımından onun birini bin ile karşılarım. Ve fakat "külle yevmin Ėüve fi şe'nin" ayetine gelince buradaki kasıt "şu'ün"dur. Bu sözden maksat, Allah'ın yoktan var ettiği şeylerdir, kendiliğinden ortaya çıkma şeyler değildir. Ve 'Abdullâh Ėelip Hüseyin'i alnından öptü ve *Keşşâf*'ta olduğu gibi ona bir çıkış yolu gösterdi. Allahu tealanın mülkü istediğinden alırsın sözünün anlamı yani onu mülkü yok edersin demektir. Ka'b r.a. dedi ki: Bir Melik vezirine sordu: Buradan Allah'a kadar ne kadar mesafe vardır ve doğudan batıya ne kadar mesafe vardır ve Allah şimdiki yapıyor? Vezir şaşırdı. Bundan dolayı Melik veziri öldürmek istedi. Vezirin kölesi, ben cevap vereceğim dedi. Doğuyla batı arasındaki uzaklık mesafe, güneş hesabıyla bir günlük yürüme mesafesidir. Ve buradan Allah'a kadar olan uzaklık ise, *lâ ilâhe illallâh* miktarıdır. Ve üçüncüseyse sen beni tahtına oturtmayana kadar cevap vermeyeceğim. Melik onu tahta oturttu. Ve köle, cellata melikin başını vurmasını söyledi ve cellat başını kesti. Ve köle *Behceti'l-envâr*'da geçtiği gibi, işte Allahu tealanın mülkü istediğinden alırsın sözünün anlamı budur, dedi."

72 Farsça metne kıyasla ikinci ve üçüncü mısralar arasında takdim-tehir meydana gelmiştir.

Eger hürşid-i tábānuñ vire nûrı cihāna táb  
 Olur bâğ-ı cihān ol nûr-ıla bil hûb u müstahsen  
 Ne ol pāke tokunmağla anuñ nûrı olur eفزūn  
 Ne nā-pāke irişmekle olur ol nûr müstehcen

### Lāyiha

Mutlak muqayyedsiz zāhir olmaz. Muqayyed mutlaksız bâhir olmaz. Ammā muqayyed muhtācdur, mutlak ğanīdür ve mutlak-ı ğanī müstağnīdür. Muqayyed denīden *innellāhe le-ġaniyyun* ‘ani’l-‘ālemīn<sup>73</sup> bu remzī tebyīn eyler. Pes istilzām tarafeynden peydā olur. Ve ihtiyāc taraf-ı vāhīdden hüveydā olur. Nitekim miyān-ı hareket-i yed ü miftāhda iktizā böyledür. Miftāh meftūh olmada hareket-i yedi müstelzimdür. [Ve yed dağı hareket-i miftāhı müstelzimdür.]<sup>74</sup> Ammā yedüñ miftāha ihtiyācı vardır ve miftāhuñ yede ihtiyācı yoğdur. Pes istilzām cānibeynden ve ihtiyāc cānib-i vāhīdden oldı. Nitekim vācibü’l-vücūduñ nûrı zühür itmede vücūd-ı mümkinātu müstelzimdür ve vücūd-ı mümkināt dağı mevcūd olmada vācibü’l-vücūdı müstelzimdür. Vācibü’l-vücūduñ mümkināta ihtiyācı yoğdur. Ammā mümkināt vācibü’l-vücūda muhtācdur.

### Cāmī

Mef’ülü Mef’ılün Mef’ılü Fa’  
 - - . / . - - - / . - - . / -  
 Ey der-ğarem-i quds-i tu kes-rā cā nī  
 ‘Ālem be-tü peydā vü tu ğod peydā nī  
 Mā vü tü hem ez-cūd neīm ammā hest<sup>75</sup>  
 Mārā be-tu ğacet ü türā bā-mā nī

### [229a] Terceme

Fā’ilātün Fā’ilātün Fā’ilātün Fā’ilün  
 - . - - / - . - - / - . - - / - . -  
 İy ğarīm-i qudsüñe varmağā yol bulmadı kes  
 Sensüz ammā bir ağad vırmez cihānda hıç nefes  
 Olmasa mağlūk üzre nûr-ı Ğālīğ muğtebes  
 Ğalğ hep zulmetde qalup nāra ilterdi ‘ases  
 Ve qad kıle

### Beyt

Fā’ilātün Fā’ilātün Fā’ilātün Fā’ilün  
 - . - - / - . - - / - . - - / - . -

73 Kur’ân-ı Kerim, 29/6: “Allah’ın hiçkimsenin hiçbir şeyine ihtiyacı yoktur.”

74 Bu kısım der-kenarda kayıtlıdır.

75 Yanlış kaydedilmiş olsa gerek, Farsçası şu şekildedir:

Mā vü tü zi-hem cūdāneīm ammā hest

Şeş cihetden sen münezzehsin velî senden ٲoli  
Hem yemîn ile yesâr u fevķ u taht u pîş ü pes

### Câmi<sup>76</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fa'

-. / . - - - / . - - - / -

Vâcib zi-vücüd nîk ü bed müstağnî'st  
Vâhid zi-merâtib ü 'aded müstağnî'st  
Der-ħod heme-râ çü cāvidān mī-bīned  
Ez-dīd nişān būden zi-ħod müstağnî'st

### Terceme

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

- . - - / - . - - / - . - - / - . -

Nîk ü bedden oldı müstağnî Ĥudāvend-i ğayūr  
Nitekim vâhid merâtible 'adedden oldı dūr  
Cümle eşyāyı görür kendüde bākī cāvidān  
Kendü ammā kim görünmez şāh-ı müstağnî şekūr

### *Ve kad kulnā fihî*

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

- . - - / - . - - / - . -

Gerçi Ĥālķ ĥalkdan olmaz cüdā  
Mülk-i istiğnādudur ammā Ĥudā  
Biz aña muħtāc maħżar (?) lîk ol  
Bize muħtāc olmadı bil iy fetā

### Câmi<sup>77</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilün Mefâ'ilü Fe'ül

-. / . - - - / . - - - / . -

Ey zāt-ı refi'-i tu ne cevher ne 'arāz  
Fāzl u keremet nîst mu'allel be-ĝarāz  
Her kes ki ne-bāşed tu 'ıvāz bāşī ez-ū  
V'an-rā ki ne-bāşī tu kesī nîst ıvāz

### Terceme

Mef'ülü Fā'ilātün Mef'ülü Fā'ilātün

-. / - . - - / - - . / - . - -

İy zāt-ı tü münezzeh cevherle hem 'arāzdan

76 Bu rubai Farsça metinde bulunmamaktadır.

77 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka bir rubai daha bulunmaktadır.

Lutfuñ dağı muqaddes oldı şehā garaızdan  
Yok cūduña nihāyet ihsānuña da gāyet  
Birrūñ tenezzüh itdi iy şeh senūñ 'ıvazdan

### Lāyiha

İstignā-yı mutlak muqayyeden zāt i'tibāriyledür ve illā zuhūr-ı esmā-i ulūhiyyet ve taḥaqquḳ-ı nisb-i rubūbiyyet muqayyedsiz muḥālātandur.

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül  
- - / . - - - / . - - - / . -  
Ey bā'ış-i şevḳ u talebem ḥüb-i tu  
Fer'-i taleb-i men est maṭlüb-i tu  
Ger āyine-i muḥabbet-i men buved  
Zāhir ne-şevved cemāl-i maḥbüb-i tu

### Terceme

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün  
. . - - / . . - - / . . - - / . . -  
Bā'ış-i şevḳ u ṭarab ḥüb-i dildār durur<sup>78</sup>  
Sebeb-i 'ışḳ u taleb cāzibe-i yār durur  
Olmasa āyine-i dilde muḥabbet yāra  
Cānda olmazdı anuñ tır-i ğamından yāra

### Lāyiha

Belki Ḥaḳ muḥabbet ve hem maḥbūbdur ve hem taleb ve hem maṭlūbdur ve maḳām-ı cem'-i aḫadiyyetde hem maṭlūb u hem maḥbūbdur ve mertebe-i vāḫidiyyet ve keşretde hem taleb ü hem muḥabbetdür.<sup>79</sup>

### Cāmī

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilün Fa'  
- - / . - - - / . - - - / -  
Ey ğayr-i tu-rā be-süy-ı tu seyrī ne  
Ḥālī zi-tu mescidī [ne]<sup>80</sup> vü deyrī ne  
Dīdem heme ṭālibān u maṭlūbān-rā  
Ān cümle tūyī vü der-miyān ğayrī ne

78 Derkenarda şu kayıtlıdır:

Yuḥibbuhum ve yuḥibbūnehu çe ikrār est  
Be-zır-i perde meger ḥiṣ-rā ḥeridār est

79 Derkenarda şu kayıtlıdır: Ve bu maḳāmda Ḥacı Bayram sultān şöyle beyān itmişdür:

Bilmezem ma'şuḳ sen mi yoḷsa men  
Gel benüm müşkilüm āsān eylegil

80 Farsça metinden alınıp eklenmiştir.

### Terceme

Fe' ilätün Fe' ilätün Fe' ilätün Fe' ilün

.. - - / . . - - / . . - - / . . -

İy senüñ gayruña senden yana yokdur hiç seyr  
Hālī hem olmadı senden ne şehā mescid ü deyr  
Cümle t̄alibleri gördüm daħı maṭlūbları  
Dükeli sensin eyā ferd ü ganī yokdur gayr

### Cāmī<sup>81</sup>

Mef' ülü Mefā' ilün Mefā' ilü Fe' ül

- - . / . - - - / . - - . / . -

Hem-sāye vü hem-niṣīn ü hem-reh heme ü 'st  
Der-delğ-i gedā vü der-aṭlas-i şeh heme ü 'st  
Der-encümen-i fark u nihān-hāne-i cem'  
Billāhi heme ü 'st şümme billāhi heme ü 'st

### Terceme

Mef' ülü Fā' ilätün Mef' ülü Fā' ilätün

- - . / . - - - / - - . / . - - -

Hem-sāye hem-niṣīn ü hem-rāh u reh Ḥudādūr  
Delğ içre hem gedā vü aṭlasda şeh Ḥudādūr  
Enbūh-ı encümende cem' ile fark cümle  
'Arş ile ferş ü eflāk mihr ile meh Ḥudādūr

### Cāmī

[2229b] Mef' ülü Mefā' ilü Mefā' ilün Fa'

- - . / . - - . / . - - - / -

Ey borde gümān ki şāhib-i taḥkīkī  
V'ender-şıfat-ı şıdğ u yaḳīn şıddīkī  
Her mertebe ez-vücūd ḥükmī dāred  
Ger ḥıfz-ı merātib ne-künī zıddīkī

### Terceme

Mef' ülü Mefā' ilü Mefā' ilün Fa'

- - . / . - - . / . - - - / -

Ḍann eyleme bilmiş olasın taḥkīkī  
Hem şıdğ u yaḳīnde bulasın şıddīkī  
Her şey ki ne var ḥükm-i Ḥudā var-dur anda  
Ger mertebeyi bilmeyesin zıddīkī

81 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka bir rubai daha bulunmaktadır.

**Cāmī**<sup>82</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fa'

-- / .-- / .--- / -

Bahrist ne kâhinde ne efzâyende

Emvâc ber-û revende vü âyende

'Âlem çü 'ibâret ez-hemîn emvâc-est

Nebved dü zemân belki dü ân âyende<sup>83</sup>

**Terceme**

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

-.-- / .-- / .--- / -

Bir denizdür bu cihân ne artar u ne eksilür

Lîk emvâcî revendedür dü ân âyendedür

'Âlem ol emvâcdan oldu 'ibâret iy cüvân

Ki zamânın olmaz anda vü dü ân âyendedür

*Ve kad kîle*

**Beyt**

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

-.-- / .-- / -

Çî'st 'âlem mevc-i bahr-i lem-yezel

Kî'st âdem 'aks-i nûr-ı lâ-yezâl

**Terceme**

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

-.-- / .-- / -

Mevc-i bahr-i lem-yezel 'âlem-durur

'Aks-ı nûr-ı lâ-yezâl âdem-durur

**Lâyiha**

Hağ sübhânehu ve te'âlâ her nefesde mütecellîdür, tecellî-i diğeri ile ki aşlâ tekrâr olmaz ya'nî anda bir ta'yîn ve bir şe'ne mütecellî olmaz, belki her bir nefesde ve her bir ânda bir ta'yîn-i maşşûş ile tecellî ider.

**Cāmī**<sup>84</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilün Fa'

-- / .-- / .--- / -

Hestî ki 'iyân nîst dü ân der-şe'nî

82 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka yedi rubai daha bulunmaktadır.

83 Bu kelime Farsça metinde "pâyende" şeklinde kayıtlıdır.

84 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka dört rubai daha bulunmaktadır.

Der şe'n-i diğ̃er cilve küned her ānī  
 İn nükte be-[coz] “külle yevmin hüve fi şe'n”  
 Ger bāyed̃et ez kelām-ı Hāğ burhānī

### Terceme

Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'īlün Mefā'īlün

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

Ki her bir ānda bir şe'nde durur Hāğkuñ işit şe'ni  
 Revā olmadı bil ta'īl āna şe'ndur anuñ şānı  
 Didi Hāğ “külle yevmin hüve fi şe'nin” işit anı  
 Eger bulmağ dilerseñ naşş-ı Kır'ānile burhānı

Ve bu nükte sırrında erbāb-ı 'irfān böyle beyān eylediler ki hāzret-i Hāğ sübhānehu ve te'ālā esmā-i kābiledür ki ba'zısı luğfiyye ve cemāliyyedür ve ba'zısı kahrıyye ve celāliyyedür ve heme esmā dā'imā bir kār üzere der-kārdur, hīç biri bir ān mu'aṭṭal olmağ lāyık u erzān degildür. Çün bir hāğīkat ki hāğāyık-ı imkāniyeden vāsīta-i huşul-ı şerā'it ve sebeb-i irtifā'-ı mevānī' ile müste'idd-i vücūd olur ve rahmet-i rahmāniyye anı bulur. Ve anuñ üzerine ifāza-i vücūd eyler, zāhir-i vücūd vāsīta-i telebüs-i āşār ve ahkām ile ol hāğīkatde mütē'ayyen olur ta'yīn-i hāşla. Ve ba'dezīn sebeb-i kahr-ı ahadiyyet hāğīkati ki muğtezā-yı izmihlāl-ı ta'yīnāt ve āşār-ı keşret-i şūrīdür, evvel ta'ayyünden münselih olur, hemān ol insilāh rahmet-i rahmāniyye muğtezāsıyla bir ta'ayyün-i āher-i hāş eyler ki mümāşil-i ta'ayyün ü sābık ola. Pes cemāl u celāl ve kemāl u zevāl mütē'ākıben nedür? Nitekim gice nehārı ve şitā bahārı ve nūr zulmeti ve marāz sihhāti mütē'ākıbdür.

[230a] (?) Allāhu a'lā kim zāt-ı pāki yektādur. Velikin ism-i zātı oldı bil müstecmi'-i ef'āl ki ya'nī oldı zātında şıfat-ı ef'āl hep hāşıl, kimi luğ u kimi kahr ve kimi men' u kimi ifzāl ider ki bir demde bād-ı kahrı cümle 'ālemi vīrān ider, bir ānda āb-ı luğfi bāğ-ı kevnı bil hoş-vişāl. Celālını cemāli bil te'āküb üzeredür dā'im ki nīşi 'ayşā zehri şehde eyler nağl u istibdāl.

### Cāmī<sup>85</sup>

Mef'ülü Mefā'īlü Mef'ülü Fe'ül

- - - / . - - - / - - - / . - -

Der-ref'-i hucub küş [ne]<sup>86</sup> der-cem'-i kütüb  
 K'ez cem'-i kütüb nemī şeṽed ref'-i hucub  
 Der-ṭayy kocā<sup>87</sup> büved neş'e-i hubb  
 Ṭay künī heme-rā va'd-i ilāllāh ve teb

85 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka bir rubai daha bulunmaktadır.

86 Bu kelime Farsça metinden alınıp eklenmiştir.

87 Farsça metinde “ṭayy-kocā” yerine “ṭayy-i kütüb” kayıtlıdır.



**Terceme**

Mef'ülü Fā'ilätü Mef'ülü Fā'ilün

-- / - - - / - - / - - -

Ref'-i hicāb olmadı cem'-i kitāb ile

Cem'-i fūnūn olmadı hīç rāfi'-i hucub

Ref'-i hicāb ister-iseñ rāh-ı 'ışka gīt

*Fe'stağfiru z-zünübe ilā Rabbike ve tüb<sup>88</sup>*

**Cāmī<sup>89</sup>**

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ül

-- / - - - / - - - / - - ve -- / - - - / - - - / - - -

Hestī ki büved zāt-ı Hūdāvend-i 'azīz

Eşyā heme der-veyend ü v'ey der-heme çiz

İn-est beyān-ı ān ki 'ārif güyed

Bāşed heme hayr münderic der-heme hayr

**Terceme**

Mefā'ilün Mefā'ilün Mefā'ilün Mefā'ilün

. - - - / . - - - / . - - - / . - - -

Şu varlık kim Hūdāvend-i 'azīzün zāt-ı pākidür

Ki eşyā andadur cümle velī ol oldı der-zībā

Ki ārifler ne didi gel bu pendı istimā' eyle

Ki cümle hayr cümle hayr içinde münderic cem'ā

**Cāmī<sup>90</sup>**

Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül ve Mef'ülü Mefā'ilün Mefā'ilü Fe'ül

-- / - - - / - - - / - - ve -- / - - - / - - - / - - -

Her na't ki ez-ķabīl-i hayr-est ü kemāl

Bāşed zi-nu'üt-ı zāt-ı [pāk]-i<sup>91</sup> müte'āl

Her vaşf ki der-hisāb-ı şerr-est ü vebāl

Dāred be-ķuşūr-ı ķābiliyyāt u me'āl<sup>92</sup>

**Terceme**

Mef'ülü Fā'ilätün Mef'ülü Fā'ilätün

-- / - - - / - - / - - -

88 Derkenarda şu bilgi mevcuttur: Ve pederümüz Şeyh Naşūh kuddise sırruhu'l-'azīz bu maķāma münāsib bir beyt-i pend-āmīz inşa itmişlerdür:

Zühd ü taķvā 'ilm ü 'irfān kendüye ķayd itmeyüp  
Tevbe istiğfār iden nuşh-ı hoş-āşār eyledi

89 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka dört rubai daha bulunmaktadır.

90 Bu rubaiden önce Farsça metinde olduğu halde tercümeyle alınmamış başka üç rubai daha bulunmaktadır.

91 Farsça metinden alınıp tercümeyle eklenmiştir.

92 Farsça metinde "ķābiliyyāt-me'āl" olarak kayıtlıdır.

Her fi'l ü her şıfat kim hayr u kemâlden ola  
 Bilgil ki olur ol fi'l na't-ı Hudâ-yı fa'âl  
 Ammâ ki olsa her fi'l ü na't zenb ü şerden  
 Bilgil ki kabiliyyât naqşından olur ol hâl

### Câmî<sup>93</sup>

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün  
 - - / - - - / - - - / - - -  
 Ey der-tu beyānhā vü 'iyānhā heme hîç  
 Pindâr yaqīnhā vü gümānhā heme hîç  
 Ez zāt-ı tu muṭlaqān nişān netivān dād  
 K'ancā ki tuyī büved nişānhā heme hîç

### Terceme

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ül  
 - - / - - - / - - - / - - -  
 İy sende beyānlarla 'iyānlar heme hîç  
 Pindâr-ı yaqīnlerle gümānlar heme hîç  
 Hîç muṭlaq-ı zātuñda nişān bulmadılar  
 Ol yerdeki sensin ki nişānlar heme hîç

### Ve kad kile fihî<sup>94</sup>

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün  
 - - - / - - - / - - - / - - -  
 Her kaçan kim cān-ı 'ārif hūş-ıla āgāh ola  
 Şanma anı kim hārim-i kudse aña rāh ola  
 Böyle oldı bil irādet dest-i erbāb-ı şühüd  
 Dāmen-i idrāk şafda cümlesi kütāh ola

### Ve kad kulnā fihî<sup>95</sup>

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün  
 - - - / - - - / - - - / - - -

93 Bu rubai Farsça metinde “Ey borde gümān ki şāhib-i taḥkīkī” diye başlayan rubaiden sonra yer almaktadır.

94 Bu rubainin Farsçası tercümeyle alınmamıştır fakat rubai Farsça metinde “Hem-sāye vü hem-nişīn...” diye başlayan rubaiden sonra gelmekte olup şöyledir:

Her çend ki cān-ı 'ārif āgāh büved  
 Key der-hārem-i quds-i tueş rāh büved  
 Dest-i heme ehl-i keşf ü erbāb-ı şühüd  
 Ez-dāmen-i idrāk-i tu kütāh büved

95 Bu rubainin Farsçası verilmiştir fakat rubai Farsça metinde “Her çend ki cān-ı 'ārif āgāh büved” diye başlayan rubaiden sonra gelmekte olup şöyledir:

İn 'ışk ki hest coz-ı lā-yenfekk-i mā  
 Hāşā ki şevēd be-'aql-ı mā müdrek-i mā  
 Hoş ān ki zi-nür-ı u demed şubh-ı yaqīn  
 Mārā be-rehāned ez-zālam-i şekk-i mā

Hamdulillāh cüz'-i lā-yenfek durur 'ışk-ı Hudā  
 Hāne-i dilde yanar ol 'ışk-ıla şem'-i hüdā  
 Biz[i] zulmetden umaruz kırtara ol nūr-ı pāk  
 İrgüre nūr-ı yaķine reybden ide cüdā

### Lāyihā

Bu 'ayn-ı vāhid ki zāt-ı vāhiddden 'ibāretdür, ta'ayyünāt u tağayyurātta itlāk u tecerrüdi haşyeti ile haķdur. Ve ta'ayyünāt u tağayyurāta telebbüsü vāsıtasıyla ve tekeşşürāt u ta'addüta teşebbüsü

[230b] rābıtası ile haķdur ve 'ālemdür. Pes 'ālem zāhir Haķdur ve Haķ bātin 'ālemdür. 'Ālem zuhūr-ı 'ālemden evvel haķ olmuş idi velākin Haķ zuhūr-ı 'ālemden-soñra 'ayn-ı 'ālem oldu. Bil ki fi'l-haķıķa bir haķıķatdur. Ve zuhūr u buñun ve evveliyet ü āhiriyyet anuñ nisbet-i i'tibārındandır. Kemā eşāre ileyh sübhānehu ve te'ālā Hüve el-evvelü ve'l-āhıru ve'z-zāhiru ve'l-bātin. Ve kāle te'ālā fi hadıñıhi'l-kudsıyyi *küntü kenzen mahfiyyen fe-aħbebtü en-ü refe fe-halaktu'l-halka*.<sup>96</sup>

### Cāmī<sup>97</sup>

Mef'ülü Mef'ülü Mef'ülü Fe'ülün  
 - - . / . - - . / . - - . / . - -  
 Ber şekl-i bütān reh-zen-i 'uşşāk Haķ-est  
 Lā belki 'ıyān der-heme āfāk Haķ-est  
 ÇİZİ [ki]<sup>98</sup> büved zi-rüy-ı taqyid cihān  
 Vallāh ki heme zi-vech-i itlāk Haķ-est

### Terceme

Mef'ülü Fā'ilātün Mef'ülü Fā'ilātün  
 - - . / . - - . / - - . / - - .  
 Hübān-ı reh-zenāne 'uşşāk bil Haķ oldu  
 Lā belki cümle a'yān āfāk bil Haķ oldu  
 Taqyid ile olan şey bilgil cihāndurur ol  
 Ammā olan zi-vech-i itlāk bil Haķ oldu

### Hātıme

Bilgil ki maķşüd bu 'ibārātdan ve mañlüb bu işārātdan bu remze tenbıhdür ki Haķ sübhānehü ve te'ālānuñ ihāta-i zātisi cemī'-i eşyayı muhıtdür ve dañı sereyān-ı nürisi cemī'-i merātib-i vücüd u şühüdi müştemildür. Tā ki sālīkān-ı āgāh ve tālibān-ı şāhib-intibāh olanlar zevāt-ı muķayyedātdan hiçbir zātı müşāhede itmeyeler illā anda

96 "Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim ve bilinmek için mahlukatı yarattım."

97 Farsça metinde bu rubai hakikat bahsinden sonra yer almaktadır.

98 Farsça metinden alınıp tercümeyle eklenmiştir.

cemâl-i muṭlaḳı mu'āyene eyleyeler ve şıfâtdan hîçbir şıfâtı müṭâlâ'a eylemeyeler illâ anda kemâl-i muṭlaḳı mülâhaza eyleyeler. Ve bu ma'nîye işâret Şiddîk-i şafîden böyle şâdir olmuştur ki *mâ re'eytü şey'en illâ ve re'eytüllâhe ḳablehu ve ḳâle 'Ömer raḳıyellâhu 'anhu mâ re'eytü şey'en illâ ve re'eytüllâhe ba'dehu ve küllü vichetin hüve müvellihâ ve 'l-farḳu beynehumâ ke'l-farḳi beyne küllin minhümâ.*<sup>99</sup> Hâḳ sübhânehu ve te'âlânuñ kemâlât-ı zâtîsi ve şıfatîsi güft ü güyla bilinmez ve 'inâyet-i Bârî yârî olmayınca fehm olunmaz. Pes evvelî budur ki bu miḳdâr ile iktifâ oluna ki *el-'ârifü yekfihî 'l-işâretü*<sup>100</sup> pend-i üli'l-beşâretdür. Kemâ ḳâle ba'zû'l-'ârifin

### Rubâ'î<sup>101</sup>

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Misk eger endek büved hoş büy gerded der-dimâḡ

Hâne-râ rüşen küned gerçi büved küçek çerâḡ

Cur'aî kâfî büved ez-ḥatm berâ-yı çâşnî

'Ârifî-râ bes büved yek deste-i reyḫân zi-bâḡ<sup>102</sup>

*Vallâhu a'lem bi's-şavâb ve ileyhi'l-mercî' ve'l-me'âb el-ḥamdulillâhi vaḫdehu velâ şey'ün ba'dehu.*<sup>103</sup>

### Der-beyân-ı tārîḫ-i in kitâb: z, f, t

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Ger bunuñ tārîḫini bilmek dilerseñ iy püser

Fâ-i zühr u fâ-i faḫr u 'ayn-ı luṭfa ḳıl nazâr [z, f, t]

*Vaḳa'a 'l-ferâḡu min tahrîrihi fî yevmi'l-aḫadi vaḳte 'l-işrâḳi fî yevmi's-sâbi'i ve 'l-işrine fî şehri'l-muḫarremi'l-ḫarâmi sene (1048) semâniye ve erba'in ve elf 'an yedi 'İsmâ'îl bin İbrâhîm fî maḳâmi ḳuṭb-ı cihân ḫazret-i Şeyḫ Şa'bân Efendi ḳuddise sırruhu'l-'azîz.*<sup>104</sup>

99 “Ben hiçbir şey görmedim illa onu gördüm ve önce Allah'ı gördüm ve Ömer r.a. dedi ki, ben hiçbir şey görmedim illa onu gördüm ve sonra Allah'ı gördüm ve herkesin yüzünü ona çevirdiği bir yönü vardır ve onlar arasındaki fark, her biri arasındaki fark gibidir.”

100 “Arif olan için bir işaret yeter.”

101 Bu rubai Farsça metinde bulunmamaktadır. Ayrıca Farsça metinde son sayfada yer alan altı rubai daha tercümeyle alınmamıştır.

102 “Misk az olsa da dimaḡda hoş koku olur, kandil küçük olsa da ev aydınlanır, lezzet için sondaki cur'a da kâfi olur, arif olanın baḡı anlaması için tek bir fesleḡen demeti yeterlidir.”

103 “Allah en doğrusunu bilir ve dönüş onadır. Hamd onadır, o birdir ve ondan sonra bir şey yoktur.”

104 “Bu [kitabın] yazımı 1048 senesinde, Muharremü'l-haram ayının 27. gününde işrak vaktinde kutb-ı cihan hazret-i Şeyh Şaban Efendi (Allah onun aziz sırrını kutsasın) makamında İsmail bin İbrahim tarafından tamamlanmıştır.”

**Teşekkür:** Bu makale ilk defa Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni'nde (4-6 Ekim 2018, Amasya) sunulan “Abdülmeccid b. Şeyh Nasûh b. İsrâil'in Tercüme-i Levâiyih Adlı Eseri” isimli tebliğin yeniden yazılmış hâlidir. Bu vesileyle başta merhum Mehmet Arslan hocam olmak üzere söz konusu şölenle tebliğimi dinleyip sorularıyla katkıda bulunan değerli meslektaşlarıma teşekkür ederim. Ayrıca makaleyi okuyarak değerlendirme ve katkılarda bulunan Sadık Yazar'a, metindeki Farsça kısımları kontrol ederek katkıda bulunan Kadir Turgut'a, Arapça metin ve tercümelere kontrol eden Maşuk Yamaç'a müteşekkirim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abdülmeccid, T. (1582). *Tercemetü 'l-levâiyih*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3670/10.
- Abdülmeccid T. (2008). *Tefsîru sûreti 'l-insân*. Muammer Erbaş (Haz.), İzmir.
- Nev'îzâde Atâyî. (2017). *Hadâi 'kü 'l-hakâyık fi tekmileti 'ş-şakâyık*, Suat Donuk (Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Aktürk, A. (2013). Abdülmeccid b. Nasûh'un hadisçiliği ve *sürûrü 'n-nâzirîn* adlı risâlesindeki hadislerin tahrici. (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1990). *Hediyetü 'l-ârifin, esmâü 'l-müellifin ve âsârü 'l-musannifin u*. Nail Bayraktar (Haz.), İstanbul: MEB.
- Bağdatlı İsmail Paşa. (1951). *Hediyetü 'l-ârifin, esmâü 'l-müellifin ve âsârü 'l-musannifin I*. Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmut Kemal İnal (tsh.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bahadır, S. C. (2018). Abdülmeccid tosyavî ve manzum kıssa-i Çoban'ı. M. F. Köksal, S. Murad, ve M. İlhan (Ed.), *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni Bildiriler Kitabı* içinde (s. 83–92). Ankara: Kibatek Yayınları.
- Bursalı, Mehmed Tâhir Efendi. (t.y.). *Osmanlı müellifleri I*, A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen (Haz.), İstanbul: Meral Yayınevi.
- Çelebi, Asaf Hâlet. (2002). *Molla câmi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Demircioğlu, C. (2018). Osmanlı Edebiyatı Geleneğinde tercüme eserleri incelemede bir yöntem önerisi: Eyleme odaklı söylem çözümlemesi. O. Kolbaş ve O. Üçer (Ed.), *Âb-ı Hayâtı Aramak: Gönül Tekin'e Armağan* içinde (s. 245–295). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Demirkazık, H. İ. (2015a). *Abdülmeccid bin Şeyh Nasûh'un Manzum Kıyafetnâme'si: İnceleme-Metin-Dizin*. Asmaaltı Yayınları.
- Demirkazık, H. İ. (2015b). Mecidi'nin Mirâciye'si. *Turkish Studies*, 10(8), 849-886.
- Erbaş, M. (2006). Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmeccid b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil (ö. 973/1565) ve Eserleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV, 161-186.
- Hayta, U. (2008). Abdülmeccid b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) hayatı, eserleri ve el-Hüdâ ve 'l-Felâh Adlı Tefsîr Risâlesinin Tahkiki. (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Hayta, U., ve Birişik, A. (2007). Hayatı ve eserleriyle Abdülmecîd B. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhîru'l-Kur'ân ve Zevâhîru'l-Furkân adlı tefsîr risâlesinin ilmî değeri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 343-367.
- Hikmet, Ali Asgar. (1991). *Camî: Hayatı ve Eserleri*. M. Nuri Gencosman (Çev.), İstanbul: MEB.
- Kaçar, M. (2018). Hubbî Hatun'un *İmâdü'l-Cihâd* İsimli Eseri. M. F. Köksal, S. Murad, ve M. İlhan (Ed.), *Uluslararası Amasya Bilim Şöleni Bildiriler Kitabı* içinde (s. 167-175). Ankara: KIBATEK Yayınları.
- Kaçar, M., İlhan, M., ve Akdağ, A. (2016). Kastamonulu Âlim ve Şâirlerin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde Yer Alan Eserleri. Erol Turan ve ark. (Ed.) *I. Uluslararası Abana Sempozyumu: Geçmişten Günümüze Kastamonu/Kültür, Kent, Kimlik* içinde (s. 580-603). Palet Yayınları.
- Kol, T. (2019). Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh Tosyevî'nin Arafâtü'l-Arifin Adlı Kırk Hadis Tercümesi: İnceleme: Metin. (Yüksek Lisans Tezi). Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik.
- Kuşdemir, O. F. (2017). Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh Tosyevî'nin hayatı, eserleri ve "Menâkıbu'l-Ârifin ve Kerâmâtü'l-Kâmilin" Adlı Eseri Hakkında. *SOBİDER*, 4(18), 305-323.
- Kut, Günay. (1989). Ali Şîr Nevaî. *TDV İslâm Ansiklopedi* 2, 449-453.
- Küçük, S. (2013). Şeyh Nasûh efendi ve hadis risâlesi üzerine. *Sûfî Araştırmaları*, 8, 49-64.
- Mecdî Mehmed Efendi. (1989). *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaikü's-Şakaik I*, Abdülkadir Özcan (Haz.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Molla Câmî. (1309). *Mecmua-i Molla Câmî (Levâiyih-i Hakikat, Şerh-i Rubâiyât, Levâmi'-i Şerh-i Hamriyye)*. Dersaadet: Artin Asadoryan Matbaası.
- Molla Câmî. (2014). *Şerh-i Rubâiyât: Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Rubâiler ve Şerhleri*. Tâhirü'l-Mevlevî (Ter.), Abdurrahman Acer (Haz.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Okumuş, Ö. (1993). Câmî, Abdurrahman. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 7, 94-99.
- Pak, S. (2018). Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "Risaâletü'l-Fevzi'l-Azîm"i ve Tahkiki. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 81-117.
- Pattabanoğlu, F. Z. (2016a). Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh Tosyevî'nin "Fezâilü'l-İlm ve'l-Âlim" adlı risâlesi ve transkripsiyonu. *Ekev Akademi*, 66, 269-288.
- Pattabanoğlu, F. Z. (2016b). Abdülmecîd bin Şeyh Nasûh Tosyevî ve Münâcâtü Levâhibi'n-Necât Adlı Risâlesi, III. *Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da ilmî hayat ve Kastamonu Âlimleri* içinde, (s. 170-178).
- Polat, E. (2014). Tosyevî'nin "el-Havf ve'l-Hüzün" adlı risâlesinin tahkiki ve değerlendirilmesi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 183-204.
- Sakar, E. (2016). Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî ve Matlab-ı A'lâ Adlı Esmâ-i Hüsnâ Şerhi. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tatçı, M. (2010). Şâbâniyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 38, 211-215.
- Toruk, T. (2010). Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. Ali et-Tosyevî ve Pend-i Attar Tercümesi. (Yüksek Lisans Tezi). Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Turgut, K. (2013). Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uluğ, H. (2009). Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil'in 'el-Hüdâ ve'l-Felâh' İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Tanıtımı. (Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Yıldırım, Y. (2017). *Umdetü'l-Edib fî Ta'lim Ve't-Te'dib ve Es-Safâiyih fî Tercemeti'l-Levâiyih*. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları.

- Yazar, S. (2011). Anadolu sahası klâsik türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yazar, S. (2012). *Gırnatî Seyahatnamesi'nin XVI. yüzyılda yapılmış bir tercümesi: Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb*. İstanbul: Okur Akademi.
- Yazar, S. (2019). Nergisi (ö. 1044/1636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) örnekleminde Osmanlı'da tercüme nazariyesi. Mücahit Kaçar, Ömer Bozkurt (Ed.), *Fuat Sezgin Anısına Bilim Tarihine Yeni Bakışlar* içinde (s. 245-261). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Yerkazan, H. (2018a). Abdülmecid b. Nasûh'un Tezkîrû'n-Nâsîn fî Tefsîri Sûreti Yâsîn ve Tefsîru Sûreti'l-Mülk. M. F. Köksal, S. Murad, ve M. İlhan (Ed.), *Uluslararası Amasya şairleri bilim şöleni bildiriler kitabı* içinde (s. 351-366). Ankara: KIBATEK Yayınları.
- Yerkazan, H. (2018b). Abdülmecid b. Nasûh et-Tısyevî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l-Ârifin isimli eseri. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 119-157.







# On Dokuzuncu Yüzyılda Kaleme Alınan İki Makâmât-ı Harîrî Tercümesi: Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin Makâme-i Şîrvâziyye'yi Tercümelerinin Mukayesesi

## Two Makâmât-ı Harîrî Translations in the 19<sup>th</sup> Century: Comparison of Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi and Ahmed Hamdi Şîrvânî's Makâme-i Şîrvâziyye Translations

Seda Aydın Kurt<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Araş. Gör., İstinye Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: S.A.K. 0000-0001-9202-9887

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Seda Aydın Kurt,  
İstinye Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: saydin@istinye.edu.tr

Başvuru/Submitted: 27.04.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested: 07.05.2020

Son Revizyon/Last Revision Received: 10.05.2020

Kabul/Accepted: 11.05.2020

### Atıf/Citation:

Aydın Kurt, S. (2020). On dokuzuncu yüzyılda kaleme alınan iki Makâmât-ı Harîrî tercümesi: Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin Makâme-i Şîrvâziyye'yi tercümelerinin mukayesesi. *TUDED* 60(1), 57-70.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0024>

### ÖZET

Ebû Muhammed Kâsım bin Alî bin Muhammed el-Harîrî'nin 12. yüzyılda kaleme aldığı *Makâmât*'ı, makâme adı verilen elli kısa hikâyeden oluşan Arapça bir eserdir. Her makâmenin farklı bir şehirde geçtiği eserde, makâmelere o şehrin adı verilmiştir. Arap dilinin inceliklerinin secili bir üslûpla ortaya konulduğu eser, birçok dile tam veya kısmî olarak tercüme edilmiştir. Kaynaklarda, *Makâmât-ı Harîrî*'nin Türk edebiyatında 17. yüzyıldan itibaren tercüme edildiği ifade edilmektedir. Fakat ulaşılabilen en eski tercüme, 19. yüzyılda Ahmed Hamdi Şîrvânî tarafından kaleme alınan *Tercüme-i Makâmât* adlı eserdir. Hicri 1290 (m.1873/1874) yılında Yahya Efendi Matbaası'nda basılan eser, iki cilt olup 450 sayfadır. Aynı yüzyılın sonunda bir diğer tercüme, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi tarafından yazılmıştır. Hicri 1314 (m.1896/1897) yılında kaleme alınan eser, 915 sayfa olup basılmamıştır. Tek nüshası olup Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Koleksiyonu'nda yer almaktadır. Bu makalede, Harîrî'nin *Makâmât*'ında yer alan 35. makâme olan *Makâme-i Şîrvâziyye*'nin Ahmed Hamdi Şîrvânî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi tarafından kaleme alınan tercümeleri ele alınacaktır. Söz konusu tercüme; kullanılan metot, kelime kadrosu ve üslup bakımından mukayese edilecektir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, mukayese neticesinde ortaya çıkan benzer ve farklı yönleri incelemektir. **Anahtar Kelimeler:** *Makâmât-ı Harîrî*, *Makâmât*, Harîrî, Ahmed Hamdi Şîrvânî, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi

### ABSTRACT

*Makâmât*, written by Harîrî in the 12<sup>th</sup> century, is an Arabic book consisting of fifty short stories called maqama. In the book where each maqama takes place in a different city, the maqama are named after that city. The book is written in a rhymed prose style that has been translated into many languages in full or in part. In the sources, even though it is stated that *Makâmât-ı Harîrî* was translated into Turkish literature after the 17<sup>th</sup> century, the oldest available translation is *Tercüme-i Makâmât*, written by Ahmed Hamdi Şîrvânî in the 19<sup>th</sup> century. The book was published by Yahya Efendi Press in h.1290(c.e.1873/1874) is two volumes and 450 pages. At the end of the same century, another translation was written by Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi in h.1314(c.e.1896/1897). The book's single copy was in the Turkish Manuscripts Collection of Macedonian Libraries. In this article, the translations of *Makâme-i Şîrvâziyye*, which was the 35<sup>th</sup> maqama of Harîrî's *Makâmât*, written by Şîrvânî and Dâniş Ahmed Efendi was used. These translations were compared in terms of method, vocabulary, and style. In this context, the aim of this study was to analyze the similarities and differences as a result of the comparison.

**Keywords:** *Makâmât-ı Harîrî*, *Makâmât*, Harîrî, Ahmed Hamdi Şîrvânî, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi



## EXTENDED ABSTRACT

Ebû Muhammed Kâsım bin Alî bin Muhammed el-Harîrî popularly known as Harîrî was born in Basra in 1147. Although his masterpiece *Makâmât* consisted of fifty short stories called maqame, the book was not only prose but also a poem. In the maqames, the narrator, Haris bin Hemmâm, tells adventures of the story's fictional main character, Ebû Zeyd, who wears disguises to trap people. Thus, maqame is comparable to the genre of picaresque in Western literature. Harîrî's *Makâmât* has been translated into several languages. Similarly, there are many translations of *Makâmât* in Turkish literature. One of them is *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî* which was written by Ahmed Hamdi Şirvânî in the 19<sup>th</sup> century. He was born in Şirvân, Azerbaijan in h.1247(c.e.1831/1832). Likewise, a translation was written by Dâniş Ahmed Efendi at the end of same century. He was born in Manastır, Macedonia. In this article, the translations of *Makâmât-ı Harîrî* which was the 35<sup>th</sup> maqama of Harîrî's *Makâmât*, was written by both Ahmed Hamdi Şirvânî and Dâniş Ahmed Efendi. These two translations were used for comparison.. Because *Makâmât-ı Harîrî* was one of the shortest maqame, it was chosen for detailed research in this article. Ahmed Hamdi Şirvânî wrote his translation in h.1290(c.e.1873/1874), and it was published by Yahya Efendi Press. But, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi wrote by his own hand his translation in h.1314(c.e.1896/1897), and it was not published. When these two translations were examined based on *Makâmât-ı Harîrî*, it drew attention to three different points. One of them was the translation method. In other words, it was how the translators translated the *Makâmât-ı Harîrî*. While Ahmet Hamdi Şirvânî generally copied the words of the original text in his translation, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi explained each word one by one. Moreover, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi made grammatical examinations, and gave his own regional sayings in his translation, and then translated his text after from the title of "mahsûl-i 'ibâre" and commented after from the title of "ya'nî". But, this commentary did not change the original text. On the contrary, it provided more understanding of the original text. Another point was concerning the translations' vocabulary. Even though Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi preferred mostly to use Turkish words, Ahmed Hamdi Şirvani chose constructions mainly consisting of Arabic and Persian words. The other point was the translation style. The styles of both translators were considerably different from each other. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi had a translation style composed of shorter sentences, plainer language, and clearer expressions. In contrast, Ahmed Hamdi Şirvânî's style had substantially longer sentences, used Arabic and Persian constructions, and heavier language. Accordingly, it could be stated that Şirvânî used a classical prose style which is named as "münşiyâne". In conclusion, although the two translations seemed different in terms of method and purpose, they were actually similar. In other words, their aim was to translate the original text. Neither one changed the original text nor added their own interpretation. However similar their purpose, the way of realizing this goal were different. And so, it was encountered with the concept of style. Consequently, it could be said based on *Makâmât-ı Harîrî* that Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi and Ahmed Hamdi Şirvânî had the same purpose in their translations. However, they do not have a similar translation style. While Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi

used the classical commentary style, and wrote his translation for those willing to learn the Arabic language, Ahmed Hamdi Şîrvânî used the “münşiyâne” style, and wrote his translation for the well educated and high level people to present them with a literal and artful translation.

## GİRİŞ

Lügatte “ayakta durmak” manasındaki “kıyâm” kökünden türemiş bir kelime olan “makâme”, önceleri bir araya gelmiş insanların bulunduğu yer anlamına gelirken daha sonra bu toplanılan yerlerde söylenen sözler, “makâme” olarak adlandırılmıştır. Makâmeler, edebî bir tür olarak bir kahramanın başından geçen olayların bir râvî tarafından nakledildiği kısa hikayeler serisidir (Ayyıldız, 2003, s. 417). Makâmât da makâmenin çoğuludur. Makâmeler, farklı kılıklara girerek zekasıyla insanları kendine inandıran bir kahramanın maceralarını anlatması sebebiyle, Batı’da pikaresk adı verilen tür ile benzerlik göstermektedir (Esposito, 2013, s. 227). Arap edebiyatında makâme türünde ilk defa eser kaleme alan Câhız (ö. 869)’dır. Fakat makâme türü asıl şöhretini Harîrî’nin *Makâmât*’ı ile kazanmıştır (Ayyıldız, 2003, s. 417).

1054 yılında Basra’da doğan Ebû Muhammed Kâsım bin Alî bin Muhammed, dedesinin ipek ticareti ile meşgul olmasından dolayı el-Harîrî nisbesiyle anılmıştır (Kılıç, 1997, s. 191). Basra’da dönemin büyük hocalarından dersler almıştır (Furat, 1996, s. 299). 1122 yılında vefat eden Harîrî’nin eserlerinin çoğunluğu; Arap dili ve grameri üzerinedir (Kılıç, 1997, s. 191-192).

Harîrî’nin en meşhur eseri olan *Makâmât*, 50 makâmeden oluşan mensur bir eser olmasına rağmen her makâmede şiirlere de yer verilmiştir. Makâmeler secili bir üslûpla yazılmış ve her makâmede, Arap kültürünü yansıtan deyim ve atasözlerine yer verilmiştir. Hikâyelerde, dilencilik, zâhidlik, edebî konular, içtimaî, siyasi, ahlaki hususlar eleştirel bir dille ele alınmıştır (Gülle, 1995, s. 34). Makâmelerde hayalî bir kahraman olan Ebû Zeyd es-Serûcî, farklı kılıklara girip yalanlar söyleyerek herkesi kendine inandırır. Fakat gittiği her yerde karşısına Haris bin Hemmâm çıkıp onu ayıplarsa da Ebû Zeyd, ondan kurtularak başka bir şehre doğru yola çıkar. Olayların Haris bin Hemmâm tarafından anlatıldığı her makâmede aynı olay örgüsü tekrar etmektedir.

Harîrî’nin *Makâmât*’ı üzerine öncelikle Batılı âlimler çalışmıştır. İslam dünyasında esere otuz beş kadar şerh yazılmıştır. Eser, başta Türkçe olmak üzere Farsça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve İbranice gibi dillere tam ve kısmî olarak tercüme edilmiştir (Kılıç, 2003, s. 415). Kaynaklarda Türk edebiyatında *Makâmât* üzerine 17. yüzyıldan itibaren çalışma yapıldığı ifade edilmiştir (Gülle, 1995, s. 48).<sup>1</sup> Fakat ulaşılan en eski çalışma 19. yüzyılda Ahmed Hamdi Şirvânî tarafından kaleme alınmıştır.

Ahmed Hamdi Şirvânî, h. 1247(m. 1831/1832) yılında Şirvan’da doğmuştur. Babası, Şirvânî Abdullah Efendi’dir (CBOA, DH.SAİDd.4/116). İstanbul’a gelip tahsilini burada tamamladıktan sonra Mülga Teftiş ve Muayene Heyeti Reisliği’ne tayin olunmuş ilim ve irfan sahibi bir şahsiyettir. Üç dilde nazım ve nesirle yazma gücüne sahip olan Ahmed Hamdi Şirvânî, birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan biri de *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî*’dir (Bursalı Mehmed Tâhir, t.y., s. 249).<sup>2</sup>

1 *Makâmât-ı Harîrî* üzerine Türk edebiyatında yapılan tercüme ve şerhler hakkında bkz. Aydın ve Özyıldırım, 2019, s. 1904.

2 Ahmed Hamdi Şirvânî hakkında ayrıntılı bilgi için torunu Fatma Rezan Hürmen tarafından hazırlanan eserler için bkz. Ahmed Hamdi Şirvânî, 1995. Bkz. Biren, 1993.

19. yüzyılın sonunda yaşayan bir âlim ve müderris olan Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi de *Makâmât-ı Harîrî*'yi tercüme etmiştir. Dâniş Ahmed Efendi<sup>3</sup>, Manastır'da doğmuş; ilk eğitimi burada aldıktan sonra İstanbul'da tahsilini devam ettirmiştir (Cemil Paşa ve Esad Bey, 2008, s. 42). Tahsilini tamamlayıp Manastır'a müderris olarak dönen Dâniş Ahmed Efendi, burada eser yazarak hayatını devam ettirmiş ve h. 1316(m.1898/1899) yılında vefat etmiştir (Bursalı Mehmed Tâhir, t.y., s. 304).<sup>4</sup>

### **Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî'si**

Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin Hicri 1290(m.1873/1874) yılında Yahya Efendi Matbaası'nda basılan *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî*'si, iki cilt olup 450 sayfadır.<sup>5</sup> Eserin başında her makâme tercümesinin yer aldığı sayfayı gösteren bir fihrist bulunmaktadır. Fihristin ardından eserin baskısında yapılan yanlışları ve karşısında doğruları gösteren bir hata-savab cetveli verilmiştir. Daha sonra sırasıyla Kâmil Paşa, Ahmed Şetvân Efendi, Şâmî Mehmed Emîn el-Cündî, Hâce Mecîd Efendi, Ahmed Cevdet Paşa, Sâmî Paşa ve Râşid Efendi'nin *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî* için yazdıkları takrîzlere yer verilmiştir. Bundan sonra *Tercüme-i Makâmât* başlığı altında besmele ile Allah'a hamd edilip Hz. Peygamber'e salat ü selâm getirilmiştir. Ardından "ma' lûm ola ki" ifadesinden sonra Harîrî ve *Makâmât* adlı eserinden övgü ile bahsedilmiştir. Daha sonra mütercim, kendi adını zikrederek dönemin padişahı Sultan Abdülaziz Han'a dua ve senalarda bulunmuş ve *Makâmât*'ı dibâcesinden itibaren tercümeyle başlamıştır.

### **Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî'si**

*Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî*, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi tarafından h. 1314(m.1896/1897) yılında kaleme alınmıştır. Eser, 915 sayfa olup basılmamıştır; tek nüshası müellif hattı olup Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Kataloğu içinde "Oriental Manuscript Turk" başlığı altında 923 numarada OMCT III/21 katalog numarasıyla bulunmaktadır (Aydemir ve Hayber, 2007, s. 439). Eserin başında bir fihrist yer almaktadır. Fihristten hemen sonra *Makâmât-ı Edebiyye-i Harîriyye Şerhi Melâhât-i Dânişiyye* başlığı altında eserin Maarif Nezâret-i Celîlesi tarafından basılması için ruhsat-nâme çıktığı, yakın zamanda basılacağına karar verildiği ifade edilerek mütâlaa ve istinsâha heves-kâr olanlar için hatt-ı dest ile bir nüsha dahi yazılıp İshâkiyye Câmîi Şerfi Kütüphanesi'ne harice çıkmamak şartıyla vakfedilmiştir (OMCT III/21, s. II). Sonraki sayfada eserin mukaddimesi yer almıştır. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, mukaddimesinde Allah'a hamd, Hz. Muhammed'e salat ü selâmdan sonra, Sultan

3 *Sicill-i Osmânî Zeyli*'nde Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin babasının adı Mehmed olarak geçmiştir (Cemil Paşa ve Esad Bey, 2008, s. 42). Dâniş Ahmed Efendi'nin eserlerinden biri olan *Dest-âvîz-i Dâniş*'in yazma nüshalarından birinde (Aydın, 2016, s. 20) ve çalışmanın konusu olan *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî*'de babasının adı, Sâlih olarak geçmiştir (OMCT III/21, s. II). Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin *Makâmât-ı Harîrî* adlı eseri üzerine yapılan bir doktora tez çalışması olup çalışma henüz tamamlanmadığı için yazmanın katalog numarası verilmiştir. Doktora tez çalışması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt, devam ediyor.

4 Dâniş Ahmed Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, 2016, s. 20-23.

5 Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin eserinin yazma nüshasına kütüphanelerde rastlanmamıştır.

Abdülhamid Han'a dua etmiş; ardından *Makâmât-ı Harîrî*'yi dîbâcesinden itibaren tercüme etmeye başlamıştır. Dâniş Ahmed Efendi, eserine kendi eliyle sayfa numarası vermiştir. Bu sayfa numaraları mukaddimeden başlamaktadır.<sup>6</sup>

### ***Makâme-i Şîrâziyye*'den Hareketle Tercümelerin Mukâyesesı**

Çalışmada, Harîrî'nin *Makâmât*'ında yer alan 35. makâme olan *Makâme-i Şîrâziyye*'nin Ahmed Hamdi Şîrvânî ve Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi tarafından kaleme alınan tercümeleri ele alınacaktır.<sup>7</sup> *Makâme-i Şîrâziyye*, diğer makâmeler gibi Haris bin Hemmâm'ın anlatımıyla başlar. Haris bin Hemmâm, Şîrâz'da yürürken bir meclise uğrar. Bu meclis, seçkin kişilerden oluşur ve sohbet ederler. Sonra eski elbiseli, yaşlı bir zât meclise dahil olur, selam verir ve bir köşeye oturur. Meclistekiler onu kıyafetlerinden ötürü hakîr görürler. Yaşlı adam, fasîh ve belîğ bir şekilde nükteli sözler söyler ve oradaki herkesi etkiler. Sonra meclisten çıkmak için ayağa kalkar; fakat oradakiler onun eteğine yapışıp gitmesine izin vermezler, kendisine kim olduğunu sorarlar. Sonra yaşlı adam birden ağlamaya başlar. O sırada Haris bin Hemmâm, onun Ebû Zeyd olduğunu ve oradakileri kandıracağını anlar; fakat bu sırrı açığa vurmuyarak sessiz kalır. Sonra Ebû Zeyd bir şiir okur ve meclistekilerden bir kızı olduğunu, onu evlendirmek için en az yüz altına ihtiyacı olduğunu; ama fakirlikten ona çeyiz yapamadığını söyleyerek yardım ister. Kendisi de yardım edene fasîh sözlerle medh ve dua edeceğini söyler. Oradaki herkes yardımda bulunur ve o da dualar eder. Sonra evinin yolunu tutar. Haris bin Hemmâm da onun arkasından gider. Ebû Zeyd, Haris bin Hemmâm'a şiir okur ve bu kızın üzüm kızı olduğunu, kendisinin onu bir gelin gibi kâseye koymak için hazırlandığını ifade eder. Sonra Ebû Zeyd, Haris bin Hemmâm'a veda ederek yoluna gider.

#### **1. Metot Bakımından Mukayese**

Ahmed Hamdi Şîrvânî, *Tercüme-i Makâmât-ı Harîrî* adlı eserinde, tercüme ettiği *Makâmât* metnine yani kaynak metne yer vermeyip doğrudan tercümeyle başlamıştır. Her makâme bu şekildedir. Tercüme sırasında bazı ibâre ve kelimelerin manalarını dipnotta vermiştir; bütün kelimelerin anlamları verilmemiştir. Dipnotta anlamı verilen kelime parantez içinde yazılmıştır. Kaynak metinde yer alan diyalog, monolog ve şiirler, aynen aktarılarak Arapça ve harekeli bir şekilde verilmiştir. Ahmed Hamdi Şîrvânî, metni tercüme ederken genellikle kaynak metinde geçen kelimeleri aynen kullanmıştır.<sup>8</sup>

6 Dâniş Ahmed Efendi, eserini Ahmed Hamdi Şîrvânî'den sonra yazmıştır. Ahmed Hamdi Şîrvânî'nin eseri matbu ve iki eserin yazılmasının arasında yirmi yıldan fazla bir süre olmasına rağmen Dâniş Ahmed Efendi'nin eserinde Ahmed Hamdi Şîrvânî'den söz etmemesi yoruma açık bir durumdur.

7 Bu makalede, *Makâmât*'ın 35. makâmesi *Makâme-i Şîrâziyye*'nin ele alınmasının sebebi, bu makâmenin hacim olarak diğer makâmelerin çoğundan daha kısa olmasıdır. Çünkü makâmeler uzun olduğunda, tercümeleri de çok uzun olabilmektedir. Çok uzun bir metnin her detayıyla incelenmesi hem bir makalenin sınırlarını aşacağı hem de bazı önemli noktaların gözden kaçmasına sebep olacağı için *Makâmât*'ın en kısa makâmelerinden biri tercih edilmiştir.

8 Ahmed Hamdi Şîrvânî, tercümesinde kaynak metindeki kelimelerin çoğunluğunu, vezinlerini dahi bozmayarak olduğu gibi aktarmıştır. Tercüme faaliyetlerinde kaynak metindeki söz varlığının diğer dile olduğu gibi geçirilmesi, tercümenin anlaşılabilirliğinin yanında dilin yozlaşması sorununu da gündeme getirmiştir (Yazar, 2011, s. 224).

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin eseri hem bir tercüme hem de bir şerhtir. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, eserinde kaynak metni cümlelere bölerek hareketli bir şekilde aynen vermiş ve her cümledeki harf-i cer, edat ve şahıs ekleri ve benzeri ibâreler hariç her bir kelimeye parantez içinde yer vererek anlamını tek tek açıklamıştır. Bu açıklama esnasında gramer izahlarına girişmiş; her kelimenin kök hâlini göstermeye gayret etmiştir. Bazen kelimelerin Farsça ve Türkçe karşılığını da veren Dâniş Ahmed Efendi, bazen de yaşadığı bölgenin yerel hayatı hakkında bilgi vermiştir. Sonrasında *mahsûl-i 'ibâre* diyerek bire bir çeviri yapmıştır. Bu çeviride kelime dizilişi bakımından metne sadık kalmış ve son olarak *ya 'nî* diyerek metni şerh etmiştir.<sup>9</sup>

*Makâme-i Şirâziyye*'nin ilk cümlelerinin kaynak metne de yer veren Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi tarafından tercümesi şöyledir:

حَكَى الْجُرْثُ بِنُ هَمَّامٍ قَالَ مَرَرْتُ فِي تَطَوَافِي بِشِيرَازِ عَلَى نَادٍ يَسْتَوْقِفُ الْمُجْتَازَ وَلَوْ كَانَ عَلَى أَوْفَازٍ فَلَمْ اسْتَطِيعْ  
تَعْدِيهِ وَلَا حَطَّتْ قَدَمِي فِي تَحْطِيهِ فَعُجِبْتُ إِلَيْهِ لِأَنَّكَ سِرٌّ جَوْهَرُهُ وَ أَنْظَرَ كَيْفَ ثَمْرُهُ مِنْ زَهْرِهِ

*Hake'l-Hirşü'bnü Hemmâm kâle merertü fî tıtvâfî biŞîrâz 'alâ nâdin yestevkîfû'l-  
müctâze velev kâne 'alâ evfâzin felem estefti' ta'addihi velâ haşet kademi fî tahtaftîhi  
fe'uctü ileyhi liesbûke sırre cevherihi ve enzûre keyfe şemerühü min zeherihi*

(17) *مررت uğradım. تطواف bir nesnenin çevresini tolanmak, شیراز bilâd-ı Fâris'de (18) bir belde-i celîledir. نادى meclis, يستوقف ıturmasını talep eder ve habs eyler. (19) مجتاز geçici, اوفاز vefziñ cem'i 'acele ve sıçramak, لم استطع kâdir olmadım. تعدى geçmek, (20) حطت لا yürümedi. قدم ayak, تخطى atlayup geçmek, عجت meyl etdim. لا سبق (21) tecrübe edeyim. سر bâtın, جوهر zât, ثمره mîve, زهر çiçek.*

(22) **Maḥşûl-i 'ibâre:** *Hâriş bin Hemmâm hikâye edüp dedi: Şîrâz'ın çevresini tavâf ve deverânında (23) bir meclise uğradım ki geçici kimseyi 'acele üzerine olsa bile tavaḳḳuf étidir ve habs eder. Bu şüretde (24) o meclisi geçmege kâdir olmadım ve atlayup geçmege ayağım yürümedi imdi mezbûr meclise meyl etdim tâ ki (25) ehliniñ bâtını tecrübe edeyim ve çiçeginden mîvesi ne keyfiyyetdedir bileyim ya 'nî bâtınları zâhir hâllerine [607] muvâfık mıdır añlayayım (OMCT III/21, s. 606-607).*

Aynı cümlelerin Ahmed Hamdi Şîrvânî tarafından tercümesi şu şekildedir:

(15) *Hâriş bin Hemmâm hikâyet eder ki etrâf ü eknâf ve meclây u meḥâf-ı Şîrâz-ı  
(16) behcet-ıtırâzı tavâfımında sür'at ü evfâz üzere mârrin ü müctâzi tevḳîf eden (17) bir meclis-i dil-güşâ ve nâdî-i feraḥfezâya teşâdüf étdigimden bilâ-ihtiyâr tahtaftî  
(18) vü ta'addiye iktidârım ḳalmamağla temyîz-i cevher-i esrâr ve teşḫîş-i şimâr ü ezhâr için (19) ben daḫi şaflarında cây-gîr-i ḳarâr olduḳda gördüm ki (Ahmed Hamdi Şîrvânî, 1290, s. 292).*

9 Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin eserinde bir medrese hocası tavrıyla okuyucuya Arap dilini öğretmek amacıyla yaptığı gramatikal açıklamalar, bu eseri şerhe yaklaştırmıştır. Her ne kadar bu makâmde olmasa da diğer makâmelerin tercümesinde ifadeleri daha iyi açıklamak için tercümenin *ya 'nî* kısmından sonra *fâ'ide, ihtâr* gibi başlıklar koyarak verdiği ek bilgiler de eserin bir şerh metni olarak ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim tercüme ve şerh hem kavram hem de edebî bir faaliyet olarak iç içe geçmiş durumdadır (Yazar, 2011, s. 15).

Ahmed Hamdi Şirvânî, kaynak metinde “Şirâz’ın çevresini dolanmak” anlamına gelen *از تَطَوَافِي بِشِيرَازِ تَطَوَافِي بِشِيرَازِ* *tıtvāfî biŞîrâz* şeklinde geçen ibareyi *etrâf ü eknâf ve meclây u meġâf-ı Şîrâz-ı behcet-tırâzı tāvāfımda* şeklinde çevirmiştir. Buradan hareketle metne anlamını bozmayacak şekilde eklemeler yaptığı söylenebilir. Yine metinde *عَلَى نَادٍ يَسْتَوْفُّ الْمُجْتَنَزَ وَلَوْ كَانَ عَلَى أَوْفَازٍ فَلَمْ عَلَى نَادٍ يَسْتَوْفُّ الْمُجْتَنَزَ وَلَوْ كَانَ عَلَى أَوْفَازٍ فَلَمْ* *alâ nâdin yestevkîfü’l-müctâze velev kâne ‘alâ evfâzin felem esteġî ta‘addîhi velâ ħaġet ħademî fî taġaġîhi* şeklinde geçen ibareleri *sür‘at ve evfâz üzere mârrîn ü müctâzî tevġîf eden (17) bir meclis-i dil-güşâ ve nâdî-i feraġ-fezâyâ teşâdüf êtdigimden bilâ-iġtiyâr taġaġî (18) vü ta‘addîye* olarak tercüme etmiştir. Verilen örneklerde görüldüğü üzere Şirvânî, genellikle atıf tamlamalarının bir kelimesini kaynak metinden Türkçeye tercüme etmeden olduğu gibi aktarmış<sup>10</sup> bazı kelimeleri de tercümede olduğu gibi verip dipnotta açıklamıştır:

[293] *ehl-i meclis tımreyn için anı taġķîr ve izdirâ (والمرء باصفره) fıķra-i meşhûresini (2) ħâġırlarında insâ eyleyüp ‘ūd-ı vüġüdını maķûle-i aġşâb u aġġâbdan (3) zann ile bilâ-iltifât mütedâ‘î faşl-ı ħiġâb oldılar. Şaġş-ı mezbûr ise bilâ-ifâze-i (4) kelime vü ibâne-i simme sâkit ü sâmit vüġüh-ı cemâ‘ate nâzır iken cemâ‘at sebr-i ħarâ‘iġ (5) ve imtiġân-ı şâ‘il ü râciġ için istiġrâc-ı defâ‘in ve istinşâl-i kenâ‘in eyledikde (8) مِنْ خَلْقٍ (7) يَا قَوْمِ لَوْ عَلِمْتُمْ أَنَّ وِرَاءَ الْفِدَامِ صَفْوُ الْمَدَامِ لَمَا احْتَقَرْتُمْ ذَا أَخْلَاقٍ وَ قَلْتُمْ مَا لَهُ ey ħavm verâ-i fidâmında şafv-ı müdâm oldığımı teyaġķkun u ifġâm êtmîş ola idiñiz (9) kisvesi jende olan pîr-i pejmürdeyi iġtiġâr ve fazlını inkârla saña bizden naşîb (10) yokdur diyerek istişķâl êtmez idiñiz dedikden şoñra yenâbî‘i’l-edebe ve nüket-i münteġhabdan (11) câzib bedâ‘i‘-i istiġrâb u ‘aceb ve zevb-i zehheble kitâbeti müstevcib olan zülâl-i muġâzarâtı (12) tefġîr êdüp câlib-i diġķat-i nevâzır ve ħâlib-i şevġ-i ħavâġırdan şoñra müteġeyyî‘i ‘azm ü irtiġâl (13) ve müte‘ehġib-i seyr ü intikâl olduġda cemâ‘at müte‘allıķ-ı dâmen ü zeyl ve mâni‘-i sereb-i seyli (14) olup dediler ki (15) قَدْ أَرَيْتَنَا وَسَمَّ قَدْجَكَ فَخَبَّرْنَا عَنْ قَبِيضِكَ ya‘nî emâre-i ‘ilmiñi irâ‘e ve vebl-i fazlñla bizi siġâyâ eyledikde ba‘dezin zâġir (16) ve bâġın ya‘nî sülâle ve mavġın-ı kedin ibâne eyle deyince şümüt-ı müfġhem ve sükût-ı mülzem gibi (17) sükûtla ħayrân u nekrân olduġdan şoñra dilleri süzân êdinceye degin ref‘-i (18) şavtla nâlân u giryân oldı râvî der bu âdemden Ebû Zeyd’iñ şevb ü revb ve üslûb-ı (19) me‘lûf ile ħaşd u şavbını görünce sühümet-i müġeyyâ ve sühuket-i reyysına im‘ân (20) u diġķat eyledikde Ebû Zeyd oldığımı İķân êdüp her ne ħadar ħîle-kârlıġı vâreste-i (21) şübhe vü gümân ise de yine dâ‘i daġîl müsteġcenü’l-beyân ketm olurcasına...*

(22) eski طمر *eski, فصل خطاب متداعى birbirini feşâġat ve belâġate da‘vet (23) êtmek, استخراج دفائن (24) الح amellerine*

10 Ahmed Hamdi Şirvânî’nin kelimeleri çevirmeden doğrudan aktarmasının bir sebebi, kaynak metindeki sanatları gösterme endişesi olabilir. Nitekim tercüme ettiġi eser, edebî sanatlarla süslenmiş secili bir üslûba sahiptir. Kendisi bir mütercim olarak bu incelikleri olduğu gibi aktarmayı tercih etmiş olabilir. Bir diġer sebep ise kelimelerin anlamının okur kitlesi tarafından bilindiğini düşünmesi olabilir. Bu da Şirvânî’nin okur kitlesinin kimlerden oluştuġu sorusunu akla getirir. Şirvânî’nin eserinin giriş kısmında hitap ettiġi kitle ile ilgili bir ifade geçmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Hamdi Şirvânî, 1290, s. 2-3.



*vuḳūfdan kināyedir.* فدام *ṣarāb ibriḳi aḡzına* (25) *ḳonılan eski bez parçası*, سهومت *taḡyir-i vech*, ریا سهوكت ریا *aḡız* (26) *ḳoḳusundan ve sâ'ir cihetden insāniñ rāyihası kerih olmaḳ* (Ahmed Hamdi Şirvānî, 1290, s. 293).

## 1. 1. Benzerlikler ve Farklılıklar

Aynı yüzyılda aynı eseri tercüme eden iki mütercim metodunu, geleneksel olarak da adlandırılan klâsik şerh metodudur.<sup>11</sup> Her iki mütercim de kaynak eseri, bir ekleme ve çıkarma yapmadan ve anlamını bozmadan tercüme etmiştir. Ahmed Hamdi Şirvānî, kaynak eseri herhangi bir açıklamaya başvurmaksızın, doğrudan tercüme etmiştir; eserine de “*Tercüme-i Makâmât*” ismini vermiştir. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ise, kaynak eseri kelimelerine ayırıp gramer yapısını açıkladıktan sonra tercüme etmiş ve gerekli gördüğü yerde metin daha iyi anlaşılabilir diye ek bilgiler vermiştir. Fakat bu bilgiler yorum niteliğinde olmayıp kaynak metnin anlamını bozmamış; aksine okurun kaynak metinle arasındaki zaman farkından doğan bilgi eksikliğini kapatmayı amaçlamıştır. Bu özellikler, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi’nin eserini tercüme olmanın yanında şerhe yaklaştırmıştır. Nitekim Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, eserine *Makâmât-ı Edebiyye-i Haririyye Şerhi Melâhât-i Dânişiyiye* adını vermiştir.<sup>12</sup>

## 2. Kelime Kadrosu Bakımından Mukayese

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi’nin eserinde kullandığı kelime kadrosu, Türkçe kelimelerden oluşmaktadır. Dâniş Ahmed Efendi, kelimelerin gramatikal olarak açıklandığı bölümde, bazen kendi yaşadığı Manastır bölgesinde o kelimenin karşılığını da vermiştir:

ثُمَّ فَجَّرَ مِنْ يَنَابِيعِ الْأَدَبِ وَالنُّكْتِ النَّخْبِ مَا جَلَبَ بِهِ بَدَائِعَ الْعَجَبِ وَاسْتَوْجَبَ أَنْ يُكْتَبَ بِنُوبِ الذَّهَبِ قَلَمًا خَلَبَ كُلَّ جَلَبٍ وَ قَلْبٍ رَأَيْهِ كُلُّ قَلْبٍ تَحَلَّلَ لِيُرِحَ وَ تَأَهَّبَ لِيُذْهَبَ

*Şümme feccere min yenābi‘i ‘i’l-‘edebi ve ‘n-nūketi ‘n-nuḡbebi mā celebe bihi bedā ‘i‘a ‘l-‘acebi ve ‘stevecebe en yūktebe bizevbi ‘z-zehebi felemmā ḫalebe külle ḫılbin ve ḳalebe ileyhi külle ḳalbin taḫalḫale liyerḫale ve te ‘ehhebe liyezhebe*

(24) *ḳaynatdı.* فجر *ḳaynatdı.* ينابيع *yenbū‘uñ cem‘i ‘ayn ya‘nī ayazma ki bu ḫavālīde ḳaynaḳ dērler.* ادب (25) *envā‘-ı ḫaḫādan mābihi ‘l-iḫtirāz olan nesneyi bilmekten ‘ibāretdir.* نکت *nūkteniñ cem‘i remz-i laḫīf [609] ü daḳīḳ,* نخب *nuḡbeniñ cem‘i muḫtār ve ḡüzīde,* بديع *ḡarā ‘ib,* استوجب *vācib ḳıldı.* (2) *يكتب ان yazılmaḳ,* نوب *erimek,* ذهب *altun,* خلب *ḫıle etdi.* قلب *ḳalb ile* (3) *batıñ sevādı beyninde olan ḫicāb,* قلب *ḳevirdi.* gönül *ḡönül,* تحلل *ḫareket etdi.* (4) *يرحل irtihāl ve intiḳāl eder.* تاهب *ḫāzırlandı.* يذهب *gider.*

(5) *Maḫşūl-i ‘ibāre:* Bundan sonra edeb ve ḡüzīde ve münteḫab nūkteleriñ ayazmalarını *ḳaynatdı ki anıñla ‘aceb* (6) *ḡarā ‘ibini celb etdi ve erinmiş altun ile*

11 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, 2007, s. 365.

12 Şerh metinleri, metod ve amaçlarına göre; edebî vurguyu ön plana çıkararak, tercüme ve dil öğretimi amacıyla yazılanlar ve tasavvufî arka planı vermek için kaleme alınanlar olarak tasnif edildiğinde bu makalede ele alınan iki metin de aynı amaç ve metod ile yazılmıştır. Kaynak metin, edebî vurgusu ön plana çıkarılarak veya tasavvufî arka planı verilerek “murād şudur ki” denilip kastedilen şekliyle değil, olduğu gibi açıklanmıştır. İki metnin amacının da tercüme ve dil öğretimi kapsamına girdiği düşünülmektedir.

yazılmasını vâcib kıldı imdi vaqtâ ki her qalbiñ (7) hiçâbına hîle êtdi ve her bir göñli kendüye çevirdi irtihâl için hareket êtdi ve gitmek (8) için hâzırlandı (OMCT III/21, s. 608-609).

Verilen metinde görüldüğü gibi, *mahsûl-i 'ibâre* kısmında tamlama bulunmamaktadır; kelimeler de açıklama kısmında anlamlarının verildiği şekliyle veya daha basit hâliyle yer almıştır. Buradan hareketle, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin eserini daha geniş kitlelere ulaştırmak amacıyla yazdığı, maksadının yalnızca kaynak eseri tercüme etmek değil aynı zamanda kaynak eserin dilini okuyucuya öğretmek olduğu sonucu çıkarılabilir.

Ahmed Hamdi Şirvânî'nin tercümesinde kullandığı kelime kadrosu Arapça ve Farsça iki veya üç kelimeyi tamlamalardan oluşmaktadır. Eserde yalnızca zamir, fiil ve fiilimsiler Türkçedir, demek abartılı olsa da yanlış sayılmaz:

(21) *Ma'nâ-yı şî'r*: Kemâl-i tezellül ü ihtikârla keşretinden zahrı teşkîl ü pür-bâr eden qabâ'ih (22) ü evzârımdan istiğfâr eylerim ey kavm müddet-i tavîle hâne-i pederinde câlis ve vaşf-ı [295] cemâli mümted ol endiye vü mecâlis olan birçok 'âtiq ü 'â'isiñ mu'tâlebe-i (2) kışâş ve iddi'â-yı diyесinden bî-pervâ ve demini irâqa ve qatlı olunduğda zenbimi (3) kudretime havâle ederek nefс-i nâ-bekâr bu gâyy u tuğyân ve temerrüd ü 'işyândan fâriğ ve bî-zâr (4) olmayup qatlı-i ebkârda lecâcet ve işrâr eyledi ise de imdi zuhûr-ı kühûlet (5) ve nûr-ı şeyhûhet mâni'-i günâh u ma'siyet olup işrâq-ı tebâşîr-i lihyemden beri irâqa-i dem-i (6) bâkireye mübâşeret edememiştir. İşte belâ-yı zarûrete mübtelâ bir sâ'il ü gedâ (7) maqûlesinden bulunmağla berâber dâ'ire-i terbiyemde müddet-i medîde neşv ü nemâ birle yüzini (8) hevâdan dahî mestûr u muğşâ tutduğım bir bâkire-i dil-ârâ hıttbe-i gâniye vü muğniye gibi (9) bu günlerde mahtûbe ise de techîzine yüz dirhemden aqall pâre kifâyet etmemesiyle (10) berâber bir dirheme bile istiâtâ'atim olmayup mâ' u gilâdan arzım hâliye ve şehâb (11) ü müzneden semâ vü cevvim 'âriyedir ya'nî faqr-i hâl ve zarûret-i kâmile üzereyim imdi (12) sizde bir kerîm şâhib-i hamiyet var mıdır ki i'tâ-i derâhim-i mahtûbe ile o bâkireyi (13) muğniye ve mu'tribe ile techîz ü tezvîce mu'âvenet ederek alâyiş-i hemm ve levş-i gâmmı (14) şâbûn-ı zeheble gâsil ve qalbden efkâr-ı mühzilesini müzâ'îl olmağla 'ivâzına râyiha-i (15) tayyibesi münteşir olan ed'îye vü eşniyeyi âhîz ü kıabil ola. Râvî dâr cemâ'atden (16) kefi cünbân ve 'orfî der-feyezân olmayan bir kimse qalmayup vaqtâ ki merâm ü buğyesini (17) tahtîl ve derâhim-i mi'esini tekmiil edüp du'â-i hayırla anlara du'â ve şenâ ve teşmîr-i sâk (18) ederek inkifâ ve inşinâ eyledikde hâne-perverde olup hengâm-ı şebîbesinde qatline (19) mübâşeret etmiş oldığı rebîbesini öğrenmek için 'akâbinden şitâbân olduğda (20) sür'at-ı kıyâmım aña temşîl-i merâm etmesiyle baña qurbet اَفَقُهُ عَنَى diyerek bu şî'ri (21) kırâ'at eyledi.

قَتْلُ مَثَلِي يَا صَاحِبَ مَرْجِ الْمُدَامِ      لَيْسَ قَتْلِي بِلَهْذِمِ أَوْ حَسَامِ  
وَالَّتِي عَسَسْتُ هِيَ الْبِكْرُ بِنْتُ آلِ      كَرْمٌ لَا الْبِكْرُ مِنْ بَنَاتِ الْكِرَامِ

(24) *zinetden müstaàniye olan güzel úadın*, مغنيه *cem.Àli sebebiyle zevcini* (25) *nisve-i s.Àéireden müstaàni úulan úadın*, عرف *iós.Àn* (Ahmed Hamdi Şirvânî, 1290, s. 294-295).

## 2.1. Benzerlik ve Farklılıklar

Aynı yüzyılda kaleme alınan iki tercümede kullanılan kelime kadrosu, her ne kadar Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerden oluşmak noktasında benzeşse de birbirinden farklıdır. Ahmed Hamdi Şirvânî, kaynak metnin kelime kadrosunu eserine çoğunlukla aynen nakletmiştir. Metnin bütünü göz önünde bulundurulunca kelimeler üzerinde çok az değişiklik yapıldığı görülmektedir. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ise eserinde Türkçe kelimeler kullanmaya gayret etmiştir. Neredeyse metnin hiçbir yerinde kaynak metinde yer alan kelimelere tercümesinde aynen yer vermemiştir.

## 3. Üslûp Bakımından Mukayese

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi, eserinin ilk sayfasında bu eserin basılması için iznin çıktığını; fakat *mütâla‘a ve istinsâha heveskâr olanlar için* bir nüsha daha yazıldığını ifade etmiştir (OMCT III/21, s. II). Dâniş Ahmed Efendi'nin Yavuz Sultan Selîm *Dîvân'*ını şerh edip *Dest-âvîz-i Dâniş* adını verdiği bir başka eseri daha vardır. *Dest-âvîz-i Dâniş*'in ilk sayfasında Dâniş Ahmed Efendi, eserini *Fârsîye heves-kâr olanların* faydalanması için kaleme aldığını söylemiştir (Aydın, 2016, s. 23; Terzi, 2016, s. 86). Kendisi bir medrese hocası olan Dâniş Ahmed Efendi'nin eserlerini heveskâr olanların faydalanması amacıyla yazdığı, üslûbunu da bu amaç doğrultusunda şekillendirdiği düşünülmektedir. *Dest-âvîz-i Dâniş*'ten bir beytin açıklaması şu şekildedir:

*Riştehâ-yı cân-ı hod-râ sâht Mecnûn sürh ü zerd*

*Tâ berây-ı hayme-i Leylâ pelâsî naqş kerd*

(12) *rişte iplik, -hâ edât-ı cem‘, cân rûh-ı hayvânî, -râ edât-ı* (13) *mef‘ûl, sâht düzdi ve yapıdı. Mecnûn Leylâ'ya ‘aşık olan* (14) *Kaş-ı ‘Âmirî, sürh kırmızı, zerd sarı, tâ edât-ı ta‘lîl, berây- (15) bu daği ta‘lîl içündür ‘Arabîde lâm-ı cârre gibi. hayme çadır, Leylî (16) Mecnûn'ın ma‘şûkasının ismi, pelâs köhne kilim ve kège ve çul (17) emşâli nesnelere denür. -î edât-ı vahdet, naqş bir nesneyi (18) iki yâhüd birkaç renklerle alaca eylemek ma‘nâsına, kerd itdi.*

(19) **Maşûl-i beyt:** *Mecnûn kendi cânı ipliklerini sarı ve kırmızı boyadı (20) tâ ki Leylâ'nın çadırı için bir nemed ya‘nî kège alaca eyledi, hülâşa (21) Leylâ'nın çadırı ki munaqqaşdır ‘aşığı olan Mecnûn kendi cânı [189] ipliklerinden tokuyup ve iştiyâkdan kanlı yaşlarını ağıdup anîla boyamışdır (2) ve alaca eylemişdir* (Aydın, 2016, s. 85).

Dâniş Ahmed Efendi'nin *Makâme-i Şîrâziyye*'de yer alan bir şiiri şerhi ise şöyledir:

قَتْلُ مِثْلِي يَا صَاحِبَ مَرْجِ الْمَدَامِ لَيْسَ قَتْلِي بِهَدْمِ أَوْ حُسَامِ  
وَ أَلْتِي عَسَسَتْ هِيَ الْبِكْرُ بِنْتُ أَلْ كَرْمِ لَا الْبِكْرُ مِنْ بَنَاتِ الْكِرَامِ

*Katlı mişlî yâ şâhi mezcü'l-müdâmi Leyse katlı bilehzemin ev hüsâmin  
Ve'iletî 'unniste hiye'l-bikrû bintü'l- Kermi la'l-bikrû min benâtî'l-kirâmî*

(20) *şâhib, مزج karşıdırmağ, مدام şarâb, لهذم mızrâğ temreni, حسام kıılıç, (21)  
عنست tezvîc'den hâbs olundu. بنت kız, كرم yaş üzümüne dênür 'ineb ma'nâsına (22)  
kurusuna zebîb dërler. كرام kerîmiñ cem'i nefâset ve 'izzet ve şeref şâhibi.*

(23) **Mağsûl-i nazm:** *Ey şâhib benim mişlimiñ katlı şarâbı şu ile karşıdırmağdır  
yoğsa kıılıç ile mızrâğ (24) temreniyle katlı degildir ve ol kız ki tezvîc'den hâbs  
olundu yaş üzüm kıızdır ya' nî şarâbdır (25) kerîmleriñ kıızlarından olan bikr degildir  
(OMCT III/21, s. 613).*

Verilen iki metnin; kaynak metne yer verme, kelimeleri gramer izâhlarına da değinerek tek tek ele alma, şiirin düzenini bozmadan çeviri yapma gibi benzerliklerinden hareketle, Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin kendine has bir şerh üslûbu olduğu görülmüştür. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin şerh ettiği şiirin Ahmed Hamdi Şirvânî tarafından tercümesi ise şu şekildedir:

**Ma'nâ-yı şî'r:** *Ey dost-ı 'âlî-makâm benim emsâl ve akrânımıñ katlı mezc-i müdâm  
ve şu (4) ile şarâbı mezc ü iltiyâm olup yoğsa rimâh u sihâm ve seyf ü hüsâmla  
ihlâk (5) u i'dâm olmadığı gibi tûl-i makâm-ı bâkireden merâmım birçok eyyâm  
bint-i kermiñ (6) hânemde ârâmı olup yoğsa benât-ı kirâmdan bir bâkire-i be-nâm  
degildir (Ahmed Hamdi Şirvânî, 1290, s. 296).*

Ahmed Hamdi Şirvânî'nin tercümesinden verilen örneğe bakılarak mütercimnin kaynak eseri Türkçeye çevirirken kaynak metindeki ibareleri aynen aldığı ve bu makale içinde verilen diğer örnek metinlerde de olduğu gibi uzunluğu sebebiyle anlam karışıklığına yol açan cümleler kurduğu görülmektedir. Ahmed Hamdi Şirvânî'nin başka bir eserinde de tercüme esnasında aynı tavrı gösterdiği ifade edilmiştir (Erdoğan ve Çöklü, 2018, s. 44).

### 3.1. Benzerlikler ve Farklılıklar

Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi ve Ahmed Hamdi Şirvânî'nin tercümelerinden hareketle üslûplarının çok farklı olduğu söylenebilir. Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin tercümesi daha kısa cümlelerden, açık ve anlaşılır ifadelerden oluşup dili sadedir. Fakat Ahmed Hamdi Şirvânî, daha uzun cümleli, Arapça ve Farsça kelimelerin ağırlıkta olduğu, tamlamaların yoğun olarak kullanıldığı klasik inşâ üslûbuna sahip olup dili de oldukça ağırdır.

## SONUÇ YERİNE

Bu makalede, Arap dili ve edebiyatının en önemli eserlerinden olan *Makâmât-ı Harîrî*'nin 35. makâmesi olan *Makâme-i Şirâziyye*'nin aynı yüzyılda kaleme alınan iki tercümesi; metot, kelime kadrosu ve üslûp bakımından mukayese edilerek benzer ve farklı yönler ortaya konulmuştur. Çalışmadan hareketle ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

1. Her iki tercüme, metot ve amaç bakımından farklı görünüyorsa da aynıdır. İkisinde de amaç, metni tercüme etmektir; metni olduğundan farklı anlam zeminlerine oturtup yorumlamak değildir. Her iki metin de kaynak metne sadık kalmıştır.
2. Her iki tercümede amaç farklı olmasa da bu amacı gerçekleştirme tarzı farklıdır. Bu da karşımıza üslûp kavramını çıkarır. Bir mütercim dilinin ağır veya sade olması, cümlelerinin uzun veya kısa olması, Arapça, Farsça veya Türkçe kelimeleri kullanması yahut kullanmaması, tamlamalara yer vermesi veya vermemesi onun tercihinin bir sonucudur ve tüm bunlar onun üslûbunu belirlemektedir. Dâniş Ahmed Efendi, üslûbunu eserini faydalansınlar diye yazdığı okur kitlesine göre şekillendirmiştir. Aynı şekilde Ahmed Hamdi Şirvânî, iyi eğitilmiş okur kitlesine münşiyâne bir üslûpla kaleme aldığı edebî ve sanatlı bir tercüme sunmuştur. Nitekim üst düzey şahsiyetlerin esere takrîz yazmaları, eserin okur kitlesinin bu şahsiyetlerden oluştuğu ihtimalini düşündürüyorsa da kaynaklarda henüz böyle bir ifadeye rastlanmadığı için bu duruma ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** TÜBİTAK 2211/A yurt içi genel doktora programı bursiyeriyim.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** XXXXXXXX XXXXXXXXXXXX.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ahmed Hamdi Şirvânî. (1290). *Terceme-i makâmât-ı harîrî*. İstanbul: Yahya Efendi Matbaası.
- Ahmed Hamdi Şirvânî. (1995). *Seyahatname (Hindistan, Svat ve Afganistan)* (Haz. F. R. Hürmen). İstanbul: Arma Yayınları.
- Aydemir, Y. ve Hayber, A. (2007). *Makedonya kütüphaneleri Türkçe yazma eserler kataloğu*. Ankara: TİKA Yayınları.
- Aydın, S. (2016). *Destâvîz-i Dâniş (Yavuz Sultan Selim Dîvânî'nin şerhi) tenkitli metin ve inceleme (S. 180-366)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, S., Özyıldırım, A. E. (2019). Manastırlı Dâniş Ahmed Efendi'nin Makâmât-ı Harîrî Tercüme ve Şerhi. *VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı* içinde (s. 1902-1911). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Matbaası. ISBN: 978-605-031-548-6
- Ayyıldız, E. (2003). Makâme. *İslam ansiklopedisi* (C. 27, s. 417-419). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Biren, T. H. (1993). *II. Abdülhamid, meşrutiyet ve mütareke devri hatıraları*. (Haz. F. R. Hürmen). İstanbul: Arma Yayınları.
- Bursalı Mehmet Tâhir Efendi. (t.y). *Osmanlı müellifleri* (C.1). (Haz. F. Yavuz ve İ. Özen). İstanbul: Meral Yayınları.

- Cemil Paşa ve Esad Bey. (2008). *Sicill-i Osmanî Zeyli*. (Haz. Ö. Tok). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (CBOA), DH.SAİDd.4/116.
- Erdoğan, M. ve Çöklü, R. (2018). Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe muhtasar usûl-i fıkah adlı eseri ile ilgili bir değerlendirme. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 27-47. ISSN: 2149-2344
- Esposito, J. L. (2013). *Oxford İslam sözlüğü*. (Çev. Nurullah Koltaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Furat, A. S. (1996). *Arap edebiyâtı tarihi ı (başlangıçtan XVI. asra kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Gülle, S. (1995). *el-Harîrî hayatı, Arap dil ve edebiyatına dair çalışmaları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kılıç, A. (2007)Dağılmış İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi. *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu* içinde (s. 363-369). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Kılıç, H. (1997). Harîrî. *İslam ansiklopedisi* (C. 16, s. 191-192). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, H. (2003). Makâmât. *İslam ansiklopedisi* (C. 27, s. 414-415). Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Oriental Manuscript Turk (OMCT) III/21.
- Terzi, B. (2016). *Destâvîz-i Dâniş (Yavuz Sultan Selîm Dîvânı'nın şerhi) tenkitli metin ve inceleme (S. I-180)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



# Türkçe Kısasü'l-Enbiyâ Tercümeleri ve Ebû İshâk İbrâhîm B. El-Mansûr B. Halefî'l-Müzekkir En-Nisâbü'rî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının Türkçe Tercümesi

## Turkish Translations of The Stories of The Prophet: Qisas Al Anbiya and the Turkish Translations of Qisas Al Anbiya by Ebû İshâk İbrâhîm B. Al Mansûr B. Halefî'l-Müzekkir an Nisâbü'rî

Mariana Budu<sup>1</sup> 



\*Bu makale 2019 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Hatice Tören danışmanlığında tarafınca hazırlanmış olan *Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'nin Kısasü'l-Enbiyâ Tercümesi Üzerine Dil İncelemesi: Metin-Sözlük-Fiiller* isimli doktora tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup>Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.B. 0000-0001-9000-4029

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mariana Budu,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: mariana.budu@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submit: 07.04.2020

Kabul/Accepted: 08.04.2020

### Atf/Citation:

Budu, M. (2020). Türkçe Kısasü'l-Enbiyâ tercümeleri ve Ebû İshâk İbrâhîm B. El-Mansûr B. Halefî'l-Müzekkir En-Nisâbü'rî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının Türkçe tercümesi. *TUDED* 60(1), 71-95.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0012>

### ÖZET

Anadolu'da yazılı edebiyatın tam olarak ne zaman başladığı konusunda fikir sahibi değiliz. 13. yüzyıldan sonra Anadolu'da Arap ve Fars edebiyatları örnek tutularak birçok eser verilmiştir. Eski Anadolu Türkçesi olarak adlandırdığımız bu dönemde manzum ve mensur, tercüme ve telif olmak üzere çeşitli konularda eserler ortaya konmuştur. Eski Anadolu Türkçesi döneminde bilinen kısasü'l-enbiyâ tercümesi, Arapçadan tercüme edilen Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî eş-Şâfî'nin *Kitâbu Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasü'l-Enbiyâ* adlı eserinin tercümesidir.

Çalışmada, Eski Anadolu Türkçesi döneminde Farsçadan tercüme edilen Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ* eseri tanıtılacaktır. Aynı zamanda Harezmi Türkçesi ile tercüme edilmiş Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ'sı* ve 16. yüzyılın ilk yarısında Muhammed b. Abdî'llâh el-Kisâ'î'nin *Kitâbu Bed'ü'd-dünyâ ve Kısasü'l-Enbiyâ* tercümesi hakkında bilinen ve yeni tespit edilen çalışmalar üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte, kısaca, kısasü'l-enbiyâ tercümelerinin, konusu, tarihçesi, düzenlenişi, Türk edebiyatında meydana getirilmiş müellifi bilinen veya müellifi bilinmeyen kısasü'l-enbiyâlar ve yapılan çalışmalar üzerinde de durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kasasü'l-enbiyâ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî eş-Şâfî'î, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî, Rabgûzî, Muhammed b. Abdî'llâh el-Kisâ'î

### ABSTRACT

During the old Anatolian Turkish era, works in various topics were put forth including verse and prose, translation and compilation. Having a unique structure in the era of Old Anatolian Turkish, Turkish language constituted a turning point in the history of Turkish language and culture. Translations from Arabic and Persian were initiated in various fields in this period. There are also the translations of Qisas al Anbiya among them. The Qisas al Anbiya translation known in the Old Anatolian Turkish period is the translation of Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm as-Sa'lebî an-Nisâbü'rî eş-Şâfî's work entitled *Kitâbu Arâisü'l-Mecâlis fi Qisas al Anbiya* from Arabic.

In this study, Ebû İshâk İbrâhîm b. al-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir an-Nisâbü'rî's work entitled *Qisas al Anbiya* translated from Persian in the Old Anatolian Turkish period will be introduced. In addition, Rabgûzî's *Qisas al Anbiya* translated into Khorezmian Turkish and the known and newly identified studies regarding Muhammed b. Abdî'llâh el-Kisâ'î's *Kitâbu Bed'ü'd-dünyâ and Qisas al Anbiya* translation in the first half of the 16<sup>th</sup> century will be addressed.

In addition, the title, subject, history, organization of the translated version of "qisas al anbiya" and the "qisas al anbiya" formed in Turkish literature will also be discussed.

**Keywords:** Qisas al Anbiya, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm as-Sa'lebî an-Nisâbü'rî eş-Şâfî'î, Ebû İshâk İbrâhîm b. al-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir an-Nisâbü'rî, Rabgûzî, Muhammed b. Abdî'llâh el-Kisâ'î



## EXTENDED ABSTRACT

We don't know when exactly written literature started in Anatolia. However, it is predicted that the Turkish written language started towards the middle of the 13<sup>rd</sup> century. Although the most efficient period in Anatolia was considered to be the 13<sup>th</sup> century, the literature works in this period were produced by taking Arab and Persian literature as a model and these works considered higher classes in the societies. The literature works first written in the Turkish language, only to introduce the religious and moral works to a larger audience. In this period, literature works were produced in various subjects from poetical and prosaic to translation and writing. We can find out from the literature works produced in this period how Turkish language rose to a level of language of art and science, and to the level of cultural activities. Turkish language had a unique language structure in this period, called Ancient Anatolian Turkish. Since translations from Arabic and Persian started in various fields, this period constitutes a milestone in the history of Turkish language and culture. Masnavi, Qur'an translations, Siyer (prophetic biography), Fiqh (Islamic law), The tadhkiratu'l-avliyâ (memories of the saints), texts about Sufism, political treatises and various works in the field of medicine were written, during this period.

In the Old Anatolian Turkish period, Qisas al Anbiya texts were translated from two different sources. The translations from Arabic were partially from the the work entitled *Kitâbu Arâisü'l-Mecâlis fi Qisas al Anbiya* written by Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm as-Sa'lebî an-Nisâbüri aş-Şâfi'î believed to have lived in the middle of the IV. (X.) century. Another group of translations are from *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ and Qisas al Anbiya* written by Muhammed b. Abdi'llâh el-Kisâ'î who lived in the II. (VIII.) century.

The other source is in Persian. It is the translation of the work *Qisas al Anbiya* written by Ebû İshâk İbrâhîm b. al-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir an-Nisâbüri believed to have lived in V. century.

As for Rabgûzî's *Qisas al Anbiya* translated into Khorezmian Turkic language in 14<sup>th</sup> century, it is not definitely known whether it is a translated version.

There is more than just a single copy of the translations of *Qisas al Anbiya* in Turkey and abroad. Many theses, papers and books have been published on these copies. As for some copies, they await to be studied and for their authors, copyists, and translators to be found.

The translations which were completed in the period of Ancient Anatolian Turkish were plain. In this regard, the translations are very precious in terms of Turkish language history.

Qisas al Anbiya are annotated translations. The purpose is to both motivate and also enlighten the reader in terms of religious knowledge. Since these first translations are based on narration, many transferences are included in the translations. Inconsistent narrations and Israilliyyats are also found in these transferences.



Although there are no differences in translations in terms of editing, some translations have extended stories, while others have shortened versions.

When the titles of the works are examined, there are still discussions on them. It did not take us long to realize that solving this problem would not be possible because the covers and first leaf of copies were not kept in many works.

The translations in Old Anatolian Turkish period were performed with a quite plain style. In this respect, the translations are very significant regarding the history of the Turkish language.

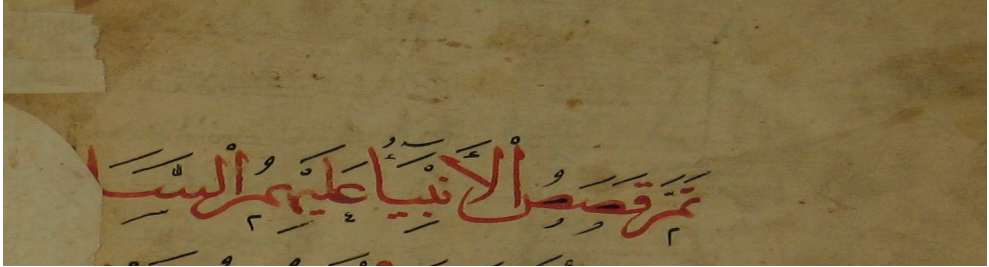
In this study, Qisas al Anbiya written in Turkish literature, by known or unknown authors alongside the title, subject, history and editing of the translated Qisas al Anbiya were addressed. Moreover, studies performed on these literary works were evaluated.

## Adı, Konusu, Tarihçesi Üzerine

Arapçada “kısas” kelimesinin iki anlamı vardır: 1) dinî ve ahlaki mahiyette hikâyeler, 2) bir üst makama sunulan “istik”, “istida”, “hak talebi”. “Kıssa” kelimesinin kökü “kass”tır ve 1) kesmek, kırmak ve 2) insan veya hayvan izlerini takip etmek, anlamlarına gelmektedir. “Kass” kelimesi ikinci derecede “anlatmak” anlamına gelmektedir. “Kıssa” kelimesinin çokluk şekli “kasas”tır. “Kasas” kelimesi “bir kimseye veya bir şeye dair hadiseleri adım adım takip etmek ve bunları noktası noktasına hikâye etmek, nakletmek” anlamına gelmektedir. Kıssa ve destan anlatana “kâs” veya “kassâs” denir. Bu kelimelerin çokluğu ise “kussâs”tır (Ökten 2000, s. XXV; Tümer 1978, s.398; Uğur 1986, s. 292; Yazır 1960, s.2846).

Konu ile ilgili çalışmalar yapan Günay Tümer, Meriç Ökten, Mücteba Uğur gibi bilim insanları, Türkçede “kısas” şeklinde kullanılan kelimenin, aslında “kasas” şeklinde okunması gerektiğini ifade etmektedirler. Günay Tümer, “Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiyâ* adlı eseri bizi bu şekilde okumaya alıştırmışken bütün eski nüshalarda “kasas” şeklinde geçmektedir.” der (Tümer, 1978, s. 397).

Kısasü'l-enbiyâ eserlerinde her bir peygamberin kıssası “Kıssa-i Zekeriyâ”, “Kıssa-i Yahyâ” şeklinde tekil adlandırılır. “Enbiyâ” kelimesi “nebi” kelimesinin çokluğudur. “Nebi” kelimesi “kendisine, melek tarafından vahiy veya kalbine ilham olunan, ya da Sâlih rüya ile uyarılan zat, peygamber” demektir (Köksal 2011, s. 7). “Enbiyâ” kelimesi “peygamberler” anlamına gelmektedir. Arapça *kıssa* ve *nebi* kelimelerinin çoğul şekillerinden oluşan kasasü'l-enbiyâ veya Farsça kasas-ı enbiyâ “peygamberlerin kıssaları, tarihi” demektir. Türkçede yaygın kullanışı ise kısasü'l-enbiyâ veya kısas-ı enbiyâ'dır.



Resim 1. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2827 numarada kayıtlı Kasasü'l-Enbiyâ

Kısasü'l-enbiyâlarda dünyanın ve ilk insanın yaratılışından başlayarak sırasıyla gelen peygamberlerin yaşam öyküleri ve yaşadıkları dönemlerin sosyal ve kültürel özellikleri anlatılır. Peygamberlerin doğumdan vefat edene kadar yaşadıkları olaylar, Allah'ın emirlerini tebliğ hususunda verdikleri mücadeleleri kronolojik bir şekilde yazılmıştır. Burada, aktarım bakımından kısasü'l-enbiyâlar Kur'an-ı Kerim'den bir nevi ayrılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin kıssalarının aktarımında kronolojik sürecin pek dikkate alınmadığı fark edilir. Ayrıca, Kur'an-ı Kerim'de peygamber kıssaları çoğu zaman bölümler

hâlinde aktarılır. Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamberlerin ve diğer bazı kişilerin, ayrıca kavim ve olayların büyük bir kısmı Tevrat ve İncil'de de nakledilmektedir. Dolayısıyla kıssaların birçoğu İslam'ın geldiği dönemde Yahudi ve Hristiyanlarca bilinip anlatılmakta, özellikle Yahudilerle bir arada yaşayan Araplarca da bilinmekteydi. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim vahyi devam ederken bundan son derece rahatsız olan Mekke müşrikleri Kur'an-ı Kerim'in naklettiği ve Peygamber'in tebliğ ettiği kıssalara “esâtîrü'l-evvelîn”, yani “geçmiş kavimlerin masalları” diyorlardı (Şahin 2002, s. 495).<sup>1</sup> Bu da son dönemde kıssalarda mitolojik unsurlar olup olmadığı hususunda ciddi tartışma konularından biri olmuştur (Öztürk 2013, s. 25). Mitler üzerine çalışmalar yapan Mircea Eliade, “Mitler insanların gündelik yaşantılarındaki davranış biçimlerini, geleneksel değerlerini, ritüellerini ve sosyal yapılanma biçimlerini haklı gerçekler üzerine oturtma güveni üstlenmesinin, yeryüzünün düzene kavuşması, kötülük ve adaletsizliğin ortadan kalkması, barış ve düzenin sağlanması gibi beklentilerin dillendirilmesine de katkıda bulunurlar” şeklinde açıklama yapmıştır (Eliade 2016, s. 32-35). Böylece peygamberlerin yaşantılarında mitolojik unsurların yer aldıkları kabul edilse de insanların gündelik yaşamında, yeryüzünün düzeninde, adalet ve barış sağlamaya da katkıda bulunurlar.

Tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'in iyi anlaşılması ve peygamberlerin örnek hayatlarının öğrenilmesi için peygamber kıssaları üzerinde önemle durulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de kısaca yer alan kıssalar daha sonra Kur'an-ı Kerim dışı kaynaklarla genişletilmiş, bu noktada İsrailiyat denilen Yahudi ve Hristiyan kutsal metinleriyle Yahudi dinî literatüründen istifade edilmiş, önceleri tefsirlerde yer alan bu açıklamalar özel bir tür olan kısas-ı enbiyâ eserlerini meydana getirmiştir (Şahin 2002, s. 495). Başta Arapça daha sonra Farsça tertip edilen bu metinler, sonra Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır.

Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'da kısas-ı enbiyâ konusunda ilk eser veren müellifin Vehb b. Münebbih olduğunu yazar. Ehl-i kitaba dair pek çok rivayetin onun kanalıyla İslâmî literatüre girdiği bilinmektedir. Kâtip Çelebi ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâi, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Muhammed b. Abdülmelik el-Müsebbihî'nin Arapça; Muhammed b. Hasan ed-Dandurmî ve İbrâhim b. Halef en-Nîsâbûrî'nin Farsça kısas-ı enbiyâlarından bahsetmektedir (Kâtip Çelebi 2014, s. 1064).

## Düzenlenişi

Kıssasü'l-enbiyâlar kıssalardan oluşmaktadır. Kıssalar genellikle Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere, Kabû'l-ahbar, Mücâhid, Vehb bin Münebbih ve Abdullâh b. Abbâs gibi din bilginlerin bilgilerine dayandırılmaktadır. Aralarında hikâyelere ve hadislere yer verilmektedir. Eserler, Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamberler ve ümmetlere ait haberleri zikretmesinin hikmetlerini anlatarak başlar. Daha sonra yerin, göklerin, güneş ve ayın yaratılması ile devam eder sonra Hz. Âdem, Hz. Havva, Kâbil ve Hâbil, Hz. İdrîs, Hârût ve Mârût, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâil, Hz. İshâk, Zemzem, Kâbe'nin yapılışı ve tarihi, Nemrûd, Hz. Lût, Hz. Yakûb, Hz. Yûsuf, Mûsâ bin Mîşâ, Şedîd ve Şedâd, Ashâbü'r-Ress, Hz. Eyyûb, Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Firavn, Hırbil, Hz. Hızır, Hz. İlyâs, Hz. Elyasa, Hz.

1 Kur'an-ı Kerim, el-Furkân 25/5; el-Kalem 68/15.

Zî'l-kıfl, Hz. Dâvud, Hz. Süleymân, Belkıs, Buhtu'n-Nasr, Şa'yâ, Urmiyâ, Dânyâl, Lokmân, Zü'l-karneyn, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. Meryem, Hz. İsa, Hz. Yûnus, Ashâbü'l-kehf, Cercîs, Şemsûn, Ashâbü'l-uhdûd, Ashâbü'l-fil, Hz. Muhammed, Bedr-i Kübrâ, Harb-i Uhud, Harb-i Hendek, Benî Kureyza, Bedr-i Sagîr, Benî Nadîr, Feth-i Mekke, Emâret-i Ebû Bekir, Ehl-i Rûm ve Pârs, Ehl-i Tehâvün, Harb-i Tebûk, Kudûm-ı Ca'fer-i Tayyâr, Müseylime-i Kezzâb, Hilâfet-i Ömer, Hilâfet-i Osmân, Hilâfet-i Alî, Vilâyet-i Hasan ve Hüseyin, Hadîs-i Abbâs bin Abdülmuttalib, Maktel-i Hüseyin kıssalarına yer verilir.

## A. Türk Edebiyatında Meydana Getirilen Müellifi Bilinen Kısası'l-Enbiyâlar

### A.1. Anadolu Sahasında Arapçadan yapılan tercümeler:

#### 1. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî eş-Şâfi'î'nin *Kitâbu 'Arâisü'l-Mecâlis fî Kısasi'l-Enbiyâ* adlı eserinden yapılan tercümeler:

##### • Aydınoğlu Mehmet Bey (?-1334) adına tercüme edilmiş mütercim ve müstensihî bilinmeyen tercümeler:

a. Türk Dil Kurumu Nüshası: Nüsha, Ankara, Türk Dil Kurumu Kitaplığında, A. 145 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 954 varaklı ve her varakta 15 satır mevcuttur. Emine Yılmaz ve arkadaşlarına göre Aydınoğlu Mehmet Bey adına yapılan bu tercüme 14. yüzyıla ait ve nüshalar arasında en eski ve en hacimli tercümedir. (Yılmaz, Demir ve Küçük 2013, s. 15). Nüsha üzerinde Özlem Kalay, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 1-51* (Kalay 1992), Binnur Erdağı, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 54-109* (Erdağı 1993), Arzu Oyarkılıçgil, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 154-201* (Oyarkılıçgil 1994), Nesrin Bayraktar, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 202-260* (Bayraktar 1993), Bülent Gül, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 400-450* (Gül 1993), Sebiha Taştekin Özdede, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 292-340* (Özdede 2006), Sündüz Özer, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 110-165* (Özer 2010), Melike Üzüm, *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik Kiplik: Kısas-ı Enbiyâ Örneği* (Üzüm 2017) yüksek lisans tez çalışmaları yapmıştır. Türk Dil Kurumu nüshası, Emine Yılmaz, Nurettin Demir ve Murat Küçük tarafından kitaplaştırılmıştır (Yılmaz ve ark., 2013).

Makale çalışmaları: Emine Yılmaz ve Nurettin Demir, "Bir Sa'lebî Çevirisi (Kısas-ı Enbiyâ: TDK Nüshası)" (Yılmaz ve Demir, 2005), "Kısas-ı Enbiyâ'dan Eski Anadolu Türkçesinin Sözcüklerine Katkıları I" (Yılmaz ve ark., 2009), "Sa'lebî'nin Kitâbu 'Arâisü'l-Mecâlis fî Kısasi'l-Enbiyâ'sının Anadolu Sahasında Yapılmış Çevirileri" (Yılmaz ve ark., 2009), Abdülbaki Çetin, "Aydınoğlu Mehmet Bey'e Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ ve Kısasü'l-Enbiyâ Tercümeleri Üzerine" (Çetin 2016).

b. Bursa Ulucami Nüshası: Bursa Ulucami Kitaplığında, 2474 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 440 varaktır. Bazı varaklar 11 satır bazıları ise 12 satırlıdır. Eser 14. yüzyıl Türkçesinin özelliklerini taşımaktadır (Ökten 2000, s. XLIV). Nüsha üzerinde Necmettin Hacıeminoğlu, "Sa'lebî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının Tercümesi Üzerinde Bir Gramer Denemesi I-II-III" (Hacıeminoğlu 1961, 1962, 1964) makale çalışmalarını yapmıştır. Kadir Erdur, *Kısasü'l-Enbiyâ Tercümesi v.*

129a-150b: *Transkripsiyonlu Metin-İndex* (Erdur 1982), Tülin Esen *Kıyasü'l-Enbiyâ Tercümesi v. 77a-106b: Metin-İndex* (Esen 1982), Esad Şerafeddin Köprülü *Kıyasü'l-Enbiyâ Tercümesi v. 108a-128b: Metin-İndex* (Köprülü 1982) bitirme tezleri yapmışlardır. Meriç Ökten tarafından ise *Sa'lebi'nin Kıyasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi: Metin-Sözlük* (Ökten 2000) doktora tezi hazırlanmıştır.

c. Bursa Eski Eserler ve Yazmalar: Bursa, Eski Eserler ve Yazmalar kitaplığında 141 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 177 varaklı ve her varakta 13 satır mevcuttur. Eser 14. yüzyıl Türkçesinin bütün özelliklerini aksettirmektedir (Cemiloğlu 2000, s. XXI). Nüsha üzerinde İsmet Cemiloğlu, *14. Yüzyıla Ait Bir Kıyas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi* (Cemiloğlu 2000) adlı çalışmasını yapmıştır.

• **Ebu'l-Fazl Mûsâ b. Hâcî Hüseyin el-İznîkî tarafından yapılan tercüme:**

Ebu'l-Fazl Mûsâ b. Hâcî Hüseyin el-İznîkî tarafından yapılan tercüme iki cilt olarak tertip edilmiştir. İkinci cilt kayıptır. Birinci cilt Süleymaniye Kütüphanesinde Yozgat Maarif Bölümünde bulunmaktadır. Nüsha, 431 numara ile kayıtlı ve 296 varaktır. Her varak 17 satırlıdır. İstinsah tarihi 833'tür (M. 1429). Yine Süleymaniye Kütüphanesinde, Şazeli Bölümünde 126 numara ile kayıtlı birinci cildin nüshası ise 366 varaklı ve her varakta 15 satır mevcuttur. İstinsah tarihi 851'dir (M. 1447). Nüshalar üzerinde karşılaştırmalı olarak Nesrin Bayraktar tarafından *Ebü'l-Fazl Musa bin Hacı Hüseyin İznîkî Kasasü'l-Enbiyâ Tercümesi: Metin-Dizin*, (Bayraktar 2008) ve "Sa'lebi'nin Kasasü'l-Enbiyâ Adlı Eserinin Ebü'l-Fazl Mûsâ bin Hâcî Hüseyin İznîkî'ye Ait Tercümesi Üzerine" (Bayraktar 2007) çalışmaları yapılmıştır.

• **Muhammed bin Yûsuf b. Mustafa el-Çerkezî es-Saydavî tarafından yapılan tercüme:**

a) Manisa Nüshası: Manisa, Manisa İl Halk Kitaplığı, Muradiye, 1370 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 270 varaklı ve her varakta 17 satır mevcuttur. Nüshanın son kısmı eksiktir. Nüsha Musa peygamberin ölümünün anlatıldığı bölüm ile bitmektedir. Tercüme, Sayda ve Safad Beylerbeyi İshâk Paşa'nın kethüdası Osman Ağa adına 1671 yılında yapılmıştır. Nüshayı çoğaltma işlemi Muhammed b. Süleyman el-Karahisârî tarafından 27 Şaban 1127 (28 Ağustos 1715) yılında bitirilmiştir. Nüsha üzerinde Mehtap Eldemir, *Muhammed bin Yûsuf: Kıyasü'l-Enbiyâ I v. 1-60 İnceleme-Metin-Dizin* (Eldemir 2011) ve Süleyman Menek, *Muhammed bin Yûsuf: Kıyasü'l-Enbiyâ I v. 61-120 İnceleme-Metin-Dizin* (Menek 2011) tarafından yüksek lisans tez çalışmaları hazırlanmıştır.

b) Bağdatlı Vehbi Nüshası: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüsha, Bağdatlı Vehbi bölümünde 1117 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 236 varaklı ve her varakta 17 satır mevcuttur. Nüshanın baş kısmı eksiktir. Nüshanın tercümesi Muhammed bin Yûsuf bin Mustafa el-Çerkezî tarafından 24 Ramazan 1082 (14 Ocak 1672) yılında tamamlanmıştır. Nüshayı çoğaltma işlemi Yûsuf el-Kerekî tarafından 1340-1341 yılında bitirilmiştir (Ökten 2000, s. XXXV).

c) Marmara Üniversitesi Nüshası: İstanbul, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, numarasız. Nüsha 261 varak ve her varakta 27 satır mevcuttur. Tam bir nüshadır. Nüshanın tercümesi Muhammed bin Yûsuf bin Mustafa el-Çerkezî tarafından H. 1282 / M. 1865 yılında İstanbul'da tamamlanmıştır. Nüshayı çoğaltma işlemi Seyyid Muhammed Hilmî tarafından yapılmıştır. Eser, sahaf Hacı Ali Rıza Karahisârî'nin matbaasında basılmıştır (Ökten 2000, s. XXXVI; Yılmaz ve ark., 2013, s. 21).

## 2. Muhammed b. 'Abdi'llâh el-Kisâ'î'nin *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısası'l-Enbiyâ* adlı eserinden yapılan tercümelere:

a. Ayasofya Nüshası: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesinde Ayasofya bölümü 3354 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 534 varaklı ve her varakta 11 satır mevcuttur. Nüsha H. 920 / M. 1514 Mekke'de Abdülaziz b. Mahmut el-İsfahanî tarafından istinsah edilmiştir. Tercüme eden ile ilgili kayıt bulunmamaktadır. Nüsha hakkında, Kemal Eraslan tarafından "Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısası'l-Enbiyâ'nın İmlâ ve Dil Hususiyetleri" (Eraslan 1956) ve "Kisâ'î'nin Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısası'l-Enbiyâ Adlı Eserinin İstanbul'daki Tercümelere" (Eraslan 1970) bitirme tezi ve makale çalışmaları yapılmıştır.

b. Hüsrev Paşa Nüshası: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesinde, Hüsrev Paşa bölümü, 444 numara ile kayıtlıdır. Nüsha Mustafa Efendi bin Emirzâ el-Bolevî tarafından istinsah edilmiştir (Ökten XXX).

c. HAC Nüshası: İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesinde HAC bölümü 4311 numarada kayıtlıdır. Ahmed bin Muhsin tarafından istinsah edilmiştir (Ökten 2000, s. XXX).

d. İstanbul Belediye Kütüphanesi Nüshası: İstanbul, İstanbul Belediye Kütüphanesinde Muallim Cevdet bölümü 0.14 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 133 varaktır. Nüsha H. 1191 / M. 1777'de istinsah edilmiştir (Eraslan 1970).

e. Kastamonu Nüshası: Kastamonu, Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 2894 numara ile kayıtlıdır. Nüsha, el-Cenâb es-Seyfî bin İbrâhîm bin el-Merhûm Demirbay tarafından 1468 yılında istinsah edilmiştir (Tümer 1978).

f. Beyazıt Nüshası: İstanbul, Beyazıt Devlet Kütüphanesinde Bey? bölümü 5098 numara ile kayıtlıdır (Ökten 2000, s. XXX).

g. Milli Kütüphane Nüshası: Ankara, Milli Kütüphanede A. 3765,1123 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 158 varaktır. Her varak 17 satırlıdır. Nüsha, 1711 yılında Ahmed bin el-Hâc Mustafa tarafından istinsah edilmiştir (Ökten 2000, s. XXX).

## A.2. Anadolu Sahasında Farsçadan yapılan tercümeleler:

### 1. Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkîr en-Nisâbüri'nin *Kıssasü'l-Enbiyâ* adlı eserinden yapılan tercümeleler.

Son yıllarda üzerine çalışılmaya başlanan diğere bir kıssasü'l-enbiyâ tercümesi de Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkîr en-Nisâbüri'nin *Kıssasü'l-Enbiyâ* adlı eserinden yapılan tercümedir. Eserin üç nüshası tespit edilmiştir:

a. Nurosmaniye Nüshası (Tam Metin): İstanbul, Nurosmaniye Kütüphanesinde, 2780 numara ile kayıtlıdır. Nüshanın bulunduğu bölüm belirtilmemiştir.<sup>2</sup> Nüsha mukavva ciltli, miklepli, kapak kenarları meşindendir. Cildin miklebi üst ve alt kapakları gömme şemselidir. Şemsenin alt ve üst tarafta salbek vardır. Nüshanın iç kapağı ince siyah deri ve şemselidir. 308 varaktan oluşan nüsha, iki cilt hâlinde hazırlanmıştır. Her sayfada 27 satır bulunmaktadır. 2b ve 3a varağında altın renginde süslemeler mevcuttur. Metin, altın renkli kenarlar içine alınmıştır. Nüshanın istinsah tarihi, mütercimi ve müstensihi tespit edilememiştir. Eserin ketebe kaydında yazarın Ebû İshâk olduğu şu ibareyle zikredilmektedir: “*Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkîr en-Nisâbüri kim bu kitâbuñ muşannifi.*”<sup>3</sup>



Resim 2. Nurosmaniye Nüshası 2b-3a varağı

Nüshanın birinci bölümü yaratılışla başlayıp Hz. Davut kıssası ile bitmektedir. İkinci bölümü Hz. Süleyman ile başlayıp Maktel-i Hüseyin ile bitmektedir. Metin, Eski Anadolu Türkçesi döneminin özelliklerini içermektedir. Metnin harekesiz “Nesih” ile yazılmış olması sebebiyle XV. yüzyıldan sonra istinsah edildiği düşünülebilir. Türkçe metin siyah mürekkep ile yazılmıştır. Ayetler, bölüm başlıkları altın renkli mürekkep, dualar ise mavi mürekkep ile yazılmıştır.<sup>4</sup>

2 İsmet Cemiloğlu ve Meriç Ökten çalışmalarında bu nüshayı yanlışlıkla 2351 olarak kaydetmişlerdi. Bu nüshanın eski kaydı 3251'dir, yeni kaydı 2780'dir. Millî Kütüphanede bu nüshanın mikrofilm arşiv numarası 731'dir.

3 Kıssasü'l-Enbiyâ, Nurosmaniye Kütüphanesi, 2780, v. 2b/6.

4 Kıssasü'l-Enbiyâ, Nurosmaniye Kütüphanesi, 2780.

b. Süleymaniye Nüshası (C. D): İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesinde, Hacı Mahmud Efendi Bölümü 4329 numara ile kayıtlıdır.<sup>5</sup> Nüshanın cildi yırtılmıştır. İç kapakta vakfiye mührü vardır. 359 varaktan oluşan nüshanın her varağında 13 satır bulunmaktadır. 2b varağında tablo içinde Allah'ın adları yazılmıştır. Yazmanın 3b varağı süslemelidir. Nüshanın varakları açık ve koyu kahverengindedir. 180-189. varakların arası boş bırakılmıştır; 71a-71b varaklarına sonradan bir beyaz kâğıt yapıştırılarak kapatılmış ve üzerine ayetler yazılmıştır. Ketebe kaydında yazarın Ebû İshâk olduğu şu ibareyle zikredilmektedir: “*Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî kim bu kitâbu'nî Farisînü'nî muşannifidür.*”<sup>6</sup>



Resim 3. Süleymaniye Nüshası 2b-3a varağı

Eser, Eski Anadolu Türkçesi döneminin özelliklerini içermektedir. Güzel bir Nesih hattı ile yazılmış metin harekelidir. Metin kırmızı renkli kenarlar içine alınmıştır. Mürekkebi siyah, bölüm başlıkları ve ayetler kırmızı renkle yazılmıştır. Eser, yaratılış kıssası ile başlayıp Calud kıssası ile bitmektedir. Metinde, “sual-cevap” şeklinde diyaloglar mevcuttur.<sup>7</sup>

c. Kastamonu Nüshası (C. II): Kastamonu, Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 2827 numara ile kayıtlıdır. Nüsha meşin ciltli ve miklebelidir. Cildin miklebi, üst ve alt kapakları beyzi çiçek motifli alanlar bulunmaktaysa da yıpranmıştır. İçindekiler listesinin ilk yaprağı yırtılmış, az bir kısmı kalmış, sonradan eksik kısmı ilâve edilmiştir. Kitabın ölçüleri 400x320, metnin ölçüleri 300x210 mm'dir. Nüsha, 343 varaklı olup her varakta 15 satır (bazı varaklarda 13 satır) mevcuttur. Nüsha, harekeli ve güzel Nesih ile yazılmıştır. Eserin dili Türkçe olup Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerine sahiptir. Yazısı harekelidir, kullanılan mürekkep siyah, konu başlıkları ve ayetler ise kırmızıdır. Yazmanın mütercim veya müstensih kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın baş kısmı eksiktir. Eser Hz. Zekeriya ile başlayıp Maktel-i Hüseyin ile bitmektedir. Günay Tümer'e göre eser, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir

5 Bu nüshanın Millî Kütüphanede mikrofilm arşiv numarası 732'dir.

6 Kısası'l-Enbiyâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4329, v. 2b/5.

7 Kısası'l-Enbiyâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4329.



en-Nisâbü'rî'nin Farsça *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sından bir çeviridir (Tümer 1996, s. 10; Tümer 1952). Nüshanın Nurosmaniye nüshası ile karşılaştırmasında, eserin Ebû İshak İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Nüshaları incelediğimizde, Kastamonu ve Nurosmaniye nüshalarının oldukça eski nüshalar olduğu, Süleymaniye nüshasının ise harekesiz yazılmış olması ve her iki cildin tek cilt içinde yer alması dolayısıyla sonradan kopya edildiği kanaati uyanmaktadır.

Eser, M. 1428 / H. 831 yılında yazılmıştır. Bununla ilgili eserin arka kapağa bakan son sayfasında bütün sayfayı kaplayacak büyüklükte kırmızı mürekkeple ferağ kaydı şu şekilde verilmektedir: Ferağ kaydı [334b]

*“Temme Kaşşasü'l-enbiyâ 'aleyhi's-selâm bi'avni'l-lâhi Ta'âlâ ve hüsnî tevfi[tkihi] ve kad vaqa'l-ferâğu min tezhibihi yev[me]'s-sülüsâ min Recebi'l-mürecebi fî seneti ihdâ ve âelââine ve semâniyete mieh. Fî sene 831.”<sup>8</sup>*

Bununla birlikte son sayfada, daha sonra siyah mürekkeple ilave edilen vakıf tarih ve yeri ile ilgili şu şekilde bilgi verilmektedir: Vakıf Kaydı:

*“Kad vaqafat senet samânîn va mi'a ve elf 1188. İşbu kitab-ı şerîf Budak kâdî demekle ma'rûf merhûm İbrâhîm Efendi'niñ terekесinden çıkup vakf olunduğı. Variâleri sâ'irlerin takrîrlerinden ââbit olup şart-ı vakıf üzere re'y-i hâkimle rağiyallâhu câmi-i şerifi kurbunda Murâdiye Medresesi Kütübhânesine vaz' olunmuştur. Muâla'a eden 'ulemâ' efendilerden ruh-ı vâkıfa fâtiha-i şerif kırâ'at itmeleri mercûdur.”<sup>9</sup>*

Kastamonu nüshası üzerinde tarafımızdan *Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Kasasü'l-Enbiyâ'nın Dil İncelemesi* (Budu 2014) yüksek lisans çalışması, *Ebû İshak İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'nin Kıyasü'l-Enbiyâ Tercümesi: Fiiller-Metin-Sözlük* (Budu 2019) doktora tezi hazırlanmıştır. Ayrıca, Burcu Sibiç tarafından *Kıyasü'l-Enbiyâ Tercümesi (v. 189a-236b)* (Sibiç 2015) yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Makale çalışması: Günay Tümer, “Kastamonu İl Kütüphanesindeki Türkçe Kasasü'l-Enbiyâ” (Tümer 1980); Günay Tümer, “Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ” (Tümer 1978); Mariana Budu, “Kasasü'l-Enbiyâlarda Ayetlerin Tercümesi Teknikleri I” (Budu 2018).

### A.3. Harezmi Sahasına Ait Rabgûzî'nin *Kıyasü'l-Enbiyâ*'sı

Türk edebiyatında meydana getirilmiş birden fazla kıyasü'l-enbiyâ tercümesi bulunmaktadır. Elimizde bulunan ve türünün en eskisi kabul edilen Türkçe kıyasü'l-enbiyâ metinlerinden biri Harezmi sahasında M. 1310/H. 710'da Rabgûzî'nin tamamladığı *Kıyasü'l-Enbiyâ* adlı eseridir.

8 Ferağ kaydında *Kasasü'l-Enbiyâ*'nın Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle tamamlandığı, eserin tezhibinden ferağın 831 Receb'inin 3. günü vuku bulduğu zikredilmektedir.

9 İşte bu kitab-ı şerif, Budak Kadî demekle ünlü merhum İbrahim Efendi'nin mirasından bağışlandığı, varisleri ve diğerlerinin anlatımıyla kesin olup bağışlayanın şartı üzerine hâkim (Allah ondan razı olsun) kararıyla cami-i şerif yakınında Muradiye Medresesine bırakılmıştır. Okuyan alim efendilerin bağışlayanın ruhuna Fatiha-i Şerife okumaları rica olunur.

Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sının tercüme olup olmadığına dair farklı görüşler mevcuttur. Aysu Ata, Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sını Harezmi Türkçesi ürünlerinden saymakla birlikte tercüme olup olmadığına dair detaylı bilgi vermemektedir (Ata 1997, s. XVI). Meriç Ökten, *Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. yüzyılda Türkçe Tercümesi: Metin-Sözlük* adlı doktora tezinde, eserin tercüme edildiğine dair bilgi olmadığını ifade etmektedir (Ökten 2000, s. XXX). Janos Eckmann, "Harezmi Türkçesi" makalesinde eserin Farsça bir tercümeden adapte edilen Siyer-i Nebî derlemesi olduğunu ifade etmektedir (Eckmann 1979, s. 183-223). Gunnar Valfrid Jarring, *Literary Texts from Kashgar with Notes and Glossary* çalışmasında Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sının, es-Sa'lebi'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sından ziyade, Ebû İshâk İbrâhîm bin el-Mansûr bin Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbüri'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sıyla daha çok ortak noktalara sahip olduğunu dile getirmektedir (Boeschoten 1991, s.47-49; Jarring 1980, s. 16).

Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sını incelediğimizde metnin 27. varlığında geçen Hz. Nuh'un kıssasında şu bilgilere rastlanmaktadır: "*Bu sözler Ebû İshâk-ı Nisâbüri cem' kılğan Kışasü'l-Enbiyâ içinde bitiglig turur.*" (Ata 1997, s. 38). Bu ifadelerden yola çıkılarak Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sının tamamen olmasa bile bazı bölümlerinin, Ebû İshâk İbrâhîm bin el-Mansûr bin Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbüri'nin Farsça *Kısasü'l-Enbiyâ*'sından tercüme edildiği sonucuna varmak mümkündür.

Modern dönemin Leningrad nüshası olarak adlandırılan taşbaskıda, Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sının 1697'de tercüme edildiği tahmin edilmektedir. Eserin dördüncü varlığında "*târih bir miñ bir yüz tokkuz it yılında rebî'u'l-evvel ayını yigirmisinde bu kitâb Fârisî tilidin Türkî tiliga ögrülüp tamâm boldı. (4/1-2)*" (Aytekin 2018; Çam 2018; Kaya 2018). Tabii ki elimizde bulunan Londra nüshasında 1310 yılında tamamlandığı için Modern dönemin Leningrad nüshası ile tarih bakımından çelişkilidir. Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ* eserinin birçok nüshası bulunmaktadır:

a. Londra Nüshası: British Museum Add. 7851 numara ile kayıtlıdır. Eser, 249 varaklıdır. Her varakta 21 satır mevcuttur. Eser üzerinde yabancı ve yerli Türkologlar tarafından birçok çalışmalar yapılmıştır. Yabancı Türkologlar tarafından yapılan çalışmalar: H. E. Boeschoten, V. Damme, "The Different copyist in the London Ms. Of the Qisas-ı Rabhguzi" (Boeschoten ve Damme 1985), "The Poetry in Rabhguzi's Qisas" (Boeschoten ve ark., 1989), H. E. Boeschoten, "Iskandar-Dhulkarnian in den Qisas-i Rabguzi" (Boeschoten 1992), "Vokalquantiat in Rabhguzis Poesie" (Boeschoten 1990). Türkiye'de Aysu Ata yüksek lisans ve doktora tezleri hazırladıktan sonra nüshayı iki cilt hâlinde kitaplaştırmıştır *Nasru'd-din bin Burhanü'd-din Rabgûzî Kısasü'l-Enbiyâ I-II* (Ata 1997). Son yıllarda Şeyma Özdemir, *Rabguzi'nin Kısasü'l-Enbiyâ Adlı Eserinde İnsan Yapımı Nesne Adları* (Özdemir 2018), Aziz Tolga Koç, *Kısasü'l-Enbiyâ'da Sebepsellik Şekilleri* (Koç 2015), Semra Canan, *Kısasü'l-Enbiyâ (Rabgûzî) Üzerine Bir Dil İncelemesi* (Canan 2016), Ayşe Kübra Özer, *Kısasü'l-Enbiyâ'da Deyimler* (Özer 2018), Fatma Nur Talu, *Kısasü'l-Enbiyâ'da İkillemeler* (Talu 2003) başlıklı yüksek lisans tez çalışmaları yapılmıştır.

b. Leningrad Nüshaları: Leningrad’da altı nüsha bulunmaktadır. Eser üzerinde yabancı ve yerli Türkologlar tarafından birçok çalışmalar yapılmıştır. İlk çalışmayı İlimskiy 1859 yılında yapmıştır. İlimskiy Kazan ve Leningrad’daki nüshaları karşılaştırarak *Kısas-ı Rabgûzî* adıyla kitap olarak Kazan’da yayımlamıştır. Bu çalışmadan sonra N. O. Katanov, *Musulmanskie Legendı: Teksti i Perevodı* [Н. О. Катановъ, *Мусульманскія Легенды. Тексты и Переводы*] (Katanov 1894), P. M. Melioranskiy, “Skazanie Proroke Salihe” [П. М. Мелоранскій, Сказание о Пророке Салихе. (Изъ Кысасы-ль-Энбїя Рубгузи.)] (Melioranskiy 1897), S. E. Malov, “Musulmanskie Skazaniya o Prorokax po Rabguzi [С. Е. Малов, “Мусульманскіе сказанія о пророках по Рабгузи”] (Malov 1930) gibi bilim insanları çalışmalar yayımlamıştır. H. E. Boeschoten, “The Leningrad Manuscripts of Rabgûzî’s Qisas” (Boeschoten 1991) adlı makale yayımlamıştır. Günümüzde, Leningrad Kütüphanesinde bulunan ve 1697’de tamamlanan yeni bir taşbaskı Safiye Çelebi Çam, *Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sı* (Leningrad Nüshası v.279-398) *İnceleme-Metin Sözlük* (Çam 2018), Ayşe Beril Kaya, *Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sı* (Leningrad Nüshası v.398-527) *İnceleme-Metin Sözlük* (Kaya 2018), Musa Aytekin, *Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sı* (Leningrad Nüshası v.146-279) *İnceleme-Metin Sözlük* (Aytekin 2018) başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.

c. İsveç Nüshaları: İsveç’te tespit edilmiş iki nüsha bulunmaktadır. Biri University Library of Uppsala, Nova 578 ve 580; diğeri University Library of Lund, Universitats Bibliothek’tedir (Ata 1997, s. XX; Eckmman 1964, s. 278; Jarring 1933, s. 20).

d. Paris Nüshası: Paris Bibliotheque’de Suppl. Turc 1012 ile kayıtlı nüsha 18. yüzyıla aittir (Ata 1997, s. XX; Blochet 1933, s. 138).

e. Bakü Nüshaları: Nüsha üzerine Naile Hacıyeva, “Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ Eserinin Bakü Yazması” (Hacıyeva 1994), “Nasıreddin Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ Adlı Eseri ve Onun Azerbaycan Türkçesi ile Münasebeti” (Hacıyeva), “Nasıreddin Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ Adlı Eserinde Semantik Arkaizimler” (Hacıyeva 1994), “Nasıreddin Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ İsimli Eseri ve Orta Asya Tefsiri’nin Dili Üzerine” (Hacıyeva 1997), adlı çalışmalar yapılmıştır.

f. Tahran Nüshası: Nüsha üzerine Ali Cin “Rabgûzî’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının Tahran Nüshası” (Cin 2010) makalesini yayımlayarak nüshayı tanıtmıştır.

g. Kazan Nüshası: Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesinde dört el yazması mevcuttur. Bunlardan bir tanesi tam nüsha, üç tanesi de eksik nüshalardır. Tam nüsha T-9 numarada kayıtlıdır. Nüsha 221 varak, her varakta 25 satır mevcuttur. Eser talik hattı ile yazılmıştır. Müstensih ve instisah tarihi belli değildir (Gözütok 2008, s. 3). Nüshayı, Avni Gözütok “Rabgûzî, Kısasü’l-Enbiyâ: XIX yüzyıla ait bir Kazan yazması” adlı makaleyle tanıtmıştır. (Gözütok 2008). Diğeri nüshalar T-447, T-618 ve T-619 numara ile kayıtlıdır (Gözütok 2008, s. 2).

## **B. Müellifi, müstensihî ve mütercimi bilinmeyen kısasü'l-enbiyâ tercümelere:**

- Süleymaniye Kütüphanesi:

a. Kısasü'l-Enbiyâ, 4367 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 236 varaktır. Nüşanın Milli Kütüphanede mikrofilm numarası 4367'dir. Nüsha Ümit Akdemir, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 1a-80b* (Akdemir 2006), Halil Özer, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 157a-236b* (Özer 2006), Kasım Kösece, *Kısas-ı Enbiyâ: v. 157a-236b* (Kösece 2006) tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

b. Kısasü'l-Enbiyâ, 4362 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 103 varaklıdır. Milli Kütüphanede mikrofilm numarası 729'dur.

c. Kısasü'l-Enbiyâ, 4340 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 394 varaklıdır. Milli Kütüphanede mikrofilm numarası 728'dir.

d. Kısasü'l-Enbiyâ, 4312 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 304 varaklıdır. Milli Kütüphanede mikrofilm numarası 727'dir.

e. Kısasü'l-Enbiyâ, 817 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 193 varaklıdır. Milli Kütüphanede mikrofilm numarası 726'dır.

- Nurosmeniye Kütüphanesi:

a) Kısasü'l-Enbiyâ, 5954/3 numara ile kayıtlıdır. Milli Kütüphanede mikrofilm numarası A. 1353'dür.

- Milli Kütüphane:

a) Kısasü'l-Enbiyâ, A.3226/1 numara ile kayıtlıdır. Eserin adı: *Kısas-ı Enbiyâ ve Ahvâl-i Kıyâmet*. Nüsha 57 varaklıdır.

b) Kısasü'l-Enbiyâ, A.3536 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 157 varaklıdır.

c) Kısasü'l-Enbiyâ, B. 492 numara ile kayıtlıdır. Nüsha 94 varaklıdır.

- Türk Dil Kurumu:

a) Kısasü'l-Enbiyâ, A. 107 numara ile kayıtlıdır. Varak numaraları konmamıştır.

## **C. Müstensihî bilinen Kısasü'l-Enbiyâ tercümelere:**

- Milli Kütüphane:

a. Kısasü'l-Enbiyâ, A.3736 numara ile kayıtlıdır. Müstensihî Ahmet bin Muhammed'dir.

## SONUÇ

Türk edebiyatında birden çok kısasü'l-enbiyâ tercümesi mevcuttur. Bunlardan bazıları Eski Anadolu Türkçesi döneminde, bazıları ise daha sonraki dönemlerde tercüme edilmiştir. Tercümelere bir kısmının müstensihî, mütercimi, istinsah tarihi bilinmekte bazılarınin ise bilinmemektedir. Yapılan birçok çalışmalardan görölüyor ki bu tercümeleler Arapçadan ve Farsçadan yapılan tercümelelerdir. Bugüne kadar yapılan çalışmalardan yola çıkarak şunları söyleyebiliriz:

- Eski Anadolu Türkçesi döneminde kısasü'l-enbiyâ metinleri iki farklı kaynaktan tercüme edilmiştir. Tercümelelerin bir kısmı, IV. (X.) yüzyılın ortalarında yaşadığı tahmin edilen Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî eş-Şâfi'î'nin *Kitâbu Arâisü'l-Mecâlis fi Kısasi'l-Enbiyâ*'sından yapılan tercümelelerdir. Tercümelelerin diğere bir kısmı ise II. (VIII.) yüzyılında yaşamış olan Muhammed b. Abdi'llâh el-Kisâ'î'nin *Kitâbu Bed'i'd-dünyâ ve Kısasü'l-Enbiyâ*'sından tercümelelerdir.
- Diğere kaynak Farsçadır. H. V. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefi'l-Müzekkir en-Nisâbü'rî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ* eserinden tercümeleler yapılmıştır.
- 14. yüzyılda, Harezmi Türkçesi ile tercüme edilmiş olan Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sının ise tercüme olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir.
- Kısasü'l-enbiyâ tercümelelerin Türkiye ve yurtdışında birden çok nüshası mevcuttur. Bu nüshalar üzerinde birden çok tez, makale ve kitap yayımlanmıştır. Bazı nüshalar ise çalışılması, müellifi, müstensihî ve mütercimi bulunması için beklemektedir.
- Eserlerin adlandırılması meselesine bakıldığında konu ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Bu sorunun giderilmesinin mümkün olmadığı farkında olmamız uzun sürmedi. Çünkü çoğu eserlerde nüshaların kapağı ve ilk varağı korunmamıştır.
- Eski Anadolu Türkçesi döneminde yapılan tercümeleler oldukça sade bir üslupla meydana getirilmişlerdir. Bu bakımdan tercümelelerin Türk dili tarihi bakımından değere oldukça fazladır.

**EK:****Metinler:**

1. Rabgûzî'nin *Kısasü'l-Enbiyâ*'sından Zekeriyâ ve Meryem kıssası örneği. Londra Nüşhası, (Aysun Ata, v. 166.)

*Ol : قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبَّ شَقِيًّا 10 إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا : قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا 11 tep hazretge muñlağan, وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ 12 şükürin ötegen, يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا 13 tep Mevlîdin oğul kołğan, قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا 14 beşâretin bulğan Zekeriyâ 'aleyhi's-selâm. Qavluhû ta 'âlâ Mevlî ta 'âlâ yarlıgar: 'Umrânıñ hatımı erdi, bu 'Umrân Mûsî atası ermes. 'Abdullâh bin 'Abbâs, razîya'llâhu 'anhumâ, aytur: Mûsî atası 'Umrânın bu 'Umrânğa tegi miñ yıl keçmiş erdi, bu 'Umrân yawlaq şâlih, muttaķi er erdi, hatınıñ atı Hına erdi. Bu Hına bir k[ün] bir qarğanı kördi 'iyâllarığa yem berür, nezr kıldı Mevlî ta 'âlâ maña 'iyâl berse anı muharrar [kılur]men. Muharrar, âzâd temek bolur. Onlarnıñ resmleri ol erdi 'iyâlnü âzâd kılıp Beytü [l-Makdis]ğa hîdmet üçün vaķf kılur erdiler. Oğlan tuğğandıñ soñ sût bermeyin ana[dın] ayırıp tonga çulğap Beytü 'l-Makdis[ğa] eltip qoyar erdi. Andağı hâdimler asr[ap] on eki yaşasa mescid süpürüp çerâğ yaķar erdi, bâliğ bolğan soñ öz erkinde erdi. Kaķan Hına ķanında oğlan belgürdi erse eriñe aydı: 'iyâl belgürdi muharrar kılğay-men, nezr kılıp erdi. 'Umrân aydı: şabr kılğıl oğul mu bolur ya kız mu? Kız bolsa mescid hîdmet[iğa] yaramağay. Hına aydı: mendin kelgenin kıldım, bâķisini Mevlî ta 'âlâ bilür. Yana aydı: Hüdâyâ [kız]nı mendin ķabul kılğıl, işitğüci bilgüci sen-sen. Qavluhû ta 'âlâ Ayı küni yetdi erse Hına kız tuğurdı reddim yok. Qavluhû ta 'âlâ : وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ 15 وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ 16, Yana aydı: men bu oğlanğa Meryem ad berdım 'İbrî tilinçe Meryem hâdim temek bolur. Taķı aydı İlâhî Meryemni taķı uruğını şeytân şerrindin saķlağıl saña sığınur-men tedi. Qavluhû ta 'âlâ : وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا 16*

- 10 Kur'an, (Meryem) 19/3: Hani o, gizli bir sesle Rabbine niyaz etmişti.
- 11 Kur'an, (Meryem) 19/4: Rabbim! Dedi, benden (vücudumdan), kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı. Ve ben Rabbim, sana (ettiğim) dua sayesinde hiç bedbaht olmadım.
- 12 Kur'an, (Meryem) 19/4: Rabbim! Dedi, benden (vücudumdan), kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağardı. Ve ben Rabbim, sana (ettiğim) dua sayesinde hiç bedbaht olmadım.
- 13 Kur'an, (Meryem) 19/5: Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kırsırdı. Tarafından bana bir veli (oğul) ver.
- 14 Kur'an, (Meryem) 19/7: (Allah şöyle buyurdu:) Ey Zekeriya! Biz sana bir oğul müjdeleriz ki, onun adı Yahya'dır. Daha önce ona kimseyi adaş yapmadık.
- 15 Kur'an, (Âl-i İmrân) 3/36. Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.
- 16 Kur'an, (Âl-i İmrân) 3/36. Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.

17 *Mevlî ta 'ālā Ḥına du 'āsin icabet kıldı, Meryemni anası Beytül-Maḳdisğa eltip koydı. Ḳam[ug]ları Meryemni saḳlarğa raġbet kıldılar, Zekeryâ aydı: Meryemni saḳlarğa men evlâraḳ-m[fen], anıñ üçün kim ḥalası meniñ nikâhımda turur. Ḳavluhü ta 'ālā min lלה ירזק מן 'ālā* 18 *Aydılar: ḳayaşlıġ evlâraḳ erse anaġa teġer erdi. Ḳur 'a salalüñ, kimiñ adıġa çıḳsa ol alġay tedi[ler].*

2. es-Sa'lebi'nin *Kısaşü'l-Enbiyâ*'sından Zekeriya ve Meryem kıssaşısı. (Yılmaz ve ark. TDK nüshası v. 780-783.)

*Bu bâb Meryem doğduġın ve Zekeriyyâ oġlı Yaḥyâ habarın yâz kıtur. Tañrı ta 'ālā eyitdi : إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ* 19 *müfessirler eyitdi 'İmrân 'uñ 'avratı Fâḳüz kıızı Ḥanne 'dür kim Meryem 'üñ anasıdır ve 'İsâ 'nuñ ceddесидür. İbnü 'Abbas eyitdi bu 'İmrân kim Meryem atasıdır; Mââân oġlıdur. Mûsâ atası 'İmrân bu degül. Ol 'İmrân 'la bunıñ arasında biñ sekiz yüz yıl geçmişdür ve Mââân oġları benî İsrâ 'il 'üñ melikleri ve dânişmenleri ve uluları-y-ıdı. İbnü İshâḳ eyitdi ol 'İmrân bin Eşhime bin Râmûn bin Mîşâ bin azkıya bin Aḫriḳ bin Yüââm ibni 'Azeyâ bin Emşayâ bin Nāvîş bin Yehvâ bin Yürâm bin Bemḳâsâṭ ibni Efyâ bin Ra fe 'âm bin Süleymândur ve kışşa anuñ içinde eyledür kim Zekeryyâ bin Berḫiyâ ve 'İmrân bin Mââân iki kıız ḳarındaşı evlenmişler. Birin Zekeriyyâ ḳatındaıy, ol Fâḳüz kıızı 'İşâdur Yaḥyânun anası ve daḫı birisi 'İmrân ḳatındaıy ol Fâḳüz kıızı Ḥanne kıızı-y-ıdı oġuldan kıızdan ḳalmışdı. (781) Pes bir gün Ḥanne bir aġaç gölgesinde oturmuşıdı gördi aġaç üstinde bir ḳuş yavrusına ta 'âm yedürür. Pes Ḥanne ârzu kıldı kim 'ayâlî ola ve Tañrı 'dan diledi kim 'ayâl baġışlaya. Pes eyitdi, İy Çalab 'um eger baña bir 'ayâl rüzî kılarısañ ben anı Beyte 'l-Muḳaddis için vaḳf koyam kim dün gün anda ḳulluḳ ide ve Beyte 'l-Muḳaddis süpüre sulaya ve anun ḳullıḳçılarından ola. Pes Ḥanne Meryem[e] yüklü oldı ve eyitdi, İy Çalab 'um uşbu ḳarnumdaġı sen Tañrı için nezir eyledüm kim dünya işinden âzâd ola ḫâlîş sen Tañrı ḳullıġına becid ola ve kilisâ ḳullıġından ırılmaya, imdi ol nezri benden ḳabül ḳılġıl kim sen işidür ve bilür Tañrısın ve ol vaḳtın ḳaçan oġlın Tañrı yolu için nezir eyleseler kelisede ḳorlardır kim ḳul(l)uḳ ideridi ve süpürür-idi tâ resîde olunca kelisâ ḳullıġından ırılmazdı. Ḳaçan resîde olsa anı gendü dileġine ḳorlardı eger dilerise girür kelise ḳullıġında olur-ıdı eger dillerise gideridi benî İsrâ 'il peygambarlarından ve 'alimlerinden ḫiç birisi Beyte 'l-Muḳaddis için nezir olunmuş yoġıdı. Ammâ Meryem anası ḳarnındaġı oġlın nezir eyledi ve bilmezdi kim ḳarnındaġı irkek midür yâḫüz dişi midür? Ḳaçan böyle kıldı, pes eri 'İmrân aña eyitdi, vay saña kim eger işbu ḳarnındaġı dişi olup*

17 Kur'an, (Âl-i İmrân) 3/36. Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.

18 Kur'an, (Âl-i İmrân) 3/37: O da: Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi.

19 Kur'an, (Âl-i İmrân) 3/35: İmrân'ın karısı şöyle demişti: “Rabbim! Karnımdaki azatlı bir kul olarak sırf sana adadım. Adadığımı kabul buyur. Şüphesiz (nizamı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.”

ol kullığa yaramaz olursa ne kılasın diben ikisi dağı kayğuya düşdi andan 'İmrân helâk oldı ve Hanne Merye[e] hâmile-y-idi. Kaçan kim doğurdı gördi kim kız ol er umardı. Pes Tañrı 'dan gendü 'özrin dileyüp eyitdi kim yâ Rabbi kıarnumdağı dişi oldı imdi ben ne kılayum kim dişi kelisâ kullığına irkek gibi degüldür anuñ-içün kim 'aybı çokdur, hayız görür ve ar[ı]suz (782) olur ve ben aña Meryem diyü ad virdüm ve Meryem demek bunlaruñ luğatınca hizmetkâr ve kullukçı demek olur. İy Çalab'um her neyise anı ve anun zürriyetin şeytândan sen Tañrı 'ya sığındurdum ve Meryem gendü vaqti içinde kamu 'avratlaruñ yigregi ve görklüregi-y-idi. Nitekim habar virdi baña Hüseyin ibni Muhammed ol eyitdi habar virdi bize Ahmed bin Muhammed ibni İshâk ol eyitdi hadîâ kıldı bize 'Abdu'l-Melik ibni Maḥmūd anı Zer'adan Ebî Hüreyreden kim Tañrı resüli sav eyitdi kamu 'âlem içinde eyülükde dört 'avrat gibi yokdur 'İmrân kıızı Meryem ve fîr'avn 'avrat[ı] İsiye ve Huveylid kıızı Hadice ve Muhammed kıızı Fâtıma. Habar virdi bize 'Abdu'l-lâh ibni Hâmid anı Hüreyre'den kim peygâmbâr 'aleyhi's-selâm eyitdi her doğdaci kim doğar şeytân gelüp anı doğduğı vaqtin bir kez dutar. Pes şeytân kavramagından ol ağlar illâ kim Meryem ve 'isâ şeytân ol iki[yi] dutmadı eger tanuk dilerseñ işbu âyeti okı kim: وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَدَرِّئُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ<sup>20</sup> Rivâyetdür kim ol ikiye hergiz yazuk irmedi anuñ-çun kim anları ol iki şeytândan Tañrı 'ya sığındırmasıdı. Pes Tañrı ta'âlâ Meryem[i] kabûl kıldı gendü kullığı için ve görklü belürlemegile bitürdi ya 'nî anuñ yaradılışı düz ve berâber kıldı ve az zamânda anı ayruklar çok zamânda böyüdügince kıldı. Pes kaçan Meryem vücûda geldi anası Hanne anı bir bize sardı götürüp Beyte'l-Muḥaddis mescidine ilette ve Hârûn oğlanları öninde kodı kim bular ol vaqit Beyte'l-Muḥaddis 'uñ dânişmenleri ve beççileriyidi. Pes Hanne bulara eyitdi aluñ işbunı kim bu Tañrı için nezir olunmuşdur. Pes ol dânişmenler anuñ üzere dartışdılar anun için kim bularun imâmı ve uluları (783) kıızıydı. Pes Zekerıyyâ eyitdi buña bislemege ben haḳluvan kim deyezese benüm evümdür. Ol dânişmenler eyitdi eger haḳlu gişi katında ḳalasımuşsa anası katında ḳalayıdı, velikin gelüñ ok biraḳalum kimüñ okına çıkarısa anuñ katında dursun.

3. Ebû İshâk İbrâhîm en-Nisâbûrî'nin Kısası'l-Enbiyâ'sından Meryem kıssası örneği. (Budu, Kastamonu İl Kütüphanesi nüshası v. 15b-17b)

04 Kıssa-i 'İmrân Meryem atası 05 Böyle eydür Vehb kim 'İmrân Meryem atası nebî-y-idi, resül degüldi 06 hem peygâmbarzâde-y-idi. Hatunınuñ adı Hanne-y-idi, Yaḥyâ'nuñ ḳalası-y-idi 07 ve 'İmrân iñen sâlih ve perhîz-kâr fâzıl-ıdı. Pîr olmuş-ıdı, hergiz 08 oğlu ve kıızı olduğı yoğ-ıdı. Pes bir gün Hanne kendü helâli 09 'İmrân ile evde oturmuşlardı ve anlaruñ evinde bir ḥurmâ ağacı 10 var-ıdı ve ol ağaçda gögercinler yuvası var-ıdı. Nâgâh baḳdı, 11 gördi kim gögercin yöresine çine varur. Hanne ol gögercine 12 eyü nazar itdi, görür kim nicesi ol yöresine

20 Kur'an, (Â-i İmrân) 3/36. Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.



mihribānlık gösterür, **13** Hanne daħı bir oğul ārzūsından zāruzār ağladı. ‘İmrān eyitdi: **[016a] 01** “Niçün ağlarsın?” Hanne eyitdi: “Ol gögercini görürem ki kendü yöresine **02** nice mihribānlık ider ve ħurrem olur. Eger benüm daħı oğlum olsa, gözüm anuñla **03** rüşen olurdı.” ‘İmrān eyitdi: “Rāst eydürsin velikin **04** durğıl, ikimüz daħı namāz kılalum ve Ĥaħ Ta ‘ālā’dan dileyelüm, tā bize bir oğul **05** erzānī ide.” Pes ikisi daħı namāza durdılar, ellerin götürdiler **06** du ‘ā itdiler ve eyitdiler: Allāhümme lā tuħricnā min ĥāzīhi ‘d-dünyā ĥattā terzuķnā **07** veleden nefraħu bihi,<sup>21</sup> ya ‘nī Ĥuzāvendā bizi dünyādan çıkarma, tā bize bir oğlan **08** rüzī kılmayınca kim bizüm ğuşşamuz kayğumuz anuñla zā’il ola. Çün **09** gice oldı, ‘İmrān düşinde gördi kim bir ferişte aña **10** eydür kim: “İy ‘İmrān! Ĥaħ Ta ‘ālā senüñ du ‘āñı müstecāb itdi, **11** saña bir oğlan erzānī itdi.” ‘İmrān çün eyitdi Hanne’ye, **12** ol düşden ħaber virdi ve anuñla cem’ oldı. Hanne ĥāmile **13** oldı, çün bildi kim ĥāmile oldı. ‘İmrān [‘avratı] eyitdi: “Ben ĥāmile **14** oldum ve pāyendān oldum kim bu ħarnum içindeki oğlanı Beytü’l-Muĥaddis’e **15** ĥādım idem.” Ķavluhū Ta ‘ālā: **إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ أَعْلَمُ** **[016b] 01** ya ‘nī eyitdi ‘İmrān ‘avratı: **02** “İy benüm Ĥuzāvend’üm! Nezr itdüm saña anı kim benüm ħarnum içindedür, **03** āzād itmiş benden ħabül it kim sensin işidici ve bilici.” Ve ħalkı ol **04** zamānda oğlanların Beytü’l-Muĥaddis mescidine ĥizmete ħorlardı tā **05** bāliğ olunca. Andan şoñra eger dilerse tā ecel erince ol mescide **06** ĥizmet iderlerdi ve eger dilemese andan çıkarlardı. Va ‘llāhu a’lem. **07** Kışsa-i Meryem doğduğı, ‘aleyhe’s-selām, **08** Ĥaħ Ta ‘ālā kendü Kelām-ı ħādım’inde yād ider Meryem anası Hanne’den, ħavluhū **09-10** Ta ‘ālā: **إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ أَعْلَمُ** **[017a] 01** ya ‘nī eyitdi ‘İmrān ‘avratı: “İy **11** benüm Ĥuzāvend’üm ki ben nezr itdüm ve pāyendān oldum kim bu ki benüm ħarnumdadır **12** muħarrer idem senüñ ‘ibādetüñ-içün benden ħabül it kim işitgen **13** ve bilegensin. Ol nesne kim benüm göñlümdedür.” ‘İmrān aña eyitdi: “İy **14** ĥatun! Bu oğlanuña senüñ ħarnuñdadur. Eger kız olası olursa **15** mescid-i Beytü’l-Muĥaddis’e nicesi ħayı bilirsin.” Hanne çün bu sözi işitdi **[017a] 01** ğam-ğın oldı; çün doğacağ vakti yakın geldi. Meryem’i doğurdı ħatı **02** ğam-ğın oldı. Zīrā kim kız oğlan er oğlan gibi olmaz, ĥāşşa **03** mescide ĥizmet itmege çün oğlan vücūda geldi, aña Meryem ad virdiler. **04** Ķavluhū Ta ‘ālā: **وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ** **[017b] 01** ya ‘nī ve ben ad virdüm aña Meryem **06** diyü. Andan eyitdi: “Ĥuzāvendā, ben nezr itmişdüm kim oğlumu Beytü’l-Maĥdis **07** mescidine ĥādım koyam, egerçi kız

21 Ey Allah’ım! Onunla kederden kurtulacağımız ferahalayacağımız bir evlatla bizi rızıklandırmadan bizi bu dünyada çıkarma.

22 Kur’an, (Âl-i İmrân) 3/35: İmrân’ın karısı şöyle demişti: “Rabbim! Karnımdaki azatlı bir kul olarak sırf sana adadım. Adadığımı kabul buyur. Şüphesiz (nizamı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.”

23 Kur’an, (Âl-i İmrân) 3/35: İmrân’ın karısı şöyle demişti: “Rabbim! Karnımdaki azatlı bir kul olarak sırf sana adadım. Adadığımı kabul buyur. Şüphesiz (nizamı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.”

24 Kur’an, (Âl-i İmrân) 3/36. Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken: Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.

*dağı olursa şimdi üç kızdır, 08 kendü keremünden kabûl it.*” Pes Meryem’i getürdi Beytü’l-Mukaddis’e 09 iletirdi. Zekerîyyâ ol mescidde-y-idi, ol muqaddem-idi ve Benî İsrâ’îl’ün 10 peygamberi-y-idi. Çün Meryem’i anası Hanne’yi gördi kim Meryem getürmiş 11 mescide iletirdi; eyitdi: “İy Hanne! Bu kız buda niçün getürdüñ?” 12 Hanne eyitdi: “Tañrı’ya nezr itmişdüm, kaçan kim hāmîle olmuşdum 13 ve eger er ve eger kız doğsa anı bu mescide hizmete koyam. Şimdi 14 ol nezrüme vefâ itdüm ve buni buda getürdüm. Dilerem kim Haq Ta’âlâ 15 kendü kereminden kabûl ide, sen dağı buni redd eyleme kabûl it mescidün [017b] 01 hizmetine.” Pes Benî İsrâ’îl Zekerîyyâ’ya eyitdiler kim sen ne dirsın, bu Hanne’nüñ 02 nezrine kim itmişdür? Bu kızdır, mescide hizmete yaramaz. Hanne eydür kim 03 nâ-çâr bu kız mescide hizmet itse gerekdür tâ bâliğ olunca. Şimdi 04 kişi gerekdür kim tâ ol vakte degin buni besleye, pâyendân ola. 05 Zekerîyyâ eyitdi: “Ben ehaqrağam kim buni kabûl idem ve besleyem 06 kim bunun hālasınıñ eriyem.” Maqşûdı kur’a bırakmağda. Zekerîyyâ 07 bu-y-idi kim ol mescidde yetmiş kimse var-ıdı peygamberzâdelere 08 Benî İsrâ’îl’den kim anda dāyim Tevrît okurlardı ve yazarlardı. Dükeli 09 Meryem’ün h’işleri-y-idi, anlarıñ dağı her birisi kur’ayı bıraktılar kim 10 Meryem’i besleyelüm diyü kim dükeli bir hānedāndanuz. Zekerîyyâ eyitdi: “Şavâb 11 andadur kim kur’a birağavuz her kimün kur’ası kim eyü ola, Meryem’i 12 ol beslesün, tīmār itsün.”

**Tablo 1: Nurosmaniye ve Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan Ebü İshâk İbrâhîm en-Nisâbüri'nin *Kıssatü'l-Enbiyâ* nüshaların 1b-2b varakların karşılaştırılması:**

Nurosmaniye Nüshası:	Süleymaniye Nüshası:
<p>1b-1 Elhamdü li'llâhi rabbi'l-'âlemîn ve'l-âkıbetü'l-muttaķîne ve lâ 'udvâne illâ 'alel'z- zâlimîne 2 ve şallâ allahu 'alâ Muhammedin hâtemü'n-nebiyyîne ve imâmü'l-muttaķîne ve Resülü Rabbi'l-'âlemîne 3 'alâ el-haķ ecma'in. İmdi Tañrı'ya hâmd itdügümüzden soñra ve peygâbarumuza şalavât 4 virdügümüzden soñra yâd idelüm Qur'an kıssâlarından ve ol hikâyetler 6 kim Qur'an'a 5 eş-şemsdur ve dañı pendler ve hatimlerden ve müfessirlerüñ aķvâlinde Ebü İshâķ bin 6 İbrâhîm en-Nisâbüri sözlerinden rahmetü'l-lâhi 'aleyh ve Ebü Abbâs (...?) 7 sözlerinden ve ol nesne kim aķbârda gelmişdür ve bize irişmişdür. Vehb 8 bin Münebbih'den ve Kâ'bü'l-aķbâr'dan ve 'Abdullah bin 'Abbâs'dan 'Alî bin Ebî Tâlib'den 9 rıdvânu'l-lahi 'aleyhim ecma'in. Zîrâ kim 10 bulmuşuz bu kıssaşı Qur'an-ı 'Azîm'den 2a-1 ve ilerüden Tañrı Ta'âlâ zikr edüp yâd itmişdür ve halka rağbet göstermişdür 2 ve ol cihân-ıla korkıtmışdur dañı dürlü (...?) kim ol kavm irişmişdi anı bu ümmete 3 itmişdür tâ mü'minler ol ef'âli gâhiden ihtirâz ideler dañı Tañrı Ta'âlâ'ya 4 şükr ideler kim pâķ dîn İslâm virdi ve bileler peygâbarlaruñ eyü dirliklerini 5 ve kerâmetlerini dañı aña rağbet ideler ve anuñ emââl işler ideler ve hiç 6 kimsene 'ulemâlardan ve ekâbirden bu kaşaş ve bu Qur'an i'tirâz itmemişlerdür. 7 Meger şol kişiler kim anlar bu nesnelere fehm itmekden 'âcizdurlar bu kitâbları okumaķlıkda 8 ve işitmekligide çok fâyideler var; ammâ biz cem' itdük bu kıssaş söyle kim Qur'an 9 içinde görür ve tefsirlerde. İmdi âğâz itdük yir ve gök yaratıldığundan 2b-1 kıssaş. Böyledür Ebü İshâķ bin İbrâhîm bin el-Manşür bin Halefi'l-Müzekkir en-Nisâbüri kim bu kitâbuñ muşannifidür rağiya'llâhu 'anhu. Eyitdi Ebü Aħmed 2 el-Hüseyn bin Aħmed el-Ķaşşâri el-müfessir en-Nisâbüri. Ol eyitdi ben istedüm Meymün bin Behrâm</p>	<p>1b-1 bismillahi'r-rahmani'r-rahim 2 Elhamdü li'llâhi rabbi'l-'âlemîn ve'l-âkıbetü'l-muttaķîne ve lâ 'udvâne illâ 3 'alel'z- zâlimîne şallâ allahu 'alâ Muhammedin hâtemü'n-nebiyyîne ve imâmü'l- 4 muttaķîn ve Resülü Rabbi'l-'âlemîne. İmdi Tañrı Ta'âlâ'ya hâmd ve 5 peygâbarumuza şalavât virdügümüzden soñra Qur'an kıssâlarından ve ol hikâyetleri 6 olmuş kim müfessirlerüñ aķvâlinde Ebü İshâķ bin İbrâhîm en-Nisâbüri sözlerinden rahmetü'l-lâhi 'aleyh 7 ve Ebü Abbâs (...?) sözlerinden ve ol nesne kim aķbârda 8 gelmişdür ve bize irişmişdür. Vehb bin Münebbih'den ve Kâ'bü'l-aķbâr'dan ve 'Abdullah bin 'Abbâs'dan 'Alî bin Ebî Tâlib'den rıdvânu'l-lahi 'aleyhim ecma'in. Zîrâ kim 10 bu kıssaşı Qur'an-ı 'Azîm'den Allahü Ta'âlâ zikr edüp 11 ve halka göstermişdür ve ol cihân-ıla korkıtmışdur 2a-1 yâd itmişdür [ ve halka göstermişdür ve ol cihân-ıla korkıtmıştur] ve dañı dürlü dürlü (...?) kim 2 ol kavm irişmişdi anı bu ümmete itmişdür tâ kim mü'minler ol ef'âli gâhiden ihtirâz ideler 3 dañı Tañrı Ta'âlâ'ya şükr ideler kim pâķ dîn İslâm virdi ve bileler peygâbarlaruñ eyü dirliklerini 4 ve mu'cizatlarını dañı aña rağbet ideler ve anuñ emââl işler ideler ve hiç kimsene 'ulemâlardan ve ekâbirden 5 bu kaşaş ve bu Qur'an i'tirâz itmemişlerdür. Meger şol kişiler kim bu nesnelere fehm itmekliginden ağırlardur 6 ve bu kitâbları okumaķlıkda ve işitmekligide çok fâyideler var; ammâ biz cem' itdük 7 ol nesnelere Qur'an içinde görür ve tefsirlerde meşhürdür. Keşşâf Tefsirinde 8 buyurur (...?) ve seyirlerden ve bu zikr olunan 9 Tefsirler meşhürdür mu'minlere naşihat ve merzâti'l-lah ve merzâti'l-Muħammed Resüla'l-lâh şallallahu 'aleyhi ve's-sellem için tedvîn idüp yazdum. İmdi âğâz yir ve gök yaratıldığundan 11 kıssaş. Böyle eydür Ebü İshâķ bin İbrâhîm bin el-Manşür bin Halefi'l-Müzekkir en-Nisâbüri 12 kim bu kitâbuñ Fârsisinüñ muşannifidür rağiya'llâhu 'anhu. Eyitdi baña rivâyet 13 itdi Ebü Aħmed el-Hüseyn bin Aħmed el-Ķaşşâri el-müfessir en-Nisâbüri Nişâbü'r'da ol 2b-1eyitdi ben istedüm Meymün bin Behrâm</p>

**Tablo 2: Kastamonu ve Nurosmaniye Kütüphanesinde bulunan Ebû İshâk İbrâhîm en-Nisâbü'rî'nin Kısası'l-Enbiyâ nüshaların karşılaştırılması [v. 8a-9b]**

Kastamonu Nüshası <b>Kıssa-i Yahyâ 'Aleyhi's-selâm</b>	Nurosmaniye Nüshası <b>Kıssa-i Yahyâ 'Aleyhi's-selâm</b>
<p>9 Böyle eydür Vehb kim Hâk Ta'âlâ Zekeriyâ'nuñ du'âsını icâbet itdi 10 ve aña bir oğul 'aâ itdi Yahyâ Peyğambar gibi 'aleyhi's-selâm şâlih ve velî 11 nitekim dilemiş-idi. Ve eydürler, kim Yahyâ dâyim ağlardı ve zârlık 12 ider-idi ve bir sâ'at ağlamakdan diñmez-idi. Anuñ ağladuğundan 13 Zekeriyâ'nuñ 'ıyşî hoş degüldi. Bir gün Zekeriyâ du'â itdi eyitdi: <b>[9b]</b> 1 “Huzâvendâ ben senden bir oğul diledüm kim baña ğam-güsâr ola ve gönlüm anuñ-ıla 2 hoş ola. Baña muhabbet virdüñ kim benüm 'ıyşımı nâ-hoş ider.” Hâk Ta'âlâ 3 aña vahy itdi ve eyitdi: “İy Zekeriyâ! Benden oğlan diledüñ 4 kim ol velî ola velî olan benden ayrı ârâm itmez, ağladuğı ol 5 sebebdendür ammâ benüm şükürümi yirine getir kim saña bir oğlan 6 virdüm, kim seyyiddür ve güzidedür, peygambardur.” Hâk Ta'âlâ hiç peygambara 7 seyyid dimedi, meger Yahyâ peygambara. Kavlühü Ta'âlâ: 8 <b>أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا</b> 9 Ya'nî bedürüstî kim Hâk - celle ve 'alâ - müjde virür saña Yahyâ-y-ıla 10 râst dutıcı sözi Tañrı'dan ve mihterlüg-ile ve 'avrata ârzüsuzlîğ-ıla 11 ve eyü peygambarlîğ-ıla. Böyle eydür Kâ'b kim Benî İsrâ'îl cümlesinden 12 İbrâhîm ve İshâk ve Ya'küb oğlanlarından Hâk Ta'âlâ seksen biñ peygambar 13 getürdi. Ol cümlesinden hiç kimse ulurağ ve pākizerek Yahyâ'dan 14 yoğ-ıdı ve ammâ ma'ni haşür oldur kim hişâr itmîş ola dükeli günâhdan 15 kim hergiz günâh itmedi ve endîşe dahı itmedi günâh.</p>	<p>3 Böyle eydür Vehb ibni Münebbih kim Allah Ta'âlâ Zekeriyâ'nuñ du'âsını icâbet itdi ve aña bir oğul 4 'aâ itdi. Yahyâ Peyğambar gibi 'aleyhi's-selâm şâlih ve velî nitekim dilemiş-idi. Ve eydürler, kim Yahyâ Peyğambar dâyim ağlayup ve zârlık ider-idi 5 ve bir sâ'at ağlamakdan diñmez-idi. Anuñ ağladuğundan Zekeriyâ'nuñ 'ıyşî hoş degüldi. 6 Bir gün Zekeriyâ du'â itdi eyitdi: “Huzâvendâ ben senden bir oğul diledüm kim baña ğam-güsâr ola ve gönlüm anuñ-ıla hoş 7 ola. Baña muhabbet virdüñ kim benüm 'ıyşımı nâ-hoş ider.” Hâk Ta'âlâ aña vahy itdi ve eyitdi: “İy Zekeriyâ! Benden 8 sen bir oğlan diledüñ 4 kim ol velî ola velî olan benden ayrı ârâm itmez, ağladuğı 9 ol sebebdendür ammâ benüm şükürümi yirine getir kim saña bir oğlan virdüm velîdür kim seyyiddür ve güzidedür 10 ve peygambardur.” Hâk Ta'âlâ hiç peygambara seyyid dimedi, meger Yahyâ peygambara didi. Kavlühü Ta'âlâ: 11 <b>أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا</b> 12 Ya'nî bedürüstî kim Hâk Ta'âlâ - celle ve 'alâ - müjde virür saña Yahyâ-y-ıla râst tutıcı 13 sözi Tañrı'dan ve mihterlüg-ile ve 'avrata ârzüsuzlîğ-ıla ve eyü peygambarlîğ-ıla. Böyle eydür 14 Kâ'bu'ahbâr kim Benî İsrâ'îl cümlesinden İbrâhîm ve İshâk ve Ya'küb oğlanlarından Allah Ta'âlâ 15 seksen biñ peygambar getürdi. Ol cümlesinden hiç kimse ulurağ ve pākizerek Yahyâ Peyğambardan 16 yoğ-ıdı ve ammâ ma'ni haşür oldur kim hişâr itmîş ola dükeli günâhdan 15 kim hergiz günâh itmedi ve endîşe dahı itmedi günâh.</p>

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Akdemir, Ü. (2006). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 1a-80b*. (Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Ata, A. (1997). *Kıyasü'l-Enbiyâ*. 2 cilt, Ankara: TDK Yayınları.
- Aydar, H. (1996). *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Mes'alesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık.
- Aytekin, M. (2018). *Rabgûzî'nin Kıyasü'l-Enbiyâ'sı (Leningrad nüshası v.146-279): İnceleme-metin sözlük*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bayraktar, N. (1993). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 202-260*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bayraktar, N. (2007). Sa'lebî'nin Kasasü'l-Enbiyâ adlı eserinin Ebü'l-Fazl Mûsâ bin Hâcî Hüseyin İznîkî'ye ait tercümesi üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları: Festschrift in Honor of Andras J. E. Bodrogligeti*, 17, 83-97.
- Bayraktar, N. (2008). *Ebü'l-Fazl Musa bin Hacı Hüseyin İznîkî Kasasü'l-Enbiyâ tercümesi: Metin-dizin*. Ankara: Ebabel Yayınları.
- Boeschoten H. E. ve Damme, V. (1985, December). The Different copyist in the London Ms. Of the Kıyas-ı Rabghuzi. *Utrecht Papers on Central Asia*.
- Boeschoten, H. E. (1990). Vokalquantiat in Rabghuzis Poesie. *Central Asiatic Journal*, 34(3-4), 187-213.
- Boeschoten, H. E. (1991). The Leningrad Manuscripts of Rabghuzi's Qisas. *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, 1, 47-49.
- Boeschoten, H. E. (1992). Iskandar-Dhulgarman in den Kıyas-i Rabghuzi. *De Turcicis Aliisque Rebus, Utrecht Turcological Series*, 3, 39-57.
- Boeschoten, H. E. ve Damme, V. (1989, June). *The Poetry in Rabghuzi's Qisas*. 3rd European Seminar Central Asian Studies, Paris.
- Budu, M. (2014). *Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde bulunan Türkçe Kasasü'l-Enbiyâ'nın dil incelemesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Budu, M. (2018). Kasasü'l-Enbiyâlarda Ayetlerin Tercüme Teknikleri I. *Yeni Türkiye Dergisi: Hasan Celal Güzel Özel Sayısı*, 3, 73-84.
- Budu, M. (2019). *Ebü İshâk İbrâhîm b. el-Mansûr b. Halefî'l-Müzekkir en-Nisâbüri'nin Kıyasü'l-Enbiyâ tercümesi: Fiiller-metin-sözlük*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bursalı, M. N. (2019). *Peygamberler Tarihi*. 10 cilt, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Canan, S. (2016). *Kıyasü'l-Enbiyâ (Rabgûzî) üzerine bir dil incelemesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Cemiloğlu, İ. (2000). *14. yüzyıla ait bir Kıyas-ı Enbiyâ nüshası üzerinde sentaks incelemesi* (2. bs). Ankara: TDK Yayınları.
- Cin, A. (2010). Rabgûzî'nin Kıyasü'l-Enbiyâ'sının Tahran nüshası. *Turkish Studies*, 5/1, 237-245.
- Çam, S. Ç. (2018). *Rabgûzî'nin Kıyasü'l-Enbiyâ'sı (Leningrad Nüshası v.279-398) İnceleme-Metin Sözlük*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Eckmann, J. (1975). Doğu Türkçesine bir Kur'an Tercümesi. (Ural E. Çev.), *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, XXI (1975), s. 15-24.
- Eckmann, J. (1979). Harezmi Türkçesi. (Akalin, M. Çev.), *Tarihi Türk Şiveleri* kitabı içinde (s. 183-223). Ankara: Sevinç Matbaası Yayınları.

- Eldemir, M. (2011). *Muhammed bin Yûsuf: Kısasü'l-Enbiyâ I: İnceleme-metin-dizin*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Eliade, M. (2016). *Mitlerin Özellikleri* (S. Rifat Çev.). Alfa Yayınları.
- Eraslan, K. (1956). *Kitabu Bed'i'd-dünyâ ve Kısasi'l-Enbiyâ'nın imlâ ve dil hususiyetler*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Eraslan, K. (1970). Kısâî'nin Kitabu Bed'i'd-dünyâ ve Kısasi'l-Enbiyâ. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 18, 125-132.
- Erdağı, B. (1993). *Kısa-ı Enbiyâ: v. 54-109*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Germarudi, S. A. M. (2014). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Asr Yayınları.
- Gül, B. (1993). *Kısa-ı Enbiyâ: v. 400-450*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gürtunca M. F. (2012). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Sağlam Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (1961). Sa'lebî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının tercümesi üzerinde bir gramer denemesi: 1a-50a varakları üzerinde. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 11, s. 47-66.
- Hacıeminoğlu, N. (1962). Sa'lebî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının tercümesi üzerinde bir gramer denemesi II. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 12, 185-204.
- Hacıeminoğlu, N. (1964). Sa'lebî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının tercümesi üzerinde bir gramer denemesi: fiil, kip, zaman ve çekim. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 13, 99-122.
- Hacıyeva, N. (1994). Nasıreddin Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ adlı eseri ve onun Azerbaycan Türkçesi ile münasebeti. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 67-77.
- Hacıyeva, N. (1994). Nasıreddin Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ adlı eserinde semantik arkaizimler. *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, 542 (I), 186-190.
- Hacıyeva, N. (1994). Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ eserinin Bakü yazması. *Türk Dili ve Edebiyat Dergisi*, 514, 291-296.
- Hacıyeva, N. (1997). Nasıreddin Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ isimli eseri ve Orta Asya Tefsirinin dili üzerine. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 47-56.
- İbn Kesir, (2011) *Peygamberler Tarihi* (Saygın H. A. Çev.). İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları.
- İnan, A. (1961). "Kur'an"ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca çevirileri üzerine notlar", *TDAY Belleten*, 183, 79-94.
- Jarring, G. V. (1980). *Literary Texts from Kashgar with Notes and Glossary*. Lund: CWK Gleerup.
- Kalay, Ö. (1992). *Kısa-ı Enbiyâ: v. 1-51*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kaya, A. B. (2018). *Rabgûzî'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sı (Leningrad Nüshası v.398-527): İnceleme-Metin Sözlük*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kayıkçı, Y. (2015). *Dersler ve İbretler ile Kur'an Kıssaları ve Peygamberler Tarihi*. 2 cilt, İstanbul: Vekitap Yayınları.
- Koç, A. T. (2015). *Kısasü'l-Enbiyâ'da Sebepsellik Şekilleri*. (Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Kösece, K. (2006). *Kısa-ı Enbiyâ: v. 157a-236b*. (Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Menek, S. (2011). *Muhammed bin Yûsuf: Kısasü'l-Enbiyâ I: İnceleme-metin-dizin*. (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

- Mutlu, M. Z. (2018). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Çığır Yayınları.
- Oyarkılıçgil, A. (1994). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 154-201*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ökten, M. (2000). *Sa'lebi'nin Kıyası'l-Enbiyâ'sının XIV. yüzyılda Türkçe tercümesi: Metin-sözlük*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özdede, S. T. (2006). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 292-340*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özdemir, Ş. (2018). *Rabguzi'nin Kıyası'l-Enbiyâ adlı eserinde insan yapımı nesne adları*. (Yüksek Lisans Tezi). Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özer, A. K. (2018). *Kıyası'l-Enbiyâ'da deyimler*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Özer, H. (2006). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 157a-236b*. (Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Özer, S. (2010). *Kıyas-ı Enbiyâ: v. 110-165*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, M. (2013). *Kıssaların Dili* (4. bs). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Sıbiç, B. (2015). *Kıyası'l-Enbiyâ tercümesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sırma, İ. S. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Şahin, M. S. (2002). *Kıyas-ı Enbiyâ. DİA*, 25, 495.
- Talu, F. N. (2003). *Kıyası'l-Enbiyâ'da ikilemeler*. (Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Topaloğlu, A. (1983). Kur'an-ı Kerim'in ilk Türkçe tercümeleri ve Cevâhürî'l-asdâf. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 27, 58-66.
- Topaloğlu, A. (Hazırlayan) (1976). *Muhammed b. Hamza, XV. yüzyıl başlarında yapılmış "satr-arası" Kur'an tercümesi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Toprak A. M. (2020). *Peygamberler Kervanı: Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Buruc Yayınları.
- Tümer, G. (1978). Bir Türkçe Kasas-ı Enbiyâ. *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 397-404.
- Tümer, G. (1996). *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem* (4. bs). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Üzüm, M. (2017). *Eski Anadolu Türkçesinde Epistemik kiplik: Kıyas-ı Enbiyâ örneği*. (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yılmaz, E., Nurettin, D. ve Küçük, M. (2013). *Kıyas-ı Enbiyâ*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yiğit, İ. (2014). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Катановъ, Н. О. (1894). *Мусульманскія Легенды: Тексты и Переводы*, Записокъ Импер. Академии Наук No: 3, Санктретербургъ.
- Малов, С. Е. (1930). Мусульманскіе сказанія о пророкахъ по Рабгузи. *ЗКВ*, 5, 507-525.
- Мелоранскій, П. М. (1897). Сказаніе о Пророке Салихе. (Изъ Кысасу-ль-Энбія Рубгузи). *Сборникъ Статей Учениковъ Профессора Барона Виктора Романовича Розена ко дню Двадцатипятилетия его Первой Лекціи 13-го Ноября 1872-1897*, Санктретербург







## Telif-Tercüme Kavramı Bağlamında Vâhidî'nin Saâdetnâme'si Üzerine Düşünceler\*

### Thoughts on Vahidi's Saadetname in the Context of Original-Translation

Elif Şimşek<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında Prof. Dr. Mucahit Kaçar danışmanlığında tarafıma hazırlanmış olan "Vâhidî'nin Saâdetnâme'si (İnceleme-Metin)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup>Dr., Bağımsız araştırmacı

ORCID: E.Ş. 0000-0001-6063-322X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Elif Şimşek,  
Üsküdar, İstanbul, Türkiye  
E-mail: elifbeynena@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 07.05.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 25.05.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 27.05.2020

**Kabul/Accepted:** 04.06.2020

**Atıf/Citation:**

Şimşek, E. Telif-tercüme kavramı bağlamında Vâhidî'nin Saâdetnâme'si üzerine düşünceler. *TUDED* 60(1), 97-111.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0034>

#### ÖZET

Klasik Türk edebiyatına ait eserlerin önemli bilgiler ihtiva eden "Sebeb-i Te'lif" bölümlerinde eserin telif ya da tercüme olduğuna dair yazarların beyanlarındaki tutarsızlık, eser üzerinde çalışma yapan araştırmacıları yanlış şekilde yönlendirmektedir. Bundan dolayı eserle alakalı isabetli tespitler yazarın kendi beyanından ziyade eseri kurgularken hangi yollara başvurduğu ve eserin muhtevası incelendiğinde daha iyi ortaya çıkmaktadır. 16. yüzyılda yaşamış olan Vâhidî'ye ait *Saâdetnâme* adlı eser de Vâhidî'nin beyanıyla telif yani özgün bir eser gibi gözükmektedir. Fakat eser üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde *Saâdetnâme*'nin orijinal bir kompozisyon değil "telif-tercüme" bir eser olduğu ortaya çıkmıştır. 24 bölümden oluşan *Saâdetnâme*'nin 20 bölümü, müellifi belli olmayan Farsça *Pend-i Pirân* adlı eserden aynen tercüme edilmiştir. Vâhidî'nin özgün katkılarıyla da esere önsöz ve hâtime gibi bölümler, beyt, kıta, mesnevi, nazm gibi manzum parçalar ve son bâba 98 ek hikâye eklenerek eser hacim olarak genişletilmiş, edebî olarak geliştirilmiş ve eserin telif yönü bu şekilde oluşturulmuştur. Bu çalışmada Vâhidî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsedildikten sonra kaynakların ışığında "telif" ve "tercüme" kavramları üzerinde durulmuş, *Saâdetnâme*'nin tercüme edilme stratejisi ve "telif-tercüme" formuna nasıl geldiği hem kaynak hem de erek metinden örneklerle ele alınarak açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk edebiyatı, Vâhidî, Saâdetnâme, telif, tercüme

#### ABSTRACT

In the "Sebeb-i Telif", or "Reason for Writing" sections of works in the Turkish canon of classical literature, authors' declarations that the work is original or translated can mislead researchers. Accurate conclusions related to the literature emerge better when the author's ways of constructing the work and the content of the work are examined, rather than their own statements of originality. Saadetname, by the 16<sup>th</sup>-century writer Vahidi, seems to be original, according to Vahidi's declaration. However, as a result of research, it has been revealed that Saadetname is an "original-translated" work. Twenty chapters of Saadetname have been translated from a Persian work, Pend-i Piran, the author of which is unknown. With Vahidi's original contributions, the original form of the work was changed by adding introductions and conclusions, verse pieces and 98 additional stories. In this study, after briefly outlining Vahidi's work and life, the terms "original" and "translation" are examined in the light of the sources and translation strategy of Saadetname. We explain how it came into the form of "original-translation", with reference to examples from the work.

**Keywords:** Classical Turkish literature, Vahidi, Saadetname, original, translation



## EXTENDED ABSTRACT

There are sections such as Sebeb-i Telif, Sebeb-i Tercüme and Sebeb-i Nazm-ı Kitap in the verse and prose works of classical Turkish literature. In these sections, which serve as non-text items or sub-items, the authors give important information about how they wrote their works, in addition to explaining the reasons behind their works. In these sections, we can see whether works were original, translations of other works, or commentaries, according to the authors' declarations. However, when detailed research is conducted, it is often found that works which are said to be original are in fact translations or commentaries. Consequently, researchers' work becomes difficult. When writer's statements in the sections where the reasons for the works are explained are contradictory, the researchers instead examine the content of the works and draw conclusions based on that. For example, the main text may provide information in a verse or sentence that an allegedly original text is in fact translated from another source. Apart from the text's content, such findings can be made incidentally, when one text informs another.

For traditional works in both original and translated formats, translation researchers prefer to use the concept of "original-translation", and this usage is accepted in classical Turkish literature. These works, which make use of Arabic or Persian sources and also contain original contributions by the author, are termed "original-translations", and there are many examples. When looking at the general features of these works, we see some conventions. For example, the authors of classical Turkish literature, in order to prove that the works as well as the sections they translated belong to them, write introductory and concluding chapters titled hamdele, naat, çar-yar-ı güzin, münacat, sebeb-i telif and hatime. This is the classical tradition, and the arrangement of works that start with the hamdele section and end with hatime is known as mesnevi. In addition to this arrangement, the authors can make the text more literary with long noun phrases and rhymed sentences in prose. Furthermore, authors can add beyt, kıta, mesnevi, and nazm pieces to their works to take on a verse-prose structure. Ultimately, authors can sign their own works in this way, and can therefore freely call their works "original" works. A cultural link can also be established between languages when the contributions of the author expand the translated texts. Thus, works drawn from several sources form a rich literary heritage.

In this heritage, the work of Vahidi, who lived in the 16th century, holds an important place. In addition to Saadetname, there are eight other works by Vahidi: Menakıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Can, Cınanü'l-Cenan, Kıssa Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab, Dürc-i Lügat, Tecaribü'l-İnsan and Pendname.

In this study, the term "original-translation" is explained through an examination of Saadetname, registered at number 442 in the section of Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Pasha. It consists of 246 pages, of 16 lines each. The Sebeb-i Telif section contains a declaration by Vahidi that the work is an original composition. However, as a result of A. T. Karamustafa's determination and our investigations, it was discovered that Saadetname was

translated from another work, the Persian *Pend-i Piran*, which consists of 20 chapters and a prose story collection.

*Pend-i Piran* was written in the 11th or 13th centuries. In terms of chapter order, chapter titles and story content, it is similar to the Turkish version in British Muesum, *Tezkiretü'l-Evliya*, which is attributed to Abu'l-Leys-Semerkandi. Both works consists of 20 chapters, with ten stories (with interruptions) in each chapter and close to 200 stories in total. However, *Saadetname* is more similar to *Pend-i Piran* in terms of naming the section titles.

In this article, after focusing on the problem of original and translation in the works of classical Turkish literature from the Ottoman tradition, the life and works of Vahidi are briefly mentioned. Regarding the sources of *Saadetname*, a basic introduction to *Pend-i Piran* and *Tezkiretü'l-Evliya* are given. The features of *Saadetname* are explained and evaluated in detail. We then examine how Vahidi drew from *Pend-i Piran* and *Tezkiretü'l-Evliya*, look into his translation strategies, and give a list of the original and translated sections of *Saadetname*, with examples and template. Lastly, we lay out the findings of this study.

## GİRİŞ

“Terceme” ya da “tercüme” kelimesi “çeviri” demek olup ifadelerin bir dilden başka bir dile aktarılması demektir. Türkçe’ye Arapça’dan gelen bu kelime aslen Arami kökenlidir. (Albayrak Sak 2012, s. 657; Demircioğlu 2009, s. 160; TDK, 1988). Klasik Türk edebiyatında “tercüme” ise Agâh Sırrı Levend’in *Türk Edebiyatı Tarihi*’nde de ifade ettiği üzere, bugünkü “çeviri”yi aşan geniş bir anlam taşır. Levend’in bu ifadesinin akabinde tercüme şekillerini tasnif ettiği şablonu, çalışmamızın ana çerçevesini çizmesi açısından dikkate değerdir:

- Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan tercüme.*
- Kelime kelime olmamakla birlikte aslına uygun yapılan çeviriler.*
- Konusu aktarılarak yapılan çeviriler.*
- Genişletilerek yapılan çeviriler. (Levend 1984, s. 80)*

Tercüme şekilleriyle alakalı bir diğer belirleme ise Hasan Kavruk’un *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler* adlı çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Kavruk, mensur hikâyelerin tercüme usulüyle alakalı aşağıdaki şablonu çizmiştir:

- Ya aynen, olduğu gibi, hiçbir ekleme çıkarma yapılmadan, eserin orijinalitesi bozulmadan tercüme edilmiş*
- Ya eklemeler yapılarak, değiştirilip geliştirilerek, genişletilerek çevrilmiş*
- Ya da sadece konu alınarak, telife yakın adaptasyon eserler meydana getirilmiştir. (Kavruk 1998, s. 21).*

Sadık Yazar’a göre Levend’in belirlediği şablonun ilk iki maddesi “sadık tercüme”yi, son iki maddesi ise “serbest tercüme”yi işaret etmektedir. “Sadık tercüme”, kaynak metnin eklemeye/eksiltme yapılmaksızın erek metne aktarımı; “serbest tercüme” ise kaynak metinde eksiltme, eklemeye, özetleme, derleme, uyarılma, taklit gibi yollara başvurulmasıdır. Sadık Yazar, çoğu araştırmacının “serbest tercüme”nin kapsamının içine hem telif hem de tercüme özelliği gösteren eserleri de dahil ettiğini ve bu eserlerin “telif-tercüme” başlığı altında değerlendirdiğini kaydeder. (Yazar 2011, s. 222-232). Saliha Paker ise sadık ve serbest tercüme isimlendirmesine benzer olarak tercüme şekillerinin “harfiyyen” (bire bir) ve “mealen” (serbest) olarak tanımlamanın yaygın bir tutum olduğunu söyler. (Paker 2014, s. 41).

Zehra Toska’nın 16. yüzyılın tanınmış mütercimlerinden Salih Çelebi’nin *Mecnûn u Leylâ* mesnevisini incelediği çalışmasıyla alakalı değerlendirmelerde bulunan Cemal Demircioğlu’nun aktarımları da gelenekteki “çeviri yollu telif eser üretimi” sayılabilecek eserler hakkında nasıl bir değerlendirme yapılması gerektiğine ışık tutar niteliktedir:

“Zehra Toska’nın 16. yüzyılın tanınmış fakih, şarih ve mütercimlerinden Salih Çelebi’nin *Mecnûn u Leylâ* mesnevisi üzerinde yaptığı ayrıntılı çalışma, Arap, Fars ve Türk edebiyatları arasında ‘çeviri yollu telif eser üretimi’ şeklinde formüle edeceğimiz bir metin üretimine ışık tutar. (...) Osmanlıya özgü çeviri davranışlarını

anlamamız bakımından Toska, Salih Çelebi'nin tercümenin yanı sıra anlatım planı ve hikâye motifleri açısından Hâtîfi'yi model aldığı, 'bazı beyitleri yorumlayarak aktar[dığı]; bölüm sonlarına kattığı hikemî tasavvufî içerikli beyitlerle metnine farklı bir nitelik kazandırmaya çalış[tığını]' belirtir. Ayrıca *Mecnûn u Leylâ* mesnevisini oluştururken Salih Çelebi'nin "nakil", "tercüme" ve "telif" olmak üzere üç farklı yol izlediğini örnekleriyle gösterir. (...) Ayrıca Salih Çelebi'nin *Mecnûn u Leylâ* mesnevisi üzerinde yaptığı çalışmada Toska, gelenekte çeviri yollu üretilen eserlerin "telif-tercüme" gibi iki kutupta değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmekte, bu tür metinlerin günümüz telif eserlerinden farklı yönleri bulunabileceğini metinsel çözümlenmelerle göstermektedir." (Demircioğlu 2009, s. 165-166).

Tercüme tarihine yönelik yapılan çalışmaların<sup>1</sup> öncüsü olan Saliha Paker, Osmanlı metin aktarımı geleneğinde telif etme ve tercüme etme pratiklerinin ilişkisini incelediği yazısında telif eserlerin çoğunun yabancı kaynaklar ve yazarın katkılarıyla sentezlenen kompleks bir yapı olduğunu savunur ve Osmanlı geleneğindeki "telif" eserlerin orijinal/özgün olmadığını ifade eder:

"Osmanlıca eserlerin tasnifinde telif ile tercüme ayrımı ise bugünkü okurları ve araştırmacıları açısından yanıltıcıdır, çünkü Osmanlı'nın telif eser anlayışı ile günümüzün orijinal eser anlayışı aynı değildir. İkisi de Türkçe eser üretme kategorisine girer, ama geleneğe göre telif, çoğunlukla yabancı sayılabilecek kaynak ya da kaynaklara dayanan, kısmen tercüme olabilen, kısmen yazarın bir katkılarıyla üretilen bir eser iken, günümüz anlayışında orijinal, yazarın tümüyle kendi ürettiği kabul edilen eserdir." (Paker 2014, s. 38).

"Telif-tercüme" kavramı, Levend'in ifadesiyle "genişletilerek yapılan çeviriler", ve Kavruk'un tasnifiyle "eklemeler yapılarak, değiştirilip geliştirilerek, genişletilerek çevrilmiş" eserler, "çeviri yollu telif eser üretimi" ya da bir başka deyişle "yeniden yazım geleneği"nden (Paker 2014, s. 42) gelen eserler şeklinde tercüme üzerine kafa yormuş araştırmacılar tarafından açıklanmıştır. Bu minvalde bu çalışmada Vâhidî'nin *Saâdetnâme*'sinin telif mi tercüme mi yoksa "telif-tercüme" bir eser mi olduğu meselesini ayrıntılı olarak ele almaya çalıştık. Öncelikle konuya giriş mahiyetinde Vâhidî'nin hayatı ve eserlerinden kısaca bahsettikten sonra *Saâdetnâme* hakkında genel bir malumat verip "telif", "tercüme" ve "telif-tercüme" konularında yine araştırmacıların değerlendirmelerine yer verip *Saâdetnâme*'nin yararlandığı kaynaklar ve bu yararlanmada izlenen yol üzerinden şablonlarla ve örneklerle çalışmamızı tamamlamaya çalıştık.<sup>2</sup>

1 Sadık Yazar, sahanın bu boşluğunun fark edilerek Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümü'nün Saliha Paker önderliğinde aynı üniversitede Türk Dili ve Edebiyatı bölümüyle koordineli olarak Osmanlı dönemi tercüme tarihine yönelik projelerin yürütüldüğünü, akademik çalışmalar ve toplantılar yapıldığını kaydetmiştir. bkz. (Yazar 2019, s. 248; Yazar 2011, s. 92-93).

2 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Şimşek, 2020).

## 1. Vâhidî ve Saâdetnâme'si<sup>3</sup>

Vâhidî'nin tam künyesi Abdülvâhid b. Süleymân b. Kara Dâvud olup I. Süleyman devrinin önde gelen şairlerindedir. Vâhidî, 1540'ların başında İstanbul'da doğmuş, 1561'lerde medrese tahsilini tamamladıktan sonra Bursa kadısı Nâzırzâde Mehmed Efendi'ye danışman olmuştur. Daha sonra şeyh Abdülazîz Efendi'ye intisap ederek Zeyniyye tarikatına girmiştir. 1577'lerde ya da daha kesin ifadeyle 1586'dan önce oldukça genç yaşta Bursa'da vefat etmiş ve dedesi Kara Dâvud'un yaptırdığı mescidin haziresine, babası Süleyman Çelebi'nin yanına defnedilmiştir.

Vâhidî'nin on ayrı tarikatın özelliklerini ve kendi düşüncelerini muhtevi ve 10 bölümden oluşan manzum-mensur yapıda kaleme alınmış sembolik bir eser olan *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*; Hz. Muhammed ve çeşitli din büyüklerinin sözlerini ihtiva eden ve mesnevi formunda yazılmış *Cinânü'l-Cenân*; mensur bir aşk hikâyesi ve aynı zamanda İslâmî ve ahlaki kuralların işlendiği *Kıssa Seyyid Cüneyd ve Reşide-i Arab*; 83 farklı hikâyeden oluşan *Gülîstân*, Arapça-Farsça sözlük mahiyetinde olan *Dürc-i Lügat*; kırk kadar büyük zatın sözlerinden derlenerek oluşturulan mensur yapıdaki *Tecâribü'l-İnsân*; yine 40 kadar zatın nasihatlerini ihtiva eden *Pendnâme*; evliya menkıbeleri ve çeşitli din büyüklerine ait hikâyelerinden müteşekkil manzum-mensur yapıdaki *Saâdetnâme* şeklinde tespit edilebilen toplam 8 tane eseri bulunmaktadır.

## 2. Saâdetnâme ve “Telif-Tercüme” Kavramı

Çalışmamıza konu olan *Saâdetnâme*, Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa nr. 442'de *Pendnâme-i Vâhidî* adıyla kayıtlıdır ve tek nüsha olup 246 varaktır. Eser 1521 yılında I. Süleyman'ın Belgrat kalesini fethi akabinde tamamlanmıştır. *Saâdetnâme*'den ilk olarak *Osmanlı Müellifleri*'nde “mensur, ahlakî ve tasavvufî bir eser” şeklinde bahsedilmiş (Saraç 2016, s. 905), 1993'te A. T. Karamustafa, Harvard'da basılan Vâhidî'nin *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân* isimli doktora tezinde *Saâdetnâme*'nin yazma nüshasının tanıtımını yapmış, fihrist bilgisini vermiş, en önemlisi de *Saâdetnâme*'nin telif bir eser olmadığı tespitinde bulunmuş ve kaynağını tespit noktasında yönlendirici bilgiler vermiştir. (Karamustafa 1993, s. 47). 2019'da *Saâdetnâme* üzerinde ilmî bir çalışma yapan Bülent Şığva ise eserin tercüme olabileceği ile alakalı bir bilgi olmadığını savunmaktadır: “... eserde devrik cümlelerin fazlalığı dikkat çekmektedir. Sanki bir eserden tercüme edilmiş hissi vermektedir. Ama tercüme olup olmadığı hususunda bir bilgi yoktur.”<sup>4</sup> (Şığva 2019, s. 440).

Karamustafa'nın tespitlerine geçmeden önce Vâhidî'nin *Saâdetnâme*'yi “telif” bir eser olarak nitelendirdiğini, “Sebeb-i Te'lif” bölümünde eserini “telif”, kendisini de eserin “müellifi” olarak ifade ettiğini alıntılanak yararlı olacaktır:

3 Çalışmamızın bu bölümünde Vâhidî'nin hayatı ve eserleri ile bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Saraç, 2016; Kelpetin Arpaguş, 2001; Karamustafa, 1993; Kut, 1971.

4 Bu ifadelerden Bülent Şığva'nın, Karamustafa'nın 1993'te hazırladığı doktora tezinde *Saâdetnâme*'nin tercüme bir eser olduğuna dair kaynak göstererek verdiği bilgileri görmediğini veya gözden kaçırdığını düşünmekteyiz. Bülent Şığva'nın 2019'da hazırladığı çalışmasından kısa bir süre sonra hazırlanan “Vâhidî'nin *Saâdetnâme*'si (İnceleme-Metin)” başlıklı doktora tezinde bu husus ve Şığva'nın çalışmasına dair birtakım tespitler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.” bkz. (Şimşek 2020, s. 26-39).

“...bu kitâb-ı şerîf ve bu hitâb-ı laîf te’lif olundu hem nâmı Sa’âdetnâme konıldı tâ ki okıyan ‘aşıkıların ve dinleyen şâdıkların kalbi gürûh-ı şekâvetden hâlâş bulalar ve zümre-i ehl-i sa’âdetde hâşû’l-hâş olalar. Hâş -Sübhânehu ve Te’âlâ- rahmet eylesün bu kitâb-ı şerîfün mü’ellifi Vâhidî-yi mücrime du’â edene.” (23a3)

Fakat Karamustafa, Vâhidî’nin yukarıda alıntılıdığımız “Sebeb-i Te’lif” bölümünde geçen “telif” ve “müellif” iddialarının aksine *Saâdetnâme*’nin orijinal/özgün bir kompozisyon değil, Farsça *Pend-i Pîrân* adlı eserden 20 bâb adapte edilerek oluşturulduğunu, Vâhidî’nin ise esere orijinal/özgün sayılabilecek giriş ve sonuç bölümlerinin bulunduğu 4 bâb daha eklediğini ve eserin bu şekilde 20 bâbdan 24’e çıkarıldığını ifade etmiştir. (Karamustafa 1993, s. 47).

Klasik Türk edebiyatındaki eserlerin önsözleri (dibâce, mukaddime, sebeb-i te’lif, sebeb-i terceme, sebeb-i nazm-ı kitâb), ya da son sözlerinde (hâtıme) yani “metin dışı/yanı öge” olarak işlev gören bölümlerinde “tercüme”nin izleri aranırken (Demircioğlu 2009, s. 163) yazarların eserlerinin türünün belirlenmesi noktasında keyfi bir tavır ortaya koyduğu görülmekte ve araştırmacıların eserlerin kaynaklarıyla alakalı tespit yapabilmesi zorlaşmaktadır. Burada esasen “telif” ve “müellif” kavramlarının o asırlarda nasıl anlamlandırıldığını irdelemek de yol gösterici olabilir. Fakat Osmanlı geleneğinden gelen yazarların “telif” ve “tercüme” kavramlarına farklı bir bakışla baktığı da bilinen bir gerçektir. Nitekim bazı şerhe yakın eserler bile tercüme olarak adlandırılmakta, *Saâdetnâme* örneğinde de gördüğümüz gibi kendilerinin telif olarak sundukları eserlerin başka eserlerin birebir veya genişletilmiş tercümesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Demircioğlu, “telif” ya da “tercüme” oldukları iddia edilen eserleri farklı bir değerlendirmeye tabi tutmak gerektiğini söyler:

“Osmanlı edebiyatının oluşum sürecinde neredeyse her ‘telif’ olduğunu söyleyen veya öyle görünen eseri bir şekilde aktarımsal metin olarak kabul etmenin veya her ‘tercüme’ olduğunu söyleyen veya öyle görünen bir metni de gerçekleştiren aktarım ve yeniden yazımın türü ve derecesi açısından incelemenin gerekli olduğunu ileri sürüyorum.” (Demircioğlu 2009, s. 167).

Tercüme eserlerin “telif” gibi gösterilmesi mevzusunda 16. yüzyıl tezkire yazarlarının eleştirel bir tavır takındığını tespit eden Harun Tolasa’nın bu noktadaki düşüncelerini ise Zehra Toska şu şekilde aktarır:

“Tezkirecilerin tercüme metinle tercüme kaynaklık eden metni karşılaştırma yaparak ele aldıkları görülüyor. Karşılaştırmalarda ilk üzerinde durulan şey eserlerin telif mi tercüme mi oldukları konusudur. Çoğu kez belirtilip geçmelerine rağmen önemli noktalara temas etmişlerdir. Tolasa’nın saptamasına göre telif havası veya iddiası taşıyıp da tercüme, taklit ya da aşırma durumu olan eserler üzerinde önemle durulduğu, yerine göre teşhir edildiği veya şiddetle eleştirildiği görülür.” (Toska 2000, s. 297).

Bu eleştirel tespitler ışığında Karamustafa'nın *Saâdetnâme*'yi "telif" yani orijinal/özgün kabul etmeyen yaklaşımı bizi *Saâdetnâme*'nin kaynağına gitmeye yönlendirmiş ve bu yönlendirme sonucunda yeni veriler elde etmemize de olanak sağlamıştır. Aşağıda bu konu ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

### 3. Saâdetnâme'nin Kaynakları

*Saâdetnâme*, müellifi belli olmayan ve ismi önsözünde *Pend-i Pîrân* şeklinde kaydedilen, 20 bâbdan müteşekkil ve her bâbda -bazı kesintiler olmakla birlikte- 10 hikâye yer alan Farsça mensur eseri veyahut onun kaynağını kendisine kaynak olarak ele almıştır.

*Pend-i Pîrân*'ın yazma nüshası Charles Rieu tarafından tasnif edilen "Supplement of the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1895" isimli katalogta nr. 3207'de kayıtlıdır. Eserin müellifi ve telif tarihi belli değildir. Bu eser üzerinde dil ve belagat özelliklerini ele alarak Tahran'da ilmî bir neşir yapan Jalal Matîni, eserin muhtemelen 11. yüzyılda istinsah edildiğini dile getirmiştir. (Matîni 1978-1979, s. 9). *Pend-i Pîrân*'la alakalı devam eden araştırmalarımız sonucunda onun Selâhattin Olcay'ın Ebu'l-Leys Semerkandî'ye atfedilen *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın Türkçe nüshası üzerinde yaptığı ilmî neşrinde "British Museum'da bulunan nüsha" adıyla ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın 3 Farsça nüshasından birisi olarak kaydedilmiş olduğunu tespit ettik.<sup>5</sup> *Pend-i Pîrân* yine Olcay'ın kayıtlarına göre 153 sayfa ve 17 satırdan oluşup 20. bölümün ikinci hikâyesinden sonra kesintiye uğramıştır. (Olcay 1965, s. 5). Böylelikle Karamustafa'nın *Saâdetnâme*'nin kaynağı olarak söylediği *Pend-i Pîrân* adlı eserle Ebu'l-Leys Semerkandî'ye atfedilen *Tezkiretü'l-Evliyâ* arasında birtakım benzerliklerin olduğu da ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Bu anlamda *Pend-i Pîrân* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın birbiriyle ilişkisinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Ebu'l-Leys Semerkandî'ye atfedilen *Tezkiretü'l-Evliyâ* 15. asrın sonlarına doğru Farsça'dan tercüme edilip h. 985 (1577) yılında istinsah edilmiştir. Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sından farklı olmakla birlikte muhtevada bazı hikâyelerin benzeştiği bu eser tezkire türünde olmayıp bâblara ayrılmış ve 10'ar hikâyelik 20 bâbdan oluşan bir ahlâk kitabı gibi durmaktadır. (Yavuz 2006, s. 29-30). Sadık Yazar ise bu eserden "Ebu'l-Leys Semerkandî'ye atfedilen bir hikâye külliyesi" şeklinde bahsetmiş, eserin dinî-ahlaki ve menkabevî muhtevada olduğunu ve her bölümde 10'ar hikâyenin bulunduğu 20 bölümden oluştuğunu kaydetmiştir. (Yazar 2011, s. 876). *Pend-i Pîrân* ile *Tezkiretü'l-Evliyâ* -Olcay'ın neşrindeki Türkçe nüsha- incelendiğinde

5 Sadık Yazar, Olcay'ın 3 Farsça ve 1 Türkçe nüshası olduğunu söylediği *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın Süleymaniye Ktp. Kemankeş 390 ve Nurosmaniye Ktp. 2607 numarada kayıtlı iki yeni nüshasını daha keşfetmiştir. Kemankeş'teki nüsha "Câmi'ü'l-Hikâyât li-Semerkandî", Nurosmaniye'deki nüsha ise "Menâkibu'l-evliyâ" adıyla kaydedilmiştir. bkz. (Yazar 2011, s. 876-877). Fakat Yazar'ın Kemankeş nr. 390'da olduğunu söylediği nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde değil, Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Kemankeş Abdülkadir Emir Hoca Koleksiyonu'nda nr. 390'da kayıtlıdır. bkz. (Akkoloğlu 2019, s. 2; Arslan 2019, s. 3; Köprülü 1935, s. 174).

6 Olcay'ın neşrinde *Pend-i Pîrân* Charles Rieu tarafından hazırlanan "Supplement of the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1895" isimli katalogta nr. 3207'de; *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın Olcay'ın neşrinde incelenen nüshası ise yine Charles Rieu tarafından hazırlanan "Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British museum, London 1888" isimli katalogta nr. 3297'de kayıtlıdır. bkz. (Olcay 1965, s. 12-14).



her ikisinin de 20'şer bölümden oluştuğu, her bölümde -kesintiler olmak kaydıyla- çeşitli din büyüklerine ait 10'ar hikâyenin bulunduğu, aynı bölümlerin ve başlıkların her iki eserde de aynı şekilde sıralandığı tespit edilmiştir. Bir taraftan, iki eserin telif, tercüme ya da istinsah tarihlerine bakıldığında *Pend-i Pîrân*'ın 11. asırda -Olcay'a göre muhtemelen 13. asırda- kaleme alındığı ve *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın müellifi olarak düşünülen Ebu'l-Leys Semerkandî'nin en geç H. 393 (1002/1003) tarihinde öldüğü düşünüldüğünde her iki eserin birbirinin nüshası gibi durduğu yorumu da çıkarılabilir. Fakat hangisinin en eski tarihli olabileceğini söylemek elimizdeki veriler ışığında zorlayıcı durmaktadır. Bu iki eser daha farklı bir bakış açısıyla ele alındığında ise başka üst bir kaynaktan beslenen eserler de olabilir. Fakat *Saâdetnâme*'nin kaynağını incelediğimiz bu çalışmada kaynağın kaynağına gitme şeklindeki bir çabanın bu çalışmanın sınırlarını aşacağını düşünerek *Saâdetnâme*'nin kaynağı olarak *Pend-i Pîrân*'ı inceleyip *Tezkiretü'l-Evliyâ* ile yer yer benzerlik ve farklılıkları ele almaya çalıştık.

#### 4. *Saâdetnâme*'nin Tercüme Usulü

Bâb başlıklarının sıralanması ve başlıkların isimlendirilmesi de dahil birebir *Pend-i Pîrân*'dan tercüme olan *Saâdetnâme*'ye Vâhidî, “hamdele”, “na't”, “çâr-yâr-ı güzîn”, “münacat”, “sebeb-i te'lif”, filozof nüktelerini içeren kısımlar, “hâtıme” gibi önsöz ve son söz diyebileceğimiz özgün katkılarıyla yazdığı “telif” bölümler yerleştirmiş; son bâb olan 24. bâba eklediği 98 ek hikâyeye eseri hacim olarak genişletmiş; 330 hikâyeden oluşan ana metnin aralarına yerleştirdiği beyt, kıta, mesnevi, nazm ve dübeyt şeklindeki 385 adet manzum parçayla metnin durağan mensur görünümüne bir hareket kazandırmış; seci'li anlatımlarla metnin edebî değerini arttırmış ve neredeyse %80'i itibarıyla tercüme olan eseri “geliştirilerek, genişletilerek çevrilmiş” hâle getirmiş ve eser “telif-tercüme” formatının bir örneği olarak değerlendirilebilecek bir şekil almıştır. *Saâdetnâme* yapısal form itibarıyla Sadık Yazar'ın kaynak ve erek metinlerin manzum ya da mensur oluşlarına göre tasnif ettiği “mensur bir metnin mensur olarak tercüme edilmesi” (Yazar 2014, s. 253) başlığı altında da değerlendirilebilir. Vâhidî, mensur bir metni yine mensur şekilde tercüme etmiştir ve özgün manzum olan parçalar telif etmiştir.

Kaynak metin olan *Pend-i Pîrân* ile erek metin *Saâdetnâme*'nin arasındaki farklılık ve benzerlikler aşağıda vereceğimiz örnekler, açıklamalar ve tablolarla daha anlaşılır hâle getirilmiştir. *Tezkiretü'l-Evliyâ* ile olan benzerlikler de yer yer ele alınmıştır:

*Saâdetnâme*'nin fihristindeki bâb başlıkları<sup>7</sup> ile *Pend-i Pîrân*'daki fihrist başlıklarının sıralanışı, farklılıkları fark oluşturmayacak şekilde neredeyse aynıdır. *Saâdetnâme*'de ilk 4 bâb Vâhidî'ye ait olduğu için tercüme 5. bâbdan başlamakta, o sebeple, *Pend-i Pîrân*'daki 1. bâb *Saâdetnâme*'de 5. bâba tekabül etmektedir. Örneğin, *Pend-i Pîrân*'ın 1. bâbının başlığı “*Bâb-ı Evvel: Ender-Ĥorden-i Helâl u Nigâh Dâşten-i Kût-ı Ĥîş*” iken *Saâdetnâme*'nin aynı muhtevaya karşılık gelen 5. bâbının başlığı “*Bâbü'l-Hâmis: Der-Helâl Ĥorden ve Nigâh Dâşten Kût-ı Ĥîş Ez-Şübhetâ*”dır. Yine, *Pend-i Pîrân*'ın 3. bâbının başlığı “*Bâb-ı Sivum: Ender-*

7 *Saâdetnâme*'nin fihristindeki başlıklarla metin içi başlıklarda anlamı değiştirmeyecek şekilde kelime sayısı bazında birtakım farklılıklar mevcuttur. Bu konuyla alakalı geniş bilgi için bkz. (Şimşek 2020, s. 116).

*Cehd Kerden ve Renc Borden*” iken *Saâdetnâme*'nin aynı muhtevaya tekabül eden 7. bâbının başlığı “*Bâbü ş-Sâbi*’: *Der-Renc Borden u Cehd Kerden Ender ‘İbādât-ı Haq Te ‘ālā*” şeklinde ek olarak Allah’ı tazim ifadesi içermektedir. Görüldüğü gibi ufak nüanslarla fihrist başlıkları neredeyse aynıdır. Bâb başlık sıralamasına şablon olarak bakmak gerekirse bâb karşılaştırması şu şekildedir. İlk rakam *Pend-i Pîrân*’ı, 2. rakam *Saâdetnâme*’yi işaret etmektedir: (1-5), (2-6), (3-7), (4-8), (5-9), (6-10), (7-11), (8-12), (9-13), (10-14), (11-15), (12-16), (13-17), (14-18), (15-19), (16-20), (17-21), (18-22), (19-23), (20-24).

*Pend-i Pîrân*, *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Saâdetnâme*’nin benzeşen 20 bâbı sırasıyla helal rızık peşinde koşma, nefsi terbiye etme, Allah’a ibadet yolunda gayret gösterme, Allah’tan hakkıyla korkma, dili koruma, tövbe etme, evliyanın kerametleri, yapılan duaların kabul olunması, evliyaların doğruluğu, Allah’a tevekkül etme, cömertlik, takva, kadınların kerametleri, çocukların kerametleri, kölelerin kerametleri, dervişlerin hikâyeleri, acizlerin hikâyeleri ve onların Allah’a ulaşan feryatları, evliyanın ölüm esnasında gösterdiği kerametler, evliyanın öldükten sonra rüyada görülmesi ve her neviden hikâyeler şeklinde müstakil konularda yazılmıştır ve her bâbda peygamber kıssaları, sahabe hikâyeleri ve çeşitli din büyüklerine ait menkıbeler ve onların örnek yaşamlarından kesitlerin de eklenmesiyle dinî ve ahlakî nasihatler verilmiş ve “çoğu mensur hikâye külliyyatında olduğu gibi bazı yerleşmiş ifade kalıpları”ndan (Ünlü 2008, s. 599) “hikâyet” başlıklı pasajlar bulunmaktadır.

*Saâdetnâme*’nin önsöz kısmının Vâhidî’nin kendi kaleminden çıktığından bahsetmiştik. Fakat *Saâdetnâme*’nin giriş bölümünde geçen “Kati kalpli olanların Allah’tan uzak kimseler olduğu kesindir.” mealindeki hadîs-i şerîf, hem *Pend-i Pîrân* hem de *Tezkiretü'l-Evliyâ*’da geçmektedir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	نخواند، دلش سیاه گردد و هر چند معصیت کند بساک ندارد. واندر خیر آورد اند از رسول صلی الله علیه وسلم : اَلْقَلْبُ الْعَاصِي بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ. (Matîni 1978-79, s. 5)
<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	“Resül hazreti duyurur ki al-ğalbü 'l-kâsî ba 'îdun mine 'llâh'...” (Olcaý 1965, s. 90).
<i>Saâdetnâme</i>	“Haberde gelmişdür ki 'El-ğalbü 'l-kâsî ba 'îdü mina 'llâh'...” (Saâdetnâme, 22b11).

*Saâdetnâme*’nin “*Bâbü ş-Sânî*: *Der-Veşâyâ-yı Hükemâ vü ‘Uzemâ*” başlıklı 2. bâbında geçen bir beytin “*Pend-i Pîrân*” ibaresi *Pend-i Pîrân*’ın kaynak alındığına dair bir başka karine olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda da anlatılacağı üzere *Saâdetnâme*’de bazı hikâyelerin kaynağı olan eserler isim olarak verilmiştir. O sebeple buradaki ibareyi “pirlerin nasihatı” anlamına gelen “*pend-i pîrân*” şeklinde okumak yerine eser ismi olarak vermeyi uygun gördük.

*‘Ve dahı ‘ulemānuñ ve hükemānuñ kelimāt-ı tayyibelerin eşit ve hem aña göre iş et ki anlaruñ sözlerin eşitmek ve ol sözlere göre iş etmemek delâlet-i sa ‘âdet degüldür belki ‘alâmet-i şekâvetdür, her pîrân-ı pârşâlaruñ hedâyâsın kabûl eylemeyüp anları*

*reddetmek gibidir.*

*Құ‘a*

*Pend-i Pîrânî cāndan eyle qabūl*

*Ėy civān tā ki nîk-baht olasın*

*Dil ü cān mülkine mālîk olup*

*Şāhib-i genc ü tāc [u] taht olasın”* (Saâdetnâme, 33b16)

*Saâdetnâme*'de birkaç hikâyeye hikâyenin başlangıcında referans verilmiştir. Referanslardan bir tanesi de *Şi'ârü's-Sâlihîn*'dir. Bu eserden hikâye alıntılandığı *Pend-i Pîrân*'da da belirtilmiştir. Vâhidî de *Pend-i Pîrân*'dan tercüme yaptığı için bu kısmı aynen almıştır. Eserin isminin geçtiği bu hikâye *Saâdetnâme*'nin “Bâbü'l-Hādîye ‘Aşere: Der-Kerāmât-ı Evliyā -rahimehümü'llāh-” isimli 11. bâbında ve *Pend-i Pîrân*'ın “Bâb-ı Heftum: Ender-Kerāmât-ı Evliyā” isimli 7. bâbında aynen yer almaktadır. *Şi'ârü's-Sâlihîn* adlı eser *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da da geçmektedir, onun bâb başlığı “Bâbu Sâbi ‘: evliyâlar kerâmetindedür” şeklindedir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	حکایت در کتاب شعارالصالحین چنین آورده است که: یکی از (Matîni 1978-79, s. 72).
<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	“Şi'ârü's-Şâlihîn eydür bir vaqt mescid-i harâmda...” (Olçay 1965, s. 124).
<i>Saâdetnâme</i>	“Şi'ârü's-Şâlihîn kitâbında getürmüşlerdür ki pîrlerden biri eydür” (Saâdetnâme, 110a15).

Referans olarak geçen bir diğer eser *Kitâb-ı Bey*'dir. Aşağıda ise alıntılandığı söylenen hikâyenin başlangıç cümlesi yer almaktadır. Bu hikâyeye *Pend-i Pîrân*'da rastlanılmazken, *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da hikâye aynen yer almakta fakat *Saâdetnâme*'de *Kitâb-ı Bey* olarak geçen eserin adı “Abdullâh-ı Rabî kitâbı” olarak geçmektedir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	-
<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	“Abdullâh-ı Rabî ' kitâbında hadem bin hayyâdan riv âyet olunur...” (Olçay 1965, s. 127).
<i>Saâdetnâme</i>	“Ol merd-i āgāh ya'nî Ebū İshāq ibn-i 'Abdu'llāh -rahimehu'llāh- eydür: Kitâb-ı Bey'de hikâyet eylemişlerdür...” (Saâdetnâme, 116a9)

*Saâdetnâme*'de kaynak olarak ismi geçen bir diğer kitap *Kitâb-ı Bostân* ise bu kez *Saâdetnâme*'nin kaynağı olarak düşündüğümüz *Pend-i Pîrân*'da yer almazken, *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da geçmektedir. Kitabın isminin geçtiği hikâye ise evliyaların kerametlerinin anlatıldığı bâblarda yer almaktadır:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	حکایت چنین آورده اند و روایت کرده اند از دختر ابو قلابه که : (Matîni 1978-79, s. 81).
<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	"Bûstân kitâbında şöyle rivâyet itmişlerdür kim bûkalâba kızından eydür..." (Olcaý 1965, s. 128).
<i>Saâdetnâme</i>	"Kitâb-ı Bustânda şöyle rivâyet olunmuşdur ki Ebû Kılâbe kıızı eydür..." (Saâdetnâme, 116b8).

Aşağıda cömertlik konusunun ele alındığı *Pend-i Pîrân*'ın "*Bâb-ı Yâzdehum: Ender-Sehâvet*" isimli 11. bâbında yer alan hikâyede geçen bir bölüm, *Saâdetnâme*'nin "*Bâbü'l-Hâmise 'Aşere: Der-Hikâyât-ı Civânmerdân ve Sehâvet-i İşân u Dervîşân-ı Bâ-Şıdk Kerden*" isimli 15. bâbında aynen geçmektedir. Bahsi geçen bölüm *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın "*Bâbu Hâdi 'Aşere: Çömerdler hikâyetindedür*" isimli 11. bâbında da aynen geçmektedir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	ودوتانان بیرون آورد و بدان درویش داد. خیر به امیر بردند. بفرمود تاهردو دستش ببردند و در گردن او افگندند. و فرزند کی داشت شیر حواره بر-گردن او نشانند و از شهر بیرون کردند. در بیابان می رفت، هوا گرم شد (Matîni 1978-79, s. 104).
<i>Tezkiretü'l-Evliyâ</i>	"... iki etmek çıkardı ol dervîşe virdi bu haberi beşe didiler buyurdi ol hatununı ellerin kesdiler boynına aşdılar bir emeççe oğlançuğı var-idi anı dağı boynına şara kodılar şehirden sürdiler..." (Olcaý 1965, s. 136).
<i>Saâdetnâme</i>	"... iki etmek çıkarup ol dervîşe verdi, hemân sâ'at ol pâdişâha haber êtdiler: Buyurdi, 'avratuñ iki elin kesdiler; omuzlarına arda kodılar ve 'avratuñ bir süd emer oğlançuğı var-idi, omuzına bindürdiler dağı şehrden sürdiler..." (Saâdetnâme, 130b4).

Ferîdüddîn-i Attâr'ın Sinan Paşa tarafından tercüme edilen *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinin mukayeseli metnini kurarak tercüme vasıflarını irdeleyen Emine Gürsoy Naskali, Sinan Paşa'nın tercüme yaparken "menkıbenin kime ait olduğu söylendikten sonra zincirleme sıralanan sıfat ve lakaplarla bahsi geçen evliya'yı tanıtan ve öven takdim bölümü" (Gürsoy Naskali, s. 9) yer aldığını ifade etmektedir. Vâhidî de Sinan Paşa'nın tercüme stratejisine benzer olarak *Pend-i Pîrân*'dan tercüme yaparken seci'li yapılarla esere kendi imzasını atmıştır. Örneğin, hikâyesi veya menkıbesi anlatılacak zatın tanıtımı yapılırken *Pend-i Pîrân*'da direkt zatın adı verilip konuya giriş yapılmakta iken *Saâdetnâme*'de ise seci'li anlatımlarla hikâye edebileştirilmiştir. Aşağıda bazı örnekler sıralanmıştır:

*Pend-i Pîrân*'ın ilk bâbı ve *Saâdetnâme*'nin 5. bâbı olan ve helal rızık konusunun anlatıldığı bölümden alınan aşağıdaki cümleler hikâyelerin başlangıç cümleleridir. *Pend-i Pîrân*'da "*Abdu'llâh bin 'Abbâs rağıya'llâhu 'anh güyed*" şeklinde konuya hemen giriş yapılmış, *Saâdetnâme*'de ise bu kısım "*Abdu'llâh bin 'Abbâs*", "hayrû'n-nâs" şeklinde seci'li bir anlatımla verilmiştir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	عبدالله بن عباس رضی الله عنه گوید: (Matîni 1978-79, s. 7)
<i>Saâdetnâme</i>	"Ol hayrî 'n-nâs ya 'nî 'Abdu'llâh bin 'Abbâs -rağıya'llâhu 'anh- eydür..." (60a12)

Aşağıdaki hikâye girişleri ise Allah yolunda ibadet edenlerin çektiği sıkıntılar anlatıldığı bâblardan alınmıştır. Hikâye, *Pend-i Pîrân*'da 3, *Saâdetnâme*'de 7. bâba karşılık gelmektedir. Kaynak metinde "hikâyet" başlığından sonra İbrâhîm b. Edhem'in hac yolculuğunda yaşadıkları anlatılmaya başlanmaktadır. *Saâdetnâme*'de ise "Ol Hâzret-i Hızra hem-dem" ibaresi ve "Hâce İbrâhîm bin Edhem" ismi arasında seci'li bir anlatım tercih edilmiştir:

Kaynak metin: <i>Pend-i Pîrân</i>	حکایت ابراهیم ادم رحمة الله عليه وقتی قصد حج کرد. چون (Matîni 1978-79, s. 23)
<i>Saâdetnâme</i>	"Ol Hâzret-i Hızra hem-dem ya 'nî Hâce İbrâhîm bin Edhem -rahmetu'llâhi 'aleyh- eydür: Bir vakti hacca kaşd edüp gitdi" (Saâdetnâme, 75a12)

Yukarıda değinildiği üzere neredeyse her menkıbe ve hikâyede böyle bir tavır söz konusudur. Kaynak metindeki düz anlatımın yerini *Saâdetnâme*'de seci'li kullanımlar almıştır.

*Pend-i Pîrân* ve *Saâdetnâme* arasındaki bir diğer fark, hacimleri arasındadır. *Pend-i Pîrân* 20 bâbdan oluşup içerisinde toplamda kesintilerle birlikte 177 hikâye yer alırken *Saâdetnâme* ise 24 bâbdan oluşmakta ve 330 hikâye ihtiva etmektedir. Özellikle her iki eserin son bâbları arasında büyük fark vardır. *Pend-i Pîrân*'ın 20. bâbı 2 hikâyeyi, *Saâdetnâme*'nin 24. bâbı 100 hikâyeyi ihtiva etmektedir. Vâhidî, son bâbda, *Pend-i Pîrân*'dan aktardığı 2 hikâyeye ek olarak 98 hikâye eklemiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere, *Saâdetnâme*'nin kaynak metni olarak düşündüğümüz *Pend-i Pîrân* ve ihtiyatlı yaklaşarak verdiğimiz *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserle örnekler üzerinden öne çıkan benzerlik ve farklılıklar bu şekildedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada 16. yüzyılda yaşamış olan Vâhidî'nin *Saâdetnâme* adlı eserinin "telif-tercüme" eserler bağlamında özgün bir eser olup olmadığının izlerini ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmada şu sonuçları elde ettik:

- 1) "Telif" ve "tercüme" kavramları Klasik Türk edebiyatı şair ve yazarları tarafından farklı yorumlanmaktadır. "Telif" yani özgün bir şekilde kaleme alındığı söylenen eserler tercüme, "tercüme" olan eserler de neredeyse şerhe yakın bir formatta olabilmektedir. Bu minvalde "telif-tercüme" kavramı çoğu araştırmacıyı bu ikilemden kurtarmıştır.

- 2) Toplamda 24 bâbdan oluşan *Saâdetnâme*'nin ilk 4 bâbı, 24. bâbın içerisindeki 98 hikâye ve 385 adet manzum parça haricinde geriye kalan 20 bâbı Farsça, müellifi belli olmayan, içerisinde çeşitli din büyüklerine ait kıssaların yer aldığı mensur bir hikâye külliyyatı olan *Pend-i Pîrân* adlı eserden tercüme edilmiştir.
- 3) *Pend-i Pîrân* adlı eser ise 11. veya 13. yüzyılda kaleme alınmış olup en geç H. 393 (1002/1003)'te vefat eden Ebu'l-Leys Semerkandî'ye atfedilen *Tezkiretü'l-Evliyâ* ile yapı ve muhteva itibarıyla benzetilmektedir. Her iki eser de 20 bâbdan oluşmakta, her bâbda kesintilerle birlikte 10'ar hikâye olmak kaydıyla 200'e yakın hikâye yer almaktadır. Bâb başlıklarının sıralanması ve isimlendirilmeleri aynıdır.
- 4) Vâhidî'nin "Sebeb-i Te'lif" bölümünde telif olarak açıkladığı *Saâdetnâme*, Farsça *Pend-i Pîrân* adlı eseri kendisine kaynak olarak almış fakat eseri tercüme edip bırakmamıştır. Vâhidî, mensur olan *Pend-i Pîrân*'dan aldığı hikâyelerin arasına beyt, kıta, mesnevi ve nazm gibi toplamda 385 adet manzum parça ekleyerek eseri manzum-mensur hâle getirmiştir.
- 5) Vâhidî, kendisinden özgün katkılarla esere "hamdele", "na't", "çâr-yâr-ı güzîn", "münacat", "sebeb-i te'lif", filozof nüktelerini içeren kısımlar ve "hâtîme" gibi kısımlar ekleyip eseri tercümeden daha yukarı bir boyuta taşımış, eseri "telif-tercüme" bir hâle getirmiştir.
- 6) Vâhidî *Sââdetnâme*'de seci'li anlatımlarla edebî değeri arttıran bir tercüme stratejisi geliştirmiştir. Böylelikle eser Vâhidî'nin "Sebeb-i Te'lif" bölümünde de ifade ettiği gibi "telif" bir havaya bürünmüştür.

---

**Teşekkür:** Bu çalışmamda değerli katkılarından istifade ettiğim Prof. Dr. Mucahit Kaçar'a teşekkür ederim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Acknowledgment:** I would like to thank to Professor Dr. Mucahit Kaçar, for whom I benefited from his valuable contribution in this work.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Akkoloğlu, Ü. (2019). *Tercüme-i cāmîü'l-hikāyât li-Semerkandî (giriş-inceleme-metin-dizin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Albayrak Sak, V. (2012). Eski Türk edebiyatında tercüme geleneği ve bu gelenekte Mantıku't-tayr tercümeleri. *Turkish Studies*, 7(4), 655-659.
- Arslan, N. (2019). *Tercüme-i cāmîü'l-hikāyât li-Semerkandî (giriş-inceleme-metin-dizin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.

- Demircioğlu, C. (2009). Osmanlı çeviri tarihi araştırmaları açısından “terceme” ve “çeviri” kavramlarını yeniden düşünmek. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 33(1), 159-177.
- Gürsoy Naskali, E. (1987). *Sinan Paşa: Tezkiretü'l-evliyâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (1993). *Menâkıb-ı hvoca-i cihân ve nefîce-i cân: Vâhidî (tenkidli metin-tahlil ve tıpkıbasım)*. Ş.Tekin, G. Alpay Tekin (Ed.), Boston: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Kavruk, H. (1988). *Eski Türk edebiyatında mensur hikâyeler*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Kelpetin Arpağuş, H. (2001). Kara Dâvud İzmitî. *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C: 24, 359-360.
- Köprülü, F. (1935). İbni Arabşah. *Türkiyat Mecmuası*, C: 3, 157-183.
- Kut, G. (1971). British Museum'daki bazı önemli Türkçe yazmalar ve Tevaif-i aşere'den taife-i Bektaşîyan. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 209-230.
- Matfînî, J. (1978/1979). *Pend-i pîrân*. Falsafah va irfân-i İrân, nr. 26, Tehran: Bunyâd-i Farhang-i İrân.
- Paker, S. (2014). Terceme, te'lîf ve özgünlük Meselesi. H. Koncu ve ark. (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları IX: metnin hâlleri: Osmanlı'da telif, tercüme ve şerh kitabı* içinde (s. 36-71). İstanbul: Klasik.
- Saraç, M. A. Y. (2016). *Bursalı Mehmed Tahir: Osmanlı müellifleri*. C: 2, Ankara: TÜBA.
- Şığva, B. (2019). *Vâhidî: Saâdet-nâme (inceleme-transkripsiyonlu metin)*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Şimşek, E. (2020). *Vâhidî'nin Saâdetnâme'si (inceleme-metin)*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Toska, Z. (2000). İleriye yönelik araştırmalarla ilgili olarak eski Türk edebiyatı sahasında yazılmış olan tercüme metinleri değerlendirmelerde izlenecek yöntem/ler ne olmalıdır?. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, 24(1), 291-306.
- Türk Dil Kurumu. (1974). *Türkçe sözlük*. (6.bs.). Ankara: Bilgi Basımevi.
- Ünlü, O. (2008). Klasik hikâye geleneği içinde Bedâiyü'l-âsâr'ın yeri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, 1(4), 591-628.
- Vâhidî. *Saâdetnâme*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa: 442.
- Yavuz, O. (2006). Anadolu Türkçesiyle yapılan en eski Tezkiretü'l-evliyâ tercümesi ve dil özellikleri (inceleme-gramer-metin). Konya: Tablet.
- Yazar, S. (2019). Nergisi (ö. 1044/1636) ve İshak hocası Ahmed Efendi (ö. 1120/1708) örneğinde Osmanlı'da tercüme nazariyesi. M. Kaçar, Ö. Bozkurt (Ed.), *Fuat Sezgin anısına bilim tarihine yeni bakışlar kitabı* içinde (s. 245-261). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Yazar, S. (2014). Osmanlı dönemi şiir tercümesinde karşılaşılan biçimsel (nazım biçimi, aruz ve kafiye) zorluklar. H. Koncu ve ark. (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları IX: metnin hâlleri: Osmanlı'da telif, tercüme ve şerh kitabı* içinde (s. 249-293). İstanbul: Klasik.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.







## Zâtî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi

### Poetic Translation Of Qasidat Al-Burda By Zâtî

Damla Taşdelen<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Bu çalışmada, Muhammed b. Sa'îd el-Bûsîrî'nin hicri 7. yüzyılda Arapça olarak kaleme aldığı *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medhi hayri'l-berîyye* adlı manzumesinin Türkçe tercümelerinden biri ele alınacaktır. İmam Bûsîrî'nin Hz. Muhammed'e duyduğu derin muhabbetin ürünü olan ve literatürde *Kasîde-i Bürde* olarak tanınan 161 beyitlik kasidesi, bu eksende yazılmış en güzel naat örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Tüm İslam dünyasında müstesna bir yere sahip olan *Kasîde-i Bürde*; İngilizce, Farsça, Fransızca ve Urduca gibi pek çok dile çevrilmiş, Türk kültür ve edebiyatına da derinden tesir ederek manzum veya mensur olarak defalarca tercüme ve şerh edilmiştir. Üzerinde çalıştığımız Millî Kütüphane 06 Yz. A 859/9 numaralı mecmuada 31b-44a varakları arasında bulunan manzum *Kasîde-i Bürde* nüshası da bu tercümelere biridir. Eserin mütercimi, Zâtî mahlaslı bir şairdir. Ancak bu Bürde tercümesinin, XVI. yüzyılın ünlü şairi Zâtî'ye mi yoksa asıl adı Süleymân olan Keşanlı Zâtî'ye mi ait olduğu hakkında kesin bir hüküm verilememektedir. Bununla birlikte makalede temas edilen bazı hususlardan ötürü Süleymân Zâtî'ye ait olduğu fikri ağır basmaktadır. Bu makalede öncelikle Bûsîrî ile *Kasîde-i Bürde*'sine ve kasidenin Türkçe şerh ve tercümelerine değinilmiştir. Ardından söz konusu müelliflerin hayatları, sanatları ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak şekil ve çeviri özellikleri açısından değerlendirilerek tercümenin metni sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Zâtî, Bûsîrî, Kasîde-i Bürde, tercüme, manzum

#### ABSTRACT

In this study, a Turkish translation of *Al-Kawâkib ad-Dürriyya fî Madhî Khayr al-Barîyya* originally written in Arabic by Muhammed bin Sa'îd al-Bûsîrî in the 7<sup>th</sup> century is addressed. The one hundred and sixty one couplet qasida was the outcome of the great interest of Imam Bûsîrî for Prophet Mohammad, and known as Qasidat al-Burda in literature, has been accepted as one of the most beautiful examples of eulogy in this field. The Qasidat al-Burda, having exceptional value in the world of Islam, was translated into many languages including English, Persian, French, and Urdu. Additionally, it deeply influenced the Turkish culture and literature and was translated and explained in verse or prose many times. As the subject matter of this study, a copy of the poem Qasidat al-Burda, between the sheets of 31b-44a in the journal numbered as 06 Yz. A 859/9 in National Library, is one of those translations. The translator of the work was a poet having the appellative "Zâtî". However, it has not been established whether this translation of Burda belonged to the famous poet Zâtî of the 15<sup>th</sup> century or Zâtî from Keşan whose real name was Süleymân. Due to some issues dealt with in the article, the idea that it belonged to Süleymân Zâtî has the highest probability. In this article, firstly Bûsîrî and his Qasidat al-Burda, the Turkish explanations, and translations of the qasida are examined. Afterwards, the lives, art, and works of the aforementioned authors are analyzed. Lastly, the text of the translation are evaluated in terms of form and translation.

**Keywords:** Zâtî, Bûsîrî, Qasidat al-Burda, translation, poem

<sup>1</sup>Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Amasya, Türkiye

ORCID: D.T. 0000-0001-6648-3090

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Damla Taşdelen,  
Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Amasya, Türkiye  
E-mail: dktasdelen@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 30.04.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 06.05.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 15.05.2020

**Kabul/Accepted:** 15.05.2020

#### Atıf/Citation:

Taşdelen, D. (2020). Zâtî'nin Manzum Kasîde-i Bürde tercümesi. *TUDED 60*(1), 113-152.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0026>



## EXTENDED ABSTRACT

In this article, a Turkish translation of the poem Qasidat al-Burda originally written in Arabic by Imam Bûsirî in the 7<sup>th</sup> century is focused on. The Qasidat al-Burda written by Bûsirî in order to express his love and loyalty to the Prophet Mohammad has been accepted as one of the most beautiful examples of a eulogy in the field. This qasida having an important place in all Islamic societies was translated into many languages. Additionally, it deeply influenced the Turkish culture and literature and was translated and explained in verse or prose many times. A copy of the poem Qasidat al-Burda, examined in this article, was one of those translations. The translator of the work was a poet having the appellative 'Zâtî'. In Turkish literature, there were two authors who used that appellative. One of them was a classical Ottoman poet Zâtî who lived in the 16<sup>th</sup> century, the other one was Zâtî from Keşan whose real name was Süleymân. However, it has not been established which of the poets this translation of Burda belonged to.

In the first part of the article, some information about Bûsirî and the Qasidat al-Burda will be given. The poet, Busiri, of 'Qasidat al-Burda' was famous and lived between the hijri years of 608 and 696/697. He lived and started his education in Delâs or Bûsir, the countries of his parents. From the early years of his life he earned his living by working at government offices or performing his own work. Throughout his life, he worked in different positions including clerk, usher, calligrapher, governor, and lecturer. The first name he gave to his work was 'Qasidat al-Burda', '*Al-Kawākib ad-Durrîya fî Madh Khayr al-Barîya*'. However, the poem was given several names by different people in time. The reason why the poet wrote Qasidat al-Burda and it became famous was related to a dream which was told more or less in the same way in the sources. Rumour has it that Imam Bûsirî was partially paralyzed. Then, not being able to do anything, the poet wrote a qasida in which he praised the Prophet Mohammad and requested a healing from God. That night, he saw the Prophet Mohammad in his dream. The Prophet asked Bûsirî to recite his qasida. After the poet finished reciting the qasida, the Prophet, with his blessed hands, anointed the paralyzed part of the poet's body and cover him with his (the Prophet's) cardigan. When the poet woke up, he realized that the paralyzed part of his body was healed. Also, Turkish explanations and translations of Qasidat al-Burda are presented in lists. In Turkish literature, 25 explanations and nearly 40 translations of the qasida were identified. The oldest translation copy belonged to Abdurrahîm Karahisarî.

In the second part, doubt about the author of the translation is examined along with information about the lives and works of both the authors are presented. One of the authors is Süleymân Zâtî. Born in hijri 1095 (gregorian 1684) in Gelibolu, Süleymân Zâtî is one of the Turkish sufi and divan poets that lived in 17<sup>th</sup> century. The poet whose real name was Süleymân used the appellative 'Zâtî' in his poems. It is known that he had eight works, four of which were explanations. The other author is Zâtî from Balıkesir who was one the most important poets of 15<sup>th</sup> century divan poetry. Zâtî was born in the Balıkesir town of Karesi province in 1471. Using pretty plain language, Zâtî was one of our most productive poets. Together with his most important work, dîvân, he has five works.

In the third part, information about the copy, form, and translation of the work is presented. This translation, was between sheets 31b-44a in the journal numbered as 06 Yz. A 859/9 in the National Library. With a different meter from the source text, it was written as a 163 couplet. It is not possible to say the poet successfully applied the meter he chose for the text. The reason is that in several verses, prosody mistakes sourced from syllable omission or excess were detected. It was also detected that he occasionally changed the form of the words in order to rhyme or used the words as they were in the source text. In this part containing the evaluation of the translation, all the matters detected are explained by presenting examples.

In the last part, transcription of the translation is provided. The translation text is progressed together with the source text couplet by couplet. The couplets which have mistakes related to the meter are highlighted with footnotes. At the end of the study, the samples of exact copies of the translation are attached.

## GİRİŞ

Ünü, yazıldığı dili ve coğrafyayı aşan bazı manzumeler vardır. Kâ'b b. Zühayr (ö. 24/645 ?) ve İmam Bûsîrî'nin (ö. 696-97/1297-98) farklı yüzyıllarda yazdıkları ve her ikisinin de *Kasîde-i Bürde* adıyla meşhur olan şiirleri, bu manzumelere verilebilecek en güzel örneklerdendir. İlk *Kasîde-i Bürde* Kâ'b b. Zühayr'e aittir. Kâ'b önce Müslüman olduğunu işittiği kardeşi Buceyr (ö. 10/631'den sonra) ve Hz. Peygamber için bir hicviye yazmış, bu yergi sebebiyle ölüm cezasına çarptırılmıştır. Hz. Muhammed'in pişman olup huzuruna çıkanları bağışladığını öğrenince affedilmek umuduyla bir manzume yazar. Hz. Muhammed'in huzuruna yüzü örtülü bir şekilde çıkarak tövbe edip Müslüman olmak istediğini söyler. Bu sırada "*Bânet Su'âd (Suâd ayrıldı)*" diye başlayan kasîdesini de okur. Af talebini kabul eden ve kasîdeyi çok beğenen Hz. Muhammed, üzerinde bulunan hırkasını (bürde) Kâ'b b. Zühayr'e hediye eder. Bundan dolayı kasîde, "*Kasidetü'l-bürde*" veya başlangıcı sebebiyle "*Bânet Su'âd*" olarak adlandırılmıştır. (Ayçiçeği, 2015, s. 28-29; Demirayak, 2001, s. 566-567) İkinci "*Kasîde-i Bürde*" ise makalemizin konusunu teşkil eden ve İmam Bûsîrî'ye ait olan manzumedir. Asıl değerini Hz. Muhammed'e duyulan sevgiden alan bu kasîdenin etrafında zamanla farklı sanat dallarını da kapsayan yoğun bir kültür oluşmuştur. Çeşitli makamlarda bestelenmiş, medrese ve camilerde ders olarak okutulmuştur. Çok kereler hattatlar tarafından meşk, kattalar ve çiniciler elinde nakş edilmiştir. Aynı zamanda türlü hastalıklara şifa olduğu inancı, hastalara deva umudu vermiştir. Zira kasîdenin nâzımını da bu eseri vesilesiyle sıhate kavuşmuştur. Dolayısıyla bu eser, yalnızca bir övgü şiiri olmaktan çıkmış; belirli adap kurallarına uyararak ve icazetle okunması gereken bir değer haline gelmiştir. Şairler ve nâsîrlere de böyle bir sevaba nail olabilmek gayesiyle birçok eser ortaya koymuşlar; şerhler, tercümeler, nazîreler yazmışlardır. Bu çalışmada; şerh ve tercüme geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan *Kasîde-i Bürde*'nin, Zâtî mahlaslı bir şair tarafından yapılan manzum tercümesi hakkında bilgi verilecektir.

### 1. İmam Bûsîrî ve Kasîde-i Bürdesi<sup>1</sup>

Bûsîrî adıyla meşhur olan "*Kasîde-i Bürde*" şairinin tam adı Muhammed b. Sa'id b. Hammâd b. Muhsin b. Abdullâh b. Hayyân b. Sanhac b. Mellâl es-Senchâc el-Bûsîrî'dir. Kaynaklar, şairin doğum tarihi olarak h. 608 (m. 1212) yılı Şevval ayının birine rastlayan salı gününü işaret ederler. Anne babasının memleketleri olan Delâs veya Bûsîr'de büyüdüğü ve tahsiline başladığı tahmin edilir. Bûsîrî, küçük yaşlarından itibaren devlet dairelerinde çalışarak yahut kendi el sanatlarını icra ederek hayatını kazanmıştır. Hayatı boyunca kâtiplik, mübaşirlik, hattatlık, mutasarrıflık, küttab hocalığı gibi farklı görevlerde bulunmuş, bu vesileyle pek çok yer gezmiştir. Ölüm tarihi konusunda ise çok farklı rivayetler mevcuttur. Kesin olmamakla birlikte h. 696 yahut 697 (m. 1297-1298) tarihi bilim adamlarınca en yakın tarih olarak kabul edilmektedir. Bûsîrî'nin şiirleri dışında başka bir eserinin varlığı henüz bilinmemektedir. Kütüphanelerde dîvânının birkaç nüshası bulunmakla birlikte bu nüshalar bütün şiirlerini kapsamamaktadır.

1 Çalışmamızın bu bölümünde İmam Bûsîrî ve *Kasîde-i Bürde*'si ile ilgili bilgiler aşağıdaki üç çalışmadan derlenmiştir: Kaya, 1992; Sezer, 1985; Şahin, 1997.

Şairin *Kasîde-i Bürde* adıyla meşhur olan eserine verdiği ilk isim “el-Kevâkibü’ d-dürriyye fî medhi hayri’l-beriyye”dir. Ancak manzume zaman içerisinde farklı kişiler tarafından çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Bunlardan bazıları; Bür’e, Bürdiyye, Büreyde, Mîmiyye, Kasîdetü’ş-Şedâid, Şifa Kasîdesi vb. olarak sıralanabilir. “Müs tef ‘i lün / fâ ‘i lün / müs tef ‘i lün / fe ‘i lün” vezniyle yazılan ve 161 beyitten oluşan *Kasîde-i Bürde*, Bûsirî tarafından belirli kısımlara ayrılmamıştır. Ancak eser üzerinde çalışanlarca genelde on bölüm olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümlerden bazıları nefsin heva ve heveslerinin meni; Hz. Muhammed’in medhi, doğumu ve o esnada cereyan eden fevkalade hadiseler, Hz. Muhammed’in mi’racı ve sırları, “Cenâb-ı Hak celle ve alâ Hazretleri’nden mağfiret” ve “Hz. Muhammed canibinden şefaât talebi” şeklinde sıralanabilir.

Şairin *Kasîde-i Bürde*’yi yazmasının ve aynı zamanda kasîdenin bu derece meşhur olmasının sebebi kaynaklarda aşağı yukarı aynı şekilde anlatılan bir rüya hadisesine dayanır. Rivayete göre İmam Bûsirî, amansız bir felç hastalığına yakalanır. Bu halde elinden hiçbir şey gelmeyen şair, Hz. Muhammed’i medh ettiği bir kasîde yazarak Allah’tan şifa talebinde bulunur. O gece rüyasında Hz. Muhammed’i görür. Hz. Muhammed, Bûsirî’den kasîdesini okumasını ister. Şair, şiirini okuyup tamamladıktan sonra Hz. Muhammed onun vücudunun felçli kısmını elleriyle mesh eder, üzerine hırkasını örter. Şair uyandığında vücudunun sıhate kavuştuğunu görür. Sabah evinden dışarı çıktığında sokakta bir dervişe rast gelir. Bu derviş kendisine; “Yâ Seyyid! Efendimiz Hz. Muhammed’i medh ettiğin kasîdeyi bana verir misin?” der. Daha önce de medihler yazmış olan şair, “Hangi kasîdemi istiyorsun, benim birçok medhiyyem vardır.” deyince, mezkûr derviş; “Matlav ‘E min tezekkürî cîrânin bi-zî-Selmi’ olan kasîdenizi istiyorum.” diye cevap verir. Bu şiiri daha önce hiçbir yerde okumayan, hiç kimseyle paylaşmayan şair, durum karşısında epeyce hayret eder. Şaşkınlığını dervişle de paylaşan şair, ona bu kasîdeyi hiç kimsenin bilmediğini söyleyerek onun nereden duyduğunu sorar. Derviş; “Dün gece Peygamber Efendimiz huzurunda okuduğun vakitte işittim.” diye cevap verir. Bu konuşmadan sonra Bûsirî, kasîdesinin bir nüshasını dervişe verir. Böylece kasîde halk arasında meşhur olur. “Bürde”, hırka olarak bildiğimiz bir üst giysisidir. Kasîdenin “Bürde” adını almasıyla ilgili öncelikli kanaat, bahsi geçen rivayette Hz. Muhammed’in Hırka-i Şerîf olarak bilinen giysisini şairin üzerine örtmesidir.

## 1.1. Kasîde-i Bürde’nin Türkçe Şerh ve Tercümelere

### 1.1.1. Şerhler

*Kasîde-i Bürde*’nin, Ebubekir Sıddık Şahin ve Sadık Yazar’ın konuyla ilgili tezlerinde tespit ve kayıt edilen Türkçe şerhlerinin sayısı 25’tir. XVI. ve XX. yüzyıllar arasında yazılan bu şerhlerin büyük bir çoğunluğunun mensur olduğu ve yalnızca bir tanesinin şârihinin belirlenemediği görülür. Şahin, adı geçen çalışmada bu şerhlerden ilkinin Le’âlî Ahmed b. Mustafa (ö. 1563)’ya ait olduğunu kaydeder. Le’âlî şerhinin diğer bir özelliği ise kütüphanelerde

2 Kasîde-i Bürde’nin Türkçe şerh ve tercümelere ile ilgili bilgiler şu iki kaynaktan derlenmiştir: Şahin, 1997; Yazar, 2011.

en fazla nüshası bulunan Türkçe şerh olmasıdır. Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi (ö. 1797)'nin Tevessül'ü ise bu şerhler arasında en mufassal olanıdır. Şerhler aşağıda liste olarak sıralanmıştır:

1. Ankaravî İbrâhim b. Süleymân b. Sâdık b. Mürsil el-Hanefî el-Ankaravî (ö. 1508'den sonra), **Kasîde-i Bürde Şerhi**.

2. Le'âlî, Ahmed b. Mustafa (ö. 1563), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**. (Şahin, 1997, s. 154-210)

3. Şeyh Sa'dullâh el-Halvetî Müridî (ö. 1477), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**.<sup>3</sup>

4. Mehmed Ma'rûf b. Mehmed Şerîf et-Trabzonî (ö. 1593), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**.

5. Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa b. Bâlî b. Süleymân Rûmî ? (ö. 1662), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**.

6. Yahyâ b. Abdullâh (XVII. yüzyıl - I. Ahmed devri), **Tercümetü'l-Esrâr fî Medhi Seyyidi'l-Ebrâr (Şerh-i Kasîde-i Bürde)**.

7. Mustafa b. Ahmed Bosnevî (XVII. yüzyıl - IV. Mehmed devri), **Zübdetü's-Şürûhu't-Türkiyye**.

8. Rızâ'î, Seyyid Hasan b. Abdurrahman Aksarayî (ö. 1669), **Miftâhü's-Sa'âde (Manzum Kasîde-i Bürde Şerhi)**. (Cankurt, 2014)

9. Şeyh Abdullâh b. Şeyh Ahmed (ö. 1728), **İrşâdiyye (Şerh-i Kasîde-i Bürde)**.

10. Şeyh Abdullâh b. Şeyh Ahmed (ö. 1728), **Cübbe Şerh-i Kasîde-i Bürde**.

11. Mekkî Mehmed Efendi İstanbulî (ö. 1797), **Tevessül (Şerh-i Kasîde-i Bürde)**. (Ayçiçeği, 2020)

12. Mehmed b. Fazlullâh (ö. 1806'dan sonra), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**.

13. Mehmed Emîn b. El-Emîr Feyzullâh b. Gül Ahmed er-Rûmî (ö. 1815), **Şerh-i Kasîde-i Bürde**.

14. Muhammed Fevzî b. Ahmed et-Tavasî (ö. 1900), **Miftâhu'n-Necât**. (Kuzubaş, 2007)

15. Prevezeli Âbidin Paşa b. Ahmed Dino (ö. 1906), **Terceme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde**. (Harman, 2004)

16. Akhisarlı Hâfız İsmâil Nazîf b. Muhammed Efendi (ö. ?), **İklîdü's-Sa'âde (Manzum Kasîde-i Bürde Şerhi)**.

3 Şeyh Sa'dullâh Halvetî'ye atfedilen bu şerh, onun isteği üzerine bir müridi tarafından (1563 ile 1617 tarihleri arasındaki bir tarihte) yazılmıştır. Bkz. Yazar, 2011, s. 590-592.

17. Kayacağı Süleymân Efendi (ö. ?), **Şerh-i Kasîde-i Bürde.**

18. Osmân Tevfik (ö. ?), **Şerh-i Kasîde-i Bürde Terceme-i Mücmeli.**

19. Hasan Fehmî b. Mollâ Mustafa Efendi (ö. ?), **Mecma'u'l-Fezâil.**

20. Kastamonulu Hocazâde Mehmed b. Ali Senâî b. Ebîbekr b. Abdalbâkî (ö. ?), **Kayıtlı Kasîde-i Bürde.**

*Kasîde-i Bürde* bunlardan başka; Türzkzâde Hacı Mehmed Ziyâüddîn (ö. ?), Rusçuklu Mehmed Hayrî (ö. ?), Rahmi Serin, Fevzi Aksoy ve Mehmet Balcı gibi isimler tarafından da şerh edilmiştir.

### 1.1.2. Tercümeleler

XV. yüzyıldan başlayarak devamlı bir şekilde yazılan ve günümüze ulaşan *Kasîde-i Bürde* tercümeleleri çoğunlukla manzum olarak kaleme alınmıştır. Kasîdenin tespit edilen en eski nüshası Abdurrahîm Karahisarî'ye aittir. Tespit edilen tercümeleler aşağıda sıralanmıştır:

1. Abdurrahîm Karahisarî (ö. 1483'ten sonra), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Ertaylan, 1960; Kahraman, 1997)

2. Kemâl Paşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa (ö. 1533), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Günaydın, 1995; Saraç, 1994)

3. Zâtî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

4. Ahmed Rıdvân (ö. 1528-1538 arası), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Koç, 2018)

5. Müftüzâde (...) b. Halîl (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

6. Le'âlî, Ahmed b. Mustafa Saruhânî (ö. 1563), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Kahraman, 1997)

7. Ebü's-Senâ Ahmed Şemseddîn Sivasî (ö. 1597), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Albayrak Sak, 2014)

8. Kemâlâtî Mehmed (1606'dan önce), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

9. Esâsî Efendi (1631'den evvel), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

10. Hüseyinî, Seyyid Hüseyin b. Seyyid Alî el-Amasî (ö. 1650'dan sonra), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

11. Divitçizâde Mehmed Tâlib Üsküdarî (ö. 1679), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

12. Sükûtî, Mehmed b. Şeyh Mustafâ (ö. 1691), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

13. Paşasaraylı Fazlî Efendi (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
14. Abdülhay Celvetî (ö. 1705), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Ayçiçeği, 2016)
15. Nahîfî, Süleymân b. Abdurrahmân b. Sâlih el-İstanbulî- (ö. 1738), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
16. Abdullâh Efendi el-Hulvî (ö. 1746), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
17. Salâhî, Abdullâh Selâhaddîn-i Uşşâkî, (ö. 1782), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
18. Ahmed Arîfî (ö. 1781'den sonra), **Tercüme-i Kasîdetü'l-Bürde.**
19. İsmâil Müfid Efendi b. Ali el-İstanbulî (ö. 1803), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
20. Na'îmî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (İlhan, 2017)
21. Nihâdî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
22. Cihâdî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
23. Sayrafi Mehmed (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
24. Alî b. İsmâil Babadağî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
25. Halepli Kudsîzâde Kadîrî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
26. Abdülhalîm Ken'ân (ö. 1950), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
27. Sûzî Ahmed Efendi (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
28. Abdurrahîm Üskübî (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
29. Hâfız Mehmed Hayrî Efendi (ö. ?), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
30. Evrenyeli Abdürrahîm Efendi (ö. 1865), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**
31. Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa (ö. 1892), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.** (Ayçiçeği, 2015)
32. Konyalı Fahreddîn Efendi (ö. 1950), **Tercüme-i Kasîde-i Bürde.**

*Kasîde-i Bürde*, yukarıda zikredilen isimler dışında Sezai Karakoç, İlhan Armutçuoğlu (Armutçuoğlu, 2009) ve Mahmut Kaya tarafından da manzum olarak tercüme edilmiştir. Ayrıca eserin mütercimi belirsiz tercümelemeleri de bulunmaktadır.

## 2. Tercüme-i Kasîde-i Bürde

Üzerinde çalıştığımız bu *Bürde* tercümesi, Zâtî mahlaslı bir şaire aittir. Ancak tercümenin ünlü dîvân şairi Balıkesirli Zâtî'ye (ö. 1546) mi yoksa Keşanlı Süleymân Zâtî'ye (ö. 1738?)



mi ait olduğu hakkında elimizde kesin bir bilgi yoktur. Tespit edilebilmiş tek bir nüshasının bulunması, eserin kime ait olduğu konusunda hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Oldukça üretken ve birinci sınıf bir şair olan Balıkesirli Zâtî'nin, böylesine ünlü bir kasîdeyi tercüme etmek istemesi mümkündür. Ancak kaynaklarda şairin Arapça bildiği yahut böyle bir tercümesi olduğu hakkında kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Tarafımızca ortaya konulacak olan metinde yer alan vezin problemleri de bize bu tercümenin Balıkesirli Zâtî'ye ait olmadığını düşündürmektedir. Konuyla ilgili elimizdeki diğer bir ipucu ise *Kasîde-i Bürde*'nin Halvetiyye tarikatı içinde önemli bir yere sahip olmasıdır. Keşanlı Süleymân Zâtî, bu tarikatın Celvetiyye koluna mensuptur. Dolayısıyla böyle bir tercüme kaleme almış olma ihtimali söz konusudur. Ebubekir Sıddık Şahin, konuyla ilgili yüksek lisans tezinde bu tercümenin hangi Zâtî'ye ait olduğunu tespit edemediğini belirtmekle birlikte Balıkesirli Zâtî'ye aitmiş gibi değerlendirmeyi tercih etmiştir. (Şahin, 1997, s. 110-111) Niyazi Ünver, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Sözlüğü*'ne yazdığı "Zâtî" maddesinde, eseri Balıkesirli Zâtî'ye mâl etmiştir. (Ünver, 2007, s. 710-712) Orhan Kurtoğlu'nun *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'ne yazdığı "Zâtî, İvaz" başlıklı maddede ise, Zâtî'ye mâl edilen bu eserin Süleymân Zâtî'ye ait olduğu ifade edilmektedir. (Kurtoğlu, 2013)

Tüm bu hususlar metinde bulunan vezin problemleriyle birlikte düşünüldüğünde, kasîdenin sahibinin Süleymân Zâtî olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır.

### 2.1. Süleymân Zâtî'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri<sup>4</sup>

1095 (m. 1684) Gelibolu doğumlu Süleymân Zâtî, XVIII. asır Türk mutasavvıf ve dîvân şairlerindedir. Asıl adı Süleymân olan şairin, şiirlerinde Zâtî mahlasını kullandığı görülür. Şeyhi, Celvetiyye'nin Hakkıyye kolunun kurucusu İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'dir.

İsmâil Hakkı Bursevî'nin en önemli öğrencilerinden ve aynı zamanda halifesi olan Süleymân Zâtî, 1135 (m. 1722) yılı başlarında şeyhi tarafından irşad göreviyle Gelibolu'ya gönderilmiştir. Mürşidinin vefatından sonra faaliyetlerini Keşan'da sürdürmüştür. Şairin ayrıca "Keşânî" adıyla da nam bulması, hayatının sonuna kadar burada hizmet vermesi sebebiyledir.

Süleymân Zâtî öncelikle bir tekke şairidir. Bununla birlikte manzumelerinde dîvân şiirinin vezin ve nazım şekillerini kullandığı ve eserlerinde Farsça şiirlere yer verdiği de görülür. Şairin lirik ve didaktik dokuya sahip şiirleri özellikle tekke muhitlerinde oldukça beğenilmiş, ilgiyle okunmuştur. Eserlerinde çoğunlukla Bursevî'nin kullandığı dile benzer bir üslup kullanması, hocasından aldığı eğitimden kaynaklanmakta ve mürşidinin kendisi üzerindeki tesirini ispat etmektedir. Aynı zamanda Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)'den de etkilendiği görülür.

Kaynakların çoğu 1151 (m. 1738) yılında Keşan'da öldüğü konusunda birleşseler de bu husus ihtilafıdır. Ali Senâî Efendi (ö. 1786)'nin, şeyhin vefatı üzerine yazdığı bir tarih manzumesine dayanan Edirneli Ahmed Bâdî, 22 Cemâziyelevvel 1175 (m. 19 Aralık 1761) tarihini işaret eder. Yine Ali Senâî Efendi, bir şiirinde mürşidinin kabri üzerine bir türbe inşa

4 Süleymân Zâtî'nin hayatı, sanatı ve eserleri ile bilgiler şu iki kaynaktan derlenmiştir: Arslan, 2014; Şimşek, 2010; Şimşek, 2005.

edildiğinden bahsetmektedir. Türbesi günümüzde mevcut olmayıp ya Balkan Savaşları sırasında ya da kendiliğinden yıkılmıştır.

Süleymân Zâtî'nin ölümünden sonra yerine oğlu ve halifesi Hüseyin Şâhî Efendi geçmiştir. Bilinen diğer halifeleri ise; Ali Senâî, Mustafa Efendi, Şarköylü Ahmed Fahreddin Efendi ve Seyyid Ebubekir Efendi'dir.

Zâtî, dördü şerh olmak üzere sekiz eser kaleme almıştır:

**1. Dîvân:** Zâtî'nin daha çok bir dîvânçe görünümünde olan dîvânı en önemli eserlerinden birisidir. Mürettep olmayan bu eser; 143 gazel, “*Kasîde-i Hacc-ı Ma'nevîyye*” başlıklı otuz sekiz beyitlik bir kasîde ve “*Târih-i Te'lif*” başlıklı iki beyitten oluşmaktadır. Dîvânın muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. Eser, Mehmet Arslan tarafından müellifin Sevânihu'n-nevâdir adlı eseri ile birlikte yayımlanmıştır. (Arslan, 1994)

**2. Sevânihu'n-Nevâdir fî Ma'rifeti'l-Anâsır:** Mesnevi tarzında yazılan ve toplam 846 beyitten oluşan eserde; anâsır-ı erbaa, varlıkların zuhûru, âlem-i sagîr, âlem-i kebîr, nefsi tanıma, insan tabiatı ve akl-ı kül, akl-ı münebbih, akl-ı ma'âd, akl-ı ma'âş gibi hususlar yer almaktadır.

**3. Miftâhu'l-Mesâil ve Misbâhu'l-Mahâil (20 Es'ile-i Mutasavvifâneye Cevâb-nâmesi):** Âhîret, levh-i mahfûz, mukadderât, hadîs-i kudsî, mebde ve meâd, insan ve cinlerin yaratılış sebebi, namazın sırları gibi konuları ihtiva eden eser, müellifin soru-cevap tarzında kaleme aldığı tasavvufî bir risaledir. Eser üzerine Asuman Omay tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. (Omay, 2001)

**4. Şerh-i Kasîde-i Ferîde li-İsmâil Hakkî:** Eser, İsmâil Hakkı Bursevî'nin, “*Bir 'elif' bul mekteb-i irfanda ol 'bâ'yı sor / Kad hamîde eyleyüp 'yâ' gibi ondan 'bâ'yı sor*” matla'lı ve her beytinde bir sual bulunan on dokuz beyitlik manzumesinin şerhidir.

**5. Şerh-i Muammâ-yı Nakşî Tercüme-i Hazret-i Zâtî:** Şeyh Nakşî-i Akkirmânî'nin, “*Nedir cânâ bil ol söz kim hadîs ü hem degil Kur'an / Tekellüm itmemişdür çün perî anı ne hod insân*” matla'lı dokuz beyitlik muammasının şerhidir.

**6. Risâle fî Mebde-i İnsân:** Eserin tek nüshası İzmir Millî Kütüphane'de bulunmaktadır. Kaynaklarda zikredilmeyen ve te'lif sebebi belli olmayan eserde, insanın yaratılışı yanında mürşid-i kâmil, hakikat-i Muhammediyye ve rûh konularına değinilmiştir.

**7. Şerh-i Kasîde-i Nûniyye.**

**8. Şerh-i Kasîde-i Râ'iyye.**

## 2.2. Balıkesirli Zâtî'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri<sup>5</sup>

Zâtî, XVI. yüzyıl dîvân şiirinin en önemli şairlerindedir. 1471 yılında, Karesi vilayetine bağlı Balıkesir kasabasında doğmuştur. Kaynaklarda isminin Bahşî, Satı, Satılmış ya da İvaz olduğu yönünde değişik rivayetlere rastlanır. Ancak ebced hesabıyla şairin doğum tarihi 1471'i veren "İvaz" isminin doğru olduğu kabul görmüştür. Zâtî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında nasıl bir eğitim gördüğü, neler okuduğu hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ailesi hakkında da fazla bilgi yoktur. Şairin, gençlik yıllarında geçimini çizmecilik mesleğiyle sağladığı ve aynı zamanda şiirler yazdığı bilinmektedir. Buradan hareketle şiir yazmaya erken yaşlarda başladığı söylenebilir. Kaynaklar onun tabiatını; neşeli, avare, serseri, taşkın ruhlu, rind ve kalender-meşreb olarak tasvir etmekte birleşmişlerdir. Zâtî'yi şairliğe sevkeden şey hiç şüphesiz yaratılışındaki şairlik cevheri ve coşkunun mizacıdır.

Eserlerinden hareketle şairin; Manisa, Bursa, İznik ve Edirne'de bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Ancak bu şehirlerde hangi amaçla bulunduğu hususunda kaynaklarda yeterince bilgi verilmemiştir. Zâtî, tam tarihi bilinmemekle birlikte kırklı yaşlarında İstanbul'a gelmiştir. Kulaklarının ağır olduğunu kendisinden öğrendiğimiz Zâtî, burada hem bir şair olarak kendini ispat etmeye hem de geçimini bu yolla sağlamaya azmetmiştir. Sanatını geliştirmek için gerekli bilgileri edinmeye başlayan şair, aynı zamanda tahsilini ilerletmek amacıyla da şair meclislerinde bulunmaya, bir çevre edinmeye gayret etmiştir. Arapça gramer ve remilcilik kaidelerini öğrenmiştir.

Bu dönemde Hadım Ali Paşa (ö. 1511)'nin dîvân kâtibi Mesîhî (ö. 1513) ile tanışması Zâtî için bir dönüm noktası olur. Onun vesilesiyle Paşa'nın himayesine girer. Hadım Ali Paşa'nın hamiliği sayesinde hem birçok değerli âlimin bulunduğu sohbet ve meclislere katılma fırsatı bulur; hem de padişahla tanışır. Zâtî, yine Paşa'nın tavsiyesi üzerine nevrüz ve bayramlarda takdim ettiği kasîdelerle padişahın dikkatini çekmeyi başarır.

Zâtî, bazı dönemlerde himayesiz kalmış ve sıkıntılı zamanlar geçirmiştir. Kânûnî devrinde sunduğu kasîdelerle bir yıllığa bağlanmış olsa da İbrâhim Paşa'nın katliyle beraber geliri tamamen kesilmiştir. Şair, ömrünün kalan yıllarını ve yaşlılığını, Fâtih'de Sarıgüzel semtinde bulunan eviyle Bâyezîd Camii avlusunda bulunan dükkânı arasında geçirir. Bu dükkânda misk, anber, misvak gibi çeşitli şeyler sattığı; remilcilik, muskacılık ve mektupçuluk yaptığı, istek üzerine para karşılığında gazeller kaleme aldığı rivayet edilir. Bir süre sonra evi ile dükkânı arasındaki yolu dahi yürüyemeyecek duruma gelen şair, Koca İbrâhim Paşa Hamamı Çarşısı'nda başka bir dükkân tutmuş ve burayı şairlerin buluşma mekânı haline getirmiştir. Hayâlî Bey (ö. 964/1556-57), Yahyâ Bey (ö. 990/1582) gibi tanınmış isimlerin yanı sıra tanınmamış birçok şair de bu dükkâna uğramış; şiirlerini orada okuyup, tartışmışlardır. Hatta Bâkî (ö. 1008/1600)'nin de şairlik yolculuğuna bu dükkândan geçerek başladığı ve onun öğrencisi olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır.

5 Zâtî'nin hayatı, sanatı ve eserleri ile ilgili bilgiler aşağıdaki üç çalışmadan derlenmiştir: Armutlu, 2018; Armutlu, 1998; Coşkun, 2013.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Zâtî, ömrünün son demlerini ağır hasta bir halde, yokluk ve sefalet içinde geçirmiştir. 953 senesi Ramazan'ının ikinci yarısında (m. Kasım 1546) vefat etmiştir. Dostları tarafından Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilen şairin ölümüne tarihler düşürülmüştür.

Oldukça sade bir dil kullanan ve en üretken Osmanlı şairlerinin başında yer alan Zâtî'nin sanatına dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerin eleştiri niteliğinde olanları; şiirlerini sanat kaygısı gütmeden yazdığı, dükkânına getirilen şiirlerden bazılarını kendine mâl ettiği, yazdığı şiir sayısının fazlalığına bağlı olarak kendisini tekrar ettiği, şiirlerinde vezin problemlerine rastlandığı şeklinde sıralanabilir. Buna karşılık iyi bir eğitim almadığı halde kendi kendini yetiştirmiş olması, kulağındaki rahatsızlığa rağmen birinci sınıf şairler arasına girebilmesi, şiirlerinde yer alan el değmemiş mana ve hayaller, edebî sanatları ustalıklı kullanması ve dükkânında verdiği eğitim şairin takdire değer özelliklerindedir. Şiirlerinde mahallî kültürün ve gündelik hayatın izlerine, arkaik kelimelere, atasözleri ve deyimlere sıklıkla rastlanır. Özellikle gazelleri konu bakımından oldukça zengindir. Şiirlerine nazîreler yazılmış; kendisi de Hayâlî Bey, Melîhî (ö. 1481-1512 ?), Usûlî (ö. 945/1538-39) ve Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. 921/1515)'nin şiirlerine nazîreler yazmıştır.

Zâtî'nin *Ahmed ü Mahmûd*, *Ferruhnâme*, *Siyer-i Nebî*, *Mevlit* ve *Fal-ı Kur'ân* gibi eserlerinin bulunduğu rivayet edilse de aşağıda zikredilenlerden başkası elimizde bulunmamaktadır.

**1. Dîvân:** Zâtî'nin en önemli eseridir. Mürettep olan bu dîvân, şairin kendisi tarafından tertip edilerek Şehzâde Mehmed'e sunulmuştur. Dîvânda bulunan gazel sayısı 1825'tir. Zâtî, dîvânında yer alan gazel sayısı bakımından -Muhibbî (ö. 974/1566)'den sonra- en çok gazel yazan ikinci şairdir. Gazeller dışındaki şiirlerini ise farklı nazım şekilleriyle yazılmış 248 manzume oluşturur. Dîvânda bulunan 1003 gazel, Ali Nihat Tarlan tarafından 2 cilt halinde yayınlanmıştır. Birinci cilt "elif-zâ", ikinci cilt "zâ-nûn" arası harfleri kapsar. "Nûn" ile "yâ" harfleriyle yazılan 822 gazeli de Mehmet Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri, 3. cilt olarak neşretmişlerdir. Eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan 10 nüshası bilinmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurtoğlu, 2017; Tarlan, 1967; Tarlan, 1970; Çavuşoğlu ve Tanyeri, 1987)

**2. Edirne Şehrengizi:** Zâtî'nin "*Sıfat-ı mahbubân-ı şehri-i Edirne*" başlığını taşıyan II. Bâyezîd zamanındaki Edirne güzellerini tasvir ettiği eseridir. Şair, şehrengizini mesnevi nazım şekliyle ve aruzun mefâ'îlün / mefâ'îlün / feûlün vezniyle kaleme almıştır. Biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere toplamda dört nüshası tespit edilmiş olan eser 167 beyitten oluşmaktadır. Zâtî, Edirne Şehrengizi'nde Edirne'nin benzersiz güzelliği, kalesi, yeşilliği ve akarsuları hakkında kısa bir şehir tasviri yapmış ve Edirne'nin 52 güzelini tasvir etmiştir. Eser üzerine Derya Karaca'nın makalesi bulunmaktadır. (Karaca, 2018)

**3. Şem ü Pervâne:** Zâtî'nin dîvânından sonra tanınmış en ünlü eseridir. Eser, aruzun mefâ'îlün / mefâ'îlün / feûlün kalıbıyla yazılmıştır. 1534 yılında yazılan ve yaklaşık 4000 beyit olan mesnevînin dili sade ve üslubu akıcıdır. Konusu ise Şâh Jâle'nin oğlu Pervâne ile Çin Fağfuru'nun kızı Şem' arasında geçen aşktır. Bilinen beş nüshasından biri Süleymaniye

Kütüphanesi'nde olan eser üzerine Sadık Armutlu tarafından doktora tezi yapılmıştır. (Armutlu, 1998)

**4. Letâyif:** 16. asır sosyal hayatına dair önemli bilgiler barındıran ve bir hatırat niteliği taşıyan eser, iki kısımdan meydana gelmiştir. Tespit edilebilen iki nüshası bulunan birinci bölümde, Zâtî'nin devrin edebî ve tarihî şahsiyetleriyle diyalogları ve onlar hakkında yazdığı latifeler yer almaktadır. İkinci bölümde ise dönemin meslek ve sanat erbabı mizahi bir dille ele alınmıştır. Bu bölümün ise tek nüshası bulunmaktadır. Eserin her iki kısmı da makale olarak Mehmet Çavuşoğlu tarafından neşredilmiştir. (Çavuşoğlu, 1970; Çavuşoğlu, 1977)

**5. Mektup:** Eser, Gazâlî Deli Birâder namlı Mehmed adlı bir şahsın Mekke'den gönderdiği mizahi mektuba aynı üslupla verilen cevabından oluşmaktadır. Mektupta ise İstanbul'un, padişahın ve eş dostun ahvali sorulmaktadır. İki nüshası bulunan eseri Günay Kut neşretmiştir. (Kut, 1974)

### 3. Zâtî ve Tercüme-i Kasîde-i Bürde'si

#### 3.1. Nüshanın Tavsifi

Milli Kütüphane 06 Yz. A 859/9 numaralı mecmuada 31b-44a varakları arasında bulunan nüsha, kaynak metinden farklı olarak 163 beyitten oluşmaktadır ve talik hatla yazılmıştır. Yer yer hareketlerin kullanıldığı nüshada tercüme, kaynak metnin yer aldığı sayfaların derkenarına 13 satır olarak yazılmıştır. Kırmızı mürekkeple “*Hâzâ Kitâbu Kasîde-i Bürde*” şeklinde başlık atılmıştır. Nüsha kütüphane kayıtlarına göre yaldız zencirekli, miklepli koyu kahverengi meşin ciltlidir. 175x110 - 100x52 mm. ölçülerinde sarı ince kağıda yazılmıştır.

#### 3.2. Tercümenin Şekil ve Çeviri Hususiyetleri

Tek nüshasına ulaşılabilen bu tercüme, aruzun *meîâ'îlün / meîâ'îlün / meîâ'îlün / meîâ'îlün* kalıbıyla kaynak metinden farklı bir vezinle yazılmıştır. Mütercimim kullandığı vezni eserine başarıyla uyguladığı söylenemez. Zira birçok mısra da hece eksikliği ya da fazlalığından kaynaklanan aruz kusurları görülmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse;

*Biz[e] ol itmedi teklîf şol 'akl-ı 'âciz olan şey  
Tereddüd itmedük Kur 'ân 'uñ idrâkinde biz de anı (47. beyit)*

şeklinde yazılan beytin ikinci mısraında hece fazlalığı bulunmaktadır. Mısra da bir hece fazla olup beyitte yer alan “de” bağlacının kaldırılması sorunu gidermektedir.

*Bular ashâb-ı file beñzedi yâhûd  
Bir avuç hâk ile avlanan erbâb-ı tugyânı (70. beyit)*

Yukarıdaki beytin ilk mısraında ise hece eksikliği tespit edilmiştir. Eksiklik tespit edilen beyitlerden bazıları tarafımızdan tamir edilmiştir. Örneğin aşağıdaki beyitte köşeli parantez içinde gösterilen [y] hecesi hem beyti daha anlamlı hale getirmekte hem de eksik heceyi gidermektedir.

*Havâs-ı mu 'cizi cem' eyledüñ bî-müşterek anda  
Makâm-ı enbiyâ[yı] geçdüñ itdüñ anda seyrânı (114. beyit)*

Ayrıca metinde çok sayıda imale ve zihafa rastlanmaktadır. İmale, dîvân şiirinde sıklıkla kullanılan bir uygulamadır. Ancak zihaf çok ciddi bir aruz kusuru olarak görülmektedir. Çeviriyazılı metinde zihaf lar italik olarak gösterilmiştir. Aşağıda tercümede tespit edilen zihaf örneklerinden bazıları yer almaktadır:

*Benüm ey server-i 'âlem melâz u melce'im ol sen  
Ki ya 'nî hâlet-i nez'de hâlis itmekde îmânı (152. beyit)*

İkinci mısradaki yer alan “-hâ” hecesinin aruz gereği açık bir hece olması gerekmektedir.

*Sabâ gülşende tahrîk eyledükçe 'azbe-i Bân' uñ  
Her atrâb eyledükçe 'iys-i hâdî-i hoş-sühânı (161. beyit)*

Yine beyitte ikinci mısradaki yer alan “hoş” hecesi zihafa sebep olmaktadır.

Tercüme kaynak metinden farklı olarak “م” kafiyesi yerine “نى” revî harfî “nûn” olan -ı redifî ve -ân mürdef kafiyesiyle kaleme alınmıştır. Mütercimim kafiye yi gerçekleştirmek adına zaman zaman kelimeleri bozduğu ve bu sebeple beyitlerin anlamını koruyamadığı görülmektedir.

Zâtî, 161 beyit olan kaynak metni 163 beyit olarak tercüme etmiştir. Bu fazla beyitlerden bir tanesi, tercüme metninin 55. beytidir ve kaynak eserde bir karşılığı bulunmamaktadır:

*Güneş gibi tûlû' idüp hidâyet eyledi halkı  
Dahî sâ'ir ümem ihyâ olundu buldılar cânı*

Diğ erinin ise mahlas beyti (tercümenin son beyti) olduğu tespit edilmiştir:

*Ola rûh-ı Resûlullâh'a sad gûne tahiyetler  
Ki Zâtî-i hakîr üñ yokdur andan gayrı dermânı*

Şairin lafızdan ziyade anlamı çevirmeye çalıştığı bu tercümede kaynak metindeki birçok kelimenin aynen alındığı görülmektedir. Örneğin:

*Hacerler ba'de tesbîh eyledi[ler] keff-i destinden  
Misâl-i Yûnus-âsâ ez-haşâ-yı hût-ı bahrânı (71. beyit)*

Kaynak metinde yer alan “مِنْ أَحْشَاءِ” ifadesi, yukarıdaki beyitte “ez-haşâ” şeklinde kullanılmış; Arapça harf-i cerr olan “min” eki de, Farsça “ez” ekiyle değiştirilmiştir.

*Yapışmazsa elümden rûz-ı mahşerde kerem idüp  
Ve illâ deyesiz yâ zellete'l-akdâm 'isyânı (147. beyit)*

Yukarıdaki beyitte ise kaynak metindeki “يَا زَلَّةَ الْقَدَمِ” ifadesinin kısmen alındığı görülmektedir. Tercümede çoğunlukla rastladığımız bu hususa; dördüncü beyitte “münketim”, altıncı beyitte

“sekam”, yedinci beyitte “anem”, on beşinci beyitte “ketem”, yirmi dokuzuncu beyitte “verem”, kırk ikinci beyitte “munkasım”, yetmiş altıncı beyitte “kasem”, seksen beşinci beyitte “mütthem”, yüz ellinci beyitte “mültezim” ve yüz elli birinci beyitte “ekem” şeklinde yer alan kelimeler örnek olarak verilebilir.

Kaynak metnin Arapça olmasından dolayı tercümede Arapça kelime sayısının fazla olduğu görülür. Buna rağmen tercüme genel olarak anlaşılır bir dille yazılmıştır. Arapça ve Farsça tamlamalara çok fazla rastlanmaz. Ancak mütercimnin nadiren de olsa bazı beyitlerde anlamı vermekte zorlandığı görülmektedir. Bu hususa örnek olarak verilebilecek aşağıdaki beyitte, ikinci mısram çevirisinin eksik olduğu tespit edilmiştir.

*Çü mahbûb-ı Hüdâ'sın [sen] şefâ'at ya Resûlallâh  
Günahkâr ümmetüñ senden umarlar derde dermânı (36. beyit)*

Beytin orijinali şu şekildedir:

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرَجَى شَفَاعَتُهُ  
لِكُلِّ هَوَالٍ مِنْ أَلَا هَوَالٍ مُقْتَحِمٍ

Bu sebeple tercümenin, “O, Hakk’ın habibidir, başa gelebilecek her türlü tehlike ve korkuya karşın şefaati umulan sevgilidir.” şeklinde örneklenebilecek bir mana içermesi gerekmektedir.

## SONUÇ

İmam Bûsîrî’nin *Kasîde-i Bürde*’sinin Zâtî mahlaslı bir şair tarafından manzum olarak yapılan Türkçe tercümesinin ele alındığı bu çalışmada; Türk şairler tarafından büyük rağbet gören bu kasîdenin, Türk edebiyatı dâhilinde kırk civarında tercümesinin bulunduğu tespit edilmiştir. Tercümenin müellifi hakkında elimizde bulunan verilerin Süleymân Zâtî’yi işaret ettiği yönündeki düşüncemiz ise bir tahminden öteye gitmemekte, tespit niteliği taşımamaktadır. Çalışmamızda ele alınan tercümenin çeviri yazılı metni bilinen tek nüshası üzerinden tarafımızca ortaya konmuştur. Bu metni incelediğimizde; Zâtî’nin tercümesinin kaynak metinden iki beyit fazla olduğu, bu beyitlerden birinin tercüme metninin içinde yer aldığı, diğerinin ise mahlas beyti olduğu görülmüştür. Şairin kullandığı vezni metne başarıyla uyguladığı söylenememektedir. Zira birçok mısradaki hece eksikliği ya da fazlalığından kaynaklanan vezin problemlerine ve önemli bir aruz kusuru olan zihafa rastlanmaktadır. Zâtî’nin tercümesinde ele aldığı beyitlerin çoğunda anlamı bire bir yansıtmaya gayret ettiği ancak nadiren de olsa başarılı olamadığı görülmüştür. Kafiye yapıyı gerçekleştirmek adına zaman zaman kelimeleri bozduğu ve bu sebeple bazı beyitlerin anlamını koruyamadığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak; *Kasîde-i Bürde*’nin Türk toplumu üzerinde kültür ve inanç dünyası bakımından büyük etkilere sahip olduğu bu tercüme üzerinden bir kez daha görülmüştür.<sup>6</sup> Bu büyük külliyyatın yeni harflere çevriminin tamamlanmasıyla daha kapsamlı inceleme ve karşılaştırma çalışmalarının yapılmasına olanak sağlanması en büyük temennimizdir.

6 Konuyla ilgili bir Tübitak projesi bulunmaktadır. Bkz: Ayçiçeği, 2018.

Metin

[31b]

Hazâ Kitâbu Kaşîdetü'l-Bürde

Bismillahirrahmânirrahîm

Mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün

1

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانِ بَيْدِي سَلَمٍ  
مَرَجِبَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقَلَّةِ بَدَمٍ

Tezekkür itdüğünden mi Selem cîrânıñı dilden  
Bu çeşm-i terle ıhalıt itdün bebekden akıcı kanı

2

أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تَلْقَاءِ كَاطِمَةٍ  
وَ أَوْمَضْنَ البُرُوقُ فِي الظُّلَمَاءِ مِنْ اِضْمِ

Ya yel mi esdi Kâzime'den ki 'aynuñ 'alîl oldı  
Yağud zalmâ-ı leylden şu'leler mi urdı raşşanı

3

فَمَا لِعَيْنَيْكَ إِنْ قُلْتَ اكْفُفَا هَمَّتَا  
وَمَا لِقَلْبِكَ إِنْ قُلْتَ اسْتَفَوْقُ بِيْهِم

Ne oldı çeşmüñe giryân oluban sâkin olmazlar  
'Aceb kalbün ifâkat bulmadı eyler bu efgânı

4

أَيَحْسَبُ الصَّبُّ أَنَّ الحَبَّ مُنْكَتِمٌ  
مَا بَيْنَ مُنْسَجِمٍ مِنْهُ وَ مُضْطَرِمٍ

Bilürsin münketim olmaz akıcı göz yaşıyla 'ışk  
Yanucı kalp arasında var iken böyle hicrânı

[32a]

5

لَوْ لَا الهَوَى لَمْ تُرْفَقْ دَمْعًا عَلَى طَلَلٍ  
وَ لَا أَرَفْتِ لِذِكْرِ البَانِ وَ العَلَمِ

Eger kim 'ışkuñ olmazsa talele üstine dolmazduñ  
Gözün yaşın dağı yâd eylemezduñ kâmet-i bânı

6

فَكَيْفَ تُنْكِرُ حُبًّا بَعْدَ مَا شَهِدْتِ  
بِهِ عَلَيْكَ عُدُولَ الدَّمْعِ وَ السَّقَمِ

N[iy]e inkâr idersün hâlet-i 'ışkı ki şâhiddür  
Sekamla çeşm-i nem oldı anuñ 'adliyle bürhânı

7

وَ أَتَيْتِ الوَجْدَ حَطِيءَ عِبْرَةٍ وَ ضَنْى  
مِثْلَ البَهَارِ عَلَى خَدَيْكَ وَ العَنَمِ

Yanağında anuñ işbât olmuşken gül-i aħmer  
Dağı eşk-i revânından 'anem gibi ağan kanı



8

نَعَمْ سَرَى طَيْفٌ مَنْ أَهْوَى فَارَقَنِي  
وَ الْحُبُّ يَغْتَرِضُ اللَّذَاتِ بِأَلَامٍ

Çü geldi dide-i hâne hayâli uykusuz kaldım  
Mübeddel itdi lezzâtı anuñ cümle-i ahzânı

9

يَا لَأَيْمَى فِي الْهَوَى الْعُذْرَى مَعْدِرَةٌ  
مِنِّي إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلْمِ

Benüm 'özrüm qabûl eyle melâmet itme ey lâ'im  
Eger derdüm bilüp inşâf iderdüñ terk idüp anı

10

عَدَّتْ حَالِي لَا سِرِّي بِمُسْتَتِرٍ  
عَنِ الْوُشَاةِ وَلَا دَائِي بِمُنْحَسِمٍ

Şu dermânsız olan derde giriftâr oldum ammâ kim  
Ki kâdir olmadum ihfâya ol hâl-i perîşânı

11

مَحْضَتْنِي النَّصْحَ لَئِنْ لَسْتُ أَسْمَعُهُ  
إِنَّ الْمَجِبَّ عَنِ الْعُدَالِ فِي صَمَمٍ

Naşihat eyledüñse gerçi baña lîkin ey nâşih  
Çü 'âşıklar işitmezler melâmetden ço señ anı

[32b]

12

إِنِّي أَتَهَمْتُ نَصِيحَ الشَّيْبِ فِي عَدْلِي  
وَ الشَّيْبُ أَبْعَدُ فِي نُصْحٍ عَنِ النَّهْمِ

Çü şeybüm baña nuşh itdi ben anı eyledüm töhmet  
Nedür vechi kişi şeybe kıla bendile bühtânı

13

فَإِنَّ أَمَارَتِي بِالسُّوءِ مَا أَتَعَطَّتْ  
مِنْ جَهْلِهَا بِنَذِيرِ الشَّيْبِ وَالْهَرَمِ

Benüm emmâre nefsum pend-i pîri dutmadı hergiz  
Ki bu deñlü naşihatler iderken şeyb-i nurânı

14

وَلَا أَعَدَّتْ مِنَ الْفِعْلِ الْجَمِيلِ قَرَى  
صَنِيفَ أَلَمٍ بِرَأْسِي غَيْرَ مُحْتَسِمٍ

Bir a'mâl-i pesendide görüp ben itmedüm hâzır  
Ne ikrâm eyledüm başumdaki dayf-ı sefidânı

15

لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنِّي مَا أَوْقَرُهُ  
كَتَمْتُ سِرًّا بَدَأَ لِي مِنْهُ بِالْكَتْمِ

Ri'âyetde kuşurum bilse idüm pîr-i mihmânîñ  
Ketemle ketm iderdüm ol 'alâmât-ı sefidânı

16

مَنْ لِي بِرَدِّ جَمَاحٍ مِنْ غَوَايِبِهَا  
كَمَا يَرُدُّ جَمَاحُ الْخَيْلِ بِالْجُمِّ

'Aceb serkeşliğün emmâre nefsün nerm idinmekdür  
Şu esb-âsâ licâmıyla ki fâris zabt ider anı

17

فَلَا تُرْمِ بِالْمَعَاصِي كَسْرَ شَهْوَيْهَا  
إِنَّ الطَّعَامَ يُغَوِّي شَهْوَةَ النَّهْمِ

Şağm 'işyân ile kesr itme sen bu şehvet-i nefsi  
Aña bu vechile iṭ'âm iderseñ arturur anı

[33a]

18

وَالنَّفْسُ كَالطُّفْلِ إِنْ تُهْمَلَهُ شَبَّ عَلَى  
حُبِّ الرَّضَاعِ وَإِنْ تُقْطِمَهُ يَنْقُطِمِ

Bu nefş şol ıfla beñzer kim rıdâ' a meyl ider ammâ  
Eger vaḳtiyle südden kesdürürsen unıdur anı

19

فَأَصْرَفَ هَوَاهَا وَخَاذِرُ أَنْ تُؤَلِّيَهُ  
إِنَّ الْهَوَىٰ مَا تَوَلَّىٰ يُصِمُّ أَوْ يَبْصِمِ

Ki sen bu nefsi hâkim kıılma özüne bilürsin kim  
Saña vâlî olursa arturur sehville nişyâni

20

وَرَاعَهَا وَهَىٰ فِي الْأَعْمَالِ سَائِمَةٌ  
وَإِنْ هِيَ اسْتَحَلَّتِ الْمُرْعَىٰ فَلَا تُسْمِ

Murâ'ât-ı rişâzetde yürüt sen nâka-i 'işkı  
Çerâ-gâh-ı lezâ' izde aña itdürme cevlanı

21

كَمْ حَسَنَتْ لَذَّةَ الْمُرِّ قَاتِلَةً  
مِنْ حَيْثُ لَمْ يَدْرِ أَنَّ السَّمَّ فِي الدَّسَمِ

[Dağı] lezzet yönünden hoş gelür emmâre-i nefse  
Velikin semm-i ızrar-ı ricâle ḥadd ü pâyâni

22

وَإِحْسَانَ الدَّسَائِسِ مِنْ جُوعٍ وَمِنْ شَبَعٍ  
قُرْبَ مَخْمَصَةٍ شَرٌّ مِنَ التَّحَمِّ

Şağm cū' u şiba'dan ikisinde hazer eyle<sup>7</sup>  
Ki olur nice cū' uñ artucağ sehville noḳşâni

23

وَاسْتَفْرِغِ الدَّمْعَ مِنْ عَيْنٍ قَدْ امْتَلَأَتْ  
مِنَ الْمَحَارِمِ وَالرَّمِّ جَمِيَّةَ النَّدَمِ

Şu gözlerden ağan ḥarâm[ıl]a var [sen] dile şimdi  
Anuñ sen tevbe-i 'işkıla gel olğıl peşimâni

7 Mısra vezne uymamaktadır.

24

وَ خَالِفِ النَّفْسَ وَ الشَّيْطَانَ وَ اعْصِمَهُمَا  
وَ إِنْ هُمَا مَحْضَاكَ النَّصْحَ فَاتَّبِعْهُمَا

Hilâf-ı nefs ü şeytân ol [ki] 'âşî eyle dâ'imen  
Eger mahz-ı naşîhatde olursa töhmet it anı

[33b]

25

وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمَا حَصْمًا وَ لَا حَكْمًا  
فَأَنْتَ تَعْرِفُ كَيْدَ الْحَصْمِ وَ الْحَكْمِ

Huşümetde hükümetde sen uyma nefs ü şeytâna  
Bilürsin bunları fi'li degildir emr-i Rabbânî

26

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ قَوْلِي بِأَعْمَلٍ  
لَقَدْ نَسَبْتُ بِهِ نَسْلًا لِذِي عُرْمٍ

Kelâm-ı bî-'amelden çünkü itdüm Hakk'a istiğfâr  
Dağı beñzetdüm ol oğlan doğurmaz 'avrata anı

27

أَمَرْتُكَ الْخَيْرَ لَكِنْ مَا أَمَرْتُ بِهٍ  
وَ مَا اسْتَقَمْتُ فَمَا قَوْلِي لَكَ اسْتَقَمَّ

Saña emr eyledüm hayrı velî ben dutmadum emri  
Pes ol qavlüñ nedür aşşısı didüm dutmadum anı

28

وَ لَا تَزَوَّدْتُ قَبِيلَ الْمَوْتِ نَافِلَةً  
وَ لَمْ أَصَلِّ سِوَى فَرَضٍ وَ لَمْ أَصُمْ

Ölümden öñ nevâfilden azık idünmedüm nesne  
Şu farzdan ğayrı anuñ da çıkısar bunca noqşâni

29

ظَلَمْتُ سِنَّةً مِنْ أَحَى الظَّلَامِ إِلَى  
أَنْ اسْتَكْتَفْتُ قَدَمَاءَ الضَّرِّ مِنْ وَرَمٍ

'Aceb kendüme zulm itdüm ki ihyâ itmedüm leyli  
Veremden şakî iken ol resülün pây-ı raşşâni

30

وَ شَدَّ مِنْ سَعْبِ أَحْسَانِهِ وَ طَوَى  
تَحْتِ الْجَارَةِ كَشْحًا مُتْرَفَ الْأَدَمِ

Dağı muhkem idüp beste haşâ-yı cenbi cü'dan  
Ki bir iki hâcerle tutar idi cây-ı zādâni

[34a]

31

وَ رَاوَدْتُهُ الْجِبَالَ السَّمَّ مِنْ ذَهَبٍ  
عَنْ نَفْسِهِ فَأَرَاهَا أَيَّمَا سَمِّ

Ulu tağlar aña zer olmağičün iltimâs itdi  
Velî meyl itmeyüp i'râz itdi rüy-ı mecîdâni<sup>8</sup>

8 Mısradaki veyin bozulmaktadır.

32

وَ أَكَدَّتْ زُهْدَهُ فِيهَا ضَرُورَتُهُ  
إِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تُعْدُو عَلَى الْعَصَمِ

Anuñ zühdiñ mü'ekked kıldı faqr u ihtiyâcı hem  
Anuñla fahr iderdi artar idi rif'at-i şāni

33

وَ كَيْفَ تَدْعُوا إِلَى الدُّنْيَا ضَرُورَةَ مَنْ  
لَوْ لَا هَلَمْ تَخْرُجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ

Zarüret nite da'vet ide anı meyl-i dünyāya  
Cihāna gelmese ol dutmaz idi kevn ü mekāni

34

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْتَيْنِ وَ النَّقْلَيْنِ  
وَ الْفَرِيقَيْنِ مِنْ عَرَبٍ وَ مِنْ عَجَمِ

Muhammed seyidü'l-kevneyn hatemü'l-mürselin oldı  
Anuñçün ins ü cinne şadır oldı hükmi-fermāni

35

نَبِيُّنَا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ  
أَبْرَ فِي قَوْلٍ لَا مِنْهُ وَلَا نَعَمَ

Anuñ mişli ehad yokdur ki kıla emri-bi'l-ma'ruf  
Dağı nehy-i'ani'l-münkerde yokdur anuñ [a]krāni

36

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرَجَى شَفَاعَتُهُ  
لِكُلِّ هَوَالٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُقْتَضِحِ

Çü maħbüb-ı Hüdā'sın [sen] şefā'at ya Resülallāh  
Günahkār ümmetüñ senden umarlar derde dermāni

37

دَعَا إِلَى اللَّهِ فَأَلْمَسْتُمْ سِكُونَ بِهِ  
مُسْتَمْسِكُونَ بِحَبْلِ غَيْرِ مُنْقَصِمِ

Çü itdi rahmet-i Raħmān'a da'vet ittibā'eyle  
Yapış ol ħabl-i şer'a münkaṭı'olma[ya] rişmāni

[34b]

38

فَاقَ النَّبِيِّينَ فِي خُلُقٍ وَ فِي خُلُقٍ  
وَلَمْ يَدَانُوهُ فِي عِلْمٍ وَلَا كَرَمٍ

Dağı fa'ikdür ol hulkiyle ħilkaṭde nebiyyiñe  
Müşābih olmadı 'ilm ü 'amelde aña bir vāni

39

وَ كُلُّهُمْ مِنْ رَسُولٍ لِلَّهِ مُلْتَمِسٍ  
عُرْفًا مِنَ الْبَحْرِ أَوْ رَشْفًا مِنَ الدَّيَمِ

Resül'ün baħr-i 'ilminde devāya mültemislerdür  
Ya bir ğurf yem-i ħikmetde ya bir reşf 'ilm-i reyyāni

40

وَ أَقْفُونَ لَدَيْهِ عِنْدَ حَدِّهِمْ  
مِنْ نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شَكْلَةِ الْحِكْمِ

Cemî'-i enbiyānuñ 'ilmi ol şāh-ı ser-efrāzuñ  
Katında noqtadur zīrā ki oldur 'ilmüñ 'irfānı

41

فَهُوَ الَّذِي تَمَّ مَعْنَاهُ وَ صَوْرَتُهُ  
تَمَّ اصْطِفَاؤُهُ حَبِيباً بَارِئاً النَّسَمِ

Halāyıkdan [anuñ] çün şüret ü ma'nası efaldür  
Anuñçün kendüye maḥbüb idindi anı Yezdān'ı

42

مُنْزَرَةً عَنِ شَرِيكَ فِي مَحَاسِنِهِ  
فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِمِ

O şāh-ı enbiyāya hüsn [ü] şevketde nazīr olmaz  
Ki zīrā cevher-i hüsnî degildir munḩasımānı

43

دَعَا مَا أَدْعَاهُ النَّصَارَى فِي نَبِيِّهِمْ  
وَ احْكُمْ بِمَا شِئْتَ مَدْحاً فِيهِ وَ احْكُمْ

O kavlı-bāḩıldan müşrikīnūñ iḩtirāz eyle  
Kirāmu'n-nās ḩaḩkında ne efḩal ise it anı

[35a]

44

فَا نُسِبَ إِلَى ذَاتِهِ مَا شِئْتَ مِنْ شَرَفٍ  
وَ انْسُبْ إِلَى قَدْرِهِ مَا شِئْتَ مِنْ عَظَمِ

Şerefdən ḩādir oldığın ḩadar nisbetle yād eyle  
'İzamdan cümle meddāḩuñ sen olđıl hem-sūḩandānı

45

فَإِنَّ فَضْلَ رَسُولٍ لِلَّهِ لَيْسَ لَهُ  
حَدٌّ فَيُعْرَبُ عَنْهُ نَاطِقٌ بِقَمِ

Resül'üñ fazlına ḩadd ü nihāyet yok ki bir 'āḩıl  
Anı fehm idebile yok ki ide ol beyān anı

46

لَوْ نَاسَبَتْ قَدْرَهُ آيَاتُهُ عَظَمًا  
أَحَى اسْمُهُ جِئْنَ يَدْعَى دَارِسَ الرَّمَمِ

Egerçi fazlı ḩadrince ideydi mu'cizāt izḩār  
Añılduḩda anuñ adı dirildürdi remīmānı

47

لَمْ يَمْتَحِنًا بِمَا تَعَى الْعُقُولُ بِهِ  
حِرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ نَرْتَبْ وَ لَمْ نَوْمِ

Biz[e] ol itmedi teklif şol 'āḩl-i 'āciz olan şey  
Tereddüd itmedük ḩurān'üñ idrākinde biz <de> anı

48

أَعَى الْوَرَى فَهُمْ مَعْنَاهُ فَلَيْسَ يُرَى  
الْقُرْبَ وَالْبُعْدَ مِنْهُ غَيْرُ مُنْفَجَمٍ

Çü 'akl u fehm anuñ idrâkine 'âciz ü kâşırduv  
Nice taqdîr ide qurbuñ u bu 'duñ bir sühandânî

49

كَالشَّمْسِ تَطْهَرُ اللَّعِينِينَ مِنْ بُعْدِ  
صَغِيرَةٍ وَ تَكِلُ الطَّرْفَ مِنْ أَمَمٍ

Irakdan olsa şems dağı kübrâ sağır olur<sup>9</sup>  
Velî gözler kamaşa yakından itse lem 'ânî<sup>10</sup>

50

وَ كَيْفَ يُدْرِكُ فِي الدُّنْيَا حَقِيقَتَهُ  
قَوْمٌ نِيَامَ تَسْلَوُ عَنْهُ بِالْحُلْمِ

Nite idrâk ide fazl u kemâlâtın bu dünyâda  
Kânâ'at eyleyenler düşde görmekle o Sultân'ı

[35b]

51

فَمَبْلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ  
وَ أَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ

Bu deñlü halk-ı 'âlem bildi ancağ ol beşerdür kim  
Ki mañlûkâtuñ olur efdali vü muhteşimânî

52

وَ كُلُّ أَيِّ آتَى الرُّسُلَ الْكِرَامَ بِهَا  
فَأَيَّمَا أَتَّصَلْتُ مِنْ نُورِهِ يَوْمَ

Her âyet kim getürdiler nebîler kavmine cümle  
Anuñ nûrından alup yaqdılar şem' ü fûrüzânî

53

فَأِنَّهُ شَمْسٌ فَضَّلَ هُمْ كَوَاكِبُهَا  
يُظْهِرُنْ أَنْوَارَهَا لِأَنَسَ فِي الظُّلَمِ

O bir hürşîd-i fazluñ kevkebidür enbiyâ vü rusl  
Yaqarlar nâs için zûlmâda ol şem'-i şebistânî

54

أَكْرَمَ بِخَلْقِ نَبِيِّ رَأَتْهُ خُلُقٌ  
بِالْحُسْنِ مُسْتَمِيلٍ بِالْبِشْرِ مُنْسِمٍ

Ne halk olur ki virmiş aña hüsnî dürrini ol<sup>11</sup>  
Cemâl ü hüsn ü ikrâm ile tezyîn eyleyüp anı

Güneş gibi tülû' idüp hidâyet eyledi halkı  
Dağı sâ'ir ümem ihyâ olundu buldılar cânî<sup>12</sup>

9 Mısra vezne uymamaktadır.

10 Mısra vezne uymamaktadır.

11 Mısra vezne uymamaktadır.

12 Bu beytin kaynak metinde karşılığı yoktur.

55

كَالزَّهْرِ فِي تَرْفٍ وَ النَّبْرِ فِي شَرْفٍ  
وَ الْبَحْرِ فِي كَرَمٍ وَ الدَّهْرِ فِي هِمَمٍ

Terefde ol çiçek gibi şerefde mişl-i bedr oldı  
Keremde bahır-āsādur himemde tül-i ezmānī

[36a]

56

كَأَنَّهُ وَهُوَ قَرْدٌ فِي جَلَا لَيْتِهِ  
فِي عَسْكَرٍ جَيْنَ تَلْقَاهُ وَ فِي حَشَمٍ

Ki güyā ferd iken anı mehābetle celāletden  
Şanurduñ leşker içinde yürür yok hadd-i pâyānı

57

كَأَنَّمَا اللُّلُؤُ الْمَكُونُ فِي صَدَفٍ  
مِنْ مَعَدَنَى مَنْطِقٍ مِنْهُ وَ مُبْتَسَمٍ

Eger kim hıkkā-i cevher-feşān olsaydı eṭrāfa  
Mübārek dişleri lü'lü gibi iderdi lem'anı

58

لَا طَيْبَ يَعْجِلُ ثُرْبًا صَمَّ أَعْظَمُهُ  
طُوبَى لِمُنْتَشِقٍ مِنْهُ وَ مُلْتَمِّمٍ

Mübārek merkad-i ḥāki gibi bir tıyb-ı pāk olmaz  
Sa'ādet ol kişinün kim çoçup būs eyleye anı

59

أَبَانَ مَوْلِدُهُ عَنْ طَيْبِ عُنْصُرِهِ  
يَا طَيْبٍ مُبْتَدَأٍ مِنْهُ وَ مُحْتَمِّمٍ

Nazar eyleñ Resül'ün bed' ü ḥatmine ki ol şāhuñ  
Ne gökçek ibtidāsı var ne a'lā intihāyānı

60

يَوْمَ تَفْرَسَ فِيهِ الْفَرَسُ أَنَّهُمْ  
قَدْ أَنْذَرُوا بِحُلُولِ الْبُؤْسِ وَ النَّقَمِ

Ferāsetle o gün kim kavm-i Fāris doğduğın bildi  
Kaṭı ḥavf eyleyüp çekdiler andan renc ü niqmānı

61

وَ بَاتَ أَيْرَانُ كِسْرَى وَ هُوَ مُنْصَدِّعٌ  
كَشْمَلِ أَصْحَابِ كِسْرَى غَيْرَ مُلْتَمِّمٍ

Yarıldı taḫ-ı Kisrā heybetinden yevm-i mevlüduñ  
O ḥavfile perākende olup enşār u a'vānı

62

وَ النَّارُ خَامِدَةٌ أَلَا نَفَاسٌ مِنْ أَسْفٍ  
عَلَيْهِ وَ النَّهْرُ سَاهِي الْعَيْنِ مِنْ سَدَمٍ

Daḫı āteş-perestiñ söndi odı farṭ-ı ḥüznünden  
Nedāmetden şoğuldu kıriyup ol cüy-ı ceryānı

[36b]

63

وَسَاءَ سَاوَةَ أَنْ غَاضَتْ بِحَيْرَتِهَا  
وَرُدَّ وَارِدُهَا بِالْعَيْظِ جِينِ ظَمَى

Yire geçdikde Sâve bahri ehli oldılar hayrân  
Gerüye 'avdet itdiler gâzabla cümle 'atşâni

64

كَأَنَّ بِالنَّارِ مَا بِالْمَاءِ مِنْ بَلَلٍ  
خُزْنَا وَ بِالْمَاءِ مَا بِالنَّارِ مِنْ ضَرَمٍ

Ruḫûbetden eşer var idi güyâ nâr-ı Kısra'da  
Harâretten tutuşup Sâve'nün ol baḫr-ı 'ummânî

65

وَالْحِنَّ تَهَيْتُ وَلَا نُورًا سَاطِعَةً  
وَالْحَقُّ يَطْهَرُ مِنْ مَعْنَى وَمِنْ كَلِمٍ

Çü çün hâtifden ol envâr-ı sâtî 'dan nidâ itdi  
Ki ḫakḫâ zâhir [ü] bâḫn bu gice buldı bürhânî

66

عَمُوا وَ صَمُّوا فَاعْلَانُ الْبَشَائِرِ لَمْ  
تُسْمِعْ وَ بَارِقَةٌ لَا تُذَارُ لَمْ تُشْمِ

Bu kavm a'mâ eşamm olup işitmedi bu tebşîri  
Daḫı görmediler ol berḫ-endâz-ı kemākânî

67

مِنْ بَعْدِ مَا أَخْبَرَ الْأَقْوَامَ كَاهِنُهُمْ  
بِأَنَّ دِينَهُمُ الْمُعْجَجَ لَمْ يَفُجِ

Ḥaber virdiklerinden soñra kavmine bu kâhinler  
Ki şimden gerü olmaz eger edyânun şebâtânî

68

وَبَعْدَ مَا عَايَنُوا فِي الْأَفْقِ مِنْ شُهَبٍ  
مُنْقَضَةً وَفَقَى مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ صَنَمٍ

Daḫı çün gördiler gökden şihâbı yire döküldi  
Şanemler bile olmuş gördiler hep ser-nigünâmî

[37a]

69

حَتَّى غَدَا عَنْ طَرِيقِ الْوَحْيِ مُنْهَرَمٌ  
مِنَ الشَّيَاطِينِ يَفْقُو أَثَرَ مُنْهَرَمٍ

Tarîḫ-i vahyden ḫattâ şeyâḫin munkesir oldı  
Biri birinün ardınca kaçardı cümle şeytânî

70

كَأَنَّهُمْ هَرَبًا أَبْطَالُ أَبْرَهَةَ  
أَوْ عَسْكَرٌ بِالْحَصَى مِنْ رَاحَتِيهِ رَمَى

Bular aşhâb-ı file beñzedi yâḫūd<sup>13</sup>  
Bir avuç ḫâk ile avlanan erbâb-ı tuğyânî

13 Mısradaki hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.



71

نَبِّدَا بِهِ بَعْدَ تَسْبِيحِ بَطْنِهِمَا  
نَبِّدَا الْمَسِيحَ مِنْ أَحْشَاءِ مُلْتَقِمِ

Hacerler ba'de tesbîh eyledi[ler] keff-i destinden  
Mişâl-i Yûnus-âsâ ez-ğaşâ-yı hüt-i bağrânı

72

جَاءَتْ لِذَعْوَتِهِ أَلَا شَجَارُ سَاجِدَةٌ  
تُمْشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقِ بِلَا قَدَمِ

İcâbet eyledi eşcâr gelüben itdiler secde  
Şehâdet idüben sensin resül-i âhîr zemânı

73

كَأَنَّمَا سَطَرْتُ سَطْرًا لِمَا كَتَبْتُ  
فُرُوغَهَا مِنْ بَدِيعِ الْحَطِّ فِي اللَّقَمِ

Gelürken yollar üzere gūyâ kim yazı yazmışlar  
Furû'ıyle kitâbet eyleyüp hağğ-ı ğarîbânı

74

مِثْلَ الْعَمَامَةِ أَنَّى سَارَ سَائِرَةٌ  
تَقِيهِ حَرَّ وَطَيْسٍ لِلْهَجِيرِ حَمِي

Şehâb-âsâ aña säye olur[lar]dı ğarâretden  
Sa'âdetle ne yire çıkısa ğitse ol kerem-kânı

75

أَفَسَمْتُ بِالْقَمَرِ الْمُتَشَوِّقِ إِنْ لَهُ  
مِنْ قَلْبِهِ نِسْبَةٌ مَبْرُورَةَ الْقَسَمِ

Şasem idem ben ol şağku'l-kamerle intisâbı var  
Resül'ün ğalbine vardur o bedrûn intisâbânı

[37b]

76

وَمَا حَوَى الْغَارُ مِنْ خَيْرٍ وَ مِنْ كَرَمِ  
وَ كُلُّ طَرْفٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَنْهُ عَمِي

Muğhî-i ğâr olan ğayr [u] keremde saña and içem  
Ki küffâr-ı dâlâlet-kârûn a'mâ oldı 'aynânı

77

فَالصِّدْقُ فِي الْغَارِ وَالصِّدِّيقُ لَمْ يَرْمَا  
وَهُمْ يَقُولُونَ مَا بِالْغَارِ مِنْ أَرَمِ

Pes ol ğâr[ın] içinde ğıfz idüp Şıdk[ile] Şıddığ'ı  
Bu ğâra uğramamış didiler efrâd-ı insânı

78

ظَنُّوا الْحَمَامَةَ وَ ظَنُّوا الْعَنْكَبُوتَ عَلَى  
خَيْرِ الْبَرِيَّةِ لَمْ تَنْسُجْ وَلَمْ تَحْمِ

Ħamâm [u] 'ankebûtuñ devrini inkâr ider bunlar  
Gümân itdiler aĥbâr-ı beriyye ura devrânı

79

وَقَابَهُ اللَّهُ أَغْنَتْ عَنْ مُصَاعَفَةٍ  
مِنَ الدَّرُوعِ وَعَنْ عَالٍ مِنَ الأَطْمِ

Cibâl ü dir'a vü hışna yoğ anuñ ihtiyâcî kim  
Çü beyt-i 'ankebüt ile Hüdâ hıfz eyledi anı

80

مَا سَامَنِي الدَّهْرُ ضَيْمًا وَاسْتَجَرْتُ بِهِ  
إِلَّا وَنَلْتُ جَوَارًا مِنْهُ لَمْ يَصْنُمْ

Bu dehr-i bî-vefânuñ zılm ü cevrinden sığındım ben  
Anuñ şer'ine vü kavline buldum derde dermânı

81

وَلَا التَّمَسُّتُ عَنِّي الدَّارَيْنِ مِنْ يَدِهِ  
إِلَّا اسْتَلَمْتُ النَّدَى مِنْ خَيْرِ مُسْتَلَمٍ

Dağı iki cihānuñ ben gınāsın istememişken  
Baña virdi kef-i cūdından artıķ kıldı ihsânı

[38a]

82

لَا تُنْكِرُ الوَحْيَ مِنْ رُؤْيَاهُ إِنَّ لَهُ  
قَلْبًا إِذَا نَامَتِ العَيْنَانِ لَمْ يَنَمْ

Şakın rüyâ ile vahyini inkâr eyleme zîrâ  
Mübârek gözlerin yumsa uyumaz kalb-i yakzânı

83

فَدَاكَ جِبِنٌ بُلُوغٍ مِنْ نُبُوتِهِ  
فَلَيْسَ يُنْكِرُ فِيهِ حَالٌ مُحْتَلَمٌ

Resül'ün düşdeki vahyine inkâr eylemez zîrâ  
Uyumazdı mübârek kalbi nâ'im olsa 'aynânı

84

تَبَارَكَ اللهُ مَا وَحَى بِمُكْتَسَبٍ  
وَلَا نَبِيٌّ عَلَى غَيْبٍ بِمَنْتَهُمُ

Yüce Allâh'ın ol vahyi degildür iktisâbile  
Nebiler müttehem olmaz haber virmeğe gaybânı

85

كَمْ أَبْرَأْتُ وَصَبًا بِلَمْسِ رَاحَتِهِ  
وَ أَطْلَقْتُ أَرْبَاءً مِنْ رَبَقَتِ اللَّمَمِ

Şifâ buldı nice derd ehli meş-i dest-i luţfundan  
Halâş itdi cehâletden nice merd-i ğarîbânı

86

وَأَحْبَبْتُ السَّنَةَ الشَّهْبَاءَ دَعْوَتُهُ  
حَتَّى حَكَتْ غُرَّةً فِي الأَعْصِرِ الدُّهُمِ

Ol hayâl eyledi ki sâl-i şehbâ'ı du'âsıyla  
Şol iki cephesinde gurreye beñzetdiler anı

87

بِعَارِضِ جَادٍ أَوْ خَلَّتِ الْبِيْطَاحُ بِهَا  
سَيِّبًا مِنَ الْيَمِّ أَوْ سَيْلًا مِنَ الْعَرَمِ

Çü sāl-i kaḫtı ihyā eyledi bārān-ı keşretle  
Şanaydıñ vād-i baḫḫāyı ıttı seyl-i ‘ummāni

88

ذَعْنَى وَ وَصَفَى آيَاتٍ لَهُ ظَهْرَتْ  
ظُهُورَ نَارِ الْفَرَى لَيْلًا عَلَى عِلْمٍ

Ƙo biz zıkr idelüm şol mu ‘cizātı zāhir olmışdur  
Ki pür-nür şalmış ol nūr-ı dürri gibi mizān[1]<sup>14</sup>

[38b]

89

فَالدُّرُّ يَزْدَادُ حُسْنًا وَ هُوَ مُنْتَضِمٌ  
وَ لَيْسَ يَنْقُصُ قَدْرًا غَيْرَ مُنْتَضِمٍ

Eger kim dür-i nazm itsek mezid olur anuñ ḫüsni  
Daḫı nazm itmesek kadrine virmez naqş-ı noqşāni

90

فَمَا تَطَّلَوْلَ أَمَالِ الْمَدِيحِ إِلَى  
مَا فِيهِ مِنْ كَرَمِ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ

Yetişmez ‘aqlı vaşşāfuñ kim aḫlāk-ı kerimine  
Egerçi nice yıllar durmayup medḫ eylese anı

91

آيَاتُ حَقٍّ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثَةٌ  
قَدِيمَةٌ صِفَةُ الْمُوصُوفِ بِالْقَدَمِ

Hemān Ƙur’ān’da elfāzıyla muḫdeş olmışdur<sup>15</sup>  
Velī ma’nāsıdur vaşf-ı qādīmi zāt-ı raḫmāni

92

لَمْ تَقْتَرِنْ بِزَمَانٍ وَهِيَ تُخْبِرُنَا  
عَنِ الْمَعَادِ وَ عَنِ عَادٍ وَ عَنِ إِرْمِ

Zamāna muḫterin olmamışiken ol ḫaber virdi  
Bize ‘Ād u İremle<sup>16</sup> ḫaşr u neşr ü rüh cismāni

93

دَامَتْ لَدَيْنَا فَفَاقَتْ كُلَّ مُعْجَزَةٍ  
مِنَ النَّبِيِّينَ إِذْجَانَتْ وَ لَمْ تُدْمِ

Tefevvuk eyledi āyātı i ‘cāz-ı nebīyyīne  
Ki mensūḫ itdiğiçün ḫükmi anuñ cümle edyāni

14 Mısrada hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.

15 Mısrada hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.

16 Metinde “İrem ile” yazmaktadır. Ancak vezin gereği “İremle” şeklinde okunmuştur.

94

مُحْكَمَاتٌ فَمَا يَبِينُ مَنْ شُبِّهَ  
لِذِي شِقَاقِي وَلَا يَبْغِينِ مَنْ جِئِمَ

Dağı āyāt-ı haq ehl-i şîkâkuñ şübhesini qor  
Yâhüd muhtâc ider mi hâkime ol iki haşmânı

[39a]

95

مَا حُورِبَتْ قَطُّ إِلَّا عَادَ مِنْ حَرْبٍ  
أَعَدَى إِلَّا عَادَى إِلَيْهَا مُلْقَى السَّلَامِ

Cidâliyle mu'âdil olmadı illâ rücû' itdi  
Dönüp şulh u şalâh itdi qâbul eyledi fermânı

96

رَدَّتْ بِلَاغَتِهَا دَعْوَى مُعَارِضِهَا  
رَدَّ الْعَيُورُ يَدَا لَجَائِي عَنِ الْحُرْمِ

Ve sahbânın kelâmını idüp red ol feşâhatla  
Serâyından nite bir mücrimi red itse sultânı

97

لَهَا مَعَانِ كَمَوْجِ الْبَحْرِ فِي مَدَدٍ  
وَفَوْقَ جَوْهَرِهِ فِي الْحُسْنِ وَالْقِيمِ

Deñiz mevcinden anuñ çünki artıq oldı ma'nâsı  
Dağı hüsn bahâsını şebt ider lü'lü'-i 'ummânî

98

فَمَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَا عَجَائِبُهَا  
وَلَا تُسَامُ عَلَى إِلَّا كُنَّارَ بِالسَّامِ

Şayılmaz çünki Qur'an'ın 'acîbi gelmez ihşâyâya  
Melâmet virmez ammâ gice gündüz oğısañ anı

99

قَرَّتْ بِهَا عَيْنٌ فَارِيهَا فَقُلْتُ لَهُ  
لَقَدْ ظَفَرْتُ بِحَبْلِ اللَّهِ فَأَعْتَصِمِ

Münevver gözlerin rüşen didim kârî-i Qur'an'a  
İrişdüñ ħabl-i Bârî'ye şağın elden koma anı

100

إِنْ تَثَلَّهَا خَيْفَةٌ مِنْ حَرِّ نَارِ لَطَى  
أَطْفَأَتْ نَارَ لَطَى مِنْ وَرْدِهَا الشَّيْمِ

Lezânun nâr-ı ger[min]i def' için oğısañ hergiz  
Anuñ ol mâ-i berdi ile itfâ eyledüñ anı

101

كَأَنَّهَا الْحَوْضُ تَبْيَضُّ الْوُجُوهُ بِهِ  
مِنَ الْعَصَاتِ وَقَدْ جَاؤُهُ كَالْحَمَمِ

Belî Qur'an 'azîm güyâ ki ol bir havz-ı kevşerdir  
Vücûda ...<sup>17</sup> âhîretde ide nûrânî

[39b]

102

وَكَالصِّرَاطِ وَكَالْمِيزَانِ مَعْدِلَةً  
فَالْفِئْطُ مِنْ غَيْرِهَا فِي النَّاسِ لَمْ يَقُمْ

‘Adāletde ʔarīk-i müstakīme beñzedi güyā  
Hidāyetle dālāluñ oldı ʔaḫḫa fazl-ı mīzānı

103

لَا تَعْجَبَنَّ لِحُسُودِ رَاحٍ يُنْكِرُهَا  
تَجَاهُلًا وَهُوَ عَيْنُ الْحَادِقِ الْقَوْمِ

Bilür Qur’an’uñ ol mu ‘ciz idügiñ lik münkirdür  
Hasūdındandır ol ammā ki vardur ‘aql u iz’ānı

104

قَدْ تُنْكِرُ الْعَيْنُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مِنْ رَمَدٍ  
وَيُنْكِرُ الْقَوْمُ طَعْمَ الْمَاءِ مِنْ سَقَمٍ

Remedden göz şınur yoḫdur ziyāsı şems-i tābānı  
Seḫamdan münkir olur ʔa‘m u āba ḫastenüñ cānı

105

يَا خَيْرَ مَنْ يَمَمَ الْعَافُونَ سَاحَتَهُ  
سَعْبًا وَفَوْقَ مُنُونِ الْأَيْنِ الرَّسْمِ

Eyā şol ‘āfiyet bulanlaruñ meşhür [u] ma‘rūfi  
Oḫurlar ümmetüñ sā‘illeri ḫā’ilde dermānı

106

وَمَنْ هُوَ إِلَّا يَهُ الْكُبْرَى لِمُعْتَبِرٍ  
وَمَنْ هُوَ النَّعْمَةُ الْعُظْمَى لِمُعْتَمِرٍ

Sen olduñ āyet-i kübrā nebī mürsel arasında  
Sen olduñ āyet-i ‘uzmā-ı aşḫāba ḡanīmānı

107

سَرَّيْتُ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ  
كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ

Haremde Mescid-i Akşā’ya geldüñ bir gice nāḡāḫ  
Mişal-i bedir-āsā ḫay idüp bu kevn ü imkānı

[40a]

108

وَبِتَّ تَرْفِي إِلَى أَنْ بَلَّتْ مَنْزِلَةً  
مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ لَمْ تُذْرِكْ وَلَمْ تُرْمِ

Ki sen bir menzile irdüñ o gice hiç eḫad anı  
Ne bildi ne ʔaleb itdi ne urdı anda cevlanı

109

وَقَدَّمْتُكَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ بِهَا  
وَالرُّسُلَ تَقْدِيمَ مَخْدُومٍ عَلَى خَدَمِ

Cemī‘-i enbiyā anda seni taḫdīm idüp ol şeb  
Nice taḫdīm ider ise ḫadem maḫdüm-ı sultānı

110

وَأَنْتَ تَحْتَرِقُ السَّعَّ الطَّبَاقَ بِوَمٍ  
فِي مَوْكِبٍ كُنْتَ فِيهِ صَاحِبَ الْعَلَمِ

O gice hark idüp seb' -i tabâkı anları geçdün  
Şu cem' iyyet kim ol gice sen olduñ anlaruñ cānı

111

حَتَّىٰ إِذَا لَمْ تَدْعُ شَأْوًا لِمُسْتَبِقِ  
مِنَ الدُّنْوِ وَلَا مَرْقَىٰ لِمُسْتَبِمِ

Ki sâbıklar için hattâ nihâyet komaduñ aşlâ  
Şu 'üd idüp taqarrübden terakķi bula imkānı

112

خَفَضْتُ كُلَّ مَقَامٍ بِأَلَا ضَافَةَ إِذْ  
نُودِيَتْ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمَفْرَدِ الْعَلَمِ

Çıkup hıfz eyledün anda nice a'lâ maķāmâtı  
Nidâ itdükde ref ile seni ol luţf-ı subhānı

113

كَيْمَا تَفُورَ بِوَصْلِ أَىِّ مُسْتَبْتِرِ  
عَنِ الْعِيُونِ وَسِرِّ أَىِّ مُكْتَبَمِ

Maķām-ı vaşla irüp bile idüm dir idüñ anı  
Bu halkuñ gözlerinden ketm olan ol sırr-ı pinhānı

114

فَحَزَّتْ كُلَّ فَخَارٍ غَيْرَ مُشْتَرِكِ  
وَجَزَّتْ كُلَّ مَقَامٍ غَيْرَ مُزْدَحَمِ

Ĥavâş-ı mu'cizi cem' eyledün bî-müşterek anda  
Maķām-ı enbiyā[yı] geçdün itdün anda seyranı

[40b]

115

وَ جَلَّ مِقْدَارُ مَا وَلِيَّتْ مِنْ رُتَبِ  
وَ عَزَّ إِدْرَاكُ مَا أُولِيَّتْ مِنْ نِعَمِ

Merâtibden yüce oldı saña i'tâ olan menzil  
Ni' amdan pes 'aziz oldı saña ol ķurb-ı yezdānı

116

بُشْرَىٰ لَنَا مَعَشَرَ الْإِسْلَامِ إِنَّ لَنَا  
مِنَ الْعَنَابِيَةِ رُكْنًا غَيْرَ مُنْهَمِ

Size yā ma'şere'l-İslām beşâret müjdeler olsun  
Yıkılmaz hāne-i İslām var iken penc erkānı

117

لَمَّا دَعَا اللَّهُ دَاعِيَنَا لِطَاعَتِهِ  
بِأَكْرَمِ الرُّسُلِ كُنَّا أَكْرَمَ الْأَمَمِ

Mükerrerem eylediye Ĥaķ ĥabibiñ enbiyāsından  
N'ola ikrām iderse ümmetine Rabb-i raĥmānı

118

رَاعَتْ قُلُوبَ الْعِدَى أَنْبَاءُ بَعِيثِهِ  
كُنْبَاءُ أَجْفَلَتْ غُفْلًا مِنَ الْعَنَمِ

Resül'ün bi'seti a'dā-yı dīne qorqular virdi  
Ki şol şüret-i hafîyle reme ürkine mişānī

119

مَا زَالَ يَلْقَاهُمْ فِي كُلِّ مَعْتَرِكٍ  
حَتَّىٰ حَكَوْا بِالْقَنَا لَحْمًا عَلَىٰ وَضَمِّ

Gazāda nīzeler üzre taquben lahm-ı küffārī  
Kanāre zan iderdūñ sen eger görseñ o meydānī

120

وَدُّوا الْفِرَارَ فَكَانُوا يَغِيظُونَ بِهِ  
أَشْلَاءَ سَأَلَتْ مَعَ الْعُقَبَانَ وَالرَّحْمَ

Sürerlerdi firārī gıbta idüp dirler idi kim  
Şu çengālinde 'uqābuñ olaydık lahm-ı zādānī

[41a]

121

تَمْضِي اللَّيَالِي وَلَا يَدْرُونَ عِدَّتَهَا  
مَا لَمْ تَكُنْ مِنْ لَيْلِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ

'Umūm-ı ğamlarından rüz şeb hıç 'add olunmaz <da> mı  
Meger kim eşher-i hürmuñ olinca vaqt ü ezmānī

122

كَأَنَّمَا الدِّينُ ضَيْفٌ حَلَّ سَاحَتَهُمْ  
بِكُلِّ قَرْمٍ إِلَىٰ لَحْمِ الْعِدَى قَرِمِ

Ki güyā cāy-ı küffāra oluben bu haq<sup>18</sup>  
Lühūmī kāfire mā'ildür seyyid-i a'zam olanı<sup>19</sup>

123

يَجْرُ بَحْرَ حَمِيمٍ فَوْقَ سَابِحَةٍ  
يَزُمِي بِمَوْجٍ مِنَ الْأَبْطَالِ مُلْتَطِمِ

Süvār olup deñizler 'asker çekdi ol seyyid<sup>20</sup>  
Atarlardı biri bir üzre cümle kāfir olanı

124

مَنْ كُلُّ مُنْتَدِبٍ لِلَّهِ مُحْتَسِبِ  
يَسْتَطُوا بِمُسْتَأْصِلٍ لِلْكَفْرِ مُصْطَلِمِ

Ol erler kim işiñ Allāh için hāliş kılanlardur  
Kim anlar küfr[i] kaţ' itdi mu'āvin dutdı Qur'an'ı

18 Mısrada hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.

19 Mısrada vezin bozulmaktadır.

20 Mısrada hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.

125

حَتَّىٰ غَدَتْ مِلَّةَ الْأِسْلَامِ وَهِيَ بِهِمْ  
مِنْ بَعْدِ غُرْبَتِهَا مَوْصُولَةَ الرَّحْمِ

Mu'âvin oldılar dîne muzaffâr olup a'dâya  
Şeref buldı ğarîb oldıklarından şofra edyânı

126

مَكْفُولَةٌ أَبَدًا مِنْهُمْ بِخَيْرِ آبٍ  
وَ خَيْرِ بَعْلِ فَلَمْ تَبْتِمِمْ وَ لَمْ تَتِمِ

Kefillendi o hayr-ı âb ile bu millet-i İslâm  
Yetim ü bive kalmadı ebed ol zevcün olanı

127

هُمْ الْجَبَالُ فَسَلَّ عَنْهُمْ مُصَادِمَهُمْ  
مَاذَا رَأَوْا مِنْهُمْ فِي كُلِّ مُصْطَدِمٍ

Pes anlardan su'âl eyle o tağlar gibi 'askerden  
Kim a'dâya neler itmişdür İslâm'un şücâ'ânı

[41b]

128

وَ سَلَّ حُنَيْنًا وَ سَلَّ بَدْرًا وَ سَلَّ أَحَدًا  
فُصُولٌ حَتْفٍ لَهُمْ أَذْهَىٰ مِنْ الْوَحْمِ

Huneyn ü Bedr Uğud ehlinden anı sen su'âl eyle  
Vebâdan artıq oldı anlara edhâ vü veḫmânı

129

الْمُصَدَّرَىٰ الْبَيْضِ خُمْرًا بَعْدَ مَا وَرَدَتْ  
مِنْ الْعُدَىٰ كُلِّ مُسَوِّدٍ مِنَ اللَّمَمِ

Bahâdırlar kılıçların kızıl çana boyarlardı  
'Adünuñ vakresine uruban şemşir-i bürrânı

130

وَ الْكَاتِبِينَ بِسُمِّ الْخَطِّ مَا تَرَكَتْ  
أَقْلًا مِنْهُمْ حَرْفَ جِسْمٍ غَيْرِ مُنْعَجِمٍ

Nüvisân-ı ğazâ bir haṭ yazardı cism-i küffâra  
Süñüler birle sürhile ħurûf-ı bî-nuqaṭânı

131

شَاكِيَ السَّلَاحِ لَهُمْ سَيْمًا تُمَيِّزُهُمْ  
وَ الْوَرْدُ يَمْتَأَزُ بِالسَّيْمَا مِنَ السَّلْمِ

Şalâh ü hem silâh ile bular mümtâz idi güyâ  
Nice mümtâz-şân kim Selem'den verd-i ħandânı

132

تُهْدَىٰ إِلَيْكَ رِيَّاحُ النَّصْرِ تَشْرَهُمْ  
فَقَّحَسَبَ الرَّهْرُ فِي الْأَكْمَامِ كُلِّ كَمَىٰ

Saṇa bād-ı şabâ ihdâ ideydi bunlaruñ tıybın  
Çiçekler içre anlar ğonce güldür dir idüñ anı



[42a]

133

كَأَنَّهُمْ فِي ظُهُورِ الْخَيْلِ نَبَتْ رَبًّا  
مِنْ شِدَّةِ الْحَرَمِ لَا مِنْ شِدَّةِ الْحَرَمِ

Ki güyâ atların üstüne berk olmuş şecerlerdür  
Aña bâ' iş degil esbâb-ı esb-i farğ-ı rahtânı

134

طَارَتْ قُلُوبُ الْعِدَى مِنْ بَأْسِهِمْ فَرَقًا  
فَمَا تَفَرَّقَ بَيْنَ الْبُهْمِ وَالْبُهْمِ

'Adünuñ kalbine şöyle düşerdi heybet-i İslâm  
Ki tâ farğ itmez oldılar behâ'imden behimâni

135

وَمَنْ تَكُنْ بِرَسُولِ اللَّهِ نُصْرَتُهُ  
إِنْ تَلَقَّهَ الْأُسْدُ فِي أَجَامِهَا تَجِمُ

Resülullâh mu'avin olduğına hiç zarar irmez  
Eger oğşasa incitmez yanında yatan arslanı

136

وَلَنْ تَرَى مِنْ وَلِيٍّ غَيْرِ مُنْتَصِرٍ  
بِهِ وَلَا مِنْ عَدُوٍّ غَيْرِ مُنْقَصِمٍ

Anuñ yok aşdıqâsından ki manşür olmamış ola  
Bulunmaz hem 'adüsünden ki mağhür itmeye anı

137

أَحَلَّ أُمَّتَهُ فِي جِرْزِ مَلَّتِهِ  
كَالْأَيْتِ حَلَّ مَعَ الْأَشْبَالِ فِي أَحْمِ

Hişâr-ı emn-i millet içre qodı ümmetini ol  
Şu sîn-âsâ ki buldı beççesine cây-ı gâbânı

138

كَمْ جَدَلْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ مِنْ جَدَلٍ  
فِيهِ وَكَمْ خَصَمَ الْبِرْهَانَ مِنْ خَصِمٍ

Kelâm-ı Hağ nice ehl-i cidâle gâlib oldıysa  
Resül'ün mu'cizâtı dağı red itdi lecücânı

139

كَفَاكَ بِالْعِلْمِ فِي الْأُمِّيِّ مُعْجَزَةً  
فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالتَّأْدِيبِ فِي الْإِيْثِمِ

Anuñ ümmîligi hâlinde olan hulğ u haşletler  
Yeter mu'ciz saña âdâb 'ilmi ile bürhânı

[42b]

140

خَدَمْتُهُ بِمَدِيحِ اسْتَقْبَالِ بِهِ  
دُنُوبَ عُمْرٍ مَضَى فِي الشَّعْرِ وَالْخَدَمِ

Bu medh ile zünüb-ı sâbıkuñ 'afvün ricâ itdüm  
Şu 'ömri kim geçürdüm nazm-ı hıdmetde mülükânı

141

إِدْقَدَانِي مَا تُحْسِي عَوَاقِبُهُ  
كَأَنِّي بِهِمَا هَدَىٰ مِنَ النُّعْمِ

Kılâde taqub[en] boynıma tavk-ı hâtır-nākî<sup>21</sup>  
Ki gūyâ hedy için oldum nişanlanmış behimâni

142

أَطَعْتُ غَيَّ الصَّبَا فِي الْخَالَتَيْنِ وَمَا  
حَصَلْتُ إِلَّا عَلَى الْأَثَامِ وَالنَّدَمِ

Muṭî' olmağıla nefse dalâlet câhına düşdüm  
Ki taḥşil itmedüm illâ nedâmât u zünübâni

143

فِيَا خَسَارَةَ نَفْسٍ فِي تِجَارَتِهَا  
لَمْ تَسْتَرِ الدُّنْيَا وَلَمْ تَسْمِ

Ḥasâret nefsimûñ dâ'im ticâretle ziyânâtı  
Virüp dünyâyı niçün itmedüm maqşûd-ı cânâni

144

وَمَنْ يَبِيعُ أَجَلًا مِنْهُ بَعَا جِلْبَهُ  
بَيْنَ لَهُ الْعَيْنُ فِي بَيْعٍ وَفِي سَلْمٍ

O kim bey' itdi uhrâyı bu dünyâ-yı denî için  
O gâbn-i fâhişûñ âhîr olur çok çok peşimâni

145

إِنْ أَتَ دُنْيَا فَمَا عَهْدِي بِمُنْتَقِضِ  
مِنَ النَّبِيِّ وَلَا حَبْلِي بِمُنْصَرَمِ

Eger sehv ü ḥaṭâ iderisem şaymazam 'ahidûñ  
Ḳomam elden anuñ şer'-i şerîfûñ ḥükm-i Ḳur'an'ı

|43a|

146

فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي  
مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخَلْقِ بِالذَّمِّ

Semiyy olmağile ben anuñ 'ahd ü emân oldum<sup>22</sup>  
Anuñ ise vefâ-i va 'desinde yoqdur akrâni

147

إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي مَعَادِي أَخَذًا بِيَدِي  
فَضْلًا وَقَلَّ يَازِلَةَ الْقَدَمِ

Yapışmazsa elimden rüz-ı maḥşerde kerem idüp  
Ve illâ diyesiz yâ zellele'l-aqdâm 'işyâni

148

حَاشَاهُ أَنْ يُحْرِمَ الرَّاجِيَ مَكَارِمَهُ  
أَوْ يَرْجِعَ الْجَارِ مِنْهُ غَيْرَ مُحْتَرَمِ

Ki ḥaşâ zât-ı ḥalkında ki bir râcî ola maḥrûm  
Ḥuşuşâ kim döne mi muḥterem aşḥâb-ı ḥayrâni

21 Mısradâ vezin bozulmaktadır.

22 Mısradâ vezin bozulmaktadır.

149

وَمُنْدُ الْأَزْمَتِ أَفْكَارِي مَدَائِحُهُ  
وَجِدْتُهُ لِيحِ الصَّبِيِّ خَيْرَ مُلْتَزِمِ

Halâş için hayırlu mültezim buldum o şâhi ben  
Anuñ şarf ideli medhine küllü ‘aql u iz’ânı

150

وَلَنْ يَفُوتَ الْعَلَى مِنْهُ يَدًا تَرَبَّتْ  
إِنَّ الْحَيَا بُيُوتُ الْأَزْهَارِ فِي الْأَكَمِ

Nehy olmadı ğinā-yı ni’ metinden dest-i dervîşüñ  
Ekemde niyyet inbât eylese bārān nebātānı

151

وَلَمْ أَرُدْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا الَّتِي قَطَفْتُ  
يَدًا زُهَيْرٍ بِمَا أَتْنَى عَلَى هَرَمِ

Bu medhile velî dūnyā meta’iñ itmedüm maqşūd  
Züheyir şā’irüñ olduğı gibi ibn-i ħubbānı

152

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَالِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ  
سِوَاكَ عِنْدَ خُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمَمِ

Benüm ey server-i ‘ālem melāz u melce’im ol sen  
Ki ya’nı ħālet-i nez’de ħālîş itmekde imānı

[43b]

153

وَلَنْ يَضِيقَ رَسُولُ اللَّهِ جَاهُكَ بِي  
إِذِ الْكَرِيمِ تَجَلَّى بِاسْمِ مَنْتَقِمِ

Bu ‘abdüñ intisābıyla senüñ ħadrine naqş irmez  
Bu dem kim ol kerīm aĥz eyleye bu ‘abd-i giryānı

154

فَإِنَّ مِنْ جُودِكَ الدُّنْيَا وَصَرَّتْهَا  
وَمِنْ عُلُومِكَ عِلْمَ اللَّوْحِ وَالْقَلَمِ

Bu dāreynüñ ħuşülü vü vuşülü baĥr-i cūduñdur  
‘Ulūmından ħalem ketb eyledi levĥ üze Ķur’ān’ı

155

يَا نَفْسُ لَا تَقْنَطِي مِنْ زَلَّةٍ عَظُمَتْ  
إِنَّ الْكِبَائِرَ فِي الْعُفْرَانِ كَاللَّمَمِ

Buyurmuşdur ki Ħaĥ lā taĥneţü min raĥmetillāhi  
Kebā’irde olursa maĥv ider ol baĥr-ı ğufrānı

156

لَعَلَّ رَحْمَةً رَبِّي حِينَ يَقْسِمُهَا  
تَأْتِي عَلَى حَسَبِ الْعَصَبِيَانِ فِي الْقَسَمِ

Umarum ħazret-i Rabb raĥmetini ħısmet itdükde  
‘İbādınuñ zunübına göre ol ħıla erzānı

157

يَا رَبِّ وَاجْعَلْ رَجَائِي غَيْرَ مُنْعَكِسٍ  
لَدَيْكَ وَاجْعَلْ جِسَابِي غَيْرَ مُنْخَرِمٍ

Hüdâvendâ recâ ümmîdimi 'aks itme lûtfından  
Müyesser kıl virmek hisâbı sehl-i âsânî<sup>23</sup>

158

وَالطَّفُ بِعُدِّكَ فِي الدَّارَيْنِ إِنَّ لَهُ  
صَبْرًا مَنَى تَدْعُهُ الْأَهْوَالُ يَنْهَرِمُ

Baňa dünyâda ve 'uqbâda lûtf eyle eyâ yâ Rabb  
Ki zîrâ kôrqu lu yerler şâbir olur hezîmânî

[44a]

159

وَأَذِّنْ لِسُحْبِ صَلَوةٍ مِنْكَ دَائِمَةً  
عَلَى النَّبِيِّ بِمُنْهَلٍّ وَ مُنْسَجِمٍ

Şehâb-ı rahmete emr eyle her demde nişâr itsün  
Resül-i bâ-şafânuñ üstine bārân-ı ihsânî

160

وَالْأَلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ  
أَهْلُ النَّفْقَى وَالنَّفْقَى وَالْحَلِمِ وَالْكَرَمِ

Dahı aşhâb u âline nakîyy-i tâbî'ine hem  
Şalât ile selâm olsun kim anlardur kerem-kânî

161

مَا رَزَحْتُ عَذَبَاتِ الْبَانِ رِيحُ صَبَا  
وَأَطْرَبَ الْعَيْسِ حَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعْمِ

Şabâ gülşende tahrîk eyledükçe 'azbe-i bânûñ  
Her atrâb eyledükçe 'iys-i hâdî-i hoş-sühânî

Ola rûh-ı Resûlullâh'a şad gûne tahiyetler  
Ki Zâtî-i haķîrûñ yoķdur andan ğayrı dermânî<sup>24</sup>

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

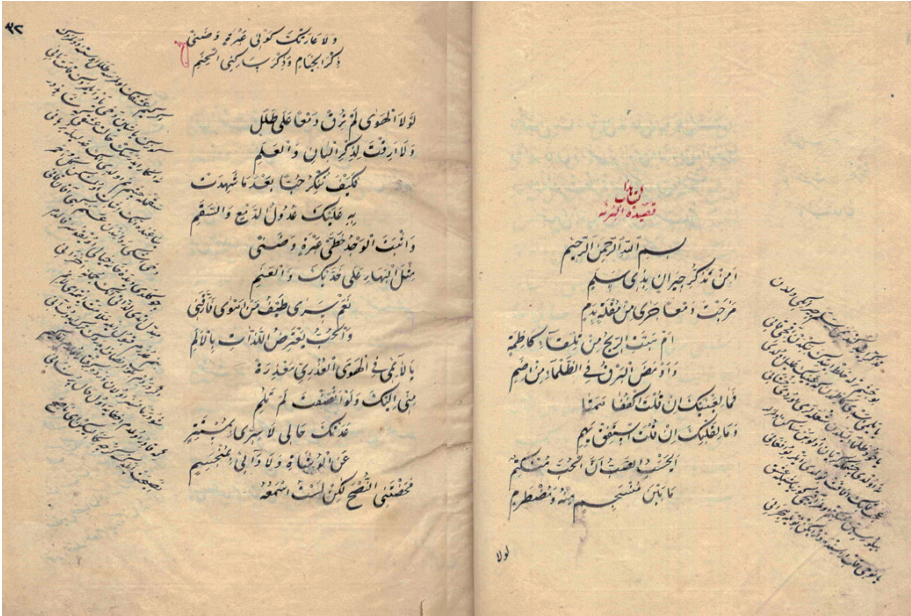
23 Mısrada hece eksikliği sebebiyle vezin bozulmaktadır.

24 Bu beytin kaynak metinde karşılığı yoktur.

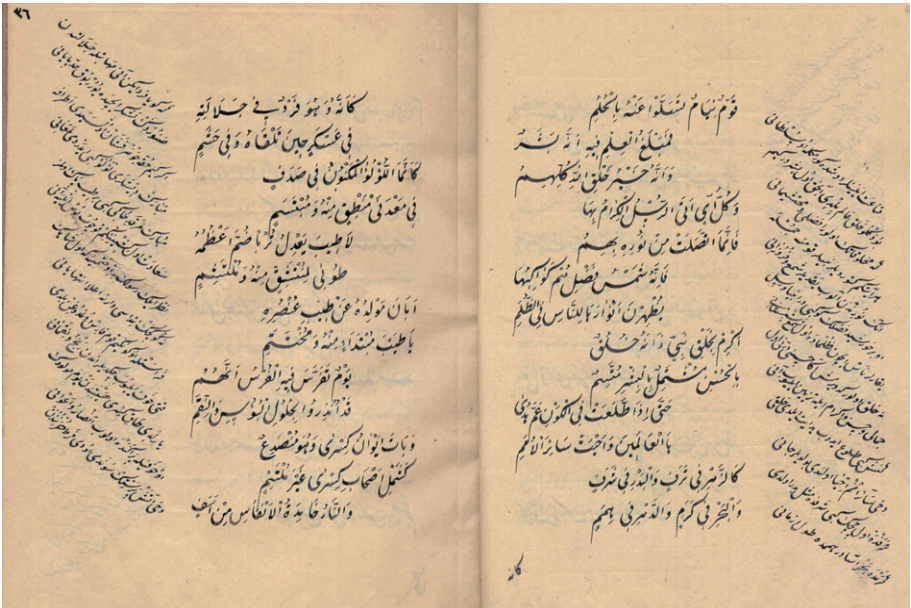
## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Albayrak Sak, V. (2014). Şemseddin Sivâsî'nin kasîde-i bürde tercümesi. *Turkish Studies*. 9,(3), 91-110.
- Armutçuoğlu, İ. (2009). *Kasîde-i bürde*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Armutlu, S. (2018). Zâtî: Hayatı, kişiliği, sanatı ve eserleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 22 (Özel Sayı), 1935-1956.
- Armutlu, S. (1998). *Zâtî'nin şem ü pervânesi (inceleme-metin)*. (Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Arslan, M. (1994). *Zâtî Süleyman Efendi - dîvân ve sevânihu'n-nevâdir fi ma'rifeti'l-anâsır*. Sivas: Dilek Matbaacılık.
- Arslan, M. (2014). Zâtî, Süleymân Efendi. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü* içinde. Erişim adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zati-suleyman-efendi>
- Ayçiçeği, B. (2015). Bûsîrî (ö. 696/1297 ?)'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa (ö. 1308/1892) tarafından yapılan mensur ve manzum tercümesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. (15), 27-102.
- Ayçiçeği, B. (2016). Üsküdarlı Abdülhay Celvetî ve kasîde-i bürde tercümesi. 9. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu (11-13 Kasım 2016) Bildiriler C. II* içinde, s. 223-266. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları.
- Ayçiçeği, B. (Proje Yöneticisi). (2018). *Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde'sinin geçmişten günümüze türkiye toplumu üzerindeki akademik, sosyal ve dini etkileri*. (Tamamlandı: 15.05.2016-20.09.2018). TÜBİTAK Projesi, Proje nu.: 215K398.
- Ayçiçeği, B. (2020). *Necib Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi: Muhtasar tevessül (inceleme-tevessül'le karşılaştırma-metin)*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Cankurt, H. (2014). *Seyyid Hasan Rızâyî el-Aksarâyî hayâtı, sanatı, eserleri ve Miftâhu's-Sa'ade" adlı Manzum Kasîde-i Bürde şerhi*. (Yüksek Lisans Tezi). Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Çavuşoğlu, M. (1970). Zâtî'nin letâyîfî. *İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi*. 18, 25-51.
- Çavuşoğlu, M. (1977) Zâtî'nin letâyîfî II. *İÜ. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Dergisi*, 22, 143-161.
- Çavuşoğlu, M. ve Tanyeri, M. A. (1987). *Zâtî Divanı - gazeller kısmı III. Cilt Edisyon Kritik ve Transkripsiyon*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edb. Fak. Yay.
- Coşkun, V. (2013). Zâtî. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 44, s. 150-151). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirayak, K. (2001). Kasîdetü'l-Bürde. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde (C. 24, s. 566-568). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ertaylan, İ. H. (1960). *Abdürrahim Karahisârî, Tercüme-i Kasîde-i Bürde*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Günaydın, Y. T. (1995). *İbn-i Kemâl edebî kişiliği ve kasîde-i bürde Tercümesi (Tenkitli Metin)*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Harman, Ö. F. (2004). *Âbidin Paşa, kasîde-i bürde tercümesi ve şerhi*. İstanbul: Kalem Yayınları.
- İlhan, M. (2017). Na'îmî'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi. *Littera Turca*. 3(4), 42-61.
- Kahraman, B. (1997). Le'âlî ve Abdurrahîm Karahisârî'nin manzum kasîde-i bürde tercümeleleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 4, 57-107.

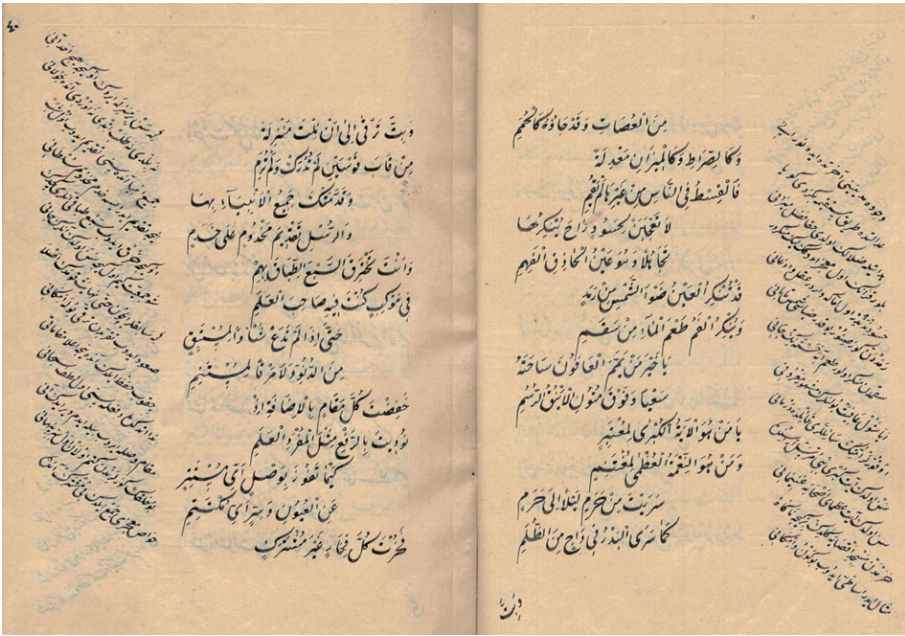
- Karaca, D. (2018). Zâtî'nin Edirne şehrengizi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 11(55), 114-136.
- Karadeniz, M. (2010). *Heft-Peyker (inceleme-metin)*. (Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Kaya, M. (1992). Bûsîrî, Muhammed b. Saîd. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 6, s. 468-470). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Koç, H. (2018). Ahmed-i Rıdvân'ın manzum kasîde-i bürde tercümesi. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*. 5(12), 9-31.
- Kurtoğlu, O. (2013). Zâtî, İvaz. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* içinde. Erişim adresi: <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zati-ivaz>
- Kurtoğlu, O. (2017). *Zâtî divanı (gazeller dışındaki şiirleri) e-kitap*. (Erişim Tarihi: 15.04.2020). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar G. M. Kültür Eserleri Dizisi-552.
- Kut, G. (1973-74). Gazâlî'nin Mekke'den İstanbul'a Yolladığı Mektup ve Ona Yazılan Cevaplar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. TDK Yay. s. 223-252.
- Kuzubaş, M. (2007). Muhammed Fevzi'nin Miftâhu'n-Necât Adlı Eseri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1(1), 156-192.
- Omay, A. (2001). *Zâtî Süleyman efendi, miftahü'l-mesâ'il*. (Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Saraç, M. A. Y. (1994). Kemal Paşazâde'nin Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi. *İslâmî Edebiyat*. (24), 65-70.
- Sezer, İ. H. (1985). *Şâir Bûsîrî ve Bürde'si*. (Basılmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Şahin, E. S. (1997). *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe şerh ve tercümeleri*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şimşek, S. (2010). Süleymân Zâtî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 38, s. 110-111). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şimşek, S. (2005). *Keşanlı Süleymân Zâtî ve XVIII. Asırda celvetilik*. (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Tarlan, A. N. (1967). *Zâtî Divanı - gazeller kısmı I. Cilt "edisyona kritik ve transkripsiyon"*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1970). *Zâtî Divanı - gazeller kısmı II. Cilt "edisyona kritik ve transkripsiyon"*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünver, N. (2007). Zâtî. *Türk dünyası edebiyatçıları sözlüğü* içinde (C. 8, s. 710-712). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klasik türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



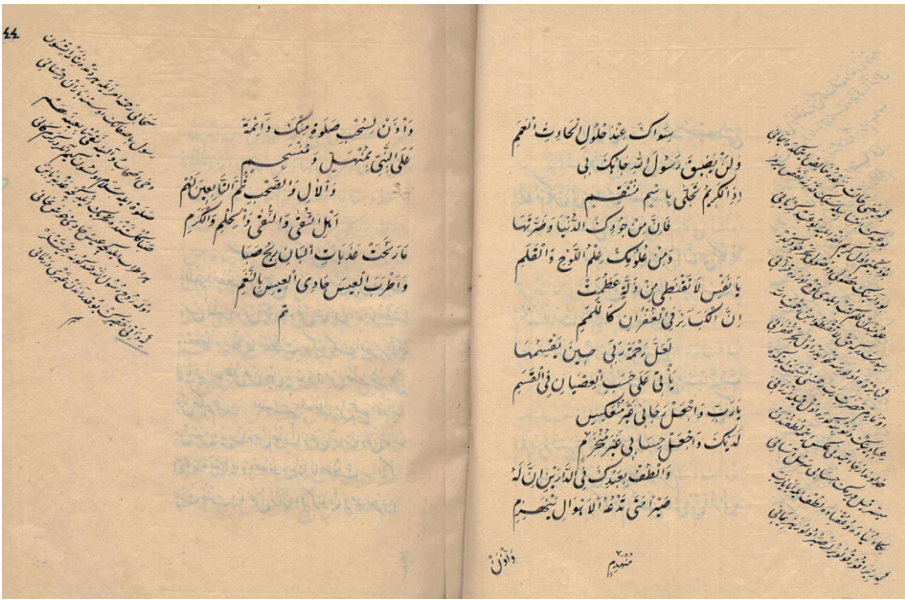
31b - 32a



35b - 36a



39b - 40a



43b - 44a





# Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği\*

## *The Ottoman Translation Tradition as an Untouched Field of Research*

Sadık Yazar<sup>1</sup> 



\*Bu makale, temelde 11-13 Kasım 2011 tarihlerinde düzenlenen *Türk Dili ve Edebiyatının Sorunları ve Çözümleri (TUDES)* başlıklı konferansta sunulan “Tercüme Metinleri Üzerine” başlıklı sunumun önemli oranda geliştirilmiş şeklidir.

<sup>1</sup>Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: S. Y. 0000-0001-8029-5723

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Sadık Yazar,  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: yazar@gmail.com

Başvuru/Submitted: 08.06.2020

Kabul/Accepted: 10.06.2020

### Atıf/Citation:

Yazar, S. (2020). Bakir bir araştırma sahası olarak Osmanlı tercüme geleneği. *TUDED* 60(1), 153-178. <https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0042>

### ÖZET

Türkiye’de çeviri etkinliklerine yönelik yapılan araştırma ve incelemeler, özellikle 2000’li yıllardan sonra artarak devam etmektedir; farklı disiplinlere mensup araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen bu araştırmaların büyük bir bölümü Cumhuriyet dönemindeki çevirilere, az bir kısmı da Tanzimat sonrası Batı kaynaklı çevirilere odaklanmaktadır. XIII. yüzyıldan başlayarak Cumhuriyet dönemine kadarki uzun dönemde, kaynağını büyük oranda İslam medeniyetinde Arapça ve Farsça ile yazılan eserlerin oluşturduğu Türkçe tercüme geleneği ise yeterli kadar ilgiyi çekmemiştir. Zehra Toska ve Saliha Pakker gibi araştırmacıların davetlerinden sonra, Osmanlı çeviri tarihi araştırmalarına yönelik yeni bir davet olması beklenen bu makalenin birinci kısmında; Osmanlı tercüme tarihine yönelik şu ana kadar yapılan araştırmalar, bilimsel disiplinlere göre sınıflandırılıp bazı temsilci çalışmalar zikredilerek betimlenmeye çalışılacaktır. Bu bölümü müteakiben Osmanlı tercüme geleneğinin araştırma ve incelemeye açık alanlarına işaret edilip konuyla ilgili bazı araştırma soruları sıralanacaktır. Böylece çeviribilimin alanını genişletip çeşitlendirecek, Türkoloji sahasında ise bu türden tercüme metinlerine yönelik daha nitelikli araştırma ve incelemelerin oluşmasını sağlayacak şekilde Osmanlı tercüme geleneğinin bakir bir alan olarak araştırmacıları beklediği vurgulanmaya çalışılacaktır. Makalenin sonuç kısmında ise Osmanlı çeviri tarihinin sahip olması beklenen asgari düzeydeki yeterlikleri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tercüme (Çeviri), Osmanlı tercüme geleneği, tercüme (çeviri) tarihi, çeviribilim, klasik Türk edebiyatı

### ABSTRACT

udies on translation activities in Turkey continue to increase in number, especially after the 2000s. Most of this research focuses on the Republican era, while a few focus on translations based on Western sources after the Tanzimat. In the long period from the thirteenth century to the Republican era, the Turkish translation tradition, whose sources in Islamic civilization were largely written in Arabic and Persian, did not attract much attention. In the first part of this article, which is intended to be a new invitation to researchers of Ottoman translation history, the previous studies on Ottoman translation history are arranged according to scientific disciplines, and we attempt to describe them by mentioning some representative studies. Following this section, some research questions related to the topic are listed, highlighting the areas of the Ottoman translation tradition that are open for fruitful research and investigation. It is emphasized that the Ottoman translation tradition is available to researchers as a untouched field, in such a way that it will expand and diversify the field of Translation Studies and it will be possible, going forward, to conduct more qualified research and studies on such translation texts in the field of Turkology. The last part of the article mentions the minimum level of qualifications expected of a historian of Ottoman translation.

**Keywords:** Translation, history of the Ottoman translation, history of translation, translation studies, classical Turkish literature



## EXTENDED ABSTRACT

Research and studies carried out on translation activities in Turkey continue to increase in number, especially after the 2000s. Most of these studies focus on the Republican era, while a few of them focus on translations based on Western sources after the Tanzimat. In the long period from the thirteenth century to the Republican era, the Turkish translation tradition, whose sources in Islamic civilization were largely written in Arabic and Persian, did not receive much attention.

In the Ottoman translation tradition, the source languages were largely Arabic and Persian. Within this tradition, Arabic is by far the leading source for non-literary translation activities, whereas Persian texts are the source for literary translation activities. While these two languages served as direct sources for translation activities, they were also indirectly involved as intermediary languages in the translation of some Indian and Greek texts into Turkish. Assertions such as “With the Ottomans, there was no translation from the West until the 17<sup>th</sup> century” (Aksoy 2005: 952), which have been quoted in some sources that provide information about translation activities during the Ottoman period, need to be corrected. Until the end of the eighteenth century, languages such as Greek, Latin, French and German were the source languages of those numerically limited Western translations; in the nineteenth century, however, other Western languages such as English, Italian, Russian, Bulgarian and Croatian were added over time (Yazar 2011: 1195).

The very first evaluations of translation activities in the Ottoman period were based on the work of Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, published in 1935. Reading Ülken's assessments of translation activity in the Ottoman period reveals that he developed a very negative view that made the translations produced in the Ottoman period appear completely insignificant. He regarded them as simple, rendered them worthless in their effect and sharpened them in a narrow range. This negative view can have various causes; however, we believe that one of the reasons that played an important role in the formation of this view is that the author did not have solid bibliographical information about the translation activities mentioned, and the other reason is the Western-oriented “evaluation” that had gradually ceased to be effective since the early Tanzimat.

Long after Ülken's research, especially since the late 1990s and early 2000s, further studies have been published that provide information on the translation activities on the Ottoman period. These studies generally seem to be carried out by researchers from the university departments of Turkish language and literature and Eastern languages and literatures and relatively new disciplines such as the history of science, and translation and interpreting studies.

Nevertheless, there are not many scholarly publications on the history of Ottoman translation in the field of Translation Studies in Turkey. This may be because the researchers have not been trained adequately to deal with these translated texts, in particular, in that they lack knowledge of Ottoman Turkish.

The Department of Translation Studies at Boğaziçi University has a unique status in the field of translation studies in the Ottoman period. In particular, under the direction of Saliha Paker, it can be noted that some studies based on primary sources, which benefit from the accumulation of Classical Turkish Literature research, have been and are being conducted on an ongoing basis in collaboration with the Department of Turkish Language and Literature at the same university.

Most of the studies carried out by researchers in the field of Turkology (especially those in the field of Classical Turkish Literature) on translation activities in the Ottoman period are bibliographical. The number of studies that problematize translation, approach translation texts through the lens of translation studies and analyze these translations in comparison with the source texts is very small and insufficient in comparison with the existing larger translation literature.

However, in the field of Ottoman translation history, there are many avenues and terrains to investigate. Therefore, making an inventory of the translation activities developed during this period, preparing their critical editions, making them available for study in various disciplines, comparing these translations with the source texts using translation-critical theories and some other ways of making the Translation Studies, are primarily topics that await researchers. Also, the Ottoman translation tradition offers original fields of research in Translation Studies in such areas as the translation of poems, retranslation, plagiarism through retranslation, patronage in translation, culture-specific translation concepts, translation theory and theories. Researchers who will be working in this field are expected to have at least a minimum level of competence, such as knowledge of the languages of the translations produced during the period in question and of the source languages from which the texts originate; reading, understanding and internalizing the theories developed for translation criticism; and for literary translations, a minimum knowledge of the literary traditions of the languages in which both the source and target texts are produced.

## GİRİŞ

Batı'da XX. yüzyılın başından itibaren çeviri olgusu ve etkinliklerine dair araştırmalarda tedricî olarak bir artış yaşanmış, bu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte çeviriye duyulan ihtiyaç ve artan ilgi, çeviribilim disiplininin doğmasını hazırlamıştır. Çeviribilim disiplini altında daha yoğun ve sistemli bir görünüm kazanmaya başlayan çeviriye yönelik araştırmalarda, güncel çeviri etkinliklerine yönelik araştırmalar yapıldığı gibi çeviri tarihine yönelik de birçok araştırma ve inceleme yapılmıştır. Woodsworth'un da ifade ettiği üzere, son yıllarda çeviri tarihine yönelik ilginin arttığını gösteren birçok bilimsel faaliyet görülmektedir: Pek çok bilimsel etkinlik düzenlenmiş, kitap ve makaleler yazılmış ve bazı büyük projeler başlatılmıştır. Tüm bunlara rağmen tercüme tarihine dair araştırmalar yapan bilim insanları, tekrar tekrar yeni çalışmaların yapılması gerektiğini vurgulamaktadırlar. (Woodsworth, 2005: 100)

Çeviri uygulamalarının tarihi genellikle, “*Ne, kim tarafından ve hangi şartlar altında ve hangi sosyal veya politik bağlamda tercüme edildi?*” gibi sorularla ilgilenir. Çeviri teorisinin tarihiyle ilgilenen çalışmalar ise; “*Mütercimler, kendi sanat-zanaat-bilimleriyle ilgi ne düşünüyorlardı?*”, “*Tercüme farklı dönemlerde nasıl değerlendirildi?*”, “*Mütercimler ne tür tavsiyelerde bulundular?*” gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.

Edmond Cary, Theodore Savory, George Steiner, Louis Kelly ve Susan Bassnett gibi araştırmacıların; geçmişteki mütercim ve tercüme, genel tercüme tarihi ve Batı'daki tercüme teorileri ve uygulamaları üzerindeki öncü çalışmalarından sonra, her biri farklı yollarla tercüme tarihinin sınırlarını çizen ve geçmişe farklı merceklerle bakan makale, monografi ve ortak çalışma projelerinde artış olmuştur. Ülke, bölge, dilbilimsel veya kültürel ortaklığın dikkate alındığı çeviri tarihi araştırmalarının, Antik Çağlar, Orta Çağlar ve Rönesans gibi kültürel tarih dönemlendirmeleri ile tezahür ettiği görülebilmektedir. Benzeri şekilde Bağdat ve Toledo Okulları gibi büyük tercüme dönemleri de bu dönemlendirmelerde ölçüt olabilmektedir. Çeviri tarihine yönelik araştırmaların bir kısmını da edebî tercümelere dair çalışmalar oluşturmaktadır. Orta Çağlar'daki kutsal metinler, Quebec'teki tiyatro tercüme gibi çalışmalar bu türdendir. Edebiyat çevirisi tarihine bir diğer yönelim biçimi de başarılı tercüme, Homeros veya Shakespeare gibi büyük yazarlardan yapılan tercüme ya da Arap Geceleri gibi metinlerin tercüme üzerine çalışmaktır. İncil ve diğer kutsal kitapların tercüme de yine başka bir çeviri tarihi araştırmaları biçimidir. Dinî, bilimsel, teknik tercüme de az da olsa bu sahada yapılan araştırmalara konu olabilmektedir. (Woodsworth, 2005: 100-101)

Batı'daki çeviribilim araştırmalarına göre biraz daha geç başlamış olan Türkiye'de de çeviri araştırmaları farklı disiplinlerin cılız katkılarıyla başlamış, 2000'li yıllardan itibaren ise çeviribilim ve Türkoloji sahasındaki araştırmacıların daha görünür olmaya başlayan çalışmalarıyla artarak devam etmiş/etmektedir; ancak bunların büyük bir bölümü Cumhuriyet dönemi, az bir kısmı da Tanzimat sonrası Batı kaynaklı çevirilere odaklanmakta olup XIII. yüzyıldan başlayarak Cumhuriyet dönemine kadar süren uzun dönemde Batı Türkçesiyle yapılan tercüme, özellikle de müşterek İslam medeniyeti kaynaklı tercüme faaliyetleri

yeteri kadar ilgiyi çekmemiştir. Oysa XIII. yüzyıldan başlayarak yaklaşık altı yüz yıllık uzun bir süreçte, Batı Anadolu’da Germiyanogulları ve Aydınogulları, kuzeyde Candarogulları ve Kırım Hanlığı, doğuda Akkoyunlular, güneyde de Memlûkler gibi beylik ve devletler, ancak daha ziyade Osmanlılar döneminde geniş bir zaman ve sahada Batı Türkçesi ile oluşturulan köklü ve geniş bir tercüme geleneğinin bulunduğu, ve bu geleneğin halihazırda farklı araştırma ve incelemelere konu olabilecek bakir bir alan olarak araştırmacıları beklediğini ifade etmek gerekir.

Arapça ve Farsça bu tercüme geleneğine kaynaklık eden temel iki dildi. Kaynak dilleri bağlamında genel bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa, Osmanlı döneminde üretilmiş edebiyat dışı tercüme faaliyetlerine kahir ekseriyetle Arapçanın kaynaklık ettiği; ancak edebî tercüme etkinliklerinde ise daha çok Farsça metinlerin kaynak alındığı görülmektedir. Öte taraftan esmâü’l-hüsna, hilye, hadis (kırk ve yüz hadis gelenekleri), peygamber kıssaları, Hz. Ali’nin özlü sözleri gibi dinî edebiyat kapsamına dahil edilebilecek tercüme ve belagat konusundaki tercüme Arapçanın kaynaklığı barizdir. Arapça ve Farsça, Osmanlı dönemi çeviri etkinliklerine dolaysız bir şekilde kaynaklık ettikleri gibi, Yunan ve Hint kaynaklı kimi metinlerin Türkçeye tercüme edilmesinde vasıta/aracı dil olarak da kullanılmıştır. Osmanlı döneminde Arapça ve Farsça dışında Kürtçeden de tercüme yapılmışsa da bu *Mem ü Zin* ve birkaç eserin tercümesiyle sınırlı kalmıştır. Osmanlı dönemindeki tercüme faaliyetleri ile ilgili kimi kaynaklarda öne sürülen “Osmanlılarda XVII. yüzyıla kadar Batı’dan hiçbir tercüme yapılmamıştı.” (Aksoy, 2005: 952) şeklindeki yargı ise tashihe muhtaçtır. Zira yapılan araştırmalar göstermektedir ki Osmanlı dönemi tercüme geleneğinde, sözlü çeviri etkinliklerini gerçekleştiren tercümanlar/dilmaçlar bu dönemden önce de bazı Batı kaynaklı eserleri Türkçeye tercüme etmişlerdir. Bu daha sınırlı sayıda gerçekleştirilen Batı kaynaklı çevirilerde XVIII. yüzyılın sonlarına kadar, Rumca (Yunanca), Latince, Fransızca ve Almanca gibi diller kaynak olurken XIX. yüzyıldan itibaren bunlara İngilizce, İtalyanca, Rusça, Bulgarca, Hırvatça gibi diğer Batı dilleri de eklenmiştir. (Yazar, 2011: 1195)

Aynı zamanda Osmanlı çeviri tarihine yönelik araştırmalara bir davet olması beklenen bu makale, temelde Tanzimat öncesi Osmanlı tercüme geleneğine yönelik araştırmalarda ne aşamada olduğumuzu tespit edip bu sahadaki boşluk ve zorluklara işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda; makalenin birinci kısmında daha ziyade Türkiye’de Osmanlı tercüme tarihine yönelik şu ana kadar yapılan araştırmalar, bu araştırmaları yapan araştırmacıların mensup oldukları bilimsel disiplinlere göre sınıflandırılıp bazı temsilci çalışmalar zikredilerek betimlenmeye çalışılacaktır. Bu bölümü müteakiben gelecek “Bundan Sonra Neler Yapılabilir” başlığını taşıyan kısımda ise bazı araştırma sorularıyla desteklenerek Osmanlı tercüme geleneğinin araştırma ve incelemeye açık alanlarına işaret edilecektir. Böylece çeviribilimin alanını genişletip çeşitlendirecek, Türkoloji sahasında ise bu türden tercüme metinlerine yönelik daha nitelikli araştırma ve incelemelerin ortaya çıkmasına katkı sağlayacak şekilde Osmanlı tercüme geleneğinin bakir bir alan olarak araştırmacıları beklediği vurgulanmaya çalışılacaktır. Makalenin sonuç kısmında ise; bir kısmı Türkiye’ye özgü şartlardan ötürü Osmanlı tercüme tarihini çalışmanın, araştırmacıları çok yönlü bir donanıma sahip olup disiplinlerarası çalışmaya

zorladığı üzerinde durulduktan sonra bu türden araştırmalar yapmak için asgari düzeyde aranabilecek yeterliklere dair bir değerlendirme yer alacaktır.

## Bir Muhasebe: Şu Ana Kadar Ne Yapıldı?

Osmanlı dönemindeki tercüme faaliyetleri hakkında ilk derli toplu bilgi ve değerlendirmeler, uzun bir dönem Hilmi Ziya Ülken'in ilk baskısı 1935'te yapılan *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* isimli çalışmasına dayanmaktaydı. Neşredildiği tarihten itibaren onlarca yıl kaynak eser olarak kullanılan ve günümüzde bile özellikle tercüme ile ilgili araştırmalarda sıklıkla başvurulan bu eserde; muhtelif başlıklar altında tercüme faaliyetlerinin, milletlerin kültürel ve medeni uyanışlarında oynadığı rol üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bahsi geçen çalışmasında "Osmanlılar Devrinde Tercüme" başlıklı bir bölüm açan Ülken, bu bölümün ilk paragrafında Osmanlı devri tercüme faaliyetleri ile ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, Beylikler döneminden başlayarak Tanzimat döneminin sonuna kadar yüzyılları esas alarak seçtiği bazı tercümelere yer verir. Ülken'in Osmanlı dönemi tercüme faaliyetleri hakkındaki değerlendirmeleri okunduğunda; onun Osmanlı döneminde yapılan tercümelere; bütünüyle önemsizleştiren, basit gören, etkisi bakımından değersiz kılan, dar bir alana sıkıştıran çok olumsuz bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir. Bu olumsuz bakış açısının farklı sebepleri olabilir; ancak yazarın bahsi geçen bu tercüme faaliyetleri hakkında sağlam bir bibliyografik kaynağa sahip olmaması ve Tanzimat'tan beri tedrici olarak etkisini arttıran Batı merkezli "değer"lendirmenin çok önemli bir rol oynadığını düşünüyoruz.<sup>1</sup> Nitekim bugün artık Batılılaşmadaki etkisi tartışılmaz olan XIX. yüzyıldaki (Tanzimat Dönemi) Batı kaynaklı tercüme de onun bu olumsuz bakış açısından nasibini almıştır.

Ülken'in bu çalışmasından uzun bir süre sonra, özellikle de 90'lı yılların sonları ile 2000'li yılların başından itibaren Osmanlı dönemi tercüme faaliyetleri hakkında bilgi veren başka çalışmalar da neşredilmiştir. Bu çalışmaların genel olarak üniversitelerin Türk dili ve edebiyatı, Doğu dilleri ve edebiyatları ile bilim-felsefe tarihi ve çeviribilim (mütercim-tercümanlık) gibi görece yeni disiplinlere mensup araştırmacılar tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.

Çeviribilim (mütercim-tercümanlık) bölümlerine bakıldığında, gerek uygulama gerekse kuramsal alanla ilgili olarak Osmanlı dönemi çeviri tarihine dair çok fazla bilimsel araştırma ve inceleme ile karşılaşmadığı gibi, bu bölümlerin gerek lisans gerekse lisansüstü programlarının ders müfredatları incelendiğinde, birkaç hariç Osmanlı dönemi tercüme tarihine yönelik bir ders bulunamamıştır. Şüphesiz bu durum için farklı sebepler zikredilebilir; ancak bu bölümlerden mezun olan araştırmacı ve öğretim üyelerinin, başta Osmanlı Türkçesi bilgisi olmak üzere, bu tercüme metinleriyle muhatap olabilmeyi mümkün kılan bir formasyondan geçemediklerinden bu dönemde oluşturulmuş metinleri inceleyememeleri öncelikli olarak akla gelebilecek bir sebeptir. Bunun yanında; özellikle çeviribilimin bir muhitinde egemen olan, daha ziyade

1 Hilmi Ziya Ülken ve onun bahsi geçen eserini kaynak alan bazı araştırmacıların Osmanlı dönemi tercüme geleneğine yönelik değerlendirmelerinin yakın zamanda neşretmeyi düşündüğümüz bir makalede ele alınması düşünüldüğünden burada ayrıntılı bir değerlendirmeden kaçınılmıştır.

Batı kaynaklı tercümelemleri önemli gören, İslamî kaynaklı tercümelemleri ise öteleyen bir bakış açısının da bunda payı olsa gerektir. Bununla birlikte, büyük oranda Hilmi Ziya Ülken'in bahsi geçen çalışması gibi ikinci elden kaynaklardan hareketle yapılan bazı araştırmalar da yok değildir; Sakine Eruz, İlyas Öztürk ve Mine Yazıcı'nın kitaplarında; Alparslan Yasa'nın (Yasa, 2003) Fransızca makalesinde ve Berrin Aksoy'un bütünüyle ikinci elden kaynaklar üzerinden hazırlanan "Translation Activities in the Ottoman Empire" başlıklı makalesinde, Osmanlı tercüme tarihine dair bilgiler bulunabilir. Ancak bu çalışmalarda, büyük oranda H. Ziya Ülken'in çalışması kaynak alınmış olup birinci elden kaynaklar bir tarafa, uzmanlık sahası bizzat bu metinlerden oluşan klasik Türk edebiyatı sahasındaki araştırmalar ya da çalışmamızın ilerleyen kısımlarında üzerinde durulacak Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünün çalışmalarından çok az istifade edilmiştir. Hal böyle olunca, Osmanlı dönemindeki tercüme faaliyetlerini önemsizleştiren ve değersizleştiren, bu tercüme geleneğini kendi iç dinamiklerine göre değerlendirmekten uzak bakış açısı, olduğu gibi bu çalışmalara da yansımış olup yapılan tercümelemlere Batı kaynaklı olup olmamasına göre değer atfedilmiştir. Bundan dolayıdır ki, Çeviribilim sahasında yapılan araştırmalarda Osmanlı dönemindeki sözlü tercüme (dilmaçlık) faaliyetleri ile XIX. yüzyılda konu yelpazesi genişleyerek yoğunlaşan Batı kaynaklı tercümelemler üzerinde daha fazla durulmuştur.

Berrin Aksoy'un makalesi (Aksoy, 2005) bu durumu net olarak ortaya koyan iyi bir örnek olabilir. "Translation" ve "Ottoman" kelimeleri ile yapılacak en basit bir arama/taramada bile karşımıza ilk çıkacak veri olacak kadar erişimi kolay olan bu çalışma, bizzat yazarının da ifade ettiği üzere ikinci elden kaynaklardan hareketle hazırlanmasına karşın, daha özet bölümündeki ilk cümle "Osmanlılarda on sekizinci yüzyıla kadar tercüme faaliyetlerine fazla ehemmiyet verilmemiştir"<sup>2</sup> mealinde olup Ülken'den ödünç alınan olumsuz bakış açısı bu makaleyle daha geniş bir kitleye yayılmıştır.

Çeviribilim bölümleri arasında, Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünü, Osmanlı dönemi tercüme tarihine dair yapılan araştırmalar ve incelemeler noktasında farklı bir yerde konumlandırmak mümkündür. Hassaten Saliha Pakker'in önderliğinde bu bölümde, bahsi geçen üniversitedeki Türk Dili ve Edebiyatı bölümüyle de işbirliği yapılarak tercüme tarihi konusunda, birinci elden kaynaklara dayanan ve klasik Türk edebiyatı araştırmalarının birikiminden de istifade edilen bazı bilimsel araştırmaların yapılmaya başlandığı ve zamanla bunların artarak devam ettirildiği görülmektedir. Her şeyden evvel söz konusu bölümün doktora programında, diğer birçok çeviribilim bölümlerinin ders müfredatında bulunmayan "History of Translation in Ottoman Turkish" gibi konuyla doğrudan alakalı birkaç ders verilmektedir.<sup>3</sup> Aynı şekilde, son zamanlarda Tanzimat dönemindeki çeviri etkinliklerinin de bu bölümdeki yüksek lisans veya doktora tezlerine konu edildiği gözlemlenmektedir.<sup>4</sup> Bu tür çalışmaların oluşmasında Saliha Pakker'in Hilmi Ziya Ülken ve Köprülüzâde Mehmed Fuad gibi bazı edebiyat tarihçilerinin

2 "In the Ottomans, translation activities took place without much significance until the 18th century"

3 Bk. <https://transint.boun.edu.tr/phd-curriculum>

4 Çeviribilim sahasında, Tanzimat sonrası Batı kaynaklı tercümelemlere yönelik yapılan araştırmaların önemli bir kısmı Cemal Demircioğlu tarafından kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bkz. (Demircioğlu, 2016)

Osmanlı tercüme geleneğine yönelik paradigmasını aşarak etrafında topladığı araştırmacıları birincil kaynaklar üzerinden Osmanlı çeviri tarihine yönlendirmesi çok önemli rol oynamıştır. Çeviribilim çıkışlı araştırmacıların sahip olduğu formasyon ve sınırlı imkanlar ile Osmanlı Türkçesi ile yazılan metinleri okuyup anlamada yetersiz olduklarının farkında olan Paker, başta Zehra Toska olmak üzere Boğaziçi Üniversitesinin Eski Türk Edebiyatı kürsüsündeki araştırmacılar ile disiplinlerarası çalışmalar yürütmüştür. “Osmanlı Edebiyat Modellerinin Oluşumunda Beylikler Döneminde Yapılan Tercüme İşlevleri.”, “Eski Türk Edebiyatının Kültür Oluşumunda Çevirilerin Rolü.” başlıklı projeler kapsamında beraber çalışma fırsatı bulan bu araştırmacılar, bu çalışmalarının sonuçlarını birkaç makale ile ilim âlemiyle paylaşmışlardır. Demircioğlu tarafından ayrıntılı olarak özetlenip değerlendirilen bu sonuçlarda genellikle şu görüşlerin öne çıktığı söylenebilir.

1. Osmanlı çeviri tarihine yönelik Batı merkezli bakış açısı ve değerlendirmenin terk edilip Tanzimat öncesinde de on üçüncü yüzyıldan başlayarak gelişmeye başlayan ve izleri en azından Cumhuriyet dönemine kadar kesintisiz olarak takip edilen bir tercüme geleneğinin varlığı unutulmamalı ve bu tercüme geleneği ötelenmemelidir. (Toska ve Paker, 1997; Toska, 2000, 2002)
2. Özellikle Paker’in vurgusuyla, Osmanlı çeviri tarihini çalışırken kültüre ve zamana özgülüğü gözden kaçırmamak, bu anlamda Osmanlı döneminde çeviri olgusunun modern görünümlerdeki gibi net/açık ve tek yönlü olmadığını; nazire, şerh, telhîs, muhtasar gibi farklı kavramlar ile muhtelif tür ve şekillerde görünüm kazandığını, çeviri-telif arası sınırların daha bulanık, daha karmaşık olduğunu unutmamak gerekir. Bu anlamda Paker, “terceme” kavramının günümüzde “tam çeviri”ye karşılık gelemeceğini ileri sürer. (Paker, 2002, 2007, 2009)
3. Mehmed Fuad Köprülü’nün araştırmaları başta olmak üzere, Cumhuriyet döneminde kaleme alınan edebiyat tarihleri gibi bazı ikincil kaynaklar, Osmanlı dönemi tercüme etkinliklerini daha ziyade ulus-devlet bakış açısıyla “değer”lendirmektedir. Bu ise açık ya da örtük bir biçimde Osmanlı dönemi tercüme faaliyetlerini ötelediği, bu tercüme geleneğini kendi gelişimi çizgisinde ve kendi değer ölçütleri ile değerlendirmeyi engellediği için bu türden ikincil kaynakların eleştirel okumalara tabi tutulması gerekir. (Paker, 2004, 2014)

Saliha Paker, özellikle çeviribilim sahasında Osmanlı çeviri tarihine bakışı köklü bir şekilde değiştiren ve yönlendiren neşirleri yanında, editörlüğünü yaptığı *Translations: (Re)shaping of Literature and Culture* başlıklı Tanzimat sonrası Batı kaynaklı çeviriler ve klasik Osmanlı dönemi tercüme faaliyetlerine dair birkaç araştırmayı ihtiva eden kitabıyla da bu katkıların çeşitlendirmiştir.<sup>5</sup>

Paker’in Osmanlı tercüme tarihine dair önemli bir diğer katkısı da Türk dili ve edebiyatı bölümünden mezun olan Cemal Demircioğlu’nu bu sahaya yönlendirmiş olmasıdır. “From

5 2018 yılında Saliha Paker’e armağan olarak neşredilen *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)* dergisinin 49. sayısı da benzer şekilde Osmanlı çeviri tarihine yönelik makalelerden oluşmaktadır.



*Discourse to Practice: Rethinking “Translation” (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition* (Demircioğlu, 2005) adıyla, Tanzimat sonrası Osmanlı edebiyatındaki “terceme” kavramını ele alan doktora çalışmasıyla bu alandaki önemli bir boşluğu dolduran Demircioğlu, son on yıl içerisinde bir kısmı Tanzimat öncesi Osmanlı çeviri geleneğine de uzanan birkaç makale neşretmiştir. (Demircioğlu, 2006; 2009; 2018) Erken dönem makalelerinde daha ziyade XIX. yüzyıl ve klasik Osmanlı dönemi öncesi çeviri kavramları üzerinde durup Saliha Paket’in geliştirdiği “kültüre ve döneme özgü”lüğün izlerini kavramlar bağlamında takip eden Demircioğlu’nun; son birkaç çalışmasında ise Osmanlı çeviri tarihini çalışmanın sorunlarını dile getirerek (Demircioğlu, 2008) ve Osmanlı çeviri kuramının izlerini sürerek (Demircioğlu, 2013) araştırmalarını çeşitlendirmeye çalıştığı görülmektedir. Demircioğlu son olarak *Çeviribilimde Tarih ve Tarihyazımı* (Demircioğlu, 2016) başlıklı bir kitap neşretmiştir. Bu kitabının önemli bir kısmını Osmanlı tercüme geleneğine ayıran araştırmacı, öncelikle daha çok çeviribilim sahasında Osmanlı çeviri tarihine yönelik yapılan çalışmaları değerlendirmiş, ardından Osmanlı tercüme etkinliklerini incelemeye yönelik örnek uygulamalar eşliğinde- tekliflerde bulunmuştur. Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümü muhitindeki bu önemli çalışmaların dışında, Türkiye’de az sayıdaki diğer çeviribilim bölümlerinde Tanzimat öncesi Arapça ve Farsça kaynaklı tercüme geleneğine yönelik ilginin çok sınırlı olduğu, yeni yeni oluşmaya başlayan ilginin ise çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değinilecek şartlardan dolayı semeresiz kaldığı görülmektedir.

Daha ziyade Abbasi dönemi tercüme etkinlikleri üzerinde duran Doğu dilleri ve edebiyatları bölümleri ile ilahiyat fakültelerinin ilgili bölümlerinde de Osmanlı dönemindeki Kur’ân tercümelerine yönelik birkaç araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Ancak bu alanda yapılan araştırmaların Osmanlı tercüme geleneğiyle ilişkilendirilmesi, Osmanlı dönemindeki dinî kaynaklı tercümelerin izlerini sürme ya da Arapça ve Farsça kaynaklı bir tercüme kaynağı metni ile karşılaştırma şeklindeki araştırma ve incelemelerle pek karşılaşmamaktadır.

Bu bölümlerin yanında; bilim-felsefe tarihi ve diğer ilim sahalarında çalışan birkaç bilim insanı da Osmanlı dönemindeki tercüme faaliyetlerini konu alan araştırmalar yapmıştır. Bu bağlamda; Ramazan Şeşen’in, Osmanlı sahasındaki tercümeler konusunda yazdığı “Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercümeler” (Şeşen, 1991) ve Lale devrindeki yoğun tercüme dönemiyle ilgili yazdığı “Lale Döneminde Yenileşme Hareketleri ve Tercüme Edilen Eserler” (Şeşen, 2004) başlıklı makaleleri bahsi geçen dönemlerdeki tercüme envanterini çıkarmaya yönelik öncü çalışmalar arasında yer alır. Feza Günergun ve Ceyda Özmen de Osmanlı’da Batı kaynaklı bilim çevirisine dair birer makale kaleme almışlardır. Günergun “Osmanlı’nın Avrupa Bilimi ile Münasebetleri 16-17. yy.’da Türkçe Çeviriler” (Günergun, 2012) başlıklı makalesinde Batı biliminin Osmanlı’ya girişini tercümeler üzerinden okumaya çalışırken Özmen de “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bilimi Çevirmek: Osmanlı Bilim Repertuarlarında ‘Değişim Özneleri’ Olarak Mütercim-Hocalar (1789-1839)” (Özmen, 2016) başlıklı çalışmasında aynı konuyu mütercim-hocalar üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. İhsan Fazlıoğlu’nun tercüme tarihinin kuramsal yönüyle alakalı olarak, Osmanlı dönemindeki tercümelerin diline dair yazdığı “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe

Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi” (Fazlıoğlu, 2003) başlıklı makalesi, muhatap okuyucu kitlesi üzerinden erken dönem Osmanlı Türkçe telif ve tercüme metinlerinin değerlendirildiği bir diğer çalışmadır. Yine felsefe sahasındaki çalışmalarıyla tanınan Bekir Karlığa'nın da Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünün bir etkinliği olarak sunduğu “Osmanlı Bilim ve Düşüncesinin Kuruluş Döneminde Tercümenin Rolü” başlıklı semineri bu tercüme etkinliklerine yönelik bilimsel araştırmalar arasında yer almaktadır. Taceddin Kayaoğlu'nun *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri* başlıklı kitabında (Kayaoğlu, 1998) XVIII. yüzyıldan itibaren görünür hale gelen tercüme kurumları hakkında bilgi vermiştir. Sezai Balcı'nın “Osmanlı Devleti’nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası” başlıklı doktora çalışması da Osmanlı’daki sözlü tercüme geleneğine yönelik arşiv belgelerine dayalı bir çalışma olup konuyla ilgili (sözlü çeviri) birincil kaynaklara dayalı en kapsamlı çalışma olarak değerlendirilebilir. (Balcı, 2006)<sup>6</sup>

Uzmanlık sahası gereği bizzat bu tercüme metinleriyle özellikle de edebî metinlerin tercümeleriyle işigali gerektiren Türk dili ve edebiyatı bölümlerinde ise Osmanlı dönemi tercüme faaliyetleri hakkında nispeten daha fazla araştırmanın yapıldığı gözlemlenmektedir. Yapılan bu araştırmaların bu bölümlerdeki anabilim dallarının uzmanlık sahasına göre farklı dönemlere yönelik olarak gerçekleştiği söylenebilir. Yeni ya da eski Türk dili anabilim dallarındaki araştırmacıların İslamiyet öncesi dönemlerde ya da Beylikler dönemiyle erken Osmanlı devrelerinde üretilmiş tercüme faaliyetlerine odaklandıkları müşahede edilmektedir. Eski Türk edebiyatı anabilim dalındaki öğretim üyeleri, daha ziyade Osmanlı dönemi edebî metinlerin tercümelerini çalışmalarına bahis mevzusu yaparken, yeni Türk edebiyatı anabilim dalındaki araştırmacıların, genellikle Tanzimat sonrası yapılan Batı kaynaklı edebî tercüme üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir.

Bu bölümlerde, tercüme tarihine yönelik yapılan araştırmaların bir kısmı tercüme faaliyetlerinin dökümünü çıkarmayı hedefleyen çalışmalardır. Nurgül Sucu'nun “Eski Türk Edebiyatı’nda Tercüme Geleneği” (Sucu, 2006) başlıklı makalesi bu türden bir amaç gütsede makale sınırlı bir envanter sunmaktadır. Sadık Yazar'ın 2011 yılında tamamlanmış “Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği” başlıklı basılmamış doktora çalışmasında (Yazar, 2011), yazma eser kütüphaneleri başta olmak üzere kataloglar, klasik biyografik ve bibliyografik kaynaklar ile konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili çalışmalar taranarak XIII. yüzyıldan XIX. yüzyılın başına kadar, Osmanlı dönemi tercüme faaliyetlerinin mevcut en kapsamlı dökümü ortaya konmuştur. Yazar, bu döküm üzerinden Osmanlı tercüme ve şerh geleneğine dair genel bir değerlendirme de yapmaya çalışmıştır.

Bu türden döküm çıkarma çalışmalarının bir kısmı da *Kaside-i Bürde*, *Mesnevî-i Ma'nevî*, *Gülistân*, *Leylâ ve Mecnûn* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ* gibi müşterek İslamî edebiyatların çokça okunan metinleri arasında yer alan eserlerin Osmanlı dönemi Türk edebiyatındaki farklı

6 Balcı'nın bu çalışması neşredilmiştir. (Balcı, 2013) Arzu Meral'in “A Survey of Translation Activity in the Ottoman Empire” başlıklı Batı kaynaklı tercüme faaliyetlerinin seyrini verme gayesi taşıyan makalesinin ilk bölümü de Osmanlı dönemi sözlü çeviri üzerinde duran bir çalışmadır. (Meral, 2013)

tercümelerinin (kimi çalışmalarda şerhlerin de dahil edilmesiyle) konu edildiği çalışmalardır. Abdülkadir Karahan'ın *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri* başlıklı kitabı (Karahan, 1991), Nihat Öztoprak'ın "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler" (Öztoprak, 1993), Belal Saber Mohamed Abd el-Maksoud'un "Leylâ ile Mecnûn Mesnevisinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı'nda Ele Alınış Biçimi ve Larendeli Hamdî'nin Eseri" (Abd el-Maksoud, 2004), Ahmet Kartal'ın "Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân İsimli Eserinin Türkçe Tercümeleri" (Kartal, 2001) Ebubekir Sıddık Şahin'in "Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri" başlıklı tezi (Şahin, 1997), İsmail Güleç'in *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (Güleç, 2008) adlı kitabı bu nevi araştırma ve incelemeler bağlamında hatırlanabilir. Benzer bir çalışma şekli de meşhur şair veya müelliflerden yapılan çevirilerin değerlendirildiği çalışmalardır. Haşim Koç'un "Cultural Repertoire as a Network of Translated Texts: the New Literature After the Tanzimat Period (1830-1870)" başlıklı tezi (Koç, 2004), Zeynep Kerman'ın *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma* başlıklı kitabı (Kerman, 1978) bu türden araştırmalara örnek verilebilir. Bir tercüme metnin neşrini gaye edinen çalışmaların girişlerinde de varsa aynı eserin diğer tercüme yapılarak da benzer şekilde envanter çıkarma çalışması yapılabilmektedir.

Klasik Türk edebiyatı araştırmacılarının tercüme ve tercüme etkinlikleri ile ilgili olarak yaptıkları bu araştırmaların büyük bir bölümü bibliyografik bir mahiyette olup, tercüme sorunsallaştıran, eldeki tercüme metinlerini tercüme nokta-i nazarından ele alan, bu tercüme kaynak metinleriyle karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmaların sayısı eldeki tercüme külliyatına oranla oldukça az ve yetersizdir. Nitekim Zehra Toska da klasik Türk edebiyatı sahasında yapılan araştırmalarda, çalışma konusu yapılan eserin telif mi tercüme mi olduğuna dikkat edilmeden, kaynak metinle tercüme arasında ilişki kurulmadan bu eserin edebi değerinden söz etmenin çok da isabetli olmayacağını zımnen ifade ederken tercüme metinler söz konusu olduğunda yapılması öncelikli olarak gerekli olduğu halde yapılamayan/sorunsallaştırılmayan konulara şu şekilde değinir:

Tercüme metinler üzerine konuşurken bu metnin tercüme ölçütlerinin ne olduğu, mütercim tercümede izlediği strateji, kaynak metnin kavram ve terimlerine hangi karşılıkları bulduğu, kısaca kaynak metinle kendi metni arasında kurduğu ilişkiler sorgulanmıyor. Bu tür değerlendirmeler ne kadar sağlıklı olabilir? Ayrıca mütercim/şair/yazarın tercüme ettiği eserlerle varsa telif eserlerini dil ve üslup açısından karşılaştırmak gerekmez mi? Bu ön çalışmalar yapılmadan, sadece tercüme eser üzerinden onların edebi şahsiyetleri hakkında görüş bildirmek yanıltıcı olmaz mı? (Toska, 2000, s. 293)

Sadece klasik Türk edebiyatı sahasında değil dil alanında yapılan çalışmalarda da benzer şekilde neşri yapılan tercüme metinlerin tercüme bağlamında pek incelenmediği görülmektedir. Bununla birlikte bu türden incelemeler bütünüyle yok değildir; Cem Dilçin, *Mantıku'l-Tayr*'ın Osmanlı döneminde yapılan manzum tercümelerini birbiriyle karşılaştırdığı makalesiyle bu sahada öncü bir çalışma gerçekleştirmiştir. (Dilçin, 1993) Zehra Toska'nın Nedret Kuran Burçoğlu

ile birlikte 1997 yılında İngilizce, 2010 yılında da Türkçe olarak neşredilen “Ferideddin-i Attar’ın Mantıku’t Tayr adlı Yapıtı’nın 14, 16, 17 ve 20. Yüzyıllarda Yapılmış Türkçe Yeniden Yazımları” başlıklı çalışması da bu türden tercümelemler arası karşılaştırmalı bir çalışmadır. (Toska ve Kuran Burçaoğlu, 2010) Uygulama alanına yönelik bu önemli çalışmalarda kaynak metinle mukayesenin görece daha sınırlı olduğu görülmektedir. Abid Nazar Mahdum’un “Ravzatü’ş-Şüheda ile Hadikatü’s-Sü’eda Mukayesesinin Işığında Eski Türk Edebiyatında Tercüme Anlayışı” başlıklı tezi (Mahdum, 2001) yine uygulamaya yönelik araştırmalar arasında sayılabilir. Son dönemlerde bu türden tercüme metinlerini kaynak metinleriyle ayrıntılı bir şekilde karşılaştıran araştırmaların sayısında bir azalma olmuşsa da bu türden çalışmalara birkaç örnek vermek mümkündür. Bahir Selçuk “Osmanlı Nesir Geleneğinde Çeviri Anlayışı, Ahlaku’s-Saltana Çevirileri Örneği” (Selçuk, 2017) başlıklı çalışmasında bu yönde bir inceleme yapmaya gayret etmiştir. Son zamanlarda Sadık Yazar’ın bu yöndeki çalışmaları da kayda değerdir. Yazar önce *Gırnatî Seyhatnâmesi*’nin XVI. yüzyılda yapılan tercümesini, baştan sona kaynak metni ile ayrıntılı bir şekilde karşılaştırmış (Gırnatî, 2015), daha sonra neşrettiği tercüme metinlerini de bu çalışmada benimsediği yöntemle seçilen kısımlar üzerinden tercüme açısından karşılaştırmaya devam etmiştir. Bu ilk çalışmalarında yaptığı incelemesini biraz dönüştürerek Cem Sultan’ın<sup>7</sup> *Cemşid ü Hurşid* mesnevisine de uyarlayarak (Yazar, 2018) bu mesneviyi kaynak metni daha ziyade dilbilim ve belagat çerçevesinde kalarak karşılaştırmıştır. Yazar’ın çalışmalarında incelemelerin dilbilim ve belagat yönü öne çıkarken tercümelerin çeviribilim kuramlarıyla pek ilişkilendirilmediği görülmektedir. Arzu Atik de benzeri bir çalışmayı dil-içi çeviri bağlamında gerçekleştirerek XVII. yüzyıl şair ve müstensihlerinden Cevri’nin *Selîmnâme*’sini dil-içi çeviri /yeniden yazım bağlamında değerlendirmiştir. (Atik, 2012) Ahmet Kartal’ın “Şebüsteri’nin *Gülşen-i Râz*’ı ile Elvân-ı Şirâzî’nin *Gülşen-i Râz* Tercümesi’nin Mukayesesi” (Kartal, 2003b) ya da “Câmî’nin *Yûsufu Züleyhâ*’sı ile Hamdullâh Hamdî’nin *Yûsufu Züleyhâ*’sının Mukayesesi” başlıklı (Kartal, 2003a) birkaç çalışmasında ise tercüme metninin yukarıda künyeleri verilen çalışmalara benzer şekilde kaynak metin ile karşılaştırıldığı görülürken bu çalışmalarda tercüme usulüne dair yapılan önemli değerlendirme ve tespitlerin belli bir kuram çerçevesinde yapılmaması olduğu görülmektedir. Bu türden incelemelerde çeviribilim disiplininin birikimi ve sunduğu imkanlardan yararlanılmaması olunmasının eksikleri bariz bir şekilde hissedilmektedir.

Osmanlı döneminde üretilmiş tercüme faaliyetlerinin önemli bir kısmı, özellikle de mesnevi külliyyatı gibi edebî metinler, bilimsel olarak neşredilmiştir. Bu neşirlerde kurulan metinler birbirinden pek farklı olmayan başlıklar altında incelenirken bunların tercüme yönleri çoğunlukla ihmal edilmiştir. Bu neşirlerde metinlerin tercüme ile ilişkileri ancak birkaç çalışmada irdelenmiştir. Bu yönde yapılan birkaç denemede de yapılan tercüme incelemesi daha ziyade kaynak metin ile tercüme metnin başlıklarının karşılaştırmalı bir tablo içerisinde verilmesinden öteye gidememektedir. (Bağdatlı Zihni, 2014; Yıldız, 2013)

Yurtdışında da Osmanlı çeviri tarihine yönelik birkaç çalışma yapılmıştır. Pistor-Hatam “The Art of Translation: Rewriting Persian Texts from the Seldjuks to the Ottomans” başlıklı

7 Sadık Yazar, Ahmedî’nin *Cemşid ü Hurşid*’ini de kaynak metni ile karşılaştırdığı bir bildiri sunmuş ise de bu bildiri henüz yayımlanmış değildir.

yayımlanmış bildirisinde (Pistor-Hatam, 1998) yeniden yazım kavramı çerçevesinde Farsça kaynaklı edebi metinlerin tercümelerine dair bir değerlendirme yapmıştır. Yazar Farsça kaynaklı edebi metin tercümelerinin ya da tercüme ile telif sınırında yer alan kimi mesnevilerin “diller arası yeniden yazım” (inter-lingual rewritings) olarak tanımlanması gerektiğini ileri sürmektedir. Pistor-Hatam’ın bu makalesinde sorduğu bir soruya cevap vermek amacıyla makalesini kaleme aldığı ifade eden Gottfried Hagen ise 2003 yılında neşrettiği “Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late 15th to Early 17th Century” başlıklı makalesinde (Hagen, 2003) Mollâ Câmî’nin (ö. 1492) *Şevâhidü’n-Nübüvve*’si ve Molla Miskîn’in (ö. 1547) *Me’âricü’n-Nübüvve fî Medârici’l-Fütüvve* isimli Farsça eserlerine yapılan tercümelemeleri Hermans, Toury, Nord, Newmark ve Munday gibi çeviribilimcilerin görüşleri ya da kuramlarıyla ilişkilendirerek incelemeye çalışmıştır. Mütercimlerin sosyal statüleri, tercümelerindeki kişisel ve toplumsal amaçları, bu amaçlarına uygun olarak çevirilerinde benimsedikleri stratejiler, kaynak metinlerin edebî özelliklerine sadakat konusundaki tercihleri gibi açılardan ele aldığı tercümeleri incelemeye çalıştığı görülmektedir.

### **Bundan Sonra Neler Yapılabilir?**

Bazı temsilci örnekleri üzerinden betimlemeye çalıştığımız Osmanlı çeviri tarihine yönelik araştırmaların henüz başlangıç düzeyinde olduğu açıkça görülmektedir. Zehra Toska’nın 2000 yılında araştırmacılara davet niteliğinde olan çalışmasından (Toska, 2000) sonra oldukça zaman geçmiş olmasına karşın Tanzimat öncesi Osmanlı tercüme geleneğine dair araştırmalarda niceliksel ya da niteliksel bir artmadan bahsetmek güçtür. İkinci bir davet olmasını umduğumuz bu çalışmada Osmanlı tercüme tarihine yönelik kimi boşluklara ve özgün konulara işaret ederek bazı tekliflerimizi aşağıda sunmak istiyoruz.

Osmanlı çeviri tarihine yönelik Batı merkezli “değer”lendirmeden uzak kalarak, Türklerin İslamiyet’i benimsemeleriyle birlikte başlayan ve XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu sahasında Batı Türkçesiyle, yeni bir medeniyet inşasında önemli bir rol oynayan, XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Arapça ve Farsça ağırlıklı olan ancak bu dönemden sonra tedricî olarak başka dillerin de kaynak alındığı yaklaşık altı yüzyıllık bir tercüme geleneğinin olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu dönem tercüme geleneğinin kendi iç dinamikleri ve tarihî gelişimi dikkate alınarak incelemelere konu edilmesi, anakronizme düşmeden bu dönem tercüme faaliyetlerini Batı kaynaklı olup olmamasına göre “değer”li kılmak, “yok”lamak ya da ötelemekten uzak durulması gerektiği kanaatindeyiz. Bu noktada Paker ve Toska’nın da çalışmalarında üzerinde durduğu gibi, Tanzimat sonrasında başlayıp erken Cumhuriyet dönemine yayılan edebiyat tarihlerinde, Osmanlı tercüme geleneğine yönelik verilen hükümlere eleştirel bakmak gerekir.

Osmanlı dönemi tercüme faaliyetlerinin envanterini çıkarma noktasında hatırı sayılır bir mesafe kat edilmiştir. IRCICA’nın yazma eser kütüphanelerinin taranmasına dayalı *Osmanlı Bilim Literatürü Tarihi* dizisi tercüme eserleri de havi olup bu yönde önemli bir katkı sağlamaktadır. Farklı farklı alan ve disiplinlerde de görülebilen bu envanter çıkarma çalışmaları Sadık Yazar’ın

“Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği” başlıklı doktora çalışmasıyla birlikte belli bir aşamaya getirilmiştir. Ancak hala bu konuda büyük bir boşluğun bulunduğu; bu sebeple dünyadaki tüm Türkçe yazma eser bulunduran kütüphanelerin taranmasına dayanan envanter çıkarma araştırmalarının devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira bir bilimsel araştırmadan makul ve makbul düzeyde değerlendirme ve sonuçların üretilebilmesi o araştırmannın bilimsel usullerle elde edilip denetlenebilir verilere dayanmasına bağlı olduğu her akademik disiplinde geçerli hakikattir. Hal böyle iken Osmanlı tercüme geleneğine dair yorum ve değerlendirme yapabilmennin özellikle de küllî çıkarımlarda bulunabilmenin, bu gelenek çerçevesinde oluşturulan faaliyetlerin tamamı olmazsa bile hatırı sayılır temsilciliğe sahip bir döküm elde etmekle imkân dahiline girer.

Bu tercüme metnlerinin farklı disiplinlerdeki araştırmalara açık hale getirilecek şekilde<sup>8</sup> bilimsel neşirlerinin yapılması gerekmektedir. Yukarıda da açıklandığı üzere; Türk dili ve edebiyatı alanında bilhassa klasik Türk edebiyatı sahasında yapılan araştırmalar sayesinde, başta manzum metinler olmak üzere Farsça kaynaklı edebî tercümelerin kahir ekseriyeti muhtelif araştırmalara konu olurken yine önemli kısmı da neşredilmiştir; ancak kalam, hadis, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi dinî ilimler; sözlük, aruz, kafiye, gramer gibi dil ve edebiyat ilimleri; mantık, tarih, biyografi ve siyer gibi müşterek ilimler; hendese, astronomi, coğrafya ve musiki gibi riyâzî ilimler; tıp, kimya, simya, rüya tabiri, zooloji, mineraloji, ziraat gibi tabii ilimler; ahlâk-âdâb ve siyaset gibi amelî ilimler sahasında yapılan ve genellikle mensur olan tercüme metnlerinin neşredilmesi konusunda çok fazla aşama katedilmiş değildir.

Osmanlı tercüme geleneğinde bulunan tercümelerin kaynak metinleri ile mukayeseli okumalara dayanan çalışmaları oldukça sınırlıdır. Halbuki ancak bu çalışmalar sayesinde; bir müterciminn tercümesinde kaynak metne ne derecede bağlı kaldığını, ne gibi eksiltme, ekleme, hülâsa etme, seçme (intihâb), derleme (istihrâc) ve nihayet taklit veya nazire yoluna başvurduğunu anlamak mümkün olacaktır. Sadece çeviribilim sahasında değil klasik Türk edebiyatı sahasındaki araştırmalarda da ciddi bir boşluk olarak devam eden bu tür çalışmaların yapılabilmesi için kaynak metnin dilini asgari düzeyde bile olsa bilmek gerekmektedir. Yer yer dilbilimsel yoğunlukta olsa da bu türden mukayeseli okumalar, Osmanlı tercüme geleneğindeki tercümelerin çeviri eleştirisi kuramları açısından da incelenmesine imkân sağlar. Hagen’in yukarıda bahsi geçen çalışması bu yönde gerçekleştirilmiş nadir çalışmalardan biri olup ele aldığı tercümeleeri, mütercimlerinin sosyal statüleri, tercümelerindeki kişisel ve toplumsal amaçları, bu amaçlarına uygun olarak çevirilerinde benimsedikleri stratejiler, kaynak metinlerin edebî özelliklerine bağlılık gibi farklı açılardan incelemesini gerçekleştirirken birkaç çeviribilim kuramından da istifade etmiştir. Tunca Kortantamer (Kortantamer, 1994) gibi klasik Türk edebiyatı uzmanlarının da modern edebiyat eleştirii kuramlarının klasik Türk edebiyatı metnlerine uyarlanması bağlamında ifade ettikleri üzere, çeviri eleştirisine yönelik kuramları Osmanlı tercüme geleneğindeki metinlere uyarlamaya çalışırken bu kuramların

8 Sadece tercüme metinler değil, Osmanlı telif ve tercüme geleneğinde üretilmiş Türkçe metinlerin farklı disiplinlere açık hale getirebilmenin bu metinlerin dil-içi çeviri yoluyla günümüz Türkçesine aktarmanın da çok önemli bir işlev gördüğünü ifade etmekte fayda vardır.

ortaya çıkış şartlarını ve ne tür metinler dikkate alınarak ihdas edildikleri unutulmamalıdır. Bu tür kuramları ne küllî olarak reddetmek ne de olduğu gibi alıp Osmanlı Türkçesi ile yazılan tercümelere uygulamak çok bir fayda sağlamaz. Bunun yerine Hagen örneğinde olduğu gibi Osmanlı edebiyat geleneğinin konumlandığı geniş ve müşterek kültürün kendine özgü özelliklerini dikkate alarak bu kuramları kullanmanın faydadarı olmadığı düşünülüyor.

Sadece kaynak metinleri ile değil Cem Dilçin ve Zehra Toska'nın çalışmalarında olduğu gibi aynı metne yapılan farklı tercümelerin (yeniden çeviri) birbirleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi de araştırmacıları bekleyen konular arasında yer almaktadır.

Osmanlı klasik dönemi tercüme metinlerinin sebep-i tercüme bölümlerini içeren giriş (mukaddime, dîbâce vs.) ve hâtıme bölümlerinde, klasik Türk edebiyatındaki tercüme geleneğinin genel karakterini ortaya koyabilecek ve çeviribilim araştırmaları açısından hayli önemli olan “metin dışı” (para-text) veriler bulunmaktadır. Bu bölümlerde mütercimlerin; tercümelerine nasıl karar verdikleri, bunun için nasıl bir ön hazırlık yaptıkları, tercümelerinin sebeplerini, tercüme ettikleri kaynak metni neden seçtiklerini, tercümelerini hangi devlet büyüklerinin emir/istek/işaretiyle kaleme aldıkları veya kimlere ithaf ettikleri, tercümelerine hangi isimleri verdikleri gibi çeviri eleştirileri açısından önemli veriler sunabildikleri görülmektedir. Yine bu bölümlerde; tercüme faaliyetlerinin hangi sözcüklerle karşılandığı görülebildiği gibi bu bölümde verilen bilgilerden bazı tercüme kavramlarını da çıkarmak mümkündür. Örneğin günümüz çeviribilim araştırmalarında harfiyen/aynen /sözcüğü sözcüğüne/(word for word) şeklindeki ifadelerle karşılanan tercüme şeklinin bu dönemde *tahte'l-lafz* olarak isimlendirildiğini görmekteyiz. Lügat anlamı bakımından “lafız altında” anlamına gelen bu birleşik sözcüğün, hem tercüme hem de bazı şerhlerin girişinde kullanımına bakılırsa bunun sözcüğü sözcüğüne tercümeyle karşılamak üzere bilinçli olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. (Yazar, 2011, 219-222)

Bu giriş veya hâtıme bölümlerinde tercümelerde uygulanan strateji hakkında da bilgi verildiği görülmektedir. Nergisi'nin *İksir-i Sa'âdet* isimli tercümesinin girişinde, bu bağlamda dile getirilen ifadeler başta Agah Sırrı Levend olmak üzere birçok araştırmacı tarafından kullanılmıştır.<sup>9</sup> Nergisi ile aşağı yukarı aynı şeyleri söyleyen ancak ondan farklı olarak tercüme nazariyesine dair görüşlerini daha yalın ve bilimsel bir üslupla dile getiren Aydınlı İshak Hocası Ahmed Efendi'nin (ö. 1708) *Akse'l-Ereb fi Tercemeti Mukaddimetü'l-Edeb* adlı tercümesinin girişinde verdiği bilgiler de yakın zamanda bir çalışmaya konu olmuştur. (Yazar, 2019)

Yine bu “metin dışı” bölümlerde; kimi mütercimlerin kaynak metne sadakat noktasında da bazı bilgiler verdikleri görülmektedir. Bu anlamda kimi mütercimler kaynak metne herhangi bir eklemeye bulunmadıklarını özellikle vurgularken bazıları da kaynak metne birtakım eklemelerde bulduklarını özellikle ifade etme gereği görmüşlerdir. Öte taraftan, Osmanlı tercüme anlayışına dair önemli veriler sunan bu “metin dışı” alanlara ihtiyatla yaklaşmanın gerektiği de unutulmamalıdır. Zira mütercimlerin giriş ya da hâtıme bölümlerinde

9 Nergisi'nin tercümeyle dair görüşleri ve bunların Arapça gelenekteki izlerine dair bir araştırma için bkz. (Demircioğlu, 2013)

verdikleri bilgi ile yaptıkları uygulamaların yer yer örtüşmediği, kimi mütercimlerin kaynak metnin girişi ile kendi tercümelerinin girişini harmanlamaları gibi söylem ile uygulamanın uyuşmadığı durumların bulunduğu karşı dikkatli olmak önemlidir. Osmanlı dönemi edebî metinlerinde, sebab-i teliflerin zamanla gelenekselleşen kurgusallığı da dikkate alındığında, kaynak metinle mukayese yapılarak teyit edilmeyen söylemsel alanın araştırmacılar için bir tuzağa dönüşebileceği unutulmamalıdır.

Klasik Türk Edebiyatındaki tercüme geleneğinde hâlâ çözüme kavuşmamış telif-tercüme meselesi de -Zehra Toska ve Saliha Paker'in makaleleri bu konuya değinmektedir- üzerinde kafa yorulacak tercüme ile ilgili meselelerdendir. Hassaten *Yûsufu Züleyhâ*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Cemşîd ü Hurşîd* ve *Hüsrev ü Şîrîn* gibi çift kahramanlı aşk mesnevilerinde kaynak metne sadakat noktasında; telif ile tercüme arasındaki sınır yer yer belirsizleşir hatta bazen ortadan kalkar. Bundan dolayıdır ki bu özelliği havi kimi metinler bazı araştırmalarda tercüme olarak değerlendirilirken kimilerinde ise telif olarak telakki edilmektedir. Bu metinlerin tercüme ve telif yönlerinin ortaya çıkarılması yukarıda vurgulandığı üzere bahsi geçen metinlerin kaynak (veya öyle olduğu sanılan) metinleriyle mukayeseden geçmektedir. Sadık Yazar'ın Cem Sultan'ın *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisi üzerine yaptığı bu yönden bir inceleme Osmanlı tercüme geleneğinin kültüre özgü yönünü bir daha ortaya koymuş olup klasik mütercimnin kaynak metnin bütünlüğüne sadakat noktasında modern çevirmenden oldukça farklı bir bakışa sahip olduğunu göstermiştir. Yine Ahmedî üzerinde sunulan bir bildiri de Ahmedî'nin kaynak metnin hikâye kısmını olduğu gibi tercüme ederek "tercüme", türlü vesilelerle tercümesine yaptığı eklemelerle de bir "telif" alanı oluşturduğu görülmüştür.

Sadık Yazar'ın da ifade ettiği üzere Osmanlı dönemi tercüme geleneğinde "tercüme" ve "şerh" in kavram ve uygulama boyutunda birbirinden bağımsız ele alınması güçtür. Bu iki kavramın tercüme ve şerh türündeki üretimlerde, sıklıkla aynı siyak u sibak içerisinde bulunmaları, bundan öte bazı durumlarda birbirlerinin yerine kullanılmaları, bu iki kavramın aynı anlam dairesinde bulunduğu işaret etmektedir. Yine Arapça veya Farsça eserlerin açıklanıp/ açıklanıp yorumlanmasını gaye edinen Türkçe şerhlerde, tercüme olgusunun bir şekilde yer bulması; kimi tercüme faaliyetlerinde de şerh veya şerhe benzer uygulamalara rastlanması bu iki kavramı birbirine yaklaştırmaktadır. Kaynağını Türkçe metinlerin oluşturduğu şerh faaliyetleri bir tarafa bırakılacak olursa, edebî olsun edebiyat dışı olsun, Arapça ve Farsça kaynaklı Osmanlı dönemi şerh türü metinlerin aynı zamanda birer tercüme oldukları söylenebilir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür; Türkçe dışındaki bir dil ile (Arapça, Farsça) yazılan metinler Türkçe olarak şerh edildiklerinde, kaynak metnin anlamı da bir şekilde Türkçeye aktarılır. Umumi bir biçimde, bu şerhlerde takip edilen yöntem dolayısıyla, önce şerh edilecek metindeki sözcükler teker teker dilbilimsel yönleriyle tahlil edildiği gibi, bu sözcüklerin birebir Türkçe karşılıkları yanında bağlam içinde kazandıkları anlamlarına da yer verilir. Şerh türü metinlerin tercüme olarak da değerlendirilmelerini mümkün kılan asıl sebebi, özellikle edebî şerhlerin çoğunda "ma'nâ-yı beyt, tercüme-i beyt" gibi ifadelerle kaynak metnin sözcüğü sözcüğüne veya buna yakın bir strateji ile Türkçeye aktarılmasında bulmak mümkündür. Bunların dışında, Seyyid Alî b. Seyyid Ahmed b. Seyyid Alî Hasretî'nin, *Şerhu Pendi Attâr* isimli şerhinde olduğu



gibi Arapça şerhler içinde yer alan bazı manzum Türkçe tercüme de şerh ve tercümenin birbirinden bağımsız olarak ele alınmasının pek mümkün olmadığına işaret etmektedir. Şerh türü eserlerdeki bu uygulamalar, aynı zamanda bu metinlerin birer tercüme olduklarını göstermektedir; dolayısıyla Osmanlı dönemi tarihine dair yapılacak araştırmalarda Türkçe şerh literatürünün de dikkate alınması gerekir. (Yazar, 2011, 15-19)

Osmanlı tercüme geleneği, çeviribilim disiplininde “şiir çevirisi” çerçevesinde sorunsallaştırılan tercüme faaliyetleri bakımından da zengin ve araştırmaya açık bir alandır. Bu tercüme kahir ekseriyeti edebî metinlerin tercüme iken bir kısmı da fıkıh, kelim, tecvîd gibi dinî ilimler ile gramer, mantık ve tıp gibi farklı alanlarda ezberlemeyi kolaylaştırma gayesiyle yapılan manzum tercüme türüdür. Gerek klasik şiirin biçimsel özellikleri gerekse de tarih boyunca çevirinin en zor alanını oluşturan şiirin üslupla ilgili özellikleri bu tür tercüme türünde mütercimlerin oldukça zorlanmaktadır. Osmanlı çeviri tarihine yönelik araştırmalarda, mütercimlerin karşılaştıkları zorluklar, özellikle de manzum bir metnin yine manzum olarak tercümesinde önlerine çıkan engelleri aşmak için başvurdukları yollar da araştırmayı bekleyen konulardandır.<sup>10</sup>

Çeviribilimde “yeniden çeviri” olarak nitelenen bir metnin birden fazla kez tercüme edilmesi hususu da Osmanlı tercüme tarihi araştırmaları için hayli zengin malzeme sağlamaktadır. Bazıları birbirine oldukça yakın dönemlerde bazıları ise yüzyıllara yayılan bu yeniden tercüme türüyle ilgili olarak önemli araştırma soruları bulunmaktadır. “Önceki/lerden haberi ya da habersiz olsun, yeniden tercüme türünün sebepleri nelerdir? Bu metinlerin üretilmesinde yazma kültürünün, istinsah sürecinin etkileri olmuş mudur? Yeniden tercüme türünün birbirleriyle ilişkileri nelerdir? Bunların hangileri hangi toplum kesimleri tarafından kabul görmüştür? Yeniden tercüme türünün intihal olgusuyla ilişkisi var mıdır? Osmanlı tercüme geleneği yeniden tercüme olgusu ile ilgili bu ve benzeri birçok soru zemininde yapılacak araştırmalara önemli veriler sunmaktadır. Nitekim yukarıdaki sorulardan sonuncusunun kapsamına dahil edebileceğimiz şekilde, Derin Terzioğlu, İbn Teymiyye’nin *Siyâsetü’ş-Şer’iyye* adlı eserinin Osmanlı dönemindeki iki tercümesini bir araştırma konusu olarak belirleyip bunlardan birinin intihal (kendine mal etme) olduğunu tespit etmiştir. (Terzioğlu, 2007)

Son zamanlarda çeviribilim sahasında yeni bir kapı açarak birçok araştırmacının rağbet gösterdiği konulardan biri de “dil-içi çeviri” diye kavramsallaştırılan çeviri türüdür. Dilbilimci Roman Jakobson’un “Dilsel göstergelerin aynı dilin başka göstergeleri aracılığıyla yorumlanması” şeklinde tanımladığı (Jakobson, 1959) dil-içi çeviri, Türkiye’de daha ziyade Osmanlı Türkçesi ile yazılan metinlerin güncel Türkçeye aktarımı bağlamında “sadeleştirme”, “günümüz Türkçesine aktarma/çevirme” vb. ifadelerle hatırlanır. Bu yönüyle de bazı önemli araştırmalara konu olan dil-içi çevirinin dikkatlerden kaçan yönü ise Osmanlı tercüme geleneğinde farklı şekillerde görünüm kazanan biçimlere sahip olmasıdır. Türkiye Bilimler Akademisi’nin desteklediği “Osmanlı Döneminde Diliçi Çeviri Olgusu” başlıklı bir projesi kapsamında 2019 yılında sunduğu “Osmanlı Dönemi Yazma Kültüründe İstinsah Sürecinin Diliçi Çeviriyi Evrilmesi”

10 Arapça kasidelere yapılan manzum tercüme türünden bu yönde yapılan bir çalışma için bkz. (Yazar, 2014)

başlıklı sunumunda Sadık Yazar, Osmanlı döneminde yapılan bazı yazınsal üretimlerin dil-içi çeviri bağlamında okunabileceğini ileri sürüp bu üretimleri tespit ettiği malzemeye göre şu şekilde tasnif etmiştir:

### 1. Müstakil/Doğrudan Dil-içi Çeviri Faaliyetleri

- a. Lehçeler arası gerçekleşen dil-içi çeviriler
- b. Aynı lehçenin farklı dönemleri arasında gerçekleşen dil-içi çeviriler
  - i. Nesirden nazma aktarma
  - ii. Nazımdan nesre aktarma
  - iii. Dil güncellemesi amaçlı yeniden yazımlar
  - iv. İslâh, telhis gibi telif türleriyle oluşan yeniden yazımlar

### 2. Dolaylı Dil-içi Çeviri Faaliyetleri

- a. İnşâ türü müstakil metinlerdeki bazı manzum bölümler
- b. İstinsâh sürecinde oluşan güncelleme ya da yeniden yazımlar

Bahsi geçen metinlerin dil-içi çeviri açısından incelenmesine dayanarak bu sahada yapılacak araştırmaların yukarıdaki tasnifi geliştirmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu tür teliflerde nazma ya da nesre aktarma biçimindeki telif türleri için kullanılan “hall ü akd” gibi kültüre özgü kavramlara yönelik bir araştırma alanının da bulunduğu unutulmamalıdır. Yine tespit edilen dil-içi çeviri etkinliklerinin birbiriyle mukayese edilmesi şeklindeki incelemeler, Türkçenin Osmanlı dönemindeki gelişimine başka bir açıdan bakma imkânı sağlaması başta olmak üzere farklı bakış açıları kazandıracaktır.

Osmanlı tercüme geleneğinde özellikle dinî ve bilimsel bazı tercümelerde “istihrâc” sözcüğü ile kavramsallaştırılan bir tercüme biçimi de dikkat çekmektedir. Bu tür tercümelerde, bir konuyla ilgili olarak Arapça, Farsça veya her iki dilde yazılmış birden fazla eserden bazı bölümlerin derlenip bir araya getirildikten sonra Türkçeye aktarıldıkları ve bizzat yazarları tarafından da tercüme olarak adlandırıldıkları görülmektedir. Buna benzer bir şekilde kimi telif eserlerde, Arapça veya Farsça bir metinden (bir örnekte görebildiğimiz kadarıyla Tevrat ve İncil’den) tercüme edilmek suretiyle kullanılan ve örtük/gizli tercüme diye nitelendirilebilecek iktibaslar da üzerinde durulmayı bekleyen tercüme faaliyetleri arasında yerini almaktadır.

Tercümelerin Türk dili, edebiyatı ve biliminin gelişip tekâmüle erişmesindeki olumlu veya olumsuz katkısı da yeterince araştırılmış değildir. Çalışmamızın ilgili bölümünde üzerinde durulduğu üzere, Osmanlı tercüme geleneği hakkında ikincil kaynaklar üzerinden yapılan bazı araştırmaların tercümelerin bu işlevlerini yok saydıkları görülse de klasik Türk edebiyatı sahasında yapılan birkaç araştırma ile Saliha Parker ve Zehra Toska’nın bahsi geçen beylikler dönemine yönelik projelerinde, Anadolu sahası Türk edebiyatının erken dönemlerinde gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin inşa edici yönü üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Mustafa İsen de bir makalesiyle bu konu üzerinde durmuş (İsen, 2003) iken Ali Fuat Bilkan ise yakın zamanda neşrettiği *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme* başlıklı kitabında (Bilkan, 2018) konuyu tercüme olgusunu da dahil ettiği daha geniş bir perspektifte ele almaktadır. Osmanlı dönemindeki tercüme metinler kaynak metinleri ile karşılaştırılarak incelendiğinde; müşterek İslamî kültüre ait kavramların hangi dönemlerde ve nasıl Türkçeleştirildiği veya Türkçeleştirilmeyip aynıyla alıntılındığı, İslamî edebiyat kaynaklı edebî türlerin yaygınlaşmasında bu tercümelerin ne gibi roller oynadığı, bu tercümelerin Türk dilinin söz varlığı ve gramerine yaptığı olumlu veya olumsuz etki gibi daha birçok konu hakkında yorum yapılabilecektir. Öte taraftan bahsi geçen tercümelerin etkisini sadece kuruluş dönemine hasretmek de çok doğru değildir; sadece edebiyat yönüyle konuya baktığımızda klasik Türk edebiyatındaki yönelişlerde de tercümenin önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Nitekim XVII. yüzyılın başından itibaren artık bir tıkanmayla yüz yüze kalan klasik edebiyat çizgisinden Sebki-Hindî yönelişine geçişte de daha ziyade Türkçe şerhler üzerinden gerçekleşen bir tercüme etkisinden bahsetmek mümkündür.

Yukarıdaki maddenin devamı olarak dinî ilimler sahasındaki müşterek İslam medeniyeti birikiminin Osmanlı dönemine aktarılması da yeteri kadar sorunsallaştırılmış değildir. Bu noktada öncelikli olarak akla gelen ilahiyat fakültelerindeki bölümlere mensup araştırmacılar da çeviribilim bölümlerine benzer şekilde Osmanlı Türkçesi bilgisi noktasında istenen düzeyde yetkin değillerdir; ancak kanaatimizce esas sebep bu değildir. Bundan öte, yakın zamana kadar erken dönem İslam medeniyetine daha fazla rağbet gösterilmesine mukabil Osmanlı döneminin uzun süre dikkat çeken bir saha olmaması bunda önemli bir amil olmuştur. Her ne sebepten olursa olsun, bugün tefsir, hadis<sup>11</sup>, fıkıh ve kelam gibi ilimlerde yapılan tercüme ve bu tercüme yoluyla dinî bilginin Türkçeleştirilmesi gibi konular bakir bir araştırma alanı olarak araştırmacıları beklemektedir.

Yukarıda işaret edilen boşluk ve zorluklarının yanında Osmanlı tercüme geleneğinin farklı açılardan okunmaya ve incelenmeye açık olduğunu bu dönem tercüme faaliyetlerine yöneltilebilecek şu muhtemel sorularla teyit edip geliştirmek mümkündür:

- Osmanlı dönemi tercüme geleneğinin çeviri tarihindeki yeri ve önemi nedir?
- Bu tercüme geleneğinde ne tür metinler, kimler tarafından, nerede, nasıl ve niçin tercüme edilmiştir?
- Hangi metinler neden tercüme edilmemiştir?
- Tercüme faaliyetlerinin sebepleri nelerdir, mütercimler hangi sebeplere binaen tercüme faaliyetlerini gerçekleştirmekteydiler? Bu sebepler metin türlerine göre bir değişiklik göstermekte miydi?
- Tercüme edilecek metinlerin seçiminde nelere dikkat edilmektedir?
- Mütercimler gerçekleştirdikleri tercüme faaliyetleri için nasıl bir süreç takip ediyorlardı? Bir ön hazırlık yapıyorlar mıydı? Başta sözlükler olmak üzere ne tür yardımcı kaynaklara başvuruyorlardı?

11 Hadis sahasındaki tercüme Türkoloji sahasındaki araştırmalar sayesinde daha fazla mesafe kat edildiği söylenebilir.

- Osmanlı tercüme geleneğinde himayenin rolü nedir? Osmanlı toplumunda bir hamide elde edebilmede tercümenin bir etkisinden bahsetmek mümkün müdür?<sup>12</sup>
- Mütercimlerin yetkinlikleri ne ölçüdedir; bu bağlamda tercümelerde ne tür hatalar oluşmaktadır?
- Telif tercüme çizgisinde Osmanlı müellifi/mütercimi/şairi/münşisinin tercüme olgusuna bakışı nasıldır? Bu anlamda tercüme-telif karşılaştırılması yapılmakta mıdır?<sup>13</sup>
- Bu tercüme geleneğinde çeviri eylemi hangi sözcük ve kavramlarla karşılanmıştır?<sup>14</sup>
- Tercüme metinleri başta olmak üzere Osmanlı edebiyat geleneğinde, daha geniş çerçevede müşterek İslam medeniyetinde, günümüze kadar yapılan araştırmalarda ortaya çıkan “tahte’l-lafz, istihrâc, terceme, nazîre, telhîs, tashîh, akd ü hall” gibi tercüme olgusu ile ilgili kültüre özgü başka kavramlar var mıdır? Bunların modern çeviribilim araştırmalarındaki kullanımına yönelik nasıl bir tutum geliştirilmelidir?
- Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan ve kendini telif olarak konumlandırılan metinlerde tercüme nasıl bir görünüm arz etmektedir? Bu tür metinlerde sıklıkla karşılaşıldığı gibi Kur’an ayetleri, hadisler, mesel ve manzume şeklinde yer verilen iktibasların tercüme edilmeden bırakılması ne anlam taşımaktadır. Bu tür telif üretimlerde buna benzer örtük tercüme alanları ve bunların işlevleri nelerdir?
- Tercümelerde uygulanan stratejiler, kaynak metne sadakat, ekleme, şiir çevirisi gibi konularda nasıl bir tercüme nazariyesi/kuramı gelişmiştir? Bu anlayışın Osmanlı öncesi İslam geleneğiyle nasıl bir ilgisi vardır?<sup>15</sup>
- Tercüme faaliyetleri sırasında kaynak metinlere eklemeler, kaynak metinlerden eksiltmeler/çıkarmalar; sansür ve başkalaştırma gibi yollarla metne müdahaleler yapılmakta mıdır? Yapılıyorsa bu ekleme ve eksiltmeler ne şekil ve düzeyde ve hangi sebepler çerçevesinde ortaya çıkmaktadır?
- Kaynak metindeki kelimelere karşılık verme biçimleri nelerdir? Metin türlerine göre bu biçimlerde bir değişiklik oluyor mu? Bu bağlamda “ödüncleme, yabancılaştırma ve yerelleştirme” gibi kavramların tezahürleri nasıl gerçekleşmektedir? Bu noktadaki tasarrufların Türkçenin gelişimine etkisi nasıl gerçekleşmiştir? Tercümelerin Türk dilinin söz varlığı ve gramerine yaptığı

12 Hagen’in çalışmasında bu sorunun cevabına yönelik işaretler bulunmaktadır. Bkz. (Hagen, 2002)

13 Menderes Coşkun’un “Klasik Türk Şiirinde Edebi Tenkit: Şairin Şaire Bakışı” başlıklı çalışmasında bu soruya cevap olarak şairlerin birbirlerini “tercüme” noktasında eleştirdikleri bazı beyitlere yer verilip bu beyitler değerlendirilmiştir. (Coşkun, 2007) Yazar da doktora tezinde bu konuya kısa bir bölüm hasretmiştir. (Yazar, 2011, 102-107) Yakın zamanda ise Aysel Handan Konar, konuya dar bir kapsamda ama daha ayrıntılı olarak baktığı bir makale neşretmiştir. (Handan Konar, 2018)

14 Bu konuda Cemal Demircioğlu’nun çalışmalarında önemli mesafe katıldığı görülmektedir. Doktora tezini (Demircioğlu, 2005) büyük oranda bu konuya hasreden Demircioğlu, konuyu sadece Tanzimat dönemi çevirileri bağlamında değil aynı zamanda Tanzimat öncesi tercümelerde özellikle de Anadolu sahası Türk edebiyatının erken dönemlerindeki tercüme metinleri çerçevesinde de ele almıştır. Bahsi geçen tezi dışında Demircioğlu konuyu müstakil olarak ele aldığı makaleler de neşretmiştir. Bkz. (Demircioğlu, 2009), (Demircioğlu, 2006), (Demircioğlu, 2018)

15 Bu soruya cevaben Demircioğlu ve Yazar’ın çalışmalarına hareket noktası olarak müracaat edilebilir. Bk. (Demircioğlu, 2013), (Yazar, 2019)

olumlu veya olumsuz etkiler nelerdir? Türkçenin söz diziminde bu tercümelerin etkisi olmuş mudur?

- Tercümelerin Türk dili, edebiyatı ve biliminin gelişip tekâmüle erişmesindeki olumlu veya olumsuz katkısı nedir? Bu bağlamda müşterek İslamî edebiyat dizgesinde yer alan edebî türlerin yaygınlaşmasında bu tercümelerin ne gibi rolü olmuştur? Mesnevi türü bağlamında yaygın olarak söz konusu edilen bu etki gazel ve kaside gibi türlerde nasıl gerçekleşmiştir?
- Tercüme edilen metinlerin biçimsel/yapısal özelliklerine (manzum, mensur, manzum-mensur, aruz, kafiye ve nazım biçimleri gibi) bağlılık nasıl bir görünüm arz etmektedir? Biçimsel özelliklerin korunması veya terk edilmesinde aynı kültürel dizge içerisinde bulunmanın etkisi var mıdır?
- Şiir olsun nazım olsun manzum tercümelerde; kaynak metinlerin şiirselliği ve belliğ yönü erek metne ne düzeyde ve nasıl aktarılmaktadır?
- Osmanlı tercüme geleneğinde Kur'an başta olmak üzere kutsal metinlerin çevirileri nasıl bir seyir takip etmektedir? Kitab-ı Mukaddes Osmanlı döneminde tercüme edilmiş midir?<sup>16</sup> Kur'an'ın tercüme edilmesine bakış nasıldır? Fıkhî boyutu gelişmiş midir?
- Berrin Aksoy'un makalesinde ifade edildiği üzere (Aksoy, 2005) Osmanlı dönemindeki tercüme, belli bir program ve sistematikten uzak "örgütsüz" bir şekilde, "bütünüyle kişisel girişimler neticesinde" mi yapıldı?
- Sözlü çeviri dolayısıyla kurumsallaşmayla ilişkilendirilen Osmanlı tercüme geleneğinde yazılı çeviri bağlamında bir kurumsallıktan bahsedilemez mi? Bu noktada medrese-tercüme ilişkisinden bahsetmek, daha ileri bir yorumla medreseleri "tercümenin arka bahçesi" olarak görmek mümkün müdür?

Başka ifade ve şekillerde, geliştirilerek ve artırılarak sorulabilecek bu sorular, aşağıda asgari düzeyde yeterliklerinden bahsedilecek araştırmacılar için Osmanlı tercüme geleneği bağlamında önemli boşluklara ve meselelere işaret etmektedir.

## **SONUÇ YERİNE: BU ÇALIŞMALAR KİMLER VEYA HANGİ DİSİPLİNLER TARAFINDAN YAPILABİLİR/YAPILMALIDIR?**

Evveleminde Osmanlı dönemindeki tercüme faaliyetleriyle tespit, tahlil ve tenkit bağlamında muhatap olacak araştırmacılar da asgari düzeyde şu yeterliklerden bahsetmek mümkündür:

- a. Bahsi geçen dönemde üretilen tercümelerin dili ile bu tercümelere kaynaklık eden metinlerin yazdıkları dilleri bilmek.
- b. Çeviri eleştirisine dair geliştirilen kuramları okumak/anlamak/özümsemek.
- c. Edebî tercüme söz konusu olduğunda ise hem kaynak hem de erek metnin üretildiği dilin edebî geleneği hakkında asgari düzeyde bilgi sahibi olmak gerekir.

16 Bu soruya giriş mahiyetinde cevap olmak üzere Sadık Yazar, Tanzimat öncesi dönemdeki İncil tercümelerine dair bir bildiri sunmuştur. (Yazar, 2010) Ancak bu konuda Bruce G. Privratsky "A History of Turkish Bible Translations" başlıklı Türkçeye tercüme edilmiş hacimli çalışmasıyla çok büyük bir boşluğu doldurmuştur. Bkz. <https://historyofturkishbible.wordpress.com/>

Osmanlı dönemi tercüme faaliyetleri, her ne kadar daha dolaylı olarak farklı disiplinler tarafından muhtelif sebeplerle ele alınabilirlerse de formasyonları ve temel araştırma alanları dolayısıyla bunlara doğrudan muhatap olması beklenen araştırmacılar; çeviribilim, Türkoloji (klasik Türk edebiyatı, yeni Türk dili, yeni Türk edebiyatı) ve Şarkiyat (Doğu dilleri ve edebiyatları) gibi bölümlerdeki araştırmacılarıdır.

Son dönemde sayıları artan çeviribilim bölümleri doğrudan bu metinlere muhatap olmasına karşın; hâlihazırdaki altyapısı, formasyonu, müfredatı ve ilgisi göz önüne alınırsa kısa vadede bu tercüme metinleri üzerinde çalışmalar yapmalarını beklemek pek de gerçekçi olmayan bir beklenti gibi durmaktadır. Zira bu bölümlerde görev yapan araştırmacıların önünde, kendilerini bu alana sevk etmeyi neredeyse imkânsız hale getiren bazı güçlükler bulunmaktadır. Bunların başında da bu metinleri okuyup anlamalarını sağlayacak Osmanlı Türkçesi bilgisinin eksikliğidir. Ancak Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünün yaptığı ve semeresini de yavaş yavaş almaya başladığı gibi; Türk dili ve edebiyatı veya Doğu dilleri ve edebiyatları bölümleri ile yapılacak olan disiplinlerarası çalışmalar sayesinde çeviribilim araştırmacılarının da bu alana yönelmesi mümkün olabilir. Yine Türk dili ve edebiyatı çıkışlı öğrencileri lisansüstü programlara kabul edip çeviribilim formasyonlarını verdikten sonra onları klasik Türk edebiyatındaki İslamî kaynaklı tercümelere yönlendirmek suretiyle de bu, kısmen de olsa başarılabilir. Tersine durum da yani çeviribilim çıkışlı öğrencileri Türk dili ve edebiyatı ya da Doğu dilleri ve edebiyatları bölümlerine yönlendirmek mümkün bir yol gibi görünse de bu bölümlerin asgari düzeydeki yeterliklerini edinmek zaman alacağından rağbet görmeyen bir yol olarak telakki edilebilir.

Neredeyse her üniversitede bulunan Türk dili ve edebiyatı bölümleri, özellikle de bu bölümlerin klasik Türk edebiyatı ve yeni Türk dili bilim dallarında görev yapan araştırmacılar; sahip oldukları donanım, bu tercümelere de üretildiği dönemdeki eserlerin kendilerinin temel araştırma konuları arasında yer alması ve bahsi geçen bu tercüme metinlerini okuyup anlamada nispeten daha yetkin olmaları dolayısıyla yukarıda sıralanan araştırma sahalarına yönelmeleri daha fazla beklenen araştırmacılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim mevcut çalışmaların çoğu da bu araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere; bu bölümlerde yapılan tercümeyle ilgili araştırmaların daha ziyade bibliyografik bir mahiyette olduğu ve yapılan çalışmaların büyük bir bölümünün de manzum metinler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Öte taraftan bu araştırmacıların, bahsi geçen tercümelere kaynak dillerini karşılaştırmalı okumalar yapacak düzeyde bilmemeleri ve çeviribilim kuramlarına pek aşina olmamaları, daha nitelikli araştırmalar yapmaları noktasında önlerinde birer engel olarak ortada durmaktadır. Aynı durum bilim-felsefe tarihi, Doğu dilleri ve edebiyatları bölümleri ile ilahiyat fakültelerindeki bazı bölüm mensubu araştırmacılar için de geçerlidir.

Tanzimat öncesi Arapça ve Farsça kaynaklı Osmanlı tercüme geleneğine dair araştırmaların genel bir görünümünün verilip bu alandaki boşluk ve zorluklara işaret edilmesinin amaçlandığı bu makalede, Osmanlı dönemi tercüme faaliyetlerine yönelik çalışmalarda çok az mesafe katedildiği bariz bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Çeviribilim sahası dışındaki disiplinlerde

yapılan araştırmaların, Osmanlı tercüme literatürünün ortaya çıkarılmasında önemli katkıları olduğu görülmüştür; ancak bu araştırmaların genel olarak betimleyici bir düzeyde kalıp tercüme metinlerinin kaynak metinleri ile mukayese edildiği, çeviri eleştirisini kuramları çerçevesinde değerlendirilip dilbilimsel, toplumsal ve kültürel işlevlerinin ortaya çıkarılmaya çalışıldığı tahlilî çalışmalara evrildiğini söylemek güçtür. Öte taraftan çeviribilim sahasında, Osmanlı tercüme geleneğine yönelik yapılan araştırmaların ise çok sınırlı bir muhitte (Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümü) gerçekleştirildiği, bu sınırlı muhitte yapılan araştırmaların da yine ekseriyetle Tanzimat sonrası Batı kaynaklı çevirilere odaklandığı görülmektedir. Böyle bir görünümün ortaya çıkmasında, Osmanlı dönemi tercüme geleneğinin çok yönlü donanımlara sahip olmayı zorlayan kültüre ve zamana özgü yapısının çok etkili olduğu görülmüştür. Bu zorluğu aşmak için farklı yollar önerilebilse de Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünün sonuç veren tecrübesini örnek olarak çeviribilim, Türkoloji ve bilim-felsefe tarihi gibi disiplinler arasında işbirliği yapmanın en kısa vadede en etkili yol olduğu sonucuna varılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abd el-Maksoud, B. S. M. (2004). *Leylâ ile Mecnun Mesnevisinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatı 'nda Ele Alınış Biçimi ve Larendeli Hamdi 'nin Eseri*. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Aksoy, B. (2005). Translation Activities in the Ottoman Empire. *Meta*, 50(3), 949-956.
- Atik, A. (2012). Bir Hulusa Denemesi: Cevri ve Selimnâme'si. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8, 21-21.
- Bağdatlı Zihni. (2014). *Yusuf u Züleyha* (A. Doğan, Ed.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Balcı, S. (2006). *Osmanlı Döneminde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Balcı, S. (2013). *Babialı Tercüme Odası*. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Bilkan, A. F. (2018). *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşkun, M. (2007). *Klasik Türk Şiirinde Edebi Tenkit Şairin Şaire Bakışı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demircioğlu, C. (2005). *From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" (Terceme) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition*. Yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Demircioğlu, C. (2006). Turkish Terms/Concepts for Translation from the Pre-Ottoman to Ottoman Periods: An Overview (1). *Iranian Journal of Translation Studies*, 4(15), 11-32.

- Demircioğlu, C. (2008). Tuzaklar ve ‘Kapılar’: Osmanlıda Çeviri Tarihini Araştırırken Nereden Başlamalı?” [Traps and ‘Doors’: Where to Start in Studying Ottoman Translation History]. Asalet Erten (ed.), *Uluslararası Çeviribilim Konferansı Bildirileri, Çeviribilimde Yeni Ufuklar, 11-12 Mayıs 2006, Proceedings of The International Translation Studies Conference*, içinde (ss. 237-249). Ankara: Bizim Büro Yayıncılık.
- Demircioğlu, C. (2009). 19. Yüzyıl Sonu Türk Edebiyatında ‘Tercüme Kavramı. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), Kaf Dağının Ötesine Varmak, Günay Kut Armağanı, II(27)*, 13-31.
- Demircioğlu, C. (2013). El-Cahız’dan Manastırlı Memet Rıfat’a: Arap Çeviri Kuramcıları ile Osmanlı Mütercimleri Arasındaki Bağlantılar. *Turkish Studies*, 8(13), 739-759.
- Demircioğlu, C. (2016). *Çeviribilimde Tarih ve Tarihyazımı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Demircioğlu, C. (2018). 19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda “Çeviri”ye Yüklenen İşlevler. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), Saliha Paker Armağanı, 49*, 179-202.
- Dilçin, C. (1993). Mantıkut-Tayr’ın Manzum Çevirileri Üzerine Bir Karşılaştırma. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, XXXVI(1-2)*, 35-52.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). Osmanlı Döneminde “Bilim” Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları, 3*, 151-184.
- Gırnatı, E. M. el. (2015). *Tercüme-i Tuhfetü'l-Elbab ve Nuhbetü'l-A'cab/ Gırnatı Seyahatnamesi* (S. Yazar, Ed.). İstanbul: Büyüyenay.
- Gottfried, H. (2002). Some Considerations About the Tercüme-i Darîr based on manuscripts in German Libraries. *Journal of Turkish Studies /Türklük Bilgisi Araştırmaları, 26*, 323-337.
- Güleç, İ. (2008). *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Güngün, F. (2012). Osmanlı’nın Avrupa Bilimi ile Münasebetleri 16-17. yy.’da Türkçe Çeviriler. (P. Burke, R. Po-chia Hsia, Ed.), *Erken Modern Avrupa’da Kültürel Çeviri*. içinde (ss. 225-248). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Hagen, G. (2003). Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century. *Eurasian Studies, 2(1)*, 95-134.
- Handan Konar, Ayşe. (2018). “‘Ol Dil-Ârâma geyür Rûmî Kabâ’” “‘İdüp Sihriyle Tecdîd’”: 15. Ve 16. Yüzyıl Mesnevilerinde Tercüme Üzerine Söylenenler. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları), Saliha Paker Armağanı, 49*, 243-256.
- İsen, M. (2003). Türkçe’nin Yazı Dili Oluşumunda Çevirilerin Rolü. B. Yediyıldız (ed.). *Dil, Kültür ve Çağdaşlaşma*. İçinde (ss. 137-152). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. *On translation, 3*, 30-39.
- Karahan, A. (1991). *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis: Toplama, Tercüme ve Şerhleri* (2. bs). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları.
- Kartal, A. (2001). Sa’dî-i Şîrâzî’nin Gülistân İsimli Eserinin Türkçe Tercüme. *Bilig, 16*, 99-126.
- Kartal, A. (2003a). Câmî’nin Yûsuf u Züleyhâ’sı ile Hamdullâh Hamdî’nin Yûsuf u Züleyhâ’sının Mukayesesi. *Diriözler Armağanı*. İçinde (ss. 93-139). Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Kartal, A. (2003b). Kartal, Ahmet, “Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ı ile Elvân-ı Şîrâzî’nin Gülşen-i Râz Tercümesi’nin Mukayesesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Makaleleri, 3*, 121-176.
- Kayaoğlu, T. (1998). *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri*. İstanbul: Kitabevi.
- Kerman, Z. (1978). *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo’dan Türkçeye Yapılan Tercüme Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.



- Koç, H. (2004). *Cultural Repertoire as a Network of Translated Texts: The New Literature After the Tanzimat Period (1830-1870)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Kortantamer, T. (1994). Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi. *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, VIII, 1-10.
- Mahdum, A. N. (2001). *Ravzatü 'ş-şühedâ ile Hadikatü 's-sü'edâ Mukayesesinin Işığında Eski Türk Edebiyatında Tercüme Anlayışı*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Meral, A. (2013). A Survey of Translation Activity in the Ottoman Empire. *Osmanlı Araştırmaları*, 42, 105-155.
- Özmen, C. (2016). Osmanlı İmparatorluğu'nda Bilimi Çevirmek: Osmanlı Bilim Repertuarlarında "Değişim Özneleri" Olarak Mütercim-Hocalar (1789-1839). *Osmanlı Araştırmaları*, 48, 143-170.
- Öztoprak, N. (1993). *Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Paker, S. (2002). Translation as Terceme and Nazire: Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History. *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues*. içinde (ss. 120-143). Amsterdam: St Jerome Publishing.
- Paker, S. (2004). Türkiye Odaklı Çeviri Tarihi Araştırmaları, Kültürel Hafıza, Unutuş ve Hatırlayış İlişkileri. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Günay Kut Armağanı, III(28), 275-284.
- Paker, S. (2007). Influence-Imitation-Translation OR Translation-Imitation-Influence? A Problematic Interrelationship in Mehmed Fuad Köprülü's Literary-Historical Discourse. A. P. Christidis (Ed.), *Language, Society, History: The Balkans* içinde (ss. 265-277). Thessaloniki: Centre for Greek Language.
- Paker, S. (2009). Tercüme ve Nazire olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar. *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları (Cem Dilçin Armağanı)*, 33(2), 89-110.
- Paker, S. (2014). Tercüme, Telif ve Özgünlük Meselesi. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh* içinde (ss. 37-71). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Pistor-Hatam, A. (1998). The Art of Translation: Rewriting Persian Texts from the Seldjuks to the Ottomans. *Archiv Orientalni : Quarterly Journal of African and Asian Studies*, VIII. cilt [Essays on Ottoman Civilization : Proceedings of the XIIIth Congress of the Comité International d'Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes] içinde (ss. 305-316). Praha: Academy of Sciences of the Czech Republic.
- Selçuk, B. (2017). Osmanlı Nesir Geleneğinde Çeviri Anlayışı, Ahlaku's-Saltana Çevirileri Örneği. *Osmanlı Nesrinin Dili* içinde (ss. 339-363). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Sucu, N. (2006). Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19, 125-148.
- Şahin, E. S. (1997). *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercüme*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Şeşen, R. (1991). Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme. *Mimar Sinan Üniversitesi Fen/Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 213-233.
- Şeşen, R. (2004). Lale Devrinde Yenileşme Hareketleri ve Tercüme Edilen Eserler. *Journal of Turkish Studies = Türklük Bilgisi Araştırmaları*, XXVIII(2), 47-57on.
- Terzioğlu, D. (2007). Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyasetü'ş-Şeriyesini Osmanlıcaya Kimler Nasıl Aktardı? *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Şinasi Tekin Armağanı, II(31), 247-275.
- Toska, Z. (2000). İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Çeviri Metinleri Değerlendirmelerde İzlenecek Yöntemler Ne Olmalıdır. *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, XXIV,(1), 291-306.

- Toska, Z. (2002). Evaluative Approaches to Translated Ottoman Turkish Literature in Future Research. Saliha Paker (ed.), *Translations: (re)shaping of literature and culture*. içinde (ss. 58-76). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Toska, Z., & Kuran Burçaoğlu, N. (2010). Ferideddin-i Attar'ın Mantıku't Tayr adlı Yapıtı'nın 14, 16, 17 ve 20. Yüzyıllarda Yapılmış Türkçe Yeniden Yazımları. *Çeviriye Bilimsel Yaklaşımlar*. İçinde (ss.108-122). İstanbul: Multilingual.
- Toska, Z., & Paker, S. (1997). A Call for Descriptive Translation Studies on the Turkish Tradition of Rewrites. M. Snell-Hornby, Z. Jettmarova, K. Kaindl (ed.). *Translation as Intercultural Communication*. İçinde (ss. 79-88). Amsterdam: John Benjamin Publishing Company.
- Yasa, Ş. Alpaslan. (2003). La Traduction Chez les Turcs Anciens et sous la Dynastie Abbasside. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2), 203-223.
- Yazar, S. (2010). New Testament Translations On The Ottoman Period (XIII-XIX Century). *32th Conferance of Melcom*.Yayımlanmamış Bildiri. Cordoba.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Yazar, S. (2014). Osmanlı Dönemi Şiir Tercümesinde Karşılaşılan Biçimsel (nazım biçimi, aruz ve kafiye) Zorluklar. Hatice Aynur-Müjgân Çakır-Hanife Koncu-Selim S. Kuru-Ali Emre Özyıldırım (hazırlayanlar), *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh* içinde (ss. 248-293), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yazar, S. (2018). Bir Tercüme Metni Olarak Cem Sultân'ın Cemşid ü Hurşid Mesnevisine Dair Bazı Dikkatler, B. Kemikli, O. Kocatürk (Ed.), *Cem Sultan ve Dönemi* içinde (ss. 171-182). Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.
- Yazar, S. (2019). Nergisi (ö. 10441636) ve İshak Hocası Ahmed Efendi (ö. 11201708) Örnekleminde Osmanlı'da Tercüme Nazariyesi. M. Kaçar, Ö. Bozkurt (ed.). *Fuat Sezgin Anısına-Bilim Tarihine Yeni Bakışlar* içinde (ss. 245-261), Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.
- Yıldız, A. (2013). *Çakeri Yusuf u Züleyhâ*. Ankara: Hitabevi.



## Bir Okçuluk Terimi: *Koşa Yay (Çekmek)*

### *A Term of Arrowy: Qoşa Yay (Drawing)*

Fatih Bakırcı<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Ok ve okçulukla ilgili zengin bir birikim meydana getiren Türkler av, savaş, spor, eğlence gibi çeşitli sebeplerle Türk damgalarından çadırlarına, bastırılan paralara kadar yaşamın her alanına bu birikimi yansıtılmışlardır. Bu birikim pek çok sanat eserine yansdığı gibi edebî metinlerde özellikle de şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede *Kadı Burhaneddin Divanı* ve *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde birer kez geçen, bir okçuluk terimi olduğunu düşündüğümüz ve şimdiye kadar yapılan çalışmalarda rastlamadığımız *koşa yay (çekmek)* terimi üzerinde durulmuştur. Okçulukla ilgili tarihî dönem kaynaklarında doğrudan *koşa yay (çekmek)* terimine ve tanımına rastlanmadığı, sadece *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde geçen kullanımından hareketle *koşa yay* terimi için “güçlü bir kahraman olmanın işareti” veya “bir tür okçuluk hüneri” biçiminde açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Ancak *koşa yayın Dede Korkut Hikâyeleri* dışında farklı bir tarihî dönem metninde geçmesi ve Türk kültür tarihinde savaş ve avcılık münasebetiyle ok ve yayın başından itibaren yaşamın her alanında önem kazanması, *koşa yayın* sadece gerçek anlamıyla değil, bir sözcük öbeği hâlinde zamanla terim anlamı kazandığı düşüncesi oluşturmaktadır. Konuyu aydınlatılabilmek için öncelikle *koşa yay (çekmek)* terimbilimsel inceleme yöntemine göre ele alınmış ve ardından *koşa yayın (çekmek)* yine bu inceleme yönteminin de bir parçası olan tarih ve etimolojik düzlemi ortaya konularak bir terimbilimsel çözümleme gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Koş, koşa yay, Kadı Burhaneddin, Dede Korkut hikâyeleri, terim, terimbilimi, dilbilimi

#### ABSTRACT

The symbol of arrows and archery which has an important place in the military, political, social and cultural lives of the Turks is rich in its accumulation, and every detail is given a new name for each object or action. As in many works of art, it appears in literary texts, especially poems. In this article, *qoşa yay (drawing)*, which is mentioned once in *Dīvān of Kādī Burhān al-dīn* and *Dada Qorqut Stories*, is emphasized. In addition, it is considered to be an archery term that we have not encountered in the studies so far. The term *qoşa yay (drawing)* is not found in the historical period texts and sources, nor in dictionaries related to archery, and thus the term *qoşa yay (drawing)* is only explained from its use in *Dada Qorqut Stories*, namely a “sign of being a strong hero” or “a kind of archery skill”. In addition to its denotation, *qoşa yay (drawing)* has become a term in the form of a phrase. Because *qoşa yay (drawing)* takes place in different historical period texts apart from *Dada Qorqut Stories* it has gained importance in every field of life from the beginning of the history of bows and arrows and in the history of war and hunting in Turkish cultural history. In order to clarify the subject, firstly *qoşa yay (drawing)* was discussed according to the terminological analysis method, and then the historical and etymological plane of *qoşa yay (drawing)* was put forward and a termological analysis was performed.

**Keywords:** Qosh, qoşa yay, Kādī Burhān al-dīn, Dada Qorqut stories, term, terminology, linguistics

<sup>1</sup>Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: F.B. 0000-0003-0114-8085

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Fatih Bakırcı,  
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat  
Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-mail: fthbkrc@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 06.10.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested: 14.10.2019

Son Revizyon/Last Revision Received: 05.12.2019

Kabul/Accepted: 10.12.2019

#### Atıf/Citation:

Bakırcı, F. (2020). Bir okçuluk terimi: Koşa yay (Çekmek). *TUDED* 60(1), 179-194.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2019-0024>



## EXTENDED ABSTRACT

The symbol of arrows and archery which has an important place in the military, political, social and cultural lives of the Turks is rich in its accumulation, and every detail is given a new name for each object or action. This accumulation is reflected in many works of art as well as in literary texts, especially poems. Various studies have been conducted by several researchers on the use of terms related to Turkish archery in literary texts formed around arrows and archery. In this article, an evaluation has been made using the terminological analysis methods on the *qoşa yay* (*drawing*) which we think is an archery term and which we have not seen in the studies so far.

In this article, *qoşa yay* (*drawing*), which is mentioned once in *Dîwân of Kâdî Burhân al-dîn* and *Dada Qorqut Stories*, is emphasized. *Qoşa yay* in the 14<sup>th</sup> verse of the 169<sup>th</sup> ghazal of *Dîwân of Kâdî Burhân al-dîn* is as follows:

“Gözi oĥına didüm oĥ cânım saña kurbân/Bir oĥ ile hele şol **koşa yaya** irdük aĥı” (Ergin, 1980, p. 64).

*Qoşa yay* (*drawing*) in the *Dada Qorqut Stories* is as follows: “Meger Tirabuzan tekürinüñ bir ‘azîm görklü mahbûb kıızı var-ıdı Şaĥına şolına iki **koşa yay çeker-idi**, atduĥı oĥ yere düşmez-idi.” (Kaçalın, 2017, p. 131. also see Ergin, 2008, p.185/172-12; Özçelik, 2005, p. 666 88a/11-13).

What is the exact equivalent of the term *qoşa yay* in both *Dîwân of Kâdî Burhân al-dîn* and *Dada Qorqut Stories*? We did not find any information about the meaning of the term in the archery-related literature. Therefore, in order to enlighten this issue, firstly, it is necessary to consider the *qoşa yay* (*drawing*) according to the termological analysis method and then try to reveal the historical and etymological plane which is also a part of this examination method.

According to the analysis methods of terminology, terms are first classified according to the concept and definition typologies; then, they are discussed at four levels, namely formal, semantic, functional and historical and etymological. The conceptual types of terms are evaluated in two ways, namely epistemological-ontological and theoretical and empirical. The theoretical term is “unobservable”; empirical terms are those that are created by “observable” objects. In addition to concept types of terms, there are also types of definitions. The definition types of terms are divided into three types: intensional, extensional, and contextual.

According to these definitions, our terminological research on *qoşa yay* (*drawing*) is not a set of terms specific to a field but a systematic termological analysis based on the formation and nomenclature of a concept. It is considered as an empirical term since *qoşa yay* (*drawing*) can be experienced and observed depending on the use of bow and arrow according to the factual types of concepts. In *Dada Qorqut Stories*, it is stated that Selcen Hatun draws a *qoşa yay* to his right and left in a way that can be revived and observed in the mind.

According to the definition , the term *qosha yay* “double bow” (see *qosha* “double”), is an intrinsic term because of the attributes that are included in the definition., It is also possible to make an inference based on the text/sentence in *Dada Qorqut Stories* on the definition and scope of the term *qosha yay (drawing)*. For this reason, *qosha yay (drawing)* is a contextual term. Selcen Hatun's two “double, double bow” to the right and left is understood only from the context in the sentence.

However, since the term *qosha yay (drawing)* is not found directly in the sources related to arrow and archery, the etymology of the word *qosha* and the use of the term in the texts of the historical period of the Turkish language are important in illuminating the term *qosha yay (drawing)*. In addition, a simultaneous search of the *qosha* was carried out in order to provide supportive contributions to the historical use of the term, while a multidimensional post - time research was conducted on the word *qosha*.

As a result of these historical and etymological researches and a study of the Turkish language relations connected to this term *qosha yay*, it is thought to means “double bow”. *Qosha yay drawing*, which means “double bow that can be drawn or set up at the same time”, should be considered as an archery term and as “a sign of power or skill of the drawing bow”.

## GİRİŞ

Türklerin gerek askerî ve siyasî gerekse sosyal ve kültürel yaşamlarında önemli bir yere sahip olan ok ve okçulukla ilgili zengin bir birikim meydana gelmiş ve bu alanda neredeyse her ayrıntıya önem verilircesine her bir nesne veya eylem için yeni bir ad verilmiştir. Bu birikim pek çok sanat eserine yansıdığı gibi edebî metinlerde özellikle de şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Ok ve okçuluk etrafında oluşan terimlerin edebî metinlerdeki kullanımı üzerine çeşitli araştırmacılar tarafından farklı çalışmalar yapılmıştır (Türk şiirinde okçuluk terimlerinin kullanımı üzerine geniş bilgi için bk. Aksoyak, 1995, s. 81-94; Köksal, 2000, s. 191-210; Bulut, 2001, s. 95-103; Köksal, 2005, s. 339-352). Bu makalede bir okçuluk terimi olduğunu düşündüğümüz ve şimdiye kadar yapılan çalışmalarda rastlamadığımız *koşa yay* (çekmek) üzerinde terimbilimsel inceleme metotlarından da istifade edilerek bir değerlendirmede bulunulmuştur.

Türk şiirinde şairin hayal dünyası doğrultusunda çeşitli söz sanatlarıyla birlikte kullanılıp zengin bir mazmun dünyası oluşturan *bek* (*pek*) *yay* “gerilmesi güç yay” *Çaçi yay/Çaçi keman* “Çaç (bugünkü Taşkent şehri)’da üretilen yay”, *çarh yayı* “ayak yardımıyla kurulan, kolları çelikten yapılmış harp yayı”, *Dımışki yay* “Dımışk (bugünkü Şam şehri)’da üretilen yay”, *katı yay/saht yay* “sert, gerilmesi çok zor olan yay” (bu yay çeşitlerinin özellikleri ve kullanımlarıyla ilgili bk. Aksoyak, 1995, s. 83, 90; Köksal, 2005, s. 341, 342, 344) gibi yay çeşitlerinden birisi de *koşa yay*dır. *Kadı Burhaneddin Divanı*’nda bir kez geçen *koşa yay* hem şekil itibarıyla hem de sevgilinin gözüyle birlikte öldürücü özelliklerinden biri olarak Klasik Türk şiirindeki *kaş* (*ebru*) - *yay* (*keman*, *kavs*) mazmununa uygun bir şekilde kullanılmıştır:

“Gözi oħına didüm oħ cânım saña kurbân

Bir oħ ile hele şol *koşa yay*a irdük aħı” (169/14; Ergin, 1980, s. 64)

Kadı Burhaneddin’in dizeleri iki farklı biçimde Türkiye Türkçesine aktarılabilir:

- *Gözü<nün> okuna*, “Oh! Canım sana kurban” dedim. <Ey> dost, hele <şükür>, bir ok ile şu çift yaya (yani sevgiliye) kavuştuk.
- *Gözü<nün> okuna*, ‘<Ey> ok (yani sevgilinin gözü), canım sana kurban.’ dedim. <Ey> dost, hele <şükür>, bir ok ile şu çift yaya kavuştuk.

Beyitte geçen *koşa yay* öbeğindeki *koşa* sözcüğü “iki, eş, çift” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla *koşa yayı* sadece “iki kaş” biçiminde günümüz Türkçesine aktarıp şairin bu dizelerde sevgilinin yay şeklindeki kaşlarını benzetme sanatından istifade ederek kullandığını ifade etmek, beyitin tam olarak anlaşılmadığını gösterir.

Yine Kadı Burhaneddin bir başka beyitte ise sevgilinin iki kaşı için yay gibi olan kaşları ile *koşa yay* arasındaki ilgiyi hatırlatırcasına *koşa kaş* ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla aynı şairin kaleminden çıkmış bu iki beyit birlikte değerlendirildiğinde 196. gazelde geçen *koşa yay*ın aynı anda kurulan veya çekilebilen yay(lar) için kullanıldığı daha da belirginleşmektedir.

“Gönülde şehâ safha-i ‘ışkuñı dürelden

Şol *koşa kaşuñ* mihladı yayını kuraldan” (1251/2; Ergin, 1980, s. 489)

*Ey sultan, gönülde senin aşkıñın sayfañları düürüldüğünden beri <ve> şu iki kaşın yayını kurduğundan beri <beni> mihladı.*

Nitekim bu “çift yay”ın *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde de geçmesi ve metinde “çift yay”ın kullanımıyla ilgili tanımlama, *koşa yay (çekmek)* ifadesinin okçuluk terimleri arasında yer alması gerektiği düşüncesini daha da kuvvetlendirmektedir:

“Meger Tırabuzan tekürinüñ bir ‘azim görklü mañbüb kıızı var-ıdı. Sağına şolına iki *koşa yay* çeker-ıdı, atduğı oñ yere düşmez-ıdı.” (Kaçalın, 2017, s. 131. Ayrıca bk. Ergin, 2008, s. 185/172-12; Özçelik, 2005, s. 666 88a/11-13. ® *koşa* “çift, iki, eş, ikiz” Ergin, 1997, s. 191; *koşa* <ğō-ş+ a “çift, çifte” Kaçalın, 2017, s. 811).

“Meğer Trabzon tekürünün bir azim [çok] görklü mahbup [sevgili] bir kıızı vardı. Sağına şoluna iki *koşa [çifte] yay* çekerdi. Attığı ok yere düşmezdi.” (Kaçalın, 2017, s. 390).

O hâlde hem *Kadı Burhaneddin* hem de *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde geçen *koşa yay (çekmek)* teriminin tam olarak karşılığı nedir? Söz konusu terimin karşılığının ne olduğu hususunda okçulukla ilgili kaynaklarda yaptığımız taramada herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu nedenle bu konuyu aydınlatabilmek için öncelikle *koşa yay (çekmek)*’ı terimbilimsel inceleme yöntemine göre ele almak ve ardından *koşa yay (çekmek)*’in yine bu inceleme yönteminin de bir parçası olan tarihî ve etimolojik düzlemini ortaya koymaya çalışmak gerekir.

## ***Koşa Yay (Çekmek)*’in Terimbilimsel İnceleme Yöntemi**

*Koşa yay (çekmek)* üzerine uygulanacak terimbilimsel inceleme yöntemine geçmeden önce terimbilimi ve terimbilimsel inceleme yöntemiyle ilgili bazı kavramları kısaca açıklamak faydalı olacaktır. “Terimleri inceleyen, bu incelemeye yön veren ilkeleri belirleyen, terim yaratımıyla ilgili sorunları ele alan uygulamalı dilbiliminin dalı” (Vardar, 1988, s. 200) olarak tanımlanan *terimbilimi*, 1970’li yıllardan günümüze dilbiliminin bir kolu olarak gelişimini sürdürmüştür. Bir araştırma alanı olan terimbiliminin dünyadaki başlıca kuramcıları Eugen Wüster, Louis Guilbert, Alain Rey, Rostislav Kocourek (Yaman, 2005, s. 60, Karaman, 2015, s. 53) gibi isimlerdir.

İzleksel ve dizgesel olmak üzere iki temel inceleme metodu bulunan terimbilimine göre *izleksel terimbilimsel inceleme*, “bir alana özgü terimlerin bütünü üzerinden yapılan terimbilimsel araştırma”ya; *dizgesel terimbilimsel inceleme* ise “kavramlar dizgesinin oluşturulması ve bunların adlandırılması kapsamında yapılan terimbilimsel araştırma”ya denir (Québec, 1985; Yaman, 2005, s. 61-62).

Terimbiliminin bu inceleme yöntemlerine göre terimler önce kavram ve tanım tipolojilerine göre sınıflandırılır; ardından biçimsel, anlamsal, işlevsel ve tarihî ve etimolojik olmak üzere dört düzlemde ele alınır. Terimlerin kavramsal türleri *olgusal (Epistemological-Ontological)* açıdan *kuramsal (theoretical)* ve *görgül (emprical)* olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. *Kuramsal terim*, kısaca “gözlemlenemeyen”; *görgül terim* ise “gözlemlenebilen” nesnelere oluşturdukları terimlerdir (geniş bilgi için bk. Kalafat, 2019, s. 44-45).

Terimlerin kavram türlerinin yanı sıra bir de tanım türleri bulunmaktadır. Terimlerin tanım türleri *içlemsel (intensional)*, *kaplamsal (extensional)* ve *bağlamsal (contextual)* tanım olarak üçe ayrılır (Karaman, 2015, s. 84-88). “Bir kavramın çağrıştırdığı kapsama giren niteliklerin veya taşıdığı özelliklerin tanımda yer aldığı betimsel ifade” *içlemsel (intensional)*, “tanımlanacak olan terimin kapsamında olan nesnelere listesi” *kaplamsal (extensional)* (Karaman, 2015, s. 84), “Örnek cümle içerisinde yer alan ve gerçek olan tanımlara *bağlamsal (contextual)* denir. Bağlamsal olarak tanımlanan terim bir cümlenin içerisinde gösterilerek anlamı çıkarılır veya tahmin edilir” (ISO 1087, m.3.3.).

Polonyalı araştırmacı Łukszyn, (2002, s. 155) terim çözümlemesinin ise genellikle *biçimsel (formal)*, *anlamsal (semantic)*, *işlevsel (functional)* ve *tarihî ve etimolojik (historical and etymological)* düzeyde gerçekleşebileceğini belirtir. Bu çözümlemede bir terimin bir diğer terimle kurduğu ilişkinin de dikkate alınması gerekir. Łukszyn, bu terim çözümleme düzeylerinin nasıl uygulanacağı konusunda ayrıntılı bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu çözümleme yöntemi üzerine hazırladığı çalışmasında Łukszyn’ın öğrencisi Marek Łukasik’in verdiği ek açıklamalar doğrultusunda bir sınıflandırma yaptığını belirten Şermin Kalafat’ın (2019, s. 58) *Türkî Hisâb* adlı çalışmasındaki uygulamadan istifade edilmiştir. Bu çözümleme yönteminde terimler; basit, türemiş ve birleşik terimlerden oluşan *biçimbilgisel yapı*, sözcük öbeği veya cümle düzeyinde terimlerin bulunduğu *sözdizimsel yapı*, tek anlamlılık, eşanlamlılık, çokanlamlılık ve eşdeğerlik gibi terimlerin birbirleriyle olan anlam ilişkisine dayalı *anlamsal düzlem* (Kalafat, 2019, s. 59-66) şeklinde incelenebilmektedir.

Ayrıca terimler işlevlerine göre de *yalın işlev (nominative function)*, *araçsal işlev (instrumental function)*, *iletişimsel işlev (communicative function)*, *düzanlamsal işlev (denotative function)*, *birikimlilik işlevi (cumulative function)*, *didaktik işlev (didactic function)*, *ayrimsal işlev (differential function)*, *bilgilendiricilik işlevi (informative function)* (Kalafat, 2019, s. 66-71) gibi başlıklar altında *işlevsel (functional) düzlem* olarak ele alınıp terimler üzerine bir çözümleme yapılabilmektedir.

Son olarak terimlerin tarihî ve etimolojik süreçlerinin değerlendirildiği *genetik düzlem* çerçevesinde araştırma ve buna bağlı olarak çözümlemeler yapılmaktadır.

Bu tanımlamalara göre *koşa yay (çekmek)* üzerine yaptığımız terimbilimsel araştırma bir alana özgü terimlerin bütünü üzerine değil, bir kavramın oluşum ve adlandırılmasına dayalı dizgesel terimbilimsel bir incelemedir. Kavramların olgusal türlerine göre ok ve yay kullanımına bağlı olarak *koşa yay (çekmek)* deneyimlenip gözlemlenebileceği için *görgül* bir terim olarak



değerlendirilmektedir. *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde Selcen Hatun'un, zihinde canlanabilen ve gözlemlenebilen bir şekilde sağına ve soluna *koşa yay çektiği* ifade edilmektedir.

Terimlerin tanım türüne göre *koşa yay* “çift yay, iki(li) yay” (® *koşa* “çift, iki, ikiz, ikili”) çağrıştırdığı kapsama giren niteliklerin veya taşıdığı özelliklerin tanımda yer almasından dolayı *içlemsel terim*; aynı zamanda *koşa yay çekmek* teriminin tanımı ve kapsamına dair *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde geçen metne/cümleye bağlı olarak bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Bu nedenle de *koşa yay çekmek* bağlamsal terim özelliği göstermektedir. Selcen Hatun'un sağına ve soluna iki “çift, ikili yay” çekmesi ve bunun “bir güç belirtisi”, “bir okçuluk hüneri oluşu” ancak cümledeki bağlamdan anlaşılmaktadır. *Şağına şolına iki koşa yay çeker-idi.* (Kaçalın, 2017, s. 131).

Bıçimbilgisel açıdan *koşa yay (çekmek)* birleşik bir terim özelliği göstermektedir. Terimin sözdizimsel yapısı bakımından *koşa yay* sıfat tamlaması ve *koşa yay (çekmek)* birleşik eylemdir. Anlamsal düzlem olarak *koşa yay (çekmek)* terimini sadece tek anlamlılık “bir terimin sadece tek bir kavramı belirtmesi durumunda ortaya çıkan durum” (Kalafat, 2019, s. 64) şeklinde değerlendirmek mümkün olup diğer anlamsal düzlemlerle ilgili başka terimlerle olan dil verisi bulunmadığı için herhangi bir hükümde bulunmak mümkün değildir.

*Koşa yay*, terimlerin işlevsel düzlemi açısından ok ve okçuluk gibi bir meslek alanında yardımcı olan bir işleve sahip olduğu için *araçsal işlev* özelliği göstermektedir.

### ***Koşa Yay (Çekmek) Teriminin Tarihî ve Etimolojik Düzlemde Çözümlemesi***

Terimlerin genetik de denilen tarihî ve etimolojik süreçlerinin değerlendirildiği düzlemde *koşa yay (çekmek)* teriminin ayrıntılı bir biçimde ele alınması gerekmektedir. *Yay* ve *yay çekmek*, tek başlarına kullanıldığında ok ve okçulukla ilgili kaynaklarda birer terim olarak yerlerini almaktadırlar. Ancak *koşa yay (çekmek)* öbeğine ok ve okçulukla ilgili kaynaklarda doğrudan rastlanmadığı için *koşa* sözcüğünün etimolojisi ve Türk dilinin tarihî dönem metinlerindeki kullanım alanı ve anlam(lar)ını belirlemenin *koşa yay (çekmek)* teriminin aydınlatılmasında önemli olduğu düşüncesiyle *koşa* sözcüğü üzerine çok yönlü bir biçimde art zamanlı araştırma yapılırken terimin tarihî kullanım alanına destekleyici katkılar sunması yönünden *koşa*'nın eş zamanlı taraması da yapılmıştır.

Orhun Türkçesi metinlerinde *koş* ve *koşa* sözcüklerine rastlanmamıştır. Şimdiye kadar ortaya çıkarılan Eski Uygur Türkçesi metinlerinin (*Sekiz Yüklemek, Kuanşi İm Pusar, Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikâyesi, Aç Pars Hikâyesi, Dantipali Beğ Çatiği, Çaştani Beğ Çatiği, Altı Dişli Fil Hikâyesi, Maitrisimit, Üç İtigsizler, Irk Bitig, Huastuanifi*)<sup>1</sup> söz varlığıyla ilgili kaynaklar arasında *koşa* sözcüğü görülmezken bu sözcükle aynı anlamda (*koşa* “çift”) ve muhtemelen kök ortaklığı bulunan *koş* sözcüğü yer almaktadır. XI. yüzyılda Çinceden

1 Eski Uygur Türkçesine ait adı geçen metin yayımları dışında R. R Arat (*Eski Türk Şiiri*, 1965), Ö. Ayazlı (*Eski Uygurca Din Dışı Metinlerde Karşılaştırmalı Söz Varlığı*, 2016), M. K. Yunusoğlu (*Budist Türk Çevresi Eserlerde Metaforlar*, 2016) ve H. Tokyürek (*Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Maniheizm Terimleri*, 2019) gibi araştırmacıların dönemle ilgili yapılan tematik ve dilbilimsel yayımları da incelenmiştir.

Uygur Türkçesine çevrilen *Altun Yaruk (Suvarnaprabhasa)* adlı sutrada *koş* “çift” sözcüğü geçmektedir: to<n>galar (15) erigi *koş* şala söğütning ikin (16) arasinta nırvan bolmış (32 (S. 17b); Kaya, 1994, s. 73). [*kaplanlar<ın> görkemlisi şala (şala) ağacının, ikisinin arasında Nirvana'ya girmiş*]. Uygur Türkçesinde *koş* söğüt olarak kullanılan sözcük öbeği, Hacer Tokyürek’e göre Sanskritçe “ikiz ağaç” anlamına gelen *şala* sözcüğünün karşılığı olup “Buddha’nın Nirvana’ya girdiği ağacın altı” anlamında Budizmle ilgili bir terimdir. “Geleneğe göre Śākyamuni Buddha ikiz şala ağacının altında bir tahtta oturur ve burada Nirvana’ya ya da parinirvana’ya girer” (2019, s. 87). Tokyürek, *koş* sözcüğünü aynı anlamıyla *Altun Yaruk* dışında *Berliner Turfantexte 1 (şala atlıg koş söğüt ikin arasinta BTI B<sub>6</sub>)* ve *Hsüan Tsang (koş şala söğüt HT6 1752)*’da da tespit etmiştir (2019, s. 87-88).

Ayrıca Talat Tekin sözcüğün *Altun Yaruk*’taki *koş* = *kōş* “çift” (Suv. 32-15: DTS 460) ve *Divanu Lügati t-Türk*’teki *kōş* (Argu) “çift, çifte, eş” (III, 126; Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 399), *kōş* “hakan yanındaki yedek at” (III, 126) yazımlarından hareketle *koşu* Türkçedeki birincil uzun ünlülü sözcükler arasında sayar (Tekin, 1995, s. 92, 108; bk. *ko:ş* ED 670a).

*Koşa* sözcüğü, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilk kez *Divanu Lügati t-Türk*’te geçmektedir. Ancak *Divan*’da *koş* biçimi de bulunmaktadır. “Yedek, ikinci; çift” şeklinde iki farklı anlama gelen *koş* sözcüğü üç örnekle; “ikişer ikişer, çifter çifter” anlamındaki *koşa* ise iki örnekle tanıklanmıştır:

*koş*: 1. “yanında, birlikte; hükümdarın yanına katılan/koşulan (at)”. *qoş* “reserve horse of king” [janāba] (Dankoff-Kelly, 1985, s. 144). *kōş at* hükümdarın yanına katılan/koşulan atın adıdır (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 399). Ayrıca *koş* sözcüğünün “yedek, ikinci” anlamından *koşlan-* eylemi de türetilmiştir: *qoşlan-* [ \_janība ] (Dankoff-Kelly, 1985, s. 144). *koşlan-* “(bir şeyin) yedeğini, ikincisini edinmek” (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 731).

*koş*: 2. “çift, her şeyin çifti”. *qoş* “pair” [zawc]; q. bıçak “shears” [miqrād]. q. kılıç [sayfāni] (Dankoff-Kelly, 1985, s. 144). *kōş* her şeyin çifti. (*kōş bıçe.k*) bundan “makas” *kōş bıçe.k* diye adlandırılır. “bir çift bıçak” demektir. Argu lehçesinde. Atasözü: *Korkmuş kişi.ke köy başı kōş körünür*. Anlamı: Bir şeyden korkan, her koyunun başını çift görür. Bu, bir şeyden korkan ve onun hayalini görünce saat başı sıçrayan için söylenir (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 399). kılıç kılıç. Atasözü: *Koş kılıç kınka sığma.s*. Anlamı: Çifte kılıç bir kına sığmaz (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 154).

*koşa*: “ikişer ikişer, çifter çifter”. *yufka* ve *yağmak* sözcüklerinin açıklamasının yapıldığı madde başlarında örnek olarak verilen iki atasözünde *koşa* sözcüğü geçmektedir: *yuwka her şeyin incesi*. Atasözü: *Ana.sı tewlüg yuwka yapa.r oğlu têtig koşa kapa.r*. Anlamı: Anne çocuğa hile yaparak (ekmeği) ince pişirir; çocuk da zekidir, onları ikişer ikişer kapar. Bu iki dâhinin bir arada oluşu için söylenir (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 362). (yag-) yağmur yağdı. Yağmur yağdı. Atasözü: *Kutlugka koşa yaga.r*. Anlamı: Talihli adama devlet (şans) çifter çifter yağar (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 376).

Harezm Türkçesine ait sözlüklerden *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *koşa koşa*; *koş koş* biçiminde iki farklı ikilemenin kullanıldığı görülmektedir: *koşa koşa* kıldı sözni “tekrar tekrar konuştu” (ME 46-3; Yüce, 1993, s. 39, 147). [çift kıldı sözni] *koş koş* sözledi “tekrar tekrar konuştu” (ME 46-3; Yüce, 1993, s. 39, 147). Arapçadan Farsçaya yapılmış bir peygamberler kıssası tercümesinin 1310 yılında Rabguzi tarafından Türkçeye uyarlaması olan *Kısasü'l-Enbiya*'da *koşa* sözcüğü geçmezken “ev, hane, menzil; çift, eş, iki; hükümdarın yanına koşulan (at); toprağı sürmek için birlikte koşulan iki hayvan (öküz)” şeklinde anlamlandırabileceğimiz dört farklı manada kullanılan *koş* sözcüğü bulunmaktadır (Bakırcı, 2016, s. 42-55).

Türklük biliminde Doğu Türkçesine (yaygın olarak Çağatayca) ait en eski sözlüklerden biri olarak bilinen<sup>2</sup> ve Batı Türklük sahasında Ali Şir Nevayî'nin eserlerinin anlaşılması için Çağatayca-Osmanlıca biçiminde hazırlanan *Abuşka*'da *koş* “çift, iki dolu kadeh” (*koş* < \**kō-s*; Kaçalın, 2011, s. 965) sözcüğü “iki dolu kadeh; çift, eş; ekilebilir alan (tarla); toprağı sürmek için birlikte koşulan iki hayvan (öküz)” anlamlarının yanı sıra *koş koş* “çift çift” şeklinde ikileme olarak da kullanılmaktadır: *koş koş* “berâber berâber ve çifte çifte demekdür” (Kaçalın, 2011, s. 693).

Muhammed Yakub-ı Çingi tarafından XVII. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen ve Çağatayca-Farsça olarak hazırlanan *Zeban-ı Türki (Kélür-name)* adlı sözlükte *koş* sözcüğü “yerinde, yakışmış, tam yerinde olmuş, uygun olmuş” anlamlarında kullanılmaktadır: *koş cāy būden, sezā-vār būden, şāyeste būden* (T 35<sup>b</sup>/4 || N 21<sup>a</sup>/1; Kara, 2011, s. 358).

Mirza Mehdi Han tarafından 1172 veya 1173 (1758-1760) yıllarında tamamlanan ve Çağatayca-Farsça olarak hazırlanan Doğu Türk yazı dilinin söz varlığı için önemli bir sözlük olan *Senglah*'ta (Clouston, 1960) *koş* sözcüğünün “ev, mesken; çift, eş; iki dolu kadeh; toprağı sürmek için birlikte koşulan iki hayvan (öküz); ekilebilir alan (tarla)” olmak üzere beş farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir: *koş hāne ve menzil* (288r19); *cift ve zevce* (288r19); *dū-piyāle* (288r20); *cift-i gāv-i kār* (288r22); *maḥall-i zirā at* (288r24).

Şeyh Süleyman Efendi'nin 1300/1882 yılında hazırladığı Çağatayca-Osmanlıca sözlükte “çift; çift nesne; ikiz; beraber, birlikte” anlamlarında *koş* ve *koşa* olmak üzere sözcüğün iki farklı biçimi de kaydedilmiştir: *koş ve koşa* (قوشه و قوش) *cift, koşa şey'i, dū-gāne, ber-ā-ber, be-hem* (ŞS 237b).

“Gülni kördüm gül içinde ançadur / Yağşılar alıp başığa sançadur

Yağşınıij sançğan güli bir *koşa* gül / Yamanlar başdın ayağa sançadur” (ŞS 237b).

[*Gülü gördüm, gül içinde şöyledir: Güzeller alıp başına ilıştirmektedir, güzelin ilıştirdiği çiçek, bir çift gül<dür>; kötüler <ise> baştan ayağa saplamaktadır*].

2 Doğu Türkçesine ait en eski sözlük olarak *Abuşka* değerlendirilse de Borovkov, *Bedaiü'l-lugat*'ın daha eski olduğunu bildirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Z. Kargı Ölmez, “Çağatayca Sözlükler”, *Kebikeç*, 6, (1998), s. 137-144.

Doğu Türkçesinin söz varlığı açısından önemli sözlüklerinden biri olan Pavet de Curteille'in çalışmasında *koş* قوش “maison [ev], lieu de staition [durma, duraklama yeri]; paire [çift]; compagnon [arkadaş, ortak; işçi]; troupe [kalabalık, topluluk; takım, bölük]; deux coupes [iki dolu kadeh]; champ cultivate [işlenmiş tarla]” (PdC 430). *Koşa* قوشه “paire [çift], couple [çift, eş]; double [iki kat(lı)]; deux plis qui sont sur le front des chevaux” (PdC 433).

Theodor Julius Zenker tarafından 1866-1876 yıllarında yayımlanan *Türkçe-Arapça-Farsça Sözlük*'te “çift, eş; iki kat(lı)” anlamlarında *koş* ve *koşa* sözcükleri yer almaktadır: قوش *koş* چفت “**toupe** |ein Paar [çift, eş]” Sözcüğün zarf olarak *koş* *koş* biçiminde kullanıldığını belirtir: Adv. قوش قوش “paarweise [ikişer ikişer, çifter çifter]” (1979, s. 717b). قوشه *koşa* Adj. “paire, couple; double| paar; doppelt [çift, eş; çifte, iki kat(lı)]” (1979, s. 718b).

Redhouse tarafından ilk kez 1890 yılında yayımlanan *Türkçe ve İngilizce Sözlük*'te *koşa* sözcüğü geçmezken *koş* bulunmaktadır: قوش *qosh* “A pair [bir çift]” (2006, s. 1488a).

XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla Batı Türklük sahasında Eski Oğuz Türkçesi ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserlerin söz varlığını yansıtan bir tür tarihî sözlük değerindeki *Tarama Sözlüğü*'nde *koşa* sözcüğüne “çift, eş, ikiz” anlamlarıyla yer verildikten sonra bazı metinlerde geçen *koşa badem*, *koşa yıldız*, *koşa kaş*, *koşa avuç*, *koşa zülf* gibi sözcüğün kullanımlarına örnekler verilerek tanıklanmıştır (*Tarama Sözlüğü*, IV, s. 2667):

*koşa*: “Çift, eş, ikiz”

§ *Koşa* قوشه badem sığmayan dar ağızlım. (Dede XIV. 8)

§ Ferkadan iki *koşa* قوشا küçük yıldızlar. (Enb. XIV. 16)

Yüzün hadikası şehâ reşk-i cinan imiş

*Koşa* قوشا kaşın bu devrde sahib-kıran imiş (Kadı. XIV. 23)

§ *Koşa* قوش sinirli, ime geyik boynuzu bağırılı yayları. (İs. H. XIV-XV. 693)

§ Sav<sup>c</sup> صوع [Ar.]: İki *koşa* قوشه avuç nesne alan ayyar. (Bab. XVI. I, 247)

§ Sav<sup>c</sup> صوع [Ar.]: Orta avuç ile dört iki *koşa* قوشه avuç nesne (Bab. XVI. I, 258)

İrem bağında müşkin hûşe zülfü

Yaraşmış turesiyle *koşa* zülfü (Yuz. Şems. XVI. 69)

Ancak Ahmedi'nin (ö. 815/1412-13) kardeşi Hamzavi'ye (ö. 818/1415?) atfedilen *Kitab-ı İskender*'den alınan § *Koşa* قوش sinirli, ime geyik boynuzu bağırılı yayları, örneğinde sözcük *koşa* değil *koştur*. Arap harfli yazımında *koş* olarak yazılan sözcük Latin harflerine aktarılırken, yanıltıcı bir şekilde, *koşa* biçiminde yazılmıştır. Yazma metinden kontrol ettiğimiz sözcük ve ilgili satırlar şöyledir: kîş ü kûrbanları sırlu sepîd sürme süñüleri (2) *koş* siñirli ime geyik boynuzu bağırılı yayları (*Kitab-ı İskender*, Türk Dil Kurumu Kitaplığı 150 nu. 346b/1-2). [*Kubur ve sadakları sırlı <ve> beyaz; sürme süngüleri; çift sinirli, dağ keçisi <ve> geyik boynuzu bağırılı yayları...*].

Radloff üç cilt olarak hazırladığı etimoloji sözlüğünde, *koş* ve *koşa* sözcüklerini iki ayrı maddede ele alır; *koşa* sözcüğünü *koş* kökünden getirir: *kou* “пара, два предмета | ein Paar,

zwei Dinge [çift, iki şey]”; плугъ | der Pflug [saban, pulluk]” (1960, II/635). *koşa* [قوشه <кош - a ] “двойной, парный | **doppelt, gepaart** [çift, ikili, iki kat(lı)]” (1960, II/638).

Eski Türkçeyle ilgili söz varlığını bir araya getirdiği sözlüğünde Nadalyev, hem *koş* hem de *koşa* sözcüğüne yer vermiş, sözcüğü Uygurca *Altun Yaruk* ve *Divanu Lüğati t-Türk*'teki örneklerle tanımlanmıştır: *QOŞ* “para [çift]”, *QOŞA* “двойной, парный [çift, ikili, iki kat(lı)]” (DTS 460b).

Räsänen, Uygur Türkçesinden itibaren karşılaşılan “çift, eş” anlamındaki *koş* sözcüğüne Orta Türkçe ve günümüz Türk lehçelerinden Yakutça, Teleütçe, Kazakçada da karşılaşıldığını son olarak da sözcüğün Türkçeden Moğolcaya geçtiğini belirtirken *koşa* sözcüğüne yer vermemiştir: uig. (Gab.) *koş* ‘doppelt [çift; iki(li)]’, mtü. *koş* ‘ein Paar [bir çift]’; tü. > mo. KWb. 189 *qos* (VEWT 283a).

Doerfer, Türkçeden Farsçaya geçen sözcükler arasında “çift, eş; ikişer, iki kat(lı)” anlamlarına gelen *koşa* sözcüğünün bulunduğunu, sözcüğün *koş* kökünden geldiğini ve bazı çağdaş Türk lehçelerinde de kullanıldığını belirtmektedir: *قوشه* (*qōša* <*qoş*) ‘pára, párnj’ ← tü. (özb.) (TMEN III/1567 → *qoş* TMEN III/1361).

Clauson, her iki sözcüğe de yer vermiş; *koş* sözcüğünün, Karahanlı Türkçesinden itibaren Harezmi, Kıpçak ve Çağatay sahalarındaki kullanımlarıyla ilgili örnekleri sıralamıştır: *ko:ş* “a pair; one of a pair [bir çift; çiftten biri]” (ED 670a). *Koşa* sözcüğünü ise *koş*- eyleminden türemiş bir isim veya zarf olarak değerlendirmiş, Karahanlı, Harezmi, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinlerden örnekler vermiştir: *koşa*: <*koş*-a “a pair, double [bir çift; çift, ikili, iki kat(lı)]” N. or Adv. (ED 671a).

Tuncer Gülensoy, *koş* maddesinde sözcüğün anlamını verdikten sonra Eski ve Orta Türkçedeki kullanımlarını belirtir; bu madde başının altında Türkiye Türkçesinde kullanılan *koşa* sözcüğünü ve anlamlarını sıralayarak *koşa* sözcüğünü, *koş* ile ilişkilendirir: *koş* < \**kōş* “çift, çifte”; TT. *koşa* “çift, eş, ikiz” (Gülensoy, 2007, s. 544b).

Çağdaş Türk lehçelerinden **Türkiye Türkçesi**: *koşa* sf. hlk. 1. “çift, eş, ikiz” 2. zf. “hep birlikte” (*Türkçe Sözlük*, 2005, s. 1221a). **Azerbaycan Türkçesi**: *goşa* 1. sıf. “çift, iki tane, bir çift; yan yana duran” 2. zar. “ikisi yan yana; beraber, birlikte” 3. “iki”. *goşa*-*goşa* zar. “çift çift, ikişer ikişer”. *goşabuynuz(lu)* “çift boynuzlu, çift boynuzu olan”. *goşağanad(lı)* 1. çift kanadı olan, çift kanatlı. 2. iki taraftan ibaret olan.” (Altaylı, 1994, s. 541b; Orucovun vd., 2006, s. 184-185). **Türkmen Türkçesi**: *goş* a. “1. eşya, mal, pılı pırtı” 2. “kamp”. *goşa* s. “çift” (Tekin vd., 1995, s. 282b). **Kazak Türkçesi**: *Qos* s. “çift, iki tane, birbirine eş” *Qosa* “beraber, birlikte, yanında” *Qosar* is. “yedek olarak yanına aldığı at” (Oraltay vd., 1984, s. 174b). **Kırgız Türkçesi**: *koş* “çift, çifte, iki katlı”. *koş ooz* “iki namlılı tüfek”. *koş söz* “mürekkap kelime”. *koş biylik* “hakimiyette ikilik” (Yudahin, 1998, II/490b). **Yeni Uygur Türkçesi**: *koş* “çift”, *koşçi* “çiftçi”, *koş haydaş* “çift sürme” (Necip, 2008, 245a).

Günümüzde Anadolu ağızlarında da *koş* ve *koşa* sözcükleri “çift, eş, iki(li)” anlamları etrafında gelişen ve çeşitlenen kullanımlarıyla yaşamaktadır: *Koş* sözcüğü Iğdır ve Tokat’ta “av tüfeği, çifte” anlamlarıyla kullanılmaktadır (Der.S/VIII, 2932a-b). *Koşa* sözcüğü ise beş farklı anlamıyla Anadolu ağızlarında yaşarken bunlardan üçü “çift, eş, iki(li)” anlamlarıyla ilgilidir: *koşa* (III) “sınırdaş, yan yana (\*Koras-Ezm., \*Erciş-Vn.). *koşa* (IV) [*koş* (I)] “av tüfeği, çifte” (Iğdır, \*Reşadiye-To.). *koşa* (V) “Mutlu ol anlamında bir deyim: *Koşa yaşa!*” (\*Ayaş-Ank.). [→ *koşa karımak* “beraberce yaşlanmak” (\*Ayaş-Ank.)]. (Der.S/VIII, 2932b).

## SONUÇ

Bir okçuluk terimi olduğunu düşündüğümüz ve şimdiye kadar yapılan çalışmalarda rastlamadığımız *koşa yay* (çekmek) sözcük öbeği, dizgesel terimbilimsel inceleme yöntemine ve tarihî dönem metinlerindeki kullanımına göre ele alındığında söz konusu öbeğin terim olduğuna dair şu saptamalar elde edilmektedir: 1. Kavramların olgusal türlerine göre ok ve yay kullanımına bağlı olarak deneyimlenip gözlemlenebileceği için görgül bir terim olup özellikle *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde Selcen Hatun’un, zihinde canlanabilen ve gözlemlenebilen bir şekilde *sağına ve soluna koşa yay çektiği* ifadesi bu düşünceyi desteklemektedir. 2. *Koşa yay*, terimlerin tanım türüne göre “çift yay, ikili yay” taşıdığı özelliklerin tanımda yer almasından dolayı içlemsel terim; aynı zamanda *koşa yay çekmek* teriminin tanımı ve kapsamına dair *Dede Korkut Hikâyeleri*’nde geçen metne/cümleye bağlı olarak “bir güç belirtisi”, “bir okçuluk hünéri oluşu” şeklinde bir çıkarımda bulunulabileceği için de *koşa yay çekmek*, bağlamsal terim özelliği göstermektedir. 3. *Koşa yay* (çekmek), biçimbilgisel açıdan birleşik bir terim, sözdizimsel yapısı bakımından *koşa yay* sıfat tamlaması ve *koşa yay* (çekmek) birleşik eylem, anlamsal düzlem olarak tek anlamlılık, işlevsel düzlem açısından ise ok ve okçuluk gibi bir meslek alanında yardımcı olan bir işleve sahip olduğu için araçsal işlev özelliği göstermektedir.

Terimbilimsel inceleme yönteminin bir parçası olan ve çalışmanın da merkezini teşkil eden *koşa yay* (çekmek)’in tarihî ve etimolojik düzlemini ortaya koymak için Türk dilinin tarihî ve çağdaş yazı dillerindeki metin veya sözlükleri tarayarak elde edilen dil malzemesiyle terim olarak düşündüğümüz sözcük öbeğinin belirleyici öğelerinden olan *koşa* sözcüğünün anlamları ve kullanım alanı belirlenmiştir. Türk dilinin gerek tarihî ve etimolojik sözlüklerinde gerekse çağdaş Türk lehçelerinde ve Anadolu ağızlarında yapılan taramalarda kök ve anlam ortaklığı bulunan *koş* sözcüğü de dikkate alındığında *koşa* sözcüğünün “çift, iki(li), ikiz, eş, ikinci, yedek; çifter, ikişer, tekrar; yan yana, beraber, birlikte” gibi anlamlara gelerek metinlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle *Divanü Lügati’t-Türk*’teki *koş biçek* “makas”, *Kadı Burhaneddin Divanı*’ndaki *koşa kaş* “iki kaş” yine Azerbaycan Türkçesinde kullanılan *goşabuynuz(lu)* “çift boynuzlu, çift boynuzu olan”, *goşağana(lu)* “çift kanadı olan, çift kanatlı” gibi örneklerde *koş/koşa* sözcüğünün kullanım alanı ve buna bağlı kazandığı anlam(lar) dikkate alındığında birbirine benzer iki nesnenin yan yana gelmesi ve birbirine koşut olması durumunda işlev kazandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *koşa yay* da bu örneklerle benzer bir kullanım alanı içinde değerlendirilmeli ve iki ayrı yayın değil de birbirine koşut kurulan/çekilen yay(lar)ın adlandırılması için kullanıldığı düşünülmelidir.

Ayrıca *Divanü Lügati't-Türk*'teki *koş at* "Hakanın yedek atına verilen ad" (III, 126; *ko:ş at* the named used for 'a king's led or spare horse' (*canabatu'l-malik*) ED 670a; *koş at* Ercilasun-Akkoyunlu, 2014, s. 399) örneğindeki gibi *koş* sözcüğünün "yedek" anlamı *koşa yay*daki *koşa* sözcüğünün "çift" anlamının yanı sıra "yedek" anlamına da gelebileceğini; dolayısıyla kişinin yanında taşıdığı ikinci bir yay; "yedek yay" olabileceğini de düşündürmektedir. Ancak *Kadı Burhaneddin Divanı*'ndaki beyitte sevgilinin iki kaşı için benzetmeli olarak kullanılması ve *Dede Korkut*'taki Selcen Hatun'un *koşa yay* kullanımının "yedek yay"dan ziyade "sağına soluna" yani iki tarafına aynı anda ve aynı hızda karşılık verebilecek çevikliği ifade eden bir yay kullanımını düşündürmektedir. Nitekim Orhan Şaik Gökyay (2007, s. 1131) da *Dede Korkut Hikâyeleri*'yle ilgili hazırladığı çalışmasının açıklamalar kısmında hikâyelerde geçen ok ve yayların kullanımına dair bilgiler verdikten sonra *sağına soluna iki koşa yay çekmenin* güçlü bir kahramanlık alameti olduğunu ileri sürmüştür. Selcen Hatun'un *koşa yay* kullanımıyla ilgili benzer bir açıklamayı da Türk okçuluğu üzerine hazırladığı çalışmasında Murat Özveri yapmıştır: "Burada ne kastedildiği anlaşılmamaktadır. Bir ihtimal, her iki eli ile de bir çift yayı aynı anda çekebilecek kuvvette olduğu söyleniyor olduğudur. Osmanlılar döneminde kaleme alınmış olan okçuluk risalelerinde, iki veya üç yayı aynı anda çekmenin bir okçuluk hüneri ve gösterisi olarak zikredildiği düşünülürse, bu mantıklı görünmektedir." (Özveri, 2006, s. 32).

Ayrıca Farsçada da *dū(do)-kemān (keşiden)* "iki yay, çift yay (çekmek)" ifadesi mecazen kişinin güçlü, kuvvetli oluşunu karşılamaktadır: "*dū-kamān mī-kashad* He is very strong or powerful" (Steingass, 1930, s. 1047b). Geçmişten günümüze Türkçe-Farsça dil ilişkisi düşünülünce anlam açısından seçilmiş bir kopyalanma örneği (T. *koşa yay çekmek* = F. *dū-kemān keşiden*) olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta Doerfer'in *koşa* "çift, eş; ikişer, iki kat(lı)" sözcüğünün Türkçeden Farsçaya geçen sözcükler arasında (TMEN III/1567 → *qoş* TMEN III/1361) olduğunu belirtmesi belki de *koşa* ile kurulan *koşa yay (çekmek)* vb. kullanımların da Farsçaya kopyalanmış olabileceği düşündürmektedir.

Dolayısıyla *koşa yay (çekmek)*, Farsçadaki "güçlü, kuvvetli" anlamına gelen benzer ifadeyle birlikte dikkate alındığında bir yay kullanma hüneri olarak bilinen eylemin terim karşılığı olarak *Dede Korkut*'ta Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Hikâyesi'nde Selcen Hatun'un övüldüğü cümlelerde geçmiştir. Yine Kadı Burhaneddin'in dizelerinde de bu yay kullanma hünerinin aracı, nesnesi sevgilinin kaşlarıyla ilgi kurularak şiirsel bir üslupla dile getirilmiştir.

"Gözi oħına didüm oħ cānum saña kurbân/Bir oħ ile hele şol *koşa yaya* irdük aħı" (169/14; Ergin, 1980, s. 64).

Gözü<nün> okuna, "Oh! Canım sana kurban" dedim. <Ey> dost, hele <şükür>, bir ok ile şu *koşa yaya* (yani sevgiliye) kavuştuk.

Özellikle ikinci dizedeki *koşa yaya irmek* ifadesi, *Dede Korkut*'ta geçen ifadelerle birlikte düşünüldüğünde tıpkı çift yay çekebilme hünerine erişen bir kişinin sevinci gibi âşığın iki kaşıya yani sevgiliye kavuşmasının mutluluğu da dile getirilmiş olabilir.

Tüm bu terimle ilgili tarihî ve etimolojik düzlem araştırmaları ve Türk dil ilişkileri dikkate alındığında koşa yay öbeğinin “çift, ikili yay; yan yana iki yay” anlamına geldiği düşünülmektedir. Koşa yay çekmek eyleminin ise “aynı anda çekilebilen/kurulabilen iki yay” anlamlarında “bir güç belirtisi veya bir yay çekme hüneri” olarak bir okçuluk terimi olması gerektiği ileri sürülebilir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aksoyak, İ. H. (1995). “Divan şiirinde okçuluk terimleri”. Sivas. *Türklük Bilimi Araştırmaları 1*, 81-94.
- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Atalay, B. (1941). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercemesi III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bakırcı, F. (2016). Harezmi Türkçesiyle yazılmış Kısasü'l-Enbiya'da koş sözcüğü ve kullanım alanı. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*, 5/1, 42-55.
- Bulut, A. (2001). Divan şiirinde okçuluk terimleri, Rasih İbrahim'in okçulukla ilgili bir manzumesi”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17, 95-103.
- Clauson, S. G. (1960). *Sanglax, A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammad Mehdî Xân, (Faksimile Text with an Introduction and Indices by Sir Gerard Clauson)*. London.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etimological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford. (ED).
- Courteille, P. de A. (1870). *Dictionnaire turk-oriental. destiné principalment à faciliter la lecture des ouvrages de Bâber, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir-Navâi*. Paris: MDCCC LXX. (PdC).
- Dankoff, R. J. K. (1985). *Mahmūd al-Kāşyarî. Compendium of the Turkic Dialects (Dîwān Luyāt at-Turk) III*. Edited and translated with Introduction and Indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly. Harvard University. Cambridge: Sources of Oriental Languages and Literatures 7. Turkish Sources VII.
- Doerfer, G. (1967). *Türkische und mongolische elemente im neupersischen III*. Wiesbaden (TMEN).
- Ercilasun, A. B., Z. Akkoyunlu (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (1980). *Kadı Burhâneddin Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ergin, M. (1997). *Dede Korkut kitabı II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2008). *Dede Korkut kitabı I*. 6. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkut'un kitabı*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü II (O-Z)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



- ISO 1087-1990. "Terminology – Vocabulary". Geneva: International Organization for Standardization.
- Kaçalın, M. (2011). *Niyazî, Nevâî'nin sözleri ve Çağatayca tanıklar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaçalın, M. (2017). *Oğuzların diliyle dedem Korkudun kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kadı Burhânettin Divânı tıpkıbasım* (1943). İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Ş. (2019). *Eski Anadolu Türkçesiyle yazılmış bir matematik kitabı Türki Hîsâb İzleksel Terimbilimsel İnceleme*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Kara, F. (2011). *Muhammed Yakub-ı Çingî, Zebân-ı Türki (Kêlür-nâme), İnceleme-Metin-Dizin*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Kargı-Ölmez, Z. (1998). "Çağatayca sözlükler". *Kebikeç*, 6, 137-144.
- Kaya, C. (1994). *Altun yaruk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kitab-ı İskender*. Türk Dil Kurumu Kitaplığı 150 nu. 346b/1-2.
- Köksal, F. (2000). "Bir Okçuluk Terimi: 'Kurban' ve Divan Şiirinde Kullanımı Üzerine". Sivas. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 9, 191-210.
- Köksal, F. (2005). Divan şiirinde okçuluk terimlerine ekler. *Klâsik Türk şiiri araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 339-352.
- Łukszyn, J. (2002). *Slownik terminologii*. [Dictionary of Terminology]. Jerzyki specjalistyczne, Przedmiotowej. Warszawa: Katedra Językow.
- Nadelyayev, V. M. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.
- Necip, E. N. (2008). *Yeni Uygur Türkçesi sözlüğü*. (İklil Kurban, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oraltay H., N. Yüce, S. Pınar (1984). *Kazak Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Türk Dünyası Yayını.
- Orucovun, A. B. Abdullayev, N. Rəhimzadə (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*. Cilt I. Bakı: Şərq-Qərb
- Özçelik, S. (2005). *Dede Korkut (ciltli) araştırmalar, notlar/dizin/metin*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Özveri, M. (2006). *Okçuluk hakkında merak ettiğiniz her şey*. İstanbul: Umud Matbaacılık.
- Radloff, W. (1960). *Versuch Eines Wörterbuches Der Türk-Dialecte I, II, III, IV*. Gravenhage: Mouton & Co.
- Redhouse, J. W. (2006). *A Turkish and English lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuch der Türksprachen*. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII. (VEWT).
- Steingass, F. (1957). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London.
- Şeyh Süleymân Efendi-i Özbekî el-Buhârî. (2003). *Luğat-i Çağatay ve Türkî-i 'Osmânî*. [rümî] 1298, [hicrî] 1300 (1882). İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları, 13. (ŞŞ).
- Tarama Sözlüğü IV (1969). *XIII. Yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarıyla tarama sözlüğü IV (K-N)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (1995). *Türk dillerinde birincil uzun ünlüler*. 2. Baskı. Ankara: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. vd. (1995). *Türkmence - Türkçe sözlük*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Maniheizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe sözlük* (2005). 10. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü* (1977). Cilt IX (L-R). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (Der.S).
- Vardar, B. (1988). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: ABC Kitabevi.
- Yaman, M. (2005). "Çağdaş terimbilim ve kurumsal çalışmalar". *Dilbilim Günleri Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- Yudahin, K. K. (1988). *Kırgız sözlüğü I-II*. (A. B. Taymas, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yüce, N. (1993). *Mukaddimetü'l-Edeb Hıvârizm Türkçesi İle Tercümelî Şuşter Nüshası Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. 2. baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (ME).
- Zenker, J. T. (1862-1867). *Dictionnaire turc-arab-persan*. Leibzig.

## **Kısaltmalar**

agm. Adı geçen makale.

bk. Bakınız.

s. sayfa.

## **İşaretler**

- < > Metin aktarımında eklenen kısmı gösterir.
- ( ) Metin aktarımında ilave açıklamaları gösterir.



# Âdile Sultan Divanı'nda Ölüm

## Death in the Divan of Âdile Sultan

Tuba Çakıroğlu<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir, Türkiye

ORCID: T.Ç. 0000-0001-5650-6447

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tuba Çakıroğlu,  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat  
Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
Eskişehir, Türkiye  
E-mail: tonatc@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 15.11.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested: 16.12.2019

Son Revizyon/Last Revision Received: 23.12.2019

Kabul/Accepted: 03.01.2020

### Atıf/Citation:

Çakıroğlu, T. (2020). Âdile Sultan Divanı'nda ölüm. *TUDED* 60(1), 195-213.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2019-0032>

### ÖZET

Âdile Sultan II. Mahmud'un kızı olarak sarayda son derece iyi bir eğitimle yetişmiştir. Müzik ve edebiyatla ilgilenmiş, bir divan tertip etmiştir. Küçük yaşta annesinin vefatıyla başlayan "ölüm" karşısındaki çaresizliği; babasının, kardeşinin, kocasının ve çocuklarının kaybıyla ömür boyu sürmüştür. Âdile Sultan'ın ölüm temalı şiirlerinin Türk edebiyatındaki mersiye geleneğinden farklı yönleri mevcuttur. Fakat şairin samimiyetle ölüm hadisesi karşısındaki duygularını ifade etmesi dikkat çekicidir. Âdile Sultan, hayatın kendisine sunduğu güzellikleri yaşamış, acılara da sabırla katlanmış bir hanım sultandır. Âdile Sultan, hayatta kalan tek evladı Hayriye Sultan'ı da kaybettikten sonra dünya hayatından vazgeçerek tasavvufa sığınmayı tercih etmiştir. Hayatı boyunca hayır işleriyle ilgilenen Sultan, halka sadece maddi bakımdan yardım etmekle yetinmemiş, eğitim konusunda da maddi ve manevi destek olmuştur. Divan'ında genel olarak dünyanın gelip geçiciliği, aldattıcılığı üzerinde durmuş; hayır dua almanın öneminden, geride iyi eserler bırakmanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Sultan, mersiyeleeri hâricinde kaside ve gazellerinde de ölüm temine yer vermiştir. Klâsik Türk edebiyatı geleneğinden farklı olarak Tahassürnâme ve İftiraknâme isimli manzumelerinde kaybettiği yakınlarının ardından hissettiklerini dile getirmiştir. Âdile Sultan'ın müstakil olarak kaleme aldığı mersiyeleeri Divan'ında önemli bir yer tutmaktadır. Mersiyeleerinde klâsik üslûba uymakla birlikte sade bir dille, samimi ifadelerle ölüm karşısındaki duygu ve düşüncelerini kaleme aldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Âdile Sultan, mersiye, Osmanlı sarayı, ölüm, kadın şair

### ABSTRACT

Adile Sultan, as the daughter of Mahmud II, was raised in the palace with a very good education. Her helplessness in the face of death, which began with the death of her mother at an early age and continued with the death of her father, brother, husband and children, lasted a lifetime. The death-themed poems of Adile Sultan have different aspects from the poems in the mersiye tradition in Turkish literature. Adile Sultan was a woman who had experienced the beauties of life and was patient with the suffering. Adile Sultan, after losing her only surviving daughter Hayriye Sultan, chose to give up worldly life and seek refuge in sufism. In her Divan, she emphasized the temporality and deception of the world in general; she mentioned the importance of prayer and the necessity of leaving good works behind. Sultan, in addition to the mersiyes, in her kasid and ghazals also deals with death. Contrary to the classical Turkish literature tradition, in her Tahassürnâme and İftiraknâme, she expressed her feelings after losing her relatives. In her Mersiyes, it was found that she complied with the classical style but wrote her feelings and thoughts before death in simple language and using sincere expressions.

**Keywords:** Âdile Sultan, mersiye, Ottoman palace, death, poetess



## EXTENDED ABSTRACT

In the classical Turkish poetry tradition, poets expressed their desperation considering death and confronting it. Aside from the narration technique, language and similar features, if the deceased is a loved one, poets share their feelings directly with the reader. Especially in the Mersiyes written to the sultans, princes and statesmen, poets managed to make the reader feel the pain of death and their sorrow in the face of the loss. In this study, the death themed poems of Adile Sultan will be discussed, and there will be an attempt to determine the aspects of these poems that are similar to the classical style and separated from the classical style.

Adile Sultan, as the daughter of Mahmut Sultan II, lived a life worthy of the sultans and had faced the coldness of death since childhood. After losing her mother at an early age, she lost her father at the age of thirteen. Her poems, especially written because of her losses, became interpreters of her feelings. The first mersiye by Adile Sultan Divan was written for Hazrat Hussein. The Sultan mentioned the sad influence of the Karbala case on Muslims in this region. While she was able to afford many things in life as a palace Sultan, her poems Tahassürnâme and İftiraknâme, in which she expressed her sadness and despair about the deaths of her relatives, are quite different from classical mersiyes. She also wrote different mersiyes. Adile Sultan gave priority to the poem she wrote for her brother Abdulaziz Khan when she organized her divan. The tragedy of Abdulaziz Khan's death deeply affected Adile Sultan.

Adile Sultan's "Mersiyye Der Hakk-ı Merhûm Muhammed Ali Pasha" was written for her husband. In her poem, she mentioned that Pasha had fulfilled the duties assigned to him properly and left behind many valuable works. One of the mersiyes in the Divan was written for her daughter Hayriye Sultan. Adile Sultan wrote this poem with the regret of losing her child. The difference from the other mersiyes in the Divan is that the pain in her heart is felt from a mother's tongue to the reader because she has written it for her daughter. Adile Sultan wrote the mersiye in the form of a kıt'a for the deceased daughters of Abdulmecid Khan. She wrote this poem for Fatima, Refia, Münire, Nâile and Behice Sultans. The death of Mahmud Celâleddin Efendi, the prince of Sultan Abdulaziz, at a young age caused sorrow around the palace. Adile Sultan also wrote a mersiye in the form of müseddes for the prince and expressed her regret for the death of her nephew. Two poems of Adile Sultan, Tahassürnâme and Firaknâme, speak of the death of multiple people like in Fevrî's poem. The poet wanted to remind readers that she lost her relatives in these two poems she wrote in Mesnevi form. It is seen that Adile Sultan expresses her feelings and thoughts as if she is troubled by a friend in her poem titled İftiraknâme. The poet wishes patience for herself when praying for what she had lost at the end of the İftiraknâme. The poet, who started to talk about the loss of her parents, expressed the difficulties and beauties she faced during her life respectively.

Poets who are sufis in classical Turkish literature wrote verses to praise their sheikhs or to express their sorrow for their death. Adile Sultan was devoted to the Naqshbandi sheik Ali Efendi. Sultan, as a heartfelt devotee of Sheikh Ali Efendi, wrote a Methiye and for his

death, she wrote a history poem. Adile Sultan is one of the last representatives of the classical era. Although the mersiyes of Adile Sultan are not entirely in conformity to the tradition in terms of shape and content, there is a general conformity. Kaside shape is preferred especially in Mersiye, but Adile Sultan used different forms of verse. The point of view of death in classical poetry is in accordance with Islamic thought. It's about accepting death. However, feelings were expressed by complaining about the period and fortune. In all her poems about the death, Adile Sultan began speaking with death's discretion, Allah's command, and similar expressions. It was seen that the poet, wishing forgiveness from Muhammet for her deceased relatives, complained about the catastrophe and time. Adile Sultan expressed her feelings about death as a female poet. When the deceased are young, the language of the mersiyes and the metaphors made become more impressive. The mersiye written especially for Hayriye Sultan is important in terms of expressing the feelings of a mother who lost her child. The style in classical poets' mersiyes changes when the deceased are their own relatives. Adile Sultan sadly remembered her family who passed away in the Divan. Adile Sultan gave a special importance to the mersiye that she wrote for Hayriye Sultan.

## GİRİŞ

Ölüm insanoğlunun çaresiz kaldığı ve kabullenmek zorunda olduğu bir hadisedir. Dünya hayatında her şeye bir çıkış yolu bulan insanoğlu, ölümü kabullenmekten başka bir çare bulamamıştır. Divan şiiri geleneğinde şairler ölüm ve ölüm hadisesi karşısında hissettikleri çaresizliği mersiyelerde dile getirmişlerdir. Şairler, ölen kimse yakınlarından biri ya da çok sevdiği bir kimse ise anlatım tekniği, kullanılan dil ve buna benzer hususiyetleri bir tarafa bırakarak hissiyatlarını doğrudan okuyucuya aktarmışlardır. Özellikle sultanlara, şehzâdelere ve devlet adamlarına yazılan mersiyelerde şairler ölüm acısını ve yaşanan kayıp karşısında duydukları üzüntüyü yoğun bir şekilde okuyucuya da hissettirmeyi başarmışlardır. Anlatım tekniği açısından uyguladıkları metot ve kullandıkları kelimeler, hayâl dünyasında canlandırdıkları tasvirler son derece etkileyicidir.

Klâsik Türk edebiyatında şairler mersiyeler dışında gazellerde de ölümden bahsetmişlerdir. Divan şairi manzumelerinde âşğın, sevgili ve rakip karşısındaki durumunu dile getirirken ölüm ve ölümlle ilgili âdet, gelenek ve göreneklere yer vermiştir. Bu çalışmada Âdile Sultan'ın ölüm temalı şiirleri ele alınacak, söz konusu şiirlerin klâsik üslûba benzeyen ve klâsik üslûptan ayrılan yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Âdile Sultan'ın Hayatı

Sultan II. Mahmud'un kızı olan Âdile Sultan 29 Mayıs 1826 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Annesi Zernigâr Kadın'ın doğumdan kısa bir süre sonra ölmesi üzerine Sultan Mahmud'un zevcelerinden Hâce Nevfidan Kadın, Âdile Sultan'ın bizzat eğitimi ve terbiyesi ile ilgilenmiştir. Sultanlara lââyık bir hayat sürerken çocukluk yıllarından itibaren ölümün soğukluğu ile yüz yüze kalmıştır. Küçük yaşta annesini kaybetmesinin ardından on üç yaşında da babasını kaybetmiştir. Âdile Sultan'ın terbiyesi ve eğitimi ile Sultan Mahmud'un vefatından sonra Sultan Abdülmecid meşgul olmuştur. İyi bir öğrenim görmüş, Kuran-ı Kerim, Arapça, Farsça, musiki ve hat dersleri alarak yetişmiştir. Aldığı eğitim sayesinde edebiyata ve şiire ilgi duymuştur. Bir divan tertip ederek Osmanlı hanedanı içinde divan sahibi olan yegâne hanım sultan Âdile Sultan'dır. Âdile Sultan Divanı Hikmet Özdemir tarafından Millet Kütüphanesi Ali Emiri bölümündeki nüsha esas alınarak 1996 yılında yayımlanmıştır. Âdile Sultan'ın kültür tarihimize ve edebiyat tarihimize önemli bir hizmeti de Muhibbî Divanı'nı bastırmasıdır. Muhibbî Divanı'nın bu baskısı 1890 yılında Matbaa-i Osmaniye'de yapılmış ve 236 sayfadan ibarettir (Özgişi, 2013, s.464).

Mehmed Ali Paşa, Sultan Mahmud'un kendisine itimat ettiği mâbeyncisidir. Sultan Mahmud, Mehmed Ali Paşa'yı Nizip'te bulunan orduyu teftiş etmekle görevlendirmiş, dönüştü kızıyla evlendirmeyi vâdetmiştir. Mehmed Ali Paşa görevini yerine getirdiği sırada Sultan Mahmud ahirete göçmüştür. Osmanlı sarayında tahtta bulunan padişah, hanedana mensup kızların evlilik başta olmak üzere her türlü ihtiyacının karşılanmasından sorumluydu (Kolay, 2017, s.10). Tahta çıkan Sultan Abdülmecid kız kardeşi Âdile Sultan'ı babasının sözünü yerine getirerek Mehmed Ali Paşa ile evlendirmiştir. Âdile Sultan "Terceme-i Hâl-i Merhûm Muhammed Âlî

Paşa” başlıklı kasidesinde Mehmed Ali Paşa ile yaptığı evliliği, onun kahramanlıklarını ve devlete yaptığı hizmetleri anlatmıştır. Âdile Sultan divanında Abdülmecid Han’ın kendisini Mehmed Ali Paşa ile evlendirmesini şöyle ifade etmiştir:

Dâderim Abdülmecid etmiş murâd  
 Birine verip beni de ede şâd (Özdemir, 1996, s.274)  
 Hazret-i Abdülmecid-i kâm-rân  
 Kıldı icrâ izdivâcım nâ-gehân  
 Va’ d ü nutk-ı vâlidim cennet-mekân  
 Bak nasıl geldi yerin buldu hemân (Özdemir, 1996, s.275)

28 Nisan 1845’te Tophane müşiri Mehmed Ali Paşa ile nikahı kıyılan Âdile Sultan’ın düğün töreni, 19. yüzyılda Osmanlı sarayındaki unutulmayan hadiselerden biri olarak tarihe geçmiştir. Âdile Sultan evlendikten sonra devrin kendisine sunduğu imkânlar ölçüsünde debdebeli ve şaşaalı bir şekilde hayatını sürdürmüştür. Fakat hayatından acılar ve üzüntüler de eksik olmamıştır. Dört çocuk annesi olan Âdile Sultan, üç evladını çocuk yaşlarda kaybetmiştir. Eşini ve hayatta kalan tek kızı Hayriye Sultan’ı ise çiçeği burnunda bir gelinken genç yaşında kaybetmesi onu eğlenceli ve debdebeli hayatından uzaklaştırmıştır. Tasavvufa meyletmesi, 1869’da kocasını, kısa bir süre sonra da kızını kaybettikten sonradır. Âdile Sultan âdeta inzivaya çekilmiş, tasavvufa ilgilenererek Nakşibendi tarikatına yönelmiştir. Nakşibendi tarikati şeyhlerinden Bâlâ tekkesi şeyhi Ali Efendi’ye intisap etmiştir. Fındıklı’daki sarayı<sup>1</sup> âlim ve şeyhlerin bir araya gelip sohbet ettikleri bir mekân haline gelmiştir (Azamat, 1988, s.382). Âdile Sultan, ömrü boyunca hayır işleriyle uğraşmış; fakir kimselerin evlerini ve okulları tamir ettirmiştir. İhtiyacı olan ailelerin çocuklarını okula başlatmış ve evlenmek üzere olanlara maddi destek sağlamıştır. Kurumuş çeşmelere su getirtmiş, yolları tamir ettirmiştir. Halka hizmet etmeyi vazife edinmiştir (Mazdak, 2000, s.47). Âdile Sultan hayatının bu devresinde hayır işleriyle uğraşmış ve on dört tane vakıf kurmuştur. II. Abdülhamid döneminde sadece kadınlara verilmeye başlanan “Şefkat Nişanı”, devletine ve milletine önemli hizmetlerde bulunan Âdile Sultan’a da 18 Ocak 1879’da verilmiştir (Kolay, 2017, s.21). Âdile Sultan, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve Sultan II. Abdülhamid dönemlerini görmüştür. 1899 yılında 73 yaşında vefat etmiştir. Ölümünden sonra mal varlığının bir kısmı satılarak yardıma muhtaçlara bağışlanmıştır. Âdile Sultan’a ait mülklerin birçoğu ise daha sonra eğitim kurumu olarak kullanılmıştır. Kalabalık bir cemaat tarafından Eyüp Sultan Camii’nde cenaze namazı kılınan Sultan, sağlığında yaptırmış olduğu türbede eşi ve çocuklarının yanına defnedilmiştir.

## 2. Âdile Sultan’ın Edebî Şahsiyeti ve Divan’ı

Âdile Sultan’ın şairlik kabiliyeti bakımından başarılı olmadığı kaynaklarda zikredilmektedir. Şiirlerinin büyük bir kısmı dinî-tasavvufî bir muhtevaya sahiptir. Klâsik Türk edebiyatında

1 Bugün Mimar Sinan Üniversitesi’nin bulunduğu yerdeki Neşetâbâd Sarayı, evlendikten sonra Âdile Sultan’a tahsis edilmiştir (Azamat,1988, s.382).

şairler divanlarını belli bir tertibe göre mürettep divan adıyla düzenlemişlerdir. Âdile Sultan Divanı'nda tertip şekli bakımından bazı farklılıklar karşımıza çıkmaktadır. Tevhitler kısmının münacatlar bölümünden önce gelmesi, münacatlar ve naatler bölümünde kasidelerin olması gerekirken gazellere de rastlanması, naat kısmında ve divanın sonunda mesnevilere yer verilmesi gibi farklılıklar göze çarpmaktadır. Âdile Sultan'ın divanı münacaat, tevhidât, naat-i şerife, mirâciyye ve medhiyelerle başlamış, Ehl-i beyte, ashaptan kimselere ve mutasavvıflara methiyelerle devam etmiştir.

Divanında özellikle ölüm temini işlediği şiirler onun duygularına tercüman olmuştur. Âdile Sultan Divanı'ndaki ilk mersiye Hazreti Hüseyin için yazılmıştır. Sultan bu mersiyesinde Kerbelâ vakasının Müslümanlar üzerindeki üzücü tesirinden bahsetmiştir. Saraylı bir Sultan Hanım olarak hayatta birçok şeye gücü yetebilecek durumda iken, yakınlarının ölümünden duyduğu üzüntüyü ve çaresizliğini dile getirdiği Tahassürnâme (103 beyit) ve İftiraknâme (22 beyit) isimli şiirleri, klâsik mersiyelerden oldukça farklıdır. Ayrıca müstakil mersiyeler de kaleme almıştır.

### 3. Âdile Sultan Divanı'ndaki Mersiyeler

#### 3.1. Kardeşi Abdülaziz Han İçin Yazdığı Mersiye

Âdile Sultan, divanını düzenlerken yakınları için yazdığı mersiyelerden kardeşi Abdülaziz Han için yazmış olduğu mersiye öncelik tanımıştır. Oysa ki kronolojik bir sıralama yapılıyorsa, öncelikle anne ve babası için yazmış olduğu mersiyeler yer almalıydı. Abdülaziz Han'ın ölümündeki trajedi Âdile Sultan'ı derinden etkilemiştir. Abdülaziz Han (1830-1876), Abdülmecid'in kardeşi olup 1861-1876 yılları arasında tahtta kalmıştır. Saltanatının ilk yıllarında almış olduğu tedbirler devlet adamlarını ve halkı memnun etmiştir. Ancak zamanla ekonomideki bozukluk ve bazı devlet adamlarının özellikle Midhat ve Hüseyin Avni Paşaların düşmanca tavırları yüzünden devlet idaresinde durum kötüye gitmiştir (Küçük, 1988, s.185). Neticede sultan tahttan indirilmiş, intihar süsü verilerek canına kıyılmıştır. Hâlisâne bir şekilde sultana hizmet edenler ansızın yüz çevirmişler, onun başına gelenlere engel olmaya çalışmamışlardır. Âdile Sultan, müseddes nazım şekliyle yazdığı mersiyede, kardeşinin intihar etmediği gerçeğini şu şekilde açıklamaktadır:

Nasıl yanmam kime oldu olanlar şâh-ı devrâna  
Bilinmez oldu hâli kıydılar ol zıll-ı Yezdân'a  
O gitdi mülk-i ukbaya firakı geçdi ta cana  
Saraya velvele saldı cihanı koydu efgana  
Cihan mâtem tutup kan ağlasın Abdülazîz Hân'a  
Meded Allah mübârek cismi ki boyandı al kına (Özdemir, 1996, s.250)

Hilâfet mesnedinde olmuş iken bir muazzam Şâh  
Tayanıp Hakk'a dîn ü milleti eyler idi âgâh  
Hulûs ile öpenler pâyini yüz döndürüp nâ-gâh



Meded-kâr olmadı hiç kimseler ahvâline eyvâh  
Cihân mâtem tutup kan ağlasın Abdülazîz Hân'a  
Meded Allah mübârek cismi ki boyandı al kana (Özdemir, 1996, s.251)

### 3.2. Eşi Mehmet Ali Paşa İçin Yazdığı Mersiye

Âdile Sultan, “Mersiye Der Hakk-ı Merhûm Muhammed Ali Paşa” başlıklı mersiye için kaleme almıştır. Şaire birinci bendde Paşa'nın kendisine verilen vazifeleri layıkıyla yerine getirdiğinden, ardında pek çok kıymetli eser bıraktığından bahsetmiştir. Klâsik Türk edebiyatı geleneğinde yazılan mersiyelerde, ölen kimsenin yaptığı işlerin anlatılması söz konusudur. Ancak ikinci bentte Âdile Sultan bir eş olarak Mehmed Ali Paşa'yı tanıtmış, kendisine hoş davrandığını muhabbetli bir eş olduğunu söylemiştir. Kaynaklarda Mehmed Ali Paşa ile ilgili eşini aldattığına dair bir takım bilgiler yer alsa da Âdile Sultan, Mehmed Ali Paşa ile yaptığı evlilikten memnun ve mutlu olduğunu şiirlerine konu etmiştir.

Hoş idi hâlim onunla bana şefkatli idi  
Bir iyâl idi mahabbetli mürüvvetli idi  
Pek güzel cân idi cân eyledi cânâna fedâ  
Bana hem-hâl idi hâlin bilir idim mahzâ (Özdemir, 1996, s.253)

Mersiye'nin beşinci bendinde ölümü kabulleniş söz konusudur. Kendisi ayrılık ateşi ile kıyamete kadar yansa da Allah'ın emri, kaderin hükmü yerine gelmiştir. Elden gelecek bir şey yoktur. Ölen kişinin ardından cennete gitmesi için dua etme geleneği, Âdile Sultan'da farklı bir şekilde ortaya çıkmış, onun yakınları zaten cennete gitmiştir. Ali Paşa kendisi hulda-cennete gidip sultanı yalnız bırakmıştır.

Bir Muhammed Ali Paşa idi ol dünyada  
Kendisi hulda gidip koydu beni tenhâda (Özdemir, 1996, s.254)

Şiirin bir sonraki bendinde Âdile Sultan'ın, Mehmed Ali Paşa'nın kimseye eziyet etmediği halde kıymetinin bilinmediğinden dert yandığı görülmektedir. Son bentte ise Âdile Sultan iyi vasıflarıyla anlattığı zevci ile ahirette kavuşmayı dilemektedir.

Devlet ü dîne sadâkatle ederdi hidmet  
Emr-i peygamberi icrâya kılarıdı gayret  
Bir özü sözü doğru muhibb-i devlet  
Öyle bir yâr için Âdile ağlar elbet  
Bir Muhammed Ali Paşa idi ol dünyada  
Vechini göstere Allah ona ukbâda (Özdemir 1996, s.254)

Âdile Sultan'ın kocası Mehmed Ali Paşa için yazmış olduğu mersiye'nin genel olarak edebiyatımızdaki geleneğe uygun olduğu tespit edilmiştir. Öncelikle devlet adamı kimliği ön plâna çıkarılmış; Paşa'nın lütuf sahibi, mert, dürüst olmasından bahsedilmiştir. Bir eş olarak duyguların ifade edilmesinden kaçınılmamıştır. “Terceme-i Hâl-i Merhum Muhammed Ali

Paşa” başlıklı şiirinde, eşinin Sultan Mahmud tarafından Âdile Sultan için uygun görülmesinden itibaren Paşanın yapmış olduğu işlerden, kahramanlıklardan söz edilmiştir. Mersiyede olduğu gibi burada da Mehmed Ali Paşa vicdan sahibi, fakire fukaraya yardım eden, doğruluk ve sadakâtle vazifesini yerine getiren bir devlet adamı olarak tanıtılmıştır.

### 3.3. Kızı Hayriye Sultan İçin Yazdığı Mersiye

Divandaki mersiyelerden birisi de kızı Hayriye Sultan’a aittir. Âdile Sultan, bu şiiri evlâdını kaybetmiş olmanın üzüntüsüyle kaleme almıştır. Divanında yer alan diğer mersiyelerden farkı, kızı için yazmış olduğundan yüreğindeki acıyı bir anne olarak hissettiklerini okuyucuya hissettiren ifadelerle yer vermiş olmasıdır. Klâsik Türk Edebiyatı’nda şairler, babaları başta olmak üzere aile bireyleri için de mersiyeler yazmışlardır. Hudâyî (ö.1583) ve Azmîzâde Hâlefi kaybettikleri oğulları için, Riyâzî iki oğlu için, Hâmî de genç yaşta ölen kızı için mersiye yazmışlardır (İsen, 2012, s.266).

Âdile Sultan, Hayriye Sultan için yazdığı mersiyede söze başlarken ölümün herkesin başına geleceğini hatırlatmış, lâkin ikinci dizede ölen kimse evlâdı olunca “Âh” çekerek içindeki üzüntüyü dile getirmiştir. Kızının ölümünün kaderin hükmü olduğunu kızının gidişyle dertlendiğini söyleyerek Allah’tan sabır dilemiştir.

Gerçi dünyâya gelen malûmdur elbet göçer  
Âh kıldı ol civân ü ol melek Adn’e sefer  
Sabrını lutf et ilâhî çün budur hük-m-i kader  
Gitdi Hayriyye’ m kerimem derdi geçdi câna âh (Özdemir, 1996, s.255)

Gelenekte temenni ve dua kısmı son bendlerde yer alırken, bu mersiyede birinci bentte sabır istenilmektedir. İkinci bentte, kızının ardından feryâd figân ağlayan bir anne dikkat çekmektedir. Acı her ne kadar büyük de olsa İslâmî inanış ve gelenekten ayrılmadan, hayır dua ve temenni ifadeleri şiire ustalıkla yerleştirilmiştir.

Çâre yok bu yolda emr-i Hak ezelden bu ana  
Ağla çeşmim ağla feryâd eyle rahm etsin Hudâ  
Rahmetin vâsi İlâhî aşk-ı Fahr-ı enbiyâ  
Şâd olup bulsun kerîmem Hayriyye’ m rûhu refâh (Özdemir, 1996, s.255)

Devam eden bentte Hayriye Sultan’ın ismi gibi hayırsever, hayırlı bir evlat olduğundan bahsedilmiştir. Anne ve babasına itaat eden, her yönüyle güzel birisidir. Bendin sonunda da evlâdın mekânının cennet olması dilenmiştir.

Hulku hüsnü veş cemil ü dehrde yektâ idi  
İsmi gibi hayırlı hayrı sever ra’nâ idi  
Vâlideynine mutî’a her cihet zîbâ idi  
Cennetü’l-Firdevs’i yâ Rabbi ona kıl cây-gâh (Özdemir, 1996, s.255)

Hayriye Sultan 1866 yılında İşkodralı Mustafa Şerif Paşa'nın oğlu Ali Rıza Bey'le evlenmiştir. Hayriye Sultan, babasından bir yıl sonra genç yaşta verem hastalığına yakalanarak 1869 yılında vefat etmiştir. Âdile Sultan; kızının hastalık devresinde sabırlı davrandığını, şükür ve zikirden âciz olmadığını, Emr-i Hakk'a rıza gösterdiğini söylemektedir.

Hastalandı nice çekdi derdi bir âh etmedi  
Şükür ü zikri koymadı dilden hatâyâ gitmedi  
Emr-i Hakk'a râzı oldu kimseyi incitmedi  
Âkil olan onun ahvâlinde eyler intibah (Özdemir, 1996, s.256)

Mersiyenin son bendinde gelenekte örnekleri görüldüğü üzere ölen kimsenin bu dünyada gün yüzü görmediği belirtilip Allah'ın onu cennetine kabul etmesi için hayır dualar edilir. Âdile Sultan da kızının derdine derman bulamadığını, sonunda bu dünyadan göç ettiğini söylemiştir.

### 3.4. “Cennet-Mekân Abdülmecid Han Hazretlerinin Sultanları Hakkında Mersiye Kıt'a”

Âdile Sultan, Abdülmecid Han'ın hayatlarını kaybeden kızları için kıt'a nazım şekliyle mersiye kaleme almıştır. Fâtımâ, Refia, Münire, Nâile ve Behice Sultanların ruhlarını bir Fatiha ile yâd etmek için bu şiiri yazmıştır. Sultanın tabiriyle “Ağzı süt kokan, süt kuzusu gibi olan” bu bebekleri ana kucağından zâlim felek ayırmıştır. Kız kardeşler birbirlerini takip ederek cennete uçmuşlardır. Şair, şiirin son dizesinde geride kalanlara sabr-ı cemil dilemiştir.

Gülşen-i dünyâyâ açılmışdı bunlar gül gibi  
Oldular ammâ hazân-ı mevt ile mahv ü hebâ

Süd kuzusu gibi kokarken dehânından leben  
Eyledi zâlim felek âgûş-ı mâderden cüdâ

Uçdular bâğ-ı cinâna birbirin ta'kîb ile  
Oldular câriye-i bint-i Resûl-i Kibriyâ (Özdemir, 1996, s.282)

### 3.5. Edhem Paşa Hakkında Mersiye

Âdile Sultan'ın kocası Mehmed Ali Paşa'nın ilk evliliğinden olan oğlu Edhem Paşa, Abdülmecid Han'ın kızı Refia Sultan ile evlenmiştir. Edhem Paşa'nın ölümüne mersiye yazan şair, Refia Sultan'ın vefatından sonra üzüntü ve hasretine dayanamayıp Paşa'nın da hastalandığını, doktorların derdine derman bulamadığını söylemiştir. Kıt'a nazım şekliyle kaleme aldığı bu mersiyede sultanın şairâne bir ifade ile Edhem Paşa'nın aşkından ve karısına duyduğu hasretten öldüğünü dile getirmesi ilginçtir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre gerçekte bu evlilik, Sultan'a da Edhem Paşa'ya da mutluluk getirmemiştir.

Düşdü bî-çâre nihâyetde gam u efkâre  
Hastalandı ciğerin doğradı nâr-ı hicrân

Gûşe-i mâtem ü hasretde kalıp zâr u zebûn  
Vermedi derdine tedbîr-i etibbâ dermân (Özdemir, 1996, s.283)

### 3.6. Şehzâde Mahmud Celâleddin Efendi Hakkında Mersiye

Mahmud Celâleddin Efendi (1862-1888) Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışının ertesi yılında Sâliha Sultan'dan sonra doğan evlâdıdır. M. Celâleddin Efendi'nin annesi üçüncü kadın Edâdil'dir (Genç, 2018, s.904). Celâleddin Efendi, henüz 26 yaşında iken vefat etmiştir. Şehzâdenin genç yaşta ölümü saray çevresinde üzüntü yaratmıştır. Âdile Sultan da şehzâde için müseddes nazım şekliyle mersiye kaleme almış, yeğenin ölümünden duyduğu ıstırapı dile getirmiştir. Bu mersiyede şairin kullandığı dil daha etkileyicidir. Klâsik Türk Edebiyatı'ndaki mersiye geleneğinde olduğu üzere, ölen kimsenin vasıfları, felekten yahut devirden şikâyet bu mersiyede de yer almıştır. Yüreği sızlatan ifadelerle doludur, nakarat beyitlerde bütün kâinatın matem tutmasının şüphesiz uygun olacağını söylenmiştir.

Pek genç iken etdi vefât Mahmûd Celâleddin âh  
Mâtem tutarsa kâinat şâyestedir bî-iştibâh (Özdemir, 1996, s.284)

Âdile Sultan'ın tek tesellisi, Abdülaziz Han'ın oğlunun ölümünü görmemesidir. Hekimlerin hastayı tedavi edemediği, şüphesiz Allah'ın emrinin yerini bulduğu söylenmiştir.

Ey dâderim Abdülaziz cennet sana olsun mekân  
Sen görmedin evlâdına kıydı nasıl zâlim cihân  
Âciz kalıp dermândan oldu hekîmân nâ-tuvân  
Buldu yerini âkîbet Allah'ın emri bî-gümân (Özdemir, 1996, s.285)

Şiirin yukarıdaki dörtlüğünde şair geleneğe uyarak tam bir teslimiyetle ölümün Allah'ın emri olduğunu dile getirmiştir. Son bölümde adeta nasihat etmiş, dünyanın gelip geçiciliğinden âgâh olunması gerektiğinden bahsetmiştir. Çünkü Âdile Sultan'a göre bu dünyanın sonu virânedir.

### 4. “Tahassürnâme”

Klâsik Türk Edebiyatı'nda şairler tarafından aile bireyleri için yazılan mersiyeler dikkat çekmektedir. Baba, kardeş, evlat için müstakil mersiyeler kaleme alınmıştır. XVI. yüzyılda Fevrî, yazmış olduğu bir mersiyede oğlu, iki hizmetçisi, kayını, eşi, kızı ve annesi olmak üzere toplam yedi kişinin kaybından duyulan üzüntüyü dile getirmiştir. Fevrî'nin bu mersiyesinin diğerlerinden farkı, birden çok kişiye yazılmış olmasıdır (İsen, 2012, s.257). Âdile Sultan'ın divanında ölen yakınları için yazdığı “Tahassürnâme” ve “Fıraknâme” isimli iki şiiri, Fevrî'nin mersiyesinde olduğu gibi birden çok kişinin ölümünü ihtiva eder. Şaire hanım, mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı bu iki şiirde kaybettiği yakınlarını yâd etmek istemiştir.

Tahassürnâme'de, Allah'a hamd edilerek söze başlanmıştır. Allah'ın lutfu ve ihsanına sınırlar yoktur; her şeyi yoktan var etmiş, kainatın yaratıcısı olup eşsiz benzersizdir. İnsanların ve cinlerin ibadet etmekle vazifelenirilmemesinden, Hz Âdem'in kul olarak yaratılmasından söz edilmiştir. Sözün devamında Hz Muhammed'in diğer kullar için şefaathçi olmasından bahsedilmiştir. Tahassürnâme'nin on birinci beytinde konuya giriş yapılarak; soyundan geldiği kimselerin hayırla yâd edilmesi için bu şiirin yazıldığı anlaşılmaktadır.

Hayır ile yâd eyleyem ensâbımı  
Zikr ile şâd eyleyem ahbâbımı (Özdemir, 1996, s.257)

Âdile Sultan, Tahassürnâme'nin devam eden bölümünde babası Sultan Mahmud'u kısaca şu şekilde tanıtmaktadır: Babam Osmanlı'nın iftiharını 30. padişahı Sultan Mahmud Han, 1223'te şâh oldu, dîn ü devleti koruyup kolladı. 1255'te cennete yöneldi. Milletini ve çocuklarını yetim bıraktı. Çünkü o yüce makam sahibi padişah birçok evlât ile mutlu olmuştu.

Âdile Sultan, şâirâne bir ifade ile Sultan Mahmud'un çocuklarını gül bahçesindeki güllere, lâle, reyhan ve sümbüllere benzetmiştir. Lâkin bu evlâtların pek çoğu hayatta kalmamıştır. Bu tarihi gerçeği Âdile Sultan da ifade etmiştir.

Kimi ma'sûm kimi âkil kimi genç  
Kimi gitdi kimi kaldı ehl-i renc (Özdemir, 1996, s.258)

Sultan Mahmud'un kaynaklarda belirtildiğine göre kırka yakın çocuğu olmuştur. II. Mahmud vefat ettiğinde altı evlâdı hayatta kalmıştır; Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Âdile, Sâliha, Atiyye, Hatice Sultanlar. Sultan Hanım, kardeşlerinin bir kısmının çok genç yaşta öldüğünü söylemektedir. Kimi gitti kimi eziyet ehlinin eline kaldı derken Abdülaziz Han'ın üzücü ölümüne işaret etmiş olmalıdır.

Tahassürnâme'de babasından sonra kız kardeşi Sâlihâ Sultan'ın ölümünden bahsetmiştir. Sâlihâ Sultan, (1811-1843) Osmanlı padişahı II. Mahmud'un Aşubcan Kadınefendi'den olma kızı ve Damat Gürcü Halil Rifat Paşa'nın ilk eşi. Eserin 11 beyitlik bölümünde Sâlihâ Sultan'ın iyi bir insan, kendisine iyi bir kardeş olduğundan bahsedilmiştir. Âdile Sultan, kardeşinin ölümüne kırk gün kala bazı sırlara vâkif olduğunu, Allah'ın ruhsatı ile çok sır söylediğini, bu âlemden gideceği vakti de bildirdiğini söylemiştir. Sâlihâ Sultan bir hayli kerâmet gösterdikten sonra ravza-ı Firdevs'e göç etmiştir.

Mihrimâh Sultan, şaire hanımın yâd ettiği ikinci kız kardeşidir. Annesi Hacı Hûşyâr Kadın'dır. Sultan Mahmud, Mihrimâh Sultan'ı Said Paşa ile evlendirmiş, bu düğün Mehmed Lebib Efendi'nin Sûrnâme-i Lebib isimli eserinde de anlatılmıştır. Kısa bir süre sonra Mihrimâh Sultan hastalanmış, iki yıllık gelin iken vefat etmiştir. Babası Sultan Mahmud evlâdının ölümüne çok üzülmüştür. Âdile Sultan, Mihrimâh Sultan'ın ölümü hakkında ilginç bir bilgi vermektedir.

Çünkü dermiş dâimâ ol verd-i ter  
Hak bana göstermeye mevt-i peder

Ben kalıp da bu cihânda nideyim  
Anama babama kurbân gideyim (Özdemir, 1996, s.261)

Klâsik şairler, mersiyelerin bir bölümünü üçüncü kişilerin dilinden yazmışlardır. Tahassürnâme'nin bu bölümü Âdile Sultan'ın, Mihrimah Sultan'ın annesinin ağzından yazmış olduğu altı beyitlik bölümden oluşmaktadır.

Diyerek hayfâ kerîmem Mihrimâh  
Dahı yaşın yirmi sekiz iken âh

Ben gibi Hak etmesin bir mâderi  
Koymasın sevgili evlâdan geri

Ben nasıl yanmam kızım Sultân'ıma  
Kendi gitti kıydı ammâ cânıma (Özdemir, 1996, s.261)

Abdülmeccid Han Mihrimah Sultan'ın annesini teselli olması için hacca göndermiştir. Ablası Mihrimah Sultan'ın Âdile Sultan'ın hayatında özel bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Annesi Zernigâr kadın vefat ettiğinde, ablası onun başını okşayıp muhabbetle muamele edermiş. Âdile Sultan küçüklüğünü hatırlayıp, Mihrimah Sultan için hissetliklerini mersiyeinin bu bölümünde dile getirmiştir. Diğer kız kardeşlerinde olduğu gibi Mihrimah Sultan'ı genç bir hanıma yaraşır şekilde tasvir etmiştir.

Goncadan nâzik iken nâzik tenin  
Kara toprak oldu âhir medfenin

Sen beni pek çok sevip okşar idin  
Zer-nigâr'un yâdigârı der idin

Kardaşım idin benim hem mâderim  
Çâresâzım dest-gîrim yâverim

Hükm-i Mevlâyı tecelli eyledim  
Kalb-i mahzûnu teselli eyledim (Özdemir, 1996, s.262).

Atiyye Sultan, Âdile Sultan'ın üçüncü, Hatice Sultan ise dördüncü kız kardeşidir. Atiyye ve Hatice Sultanlar ay ve güneş gibi bir anneden doğarlar. Abdülmeccid Sultan, Atiyye Sultan'ı Fethi Paşa ile evlendirmiştir. Âdile Sultan'ın ifadesi ile Atiyye Sultan zevci ile bir vakit geçiremeden yeni gelin iken vefat etmiştir. Hatice Sultan ise henüz 16 yaşındayken vefat etmiştir. Cennette hurilerle gelin olacağını söylemiş ve bu dünyadan erkenden göçüp gitmiştir.

Der idi cennette rahat bulayım  
Hûrilerle onda gelin olayım (Özdemir, 1996, s.263).

Hatice Sultan da ablası gibi dünyadan ayrılacağı vakti haber vermiş, zikir ve tevhitte bu dünyadan göçmüş, Hazret-i Mevlâ'ya kavuşmuştur.

Mersiyelerde soru sorma önemli bir anlatım üslûbu olarak görülür. Tahassürnâme'nin bu bölümünde Âdile Sultan çok acılara katlandığının, yapacak bir şeyi olmadığını farkındadır. Soru sorma yoluyla ifade güçlendirilir. Şair yaşadığı acılarının hangisini şiirle vezne yerleştirerek söyleyebilir?

Âdile bî-çâre gayrı neylesin  
Kangı derdin vezne koysun söylesin (Özdemir, 1996, s.264).

Hatice Sultan'ın vefatından kısa bir süre sonra Atiyye Sultan 27 yaşında iken vefat etmiştir. Âdile Sultan Atiyye Sultan ve Hatice Sultan'ın ölümünden de bahsetmiştir: “Bunlar iki nazlı fidan iken Gülşen-i mevâya gittiler. İki devletli sahâvetli, merhametli hem mürüvvetli... Bu dünya kime bâkî kalacaktır? Mevlâ ruhların şâdân ide”. Genç yaşta olduklarını ifade etmek için “fidan” ifadesini kullanması sade günlük konuşma dilini hatırlatır. Hanım Sultanların, merhametli, cömert ve lutûf sahibi kimseler olduğunu da belirtmiştir. Hatice ve Atiyye Sultanlar Me'vâ cennetine gitmişlerdir.

Âdile Sultan, çok küçükken kaybettiği annesini yâd etmeyi ihmal etmemiştir. Annesi Zernigâr Kadın'ın ahlâkı, huyu güzel; takvâ sahibi birisi olduğunu belirtmiştir.

Vâlidem sevgili canım Zer-nigâr  
Hüs ü ahlâkı güzel takvâ-şiâr  
Gİtdi dünyâdan beni koydu yetîm  
Meskenin yâ Rabbi kıl dârü'n-Na'îm (Özdemir, 1996, s.265)

Âdile Sultan'ın annesi vefat ettikten sonra Sultan Mahmud'un kız kardeşi Esmâ Sultan onun bakımıyla ilgilenmiş, sonra da Sultan Mahmud'un zevcelerinden Hâce Nevfidan kadın kendi evlâdı gibi onunla ilgilenmiştir.

Kimseye çeşmim yaşın sildirmedi  
Vâlidem olmadığın bildirmedi (Özdemir, 1996, s.266)

Nevfidan kadın bağına basıp onunla ilgilenince güzel günler yaşamaya başlamış, ancak kısa bir süre sonra babası Sultan Mahmud rahatsızlanmıştır. Hastalığı ilerleyip durumu günden güne kötüye gidince babası Âdile Sultan'ı Nevfidan kadına emanet etmiştir. Abdülmecid Han padişah olunca Nevfidan kadını Hacca yollamıştır. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra on yedi sene daha yaşamıştır. Âkıbet sonunda o da vefat etmiştir. Hayırhah ve yardımsever bir hanımdır.

Âkıbet ol nev-fidân-ı bâğ-ı Adn  
Geldi vakti oldu lahd-ı kabre defn (Özdemir, 1996, s.266)

Tahassürnâme'nin 100. beytinde “kalem”e seslenen şair, onunla dertleşir. Bu durum klâsik şairlerin başvurduğu anlatım tekniklerinden birisidir.

Eski derdim tazelandirdin kalem  
Defter ü divâna sığmaz söylesem (Özdemir, 1996, s.267)

Klâsik Türk edebiyatında kaleme alınan mesnevilerde olduğu gibi Tahassürnâme'nin son üç beyti de dua bölümüdür. Yukarıda ismi zikredilenlerin ruhlarının şâd olması için dua edilmiştir.

Yâ İlâhi Fahr-i âlem aşkına  
Sevdiğin ol zât-ı a'zam aşkına  
Enbiyâ vü evliyânın aşkına  
Asfiyâ vü etkîyânın aşkına  
Cümlesinin rûhunu dilşâd kıl  
Nûra gönder nârdan âzâd kıl (Özdemir, 1996, s.267)

## 5. “İftiraknâme”

İftirak; ayrılık, ayrılma, hicrân demektir. Türk edebiyatında Firaknâme- Fûrkatnâme adı altında ölen kimsenin ardından yazılmış şiirlere rastlanılmaktadır. Hatta bu manzumelerin ölen kimsenin ağzından yazılmış olması da tespit edilmiştir (Tavukçu, 2018, s.148). Âdile Sultan'ın İftiraknâme başlıklı şiirinde sanki bir dostuyla dertleşircesine duygu ve düşüncelerini ifade ettiği görülmektedir. Şair İftiraknâme'nin sonunda kaybettiklerinin ardından dua ederken kendisi için de sabır dilemektedir. Anne ve babasının kaybını anlatmakla söze başlayan şair, hayatı boyunca karşılaştığı zorlukları ve güzellikleri sırasıyla dile getirmiştir. Ağabeyi Abdülmecid Han tahta çıkıp onu evlendirdiğinde bu mutlu günlerin devam edeceğini düşünmüştür.

Geçdi eyyâmın ferâğ-ı hâtır ile bir zemân  
Zann ederdim ol dem-i mes'ûdı bana câvidân (Özdemir, 1996, s.268)

Akabinde klâsik gelenekte görüldüğü üzere felek tersine döner ve birden hayatın akışı bozulur. Abdülmecid Han, ebedî âleme geç etmiştir. Âdile Sultan, ağabeyine olan muhabbetini burada bir kez daha tekrar etmiştir.

Aksine devr etdi sonra işbu çarh-ı bî-vefâ  
Hazreti Abdülmecid Han eyledi azm-i bekâ  
Çün bana olmuş idi hem şâh u hem yâr u nasîr  
Hem birâder hem peder hem vâlîde hem destgîr (Özdemir, 1996, s.268)



Âdile Sultan, eşi Ali Paşa'yı kaybetmesini başka bir acı olarak dile getirmiştir. Kızı Hayriye Sultan ve Abdülaziz Han'a bu şiirde daha çok yer vermiştir. Her ikisi için de müstakil birer mersiye kaleme almasına rağmen onlara İftiraknâme'de tekrar yer vermiştir. Hayriye Sultan, gencecik yaşta kaybettiği evlâdıdır. Gözünün nuru evlâdı aynı zamanda arkadaşı, sırdaşı dostu, canından bir parçadır. Ansızın bir hastalığa yakalanmış, derman bulamamıştır. Kızının ince ruhunu cennet bahçesine doğru uçan bir bülbül olarak hayal etmiştir. Bu durum geride kalan annesi ile zevcini ayrılık ateşinde yakmıştır.

Nûr-ı çeşmimdi surûr-ı kalb-i virânım idi  
 Hemdem ü yâr-i şefiküm sîned e cânım idi  
 Hüsnu hulku veş cemil ü pek güzel idi kızım  
 Hayra mâ'il merhametli bî-bedel idi kızım  
 Âh kim ol nevcivân ü gül-fidânım nâ-gehân  
 Uğradı bir derde asla bulmadı çâre amân  
 Bülbül-i rûh-ı latîfi uçdı bâğ-ı cennete  
 Mâder ile zevcini yandırdı nâr-ı firkate (Özdemir, 1996, s.269)

İşte bu kadar üzüntü çekmesine rağmen Âdile Sultan, bir acı daha yaşamıştır ki belki de kızının acısından sonra onu en çok üzen hadise, Abdülaziz Han'ın ölümüdür. Bu üzüntüyü “cefâ-yı çarh-ı gaddâr” (insafsız feleğin cefâsı, eziyeti) olarak tanımlamıştır. Kardeşi Abdülaziz Han; asrın padişahı, adaletli, merhametli ve lütuf sahibi bir hükümdardır. Abdülaziz Han'ın tahttan indirilmesini “Allah'ın takdiri saltanatı terk etti.” diyerek ifade etmiştir. Ansızın dünya mahşeri gibi bir hadise meydana gelir, kırmızı gonca gibi al kanlar içinde yere düşmüştür. Bu duruma yer gök ağlamıştır. Ehl-i beytini bu durum perişan etmiştir. Âdile Sultan bu hadise ile Kerbelâ vak'ası arasında ilgi kurmuştur.

Nâ-gehân bir hâl oldu mahşer-i dünyâ gibi  
 Düşdü al kanlar içinde gonca-i hamrâ gibi (Özdemir, 1996, s.269)  
 Mâtem etdi ağladı bu hâline arz u semâ  
 Tutdu dünyâyı figân-ı hasretâ vü firkatâ  
 Hânedânı mâderi evlâdı efgân eyledi  
 Hâl-i ehl-i beytini bu gam perîşan eyledi  
 Hak adâlet etdi gerçi düşmânı gördü cezâ  
 Oldu ammâ ayn-ı ahvâl-i belâ-yı Kerbelâ (Özdemir, 1996, s.270)

İftiraknâme'nin son iki beyti dua bölümüdür. Âdile Sultan mersiyelerin sonunda, dua ifadesi bulunan beyitlerde kendisi için Allah'tan sabır istemiştir. Ölüm Allah'ın takdiridir, kul olarak yapılabilecek tek şey bu duruma tahammül etmektir. İslâm inancına göre ölüm sabredilmesi gereken bir durumdur. Tasavvufî anlayışta ise özlenen, arzu edilen bir şeydir. Tasavvufa ilgi duymasına rağmen ölüm hadisesi karşısında tasavvufî bir bakış açısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır. O merhumların kabrinin cennet bahçesi olmasını, Hz Muhammed'in şefaati etmesini dilemiştir.

Kabrin ol merhûmların bâğ-ı cinân eyle hemân  
Her birinin dest-gîri ola hem Fahr-i cihân  
Cennetü'l-Firdevs içre bunlar etdikçe safâ  
Âdile mahzûna da sabr-ı cemîl eyle atâ (Özdemir, 1996, s.270)

## 6. “Târih-i İntikâl-i Hazret-i Eş-Şeyh Ali Kuddise Sırrahu”

Klâsik Türk edebiyatında mutasavvıf olan şairler, şeyhlerinin övgüleri için veya vefatından duydukları üzüntüyü dile getirmek için manzumeler kaleme almışlardır. Usûlî'nin şeyhi İbrahim Gülşenî için yazdığı mersiyyede büyük ölçüde şeyhinin övgüsü ile onun kaybindan doğan üzüntü dile getirilmiştir (İsen, 2012, s.237). Âdile Sultan, Nakşibendî şeyhi Ali Efendi'ye intisap etmişti. Sultan gönülden bağlı olduğu Şeyhi Ali Efendi için medhiye yazmış; ölümüne de tarih manzumesi kaleme almıştır. Âdile Sultan, “Târih-i İntikâl-i Hazret-i Eş-Şeyh Ali Kuddise Sırrahu” başlıklı manzumesine “hayf” nidâsıyla başlamıştır.

Hayf azîzim mürşidim eş-şeyh Aliyyü'l-evliyâ  
Göçdü gülzâr-ı naîmi eyledi mevâ vü câ  
Özge bir hâldir bu vak'a benzemez bir hâle kim  
Firkat ile çekdim âh u nâle-i vâ-hasretâ (Özdemir, 1996, s.278)

Tasavvufî düşüncede ölüm aslında arzu edilen bir durumdur. Bezm-i Elest'te bir başka ifadeyle ruhlar âleminde Yaratana birlikte olan ruh, bu âleme geldiğinde kendisini gurbette hisseder. Ölüm halinde beden kalıbından ayrılıp ruhlar âlemine dönecek ve ilâhî sevgiliye kavuşacaktır. Mutasavvıf için ölüm, gelip geçici dünya hayatından kurtulacağı için arzu edilen bir durumdur. Teoride bu bilgiye sahip olan şairler uygulama noktasında farklı davranmışlardır. Şairler İslâmiyet'in ve tasavvufun tesiri ile ölüm ve ölen kimse hakkında düşüncelerini ifade ederken ölümü arzu edilen bir hadise olarak tasvir etmemişlerdir. Söz konusu ölen kimse yakını (şeyhi) ise onun ölümüne sevinmek yerine üzüntüsünü ve acısını ifade eden söyleyişlere rastlamak mümkündür (İsen, 2012, s.234). Âdile Sultan da kendisi için şeyhini kaybetmenin bambaşka bir hâl olduğunu ifade etmiştir. Ayrılığın acısıyla ve hasretle âh çekmiştir.

Özge bir hâldir bu vak'a benzemez bir hâle kim  
Firkat ile çekdim âh u nâle-i vâ hasretâ (Özdemir, 1996, s.278)

Âdile Sultan, Şeyhi için yazmış olduğu tarih manzumesinin devamında şeyhinin övgüsüne yer vermiştir. Şeyh Ali Efendi'nin etrafında bulunanları irşad ettiğini belirtmiştir.

Cism-i pür-envârı şems-i evc-i irşâd idi tâm  
Sırr-ı Zikrullah ile memlû dil idi dâimâ  
Her kelâmı neş'e-endâz-ı dil-i bîmâr olup  
Hâk-i pâyin şerefi bir başka rif'atdi bana (Özdemir, 1996, s.279)

Âdile Sultan'ın intisap ettiği şeyhi Nakşibendi şeyhi Ali Efendi Bâlâ Tekkesi şeyhidir. Sultan, Bâlâ Camii ve Tekkesinin onarılmasını sağlamış, bu vesileyle Şeyhini memnun etmiştir. Şeyhinin ölümü için yazdığı manzumenin sonunda, şair şeyhinin ruhunun da sâdık bir mürit olarak kendisinden hoşnut olacağını ümit etmiştir. Bu ifade Âdile Sultan'ın bize ölümden sonra da Şeyhi ile aralarındaki manevî bağın süreceğine inandığını göstermektedir.

Kadri âlî mürşidi ancak bilir sâdık mürid  
Oldu ancak bülbül-i gülzâr-ı cennet mutlaka  
Çün mürid-i sâdıkından rûhu hoşnûd olacak  
Âdile kesme ümidin himmeti bâkî sana (Özdemir, 1996, s.279)

İslâmiyet öncesi Türk edebiyatında “sagu” ile başlayan mersiye ve ağıt yazma geleneği edebiyatımızda günümüze kadar devam etmiştir. Tanzimat'tan sonra değişen insan ve zihniyetle birlikte ölüme bakış açısı da değişmiştir. Batının tesiriyle ölüm hadisesi sorgulanmaya başlanmıştır. Tanzimat sonrası Türk edebiyatında mersiyelerden meydana gelen eserler de yayınlanmıştır. Klâsik Türk edebiyatında şair, mersiyeyi kaleme alırken kendi duygularının yanı sıra, geleneğin kendisine sunduğu imkânlarla ölen kişiden ve onun kahramanlıklarından bahsetmiştir. Ölüm hadisesi karşısında insanoğlunun çaresizliğini dile getirmiştir (İsen, 1994, s.11).

Âdile Sultan klâsik devrin son temsilcileri arasında yer alan bir şair olduğu için, mersiyeleri şekil ve muhteva itibariyle geleneğe tamamen uygun olmasa da genel çerçevede bir uygunluk söz konusudur. Özellikle mersiyelerde kaside nazım şekli tercih edilirken Âdile Sultan, farklı nazım şekillerini kullanmıştır. Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek* isimli eserinde XVIII. yüzyıldan itibaren mersiyelerin sayılarında azalma olduğunu hatta mersiyelerin hacim olarak küçülmeye başladığını ifade etmiştir. İsen, Âdile Sultan'ın mersiyelerini kaleme aldığı XIX. yüzyılda Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Yenişehirli Avnî ve Semih isimli şairleri klâsik mersiyenin temsilcileri olarak tespit etmiştir (İsen, 1994, s.11). Âdile Sultan, kendisiyle aynı devirde eser veren şairlere göre nispeten geri plânda kalmış olmalıdır. Şiirlerinde sade bir dil kullanan şairin, yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere sanatlî ve ağdalı bir üslûbu yoktur. Ancak samimi ifadelerle duygularını dile getirmesi önemlidir. Bazı şiirlerinde halk şiirine yaklaşan bir tarzı vardır, bu da yaşadığı devirde günlük konuşma dili hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır.

## SONUÇ

Edebi eserler, her ne kadar estetik bir gaye ile kaleme alınsalar da insanı ilgilendiren her türlü mevzuyu ihtiva ederler. Hayatın bir parçası olan ölüm edebi eserlere konu olmuştur. Mersiyeler dışında ölen kimseler için düşürülmüş tarihler, mezar taşlarındaki estetik ve manzumeler insanımızın ölüme bakış açısını göstermiş olması bakımından dikkate değerdir.

Klâsik Türk edebiyatında mersiye şairi sadece ölen kimseyle ilgilidir. İslâmiyet'in tesiri ile felsefî olarak ölüm hadisesi sorgulanmaz. İnsan dünyaya gelir, ömrünü tamamladıktan sonra ebedî âleme geç eder. Şairler ise ölen kimsenin ardından duyulan üzüntüyü, etkileyici

ifadelerle okuyucuya hissettirmeye çalışmışlardır. Âdile Sultan'ın şiirlerinde ölen yakınları cennete gitmiştir, hatta cennete uçmak ifadesini kullanmıştır. Cennet, sözlüklerde inançlı kimselerin öldükten sonra Allah tarafından gönderilecekleri ve sonsuza kadar yaşayacakları yer olarak tanımlanır. Tasavvufî inanişâ göre cennetin de içinde bazı bölümleri vardır. Âdile Sultan da şiirlerinde yakınlarının ölümünden sonra bu cennet isimlerinden birini zikrederek oraya gideceklerini söylemiştir: “Gülşen-i Me’vâ, gülzâr-ı naîm, cennetü’l- Firdevs, ravza-i Firdevs, bâğ-ı cennet, bâğ-ı cinân, gülzâr-ı cennet”. Türk toplumunda kaybedilen yakınlarla ahirette kavuşmayı dilemek âdeti vardır. Kocası Mehmed Ali Paşa için yazdığı mersiyede ahirette beraber olmayı dilemiştir.

Klâsik şiirde ölüme bakış açısı İslâmî düşünceye uygun bir şekildedir. Mutasavvıflarda görülen ölüme duyulan arzu, ruhun bedenden ayrılarak ruhlar âlemine dönmesi düşüncesi divan şiirinde pek görülmez. Bir başka ifadeyle ölüm Mevlânâ’da olduğu gibi arzu edilen bir hadise olmamıştır. Ölümü kabulleniş söz konusudur. Ancak zamânen, devirden ve felekten şikâyet etmek sûretiyle hisler dile getirilmiştir. Âdile Sultan da ölümü konu ettiği bütün şiirlerinde söze “ölüm Allah’ın takdiri”, “Allah’ın emri” ve buna benzer ifadelerle başlamıştır. Ölen yakınları için Hz. Muhammed’den şefaât dileyen şairin, manzumelerin devam eden bölümlerinde ise felekten ve zamânen şikâyet ettiği görülmüştür. Bâlâ Şeyhi Ali Efendi için yazılan mersiyede de geleneğe uygun bir biçimde şeyhinin ölümünün şaire tarif edilemez bir üzüntü yaşattığı dile getirilmiştir.

Âdile Sultan bir kadın şair olarak ölüm karşısındaki hislerini dillendirmiştir. Ölen kimseler genç olduğu takdirde mersiyelerin dili ve yapılan benzetmeler de daha etkileyici bir hâl almaktadır. Sultan, kardeşleri Hatice ve Atiyye Sultanların gençliklerini vurgulamak için “iki nâzende fidan” benzetmesi yapmıştır. Âdile Sultan’ın kızı Hayriye Sultan ve şehzâde M. Celâleddin Efendi için yazmış olduğu mersiyelerin, daha etkileyici ifadeler ihtiva ettiği görülmüştür. Özellikle Hayriye Sultan için yazılan mersiye bir kadın şair olarak evlâdını kaybeden bir annenin duygularını ifade etmesi bakımından önemlidir. Klâsik şairlerin mersiyelerindeki üslûp yakınlarını kaybettiklerinde değişmektedir. Âdile Sultan divanında âhirete intikal eden aile efradını üzüntüyle hatırlamakla beraber Hayriye Sultan’a yazdığı mersiye önem arz etmektedir.

Sultan II. Mahmud’un kızı olan Âdile Sultan, Osmanlı sarayında hayata gözlerini açmış; giyimi, kuşamı, yaşayışıyla çevresindekilere örnek olmuş saraylı bir hanımdır. Klâsik şairlerin pek çoğunda olduğu gibi Âdile Sultan bir insan olarak ölüm karşısındaki üzüntüsünü ve acizliğini dile getirmiştir. Saraya mensup bir kadın şair olarak duygularını Divan’ında samimi bir üslûpla dillendirmesi, tarihî bilinen hadiseleri yaşayan bir kişi olarak ifade etmesi araştırmacılar için dikkat çekici olmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Azamat, N. (1988). Âdile Sultan maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C.1, s.382-383), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Batıslam, H. D. (2016). Mesîhî Divanı'nda ölüm. *Divan şiirinin benzetme ve hayâl dünyasından* içinde (121-136), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Genç, F. G. (2018). Kısa bir ömür süren: Şehzâde Mahmûd Celâleddin Efendi (1862-1888). XVII Türk Tarih Kongresi Ankara:15-17 Eylül 2014 Kongreye Sunulan Bildiriler IV. Cilt- III. Kısım Osmanlı Tarihi içinde (s.903-913), Ankara: Atarürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İsen, M. (1994). *Acıyı bal eylemek klâsik Türk edebiyatında mersiye*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İsen, M. (2012). *Dile duran ölüm klâsik Türk edebiyatında mersiyeler*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Mazdak, F. (2000). Sultan II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan, İstanbul: Çamlıca Kültür ve Yardım Vakfı Yayınları.
- Kolay, A. (2017). Hayırsever, dindar, nazik ve şâire bir padişah kızı: Âdile Sultan. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 12(2), s.1-33.
- Küçük, C. (1988). Abdülaziz maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (s.179-185), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, H. (1996) (Haz.), *Âdile Sultan divanı*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi.
- Özgişi, T. (2013). "Osmanlı'da Bir Kadın Eğitim Gönüllüsü: Âdile Sultan", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6(26), 463-469.
- [https://www.academia.edu/3346235/OSMANLI\\_DA\\_BİR\\_KADIN\\_EĞİTİM\\_GÖNÜLLÜSÜ\\_ADİLE\\_SULTAN](https://www.academia.edu/3346235/OSMANLI_DA_BİR_KADIN_EĞİTİM_GÖNÜLLÜSÜ_ADİLE_SULTAN),28.10.2019





## Kudsî'nin *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* Adlı Eseri

### *Kudsî's Work Called Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Commentary of Forty Hadith)*

Gökhan Demir<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Kırk hadis türü, İslam ümmetinin hayat felsefesi doğrultusunda çeşitli dönemler geçirmiş, her dönem yeni keşif alanlarıyla gelişmeye ve olgunlaşmaya devam etmiştir. Bu suretle dini, ahlaki, toplumsal ve edebî mahiyette vücuda getirilen yüzlerce çalışma ile Arap, İran ve Türk edebiyatlarında tesir ve nüfuzu geniş, zengin bir dini edebiyat sahası oluşturulmuştur. Müslüman milletlerin ahlaki gelişiminde ve edebiyatında önemli bir yer edinen bu türün tekamülünde müellif ve şarihlerin manevî ve şahsî temayüllerinin izlerini görmek mümkündür. Sultan III. Selim devrinde -XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başı- yaşamış bir âlim ve şair olan Kudsî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 1048 numaralı *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adıyla -kendi ifadesiyle "tercüme suretinde" oluşturulmuş- bir kırk hadis şerhi bulunmaktadır. Kudsî'nin, çalışmamızda metnini neşrettiğimiz eseri; padişahların, sultanların, valilerin kısacası devlet ricalinin/yöneticilerinin seçilmiş kişileri olduğunu ve bunlara gereken ta'zimin yapılması gerektiğini vurgulayan hadislerden oluşmaktadır. Çalışmamızda öncelikle kırk hadis (Hadis-i Erba'în) türü tanıtılmış; bu türün Türk edebiyatındaki yeri ve Türk edebiyatında bu türde yapılan çalışmalar üzerinde durulmuştur. Ardından Kudsî ve şerh metni tanıtılmıştır. Kudsî'nin eserde takip ettiği şerh metodu hakkında bilgiler verildikten sonra metnin transkripsiyonlu bir şekilde günümüz Türkçesine çevirisi sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis edebiyatı, kırk hadis, şerh, tercüme, Kudsî

#### ABSTRACT

The type of Forty Hadith has gone through various periods in line with the Islamic community's philosophy of life and has continued to develop and mature with new discovery areas. In this way with hundreds of works created in religious, moral, social and literary fields a rich religious literature has been constituted in Arab, Iranian and Turkish literature. It is possible to see the traces of the spiritual and personal tendencies of authors and commentators in the evolution of this species, which has an important place in the moral development and literature of the Muslim nations. In our study, we disseminated the text of Kudsî's *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk*. It consists of hadiths that emphasized that padishahs, sultans, governors, in short, the state officials/administrators are elected people and the necessary respect should be shown to them. In our study, firstly the type forty hadith was introduced, the place of this genre in Turkish literature and studies of this type in Turkish literature were emphasized. Then Kudsî and his commentary text were introduced. After giving information about the commentary method used by Kudsî in the work, the translation of the text into today's Turkish is presented in a transcription way.

**Keywords:** Hadith literature, forty hadith, commentary, translation, Kudsî

<sup>1</sup>Dr. (Öğretmen), Ordu Sosyal Bilimler Lisesi, Ordu, Türkiye

ORCID: G.D. 0000-0002-0674-206X

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Gökhan Demir,  
Ordu Sosyal Bilimler Lisesi, Ordu, Türkiye  
E-mail: gokhandemir28@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 04.05.2020

**Kabul/Accepted:** 04.06.2020

#### Atf/Citation:

Demir, G. (2020). Kudsî'nin *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adlı eseri. *TUDED* 60(1), 215-262.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0027>



## EXTENDED ABSTRACT

One of the Islamic types of Divan literature is "Forty Hadith". Forty Hadiths, the first examples appeared in the form of simple compilations towards the end of the 2<sup>nd</sup> Century (Hijri), and have literary, moral and social features. In time, it has become one of the main types of Islamic literature and contemplation. They are written in verse, prose and verse-prose form based on translation and commentary. However, they are considered among the most respected and most common types of Islamic literature.

Throughout the history of Islamic culture, the effort to compile Forty Hadith, to produce works based on copyright, commentary and translation, to obey the sunnah of Hz. Muhammad, to have intercession, as well as to gather with scholars and scribes has been considered an occasion. From this point of view, many people from different parts, especially traditionists, Sufis and literati, have turned to compile forty hadith. These consist of the sunnah and its expression, which is accepted as one of the four basic principles of the Islamic religion. Thus, the authors revealed their earthly and otherworldly purposes (to be remembered, to pray, to serve Muslims and Islam, to deal with useful works as a scholar and to show skill in these works). In addition, the spiritual and cultural values of the nation had the opportunity to be transferred from generation to generation in a practical and usable manner.

Kudsî was a scholar and poet who lived during the reign of Sultan Selim 3<sup>rd</sup>. His real name was Seyyid Mehmed Cârullah eş-Şâzeliyyü'l-Halvetiyyü'l-Kudsî. Although there isn't any certain information about the date of his birth but according to the information we have obtained from *Sicill-i Osmanî* and *Fatin Tezkiresi*, he died in H.1219/M.1804/05. Apart from his work *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk*, which is the subject of our study, Ali b. Osman Sirâceddîn al-Ûşî's 67 couplets of, *Kasîdetü'l-Emâlî* were found to be both translated and commented at the same time.

There is no definite information about the copyright date of the work in the number 1048 Suleymaniye Library Baghdad Vehbi, which was determined to belong to Kudsî. He was one of the scholars of the period Sultan Selim 3<sup>rd</sup>. There isn't any assignation date at the end of the work. In addition, there is not any exact information about the copyright date of the work in the preface. However, the Grand Vizier Izzet Mehmet Pasha, whose name is mentioned in the preface, served between 1794 and 1798 and Sheikh al-Islam Dürrizade Mehmed Arif Efendi served between 1792 and 1798. That is why the work is thought to have been copyrighted between 1794 and 1798.

In terms of shape, the work consists of 56 sheets. Each sheet consists of 17 lines. The commentary is enclosed in a red frame. While the hadith numbers are expressed, the upper part of the hadith and the important Arabic statements are also marked with red.

The work consists of the value of the sultans, the administrative qualities represented by the sultans and the accompanying state official according to the sunnah of Hz. Muhammad.



However, it consists of the hadiths that reveal their duties and responsibilities to the sultans and rulers of the people in the state.

There are expressions in the selected hadiths that emphasize padishahs, sultans, governors, in short, the state officials/ administrators who are elected people, and the necessary respect should be shown to them because, as it is known, sultans are the shadow of Allah on earth. He is also the caliph of Islam. The role of the president of our Prophet is one of the most important characteristics that should be taken as an example. After Hz. Muhammad died, four great caliphs and Ottoman sultans tried to fulfill this sacred duty.

The language of the work is clear and understandable according to the period in which it was written. Even the Arabic expressions used during commentary have been explained with their meaning. Considering the quality of the selected hadith, it is evident that it is a bridge between the rulers and the society of the period. With these investigations it is thought that Kudsî copyrighted this work in order to benefit the society religiously, morally and securely. Thus, the society should show the necessary respect for the sultan and the statesmen under his protection.

In this study, a compilation of forty Hadith called *Hüsnü's-Sülûk fi Şâni'l-Mülûk (Commentary of Forty Hadith)*, which was interpreted by Kudsî, was discussed. First, of all, Hadith literature and forty hadiths were shortly evaluated. Then man was informed about Kudsî and his work. Finally, we tried to determine the method of commentary used by Kudsî during the translation/ commentary of the work, and the translation of the text was written. Then, the translation of the text into today's Turkish is presented in a transcription way.

## GİRİŞ

İslam toplumunun oluşumunun iki temel dinamiği vardır. Bunlar Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahi mesaj olan Kur'an-ı Kerîm ve bu şer'î delillerin tebliği, tebyini ve talimi ile görevli son peygamber Hz. Muhammed'in sünnetidir (Kılıç, 2001, s. 93; Güngör, 2007, s. 201). Bu iki temel dinamik Müslüman milletlerin edebiyatlarının en başta gelen kaynakları arasında sayılmaktadır. İslam edebiyatı veya İslamî edebiyat olarak isimlendirilen bu edebî gelenekte birçok edebî türün inkişaf ettiği görülmektedir (Dölek, 2014, s. 162-163).

Divan edebiyatının İslamî türlerinden biri de “kırk hadis”lerdir. İlk örnekleri basit derlemeler halinde Hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kırk hadisler bir yönüyle dinî diğer bir yönüyle edebî, ahlakî ve içtimaî özelliklere sahip olduğundan zamanla İslam edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelmiştir. Tercüme ve şerhlere dayalı olarak manzum, mensur ve manzum-mensur olarak yazılmışlardır. Bununla birlikte İslamî edebiyatın en fazla itibar gören ve en yaygın türleri arasında kabul edilmişlerdir (Çakan, 1985, s. 114-115; Kılıç, 2001, s. 93; Karahan, 2002, s. 470).

Hadis edebiyatına vücut veren hadis, insanlar için bir hidayet ve rahmet kaynağı olarak tavsif edilen (Lokman 31/3) Kur'an-ı Kerîm'i sözleriyle açıklayan, fiilleriyle Kur'an-ı Kerîm'in uygulanışını gösteren Hz. Muhammed'in söz, fiil ve davranışları hatta Hz. Muhammed'e izafe edilen her şeydir. Hadis, Kur'an'ın açıklayıcısı olması hasebiyle Müslümanların inanç, ibadet, ahlak ve hayat tarzlarını şekillendirmiş ve Müslümanlar tarafından Kur'an'dan sonra başvuru alan en önemli kaynak olmuştur (Çakan, 1985, s. 3; Aybey, 2018, s. 202).

İslam kültür tarihi boyunca, kırk hadis -erba'ûn- derleme, telif, şerh ve tercüme etmeye dayalı eserler verme gayreti, Hz. Muhammed'in sünnetine uyma, şefaatine nail olma, ayrıca âlimlerle ve fakihlerle haşrolma vesilesi sayılmıştır. Bundan hareketle hadisçiler, mutasavvıflar ve edebiyatçılar başta olmak üzere değişik kesimlerden birçok kişi -İslam dininin dört temel esasından biri olarak kabul edilen sünnet ve onun ifadesi olan hadislerden- kırk hadis derlemeye yönelmiştir. Böylece müellifler hem umdukları dünyevî ve uhrevî amaçlarını (rahmetle yâd edilmek, dua almak, Müslümanlara ve İslam'a hizmet etmek, bir âlim olarak faydalı işlerle uğraşmak ve bu işlerde maharet göstermek vb.) ortaya koymuş, hem de milletin manevî kültür değerleri nesilden nesile pratik ve faydalanılabilir bir tarzda aktarılabilir imkânı bulmuştur (Kılıç, 2001, s. 93, 98, 101; Gültekin, 2004, s. 1; Yıldırım, 2011, s. 144).

Bu çalışmada Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Şâzelîyyü'l-Halvetîyyü'l-Kudsî'nin tercüme suretinde şerh ettiği *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adlı kırk hadis derlemesi ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak hadis edebiyatı ve kırk hadisler hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Ardından Kudsî ve eseri hakkında bilgiler verilmiştir. Son olarak Kudsî'nin eseri tercüme/şerh ederken takip ettiği şerh metodu tespit edilmeye çalışılmış ve metnin çevirisi verilmiştir.

## Hadis Edebiyatı ve Kırk Hadisler

Hiz. Muhammed hayatta olduğu sürece Müslümanları bir arada tutmuş, onlara erdemli insanlar olmasını öğretmiş ve onların her türlü ihtiyaçlarında başvuracakları bir merci olmuştur. Onun döneminde hadisleri muhafaza ve anlama faaliyeti kişisel ihtiyaçlar çerçevesinde başlamıştır. Hiz. Muhammed'in vefatından sonra ise -ashaptan bazıları yanlışlık yaparız korkusuyla hadis rivayetinden kaçınırsalar da (Bozkurt, 1993-1994, s. 217)- İslam dininin anlaşılması, Müslümanların dinî ve sosyal yaşantılarında yol gösterici olması bakımından Hiz. Muhammed'in hadislerinin bilinme zarureti ortaya çıkmıştır. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin faaliyetler ışığında yapılan derleme çalışmaları hadis şerhçiliğinin doğmasına imkân hazırlamıştır (Karacabey, 1992, s. 208; Zişan, 2009, s. 102).

Şerhlerin lugat bilgisi verme ve muhteva analizi yapma gibi iki temel amacı vardır (Kahraman, 2007, s. 8). Kur'an ilimlerinde "tefsir" kavramının anlamı ve yeri ne ise, "şerh" kavramının da hadis ilmindeki karşılığı odur (Özpinar, 2008, s. 51-52).

Hadis şerhiyle meşgul olan âlimler Arapça'da "erba'in" olarak ifade edilen Kur'an-ı Kerim'de dört yerde (Bakara 2/51; Mâide 5/26; A'râf 7/142; Ahkâf 46/15) ve belli başlı bazı hadislerde geçen (Pala, 2002, s. 466) "kırk" sayısı ile bu sayıya İslam kültüründe atfedilen özel önemi birleştirmişlerdir (Arık, 2014, s. 137; Ünal, 1999, s. 137). Hicrî II. asrın büyük bir bölümü ile hadis edebiyatının altın çağı olarak kabul edilen Hicrî III. asrın tamamı ve orijinal hadis edebiyatı mahsullerinin son örneklerinin verildiği Hicrî IV. asrın ilk yarısı hadislerin belli bir tertibe göre tasnif edildiği dönemdir (Ağırman, 2001, s. 164).

İlk olarak Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797) tarafından yazılmaya başlayan Kırk Hadis türü eserler, Hicrî II. asrın son yarısından itibaren ortaya çıkmış, VII. asırda "müctehidler hâtemi" olarak kabul edilen Nevevî ile büyük bir gelişme göstermiştir (Kandemir, 2002, s. 467-470; Aybey, 2018, s. 204). Kırk hadis türündeki eserler, uzun süre, başladığı gibi mensur olarak kaleme alınmış, İran ve Türk edebiyatlarında önce nazım-nesir karışık olarak telif edilmiş, daha sonra tamamı manzum kırk hadisler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserler yalnız hadis metinlerinden ibaret olabildiği gibi kısa izahlar veya tercüme ve açıklamalarla sunulan örnekler şeklinde de derlenebilmektedir (Sucu, 2006, s. 139; İsen, 2012, s. 253; Yıldız, 2017, s. 222).

Kırk hadis derleme faaliyetleri ilk etapta dinî bir hüviyettedir ve eğitim amaçlı kullanılmıştır. Bu karakterini kaybetmeden asıl kaynağından uzaklaşıp İran ve ardından Türk edebiyatına intikal edince daha çok dinî-talimî, dinî-edebî ve içtimaî bir hüviyet kazanmışlardır. Bu nedenledir ki, zamanla İslam edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelmişlerdir. Kuvvetli bir şeriat ve tarikat edebiyatının halk kitlelerine inen ve bir cephesiyle klasik fakat öteki cephesiyle tamamen popüler olan bir kategorinin örnekleri olmuşlardır (Karahan, 1953b, s. 82; Sucu, 2006, s. 139).

Kırk hadislerle ilgili literatür gözden geçirildiğinde, telif gerekçelerine dair bir fikir edinmek mümkün olmaktadır. Pek azı dışında müelliflerin veya mütercimlerin hemen hemen

tamamı, eserlerinde yaptıkları çalışmaların gerekçesine ve beklentilerine dair açıklamalar yapmışlardır. Daha çok ön sözde karşılaşılan bu bilgilerin taranması neticesinde kırk hadis derleme veya bu konuda bir eser yazma gerekçelerinin aşağı yukarı şu ana fikirlerden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır:

Âlimlerin kırk hadis derleme faaliyeti, daha çok *من حفظ على امتي اربعين حديثاً من أمر دينها بعثه الله في زمرة الفقهاء والعلماء* "Ümmetimden dinî işlerine dair kırk hadis derleyen kimseyi Allahü teâlâ fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir." anlamındaki zayıf bir hadise dayanmaktadır. Zayıf bir rivayet olmasına rağmen Hz. Muhammed'e dayandırmaktaki amaç bu konunun önemini vurgulamak, kabulünü kolaylaştırmaktır. Bunun yanında "Ben kıyamet gününde ona şefaati olurum. Ona Cennetin dilediğin kapısından gir denilir. Âlimler zümresi ile yazılır, şehitler zümresi ile dirilir, şefaati ona hak olur." mealindeki hadis de derleme faaliyetlerinde etkili olmuştur. Ayrıca "Ölümünden sonraya kırk hadis bırakan kimse cennette benim arkadaşımdır." rivayeti kırk hadis derleyenler için daha açık bir işaret ve müjde olarak görülmüştür.

Bunun yanında bir konuyu aydınlatmak, o konunun önemine dikkat çekmek veya ilgi duyulan bir konuda zevk için kırk hadis derlemek; Hz. Muhammed'in şefaatine nail olmak; okuyanların hayır duasını almak, hatalarına kefaret sayılmak ve bu hadislerle amel edilmesini temin etmek; Hz. Muhammed'in ruhaniyetine tevessül etmek, sıkıntıları unutmak, faydasız geçen zamanı telafi etmek, emr-i dine ve Müslüman halka hizmet etmek; daha önce kırk hadis yazanlara benzemek, onların geleneğini sürdürmek ve bu alanda kabiliyeti olduğunu göstermek; hocasının, bir arkadaşının veya dostlarının arzusunu yerine getirmek; padişahlar ve devlet adamları ile yönetimin ve yöneticinin önemine vurgu yapmak, devrin yöneticilerine hoş görünerek onların iltifatına nail olmak veya dönemin devlet adamları tarafından görevlendirilmek suretiyle maddi kazanç elde etmek; hastalıktan kurtulmaya ve şifayâb olmaya vesile olmak gibi sebeplerle kırk hadis derlemeleri yapılmıştır (Karahan, 1952, s. 76-81; Ünal, 1999, s. 140; Kılıç, 2001, s. 93; Kandemir, 2002, s. 467; Sucu, 2006, s. 139; Yıldırım, 2011, s. 147-152; Gökdemir, 2016, s. 85; Özdemir, 2019, s. 172-173).

Birçok âlim, yukarıda ifade edilen âmillere ek olarak, Müslümanların bilmesinde fayda gördükleri konuları pratik buldukları bu yolla halka ulaştırmak amacıyla kırk hadis derlemeleri telif etmişlerdir (Özdemir, 2019, s. 172-173). Kur'ân'ın fazileti, İslam'ın şartları, Hz. Muhammed, âli ve ashabı, tasavvuf ve tarikat, uhrevî meseleler, ilim, âlim, siyaset, hukuk, cihat, içtimaî ve ahlakî hayat, bir kavim ya da şehrin fazileti, tıp, mizah, latife ve hüsn-i hat gibi mevzular bu tür eserlerin muhtevasını oluşturabilmektedir (Karahan, 1991, s. 31-38). Bu arada mensup oldukları tarikatları müdafaaya elverişli kırk hadis toplayıp şerh edenlerle fakirlik ve dervişliğin methiyelerini yapanlar vardır (Karahan, 1953a, s. 237-238). Hatırda kolay kalacak hadislerin toplanması, ok atmayı, ilim öğrenmeyi teşvik eden, hadis-i kudsilerin, iman veya ibadetle ilgili hadislerin bir arada toplandığı kırk hadis kitaplarına da tesadüf edilmektedir (Aksu, 2004, s. 17-18).

Kırk hadislerin doğuş ve gelişme alanları Arap ve Fars dilinde olmasına rağmen bu alana en fazla ilgi gösteren Türkler olmuş, dolayısıyla en güzel örnekler Türk edebiyatında verilmiştir

(Karahan, 1953a, s. 235; Levend, 1968, s. 18; İsen, 2012, s. 253). Türk edebiyatında hemen her büyük Türk şairi, her asırda, mümkün olduğunca bir kırk hadis mecmuası tertip etmeye çalışmıştır (Gültekin, 2004, s. 11). Türk edebiyatındaki birinci sınıf sanatkarların kırk hadis tercüme ve şerhlerine ilgi göstermesi ve bu alanda manzum risaleler meydana getirmesi bu görüşleri kanıtlar niteliktedir.

Kırk hadis geleneği bakımından oldukça zengin bir birikime sahip olan Türk edebiyatında bu türe ait ilk örnekler XIV. asırda ortaya çıkmaya başlamıştır (Güngör, 2007, s. 208; Yıldız, 2017, s. 222). XV ila XVIII. asırlarda gelişen bir dinî edebiyat kategorisi olarak kudret ve kıymetini muhafaza etmiştir. XVI ve XVII. asırlarda olgunluğa ulaştıktan sonra XVIII. asırda hem ilmî hem de edebî anlamdaki zirve dönemini yaşamıştır (Gültekin, 2004, s. 9; Yıldız, 2011, s. 128).

## 1. Kudsî ve *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* Adlı Eseri

### 1.1. Kudsî'nin Hayatı ve Eserleri

Kudsî'nin hayatı hakkında elimizdeki bilgiler sınırlıdır. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Sicill-i Osmânî (Süreyyâ, 1996, s. 802)'de "*Müderriş ve dersîâm olup 1219'da (1804/05) vefat etti. Âlim ve şairdir.*" cümleleriyle tanıtılmaktadır. Fatîn Tezkiresi (Çiftçi, 2001, s. 348)'nde Kudsî için şu ibareler yer almaktadır: "*A'rec Hâce Kudsî Efendi Cennet-mekân Sultân Selîm Hân-ı Sâlis hazretleri asrı ulemâsından olup neşr-i ulûm-ı âliye iderek imrâr-ı subh u mesâ eylemekte iken bin iki yüz on dokuz senesi hilâlinde âzim-i dâr-ı bekâ olmuştur. Vefâtına Sürûri Efendi merhûmun inşâd eylediği târihdür; 'Hâce Kudsî'ye cinânı ide Kuddusî mekân' mûmâ-ileyhin biraz eş'ârı vardır.*" Tuhfe-i Nâilî (Yuvacı, 2014, s. 146) de 3459 numaralı maddede "*Kudsî, Kudsî Efendi, A'rec Hoca dinmekle ma'rûfdur, Müderriş, vefâtı h. 1219 m. 1804, Surûri'nin 'Hâce Kudsî'ye cinânı ide kuddusî mekân' mûşra'ı vefâtına târihdür.*" ifadesiyle Sicill-i Osmânî ve Fatîn tezkiresine işaret etmektedir.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Kudsî, Sultan III. Selim devrinde -XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başı- yaşamış bir âlim ve şairdir. Asıl adı Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Şâzelîyyü'l-Halvetîyyü'l-Kudsî'dir. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi olmayan Kudsî'nin ölüm tarihi Sicill-i Osmânî ve Fatîn

Tezkiresi'nden edindiğimiz bilgilere göre H. 1219/M. 1804/05 yılıdır. Çalışmamızın konusu olan *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adlı eserinden başka Ali b. Osman Sirâceddîn el-Ûşî'nin Maturidîliğe dair itikadî kuralları ihtiva eden 67 beyitlik *Kasîdetü'l-Emâlî*'sini aynı anda hem tercüme hem de şerh ettiği tespit edilmiştir (Demir, 2017, s. 325-365).

### 1.2. *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)*

Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 1048 numaralı *Hüsni's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adıyla III. Selim devri ulemâsından Kudsî'ye ait olduğu tespit edilen (Yazar, 2011, s. 1071) eserin telif tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Eserin sonuna

herhangi bir ferağ kaydı düşülmemiştir. Dîbâcede de eserin telif tarihi hakkında kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Lakin dîbâcede ismi zikredilen Sadrazam İzzet Mehmet Paşa 1794-1798 yılları arasında, Şeyhülislam Dürrizâde Mehmed Arif Efendi 1792-1798 yılları arasında görev yaptığına göre eserin 1794-1798 yılları arasında telif edildiği düşünülmektedir (Kartal, 2001, s. 25-43).

Yazma, 56 varaktan oluşmaktadır. Her varakta 17 satır bulunmaktadır. Şerh sûrh (kırmızı) çerçeve içerisine alınmıştır. Hadis numaraları ifade edilirken; şerh edilen hadislerin ve şerh esnasında önemli görülen (Arapça) ifadelerin üzeri de yine sûrh ile belirgin hale getirilmiştir.

Çalışmamızın metin kısmında bazı Arapça ifadelerde hareke bulunduğu görülecektir. Bunun sebebi eserin Latinize edilmesi sırasında kaynak metne sadık kalınmış olmasıdır. Kaynak metinde belirtilen Arapça ifadeler eser Latinize edilirken aynen alınmıştır.

Eser; sultanların kıymeti, sultanların ve beraberindeki devlet ricalinin Hz. Muhammed'in sünnetine göre temsil ettiği yöneticilik vasıfları, bununla birlikte yönetilen durumundaki halkın sultanlarına ve yöneticilerine karşı görev ve sorumluluklarını ortaya koyan hadislerden oluşmaktadır. Seçilen hadisler padişahların, sultanların, valilerin kısaca devlet ricalinin/yöneticilerinin seçilmiş kişiler olduğunu ve bunlara gereken ta'zimin yapılması gerektiğini vurgulayan ifadelerle yüküldür. Zira bilindiği üzere padişahlar 'zıllullah'tır. Aynı zamanda İslam'ın halifesidir. Hz. Muhammed'in devlet başkanı sıfatı örnek alınması gereken en önemli özelliklerindedir. Hz. Muhammed ahirete irtihal ettikten sonra dört büyük halife ve çeşitli dönemlerin ardından son olarak Osmanlı padişahları bu kutsal görevi yerine getirmeye çalışmışlardır.

Eserin ilk 4 varaklık kısmı giriş niteliğindedir. Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e salat u selamdan sonra eserin yazılış amacı hakkında bilgi verilmektedir.

Kudsî, -kendi ifadesiyle- tercüme suretinde oluşturulmuş bir şerh eseri meydana getirdiğini ve bu esere *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk* ismini verdiğini ifade etmiştir. Ardından dönemin padişahı - "*ibnü's-şulţân el-Gâzi Muştafa Han (4a)*" şeklinde- III. Selim ile III. Selim'in Sadrazamı (İzzet Mehmed Paşa, 1794-1798 yılları arasında) ve Şeyhülislamının (Dürrizâde Mehmed Arif Efendi, 1792-1798 yılları arasında) isimlerini zikretmiş, onlara övgü ve duada bulunmuştur (4a-4b).

Kudsî'nin, *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)*'un dîbâcesinde 'men hafıza... (... حفظ...)' olarak bilinen ve kırk hadis toplamayı teşvik eden zayıf hadisi zikrettiği görülmektedir. Bu hadisi eseri telif etme sebeplerinden biri olarak gösterdikten sonra hadisleri Türkçeye tercüme suretinde şerh ettiğini ifade etmektedir.

"O (Peygamber) keyfine göre konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunanı söyler (söylediği her şey vahye dayanır)." (Kur'an-ı Kerim, 53/3-4) âyetinin mealine binaen bu tür eserlerin en önemli telif edilme sebeplerinden biri olan Hz. Muhammed'in sünnetini yayma anlayışının da Kudsî üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.

Kudsî'nin Türkçeye tercüme suretinde kırk hadis şerh etmesinde cehaletle mücadele geleneği de etkili olmuştur. Zira eserinin dîbâcesinde bu duruma vurgu yapmaktadır. Dîbâcede keyfine göre konuşmayan, sadece vahyolunanı söyleyen yani söylediği her şeyi vahye dayandıran Hz. Muhammed'in ümmeti olan Müslümanların bunun yanında hulefâ-yı raşidin ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi İslam halifelerinin (sultanların) bu cehaletin önüne geçmek için çaba harcadıklarını ifade etmektedir. Bütün bunlardan sonra eserin asıl kısmı yani hadislerin şerh edildiği kısma geçilmektedir (5a).

Hadisleri şerhe başlarken hadis numarası verildikten sonra "قال" ifadesiyle hadislerin kimden rivayet edildiği söylenmiştir. Akabinde yine "قال" şeklinde devam edilip Hz. Muhammed'e salat u selam getirilmiş ve ardından hadis Arapça ifade edilmiştir. Bundan sonra hadisler hangi konuya misal getirilmişse o bağlamda tek tek tercüme/şerh edilmiştir.

Kudsî, dîbâcede de ifade ettiği gibi eserini tercüme suretinde şerh etmiştir. Dolayısıyla hadisin kimden rivayet edildiği belirtilip orijinal hali verildikten sonra kelime veya kelime grupları tek tek tercüme edilmiştir. Bu tercüme sırasında aynı zamanda şerh işlemi de gerçekleştirilmiştir.

Kudsî, tercüme ve şerh sırasında kelime ve kelime gruplarının sarf ve nahiv bilgileri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı kelimelerin lugat manalarını verdiği de rastlanmaktadır. Böylece anlatımı daha da güçlendirmek istediği anlaşılmaktadır.

بطانتان iki baṭṭāne oldı ya'nī ma'ıyyetlerine iki baṭṭāne mu'ayyen oldı. Ve baṭṭāne diyü luğatde mu'temed-i muşāhib-i qarīn ki her bār kendü ile umūr-ı müzākere olan kimesne veyāhūd bir fırka ya bir cemā'ate dirler. (17b)

أما خیر من عبادة الرجل وحده ستین عاماً yalnız ādemūn altmış sene 'ibādetinden ziyāde elbette ḥayrludur. ليووم lafzında lām lām-ı ibtidādur. Te'kīd için gelmişdür ya'nī imām-ı 'ādilūn 'adl ile muttaşif bir günü elbette altmış sene yalnız bir ādemūn 'ibādetinden ḥayrludur demek olur ve ḥayr kelimesi ism-i tafđıldür (30b).

هناك hā'nuñ fetḥi ve nūn'uñ teşdidiyle fitne vü fesād ma'nāsınadır. Ve هناك hā'nuñ tekrār-ı zikri mücerred-i vuḳū'ı meczūm u taḥzīr ü tevbīḥe işāret ile fitneden men' ü nehydür (46a-46b).

وان العباد Pes taḥkīk benüm kullarum. Bunda vāv fā-yı tafşiliyye ma'nāsınadır. Nitekim ba'z rivāyetde fā ile vārid olmuşdur (48b).

Tercüme/şerh sırasında anlatımın âyet ve konuya misal olan başka hadislerle desteklendiği görülmektedir. Bazı kısımlarda bahsi geçen çeşitli kıssalar ve geçmiş olaylara yapılan göndermeler ise anlatımın inandırıcılığını ve güvenilirliğini artıran diğer hususlardır.

جعل له وزير سو Cenāb-ı Ḥaḳḳ pādīşāh için sū'-i ef'āl ile mevşūf ve aḥlāk-ı zemīme ile muttaşif ve dā'imā şerr tarafını ḥayr üzerine terciḥ ider. Vezīri ta'yīn ü naşb ider. Bu şürette böyle vezīre muḳārin olan pādīşāhuñ ḥāli elbette dünyā ve aḥretde muḥātaradan ḥalāş müşkil olacağı cümleye ma'lūmdur ki Mūsā 'aleyhi's-selāma ḥūsn-i fi'line göre Hārūn 'aleyhi's-selām gibi ḥayyir ü muḥsin-i mu'tin vezīr-i aḥsen

olıldığı gibi Fir'avn 'aleyhi'l-la'neye daği sū'-i fi'l ve a' māline göre şerrîr ü ħabā'is ile mevşûf Hāmāni mu'tin ü vezîr eyledi (25a).

من خلع بدأ من طاعة Bir ādem yedini tāt'atden ve inkıyāddan çıkarsa çünkü ħalîfe ve sultānlara bey'atda āyin-i 'Arab üzere ellerini tatarlar ve birbiri üzerine korlar. Ĥattā Ĥudeybiyyede اذ يبائعونك تحت الشجرة' āyet-i kerîmesi müfādî üzere Resûlullāh Efendimüz ile aşĥāb-ı güzîn *radıya'l-lāhu te'ālā 'aleyhim ecma'in* ĥazerātı tahte'ş-şecere 'ahd u mişāk u mübāya'a eylediklerinde Ĥazret-i 'Osmān *radıya'l-lāhu te'ālā 'anhu* risālet ile Mekkeye gitmiş idi. Tarafından Resûlullāh Efendimüz vekāleten kendü mübarek ellerini aşĥāb ile bile tıtdılar ve işte 'Osmānuñ elidür diyü eşĥād itdiler (44a-44b).

Eserin bütününe bakıldığında tercüme/şerh sırasında edebî sanatlara fazla yer verilmediği görülmektedir. 1, 2, 3, 7 ve 9. hadis-i şeriflerde “teşbih”; 23 ve 25. hadis-i şeriflerde “teşbih, mecâz ve kināye” sanatına örnek gösterilmiştir. Bunların dışında herhangi bir edebî sanata değinilmemiştir.

وليس في عنقه بيعة ve ol ādemün boynında bey'at olmadı. Çünkü emr-i bey'at muṭāva'atdan kināye vü 'ibāretdür. Zîrā muṭi' olan kimesneye ne vechle sultān u ħalîfe tarafından emr olunur ise şer'-i şerîfe muvāfiĥ emr-i sultān üzere 'amel ü ĥareket itmekde nefsinı mecbūr kılar. Bunda teşbîh vardır (45a-45b).

Kudsî, klasik şerh metinlerinde olduğu gibi “*Ma'nā-yı laṭîfi şü dimek olur ki; Ma'nā-yı şerîfi budur ki; Ma'nāsı*” gibi ifadelerle tercüme/şerh edilen kelime, söz grupları veya kalıplaşmış ifadeleri açıklama gayretinde bulunmuştur. Bazı hadis-i şeriflerin tercüme/şerh işlemini bitirdikten sonra ise “*Ĥāşıl-ı ma'nā; Ĥulāşa-i kelām*” gibi ifadelerle hadisin yeniden bir açıklamasını yapma ihtiyacı hissetmiştir. Böylece tek tek kelime veya kelime gruplarına göre yapılan tercüme/şerh işleminden sonra toplu bir mana kurulmak istenmiş olabilir.

Eserin dili yazıldığı döneme göre oldukça açık ve anlaşılırdır. Öyle ki şerh esnasında kullanılan Arapça ifadelerin dahi ne anlama geldiği izah edilmiştir. Seçilen hadislerin niteliği göz önünde bulundurulduğunda devrin yöneticileri ve toplumu arasında bir köprü vazifesi üstlenildiği göze çarpmaktadır. Buraya kadar yapılan bütün incelemeler doğrultusunda, Kudsî'nin padişah ve onun himayesindeki devlet adamlarına gereken ta'zimin yapılması hususunda içinde bulunduğu topluma dinî, ahlakî, itikadî anlamda fayda sağlamak amacıyla bu eseri telif ettiği düşünülmektedir.

## 2. Metin

بسم الله الرحمن الرحيم

Mürsel ü müselsel-i bî-'add ve mütevâtir ü meşĥûr sitāyiş-i lā-yu'ad ol ĥālik-ı bî-çun ve mubdi' u mā kāne ve mā yekūn ĥazretlerine olsun ki nüşĥa-i mahlūkātdan māye-i terkîb

1 And olsun ki, (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana bîat ederlerken Allah o mü'minlerden râzı olmuştur (Fetih 18).



benī nev'-i insāni cevher-i tevḥīd ü 'irfān ile tehzīb buyurup niẓām-ı umūrların vesā' it-i şerāyi'-i rusul ü peygamberān ile taḳvīm eylemişdür. Ve şalavat u selām-ı nā-mahdūd ve dūrūd u taḥiyyāt-ı ğayr-i ma'dūd ol maẓhar-ı kerīme وما ينطق عن الهوى ve mübelliġ-ı mā-şadaḳ الا وحى يوحى [a2] ان هو<sup>2</sup> cenāb-ı risālet-niṣāblarına ḥaḳīḳ ü aḥrādūr ki eṣer-i mu' ciznümālarıyla pesmāndegāni ümmetin rāh-ı Hüdāya delālet ve pertev-i eḥādīs-i şaḥīḥalarıyla şāhrāh-ı necāti erā'et buyurmışlardır. Ve şunūf-ı diyem-i rızā vü rıdvān merākīd-i āl ü evlād ve aṣḥāb-ı hidāyet-me'āblarına munṣabb u rīzān olsun ki mecmu' anuñ bālā-yı feyz-i iktināhi aṣḥābı كالتجوم بايهم اقتديتم اهتديتم<sup>3</sup> teşrīfiyle müfteḥir ü mübāhidür. Pes hüdāt-ı dīn ve ḥumāt-ı beyza-i müselmīn ya'nī aṣḥāb-ı ḥulefā-yı rāşidīn mişillü es-sultān zıllu'l-lāh fi'l-arzeyn 'unvān-ı şeref-rehīni ile mu'anven olan zühre-i selāḫīn-i felek temkīn daḥi işr-i aṣḥāba iktidā ve ridā-yı 'ıdyıyyetleriyle irtidā birladmamanuñ fesīḥatü'l-ircā-yı İslāmı cevr ü i'tisāfdan viḳāye ve sekene-i emşār-ı [2b] bıḳā'ı tesellüm ve 'adüvv-i ümmetden ḥimāye eylemek cihetlerinden ḥaṣṣa-i teşrīf ḥulefā-yı aḳdemīne müsāhim ve cā'iz oldıkları niṣāb-ı iḥtirāmdan ve āye-gīr-i mekārīm olmaları emr-i meczūm ve daġdaġa-i i'tirāzdan sālīm eydüġi ma'lūmdur. Bu şüretde ḥulefā-yı rāşidīn rıdvānu'l-lāhi 'aleyhim ecma'ın ḥazerātı ḥaḳklarında sitāyiş ü şenādan ğayrı sūḥan-ārālīḳdan dem-sāz olanların dehān-ı hezeyān-gūyları laṭme-gāh-ı ṭabanca-i te'dīb oldıġı gibi zıllā-i efkeni mefārīḳ-ı enām olan mülük-ı mekārīm-i sülüküñ zīr-i sāye-i re'fet ve vāye-i ḳānilerinde mesned-niṣīn-i ferāġ olan ḥāş u 'ämme du'ā ve taḥşil-i rızadan mā'ādāya mesāġ olmayup belki her şaġīr ü kebīr ve kethūdā vü emīr silsile-i rızā vü itā'atlerinde esīr olup dā'imā zıkr-i cemīlleri muḥacirīn şayd u teşḫīr eylemegi mu'tād idinmegi kendülere [3a] sermāye-i necāt-ı mebd'e vü me'ād eylemişlerdür. Ammā merātīb-i nās 'aḳl u idrāk cihetinden mütefāvit ü cehālet ü ġaflet cihetlerinden mütebāyin ü müteşettit olmaġın ba'zı dā'ire-i 'aḳıldan devr ü 'ilm ü dāniş vādīlerinden mehcūr olan cāhil müteġāfil ve me'a hezā celāyā-yı ni'em-i mülük ile mütene'im ü mütereffil maḳūlesi 'aceb ü pındarı kendüsine sermāye-i kār ve merdüm-āzarlıḳ şīve-i nā-hencāri ile iftiḥār idüp ḥavākīnden mahūl 'uhdesi olan ḥuṣūşāt-ı maṭlūbeyi görmege ḳudret-yāb olmadıġından başḳa vedī'a-i ḥamīr mayası olan belādet ü ḥumḳı bilmekden ġāfil ya'nī kendü nefesine 'irfān u itḫilā'dan müteḳāşır u 'aḫıl olmak taḳrībi ile gāh gāh ḥaḳḳ-ı ḥāş u 'āmmede hefevāta düçār oldıġından mā'ādā ba'zen bāre-i selāḫīnde daḥi zebānın zaḫṭa şāḥib-i iktidār [3b] olmayup bu vechle 'ācilen ve 'ācilen raḥmet-i Bārīden ba'īd ve gürūhun ḫilāfi ya'nī meded-kārī-yi 'irfān ve bedraḳa-i fazl u iz'ān ile varṭa-i hevī-nāḳdan kenāre-gīr-i necāt olanuñ 'ömri mezīd ve iki 'ālemde sa'īd ve rüy-ı tāb-nāḳı elbette sefid olmuştur. İmdi bu derde mübtelā ya'nī delālet-i cehl ile sır der-hevā olup inhitāk-ı ḥürmet-i mülük müceb kelimāt-ı nā-sezā ile sūḥan-ārā olan yārān-ı perīşān-güftarı tenbīh ü tḳāz ve ḥavene-i bed-zebān ve kecreftarı teşdīd ü aġlāz itmegi اربعين من حفظ على امتي اربعین<sup>4</sup> ḥadīsen daḥlū'l-cennete işāret-i pūr-beşāretin endīşe iderek āşār-ı şaḥīḥadan fark-ı ḥadīs-i şerīfūñ cem'an iḥtiyār u nef'i 'ām olmaḳ fikriyle zebān-ı Tūrki üzere tercüme şüretinde şerḥ olunması i'tibār olup nāmın Ḥüsnü's-Sülük fi Şāni'l-Mülük ile tevsīm ve ḥaşbü'l-iktidār [4a] elfāz-ı ġarībe ityāni

2 O (Peygamber) keyfine göre konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunani söyler (söylediği her şey vahye dayanır) (Necm 3-4).

3 (Ashâbım) yıldızlar gibidir, hangisine uyarmanız hidayet bulursunuz.

4 Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse (...)

tekellüfünden ictinâb iderek 'ibâret ü vâziha ile edâ vü tetmîm eyledüm ve bu tercüme-i dilpezîr Cenâb-ı Selîm eṭ-tab 'zî-re' fet Süleymân-sîret 'âlî-himmet sāye-i eḥaṣṣ-ı ilah şehriyâr-ı âlem-penâh dârâ-yı zamân güzîde-i Âl-i 'Oṣmân firâzende-i a'lâm-ı dîn ü devlet fûrüzende-i ruḥsâr-ı mülk ü millet mihr-i sipihr-i cihân-bânî mâh-ı evc-i kişveristânî sultânü'l-hâfîkeyn ḥâdimü'l-Harameynü's-Şerifeyn es-Sultân ibnü's-Sultân es-Sultân Selîm Ḥân ibnü's-Sultân el-âzi Muṣṭafâ Ḥân *edâma'l-lâhu te'âlâ* devleteh ve sultâneḥ ve e'azz-i enşâreḥ ve a'vâneḥ ve âşaf-ı bî-nazîr müşîr-i müşterî-yi tedbîr nâzım-ı menâzımu'l-memleketü'l-Oṣmâniyye nâhic-i menâhicü'l-ma'deletü'l-Ḥâkâniyye şâhibü's-seyf ve'l-ḳalem sümmiye men ḳâle ene eṣṣaḥu'l-Arabi ve'l-Acemi Şadrü'l-a'zam el-Hacc 'İzzet Meḥmed Paşa *yessera'l-lâhu* [4b] mâ yeḥtâru ve mâ yeşâ ve muḥaṭṭıru ḥâlin ve ricâlü'd-dehri mâliki ezimmeti'l-feḏâ'ili fi'l-aşri ḥaberi külli mecdin ve mübtedâhu ve bidâyeti kullî faḍlin ve müntehâhu li külli zamânin vâhidün yuktedâ bihî ve hâzâ zamânu hüve lâ şekke vâhidü keşşâfi'l-müşkilâti ḥellâli'l-mu'dilâti Şeyḫü'l-İslâm Müfti'l-enâm Dürrî-zâde es-Seyyid Meḥmed 'Ârif Efendi *edâma'l-lâhu te'âlâ* fazâ' ileḥ mädâm şaḥâ'if-i tetellî ḥazerâtınuñ evân-ı ma'delet ve eyyâm-ı devletlerinde ser-menzil-i ihtitâma resîde ve ḥarîr-i taḥrîre keşîde kılınmış olmaḡla teberrüken ve teyemmünen dîbâcesini nâm-ı nâmı ve ism-i sâmilileriyle muvaşşah ḳıldum. Ve bu ḥaḳîr-i pür-taḳşîr ya'nî ez'af-ı 'ibâdu'l-lâh es-Seyyid Muḥammed Cârü'l-lâh eṣ-Şâzeliyyü'l-Ḥalvetiyyü'l-Ḳudsînuñ evân-ı cem' ü tedvîni zamân-ı galebe-i hîbe-i şeybeye teşâdüf itmegin tenḳîḫ-i 'ibâret ve teḫzîb-i rivâyetde vuḳu'-yâfte olan ḳuşur u küsürü gezlek-i 'afv [5a] ile işlâḥ olınmak şîme-i müstahsenesi ihvân-ı şâhib-i mü'tâla'adan ricâ ve ta'n u teşnî' i du'â-yı ḥayra tebdîl eylemelerinün zıll-ı inşâflarına ilticâ olunur. *ومن الله التوفيق وهو المولى ونعم الرفيق*

### Evvelki Ḥadiş-i Şerif

و بسندنا المتصل الى الامام السيوطى رحمه الله تعالى عن تخريح العقيلي و ابن عدى في الكامل عن ابى هريرة  
رض انه قال  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم  
اذا اراد الله ان يخلق خلقا للخلافة مسح ناصيته بيده

İmâm-ı Suyûṭiye muttasıl olan senedimize mülâbis müşârün ileyh Ebü Hüreyre *raḍıya'l-lâhu te'âlâ* 'anhudan mervî kitâb-ı kâmilde olıci 'Uḳaylı ve İbn-i 'Adiyy taḥriclerinden rivâyeten taḥḳîḳ didi ki:

سَمَّ قال رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم  
Resülullâhu's-Şaḳaleyn olan Şâhib-i Sa'âdet [5b] Efendimiz buyurdılar ki:

اذا اراد الله mükevvenâtı yokdan icâd ve var iden Rabbü'l-'azze ḥazretlerininüñ meşiyetün 'aleyhlerinüñ ta'alluḳı ḳarîb olduḡı vaḳtde

bir maḥlûḳı ḥalk itmeklige

yeryüzinde olan maḥlûḳâta ḥalîfe ḳılmaḳlık için

5 Muvaffakiyet yalnızca Allah'tandır. O, en iyi dost; en iyi yardımcıdır.

Rabbü'l-erbāb hazretleri ol halife idecegi kulunuñ cebinini ya'nı alını meş ider.

yed-i kudretleriyle anuñçün ki ol halifede mehābet ve kulüb-ı nāsda heybet vāki' olup hattā şifāt-ı rubūbiyetden kendüye ihsān eylediği 'adl ü merhamet ü nüfuz sebebiyle emr-i dinde te'sir bulunsun ki nizām-ı 'ālem bir nehc-i şer'-i muṭahhar müyesser ve bu vechle ol halife sā'ir halkdan mümtāz ve mu'teber ola. Nitekim Sehl bin 'Abdullāh et-Tüsterī hazretlerinden mervüdür ki:

اول من يعقد اللواء للخليفة الربّ جلّ علاويضع [6a] يده على هامته ومن اجل ذلك تقع له الهيبة في القلوب وقال لوكان لى دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان<sup>6</sup>

ya'nı ibtidā halife için livāyı 'ağd iden *Zü'l-celāl* hazretleridir. Bunda teşbih şu vechledür ki pâdişāhlar tarafından bir bendesine tuğ u sancak virecek olduğda zāhire çıkmazdan evvel ibtidā kendüleri ol bendesine vüzerāt u velāyet rütbesi i'tibār ve mertebe-i vezārete lāzım olan sancak ve sā'ir takım ve malzeme-i vüzerāt ne ise anı tanzīm ü iktidār eyledikten sonra nāsa i'lān için hil'at u vezāreti iksā eylediği gibi Cenāb-ı Hakk halifelige müteretteb ve lāzım-ı tedbir ü taşarruf u mehābet ü kudret ü 'adl ü merhamet ü a'vān u enşār u kahr u galebe hāletlerini ve sā'ir halifelige müteferri' her ne kadar levāzımāt-ı zāhirī ve ma'nevī var ise cümlesini bi'z-zat kendüleri tertib ü tehiyye ile **[6b]** *يدالله فوق ايديهم* mefhūm-ı şerifi üzere evvelā kendüleri halifeligini rızā vü teslim ve ba'de kullarına daği Şāhib-i Sa'adet Efendimize tahte'ş-şecere de vāki' olan mübāya'a mişillü bey'at itdirüp hattā kalplerde heybet-i hilāfet hāşıl olmak için Rabbü'l-'azze hazretleri yed-i kudretlerini o halifenün başına vaz' ider diyü buyurdu. Ve eger benüm için müstecāb olur. Bir du'ā olaydı sulṭān için iderdüm diyü müşārün ileyh hazretleri nāṭıka pīrā-yı taḥkik oldı.

Ey aḥī! Hulefā vü mülük u selātinün kadrleri işte bu vechle a'lā vü mürtefi'dür ki eḥād-i nāsdan kimse anlaruñ maḳām u mertebelerine vāşıl olamazlar. Bu şürette cümleye lāzım olan anlaruñ emrlerine muṭāva'at ve zerreten mā-ṭavrlarında bir hāl görüp ta'n-endāz olmaḳdan gāyet ictināb olma ki dünyāda ve ahrette mu'azzeb olmayasuñ ve işuñ rast gele. **[7a]**

### İkinci Hādış-i Şerif

قال الامام الترمذی رحمه الله تعالى  
قال ابو بكره سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
يقول من اهان سلطان الله في الارض اهانه الله

Ma'lūm ola ki sulṭān 'ālemde halife bedelidür. Ve halife daği Resūlullāh *şalla'l-lāhu aleyhi ve sellem*ün bedelidür ki hükmi ve katınuñ halkında olan ef'ālūñ muḳtezāsı üzere olur görmemesin iş bu hādış-i şerifi rivāyet iden İmām-ı Tirmizī Ebü 'İsā Sünende Ziyād İbn-i Küseyb el-'Adeviden rivāyet ider ki:

6 O ki, zamandaki her şeyi görüp gözeten, olayların öncesini ve sonrasını bilen, zamanın tüm kıymetli bilgisine sahip olan, her yeri kuşatan, dilediğini yapan ve seçendir.

7 (...)Allah'ın eli (kudreti) onların elleri üstündedir (...) (Fetih 10).

Ben Ebî Bekre ile 'Âmirüñ serîri altında idüm. Ve 'Âmir hutbe okudu ve üzerinde fâhîr elbiseler var idi. Ebî Bekreye didüm:

انظر الى اميرنا bizüm emîrimüze nazar eyle.

فاسيقلار يلبس ثياب الفساق fâsıqlar esbâbına gir.

Ebü Bekre Küseyb el-'Adevîye sükût [7b] eyle didi.

ben Resülullâhdan işitdüm buyururlar ki:

من اهان سلطان الله في الارض Bir kimse Allâhü 'aẓîmü 'ş-şānuñ arzında olan sultānına ihānet itse ya'nî taḥẓîr itse

Allâhü te 'ālā o kimseye ihānet ider yāḥūd 'aleyhine du 'ā olmağ da muhtemeldür. Ya'nî Allâhü te 'ālā aña ihānet itsün diyü taḥẓîr ü inkisâr ola. Temme hazā el-ḥadîş. Lâkin bu ma'nāya tenbîh üzere Şiddîk-ı Ekber raḍıya 'l-lāhu te 'ālā 'anhu buyurdi ki:

يا نى Mukteẓā-yı mertebe-i ḥilāfet üzere benüm için bir salṭanat ve şiddet vardır. Baña 'arız olur çünkü böyledür.

فاجتنبونى اذا غضبت Kaçan tarîk-i ḥaqqdan semt-i ḥilāfa 'udül bulunmamağ için gâzab itsem benden ictinâb idüp mu'arîza kaydında olmañuz

لاؤثر فى اشعاركم وابشار [8a] ḥattâ sizün zâhir ü bâṭınıñuza te'sîr itmeyüm. Ya'nî benüm o ḥâletde ihtiyârum meslûbdur. Çaresi teslîmdür. Kaldı ki kaçan bi-ḥasebi'l-beşeriyye sehven bilmezlik ile farzı semt-i ḥilāfa meyl idersem beni toğrulduñ. Ya'nî ihtîr u agâh idüñ dimek ola. Bu cümle su'âl-i muḳaddere cevâb olmağ üzere sevğ olınmışdur. Güyâ muḳaddemen taḥẓîr buyurdıkları kelâmından fehm olındı ki gâhice bir mukteẓā-yı mertebe-i ḥilāfet bir ḥâlet-i zuhûr idüp ihtiyârların selb itme rütbesine varınca ya o ḥâletde veyāḥūd Şiddîk-ı Ekber ḥazretleri ḥaqqdan meyl ider ise sükût u teslîm bizlere lâyıḳ mıdur dimesünler diyü buyurmuş ola. Zîrâ Şiddîk-ı Ekber ḥilāfetün sırrını bilür ki ḥalîfenün fesâdı ümmetün fesâdından neş'et ider ve e'imme-i ehlu'l-lâhdan Sehl bin 'Abdullâh et-Tüsterî ḥazretleri [8b] buyurdi ki:

سولطان هو القطب Sulṭān ḳuṭbdur. Ya'nî medār-ı nizām-ı 'âlem anuñla devr ider.

فاتقوا الله فى امامكم İmāmımızuñ ya'nî pâdişāhuñ ḥaqqında Allâhdan ḥavf üzere olıñuz.

فان به قوام الدين Zîrâ dînün kıyāmı ve rüsüm-ı şerî'atün icrâsı anuñla olur.

Eger pâdişāh zâtında şâlih olmazsa

وقال ان الخليفة اذا كان غير صالح o abdāl-ı seb'adandur ki Rabbü'l-'âlemîn 'âlemi anlar ile ḥıfz ider.

واذا كان عادلا صالحا قاهر و منصفا Eger şâlih ü 'âdil ü ḳâhir ü munşıf olursa

فهو القطب الذى يدور عليه الرّحى o kuṭbdir ki degirmen anuñ üzerine döner. Teşbîh tarîkiyle demek olur ki ya 'nî şalâh-ı dîn ü dünyâ kuṭb ile hâşıl olur ve pâdişâhlar zâhirde kuṭb oldukları müsellemdir. Ve eger 'adl ü şalâh ile muttaşif olur ise bâtında daḡi kuṭb [9a] olmuş olur.

وقيل له Sehl ḡazretlerine dinildi ki:

ابى النَّاسِ خَيْرِ Nāsuñ kaḡısı ḡayrıdır.

فقال السلطان Buyurdılar ki pâdişâḡ ḡayru'n-nāsdur.

فقال السَّائِلُ Su'āl iden didi ki:

كناثرى السلطان من شرار النَّاسِ Bizler sulṭānı şerār-ı nāsdan ḡann ider idük didi.

فقال مهلاً Bu ta 'bırde şüret-i zâhire nazār eyle 'acele itme.

ان الله كلَّ يومَ نظرتين Rabbü'l-'ālemīnün her günde iki nazarı vardır.

نظرة الى سلامة اموال المسلمين ودمائهم Bir nazarı Müslimīnün mälları ve kaḡları selāmetinedür.

نظرة الى سلامة ابقارهم Bir nazarı daḡi Müslümanlaruñ bākirelerinün selāmetinedür.

فیطلع في صحيفته Sulṭānuñ şaḡıfe-i a 'mālinde bu iki selāmete muṭṭalı ' olur ya 'nî pâdişâḡ u sulṭān 'adl ü şalâh ile muttaşif olup Cenāb-ı Ḥaḡḡ tarafından me'mür oldıḡı üzere kâffe-i 'ibādu'l-lāhuñ selāmet-i [9b] istirahatleri taḡşiline her an icāle-i nazār-ı teyaḡḡuz ve zükür u ināşuñ māl ve cānlarını ve ebkār-ı Müslimīni muḡāfaza ve zabt-ı eşirrä ve ḡaram-zādede ihtimāmından nāşī 'amme-i 'ibāduñ selāmetine o pâdişāhuñ a 'māl-i şaḡıfesinde Cenāb-ı Rabbü'l-'azze muṭṭalı ' olmaları ḡasebiyle فيغفر له جميع ذنوبه o pâdişāhuñ cümle ḡünāhını maḡfıret ider.

### Üçinci Ḥadīs-i Şerīf

قال الامام البخارى في تاريخه عن ابى ذرّ انه قال

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

انه سيكونه بعدى سلطان فاعزّ وه فاته من اراد ذله ثغر ثغرة في الاسلام وليست له توبة الا ان يسدها و ليس يسدها

الى يوم القيامة

İmām-ı Buḡārī *rahmetu'llāh* Ebī Zerrden rivāyet eyledigi ḡâlde tārīḡinde didi ki Resül-i Ḥudā o şefī'-i rüz-i cezā Muḡammedü'l-Muştaḡā *şalla'l-lāhu te'ālā 'aleyhi ve sellem* buyurdu ki:

انه [10a] taḡḡıḡ-i şān

سكونه بعدى سلطان ḡarıben benden şoñra sulṭān olur ya 'nî benden şoñra ümmetümüñ meşālīḡını temşite Vācib *te'ālā* ḡazretlerinün kemāl-i 'ināyet ü leṡāfetiyle sulṭān me'mür ve manşüb olur.

وه Pes imdi Ey Ümmetüm! O sulṭāna sizler i 'zāz u ta 'zīm idiñüz.

فانه Zīrā taḡḡıḡ-i şān

هَر كِم مَن اراد ذَلَّةً her kim o sultân hakkında zillet ü haķâret murâd ider ise

إِسْلَامٌ فِي الثَّغْرِ ثَغْرَةٌ فِي الْإِسْلَامِ İslâm'da bir raĥne ve bir delik açmış olur. Ya'nî teşbîh tārîķiyle dimektür ki ehl-i İslâm'ın bir gûne ifsâd u raĥnesine sebep olur ki

وَلَيْسَتْ لَهُ تَوْبَةٌ o kimse için tevbe ile şalâh kabûl itmek mümkün olmaz.

أَنْ يَسُدَّ Meger o raĥne ve deliği kapaya ve sedd eyleye. Ya'nî beyne'l-İslâm vâķi' olan fesâd raĥnesini sedd ü işlâh itmek kâbil ola. Ol ise muĥâl kâbilindendir. Nitekim buyururlar:

وَلَيْسَ بِسَادَمًا [10b] إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ Hâlbuki yevm-i kıyâmete dek o raĥne ve fesâdı işlâh u sedd idici yokdur. Bu şürette selâtin ü mülûk-ı İslâma züll murâd iden kimse bu mişillü fesâd u raĥneden ictinâb eylesün. Zîrâ kıyâmete dek 'ilâci kâbil olmaz ve istiġfâr u tevbe ile şalâh kabûl itmez. Ammâ ahır gelür ve o fesâdı işlâh ider dinilür ise o fesâdı iden yine ĥıramânda kalur ve ilâ yevmi'l-kıyâme o fesâd üzerine terettüb idecek ve zerr ü mazarrat o kimesnenün defterine kayd olunur. Günâhlardan bir günâha beñzemez ve 'âmmeye râci' bir fesâd olduğundan *ma'âza'l-lâhu te'âlâ* ol kimesnenün selâmet-i ĥâli dünyâ ve aĥrette kâbil olmaz. Hemân Haķķ *te'âlâ* ĥazretlerine şıġınup bu mişillü mülûk u selâtin ü ĥalifetu'l-lâh ĥazretlerinin ednâ mertebe-i ĥilâflarında bulunmamaġa sa'y idüp da'vet-i ĥayrlarına taĥşil-i rızâlarına [11a] mazhar olmaġa cedd ü ihtimâm gerektür.

**Hâşıl-ı ma'nâ:** Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz buyururlar ki benden sonra yakıncaĥıkda ümmetümün meşâliĥini ru'yete ve şerî'at-i ġarâmı tenfize ve muĥâfaza-i bilâd ü 'ibâd u te'dîb ü tenkîl eşirrâ ve erbâb-ı baġy ü 'inâda min kâbli'l-lâh sultân ta'yîn ü naşb olunur.

Ey Ümmetüm! Sizler sultânînuza i'zâz u ta'zîm idiñüz. Anı ta'zîz vâcibdür. Hattâ bir âdem o sultân'ın *ma'âza'llâhu te'âlâ* zilletini murâd itse ehl-i İslâm içinde bir delik ve raĥne aç a ki kıyâmete dek o raĥneyi tevbe ve istiġfâr ve sâ'ir vechler ile sedd idemez. Ve mürteķib olan dünyâda ve aĥrette ĥazelânda kalur.

Ey Karındaş! Ma'lûmuñ olsun ki pâdişâhların vücûdları bu ümmet-i Muĥammede maĥz-ı bereket ü ĥayr ve bâ'îş-i selâmetdür. Egerçi zâtında ol daĥi bizüm gibi beşer ve bir maĥlûķ-ı Ĥudâdur. Ammâ anların vücûdlarıyla bizüm vücûdlarımız bir degildir. Görmez misin ki [11b] ĥayât u beķâsıyla şarķ u ġarbda olan dîn karındaşlarımız ve re'âyâ vü berâyâ râĥat ile yaturlar yerlerinde ve mâllarından ve cânlarından emîndürler. Ve eger *ma'âza'llâh şümme ma'âza'llâh* sultânımız olmasa 'âlem herc ü merc olur ve yerlerimizde yatmaġ degil mâl ve cânlarımızdan emîn olmaġ mutaşavver olmaz idi. Çünki böyledür. Dâ'imâ rızâlarında olalım ve şalâh-ı ĥâl ile du'â idelim.

### Dördinci Ĥadîş-i Şerîf

قال الامام الترمذی عن ابي هريرة رضی الله تعالی عنه  
قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم  
ثلاثة لا ترد دعوتهم الامام العادل والصائم حتى يفطر و دعوة المظلوم

İmām-ı Tirmizî Ebû Hüreyre hazretlerinden rivāyeten Şāhib-i Sa‘adet Efendimiz buyurdılar ki:

ثلاثة ٴٲ kimesnenüñ

لا تردّ redd olunmaz ve girü dönmez

دعوتهم du‘āları.

الامام العادل Biri imām-ı ‘ādildir. ‘Adlüñ ma‘nāsı zīr-i hükümetine pādīşāhlar evvel emirde [12a] mu‘tedil ü mnşaf vāliler ve zābiñler vaz‘ ve fuķarā-yı ra‘iyyeti zulme ve cebābireden hıfz itdirmege nezāret ve mazlūmuñ haķķını zālimden ber-nehc-i şer‘ī aliverüp ol zālimuñ şer‘an haķķında lāzım olan cezāsını icrā itmek.

**Hulāşa-i kelām:** Kitāblaruñ yazdığı üzere ađniyā vü fuķarāda emniyyet ü selāmet ve māl ve cānlarına ta‘arruzdan ictināb itmek ve itdürmekdür. Şerī‘at-ı garrā elde bir mīzāndur ki ri‘āyet olındığı taķdīrde bir şeyde ziyāde ve noķşāniyyet olmaz. Belki her şeyde ta‘dīl ü tesviye bulunmuş olur.

والصائم حتى يفطر Ve biri dağı iftār idinceye dek şā‘im olan kimesne.

و دعوة المظلوم Biri dađı mazlūm olan kimesnedür ki zālimden zulm görmişdür.

İş bu üç kimesneden imām-ı ‘ādili muķaddem zıkr itmesi zāhir ü bātında ‘inda’l-lāh mertebesi refī‘ oldığına işaretdür.

Ve şā‘imi dağı du‘āsınuñ [12b] müstecāb olmasını iftār idinceye dek diyü taħşīş itmesi bir ādem meşelā şavm-ı dehre veyāhūd şavm-ı Dāvuda veyāhūd ahyānen şavma mülāzım olmaķlık ile ol kimesnenüñ her sā‘at du‘āsı müstecāb olmaķ lāzım gelmez. Belki du‘āsınuñ kaḅül olması iftār vaķtine dek demek olur. Yoħsa gicelerde ve şā‘im olmadığı vaķtlerde dağı du‘āsı müstecāb olur demek degildür.

Ve hadīş-i şerīfde الصائم العادل والامام دعوتهم ilā uħrā dinildikten şöñra ve المظلوم diyüp da‘vet lafzını tekrāren itmişler. Ma‘nā tamām idi. Bu taķdīrde da‘vet lafzını tekrār getürmesi şu vechledür ki mazlūmuñ du‘āsı imām-ı ‘ādil ü şā‘im mişillü münşerihü’ş-şadr olarak du‘ā degildür. Belki te‘şīr ü infi‘āl ile Cenāb-ı Haķķa muztaribü’n-nefs oldığı hālde du‘ā oldığına binā‘en ziyāde te‘şīr ü müstecāb olmasına işaretdür. [13a] و هم bi-ğayr-i haķķ zulm ü ta‘addiden be-ğāyet ihtirāz olinmağa teħdīd ü tenbīh vardır. Zīrā Vācib te‘ālā hazretleri kullarınıñ zulmine bir dürlü rāzı degildür. Anıñçüñ dünyā fışķ ile ħarāb olmaz. Belki zulm ile ħarāb olur diyü mütehaķķıķ ve manşūşdur. Buħtū’n-naşruñ Ķuds-i Şerīf ve ħavālīsini taħrīb ve benī İsrā‘īli kaḅl-i ‘ām itmesi mücerred benī İsrā‘īlüñ zulmleri müzdād oldığına binā‘endür. Ĥattā bir gün insān şüretinde Cenāb-ı Haķķ bir melek gönderdi. Altında bir kışraq var idi. Bir çeşme başında bir ādem inegini şuvarur idi. Ve inegüñ yanında bir buzağısı berāber idi. Melek o buzağıya izn-i Bārīyle kışraqımuñ yanına gel diyü işaret ve bildürdi. Ve ol sā‘at buzağı kışraqıñ yanına

geldi. Ve berâber gitmeğe başlayınca buzağı şâhibi buzağımı nereye götürürsin diyü çağırınca melek daği [13b] buzağımı benüm kışrağumdan hâşıldur. Sen ne dimek istersin diyü cevâb viricek o âdem feryâda başladı.

Ey ma'şere'l-Müslimîn! Görün bu âdemün da'vâsını. Hiç kışrağdan buzağı olur mı diyü beyinlerinde nizâ' oldıkda mahkemeye girdiler. Ammâ ilerüce melek kâđīya varup rüşvet 'arz u i'tâ eyledikden şöra murâfa'aya tûruşdılar. Kâđī buzağıyı melek tarafına hüküm idicek harîf feryâda başladı. Çünkü benî İsrâ'îl vaktinde üç kâđīya dek giderler ve murâfa'a olurlar idi. Ahr bir kâđīya daği vardılar. Yine melek muqaddemce rüşvetini i'tâ itmek hasebiyle yine buzağı melek tarafına hüküm olındı. Harîf yine râzı olmadı ve üçüncü kâđīya vardılar. Ve yine melek muqaddemce ilerü vardı ve kâđīya kažiyyeyi bildürdi. Ve rüşvetini 'arz ü da'vânuñ faşlını istedikde [14a] ben hayz gördüm bu da'vâyı istimâ' idemem diyü cevâb eyledikde melek daği *subhân'allâh* hiç ricâl hayz görür mi bu nasıl söz diyecek. Kâđī daği senün da'vân benüm hayz görmem gibidür diyü melegi ilzâm idince ol vaqt melek قاضيان في النار وقاض في الجنة dimişdür. Cennete girecek kâđī hem 'âlim ve hem hükümeti haqq üzere olandır. Ve kâđīyâdan biri 'ilmi var lâkin da'vâyı haqq üzere faşl itmez ve hilâfına hüküm ider ve biri daği 'ilmi yok şer'i'ati itlâf u zâyı' ider diyü Haqqı İsmâ'îl Efendi<sup>9</sup> beyân itmişdür. وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ<sup>10</sup> ilâ ahiri'l-âyeh kerîmesinün tefsîrinde benî İsrâ'îl kavmine ne vechle 'azâb istisâl olındığı tafsîl üzere ehl-i tefsîr beyân itmişlerdür. Bunda 'ibretnüma bir kışsa-i garîbe vardur.

Zıkr idelüm vaqtâ ki Buhtü'n-naşr [14b] benî İsrâ'îl kavminün 'umüm üzere katl ü memleketlerinün tahribine ikdâmına Hazret-i Dânyâl müşâhid ü vâkıf olunca Buhtü'n-naşruñ 'aleyhine du'â vü inkisâr itmek niyyetinde iken Bârî *te'âlâ* hazretleri tarafından kendüye ilkâ olındı ki bu bâbda sükût eyle. *Subhân'allâh* müşkil bir iken iki oldı. Bu kavm putperest ve benî İsrâ'îl ise ehl-i kitâb ve Müslim iken bunlara bu fırsat nedendür diyü fikrde kaldı. Ba'd-ı zamân Buhtü'n-naşr Kudis-i Şerîf sekenesinden yedi kimesneyi esîr tarîkıyla ihrâc eyledi ve vilâyetleri olan İrân zemînine giderler iken benî İsrâ'îl hudûdından çıkdılar ve İrân hudûdına girdiler ve Dânyâl hazretleri girdiği yerleri temâşâ ve ahvâllerine vâkıf olarak gider idi. Uğradığı memleketler ahâlîlerini müşâhede eyledi ki kimesne kimesneye gözün [15a] üstünde kaşuñ var dimeye. Kudreti yok ve emînlik ve ahâlîler ve re'âyaları ma'mûr. Bu vechle 'adl-i şüretlerini gördüğü gibi kendüye inkisâr itmemek için tenbîh olındığınıñ sırr u hikmetine vâkıf oldı ki Bârî *te'âlâ* hazretleri bu dünyayı halk itmekden murâd-ı 'aliyyeleri kıyâmete dek devâmıdır ve devâm daği ma'mûrlığa tavaqquf ider. Ve ma'mûrlık daği re'âyâ vü ağniyâ zulm görmeyüp eküp biçmek ve herkes kâr u kesbleriyle meşgûl olmağ ellerinden malları tecrîm ü cebr tarîkıyla alınmayup ve cebâbire ve gayrilerden kendülere tasalluğ olunur ise men' ü def'lerine vülât u hükâm taraflarından ikdâm olınmağ ile olur. Bu ise benî İsrâ'îl kavminde yok idi ve keyfe mâ yeşâ' rızâ' u'l-lâha muğâyir envâ'-ı zulm ve ta'addiyâta cesâret ve fışk u fucûr 'indlerinde

8 İki kadı cehennemde biri ise cennettedir.

9 Nevevî'nin Arba'ün adlı eserini geniş ve etraflıca şerh eden 1653-1725 arasında yaşamış bir Celvetî şeyhi, müfessir ve şairdir. (Bkz. Karahan, Abdülkadir (1953), Türk Edebiyatında Arapçadan Nakledilmiş Kırk Hadis ve Tercüme Şerhleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 5 (5), 71.)

10 İsrailoğullarına kitapta (Tevrat'ta), "Yeryüzünde iki kere fesat çıkaracaksınız." diye bildirdik (İsrâ 4).



mübâh menziline vardı. Binâ'en 'aleyh Allâhü *te 'ālā* [15b] hazretleri daği Buhtü'n-naşrı taslîf ile gâzâb u istîşâl eylediği kütüb-i muṭavvelâtıda mestûrdur.

### Beşinci Hâdîs-i Şerîf

اخراج امام الطبرانی عن ابي بكره أنه قال  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
من اجل سلطان الله اجل الله يوم القيامة

İmâm-ı Taberânî *rahmetu'l-lâhu* Ebî Bekre *radıya'l-lâhu 'anhudan* taḥrîc eylediği hâlde taḥkîk didi ki efdalü'l-mahlûkât şâhibü'l-mu'cîzât hazretleri buyurdu ki:

من اجل Bir kimesne ta'zîm ü iclâl eylese

الله سلطان Allâhü *zû'l-celâl* hazretlerinüñ sultânına

İcâz ü ta'zîm vâcibü'l-vücüd olan Rabbü'l-'âlemîn hazretleri daği ol kimesneye yevm-i kıyâmetde ta'zîm ü tevķîr ü ihtirâm itse gerekdür diyü sa'âdetle buyurmışlardır. Mahlûkâtuñ sultânına dinmeyüp Allâhuñ sultânına diyü muzâf kılması mahlûkât üzerine sultân [16a] halîfeyi nâsuñ dilemeleriyle olmayup mücerred kullarına ḥayırlu olanı kendü zât-ı eḥadiyyetleriyle<sup>11</sup> naşb u ta'yîn eyledigine işâret ve bunıñ sırr u sebebi daği ol ḥudâvend-i bîçün hazretleri kullarınıñ cem'î-i umür u ḥuşûşlarına faẓlen mütekeffil olduklarından 'ibâduñ meşâliḥini rızâ-yı vaḥdâniyyetine muvâfık ve irâde-i 'aliyye-i samedâniyyetine muṭabık itdireceğine delâlet ü imâ olmağla bu taḥdîrde zıllu'l-lâh olan sultânıñuza muṭâva'at eyledigiñüz şüretde dünyâ ve aḥretde felâh u necât bulursuz. Ve ḥilâfında olanlar daği min ṭarafı'l-lâh kaḥr u gâzab-ı Bârîye maẓhar olurlar. Zîrâ o sultânı bi'z-zât Allâhü *'azîmü's-şân* itmişdür ve 'ale'l-ḥuşûş 'âdil oldığı vaḫtde elbette kendüye şâhib olur ve tıtdığı işlerde suhûlet ü kolaylık ḥalk ider. Ammâ <sup>12</sup> *لا اطاعة للمخلوق في معصية الخالق* diyü su'âl vârid olur ise [16b] elbette pâdişâh olanlar tefâddulen Cenâb-ı Ḥaḫḫ tarafından ḥalîfedürler. Bârî *te 'ālā* hazretlerinüñ emr-i 'âtileri üzere ḥareket ve Peyğamberimiz *şalla'l-lâhu te 'ālā 'aleyhi ve sellem* Hazretlerinüñ sünnet-i seniyyeleri üzere 'amel itse gerekdür. Yoḫsa ma'şiyet ile ehl-i İslâm pâdişâhlarından bir pâdişâh emr itmişdür. Zîrâ eşerde vârid olan ḥadîs-i nebevî muḫtezâsınca <sup>13</sup> *بين اصابع الرّحمن* diyü mervîdür. Ḥalîfe mülük u sultânlaruñ ve mü'min olanların kalbleri Vâcib *te 'ālā* hazretlerinüñ kudret parmakları beyninde dâ'ir olmağla tıbk irâdeleri her vaḫt yollu ve ḥayırlu şeylere bi'tṭabi' mâ'il olmaḫ mertebe-i ḥilâfet muḫtezâsından olmaḫ cihetiyle Cenâb-ı Ḥaḫḫ daği mâ'il oldukları ḥaḫḫ tarafına sevk ü delâlet ideceği muḫaḫḫadır.

Ey birâder! Sultânlaruñ ne vechle maẓhar-ı sa'âdet ve 'inda'l-lâh maşdar-ı [17a] ḥayr u 'inâyet oldığı bundan fehm eyle. Ve kaṭ'â taraflarına dil uzatma ve ğybet itme. Mücerred hemân şalâḥ-ı hâl ile du'â eyle.

11 Derkenar: Ya'nı kendü zât-ı eḥadiyyetleriyle naşb u ta'yîn dimek halâyıkuñ iradelerine muvâfık tefâddulen 'inâyet itmesidür. Vücüb tarıḫı üzere dimek degildir.

12 Yaradan'a itaatsizlik içinde olan hiçbir yaratığa itaat olunmaz.

13 Kalpler, Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.

### Altıncı Hâdîs-i Şerîf

قال الإمام النسائي رحمه الله تعالى إمām-ı müşārün ileyh didi ki:

مؤتبع روايت متاعده müte'addid rivāyetlerden şoñra

و عن ابى أيوب داھى Ebī Eyyüb tarafından olarak

قال انه Ebū Eyyüb didi ki:

سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم Ben ol Allāhü 'azîmü 'ş-şānuñ Resülünden işitdüm ki 'ālî olan Allāhü zü'l-celālün şalāt u selāmı anuñ üzerine olsun.

يقول Resülullāh hâzretleri dir ki:

ما بعث الله من نبي ولا كان بعده من خليفة الا وله بطانتان بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر و بطانة لاتألوه خبا لا فمن وقى بطانة الشر فقد وقى ما بعث الله

Vācib *te'ālā* hâzretleri göndermedi [17b]

من نبي Peyğamberlerden bir peyğamber.

ولا كان بعده Daھi peyğamberden şoñra olmadı

من خليفة halîfelerden bir halîfe.

الا وله İllā o peyğamber ve o halîfe için oldu.

İki batñâne oldu ya'nî ma'ıyyetlerine iki batñâne mu'ayyen oldu. Ve batñâne diyü luğatde mu'temed-i musāhib-i karın ki her bār kendü ile umür-ı müzākere olınan kimesne veyāhüd bir fırqa ya bir cemā'ate dirler.

بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر Batñānenüñ biri o peyğamber ve o halîfeye emr-i bi'l-ma'rûf ile hayırlı ve müstahsen olan umür u huşuşatı ifāde vü sevķ ve münkerāt-ı aksāmuñ olmaması ve men'î tarafında olur.

و بطانة لاتألوه خبا Ve diger batñānenüñ biri daھi mefāsıde müte'allıķ ve ğayr-i müstahsen olan işlerden o peyğamber ve o halîfeyi kayırmaz ve men' itmez ve belki şerr tarafına sevķ ider.

فمن وقى بطانة الشر Bir ādem gerek peğamber ve gerek vālî [18a] ve hākim ve zābiğ her kim olur ise kendü mu'temed ü musāhib-i karın diyü 'add eylediği kimesnenüñ şerrinden kendüyü hıfz ider ise

فقد وقى tahķıķ artuķ o kimesne maħfûz olur. Zîrā şerr sevķ idenüñ kelāmı mesmü' olmadığı gibi hayr sevķ idenüñ sözleri ma'mülün bih olmaķ iktizā ider. Bu şüretde o peyğamber ve o halîfe veyāhüd vālî ve sâ'ir hükümet şāhibi olan zātlar şerr işlemekden bi-izni'l-lāh maşûn u maħfûz olurlar diyü Şāhib-i Sa'ādet Efendimüz buyurmışlardır.

**Hāşıl-ı ma'nā:** Bārī *te'ālā* hazretleri bir peygamber ve gerek andan sonra bir halife göndermedi. İllā anlar için umūr-ı müzākeresine kābil ikişer qarīn ve muşāhib sırdaş oldu ve o qarīnlerin biri müzākere vü müşāverede hayra delālet ve münkerātdan men' tarafında olur. Ve diger qarīn daḥi şerr işleri sevkdən hālī [18b] olur ve eger bir ādem ol sū'-i qarīnün şerrinden maḥfūz olur ise artık sū'-i harekātdan maşūn olmuş olur. Zīrā sevḳ olınan ḥuşūş ya hayrdur veya şerrdür ve şerrī sā' iḳ her kim ise kelāmı mesmū' olmadığı gibi elbette hayra delālet idenün sözine maḳşūr olduğu şüretde ol qarīn şāhibi her kim ise şerrden maşūn olur. Haḳḳ *te'ālā* hazretleri cümleyi sū'-i qarīnden ḥıfz eyleye. Āmīn.

### Yedinci Ḥadıḡ-i Şerīf

قال امام السَّيْطِيّ عن ابن عمر أَنَّهُ قَالَ  
قال رسول الله صَلَّى الله تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
السلطان ظل الله في الارض يأوى اليه كل مظلوم من عباده فاذا عدل كان له الاجر وعلى الرَّعِيَّةِ الشُّكْرُ وَاذا جَارَ كَانِ  
عليه العَصْرُ وَعَلَى الرَّعِيَّةِ الصَّبْرُ

İmām-ı Suyūfī *rahimehu'l-lāh* İbn-i 'Ömer *raḍiya'l-lāhu 'anhudan* rivāyeten didi ki [19a] Resūl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muḥterem *şalla'l-lāhu te'ālā 'aleyhi ve sellem* hazretleri buyurdu ki:

السلطان ظل الله في الارض Sulṭān ki Cenāb-ı Haḳḳ tarafından ḳullarının meşālīhini ru'yete ta'yīn eylediği zāt-ı 'ālī kadar yir yüzünde Haḳḳ *celle ve a'lā* hazretlerinin gölgesidir. Bunda ma'ḳūli maḥşūse teşbīh kabīlindedür. Şöyle demek olur ki şemsün ḥarāretinden insān cismānī ne vechle müte'ezzi vü muḫtarib olduğu cümleye ma'lūmdur. Ammā eger bir ağac veyāḥūd çadır ve dīvār ve sāye-bān her ne ise anuñ birinin gölgesinde ādem iḳāmet itse güneşün te'şīrinden rehā-yāb olup istirāhat eylediği gibi nās daḥi erbāb-ı zulme ve eşirrā ve bāḡī ve ṭāḡī ve 'ale'l-ḥuşūş düşmen keferesinden kendülerini ḥimāye ve muḥāfazaya muḥtāc oldukları sulṭānuñ gölgesi ḥimāyesinde cismānī ve rūḥānī mustazīll u maḥmī vü emīn olurlar. Bu şüretde sulṭān u mülūk u ḥalīfenün [19b] 'āmme-i Müslimīnün ḥıfz u ḥırāsetleri-çün vücūdları zarūrī ve muḥtācun ileyhdür.

Ḥattā 'ibādu'l-lāhdan her kim ki zulm görmüş ise o sulṭāna gelür ve tazallüm-i ḥāl ider ki zālīmden ḥaḳḳını alıvire.

Pes imdi o sulṭān 'adl idüp zālīmün zulmini def' ü icrā-yı ḥaḳḳ eylediği vāḳtde

o sulṭān için ecr vardır. Ya'nī 'ında'l-lāh me'cūr olur.

Ve ra'ıyyet üzerine daḥi şükr itmek lāzımdur ki zālīmden mazlūmuñ ḥaḳḳını alıvirüp 'adālet idiver.

Eger sulṭān 'adālet itmeyüp cevr eylediği vāḳtde ya'nī zālīmün zulmini def' ile ihḳāḳ-ı ḥaḳḳ itmez ise veyāḥūd āḥaruñ zulmini def' şöyle ḥırsun kendü daḥi cevr ü ta'addī ider ise

günāhı ol sulṭānuñ üzerine olur. Artık anuñ da'vāsı Vācib *te'ālā* hazretlerine

ğalır. Nitekim <sup>14</sup> و كلّم رسول عن رعيته 14 Bu taqdîrde ra'iyetüñ hâli nice olsun denilir ise

را و على الرعيّة الصبر ra'iyetüñ üzerine daği şabr u sükût itmek lâzımdır. Ya'nî bu bahâne ile sultânına dil uzatmasun ve inkisâr itmesün. <sup>15</sup> من صبر ظفر 15 mü'eddâsınca elbette şabrınıñ bir kat ve mazlûmiyeti cihetinden daği bir kat 'inda'l-lâh ecre nâ' il olacağı bî-iştibâhdur.

### Sekizinci Hâdiş-i Şerîf

قال الامام السيوطي رحمه الله عن انس رضى الله عنه انه قال  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
السلطان ظلّ الله في الارض فاذا دخل احدكم بلداً ليس فيها سلطان فلا يقيمّن به

İmâm-ı Suyûfî Enes *radıya'l-lâhu 'anhudan* rivâyeti üzere Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz *şalla'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* hâzretleri buyurdılar ki:

السلطان ظلّ الله في الارض

**Ma'nâ-yı şerîfi budur ki** zikr ü beyân olındığı üzere sultân [20b] Allâhü 'azîmü's-şân hâzretleri tarafından bir sâye ve vesîle-i te'mîn-i 'ibâddur ki anuñ himâyet ü muhâresesiyle bilâd u 'ibâd havf-ı a'dâ vü kaṭṭâ'-ı tarîk ve haram-zâdeden emîn ve sedd-i şugûr-ı serhaddât ile herkes yerlü yerinde ber-çarâr u mekîndürler. İş bu kaṣiyye müsellime şâbit oldısa

فاذا دخل احدكم بلداً pes imdi sizlerden biriñüz bir belde ve şehre dâhil oldığıñuz vaḳtde

ليس فيها سلطان ol beldede sultân elbette yokdur. Ya'nî olmaya

ol belde ve şeherde ikâmet itmesün. Ya'nî bir memleketde ki sultân veyâhüd sultân tarafından vâlî olmaya o memleketde ikâmet câ'iz degildir. Sırr u sebebi oldur ki mu'âmelât-ı nâsda nizâ' ve birbirlerine şerr ü şürür ikâ'ı muḳtezâ-yı beşeriyyet ve faşl u ḥasım şerî'at-ı ğarrâya tavaḳḳufi zarûrîdür. Ve sultânsız memleketde ise aḥkâm-ı şer'iyye olmaz. Zîrâ ikâmet-i şer' izn-i [21a] sultâna muḥtâc ve bir maḥallde icrâ-yı şer'-i Ahmedî olmadıḳdan şoñra ehl-i İslâma göre o mişillü memleketde nefsdan ve 'ırz ve mâldan emîn olunmaz ki sâkin ola. Anuñçündür ki muḥâfaza-i nefis ve mâl ve 'ırzda muḥtâcun ileyh olan sultân mevcûd olmadığı gibi kişi nefsinı göz göre dünyâda muḥâtaraya ilkâ itmiş olur. <sup>16</sup> وَلَا تَلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ 16 âyet-i kerîmesinüñ ḥilâfiyla 'ameli ihtiyâr itmek ise bir âdem kendü irâdesiyle aḥrette nâr-ı 'azâba nefsinı fedâ itmesi lâzım gelür. Bu ise 'aḳlen ve naḳlen ne vechle memnû' oldığı iş bu hâdiş-i şerîfden ve sâ'ir kütüb-i muṭavvelâtda meşûr âşâr ve burhândan tettebbu' idenlere ma'lûmdur. İmdi pâdişâhlar ve sultân u mülük ve ḥalîfelerüñ ne vechle vücûdları şems-i ziyâ-güster gibi 'âleme pertev şaldığı ve şems ṭulû' itmediği vaḳtlerde ne güne 'âlem zulumâtda ğalır ise pâdişâhsız memleketlerde [21b] daği benî âdem zulumâtda bî-kes ke'l-'ümmî ve bilâ-himâye

14 Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz.

15 Sabreden zafere ulaşır.

16 Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın (Bakara 195).

kalur. Ve haram-zāde ve erbāb-ı zulme ve cebābirenüñ zulm ü zulmetlerine giriftār ve taḥlīṣ-i māl ve cāndan bīzār olacağı āşikārdur.

### Ṭokuzuncı Ḥadīṣ-i Şerīf

قال الامام النسأى و ابو داود رحمهما الله عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
اذا اراد الله بالامير خيراً جعل له وزير صدق ان نسى ذكره وان ذكر اعانه واذا اراد الله غير ذلك جعل له وزير سوء  
ان نسى لم يذكره وان ذكر لم يعنه  
صدق رسول الله

Kütüb-i Sitteden İmām-ı Nesā'î ve Ebū Dāvud ümmü'l-mü'minîn Ḥazret-i 'Ā'îşe *radıya'l-lāhu te'ālā* 'anhādan rivāyet eyledikleri ḥālde didiler ki:

إذا اراد الله بالامير خيراً Vācib *te'ālā* ḥazretleri bir pādīṣāh ve sulṭān ḥaḳḳında ḥayr murād eylediği vaḳtde

o pādīṣāh için vezīr-i şādīḳ kılar ya'nī şıdḳ u istiḳāmet ü diyānet ü inşāf [22a] u 'ıffet ile muttaşif vezīri kendüye virür ve naşb ider.

Eger o pādīṣāh umūr-ı 'ibād u bilād u 'adl ve ihḳāḳ-ı ḥaḳḳ ve ḥıfz u ḥırāset ü şugūr-ı İslām ve nizām u intizām-ı memālik ve sā'ir meşāliḥ-i enāmdan bir nesne ki anı işlemedi ḥayr iken der-ḥāṭır itmemiş veyāḥūd ḥāṭırına gelmiş ammā unutmuş ise o vezīr kendüye icrāsı lāzım olan şeyi ihtār u tezkīr itmek ile o maşlahat vücūda geldikde o maşlahat her ne ise aşlında mülāḥaza olunmamış veyāḥūd unutulması cihetiyle ya'nī o maşlahatdan iḡmāz u müsāmaḥa vü i'tibār olunması sebebiyle umūr-ı melekıyyeye 'arız olacak fesāduñ def'ine bā'ış mu'āmelāt-ı nāsdan ihḳāḳ-ı ḥaḳḳa dā'ir ise ya terk veya ḥilāfına zehāb ile ibtāl ḥaḳḳı müceb olmaḳdan ḥalāş ve ḥaḳḳ yerini bulmağa bādī olmaḳ cihetleriyle dünyā ve aḥretde o [22b] pādīṣāh selāmet-i ḥālī celb ü taḥşil itmiş olur.

Eger o pādīṣāh aşlında mülāḥazasında olupdur. Ḥāṭır iderek o işe mübaşeret ider ise ni'me'l-maṭlūb o vaḳtlerde o vezīr daḥi

o pādīṣāha şıdḳ u istiḳāmet ile i'ānet ider. Bu taḳdīrde görülecek maşlahat her ne ise muḥkem ve metānetlü görülmüş olur. Zīrā bir şeyde i'ānet ü yardım toḡrı ve şıdḳ ile oldıkda o pādīṣāh o işlediği işde emīn ü müsterīḥ olur. Anuñçün Ḥazret-i Mūsā *şalavātu'l-lāhi 'alā nebiyyinā ve 'aleyh* ḥazretleri Fir'avnuñ ilzām ve İslāma da'vetine Cenāb-ı Ḥaḳḳ tarafından ta'yīn olındıkda<sup>17</sup> *واجعل لى وزيراً من اهلى هرون اخى اشدد به ازرى واشركه فى امرى*<sup>17</sup> didi. Mūsā *şalavātu'l-lāhi 'alā nebiyyinā ve 'aleyh* ḥazretleri birāderleri Hārūnı umūr-ı da'vetde ve ḡayride [23a] kendüye şerīḳ ü mu'tn ve ḳuvvetini anuñla iki ḳat itmek için Ḥazret-i Ḳādir-i Muṭlaḳdan istedi ve ricā eylediğine binā'en Ḥazret-i Hārūn *'aleyhi's-selāmi* kendüye vezīr ü mu'tn naşb u ta'yīn eyledikten soñra *اذهبا الى فرعون*<sup>18</sup> diyü Mūsā vü Hārūn *'aleyhimü's-selāma* ikisine birden ḥiṭāb-ı

17 Ailemden kardeşim Harun'u bana vezir yap, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl (Tāhā 29-32).

18 Firavun'a gidin (Tāhā 43).

'izzet buyuruldu. Bu âyet-i kerîmeden ma'lûm oldu ki vezîr bunda *وَزَّرَ* ikinci bâbdan olduğu hâlde mu'tin ma'nâsına olup ya'nî vāv' uñ ve zâ' nuñ kesriyle *وزر* den müştakğ degil imiş. Müsâ 'aleyhi's-selâm Fir'avni emr-i da'vetde ve sâ'ir aña müte'allık umürda yalnız risâleti hasebiyle ru'yet itdirmege Bârî *te'âlâ* hazretlerinin kudreti olduğunu inkâra mecâl yokdur. Bu şüretde Müsâ 'aleyhi's-selâmuñ Hârûn 'aleyhi's-selâmı mu'tin olmağ için vezîrlige istemesi umürında müşârik [23b] .....<sup>19</sup> ve Cenâb-ı Hâkğdan niyâzda ve Allâhü *zû'l-celâl* hazretlerinin dağı kalb-i Müsâyâ kendüye mu'tin ü vezîr taleb itmegi ilğâsında envâ'-ı hikmet ü nükte olduğu kütüb-i tefâsîr ve siyerlerde mestûrdur. Ez-cümle münferiden bilâ-halel ve noğşân bir şeyi vücûda getürmek kudret-i kâmile şâhibine mağşûşdur ve kullarda olan kudret-i nâkışadur. Binâ'en 'aleyh enbiyâlar ve pâdişâhlar tedbîr ü taşarrufda mu'tine muhtâc olduklarına delîldür. Ve bu böyle iken yine *في الأمر*<sup>20</sup> diyü buyurulmuşdur. Zîrâ bir muktezâ-yı beşeriyet elbette insân verâ-yı perde-i hafâda ne vardur ne bilür. 'Alemlü'l-ğayb ancak Vâcib *te'âlâ* hazretleridir ve eger kendüleri muğayyebâtdan ba'zısına itla' itdirürler ise ol zamân bildürdigi kadar gayba âdem muhtâlî olur. Bu şüretde nâs birbirlerine mu'âvenet ü istişâre iderek [24a] iş görürler ise tağdîre muvâfiğ gelmesi gâlib ola. Zîrâ yalnızlık ve münferiden iş vücûda getürmek kudret-i kâmile şâhibinin hâlidir. Kulları her huşûşda mu'tine muhtâcdur. Hele ibtidâ-yı emrde Cenâb-ı Hâkğıñ i'ânet ü tevfiğine ve ba'de kendü cinslerimüzden dîn çarındaşlarımızıñ i'ânetlerine muhtâclaruz. Cenâb-ı Rabbü'l-'azze cümle selâtin ü vükelâ vü vüzerâsını iyülere muğârin ve şerî'at-i garrâ-yı Aħmedî üzere 'amele muvaffâğ eyleye. Âmin.

وإذا اراد الله غير ذلك Vâcib *te'âlâ* hazretleri o pâdişâh u sultân u melik hağğında hayruñ gayrisini murâd ider ise gayrisi şerr olmuş olur ve eger su'âl olunur ise ki Bârî *te'âlâ* hazretleri şerr murâd itdikden sonra 'abdüñ elinden ne gelür. Ve sonra şerr işledigiçün mu'âteb nice olur. Mezhebinüz İmâm-ı Mâturidî ve gerek Eşâ'ire mezhebinde insân [24b] irâde-i cüz'iyeye ile mes'uldür. Zîrâ her bir fi'ilde iki kudret mevcüddur. Birine kudret-i hağkıyye dirler ki Allâhü 'azîmü's-şânâ mağşûşdur. Ve digerine kudret-i kesbiyye dirler ki ol dağı 'abde mağşûşdur. O fi'lün vücûda gelmesine o kudretlerden biri muğaddem ve biri mu'ağğar olmaz. Belki o fi'lün vücûdında ikisi birden bulunur. Bu tağdîrde eger insân şerri murâd itmiş ise kendü meyl ü kesbine binâ'en Bârî *te'âlâ* hazretlerinin dağı kudret-i hağkıyyesi ta'alluğ itmiş olur. Nitekim Emâlî şâhibi bu ma'nâyâ işâret itmişdür. \*مرید الخیر والشر القبیح\* \*ولكن ليس يرضى بالمحال\*

المراء مجزى باعماله Kişi kendi 'ameliyle mücâzât u mükâfât olunur.

ان خيراً فخييراً وان شراً فشرراً Hıyır işler ise hayr bulur ve eger şerr işler ise şerr bulur. Bu mağâm katı çok tafşîl götürür. Lâkin mağallî olmadığından bu kadarca ile [25a] iktifâ olunmuşdur.

جعل له وزير سؤ Cenâb-ı Hâkğ pâdişâh için sū'-i ef'âl ile mevşûf ve ahlâğ-ı zemîme ile muttaşif ve dâ'imâ şerr çarafını hayr üzerine tercîh ider. Vezîri ta'yîn ü naşb ider. Bu şüretde

19 Kelime silindiği için okunmuyor.

20 (...) yapılacak işlerde onlara danış (Âl-i İmrân 159).

21 Diler ef'âl-i hayr u şerri her yıl

Rızâsı yok velî şerr işe zînhâr (Ali bin Osman Ūşî'nin Kasîde-i Emâlî'sinden itikadla ilgili bir beyit. Yine Kudsî'nin Kasîde-i Emâlî şerhinden alındı).

böyle vezîre muķârin olan pâdişāhuñ hâli elbette dünyâ ve aķretde muķâtaradan ĥalâş müşkil olacağı cümleye ma'lûmdur ki Mûsâ 'aleyhi's-selâma ĥüsn-i fi'line göre Hârûn 'aleyhi's-selâm gibi ĥayyir ü muĥsin-i mu'tn vezîr-i aĥsen olındığı gibi Fir'avn 'aleyhi'l-la'neye daĥi sū'-i fi'l ve a'mâline göre şerrîr ü ĥabâ' iş ile mevşûf Hâmânı mu'tn ü vezîr eyledi. Ve Fir'avn zâtında ĥabş-ı tıynet ile mevşûf iken bir taraftan vezîri daĥi her vaķt ef'âl-i seyyi'eyi sevķ u irtikâb-ı fazâyihden ve rızâ-yı Rabbü'l-'izzete muĥâyir ĥarekâtdan ĥâlî olmaz idi. Hattâ Mûsâ 'aleyhi's-selâm kavmini [25b] istişhâb ve deryâda açılan tārîķlerden yürimege başladığı gibi Fir'avn kendüye gelüp tefekkür eyledi ki Mûsānuñ bu fi'li siĥre beñzemez. Ya'nî siĥr dinmez ve teşbih olunmaz diyü kalbinden meyl ü teveccüh eyleyüp ve Hâmân bu vechle baķmasından hemân şeytân gibi kendüyi idlâl ve sen bu kadar zamândur ulûhiyyet da'vâsı idersün. Şimdi kavmüñ içinde rezîl olursun. Bu daĥi bir nev'-i siĥrdür diyü rāh-ı dâlâlete delâlet ve 'ākıbetü'l-emr i'tikâd-ı bâtılısında muşîr olduğı ĥâlde deryâya toğrı atını sevķ ve güyâ Mûsâ 'aleyhi's-selâmuñ ardınca o tārîķlerden mürür ideyüm dir iken ne vechle kavmiyle ģarķ ve mu'cize-i peyġamberî ve ķudret-i şamedâniyye zâhir olduğı maĥallinde tafşîl ü beyân olunmuşdur.

ان نسی لم یذکره Pâdişāh u sultân-ı enâmuñ eger meşâlih-i mülke ve umûr-ı tedbîrde def'-i mazâr [26a] ve celb ü taĥşîl-i menâfi' ve aĥyâra dâ'ir maddelerden icrâsı mühim ve muķtezâ-yı madde ĥâtırlarına evvelen bi'z-zât gelmemiş veyâĥüd gelmiş. Ammâ unutmuş ise o vezîr tezkîr ü ihtâr itmedi. Ve daĥi iki vechle olur. Ya fi nefsi'l-emr o madde-i mühimmenüñ nef'-i zarrını bilür idi. Ancak celb-i mâl ve t̄ama'ına binâ'en kaşden ihtâr u tezkîr itmemişdür. Veyâĥüd o vezîr zâtında belîd ü aĥmak ve dünyâdan bî-ĥaber ve kendüsünüñ tedâbir-i umûr-ı melekiyyede ülfet ü aşinalığı ve idâre-i memlekete ķudreti yokdur ki hattâ pâdişāhını tezkîr ü ihtâr ide. İş bu iki şürete göre daĥi maşlahat-ı lâzimenüñ kuvvetinden fesâd-ı mülke bā'îş olduğından o vezîrñ ĥiyânetine ĥükm olunur. Lâkin bir şeyi bilüp de icrâsı vaķtinde mensî olur ise aña sehv itlâķ olunur. Bu şüret-i ma'fuvv mârrü'z-zıkr iki şüretten ĥâricdür. Bunda [26b] 'itâb u 'iķâba vezîre maĥall yokdur. Ammâ diger sâlifü'z-zıkr iki şıķķda daĥi vezîr-i şâyeste-i te'dîb ü tenkîldür. Bu taķdîrde Qur'an-ı Kerîmde buyurulduğı üzere <sup>22</sup>إِنَّا لَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا <sup>23</sup>وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ âyet-i kerîmesine ri'âyet olındığı ĥâlde erbâbına ve ehline muvaffaķ olmaķ 'âdet-i ilâhiyye muķtezâsındandır. Kaldı ki her kiři ile meşveret olmaz. Belki meşverete daĥi ehliyyet ve ķabiliyyet şart u meşru'dur. Mümķün mertebe o devletde rif'at ve zamân görmiş mücerreb ehl-i vuķûf ve bî-ġaraż müsinn ü ihtiyâr devlet ĥayr-ĥâ'ından ve 'ale'l-ĥuşuş 'ilmiyle [27a] 'âmil-i 'ulemānuñ muĥtâr u müsinnlerinden su'âl ü müşâvere olınarak ihtiyâr olunur ise tevfiķa muķâreneti ihtimâle ķarîbdür.

O pâdişāha mülkinüñ ĥale ü fesâdını ve muķâbelesinde tedbîr ü nizâmını veyâĥüd meşâlih erbâbından zulm-dîde olanlaruñ aĥvâlini ve muķâbelesinde o zulmüñ def'iyile ihķâķ-ı ĥaķķ şıķķlarını bi'z-zât kendüleri der-ĥâtır u mülâĥaza vü tezekkür ve o vezîrine daĥi ifâde murâd itmişken o vezîr mu'âvenet eylemedi ise işte o vezîr bir muķtezâ-yı ĥadış-i Resûlullâĥ

22 Muhakkak Allahü Teâlâ size emrediyor ki, emanetleri ehline veriniz (Nisâ 58).

23 (...) yapılacak işlerde onlara danış (Âl-i İmrân 159).

*şalla'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* vezîr-i sü'dür. Ya'nî bālâda mezkûr şifât-ı zemîmeler ile muttaşif olmaçlık o vezîre ıtlâk olunur. Bu taqdîrde pâdişâh-ı vaqt kendü bi'z-zât mülkinde zâhir olan halel ü fesâdâtından neş'et eylemişdür. Taşşil-i vuķûf u yakîn eyledikten sonra o mişillü vezîri [27b] tebdil ü te'dib ve memleketün işlahına ve fukarâ vü zu'afânun istirahatları ve celb-i kulüb ve isticlâb-ı da'vet-i hayriyye için bir muķtezâ-yı şerî'at-i ğarrâ def'-i mezâlimlerine ihtimâm eylediği gibi mülki kemâ fi's-sâbık hey'et-i ülâsına rücu' vüzerâ ve gerek sâ'ir hükkâm-ı şer' ve vükelâ ve zâbitânı daħi Cenâb-ı Hâķķ meslek-i hayr üzerine haşş ü sevķ buyurmaları muķtezâ-yı hikmet 'âdet-i ilâhiyye-i sübhâniyyeden idügi ulü'l-elbâba ğayr-i hafîdür.

### Onıncı Hâdiş-i Şerîf

اخرج ابن البخارى عن عائشة رضى الله تعالى عنهما عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم  
لا تشغلوا قلوبكم بسبب الملوك ولكن تقرّبوا الى الله بالدعاء لهم يعطف الله قلوبهم عليكم

İbn-i Buħârî *rahimehu'l-lâh* Hâzret-i 'Â'îşe *rağıya'l-lâhu 'anhumâdan* rivâyet eylediği hâlde Resûlü's-şakaleyn Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz buyurdılar ki:

قلوبكم بسبب الملوك [28a] لا تشغلوا Ya'nî Ey Ümmetüm! Mülûk u pâdişâhlarıñuza sebb ü itâle-i lisân ile şakınup kalbleriñüzi meşğul kılmayasuz. Zîrâ yukaruda geçen eħâdiş-i şerîfeden ma'lûm olmuşdı ki sultân zıllu'l-lâhdur. Her kim kendüye ihânet ider ise Allâhü *te'âlâ* hâzretleri daħi o kimesneye ihânet ider. Bu şüretde o âdemün dünyâ ve aħretde hâli dîğer-gün ve 'azâb-ı elîme giriftâr olur. İnsâna lâzım olan oldur ki pâdişâhları 'adl ider ise şükr itmek ve eger cevr ider ise şabr idüp şalâhiyla du'â itmekdür.

Nitekim *الله بالدعاء لهم* ya'nî sebb ile meşğul olmayup belki sizler Vâcib *te'âlâ* hâzretlerine taķarrüb idiñüz. Mülûkuñ du'âlarına meşğul olmañuzla anlar iktisâb-ı şalâh eylesünler ve bundan müsebbeb

انلارuhn daħi ya'nî mülûkuñ daħi [28b] kalblerini Allâhü *zû'l-celâl* üzerleriñüze meyl ü rükün itdürsün. Hattâ bu cihetle Vâcib *te'âlâ* hâzretlerinden şefķat ü 'inâyet ü ihsân ve hem-pâdişâhiñuzdan merħamet ü 'uţufet ğörmüş olursuz ki dünyâda ve aħretde işleriñüz râst u toğrı olur.

### On Birinci Hâdiş-i Şerîf

قال الامام الترمذى عن ابى سعد قال  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
احب الناس الى الله يوم القيامة وادناهم مجلساً امام عادل

İmâm-ı Tirmizî *rahimehu'l-lâh* Ebî Sa'd *rağıya'l-lâhu 'anhudan* rivâyeten Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz buyurdılar ki:

احب الناس Ziyâde nâsuñ sevgilisi

الله الى Allâhü 'azîmü's-şâna



يوم القيامة kıyāmet gününde ya'nī aḥretde

وإدناهم daḥi ziyāde nāsuñ ḳarīb ü yakını ve muḳaddemüni ila'l-lāh ḳarīnesiyle bunda daḥi yine ila'l-lāh dimekdür. Yuḳarusı delālet eylediginden aṣağıda tekrār [29a] olmasun diyü zıkr olunmamış ola.

مجلساً Mekāneten lā-mekānen ya'nī ḳarīb oldığı ḥālde cülüsü mertebetendür. Yoḥsa mekānen degildür. Çünkü meclis meretebe ma'nāsına ise mertebeten dinmeyüp meclisen dinmesinde ḥikmet ü fā'ide nedür diyü su'āl olunur ise şu vechle cevāb virilür ki pādişāhlar yanında ve meclisinde kendü zīr-i ḥükümetlerinde olanlardan kimesne cülüs idemez. İllā meretebe cihetinden nās beyninde cümleden ziyāde rütbede pādişāha ḳarīb ola. Meşelā ḥānlar ve şadr-ı a'zamlar ve şeyḫü'l-İslāmlar rütbe cihetinden sā'ir nāsdan ziyādedürler. Binā'en aleyh meclis-i şāhānede cülüs ü ku'ūd şānlarıdır. Bundan cevāb oldı ki meretebe dinilse idi yalnız ḳurbıyyet-i ma'neviyye demek olur idi. Ammā meclis dinilmesinde hem ḳurbıyyet-i ma'neviyye ve hem zāhiriyyeye işāret vardır. [29b] Ve ḳurbıyyet-i ma'neviyyede çok kimesneler müşterekdür. Ancak hem ḳurbıyyet-i ma'neviyye ve ḳurbıyyet-i zāhiriyye ki cümleñüñ fevḳinde olan mertebedir. Anda şerīk çok bulunmaz. Meşelā bir pādişāh deründan ḥıdmetinden ḥoşnūd oldığı kimesneyi sor. Ammā mertebesi resmen 'ālī olan vezīr ü şeyḫü'l-İslām gibi beyne'n-nās yanında ve meclisinde oturdup o luṭf ü mu'āmeleyi ḥaḳḳında icrā idemez.

امام عادل O vechle 'inda'l-lāh ḳurbıyyet-i zāhiriyye vü ma'neviyyesi olan her melik ü sultān degilmiş. Ancak ol 'ināyet ü iḥsāna nā'il olan 'adālet şıfatıyla muttasıf olan pādişāh ü sultānlardur dirler ve bunda bir nükte vü işāret daḥi oldur ki eger mekāndan zamāndan münezzeḥ olan Allāhü 'azīmü'ş-şānuñ farāza 'indlerinde oturılır olsa idi. İşte ziyāde yakın olarak 'ādil olan pādişāhlar otururlar imiş *māşā'allāh*. [30a] *Māşā'allāh* 'ādil olan pādişāhlarıñ mertebelerini gör ki Allāhü 'azīmü'ş-şānuñ yanında keyfiyyeti ma'lūmumuz olmayarak oturulması mümkün olsa ancak anlar oturuyorlar. Zihī sa'ādet zihī şevket ü ni'met Ḥaḳḳ *te'ālā* sāye-i ḥimāyet ü 'adllerin 'ibādu'l-lāh üzerinden eksik itmeye ve dā'imā ḥayra sevk ider. Ḳurenāya muḳārenet ve şerī'at-ı Muḥammediyyeye muvāfiḳ 'amele mutāba'at ile dūnyā ve 'uḳbāda 'azīz ü muḥterem ve sü'-i ḳarīnlerini ve a'dā vü bedḥ'āhların maḳḥūr eyleye. Āmīn.

### On İkinci Ḥadīs-i Şerīf

قال الامام الغزالي رحمه الله في الاحياء عند قوله القسم الثاني مايتعلق بالخلق و تعظم فيه الافات  
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
ليوم من امام عادل خير من عبادة الرجل وحده ستين عاماً

İmām-ı āzāzālī İḥyā nām kitābında و تعظم فيه الافات [30b] didigi kısım-ı şānide dir ki Resülullāh *şalla'l-lāhu te'ālā aleyhi ve sellem* ḥazretleri buyurdılar ki:

امام عادل ليوم من امام عادل ليامم من امام عادل

يَا نَبِيَّ اَلْمَدِيْنَةِ اَلْحَمْدُ لَكَ مِنْ عِبَادَةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ سِتِّينَ عَامًا  
 hayrludur. يوم lafzında lām lām-ı ibtidādur. Te'kîd için gelmişdür ya'nî imâm-ı 'ādilüñ 'adl ile muttaşif bir günü elbette altmış sene yalnız bir âdemüñ 'ibâdetinden hayrludur demek olur ve hayr kelimesi ism-i tafđıldür. من kelimesiyle müsta'mel olmuşdur. Şıfat-ı müşebbehe zann olunmaya. İmâm-ı 'ādilüñ zâtında fazîleti cümleye fâ'ik olduğından kaç'-ı nazar-ı 'adâlet şıfatıyla muttaşif olduğu hâlde bir günü bir âdemüñ altmış sene 'ibâdetinden ziyâde hayrlu olması 'ibâdet-i müte'addiye kabîlindendür ki meşâlih-i 'ämme-i nâsuñ haqq üzere ru'yet ü temşiyeti sebebiyle [31a] ne kadar âdem ferağ-nâk u mesrûr olmuşdur. Bir kat maşlahatları görülenler haqq u 'adl üzere merâmılarına vâsıl oldukları-çün mesrûr oldukları mişillü sâ'ir 'ibâdu'l-lâh daği maşlahatlarımız zühûrında ihvânımız olduğu gibi bizlere daği haqq u 'adl üzere mu'âmele olunur. Me'mûliyle bir kat anlar daği mesrûr olur. Göriser anı ki bir lahzada bu kadar mağlûkdan pâdişâhlar ne kadar du'âya mazhar olurlar.

### On Üçüncü Hadîs-i Şerîf

قال الامام السَّيِّوْطِيُّ فِي الْكَبِيْرِ رَاوِيًا عَنْ حَذِيْفَةَ ابْنِ الْيَمَانِيِّ اَنْهُ قَالَ  
 قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 مَا مِنْ قَوْمٍ سَعَوْا اِلَى السُّلْطٰنِ لِيَدْلُوْهُ اِلَّا اَذْنٰهُمُ اللّٰهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ

İmâm-ı Suyûfî *rahimehu'l-lâh* Câmî'-i Kebîrinde Huzeyfe İbni'l-Yemânî *radıya'l-lâhu te'âlâ* 'anhudan merviyen Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz hazretleri buyurdılar ki:

ما من قوم سعوا الى السلطان ليذّلوه Sulţānlaruñ [31b] zilletine sa'y iden kavmlerden bir kavm olmadı.

إِلَّا اَذْنٰهُمُ اللّٰهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ o kavmi Vâcib *te'âlâ* hazretleri kıyâmet gününden evvel zelîl ü rezîl eyledi. Ya'nî sulţānlaruñ zilletine sa'y iden kavmüñ 'azâblarını ağretine te'hîr itmeyüp dünyâda cezâlarını virmesi sâ'ir kendülerinden şoñra gelenlere 'ibret içündür. 'Acabâ o kavm çünki dünyâda zillet ile mücâzât olındıkları-çün ağret 'azâbından kendülere necât mutaşavver midür diyü hâfıra gelür ise kavm-i mezkûruñ sulţānlarına kaçd eyledikleri zillet muķâbelesinde kendülere olan dünyâ rezâleti mücerred sulţānlaruñ 'azm-i kâdrlerinden ahlâfa 'ibret olsun ki sâ'irleri itmesünler içündür. Kaldı ki ağretde 'azâbuñ vukû'ı meşiyetu'l-lâhda kalur.

### On Dördüncü Hadîs-i Şerîf

اَخْرَج الطَّبْرَانِيُّ عَنْ ابْنِ اِمَامَةِ اَنَّهُ قَالَ  
 قَالَ [32a] رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 لَا تَسْبُوْا الْاِئِمَّةَ وَاَدْعُوْا لَهُمُ بِالصَّلٰحِ فَاَنْ صَلٰحَهُمْ لَكُمْ صِلٰحٌ

İmâm-ı Taberânî *rahimehu'l-lâh* Ebî İmâme *radıya'l-lâhu* 'anhudan tağric eylediği hâlde fahrü'l-mürselîn Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz hazretleri buyurdılar ki:

لَا تَسْبُوْا الْاِئِمَّةَ Sulţānlarıñuza ve imâmlarıñuza şaқınup sebb itmeyesüz ya'nî sögmeyesüz. Zîrâ sizlere zararlıdır ki dünyâ ve ağretde vizrini çekerüz. Ve sizlere lâzım olan şalâh ile du'â

itmekdür. Nitekim

بِالصَّلَاةِ وَادْعُوا لَهُمُ بِالصَّلَاةِ buyurulmuşdur. Ya'nī Ey Ümmetüm! İmāmlarıñuza ya'nī sultānlarıñuza şalāh ile du'ā ile şalāh idiñüz.

فَأَنَّ صَلَاتِهِمْ Pes imdi taḥḫṭḫ anlaruñ ya'nī sultānlaruñ şalāhı

صَلَاتِكُمْ sizler için şalāhdur. Her ne kadar mülük u selāṭinde 'adl u şalāh olur ise zamānesi ḥalḫınuñ rāḫat u şalāḫlarına bā'ış ü bādīdür.

**Hāşıl-ı ma'nā:** Ey Ümmetüm! Şaḫınuñ [32b] sultānlarıñuza sebb itmeyesüz. Ya'nī ḫaḫlarında kötülük ve inkisār u şetm ile lisāniñüz ve ḫalbiñüze getürmeyesüz. Zīrā 'āḫıbetiñüz ḫayr olmaz ki ḫaḫlarında vazīfe-i me'mūriyyetimüz ancak şalāh ile du'ā itmekdür. Öyle ise anlara şalāh ile du'ā idiñüz ki anlaruñ şalāhı mücerredsizleruñ şalāh u rāḫatdur diyü buyurulmuşdur. Şadaḫa Resūlullāh *şalla'l-lāhu 'aleyhi ve sellem*.

### On Beşinci Ḥadīş-i Şerīf

أَخْرَجَ التِّرْمِذِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ وَاثِلٍ أَنَّهُ قَالَ  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
حِينَ سَأَلَ رَجُلٌ فَقَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَيْنَا أَمْرٌ يَمْنَعُونَا حَقَّنَا وَيَسْئَلُونَا حَقَّهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
اسْمَعُوا وَاطِيعُوا وَأَمَّا عَلَيْهِمْ مَا حَمَلْتُمْ

İmām-ı Tirmizī Vā'il *raḫṭıya'l-lāhu 'anhudan* rivāyeten taḫrīcinde didi ki Resūlullāh Efendimüz buyurdılar ki:

حِينَ سَأَلَ رَجُلٌ Bir recül su'āl [33a] eylediği zamānda ya'nī bir gün ḫuzūr-ı Resūlullāhda bir kimesne Şāḫib-i Sa'ādet Efendimüzden şordığı zamānda

فَقَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَيْنَا أَمْرٌ O kimesne su'ālinde didi ki:

'Acabā ma'lūm-ı şerīfiñüz midür ki bizüm üzerimize ümerā ya'nī sultān u mülük ḫākim ü emīr olur ise

بِزُنُوبِنَا bizüm ḫaḫlarımızı men'ider. Ya'nī ḫaḫlarımızı āḫardan alıvırmez iḫḫāk itmez veyāḫūd kendülerde olan ḫaḫlarımızı virmezler.

وَيَسْئَلُونَا حَقَّهُمْ Ve kendüleri taleb iderler bu şürette ümmetüñüz ne gūne mu'āmele itsünler demek geldi ve Resūlullāh Efendimüz merāmını fehm ve der-'aḫab cevāb-ı şavāba şürü' buyurdılar.

فَقَالَ Resūlullāh Efendimüz 'aḫabinde buyurdılar ki:

اسْمَعُوا وَاطِيعُوا Ey Ümmetüm! Sizler sultānlarıñuzun emr ü fermānlarını istimā' ve buyurdıklarına ve emr eylediklerine itā'at idiñüz diyü gūyā dinür [33b] ise ki bizler ḫaḫlarımızı taleb iderken edā vü iḫḫāk-ı ḫaḫḫ olınmadığından faẓla bi'z-zāt kendülerde olan ḫaḫlarımızı daḫi virmemeleri bizlere zulum ve kendülere günāḫ degil midür. Ve ne vechle 'amel ü ḫareket



ki gāzab vaktinde bilinür. Ve biri daḥi şecā'atdür ki [35a] harb ḥālinde bilinür. Ve biri daḥi kerīmdür ki ḥācet zamānında ma'lūm olur. Vāқи '-i ḥāl bir ādemūñ ḥilm şıfatıyla muttaşıf oldığı gāzabı müstevcib bir ḥālet zuhūrında icrāsına kendüde ḳudret var iken 'afv eyledikde ol vaktde ma'lūm olur ki ol zāt ḥālīmdür ve Bārī te'ālā ḥazretlerinūñ luḫf-ı 'ināyetine mazhar olsa gerekdür. Şücā' u kerīmūñ aḥvālleri daḥi böyledür. Anlar daḥi maḥalliyle icrālārında maşdar-ı envā' -ı kerem ve ni'em-i sübhāniyye olsa gerekdür.

### On Yedinci Ḥadīş-i Şerīf

اخرج الامام الترمذی رحمه الله عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال  
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية

İmām-ı Tirmizī taḥrīcinde Ebū Hüreyre raḳıya 'l-lāhu 'anhudan rivāyeten Şāḥib-i Sa'ādet Efendimüz şalla 'l-lāhu te'ālā 'aleyhi ve sellem buyurdı ki: [35b]

Bir kimesne sulṫānından ve pādişāhından ya'nī memleketinden āḥar bir berr ü yābān maḥalle ki o sulṫānuñ ḥükmi ol maḥallere yetişme öyle maḥalle çıksa meşelā o sulṫāndan cevır görmüş veyāḥūd mes'ūlātına ve maḫlūbına müsā'ade itmemiş veyāḥūd memleketinde her ne ḳadar kendüye degil ise āḥar ra'ıyyete o sulṫānuñ cevırını müşāhede eylediginden fi-mā-ba'd bu pādişāhuñ memleketinde muḳīm olmam ve varur ḥükmi yetişmez āḥar bir maḥalle çıkar ve anda muḳīm olurum diyü bir ḳarış o pādişāhuñ memleketinden çıksa

ya'nī ḥükmi vakt-i cāhiliyyetde ḳuvvet olanlaruñ ḥāli gibi olmuş olur veyāḥūd

ya'nī sulṫān u pādişāhuñ bir kimesne itā'atinden çıksa ve memleketinden bir ḳarış āḥar maḥalle ayrılsa ve vefāt itmiş olsa kemiyet-i cāhiliyyet dimek olur ki [36a] vakt-i cāhiliyyetde fevt olanlar gibi fiṫrat-ı İslāmiyye üzerine olmuş olur ve muḳaddemūñi ma'nāda mübālaḡa oldığı gibi bu ma'nāda daḥi leṫāfet ü nikāt ulü'n-nihāye ḡayr-i ḥafīdür. Bunuñ sırrı şu vechledür ki vakt-i cāhiliyyetde Peyḡamber ü nebī ve yerlerine ḥalīfe olmadıḡından vefāt idenler fiṫrat-ı İslāmiyye üzerine olmadıkları gibi o kimesne daḥi fiṫrat-ı İslāmiyye üzerine olmamış olur. Zīrā lāzım olan ḥalīfe ve pādişāhlaruñ itā'atinde olmaḳdur. Elbette memleketinden ḥurūc itā'atinden ḥurūcdur. Yuḳaruda zıkr olınmışıdı ki:

Pādişāhlara taḥmīl olunan me'mūriyyetlerden kendüleri ve anlara itā'at ü inkıyād ile me'mūr olan ra'ıyyet daḥi kendülerinūñ mükellef oldıkları me'mūriyyetlerinden mes'ūllerdür. Ra'ıyyete lāzım olan şabrdur. [36b] Yoḥsa itā'atden ḥurūc degildür.

### On Sekizinci Ḥadīş-i Şerīf

قال الامام الغزالی في الاحياء عند قوله القسم الثاني ما يتعلّق بالخلق وتعظم فيه الافات وقال ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
اول من يدخل الجنة ثلاثة الامام المقسط احدهم

İmâm-ı âazālî İhyâsında Ebû Hüreyre hazretlerinden rivâyeten Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz *şalla'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* buyurdılar ki:

ثلاثة ثلاثه أول من يدخل الجنة ثلاثه

الامام المقسط احدهم 'Adâlet idici pâdişâh u sultân anlardan biridir ki ibtidâ cennete duhul iderler. Hâk te'âlâ hazretleri cümle kullarını şefâ'atlerine mazhar eyleye. Âmin.

### On Toğuzuncu Hadîs-i Şerif

[37a] قال الامام السبيوطي عن ابي بكره انه قال

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

السلطان العادل المتواضع ظل الله ورحمه في الارض يرفع له عمل سبعين صديقاً

İmâm-ı Suyûtî Ebî Bekre *radıya'l-lâhu te'âlâ 'anhudan* rivâyeten didi ki Şâhib-i Sa'âdet Efendimiz *şalla'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* hazretleri sa'âdetle buyurdılar ki:

السلطان العادل المتواضع 'Adâlet şifatiyla muttaşif olan sultân u pâdişâh ve öyle pâdişâh ki mütevâzi' ola. Ya'nî zamânesi hâlkına emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker itmede şiddet ve sâ'ir hademe vü etbâ' u müte'allikâtına mu'âmelede 'unf itmeyüp belki her hâlde lutf u nevâziş iderek meşâlih-i Müslimîni ru'yet iden 'âdil pâdişâh

ظل الله ورحمه في الارض Vâcib *te'âlâ* hazretlerinin yeryüzünde mahlûkâtından şalâh u hâkkanîyyet üzere olanlarına lutf u himâyet ile gölge ve sâyesi cebâbire ve zalemeden [37b] fesâd üzere olanlarına şiddet ü ba'ş u kâh ile 'ibâd u bilâduñ seyf ü sinâd-ı 'adl ü şiyânetidir. Zîrâ mazlûmuñ silâhları pâdişâhlardur. Ôâlimüñ zulmini pâdişâhlar 'adl ü himâyetiyle def' ider ve eger hâvf olmasa idi nâsuñ ekşeri zulmden müctenib olmazlar idi. Kemâ kıle.

الظلم شيم النفوس فان تجد، ذا عفة فلعله لا تظلم

**Ma'nâsı:** Ôulm nüfûsuñ tabi'atındandır. Ya'nî zulm itmek insânüñ mâ hâleka lehidür ve mecbuldür. Çünki böyledür. Pes imdi sen eger bir 'iffet şâhibi kimesne bulur iseñ degildür. İllâ bir 'illetden nâşi zulm itmez ve illâ eger o 'illet olmasa idi cibilleti muktezâsınca zulm ider idi ve ol 'illet hâvfdur. Bu şüretde ol 'iffet iden diyânet aşhâbından ise diyâneti hasebiyle Cenâb-ı Hâkkuñ 'azâbından hâvf ider ve eger degil ise pâdişâhların seyf-i siyâsetinden hâvf ider. Binâ'en'aleyh [38a] zulmden muhteriz olur ve 'iffet ider.

O pâdişâh için yetmiş şiddik 'ameli ref' olunur. Ya'nî cerîde-i a'mâline yetmiş şiddik sevâbi şebt ü kayd olunur. Ref' ta'bîrinde vech budur ki melâ'ike-i 'izâm küll-i yevm insânüñ a'mâllerini semâya ref' ve hâzîne-i a'mâle vaz' u tahrîr iderler.

الصديق وهو الذي لم يدع شيئاً مما اظهره باللسان الا حقه بقلبه و عمله *surruhü el-'Azîz* dir ki:

Şiddik diyü şol zâta itlâk olunur ki lisânüñ izhâr eylediği şeyleri kalbiyle tahkik ü 'amel

eyleye. Yoħsa ibtidā kendü ‘amel eylemeye ve lisānı kendü ƙalbine uymaya. Aña şiddīk dimezler.

**Ĥaşıl-ı ma‘nā:** Pādişāh ‘ādil ü mütevāzi‘ Allāhü ‘aẓīmü’ş-şān ĥazretleri cānibinden yeryüzinde olan maħlūkāt üzerlerine zıll-ı ĥimāyet ve ālāt-ı silāħ ve şiyānetdür ki mazlūmuñ ĥaƙķını zālîmden nüfūz-ı kelām ve fermānıyla veyāħūd [38b] zālîm ü cebābireden müstehaƙķ-ı tenkīl olur ise seyf-i şiyānet-i ‘adāletiyle alıvrür ve bu vechle ‘ibād u bilād sāye-i kenef ve ĥimāyetinde müsterīħ olurlar. Ve ‘ādil ü mütevāzi‘ olan pādişāhlara rızā’u’l-lāha muvāfıƙ eylediği a‘māl-i ĥayriyye muƙābelesinde Cenāb-ı Ĥaƙķ yetmiş şiddīkuñ ‘amelleri miƙdārı ‘ameli o pādişāh için ref‘ ve cerīde-i a‘māline şebt ü taħrīr ider ve maƙāmı ‘inda’l-lāha ‘ālî olur.

### Yigirminci Ĥadiş-i Şerif

قال الامام احمد بن حنبل بعد رواية عديدة روى عن ربي ابن خراش قال انطلقت الى حذيفة بالمداين ليالي سار الناس الى عثمان رضى الله تعالى عنه فقال يار بعي مافعل قومك قال قلت عن اى بالهم تسئل قال من خرج منهم الى هذا الرجل فسميت رجالا فيمن خرج اليه فقال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من فارق الجماعة واستنزل الامارة [39a] لقي الله عز وجل ولا وجه له عنده

İmām-ı Aħmed bin Ĥanbel ĥazretleri *raħimehu’l-lāh* Müsnedinde rivāyet-i ‘adīdeden soħra Rib‘ī ibn-i Ĥırāşdan rivāyeten söyledi ki:

انطلقت الى حذيفة بالمداين ليالي سار الناس الى عثمان رضى الله تعالى عنه

Rib‘ī didi ki ‘Oşmān *rađiya’l-lāhu’anhū* ĥazretlerine nāsuñ yüridigi ve ĥurūc itdikleri gicelerde Ĥazīfe ĥazretlerine Medāyin şehrine giğdüm

فقال يار بعي مافعل قومك ve Ĥazīfe ĥazretleri Ey Rib‘ī! Ne şeydür ki senüñ ƙavmuñ işledi diyü buyurđı.

Rib‘ī söyledi ki ben Ĥazīfeye didüm ki ƙavmuñ ƙanğı şanlarından su‘āl idersüñ.

Ĥazīfe ĥazretleri tekrār didi ki naşıl kimesnelerdür. O ƙavmden Ĥazret-i ‘Oşmān üzerine ĥurūc idenler ĥaber viridiydi.

Rib‘ī didi ki ben daħi Ĥazret-i ‘Oşmānuñ üzerine ĥurūc ve ‘aleyhine olan ricālden ba‘zıaruñ isimlerini Ĥazīfeye söyledüm.

Pes imdi Ĥazīfe ĥazretleri daħi didi ki:

سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

يقول Buyurđı ki:

Naşıl ādem ki cemā‘atden ya‘nī ĥalife-i vaƙtūñ bī‘at u iğā‘atında olan ĥaħkdan başƙaca ayrılsa





العَدْلُ حَسَنٌ وَلَكِنْ فِي الْأَمْرَاءِ أَحْسَنُ ‘Adl güzeldür lakin ümerâda olduğu hâlde ziyâde hasendür ki anlar ‘adl ile me’ mür oldukları cihetden hûn-i ‘adlde me’ müriyyetlerini icrâ itmeleri sebebiyle yüzlerinden nice ‘ibâdu’l-lâh müntefi’ ü maḥzûz olduklarından Cenâb-ı Rabbü’l-‘azze daḥi o muḳâbeledede dünyâ ve aḥretde vireceği ecrüñ nihâyeti yoḳdur. Bu taḳdîrde ümerâ bunda pâdişâh u vezîrden e’ammdur. Çünkü aṣl ‘adlün merci’ ü maḥalli ḥalîfe vü pâdişâhlardur. **[41b]** Vezîrlerinüñ ‘adli yine pâdişâhlarınüñ dilemesiyle olur. Ve bayağı âdemde ‘adl ne vechle olur ve ḥasen nice olur diyü su’âl olunur ise bayağı âdemün daḥi ‘iyâl u evlâd u etbâ’ına ve aḥbâbına ‘adli vâkı’ olmaz degildir. Zîrâ ‘adlün ma’nâsı her bir şey’i ḥaḳḳa muḳâbîḳ olarak işlemeye dirler. Bu vechle ‘adl bayağı âdemde daḥi bulunur. Ammâ aṣl ‘adlün merci’ i ve maḥalli pâdişâhlar olmaḳ cihetiyle ‘adl maṣdarından şudür itmiş olur. Ammâ bayağı nâsdan gerek ‘iyâl u evlâdî ḥaḳklarında ve ğayride yine ḥasendür. Ve şunuñ gibidür ki bir maḫlûmun ḥaḳḳını zâlimden ḳudretlüce bir âdem vazîfesinden ḥâric olarak i’ânet veyâḥûd bir taḳḫîb o zâlimi iḥâfesinden nâşî maḫlûmun ḥaḳḳını alıvırse ḥasendür. Ammâ ümerânun icrâ-yı ḥaḳḳ-ı vazîfesi olmaḳ mülâbesesiyle eger ol icrâ **[42a]** ider ise maḥallinden şudürü sebebiyle aḥsen ve ziyâde ḥasen olmaḳ olur.

السَّخَاءُ حَسَنٌ وَلَكِنْ فِي الْأَغْنِيَاءِ أَحْسَنُ Cömerdlik herkese güzeldür. Seḫâ vü kerem-i vücûd bir ma’nâyadır. Ve seḫâ insânda bir ḥuy u ḥulḳdur. Ba’z insânda olur. Nitekim ba’z insânda daḥi ḥilâfi olur ki aña zînnet ü hisset ü nekeslik dirler. Bu daḥi ḥulḳdur ve insânun ḥulḳında seḫâvet ü zînnet merkûzdür. Lâkin ikisi bir yerde cem’ olmaz ve bu taḫbî’at ve ḥuyda fuḳarâ vü aḡniyâ müsâvidürler ammâ aṣl seḫâyâ merci’-i ğinâ ve zenginliktür. Ve fuḳarâ her ne ḳadar ḥilḳatinde merkûz ise daḥi in’âm u iḥsâna kendüde ḳâbiliyyet olmayarak virecektür. Belki kendü malzemesine şarf itse daḥi iyü idi. Ancaḳ âḫarı sevindürmek ve ḥâcetini ḳazâ eylemek ḳadar dünyâda güzel şey olmadıḡından âḫarun iḫtiyâcını def’ eylemek ile ḥasen ü güzel **[42b]** oldu. Lâkin aḡniyâ cömerdlik eyleyüp muḫtâc olan kimesneyi sevindirüp ḥâcetini ḳazâ eylediği şüretde tamâm i’tâ vü kereme merci’ ü ehldür. Anun seḫâsı ziyâde ḥasen oluyor ki i’tâda girüde yoḳdur. ‘Acabâ soñra baña ḳazâ ider ise ḥâlüm nice olur diyecek ḥâlî yoḳdur. Ammâ aḡniyânun ğayri kendü ḳuvvet ü muḫtâc olduğu şey’i virmesi sebebiyle ‘acabâ ḥâlüm soñra naşil olur diyü mülâḫazaya yer vardur.

الْوَرَعُ حَسَنٌ وَلَكِنْ فِي الْعُلَمَاءِ أَحْسَنُ

حَرَامٌ وَوَرَعٌ harâmdan ve yaramaz işlerden şaḳınmaḳdur. Taḳvâ yoludur. Bilerek olduğu vaḳtlerde ğâyet maḳbûldür. Vâkı’-i ḥâl ‘iffet her vaḳtde ve herkese güzeldür. Ammâ ‘ulemâda olduğu hâlde aḥsen ve ziyâde güzeldür. Zîrâ çünki ḥaḳîḳat-i ‘iffet ü taḳvâ nedür ve harâm u ḥelâl ü mübâḫ ve şüpheli şeyler nedür. ‘İlmi olmaḳ cihetiyle bildiğinden **[43a]** ‘ulemâyâ lâyıḳ olan taḳvâ vü vera’ u ‘iffetdür. Bu şüretde ‘ulemânun vera’ u ‘iffeti bayağı ‘âlim olmayan kimesnelerden ziyâde güzeldür.

الصَّبْرُ حَسَنٌ وَلَكِنْ فِي الْفُقَرَاءِ أَحْسَنُ

الصَّبْرُ bi’l-feth ve’s-sükün ve bi-fethi’l-bâ’ ceza’dan ve feza’dan nefsinı ḥabs u men’ itmege dirler. يقال صبر felân ‘inde’l-muṣṫebet ey ḥabs-i nefse ‘izzü’l-feza’ vâkı’-i ḥâl aḡniyâ vü fuḳarâyâ lâzım olan vaḳt-i muṣṫebetde şabr itmektür. Ancaḳ fuḳarâyâ göre şabr itmek daḥi

ziyâde hasendür ve güzeldür. Bunuñ sırrı bu vechledür ki fuḡarâ çünki dilediği şey'i işlemekte istiṭâ'atden 'âñıldur. Aña göre lâzım olan ancak şabrdur ve kendü haqqında ziyâde hasendür. Ammâ aḡniyâda bi-ḡasbi'z-zâhir gūyâ kendüde def'-i belâya ve redd-i kaẓâyâ in'âm u iḡsân ile ḡudret oldığından izhâr-ı feza' ider ki belki akçe ile veyâḡūd a'vân [43b] u enşârınıñ i'ânetiyle bir 'ilâc bulurum diyü me'mül ider.

الحياء حسن ولكن النساء احسن

الحياء utanmaḡdur ve ḡicâb itmekdür ve erkek ü 'avrata göre ḡayâ güzeldür. Zîrâ من الايمان ve erkekde oldıḡda her ne ḡadar ḡasen ise nişâda ziyâde hasendür. Zîrâ nisâyı Vâcib te 'âlâ ḡazretleri mestüre olmaḡ üzere ḡalḡ eylemişdür. Ve her ṡarafı 'avretdür ki şer'an 'avret olmayan yerleri pek azdur. Bu şürette anlara ḡayâ ziyâde güzeldür diyü Şâḡib-i Sa'âdet Efendimüz ḡazretleri buyurmuşdür.

### Yigirmi Üçüncü Hadîs-i Şerîf

اخرج الحسين بن مسعود البغوي في مصابيحہ عن عبد الله بن عمر  
انه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
يقول من خلع بدأ من طاعة لفي الله يوم القيامة لاجحة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية

[44a] Huseyn bin Mes'ūd el-Begavî Meşâbîḡinde 'Abdullâḡ İbn-i 'Amrdan rivâyeten taḡrîc idüp didi ki:

İbn-i 'Amr raḡıya 'l-lâḡu te 'âlâ 'anhu buyurdu ki ben Resûlullâḡ Efendimüzden işıtdüm ki:

يقول Buyurdılar ki:

Bir âdem yedini ṡâ'atden ve inḡıyâddan ḡıḡarsa çünki ḡalîfe ve sulṡânlara bey'atda âyin-i 'Arab üzere ellerini ṡutarlar ve birbiri üzerine ḡorlar. ḡattâ Hudeybiyyede لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبائعونك تحت الشجرة<sup>26</sup> üzere Resûlullâḡ Efendimüz ile aşḡâb-ı güzîn raḡıya 'l-lâḡu te 'âlâ 'aleyhim ecma'in ḡazerâti taḡte'ş-şecere 'ahd u mişâḡ u mübâya'a eylediklerinde ḡazret-i 'Oşmân raḡıya 'l-lâḡu te 'âlâ 'anhu risâlet ile Mekkeye gitmiş idi. ṡarafından Resûlullâḡ Efendimüz vekâleten kendü mübarek ellerini aşḡâb ile bile ṡutdılar ve işte [44b] 'Oşmânın elidür diyü eşḡâd itdiler. Bu mişillü 'ibâretler isti'mâlâta mebnîdür. Kinâye ḡabilindendür. Ya'nî elini ḡıḡarsa demek zamânî ḡalîfesi ve sulṡânınıñ itâ'atinden ḡıḡısa ve 'işyân itse ki ulü'l-emre itâ'atle me'mür iken ḡilâfını işlese

ḡıyâmet güninde o âdem Cenâb-ı ḡaḡḡa mülâḡı oldıḡda ve ḡuzür-i şerîflerine vardıḡda ol âdem için cennet yokdur. Ulü'l-emr olan zamânenün sulṡânına itâ'atüm var idi diyü ibrâzı lâzım olan cenneti olmayacaḡdur. Veyâḡūd cennet bunda burḡân u şâḡid ma'nâsına ola. Cenneti ol vaḡtlerde şaḡında ve şolında olan kirâmen kâtibin şehâdet zamânı

26 And olsun ki, (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana bîat ederlerken Allah o mü'minlerden râzı olmuştur (Fetih 18).

sulţānına abul-i itā'ati müş'ir-i burhānı resīde-i derece-i tahkīk olmaya veyāhūd cennet yokdur dimek sā'ir muţ' olan halk ile bile ismi cerīde-i a'mālinde veyāhūd fi'l-hakīka emr-i mubāya'ada [45a] melā'ike-i 'izām ma'rifetleriyle cümlenüñ abul-i bey'at ve muţāva'atını müstemil şebt ü imzā olan cennetde ismi olmaya ki zikr-i küll ve irāde-i cüz abılinden ola. Veyāhūd çünki her bir ādemüñ 'ahd ü bey'ati kendüye rāci' olduğundan her birinüñ veşīka vü hücceti başka oldığı tadīrde toğrıdan toğrıya ol ādem sā'irleri gibi hüccetlülerden olmadığı hālide bilā-hüccetin hü ur-ı Rabbü'l-'ālemīne varmış ola. Bu şüretde yine cennet ma'nā-yı haıatden müsta'mel degildir. Belki mecāzdur.

ومن مات Dağı şol kimesne ki vefāt itse

وليس في عقبه بيعة ve ol ādemüñ boynında bey'at olmadı. Çünki emr-i bey'at muţāva'atdan kināye vü 'ibāretdür. Zīrā muţ' olan kimesneye ne vechle sulţān u halīfe tarafından emr olunur ise şer'-i şerīfe muvāfi emr-i sulţān üzere 'amel ü hareket itmekde nefsinı mecbūr kılar. Bunda [45b] teşbīh vardır. Şanki itā'at bir kılādedür ki ol kılādenüñ destı ve ipi pādişāhların emridür. Bir kılādeli hayvān-ı gayr-i nāti çekdikce nasıl yedilür ise bizler ki hayvān-ı nātilaruz. Pādişāhlarımızın emr ü fermānları şudūrında derhāl inıyād ve ol emri yerine getürmek üzerimize lāzım u vācibdür.

مات ميتة جاهلية Böyle olan kimesne vaqt-i Cahiliyyetde vefāt idenler gibi ya'nı fıtrat-ı İslāmiyyet üzere Peyğamberüñ şer'atinde olmadığı hālide fevt olanlar gibidür. Zīrā sulţān u halīfe icrā-yı ahkām-ı şer'iyye ve muhāfaza-i bilād-ı İslāmiyye ve ru'yet-i meşālih-i 'ibād-ı Müsliminde Resülü's-şakāleyn Efendimiz hażretlerinüñ nā'ibleri ve kā'im-makām ve bedelleridür. Çünki bedellerine itā'ati olmayan kimesnenüñ Peyğamberimiz şalla'l-lāhu te'ālā'aleyhi ve sellem hażretlerine dağı itā'ati olmaz. Ve Peyğamberimize [46a] itā'ati olmayanın Vācib te'ālā hażretlerine itā'ati olmaz. Nitekim الله ومن اطاعنى فقد اطاعى الله ومن لم يطعننى لم يطعن الله diyü eşerde gelmişdür.

### Yigirmi Dördüncü Hadīs-i Şerīf

قال الامام البغوي في مصابيحہ عن ابى هريره وعن عرفة انه قال  
قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
انه ستكون هتات و هتات فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضر بوه بالسيف كائنا من كان

Ebü Hüreyre ve 'Arfeceden rāvī oldığı hālide İmām-ı Begāvī Meşābīhinde didi ki Resülullāh Efendimiz sa'ādet ile buyurdılar ki:

انه ستكون هتات و هتات Taħkīk-i yakīnde imāret talebiçün fitne vü fesād olacadur. İmāret talebine sev ve aşığısı ve 'ale'l-huşuş hadīs-i şerīfün sebep-i vürüdi arīnedür. هتات hā'nuñ fetħi ve nün'uñ teşdīdiyle fitne [46b] vü fesād ma'nāsınadır. Ve هتات lafzınıñ tekrār-ı zikri mücerred-i vukū'ı meczüm u tahzīr ü tevbihe işāret ile fitneden men'ü nehydür.

هذه الامة فمن اراد ان يفرق امر هذه الامة Pes imdi şol kimesne ki bu ümmetün emrini tefrīk murād ider ise ya'nı pādişāhına 'işyān ile zamāne halkımı ıdlāl ü ifsād ile ve tefrīk ü huruc 'ale's-sulţān iradesinde olur ise

جميع وهى hâlbuki o ümmet sultânlarına bey'at u itâ'atde cümlesi bir mecmû'-i müttehidü'l-kelime olalar. Ya'nî sultânlarınun bey'at ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker emrinde muftî' ü münkâd olmakda mecmû'ı yek-nesağ üzere nâs u ümmet beynlerinde ihtilâf yogıken tahtşîl-i câh ve imâret için miyânlarına ilkâ-yı fitne ve mefsedet ile tefrîk-i cem'iyet murâd iden kimesneyi.

İmdi Ey [47a] Ümmetüm! Ol kimesneyi her nerede ve her kim olur ise olsun seyf-i şerî'at u siyâset ü kâhr ile dârb u katl idesüz diyü buyurdılar.

**Hâşıl-ı ma'nâ:** Tahtîk-i yakînde ve gelecekte ya'nî benden sonra kıyâmete dek vaqt ü vaqt imâret ve kesb-i ta'ayyün tasallutun irâdesiyle her kim sultânlarına emr-i bey'at ve emr ü nehyine mu'tâva'atda müctemi' ü nesik-i vâhid üzere münkâd olmuş ümmet ü halkun ilkâ-yı fitne vü fesâd ile tefrîkine mübâderet ü murâd u hüruc ider ise seyf ile o kimesneyi dârb u katl idesüz.

### Yigirmi Beşinci Hadîs-i Şerîf

قال ابو نعيم في الحلية عن ابي الدرداء رضى الله عنه قال

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

قال الله تعالى عزّ وجلّ انا الله لا اله الا انا مالك الملوك وملك الملوك قلوب الملوك في يدي وانّ العباد اذا اطاعوني [47b] حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرّحمة والرّأفة وانّ العباد اذا عصوني حولت قلوبهم بالسّخط والنّقمات فساموهم سوّ العذاب فلا تشغلوا انفسكم بالدّعاء على الملوك ولكن اشغلوا انفسكم بالذّكر والتّضرّع الىّ والتّوكّل علىّ كي اكفيكم ملوككم

Ebu'd-Derdâ' hazretlerinden râvî olduğı hâlde Ebu Nu'aym Hilyesinde Resûlullâh Efendimiz sa'âdetle buyurdılar ki:

Allâhü zü'l-celâl hazretleri 'azamet ü celâlleriyle fermân-ı vâcibü'l-iz'ân iderler ki Resûlullâh Efendimizün Vâcib te'âlâ hazretlerinden rivâyet eyledikleri ehadîs-i şerîfeye kudsiyye dirler ki:

الىّ diyü buyurdılar ve iş bu hadîs-i şerîf hadîs-i kudsidür.

انا الله Vahtdâniyyet ve ma'bûdiyyet ile ma'rûf u meşhûr muttaşif olan ben 'azîmü's-şânüm.

لا اله الا انا Ma'bûdiyyete ehaqq cins-i ilâh mevcûd degildir ve yokdur. İllâ ben [48a] 'azîmü's-şân vardır. Şöyle ki

الملوك cemî' mülûk u selâtinün mâlikleri ve umûr-ı zâhire vü bâtînelerinde mutaşarrif benüm.

الملوك Dağı pâdişâhlar pâdişâhi ve mülûklarun meliki benüm ki irâdemden bir nesne tahtallûf itmez. Şöyle ki

الملوك cemî' mülûk u selâtinün kalbleri

بين اصبعين من اصابع المُلوك لـ'kulübü'l-mülûk rivâyetde ba'zî rivâyetde benüm yed-i kudretümedür ve ba'zî rivâyetde vâkı' olmuşdur. Bunda yed-i zikri kemâl-i taşarruf-ı hahtîkiye işâretdür ki kalb

27 Kalpler, Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır.

didikleri ‘uzv serv çozağı şeklindedür. Bir âdemün yedinde bir dâne cüz olsa veyâhüd bir sey‘-i hafîf ki anuñ idāre vü isti‘mālinde bayağı âdemlere göre suhület der-kār oldıkdā mālīkū’l-mülka göre ne gūne emr-i sehldür. Var kıyās eyle her ne şekl istese öylece idāre ider. İŝte mülūkuñ kalbleri Allāhü ‘azîmü’ş-şān [48b] hāzretlerinüñ keyfiyyeti ma‘lūm olmayan yed-i kudretleri taŝarrufında olmağla nice murād ider ise öylece idāre ider ve اصبعين بين rivāyeti daği buña ŝāhiddür ki parmağdan münezzeh olan Allāhü ‘azîmü’ş-şān hāzretleri iki kudret parmağı arasında kulüb-ı mülūkı taqlīb idüp dönderür. Taŝarruf-ı tam ŝāhibi böyle olur.

وَإِنَّ الْعِبَادَ Pes taḥkīk benüm kullarum. Bunda vāv fā-yı tafşiliyye ma‘nāsınadır. Nitekim ba‘z rivāyetde fā ile vārid olmuşdur.

إذا اطاعوني Vacibü’l-vücūda itā‘at iddikleri vaktde

حوالت قلوب ملوكهم anlaruñ pādiŝāhlaruñ kalbini taḥvīl idüp döndürürüm.

O ‘ibād üzerlerine عليهم

بالرحمة والرأفة rahmet ü ŝefkat ile me‘a-hāzā baña itā‘atden evvel mülūklarından gāzab u cevr ü zulm görürler idi. Pes ‘ibāda lāzım olan pādiŝāhlarından her ne müŝāhede [49a] iderler ise kendülerinüñ Rabbü’l-‘ālemīne mu‘āmelelerinüñ ŝüreti oldığın bilüp gāfletle pādiŝāha ‘adāvet itmemekdür.

وَإِنَّ الْعِبَادَ Ve taḥkīk kullarum

إذا عصوني baña ‘isyān idüp emrimi tutmayup ve nehyümden kaçmadıkları vaktde

حوالت قلوبهم ‘ādil olan pādiŝāhlaruñ kalblerini taḥvīl idüp döndürürüm. Bu fıkrada daği bir eylem lafzı lāzım iken hāzıf olındı. Gūyā iŝāret olmuş ola ki eger ŝabr iderler ise anlaruñ ‘aleyhine olup anlara zarar olmaz dimek ola.

بالسخط Adem-i rızā ile ve kerāhat ile

والنقمت daği uķūbetle

فساموهم mülūkları ‘ibāduñ baña ‘iŝyānı sebebiyle anlara teklīf iderler.

سؤ العذاب Azābuñ eŝeddini

فلا تشغلوا انفسكم ḥaḳīkat-i ḥāl böyle oldı ise Ey ‘İbād! Sizler nefsiñüzi meŝğül itmeñüz

بالدعاء [49b] على الملوك mülūka bed-du‘ā vü inkisār ile ya ‘azl olma ile. Zīrā ‘illet tırur iken tebdīl-i mülūk fā‘ide itmez ve gāhice ŝoñra gelen kendilere rahmet oğudur.

ولكن اشغلوا انفسكم Lākin sizler nefsiñüzi meŝğül ider iken

النَّضْرَعِ إِلَىٰ وَ بِالذِّكْرِ وَ البنى zıkr ile ve baña ihlâş ile tazarru' idüp niyâz itmeye ve yalvarmaya  
عَلَىٰ وَ التَّوَكَّلِ عَلَىٰ ve daği baña tevekkül üzere olmaya ki

اكفيكم ملوككم كى sizleri pâdişâhîñuzuñ saşvetinden ve cevrenden ħalâş ideyüm. Yoĥsa ben sizlere pâdişâhlaruñ ħulûbı benüm taşarrufumdadır diyü haber virdikden Őořra anlardan zuĥur iden âşâr her ne ise muĸtezâ-yı 'ilmiñüz olduğın ifâde itdikden Őořra selâfîne 'adâvet cehl-i maĥazz ve virdigüm ħaberleri tekzîbüñ 'aynidür.

**Ĥâşıl-ı ma'nâ:** Ma'büdiyyete eĥaĸĸ ilâh yoĸdur. İllâ ben 'azîmü'-ş-şânum benden ġayri ilâh yoĸdur. Şöyle kim [50a] cemî'-i mülûk u selâfînüñ mâlikleri ve umür-ı zâhire ve bâtınelerinde taşarruf iden benüm ve pâdişâhlaruñ pâdişâhı ve mülûklarüñ meliki benüm ve cümle mülûkuñ ħalbleri benüm yed-i ĸudretümdedir ve naşıl ister ve diler isem öyle döndürürüm. Pes imdi ĸullarum baña itâ'at iderler ise ya'nî o emr-i 'aliyyeme imtişâl ve nehy itdigüm şeylerden ħalben ve ħaliben ve ħavlen ve fi'len ictinâb u ittikâ iderler ise ĸullarum baña itâ'atlarından ol meliklerini ġazab u cevre mutaşaddîler iken baña itâ'atleri sebebiyle meliklerinüñ ħalblerini o ĸullarumuñ üzerlerine Őefĸat ü raĥmet ü re'fet ĥâletleriyle döndürürüm ki melikleri bi'ş-şurûre raĥmet ü re'fet itmege mecbür olurlar. Ve 'aksi daği böyledür ki ĸullarum baña 'âşî olurlar ise ya'nî gönderdigüm Şerî'at üzere 'amel itmeyüp ve nehy eyledigüm ef'âlden müctenib olmayup [50b] münkirât olan ef'âli işlerler ise ol zamânda mülûklarınıñ ħalblerini o ĸullarumuñ üzerlerine ġazab u 'adem-i rızâ vü 'uĸûbet ile döndürürüm ki mülûkları o ĸullarıma baña 'işyânları sebebiyle Şiddet üzere 'azâbı teklîf ile mu'azzeb iderler. Çünki ĥâl böyle oldısa.

Ey ĸullarum! Őaġınup nefleriñüzi mülûklarınıuz ĥaĸĸında bed-du'â vü inkisâr veyâĥüd âĥar dürlü sü'-i ħaşd ile meşġul kılmayasuz. Velâkin nefleriñüzi beni zıkr ve baña tazarru' u niyâz ile meşġul kılıp baña tevekkül eyleyesüz ki mülûklarınıñuzuñ saşvetinden ve ħahrından sizleri ħalâş ideyüm. Zîrâ pâdişâhlarıñuzuñ ħalbleri benüm taşarrufumda olmağla sizlere eyledikleri âşâr her ne ise sizlerüñ 'amelleriñüzüñ muĸtezâsıdır.

Ey Ĥarındařlarum! Cehl ü bilmezlik ile olmaya ki pâdişâhınıuz ĥaĸĸında izĥâr-ı 'adâvet ve ma'âza'llâh [51a] ĥaĸĸlarında sü'-i zann ve âĥar ġüne edebe muĥâlîf ĥâletler ile lisâna almayasuz. Zîrâ anlar peyġamber vekilleridir ve peyġamberler postundadurlar ve bundan Őořra peyġamber gelmez. Ve Vâcib te'âlâ ĥazretleri Şerî'atin anlar ile taĥakküm ve ĸullarını dünyâda anlar vâsişalarıyla te'dîb ü ta'zîb ider. Ve cümle ĸullar ħuşûrı kendü neflerimizde arayalum ve tâ'ib ü müstaġfer olarak Őıdĸ u ihlâş ile Ĥaĸĸ te'âlâya tazarru' u niyâz idelüm.

### Yigirmi Altıncı Ĥadîs-i Şerîf

روى البيهقى فى سننه عن ابى امامة

Beyĥaĸî Sünende Ebî İmâmeden rivâyet eyledi ki Ebî İmâme ĥazretleri buyurur ki ĥazret-i mefĥar-i mevcûdâtdan işitdüm buyurdu ki:

اوصى الخليفة من بعدى بتقوى الله تعالى واوصيه بجماعة المسلمين ان يعظم كبيرهم ويرحم صغيرهم ويوقر عالمهم

Allāhü a‘lem [51b] ma‘nā-yı laṭīfī ſu dimek olur ki:

Ben benden ſoñra olan ḥalīfeleri ya‘nī sultānları Allāhü *te‘ālā*dan ḥavf itmekliklerine vaşiyet iderüm. Dahı sultānlara da vaşiyet iderüm. Cemā‘at-i Müslimīn büyüklerine ta‘zīm ve küçüklere merḥamet ve ‘ālimlerine tevķīr itmekligi.

### Yigirmi Yedinci Ḥadīṣ-i Şerīf

روى الحكم والنسائى كلاهما عن سهل بن سعيد رضى الله عنه

Hākīm ile Nisā‘ī ikisi berāber aşḥāb-ı kirāmdan Sehl bin Sa‘īd ḥazretlerinden rivāyet eylediler ki ḥazret-i Sehl bin Sa‘īd buyurur ki Ḥazret-i Peygamberden iştüm buyurdu ki:

الامام ضامن فان احسن فله ولهم

İmām na‘de nāsuñ iktidā eylediği kimesneye dirler. Sultānlara imām itlāk olunması iktidā kendüye eşedd oldığı eceldendir. Zīrā sultānlara iktidā her maddede vācibdür. [52a] Ḥattā sultān bir emr-i mübāhı nehy eylese ḥürmetde ḳalur. Kemā zükira. Ammā sā‘ire men‘ eylese bunuñ ḥilāfidür. Meger sultān ḥilāf-ı şer‘ olan şeyi emr eyleye. Ol vaḳt iktidā itmemesi vācib olur. Zīrā لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق’dur.

Ve ضامن kefiledür. Ya‘nī İmām nāsuñ kefilelidir. Haḳḳ *te‘ālā* nāsı andan su‘āl ider. Eger sultān emri ve nehyi şer‘e taṭbīḳ idüp güzel eylerse ḥüsnü hem nāsa hem kendüye rāci‘ olur. Ammā nāsa rücü‘i sultān ‘adl itmiş olursa ḥalḳ emn ü rāḥat üzere oldığıçündür. Ammā sultāna rücü‘i وان اساء فعليه ولا عدل الساعة خير من عباده بسبعين سنة واعدلو اهو اقرب للتقوى ve eger esā‘et ya‘nī ḥilāf-ı şer‘ olan bir emri veyāḥūd bir nehyi işleyecek olursa [52b] mazarratı ancak kendüye rāci‘ olup ḡayre sārī olmaz.

### Yigirmi Sekizinci Ḥadīṣ-i Şerīf

روى الدّيلمى في مسند الفردوس عن ابى هريرة رضى الله عنه

Deylemī Müsned-i Firdevsinde Ebī Hüreyre *radıya‘l-lāhu‘anhudan* rivāyet eyledi.

ورواه ايضا البيهقى عن ابى اسحق الشّيبعى مرسلأ عن النبى صلى الله عليه وسلم

Ve Beyḥaḳī Ebī İşḥāḳ Sebī‘īden Ḥazret-i Peygambere vāşıl olıncaya dek rivāyet eyledi ki Ḥazret-i Peygamber buyurur ki:

Ya‘nī re‘āyā ne minval üzere olursa kezālik imām u sultān ḥalḳ gibi olur. Ba‘z kimesneler mülūka inkisār iderler. Bilmezler ki ḳuşūr kendisindedür. Zīrā ba‘z āşārda vāriddür ki حال الرّعية صلح حال الانمة ve bu ma‘nayı müntec nice āşār vāriddür ki zikri itnāb olur.

### Yigirmi Toğuzuncu Hâdiş-i Şerîf [53a]

روى الحاكم عن ابى هريرة رضى الله عنه

Hâkim Ebû Hüreyre *rağıya 'l-lâhu 'anhudan* rivâyet eyledi ki Ebû Hüreyre buyurdu ki Hâzret-i Resûlullâhdan işitdüm buyurdılar ki:

عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك Ya'nî ulü'l-emr olanuñ emrlerine muhâlif itmeyiñüz. Gerek rızâñuza muţâbık olsun ve gerek muhâlif olsun. Zîrâ itâ'ati lâzımdur. Nitekim ânifen mürür eyledi.

### Otuzuncu Hâdiş-i Şerîf

مارواه النسائى عن انس بن مالك رضى الله عنه

Nisâ'inüñ Enes bin Mâlik hâzretlerinden rivâyet eylediği hâdiş-i şerîfdür ki Enes bin Mâlik hâzretleri buyurdu ki Hâzret-i Resûl *şalla 'l-lâhu 'aleyhi vesellem* buyurdu ki:

يا نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم ما رأيتك في عسرك ويسرك يا نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم ما رأيتك في عسرك ويسرك يا نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم ما رأيتك في عسرك ويسرك Ya'nî re'âyâdan kangısı Allâhü *te 'âlânuñ* rızâ-yı şerîfine [53b] muţâbık bir şey'e da'vet olınsa

فأتبع فان له مثل أجورهم ve daği 'akabince o med'uvv olan rā'itittibā' eylese o dā'it için hâşıldur. O da'vete icâbet iden re'âyânuñ ecri gibi ecr-i dā'it sultândan 'ibâretdür.

يا نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم ما رأيتك في عسرك ويسرك يا نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم ما رأيتك في عسرك ويسرك Ya'nî anlarıñ ecrlerinden nâkış u eksik olmaz bir şey' ya'nî ecrleri tamâm virilür.

### Otuz Birinci Hâdiş-i Şerîf

روى البخارى والمسلم والترمذى والحاكم والنسائى عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهم

Buhârî ve Müslim ve Tirmizî ve Hâkim ve Nisâ'î Ebî Sa'îd el-Hudrî *rağıya 'l-lâhu 'anhumâdan* rivâyet eylediler ki Ebî Sa'îd el-Hudrî hâzretleri buyurur ki:

أَنَّ النَّبِيَّ Taḥkîk Nebî *'aleyhi's-selâm*

قال buyurdılar ki:

سبعة يظلهم الله تعالى في ظله يوم لا ظل إلا ظله Hâkḳ *celle ve a 'lâ* hâzretleri yedi kimesneyi kendi gölgesinde gölgelendirür. [54a] Şol günde ki cins gölge yokdur. O günde meger kendi gölgesi mevcüddur.

امام عادل Evvelki 'adâlet iden sultânlardur.

وَسَابَّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ İkincisi şol gencdür ki Allâhü *te 'âlânuñ* 'ibâdetinde tülü' eyleye.

وَجَلَّ قَلْبُهُ مَلَقًا بِالْمَسْجِدِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ حَتَّى يَعُودَ إِلَيْهِ Üçüncüsü şol âdemdür ki câmi'den çıkdığı vaqt 'aklı câmi'de kâla ya'nî istemeyü istemeyü çıka. Hattâ yine ol câmi'e 'avdet eyleyinceye kadar.



يه افترقا اليه Dördüncü şol iki âdemdür ki birbirlerine Allâh için muḥabbet eyleyeler. Daḥi ol iki kimesne Allâhü *te'ālā* için olan muḥabbet için cem' olalar yine iftirâqları daḥi Allâh için ola.

ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه Beşinci şol âdemdür ki [54b] Ḥaḳḳ *te'ālāy* ḥālî oldığı ḥâlde zikr eyleye ve daḥi ol zikrden iki gözleri yaşara.

ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال انى اخاف الله رب العالمين Altıncı şol âdemdür ki ol âdemi bir manşıb şāḥibi ve ḥüsn ü cemāl şāḥibi 'avrat da'vet eyleye de ben Allâhü *te'ālādan* ḥavf iderüm diyü men' eyleye.

ورجل تصدق فاخفاها حتى لاتعلم شماله ماينفق بيمينه Yedinci şol âdemdür ki bir şadaḳa taşadduk eyleye kim gizleye. Ḥattā şağ eliyle virdiği şol elinüñ ma'lümü olmaya.

### Otuz İkinci Ḥadîs-i Şerîf

روى البخارىّ و مسلم و الحاكم و ابو داود عن عبدالله بن عمر رضى الله تعالى عنهم

İmām Buḥārî ve Müslim ve Ḥākim ve Ebü Dāvud 'Abdullāh bin 'Amrdan rivāyet eylediler ki:

انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

[55a] 'Abdullāh bin 'Amr buyurdılar ki Resülullāh *şalla'l-lāhu 'aleyhi vesellem* buyurdılar:

Ya'nī her biriñüz dünyāda gerek emr ve gerek nehy işlerseñüz her biriñüzün aḥrette a'māl ü ef'ālîñüzden su'āl olınsa gerekdür.

فالامام راع وهو مسؤول عن رعيته Ḥalîfeler daḥi aḥrette ḳavminüñ a'māl ü ef'ālinden mes'ül olsa gerekdür. Zîrā ḥalîfeler ḳavminüñ rā'isidür.

### Otuz Üçüncü Ḥadîs-i Şerîf

اخرج ابن ابى الدنيا عن مكحول مرسلأ

Bu ḥadîs-i şerîfi İbn-i Ebi'd-dünyā Mekḥülünden rivāyet eylemiş.

انّ النبىّ صلى الله تعالى عليه وسلم قال

Taḳḳıḳan Resül-i Ekrem ḥazretleri buyurmışlar ki:

ما من امام يعفو عند الغضب الا عفا الله تعالى عنه يوم القيامة Ḥalîfelerden bir ḥalîfe bir âdeme gażab idüp 'afv eylese Allâhü '*azîmü* 'ş-şān daḥi yevm-i ḳiyāmetde o ḥalîfenün [55b] zünübını 'afv eyleyler.

### Otuz Dördüncü Ḥadîs-i Şerîf

روى الحفظ ابو داود في مسنده عن ابى هريره رضى الله تعالى عنه

Ḥafîz Ebü Dāvud Müsned adlu kitābında bu ḥadîs-i şerîfi Ebü Hüreyreden rivāyeten zikr eyledi.

أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Taḥḳīḳan Ebū Hüreyre buyururlar ki Resül-i Ekrem buyurdılar ki:

بِهِ نَاسٌ أَمَّا الْإِمَامُ جَنَّةٌ يُقَاتَلُ بِهِ Taḥḳīḳan ḫalīfe nāsuñ siperidür. Nās anı siper idüp ḫaşma cevāb virürler.

### Otuz Beşinci Ḥadîs-i Şerîf

رَوَى الطَّبْرَانِيُّ عَنْ أَبِي إِمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ

İmām-ı Ṭaberānī Ebī İmāmeden rivāyet eyledi.

أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Taḥḳīḳan Ebī İmāme buyurdılar ki Resül-i Ekrem ḫazretleri buyurdılar:

ثَلَاثَةٌ لَا يَسْتَحْفَ بِحَقِّهِمْ إِلَّا مَنَافِقُ [56a] ḫaḳlarında nesne söylemek lâyıḳ olmaz. Ancak münāfıḳ anları istiḫfāf ider.

ذُو الشُّبَّيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ وَذُو الْعِلْمِ وَامَامُ مَقْسُطٍ Ol üç kimesnenün biri dīn-i İslāmda iḫtiyār olandır ve biri ehl-i 'ilmdür ve biri ḫalīfe-i 'ādildür.

### Otuz Altıncı Ḥadîs-i Şerîf

مَا رَوَاهُ الْإِمَامُ النَّسَائِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا

İmām-ı Nisā'īnün Ḥazret-i 'Ā' işe-i Şiddīḳa raḍıya 'l-lāhu te 'ālā 'anhā buyurdılar ki Resül-i Ekrem ḫazretleri buyurdılar:

يَا نَبِيَّ سِزLER PĀDİŞĀHLARINIZI ZIKR İTMEYİNÜZ İLLĀ ḤAYR İLE ZIKR İDÜP Ya 'nī sizler pādişāhlarıñuzu zıkr itmeyiñüz illā ḫayr ile zıkr idüp du'āda oluñ.

### Otuz Yedinci Ḥadîs-i Şerîf

مَارَوَاهُ الذَّيْلِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ

[56b] İmām-ı Deylemīnün Ḥazret-i İbn-i 'Abbāsdan rivāyet eylediği ḫadîs-i şerīfdür.

أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Taḥḳīḳan Ḥazret-i İbn-i 'Abbās buyurdılar ki Resül-i Ekrem ḫazretleri buyurdılar:

السُّنَّةُ سُنَّتَانِ مِنْ نَبِيِّ وَمِنْ إِمَامٍ عَادِلٍ Sünnet ikidür. Biri Resül-i Ekrem ḫazretlerinün sünnet-i şerīfesidür. Ve biri daḫi 'ādil olan pādişāhlarıñ sünnetidür. Ya 'nī Resül-i Ekrem ḫazretlerinün emrlerine iṭā'at olındığı gibi imām-ı 'ādilün daḫi şer'-i şerīfe muṭābıḳ olan emrlerine iṭā'at lâzımdır.

### Otuz Sekizinci Hâdîs-i Şerîf

اخرج ابو نعيم في الحلية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه

Ebū Nu‘aym Hilye adlı kitabında Hâzret-i İbn-i ‘Abbâsdan rivâyet eyledi ki:

أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

Tahkîkan Hâzret-i İbn-i ‘Abbâs buyurmuşlar ki Resûl-i [57a] Ekrem hâzretleri buyurdılar:

Ya‘nî nâsdan iki sınıf vardır. صفادان من الناس اذا صالح صلح الناس واذا فسد افسد الناس العلماء والامراء. Anlar şâlih olursa nâs şalâha meyl ider ve anlar fâsîd olursa nâs fesâda meyl ider. İki sınıfuñ biri ‘ulemâdur ve biri ümerâdur.

### Otuz Toğuzuncu Hâdîs-i Şerîf

ما اخرج البيهقي في الشعب عن ابى عبيدة ابن جراح

İmâm-ı Beyhaķî Şu‘ab adlı kitabında Hâzret-i Ebū ‘Ubeyde bin Cerrâhdan rivâyet eylediği hâdîs-i şerîfdür.

أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

Ya‘nî sizler pâdişâhlar hakkında fenâ şoħbet söylemeyiñüz. لا تسبوا السلطان فإنه في الله في ارضه. Zîrâ pâdişâh yeryüzinde Allâhü ‘azîmü’ş-şânüñ gölgesidir.

### Kırkıncı Hâdîs-i Şerîf

ما رواه الجلال السيوطي بسنده الى [57b] الامام الطبراني عن ابى الدرداء رضى الله تعالى عنه

İmâm-ı Celâl Suyûfî İmâm-ı Taberâniden ol daħi Hâzret-i Ebu’d-derdâ’ dan rivâyet eylediği hâdîs-i şerîfdür.

أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

Tahkîkan Ebu’d-derdâ’ buyurdılar ki Resûl-i Ekrem hâzretleri buyurdılar:

Ya‘nî kendi dilediği nesneyi söylemege kudreti olmayan ابلغوا حاجة من لا يستطيع ابلاغ حاجته. âdemlerüñ sizler hâcetini ifâde idüñ.

Ya‘nî bir âdem o maķûle hâcetini ifâdeye kudreti olmayan فمن بلغ سلطانا حاجة من لا ياتطيع ابلاغها. kimesnenüñ hâcetini sulţâna teblîğ eylese

Allâhü ‘azîmü’ş-şân ol kimesneyi aħretde cîsr-i şırâtdan selâmetle ‘ubür itdirüp cennet-i a‘lâya idħâl ider.

## SONUÇ

İlk derlemeleri Hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru Arap edebiyatında ortaya çıkan “kırk hadis” derlemeleri zamanla İran ve ardından Türk edebiyatında rağbet görmeye başlamıştır. İlk etapta dinî bir hüviyette olan bu çalışmalar zamanla ahlakî, toplumsal ve eğitici özellikler de kazanmıştır.

Türk edebiyatındaki ilk örneklerine XIV. yüzyılda rastladığımız kırk hadis derlemeleri Divan edebiyatının vazgeçilmez türleri arasında yer almıştır. Öyle ki Divan şairlerinin büyük çoğunluğu bu türde eser verme gayretinde bulunmuşlardır. Rahmetle yâd edilmek, dua almak, Müslümanlara ve İslam’a hizmet etmek, bir âlim olarak faydalı işlerle uğraşmak ve bu işlerde maharet göstermek vb. düşünceler bu gayretin gösterilmesinde etkili olmuştur.

Bu çalışmada Sultan III. Selim devrinde yaşamış Seyyid Mehmed Cârullâh eş-Şâzeliyyü'l-Halvetiyyü'l-Kudsî'nin *Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk (Şerh-i Hadîs-i Erba'în)* adlı eseri ele alınmıştır. Çalışmamızın başında kırk hadis türünün edebî gelişimi, Kudsî ve eseri hakkında teknik bilgiler; akabinde eserin Latinize edildiği metin kısmı verilmiştir.

Eser, açık ve anlaşılır bir dille telif edilmiştir. Metindeki Arapça ifadelerin büyük çoğunluğunun tercümesi verilmiştir. Seçilen hadisler devlet yönetiminde görev ve sorumluluk alan zevata Hz. Muhammed'in sünneti doğrultusunda gereken ta'zimin gösterilmesi yönündedir. Bu bağlamda Kudsî'nin içinde bulunduğu topluma dinî, ahlakî, itikadî anlamda fayda sağlamak amacıyla bu eseri telif ettiği düşünülmektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ağırman, C. (2001). Hadis edebiyatının intikal safhaları ve kitabet meselesi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 155-168.
- Aksu, C. (2004). Hanif'in manzum kırk hadis tercümesi şerhi, *İlmi Araştırmalar*, 17(1), 17-34.
- Arık, M. S. (2014). Hadislerdeki kırk sayılarına genel bakış, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, 1(1), 136-181.
- Aybey, S. (2018). Din eğitimi ve öğretiminde kırk hadis geleneği -Nevevî Örneği-, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18(3), 201-228.
- Bozkurt, N. (1993-1994). Hadislerin tercüme ve yorumlarında uyulması gereken kurallar, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11,12), 211-281.

- Çakan, İ. L. (1985). *Hadis edebiyâtı (çeşitleri-özellikleri-faydalanma usulleri)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demir, G. (2017). Kudsî'nin Şerh-i Kasîde-i Emâli adlı eseri, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AUID)*, (9), 325-365.
- Dölek, A. (2012, Nisan). İslam-Türk edebiyatında hadis, YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu'nda sunulan bildiri, *Yakın Doğu Üniversitesi Süreli Yayınları* içinde (s. 162-186), Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa.
- Fatîn Davud. (2001). Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi) (e-kitap). Ömer Çiftçi (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Erişim: 26 Nisan 2020 <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78465/fatin-davud--hatimetul-esar.html>.
- Gökdemir, A. (2016). Lütfî'nin manzum kırk hadis tercümesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(24), 83-94.
- Gültekin, H. (2014). *Samakovlu Ahmed Keşfi Efendi'nin Cevâmîu'l-Kelim türü kırk hadis şerhi, tercümesi, tahric ve tahlili*. (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Güngör, Z. (2007, Nisan). Türk-İslam edebiyatının kaynağı olarak hadisler, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu'nda sunulan bildiri, *İslami İlimler Dergisi Yayınları* içinde (s. 201-211), Çorum.
- İsen, M. (2012). Türler. M. İsen (Ed.). *Eski Türk edebiyatı el kitabı* içinde (7.bs), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kahraman, H. (2007, Ocak-Haziran). Hadis şerhinde mezhep faktörü, *Usûl İslam Araştırmaları*, (7), 7-34.
- Kandemir, M. Y. (2002). Kırk hadis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27, 467-470.
- Karacabey, S. (1992). XV. ve XVI. asır Osmanlı medreselerinde hadis öğretimi, *Uludağ -Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (4), 227-235.
- Karahan, A. (1952). Hadis-i erbaîn nev'inin doğuşu ve âmilleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 76-82.
- \_\_\_\_\_ (1953a). Kırk hadis tercümelerine umumî bir bakış ve Ankaralı İsmail Rüşûhî'nin Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn'i, *Türkiyat Mecmuası*, 10, 235-242.
- \_\_\_\_\_ (1953b), Türk edebiyatında Arapçadan nakledilmiş kırk hadis ve tercüme şerhleri, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 5 (5), 61-84.
- \_\_\_\_\_ (1991). *İslami Türk edebiyatında kırk hadis*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- \_\_\_\_\_ (2002). Kırk hadis, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27, 470-473.
- Karal, E. Z. (2001). *Büyük Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kılıç, M. (2001). Edebiyat tarihi bakımından kırk hadisler, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 93-101.
- Kudsî. Hüsnü's-Sülûk fî Şâni'l-Mülûk. Bağdatlı Vehbi 1048, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.
- \_\_\_\_\_. Şerh-i Kasîde-i Emâli. AE Şer'îye, 328, Millet Kütüphanesi.
- Levend, A. S. (1968). *Ali Şir Nevâî, divanlar ve hamseler dışındaki eserler*, c. 4, Ankara: TKK Basimevi.
- Mehmed Süreyyâ. (1996). Kudsî Efendi (Hoca), Nuri Akbayar (Haz.). *Sicill-i Osmanî* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3, 802.
- Özdemir, A. (2019). Hadis edebiyatında İdris-i Bitlisi'nin Hadîs-i Çihil adlı eserinin değerlendirilmesi, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 11(1), 171-185.
- Özpinar, Ö. (2008). Hadis şerhlerinde hadis kaynaklarının kullanımı, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 51-86.
- Sucu, N. (2006). Eski Türk edebiyatında tercüme geleneği, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19, 125-148.

- Türcan, Z. (2009). Hadis şerhçiliğinin doğuşu ve gelişimi, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15), 101-134.
- \_\_\_\_\_ (2011, Nisan-Mayıs). *Anadolu'da hadis şerhçiliği, Anadolu'da hadis geleneği ve daru'l-hadisler*. Uluslararası Katılımlı Sempozyumunda sunulan bildiri (s. 339-351), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Ünal, İ. H. (1999). İslam kültüründe kırk hadis geleneği ve Şeyh Hamid-i Veli'nin hadis-i erbain şerhi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 137-146.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klasik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldırım, S. (2011, Nisan-Mayıs). *Anadolu'da hadis geleneği ve daru'l-hadisler*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Katılımlı Sempozyumunda sunulan bildiri (s. 139-152), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Yıldız, A. (2004, Mayıs). *Klasik edebiyatımızda manzum hadis tercümeleri ve Necip Fazıl'ın 101 hadis tercümesi*. I. Kahramanmaraş Sempozyumunda sunulan bildiri (s. 221-238), MARAŞDER, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2011). Sirâci'nin manzum kırk hadis tercümesi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 127-150.
- \_\_\_\_\_ (2017). Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ilgili edebî türler. Ali Yılmaz (Ed.). *Türk İslam edebiyatı el kitabı* içinde (s. 172-247), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Yuvacı, B. (2014). *Tuhfe-i Nâilî Metin ve muhtevâ (II. Cilt 735-999)*. (Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.



## Yazımdan Yayıma *Hüsni ü Aşk*'in Serencâmı - I

### *The Consequence of Hüsni ü Aşk from Writing to Publication - I*

Mehmet Akif Gözitok<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Erzurum, Türkiye

ORCID: M.A.G. 0000-0003-0197-3093

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Mehmet Akif Gözitok,  
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum,  
Türkiye

E-mail: makif.gozitok@erzurum.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 27.03.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 27.03.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 01.05.2020

**Kabul/Accepted:** 11.05.2020

**Atıf/Citation:**

Gozitok, M. A. (2020). Yazımdan yayıma *Hüsni ü Aşk*'in Serencâmı - I. *TUDED* 60(1), 263-288.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0011>

#### ÖZET

Klasik Türk şiirinin son büyük temsilcilerinden kabul edilen Şeyh Gâlib'in henüz yirmi altı yaşında iken telif ettiği *Hüsni ü Aşk* mesnevisi, dil ve anlatımdaki başarısı, imge, hayal ve sembollerdeki orijinalliği ile edebiyat araştırmacıları tarafından klasik Türk edebiyatının şaheserleri arasında kabul edilmektedir. Kalem alındığı ilk günden itibaren edebiyat tarihimizde eşine az rastlanırlar bir ilgiye mazhar olan bu eser, bugüne değin pek çok ilmi ve akademik çalışmanın konusu olmuş, üzerine farklı alanlarda onlarca araştırma yapılmıştır. Tüm bu araştırmalara zemin teşkil eden *Hüsni ü Aşk*'in metin neşrine yönelik çalışmalar incelendiğinde, bu çalışmalar arasında bir kısım farklılıkların olduğu ve bu farklılıkların da metnin neşrinde esas alınan yazma ve matbu nüshalardan kaynaklandığı görülmüştür. *Hüsni ü Aşk*'in kadim yazma nüshaları ile Bulak, Ebuzziyâ ve Tahir Olgun baskıları karşılaştırıldığında aralarında gerek matbu nüsha nâşirlerinin müdahalelerinden gerek dizgi hatalarından ileri gelen pek çok farklılığın bulunduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada, *Hüsni ü Aşk*'in matbu nüshaları ile kadim yazma nüshaları karşılaştırılarak bunlar arasındaki farklar ortaya konacak, *Hüsni ü Aşk*'in metnine matbu nüsha nâşirleri tarafından yapılan müdahaleler gösterilecek ve böylece eserin, müellifinin elinden çıktığı en yakın hâline yaklaştırılmasına gayret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Gâlib, *Hüsni ü Aşk*, yazma ve matbu nüshalar, farklılıklar, neşir hataları

#### ABSTRACT

Sheikh Gâlib's masnavi, called the *Hüsni ü Aşk*, is accepted as a masterpiece of classical Turkish literature with its success in language and expression, original images, figure and symbols. This work has been the subject of many scientific and academic studies, and dozens of researches have been conducted on it in different fields. When the studies on the text publishing of *Hüsni ü Aşk* are examined, it was seen that there are some differences between these studies, and these differences are due to the handwritten and printed copies based on the text. When the old manuscripts of *Hüsni ü Aşk* and the publications of Bulak, Ebuzziyâ and Tahir Olgun are compared, it has been determined that there are many differences between them, both from interventions of publishers and from the printer's error. In this study, the printed copies of *Hüsni ü Aşk* and the old manuscripts will be compared, and the differences between them will be revealed, and the interventions made by the publishers of the printed copies will be shown in the text of *Hüsni ü Aşk*, and thus, the effort will be made to bring the work closer to the closest version of its author.

**Keywords:** Sheikh Gâlib, *Hüsni ü Aşk*, handwritten and printed copies, differences, publishing errors



## EXTENDED ABSTRACT

*Hüsn ü Aşk* masnavî, written by Sheikh Gâlib in 1197/1783, is accepted as one of the most beautiful and original masnavî of classical Turkish literature, and is regarded as the “standard of excellence” and “turning point” of divan poetry. To date, it has been the subject of many scientific and academic studies by grateful scientists. Some of these works focus on the publication, intralingual translation and explanation of the text of *Hüsn ü Aşk*, and some on the content and artistic aspects of the work. In the investigations on the studies based on the publication, intralingual translation and explanation of the text of *Hüsn ü Aşk*, it was determined that there were a number of mistakes in the publications of the text of *Hüsn ü Aşk*, and that these mistakes were repeated in many academic and scientific studies. The reason for these repetitive mistakes is that the printed copy, printed at the end of the Gâlib Dede Diwan in Bulak, in the year 1252/1836 with an ta‘lik script, is a problematic copy that moved far away from the original due to either printer’s or publisher’s errors. On the basis of this problematic printing, many couplets of *Hüsn ü Aşk* imprinted by Sheikh Gâlib with a jeweler’s precision in three editions consisting of the one printed in Ebuzziyâ Printing House in the year 1304/1888 and the other printed in Matbaa-i Âmire in the year 1339/1920 along with the new evaluations by the publishers of the printed copies and the printer’s errors were published with serious differences from the original. This situation casts a shadow on the literary value of *Hüsn ü Aşk*, which is one of the most important works of our literary history, and the poetry power of a great poet like Sheikh Gâlib.

As a result of the detailed scanning in the library catalogs, 55 written copies of *Hüsn ü Aşk* were identified. Eight of these copies identified were copied before the year 1213/1799, the death date of Sheikh Gâlib, while twenty-six of these were copied between the years 1216-1312/1802-1895, and the copying date and the copyist of twenty-one of these copies are not certain. The oldest-dated copy of these manuscripts is the copy in Sheikh Gâlib’s own handwriting, and now in the Süleymaniye Library Halet Efendi, number 171. Apart from these manuscripts, *Hüsn ü Aşk* has three printed copies, one in Bulak and two in Istanbul. The first of these copies is the end of the Sheikh Gâlib Diwan which was published with ta‘lik script in Bulak in the year 1252/1836. The second one is the copy published by Ebuzziyâ Printing House in the year 1304/1888. The last edition of *Hüsn ü Aşk* in old letters was published in Matbaa-i Âmire as a Mahfil Mecmûa publishing of Tahir Olgun in the year 1339/1920.

The first scientific study on *Hüsn ü Aşk* was done by Abdülbaki Gölpınarlı in 1968. In this study, Gölpınarlı formed the text of *Hüsn ü Aşk* based on the draft in the Süleymaniye Library Halet Efendi, number 171, comparing the Bulak edition and four different manuscripts. In this study, although it seems that a criticized text was put forward, it is not correct that all of the copies preferred by Gölpınarlı in the criticized text were copied after a long time following the year 1213/1799, when Sheikh Gâlib passed away, and that Gölpınarlı relied on the draft when establishing the criticized text, in terms of text critique. The studies carried out after Gölpınarlı also relied on this criticized text, and were not concerned with the text of *Hüsn ü*



Aşk, but rather with intralingual translation and explanation. For this reason, they were unable to identify some text problems caused by the printer's errors in the printed copies of Hüsni ü Aşk and interventions of the publishers who published the printed copies due to their copy preferences.

In this study, the printed copies of Hüsni ü Aşk will be compared with the old manuscripts, and the differences between the printed and manuscript copies will be revealed, and the interventions made by the printed copies publishers for the text of Hüsni ü Aşk will be demonstrated. At this point, the interventions identified in the printed copies, the printer's and publishing errors will be evaluated under six main titles, as Misvaluation of Words, Syntax Errors, Construction Errors, Conjunction Errors, Afformative Errors and Forgotten Couplets. Thus, it will be tried to make the text of Hüsni ü Aşk, mentioned as one of the most distinguished works of Turkish literary history, be closest to that of Sheikh Gâlib, by correcting a number of publishing and printer's errors, which occurred nearly two hundred years ago, and have been repeated up to the present.

## GİRİŞ

Şeyh Gâlib'in henüz yirmi altı yaşında iken altı ay gibi kısa bir sürede yazdığı ve klasik Türk edebiyatının en güzel ve orijinal mesnevilerinden kabul edilen *Hüsn ü Aşk*, aynı zamanda klasik şiirimizin 'mükemmellik standardı' ve 'dönüm noktası' olarak görülmektedir (Holbrook, 1998, s. 14; Bilgegil, 1992, s. XVII; Çelebi, 1998, s. 12). Edebiyat tarihimizin bu güzide eseri, kadirşinas bilim insanları tarafından ihmal edilmemiş, bugüne değin pek çok ilmî ve akademik çalışmanın konusu olmuştur. Yapılan bu çalışmaların bir kısmı *Hüsn ü Aşk*'in metninin neşri, dil içi çevirisi ve izahı üzerine yoğunlaşırken diğer bir kısmı da eserin muhtevası ve sanatsal yönü üzerinde durmakta ve onun her açıdan nasıl büyük bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak *Hüsn ü Aşk*'in metninin neşrini, dil içi çevirisini ve izahını esas alan çalışmalar üzerine yaptığımız incelemelerde, *Hüsn ü Aşk* metninin neşirlerinde bir dizi farklılıkların/hataların bulunduğu ve bu farklılıkların/hataların yapılan pek çok akademik ve ilmî çalışmada tekrar edilebildiğine şahit olduk. Tekrar edilegelen bu hataların sebebini merak edip araştırmaya koyulunca gördük ki *Hüsn ü Aşk*'in matbu nüshaları ile en eski tarihli yazma nüshaları arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bunun üzerine *Hüsn ü Aşk*'in nadir eser kütüphanelerinde bulunan yazma ve matbu nüshalarını tespit ederek bunları karşılaştırmaya koyulduk. O vakit, 1252/1836 yılında Bulak'ta *Gâlib Dede Divânı*'nın sonuna münderiç ta'lik hatla basılan matbu nüshanın gerek dizgi gerek nâşir hatalarından ötürü metnin orijinalinden oldukça uzaklaşmış problemlili bir nüsha olduğunu müşahade ettik. Kanaatimizce bunun sebebi, bugünkü manada bir metnin tenkidi müessesesinin gelişmemiş olması ve nâşirlerin basılacak metni genellikle sıhhatinden emin ol(a)madıkları, belki de güç bela temin edebildikleri bir veya birkaç nüshadan hareketle oluşturmasıdır. Bu problemlili baskı esas alınarak 1304/1888 yılında Ebuzyyâ Matbaasında ve 1339/1920 yılında Matbaa-i Âmirede yapılan baskılara, nâşirlerinin değerlendirme ve dizgi hataları da eklenince üç baskıda da Şeyh Gâlib'in bir kuyumcu titizliği ile işlediği *Hüsn ü Aşk*'in pek çok beyti, orijinalinden ciddi farklılıklarla neşrolunmuştur. Bu makalede, *Hüsn ü Aşk*'in matbu nüshalarını kadim yazma nüshaları ile karşılaştırarak matbu ve yazma nüshalar arasındaki farkları ortaya koymaya, *Hüsn ü Aşk*'in metnine matbu nüsha nâşirleri tarafından yapılan müdahaleleri göstermeye gayret edeceğiz. Böylece Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk* isimli eşsiz eseri üzerinden bir eserin telif sürecinden basımına, bir başka ifade ile yazımından yayımına değin ne türden ve ne derece değişikliğe/farklılığa uğrayabildiğini tespit etmeye çalışacağız. Bu vesile ile iki yüz yıl önce hasbelbeşer vuku bulan bir dizi neşir ve dizgi hatasını tashih ederek edebiyat tarihimizin bu güzide eseri üzerine yapılan ilmî çalışmalara bazı yeni okuma teklifleriyle bir nebze katkıda bulunabilmek ve Şeyh Gâlib'e olan vefa borcumuzu ödeyebilmek niyetindeyiz.

### 1. Hüsn ü Aşk'in Yazma ve Matbu Nüshaları

Kütüphane kataloglarında yaptığımız ayrıntılı taramalar neticesinde *Hüsn ü Aşk*'in şu an için 55 yazma nüshasını tespit etmiş bulunmaktayız. Tespit edilen bu nüshalardan 8'i Şeyh Gâlib'in vefat ettiği 1213/1799 yılından önce yazılmış nüshalardır ki bunların en eskisi Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 171 numarada kayıtlı ve Şeyh Gâlib'in kendi hatt-ı destiyle olan

1197/1783 tarihli müsvedde nüshadır **[H]**. *Hüsn ü Aşk*'ın bu müsvedde nüshasına bizatili Şeyh Gâlib tarafından gerek üzerinde gerekse metnin avtografyası (ilk metin) için tebyiz edilirken mısra, beyit ve bölüm bazında pek çok eklemeler, çıkarmalar ve değişikliklerin yapıldığı görülmektedir.<sup>1</sup> Bu sebeple *Hüsn ü Aşk*'ın ham hâli olarak değerlendirilebilecek bu nüshayı tek başına kullanmak ve bu nüshadan hareketle bir metin tesis etmek mümkün değildir. *Hüsn ü Aşk*'ın avtografyasından kâmilten istinsah edilmiş en eski nüshası, Kütahya Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi 24218 numarada bulunan ve 1199/1785 yılında Seyyid Pertev tarafından istinsah olunmuş nüshadır **[MH]**. Konya Etnografya Müzesi 2322 numarada bulunan ve Ahmed Ârif tarafından 1200/1786 yılında istinsah edilen nüsha ise en eski istinsah tarihli ikinci nüshadır **[K]**. *Hüsn ü Aşk*'ın diğer kadim nüshaları ise Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum 1197 numarada bulunan ve Muhammed Refi'î-i Âmedî tarafından 1203/1798'de **[M]**, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları K0781/1 numarada bulunan ve Hattat Ahmet Yüsrî tarafından 1206/1792'de **[BL]**; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY5531/2 numarada bulunan ve Hattat Ahmet Yüsrî tarafından 1207/1793'te **[Ü1]**<sup>2</sup>; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY5519/2 numarada bulunan ve Hattat Ahmet Yüsrî tarafından 1207/1793'te **[Ü2]**<sup>3</sup>; yine İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY1348 numarada bulunan ve Derviş Hüseyin el-Sinobî tarafından 1213/1799'da **[Ü3]** istinsah olunan nüshalardır. Bu kadim nüshalar dışında çeşitli kütüphanelerde 1216-1312/1802-1895 yılları arasında istinsah edilmiş 26 nüsha bulunurken istinsah tarihi ve müstensihî belli olmayan 21 nüsha daha mevcuttur.<sup>4</sup>

Bu yazma nüshalar dışında *Hüsn ü Aşk*'ın biri Bulak'ta, ikisi İstanbul'da olmak üzere üç matbu nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların ilki 1252/1836 yılında Bulak'ta ta'lik hatla basılan *Şeyh Gâlib Dîvânı*'nın sonuna eklenmiştir **[B]**.<sup>5</sup> Kanaatimizce bu baskı, bizim esas aldığımız yazmalardan pek çok noktada farklılıklar gösteren başka bir kolbaşından istinsah edilmiş muahhar bir nüshadan hareketle neşre hazırlanmıştır. Nitekim bu nüsha, Abdülbaki Gölpınarlı'nın tenkitli metne dâhil ettiği Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü 679, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 1041, Hacı Mahmud Efendi Bölümü 3642 numaralarda bulunan nüshalarla pek çok noktada uyuşmaktadır. Bu baskıdan elli iki yıl sonra 1304/1888 yılında *Hüsn ü Aşk*'ın ikinci baskısı Ebuzyyâ Matbaası tarafından yapılmıştır **[E]**. *Hüsn ü Aşk*'ın eski harflerle yapılan son baskısı ise 1339/1920 yılında Tahir Olgun tarafından *Mahfil Mecmûası* yayını olarak hazırlanmış ve Matbaa-i Âmirede tab' ettirilmiştir **[T]**.

- 1 Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ın müsveddesi üzerinde ne gibi müdahale ve değişikliklerde bulunduğunu ve bunların ardında yatan sebeplerin neler olabileceğini tespit ve tahlil etmeye çalışarak Şeyh Gâlib'in dili, üslubu, sanatı ve şiir anlayışı hakkında bazı değerlendirmelerde bulunduğumuz, bu makalenin devamı niteliğindeki "Yazımdan Yayına Hüsn ü Aşk'ın Serencâmı - II" adlı makalemiz yayım aşamasındadır.
- 2 Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre bu nüsha, III. Selim tarafından üç bin altın sarf edilerek hazırlanan bir nüshadır (Gölpınarlı, 2011, s. XXV).
- 3 Bu nüshanın görüntüleri, eser teşhirde olduğu için temin edilemedi.
- 4 Tespit edilen tüm yazma nüshaların listesi için bkz. Ek I.
- 5 Abdülbaki Gölpınarlı, bu eserin Bulak'ta 1252/1836 yılında ta'lik bir hatla taşbasması olarak basıldığını ifade etmektedir (Gölpınarlı, 2011, s. XXXIV). Eser üzerine yaptığımız incelemelerde, 500 adet basılan bu nüshanın bir taşbaskı değil hurûfât dizgi olduğu belirlenmiştir.

## 2. Hüsn ü Aşk'ın Metninin Neşirleri ve Nüsha Tercihleri

*Hüsn ü Aşk*'in metin neşri, dil içi çevirisi ve izahı üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde *Hüsn ü Aşk* üzerine ilk ilmî çalışmayı<sup>6</sup> Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1968 yılında<sup>7</sup> yaptığı görülmektedir. Bu çalışmasında Gölpınarlı, *Hüsn ü Aşk*'in metnini, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi 171 numarada kayıtlı ve Şeyh Gâlib'in kendi hatt-ı destiyle olan müsvedde nüshasını [**H**] esas alıp; 1252/1836 yılında Bulak'ta basılan matbu [**B**] ve Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü 679, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 1041 (istinsah tarihi 1239), Hacı Mahmud Efendi Bölümü 3642 (istinsah tarihi 1231) numaralarda bulunan yazma nüshalarla mukabele etmek suretiyle tenkitli olarak neşretmiştir. Eserin sonuna metnin dil içi/ nesre çevirisi, icap eden beyitler için açıklamalar kısmı, fonksiyonel sözlük ve Halet Efendi 171 numarada kayıtlı olan müsvedde nüshanın [**H**] tıpkıbasımı eklenmiştir. Bu çalışmada her ne kadar bir tenkitli metin ortaya konulmuş gibi görünse de Gölpınarlı'nın tenkitli metinde tercih ettiği nüshaların tamamı, Şeyh Gâlib'in vefat ettiği 1213/1799 yılından çok sonraları istinsah edilmiş nüshalardır. Gölpınarlı, *Hüsn ü Aşk*'in nüshaları bahsinde bizim yukarıda zikrettiğimiz kadim nüshalardan bahsetmesine rağmen (Gölpınarlı, 2011, s. LIII-LVII) bunları metin tenkidinde kullanmamıştır. Gölpınarlı'nın *Hüsn ü Aşk* metnini tesis ederken kullandığı muahhar nüshaları, Şeyh Gâlib hayatta iken istinsah edilmiş kadim nüshalar ile kıyas ettiğimizde arada ciddi farkların bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu farkların Gölpınarlı'nın tenkitli metne dâhil ettiği muahhar nüshaların hepsinde aynı olduğu göz önünde bulundurulunca bu nüshaların tamamının aynı koldan geldiğine hiç şüphe kalmamaktadır. İşin bir diğer boyutu da muahhar nüshaların hemen hepsinin, her noktada Bulak baskısı ile de uyuşmasıdır. Bu durum da akla şu ihtimali getirmektedir: Bulak baskısı hazırlanırken bu nüshalardan birinden ya da bu koldan istinsah edilmiş muahhar bir başka nüshadan istifade edilmiştir. İfade ettiğimiz tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda metin tenkidi amelîyesinin, daima aynı koldan gelen ve aynı yanlış rivayette ittifak eden nüshalardan hareketle yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu da yanlış yanlışla doğrulamaktan başka bir şey değildir. Öte taraftan Gölpınarlı'nın tenkitli metni kurarken müsvedde nüsha **H**'yi esas alması ise (Gölpınarlı, 2006, s. LVIII) başka bir metin tenkidi problemini daha doğurmaktadır. Normal şartlarda müellifinin hattı ile olan avtografya, daima en kıymetli nüsha olarak değerlendirilse de **H**'nin bir müsvedde olması, Şeyh Gâlib'in gerek müsvedde üzerinde gerekse müsveddeyi tebyiz ederken pek çok değişikliğe gitmesi, bu nüshadan tek başına istifadeyi imkânsız hale getirmektedir. Bu bakımdan tercih ettiği nüshalar sebebiyle Gölpınarlı'nın tenkitli olarak neşrettiği metin, çoğu yerde kadim nüshalarla örtüşmemektedir.

6 Gölpınarlı'dan önce Ahmet Cevat Emre [(1932) *Hüsün ve Aşk. Muhit*, nr. 41-50, Mart-Aralık] ve Vasfi Mahir Kocatürk [(1944). *Şeyh Gâlib-Hüsn ile Aşk*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi] tarafından yapılan çalışmalar ilmî metotlara uygun olmadığından değerlendirmeye alınmamıştır. Zira bu çalışmalarda metnin aslına uyulmadığı, izahı zor beyitlerin atıldığı ve çokça yanlış anlamaların mevcut olduğu görülmektedir.

7 Gölpınarlı, A. (1968). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi. Bu çalışmada eserin şu baskısı esas alınmıştır: Gölpınarlı, A. (2011). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Orhan Okay ve Hüseyin Ayan ise Gölpınarlı'dan yedi sene sonra, 1975 yılında<sup>8</sup> *Hüsn ü Aşk*'ı, Ebuzziyâ Matbaası tarafından 1304/1888 yılında bastırılan [E] ve Tahir Olgun'un *Mahfil Mecmûası* yayını olarak 1339/1920 yılında Matbaa-i Âmirede neşrettiği [T] matbu nüshalarından hareketle Latin harflerine aktarmışlar ve sayfa altlarına ise dil içi/nesre çevirisini vermişlerdir. Daha sonraki baskısında (1992) ise eserin girişine Prof. Dr. Kaya Bilgegil'in "Hüsn ü Aşk'a Dair" başlıklı mühim yazısı, sonuna Tahir Olgun neşrinin matbu nüshası [T] tıpkıbasım olarak konulmuştur.

Muhammet Nur Doğan 2002 yılında<sup>9</sup> yayımladığı çalışmasında *Hüsn ü Aşk*'ı Latin harflerine aktarmış, hemen karşılığında dil içi/nesre çevirisini vermekle yetinmeyip lazım gelen noktalarda beyitleri izah eden açıklamalar yapmıştır. Eserin sonuna ise 1207/1792 yılında hattat Ahmet Yüsrî tarafından istinsah edilen ve III. Selim'in üç bin altın sarf ederek tezhip ettirdiği rivayet olunan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 5531'de kayıtlı bulunan *Hüsn ü Aşk* nüshasının [İ] tıpkıbasımını eklenmiştir. Metnin Latin harflerine aktarımında İ nüshasının yanı sıra Ebuzziyâ Matbaası [E] ve Tahir Olgun'un neşirlerinin [T] esas alındığı, bazı noktalarda müsvedde nüshadan [H] istifade edildiği görülmektedir.

Burada istitrat kabilinden bir hususu arz etmek istiyoruz. Gölpınarlı'dan sonra yapılan her iki çalışmada da yazarlar, alanın en önemli isimlerinin başında gelen Gölpınarlı'nın, *Hüsn ü Aşk* metnini 'oldukça sağlam bir edisyon-kritik' ile 'birkaç küçük okuma ve değerlendirme hatası dışında mükemmel bir şekilde' yeni harflere aktardığı fakat nesre çevrilişte bazı hatalar yaptığı hususunda hemfikirdirler (Okay ve Ayan, 2013, s. 6; Doğan, 2015, s. 12). Bu yüzden her iki çalışma da *Hüsn ü Aşk*'ın metninden ziyade dil içi/nesre çevirisi ve izahı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu sebeple matbu nüsha neşirlerinden kaynaklanan hataların/farklılıkların her iki çalışmada da bulunduğunu ifade etmek gerekir.

Selami Ece 2012 yılında<sup>10</sup> yayımlamış olduğu *Hüsnüne Aşk Olsun* adlı eserinde *Hüsn ü Aşk*'ın hem metnini yayımlamış hem dil içi/nesre çevirisini vermiş hem de eserin tasavvufî arka planını ve anlam derinliklerini ortaya koyan mufassal bir şerhini yapmıştır. Eserin sonuna *Hüsn ü Aşk*'ın manzum şerhi denebilecek bir manzume de ekleyen Ece, bu çalışmasında *Hüsn ü Aşk*'ın İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY 5531'de kayıtlı bulunan [İ] ve müellif hattı ile olan müsvedde [H] nüshalarını esas almış, yer yer Bulak baskısı [B], Ebuzziyâ Matbaası [E] ve Tahir Olgun [T] neşirlerine müracaatla *Hüsn ü Aşk*'ın transkripsiyonlu metnini yayımlamıştır. Ece, metnin neşrinde bizim de çalışmamızda istifade ettiğimiz İ ve H nüshalarını merkeze alırken matbu nüshaları da bir nüsha kolu olarak değerlendirmekte ve matbu nüsha farklılıklarını bir nüsha varyantı olarak görerek kimi zaman metne dâhil etmektedir (Ece, 2017, s. 279, 317).

8 Okay, O. ve Ayan, H. (1975). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları. Bu çalışmada eserin şu baskısı esas alınmıştır: Okay, O. ve Ayan, H. (2013). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

9 Doğan, M. N. (2002). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Ötügen Yayınları. Bu çalışmada eserin şu baskısı esas alınmıştır: Doğan, M. N. (2015). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Yelkenli Yayınevi.

10 Ece, S. (2012). *Hüsnüne Aşk Olsun*. Erzurum: Fenomen Yayınları. Bu çalışmada eserin şu baskısı esas alınmıştır: Ece, S. (2017). *Hüsnüne Aşk Olsun*. Erzurum: Eser Yayınları.

Abuzer Kalyon ise 2020 yılında<sup>11</sup> yayımladığı çalışmasında daha önce yapılan neşirleri, matbu ve yazma nüshalardan karşılaştırarak *Hüsn ü Aşk*'in Latin ve Arap harfli metnini yayımlamış, beyitlerin dil içi çevirisini ve metinde geçen bazı terimlerin izahlarını yapmıştır.<sup>12</sup>

Alanın önde gelen hocaları tarafından bin bir emekle hazırlanan ve birbirinden kıymetli bu ilmi çalışmalarda, *Hüsn ü Aşk*'in metni, dönemin imkânları ve erişilebilen nüshalar doğrultusunda ortaya konmaya çalışılmış ve bunda da tam manasıyla başarılı olunmuştur. Fakat gelişen imkânlar ve ortaya çıkan yeni nüshalarla birlikte daha önce neşrolunmuş metinleri farklı bakış açıları ile yeniden ele almak, çoğu zaman metne dair yeni ufuklar açabildiği gibi daha önceki neşirlerde gözden kaçan bazı hususların tespit edilebilmesine de imkân vermektedir. Biz de bu makalede, bugüne değin çeşitli vesilelerle neşrolunan *Hüsn ü Aşk*'in, yazımından yayımına değin ne türden ve ne derece değişikliklere uğradığını, matbu nüshaları<sup>13</sup> kadim yazma nüshalar<sup>14</sup> ile karşılaştırmak suretiyle tespit etmeyi, matbu ve yazma nüshalar arasındaki farkları ortaya koymayı, *Hüsn ü Aşk* metnine matbu nüsha nâşirleri tarafından yapılan müdahaleleri göstermeyi amaçlıyoruz. Böylece Şeyh Gâlib'in ölümsüz eseri *Hüsn ü Aşk* üzerinden, bir eserin yazımından yayımına serencâmını göstermek, kadim nüshalarda tesadüf ettiğimiz bazı nüsha farklılıklarından hareketle edebiyat tarihimizin bu güzide eseri üzerine bazı yeni okuma tekliflerinde bulunmak ve *Hüsn ü Aşk*'in yazarının elinden çıkmış en yakın hâline gelmesine katkı sunmak niyetindeyiz.

### 3. Matbu Nüshalardaki Dizgi ve Neşir Hataları

#### 3.1. Kelimelerin Yanlış Değerlendirilmesi

Eserin 303. beyti matbu nüshalarda *Ammâ biri duhter-i semen-ber / Biri püser-i Mesîh-manzar* şeklinde geçmektedir. Oysa beytin ikinci mısraında geçen *Mesîh-manzar* ibaresi, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Mesîh-peyker* olarak kayıtlıdır. Kafiye ve iç ahenk dahi kadim nüshalardaki varyantın doğru olduğunu, matbu nüsha nâşirlerinin bir vesile ile metne müdahale ettiklerini göstermektedir. Her ne kadar ibareler aynı manaya gelse de matbu nüshalar, şairin özenle seçtiği kelimelerine müdahale etmektedir. Bu sebeple beytin kadim nüshalarda olduğu üzere neşrolunmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz:

*Ammâ biri duhter-i semen-ber*  
*Biri püser-i Mesîh-peyker*

11 Kalyon A. (2020), *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*, Ankara: Akçağ Yayınları.

12 Mehmet Kanar tarafından [(2015). *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Tekin Yayınevi) yayımlanan çalışma manzum çeviri hüviyetinde, Ozan Yılmaz tarafından [(2018). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Kapı Yayınları.) yayımlanan çalışma ise -hazırlayanının ifadesi ile- 'popüler bir neşir' olduğundan (Yılmaz, 2018, s.11) çalışmaya dâhil edilmemiştir.

13 **B**: Bulak Baskısı (1252/1836); **E**: Ebuzyyâ Baskısı (1304/1888); **T**: Tahir Olgun Neşri (1339/1920).

14 **H**: Müellif Nüshası (1197/1783); **MH**: Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi (1199/1785); **K**: Konya Etnografya Müzesi (1200/1786); **M**: Millet Kütüphanesi (1203/1798); **BL**: Atatürk Kitaplığı (1206/1792); **Ü1**: İstanbul Üniversitesi (1207/1793); **Ü3**: İstanbul Üniversitesi (1213/1799).

Mesnevinin 790. beyti olan ve matbu nüshalarda *Hâyîde edâya sunma kim el / Bir kerre dahi demişler evvel* şeklinde geçen beytin ikinci mısraı, H nüshasında *Bir dahi yemişler anı evvel* şeklinde; MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında ise *Bir kerre dahi yemişler evvel* şeklinde kayıtlıdır. H nüshasının müsvedde olduğu ve Gâlib Dede'nin gerek müsvedde üzerinde gerek müsveddeyi tebyiz ederken metinde hayli değişiklikler yaptığı göz önünde bulundurulunca H ile MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshaları arasındaki fark anlaşılabilir. Fakat mısra matbu nüshalarda *Bir kerre dahi demişler evvel* şeklindedir ve doğal olarak matbu nüshaları esas alan çalışmalar da mısraı bu şekilde neşretmişlerdir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki *hâyiden* fiili Farsça 'çiğnemek' manasındadır. Dolayısı ile 'çiğnenmiş olan edâ' daha önce birileri tarafından 'yenmeye çalışılmış edâ'dır. Bu açıdan bakacak olursak beytin manası şu şekilde olur: *Çiğnenmiş [daha önce başkalarının yemeye çalıştığı] edâya [tarza, üslûba] el sürme, çünkü daha önce bir kere daha [ağza alınmış] yenmiştir.* Bu sebeple matbu nüshalardaki *demişler* ibaresinin yerine altı kadim nüshanın ittifak ettiği *yemişler* ibaresini tercih etmenin beytin mana dünyasına daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden beytin şu şekilde değerlendirilmesinin daha doğru olduğuna inanıyoruz:

*Hâyîde edâya sunma kim el  
Bir kerre dahi yemişler evvel*

*Hüs ü Aşk'* in 1094. beyti olan ve matbu nüshaların tamamında *Gelsün mi o âhlar beyâna / Bir nebzesi sığmaz âsmâna* şeklinde kayıtlı beytin ikinci mısraındaki *nebzesi* ibaresi H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında çok net bir şekilde *nîzesi* olarak kayıtlıdır. Kadim nüshaların bu ittifakının yanı sıra, ibarenin doğrusunun *nebzesi* değil de *nîzesi* olması gerektiğine dair elimizde edebî kârineler de mevcuttur. Bilindiği üzere *nîze*, 'süngü, kargı, mızrak' manalarına gelmektedir ve *âh*, sine deliciliği yönüyle klasik Türk şirinde kimi zaman ok, kargı, mızrak'a teşbih edilmektedir.<sup>15</sup> Yine 'mızrağı çuvala sığdıramamak' şeklinde bir deyimimizin olduğu da göz önünde bulundurulunca matbu nüshaların, *nîzesi* ibaresini sehven *nebzesi* olarak neşrettiği ve böylece beytin manasını dahi değiştirdiği görülecektir. Bu sebeplerle matbu nüshalardaki *nebzesi* rivayetinin dikkate alınmaması gerektiği ve kadim nüshalardaki *nîzesi* ibaresinin beytin anlam bütünlüğü açısından daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Beyte dair okuma teklifimiz şu şekildedir:

*Gelsün mi o âhlar beyâna  
Bir nîzesi sığmaz âsmâna*

Eserin 1339. beyti olan *Gûyâ dutulup zebân-ı şu'le / Lertzende idi figân-ı şu'le* beytinin ikinci mısraında geçen *lerzende* kelimesi, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında net bir şekilde *lerzîde* olarak geçmektedir. Esasında eserin Bulak baskısında da kelime aynı kadim nüshalardaki gibi *lerzîde* şeklindedir. Fakat Ebuzziyâ neşri kelimeyi bir dizgi hatası ile *lerzende* diye neşredince Tahir Olgun'da de aynı şekilde kelimeyi hatalı olarak *lerzende* diye neşretmiştir.

15 Gönülde **nîze-i âhı** müheyyâ etdiğüm ol kim / Şehâ gökde sitâremle bu şeb ceng ü cidâlüm var (Azîzi)  
Seherlerde şemşîr-i gam tîz olur / Ser-i **nîze-i âh** bün-tîz olur (Azmîzâde Hâletî)

Bir dizgi hatası ile değişen bu kelimenin, şairin tercihi olmadığı aşikârdır. Bu sebeple beytin doğru hâlinin şu şekilde olması gerektiği kanaatindeyiz:

*Güyâ dutulup zebân-ı şu'le*  
*Lerzîde idi figân-ı şu'le*

Mesnevinin 1612. beyti tüm matbu nüshalarda *Sahrâ dolu nergis ü karanfül / Bîgâne giyâhu verd ü sünbül* şeklindedir. Beytin ikinci mısraında geçen *verd ü* ibaresi ise H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *gerdi* diye kayıtlıdır. Matbu nüshaları esas alan araştırmacılar mısraa, ‘yabancı otu gül ve sümbüldü’ şeklinde mana vermekte iken Gölpinarlı H nüshasından hareketle *gerdi*’yi tercih etmiş ve “yabancı gibi görünen otu, tozu-toprağı sümbüldü” manası vermiştir. Tüm kadim nüshaların ittifak ettiği *gerdi* ibaresi *tozu-toprağı* manasıyla bizce de kontekste daha uygundur. O zaman mısraa *otu başka/yabancı, tozu toprağı sünbül* manasını vermek mümkündür. Bu sebeple beytin kadim nüshalardaki şekliyle okunmasının daha doğru olacağını düşünüyoruz:

*Sahrâ dolu nergis ü karanfül*  
*Bîgâne giyâhu gerdi sünbül*

Eserin 1658. beyti matbu nüshalarda *Kıldıkda usûl nağme-i sâz / Hânendesî mest-i şu'le-âvâz* şeklinde geçmektedir. Nitekim matbu nüshaları esas alan araştırmacılar, ibareyi *kıldıkda* şeklinde okumuşlar ve kelimeye “çalmaya başladığında” manasını vermişlerdir. Fakat beytin ilk mısraında geçen *kıldıkda* ibaresi H, MH, M, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *كفلس* şeklinde yazılmışken BL ve K nüshalarında ise *كفسي* şeklindedir. Her iki ihtimalle de bu kelimenin matbu nüshalardaki gibi *kıldıkda* şeklinde okunması mümkün değildir. H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarından hangisini esas alırsak alalım kelimenin *kalk-* fiilinde geldiği aşikârdır. Gölpinarlı, H’yi esas alarak ibareyi *kalkıldı* şeklinde okumuş ve bu kelimeye “başlandı” manası vermiştir. Fakat Gölpinarlı da ikinci mısraı H’yi esas alarak *Hânendesî mest u şu'le-âvâz* şeklinde okumuştur. Öte taraftan *Tarama Sözlüğü*’nde ‘yükselmek, sıçramak, kalkmak’ manalarına gelen hatta ‘raks etmek’ manasını da muhtevî bir *kalkımak* sözcüğü bulunmaktadır (Dilçin, 2013, s. 135). İbareyi *kalkıldı* olarak değerlendirip mısraa *saz nağmelerinin usûlü [terennümü] yükselince* şeklinde bir mana vermenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Bununla birlikte Şeyh Gâlib’in beytin *Hânendesî mest u şu'le-âvâz* mısraını müsveddeyi tebyiz ederken *Hânendesî mest-i şu'le-âvâz* şeklinde değiştirdiğini bir ek bilgi olarak ifade edelim. Bizim yeni okuma teklifimiz şu şekildedir:

*Kalkıldı usûl-i nağme-i sâz*  
*Hânendesî mest-i şu'le-âvâz*

Eserin 1687. beyti matbu nüshaların tamamında *Güş etdi ki bir tezerv-i dilkeş / Bu gûne verir peyâm-ı âteş* şeklindedir. Beytin ilk mısraındaki *dilkeş* kelimesi, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarının tamamında *serkeş* şeklindedir. Matbu nüshaları esas alan araştırmacılar, doğal olarak ibareyi *dilkeş* olarak değerlendirmiş ve buna göre mana vermişlerdir.



Oysa bu kelime tasarrufu, bir nüsha varyantı olmaktan ziyade hasbelbeşer vuku bulmuş bir baskı hatasıdır ve Şeyh Gâlib'e nispeti doğru kabul edilemez. Öte taraftan *serkeş* ibaresinin eserde dokuz farklı yerde daha ve benzer bağlamlarda (murg-i serkeş, çenâr-ı serkeş vb.) kullanıldığını ifade edelim. Bu sebeple biz kadim nüshalardan hareketle beytin doğru hâlinin şöyle olması gerektiği kanaatindeyiz:

*Gûş etdi ki bir tezerv-i serkeş  
Bu gûne verir peyâm-ı âteş*

*Hüsn ü Aşk*'ın 1859. beyti, matbu nüshaların tamamında *Tevkîr için ol gam-ı nihâne / Eylerdi bu beyt ile terâne* şeklindedir. Oysaki ilk mısradaki *tevkîr* kelimesi, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında net bir şekilde *tevfîr* olarak geçmektedir. Matbu nüshayı esas alan araştırmacılar da doğal olarak kelimeyi *tevkîr* diye okumuşlar ve mısraı, “gizli derdini ağırlamak için” şeklinde değerlendirmişlerdir. Gölpınarlı ise H nüshasından hareketle kelimeyi *tevfîr* olarak değerlendirmiş ve “artırmak” manasını vermiştir. Esasında her iki kelimenin de beytin bağlamına uygun olduğunu, beyte her iki şekilde de mana verilebileceğini ifade etmek gerekir. Fakat kanaatimizce kelimeyi *tevfîr* şeklinde değerlendirmek daha doğrudur zira *tevfîr*, sözlükte “artırma, çoğaltma” manalarına gelmektedir. Biz de *Aşk*'ın, -hemen altta yer alan- *Hicrinle ciger kebâb ey dost / Gel gel ki gönül harâb ey dost* beytini, gizli derdini güzelce ‘ağırlamak için’ değil de onu daha da ‘artırmak’ için söylediğini düşünüyoruz. Bu sebeple ibarenin matbu nüshalardaki hâlinin değil de yazmalardaki hâlinin esas alınması gerektiğine inanıyoruz:

*Tevfîr için ol gam-ı nihâne  
Eylerdi bu beyt ile terâne*

Mesnevinin 1961. beyti matbu nüshaların tamamında *Ammâ ki bunun nukûşu zî-rûh / Bî-cân degildi hemçü bî-rûh* şeklindedir. Oysa bu beyit, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Ammâ bularun nukûşu zî-rûh / Bî-cân degildi hemçü yebrûh* şeklindedir. Görüleceği üzere matbu nüshaların nâşirleri hem *bularun* ibaresini *ki bunun* şeklinde değiştirmekte hem de *yebrûh* kelimesini dizgi hatası ile *bî-rûh*'a dönüştürmektedir. Matbu nüshalar esas alınsa ikinci mısraa “rûhsuz gibi cansız değildi” manası vermek gerekirdi. Fakat kadim yazmalar esas alınınca mısraın bu manasızlığı ortadan kalkıyor ve beyte şu manayı vermek mümkün oluyor: “Yebrûh gibi cansız/rûhsuz değildi”. Yebrûh; baş, gövde, kol ve bacaklarıyla şekil olarak insana benzeyen ve ‘adamotu’ olarak da anılan bir bitkidir (Ece, 2017, s. 788). Nitekim anlamsızlığı fark eden bütün araştırmacılar, matbu nüshanın bu alenî yanlısını görüp ibarenin yazmalardaki doğru hâlini yazmışlardır. Beytin kadim nüshalardaki hâliyle şu şekilde kaydedilmesinin doğru olduğunu düşünüyoruz:

*Ammâ bularun nukûşu zî-rûh  
Bî-cân degildi hemçü yebrûh*

*Hüsn ü Aşk*'ın *Bir şâha esîr oldı kim dil* mısraı ile başlayan 2. tardiyesinin 1. bendindeki *Gamzeyle sitemde la'li yek-dil* mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarının yanı sıra

Bulak ve Ebuzziyâ baskılarında da *Gamzeyle sühanda la'li yek-dil* şeklindedir. Fakat Tahir Olgun neşrinde bir dizgi hatası ile *sühanda* ibaresi *sitemde*'ye dönüşmüştür. Bu baskıyı esas alan araştırmacılar da ibareyi doğal olarak *sitemde* şeklinde değerlendirmişlerdir. Fakat bunun bir dizgi hatası olduğunu, kadim ve matbu nüshalardan anlamak mümkündür. Bu sebeple T' de geçen *sitemde* ibaresinin yanlış olduğu ve ibarenin *sühanda* şeklinde değiştirilmesi gerektiği kanaatindeyiz:

*Gamzeyle sühanda la'li yek-dil*

Eserin 2041. beyti olan ve eserin itmâm tarihini veren *Gâlib bu cerîde-i cefânın / Târîhi olur hitâmuhu'l-misk* beytinin ikinci mısraı, Bulak ve Ebuzziyâ baskılarında *Târîhi olur hitâmu'l-misk* şeklinde kayıtlıdır. Bu haliyle mısra, 1192/1178 tarihini vermektedir. Oysa Şeyh Gâlib'in yakın dostu Esrâr Dede, onun *Hüsn ü Aşk*'ı yirmi altı yaşındayken 1197/1783 yılında telif ettiğini bildirmektedir (Esrâr Dede, 2000, 376). Matbu nüshaların gözden kaçırdığı güzel he (◌), mısraın ebced değerini beş düşürünce E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi* adlı eserinde, *Hüsn ü Aşk*'ın -Şeyh Gâlib yirmi bir yaşındayken- 1192/1778 yılında telif edildiğini ileri sürmesine sebep olmuştur (Gibb, 1999, 390). Kanaatimizce bu örnek, matbu nüshalardaki dizgi ve neşir hatalarını, doğurduğu sonuçlarıyla gösteriyor olması açısından oldukça önemlidir.

### 3.2. Sözdizim Yanlışları

Eserin 558. beyti, matbu nüshaların tamamında *Bir rütbe ederdi nerm-reftâr / Olmazdı halîde pâyine hâr* şeklindedir. Oysa beytin ilk mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Bir rütbede nerm ederdi reftâr* olarak kayıtlıdır. Kadim nüshalar ve matbu nüshalar arasındaki bu sözdizim farklılıkları, işin sadece bir dizgi hatası olarak izah edilemeyeceğini; matbu nüsha nâşirlerinin neşir işini, yer yer şiire/söyleyişe/manaya müdahaleye vardırıldığını göstermektedir. Zannediyoruz ki Gâlib Dede böyle bir mısraı ancak kadim ve güvenilir yazmalardaki daha ahenkli olan şekliyle söylerdi. Bu sebeple beytin doğru sözdizimli hâlinin şu şekilde olduğunu düşünüyoruz:

*Bir rütbede nerm ederdi reftâr  
Olmazdı halîde pâyine hâr*

Eserin 620. beyti olan ve matbu nüshalarda *İsrâfil olup nesîm-i zîbâ / Bu haşr-i zemîni kıldı ihyâ* şeklinde neşr olunan beytinin ikinci mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Kıldı haşr-ı zemîni ihyâ* olarak kayıtlıdır. Sadece matbu nüshalarda *Bu haşr-i zemîni kıldı ihyâ* şeklinde geçen mısraın kadim nüshaların delaletiyle, *Kıldı haşr-ı zemîni ihyâ* şeklinde okunması gerektiğini düşünüyoruz. Zira *nesîm-i zîbâ* ve *zemîni ihyâ* ibarelerinin beytin sonuna gelmesi hem beytin simetrisini hem de iç ahengini etkilemekte ve böylece daha sanatkârane bir üslupla inşa edilmiş bir beyit karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple beytin doğru hâlinin şu şekilde olduğunu düşünüyoruz:

*İsrâfil olup nesîm-i zîbâ  
Kıldı haşr-ı zemîni ihyâ*

Eserin 982. beyti matbu nüshalarda *Hüsn eyledi mâcerâyı takrîr / Rü'yâsını etdi böyle ta'bir* şeklindedir. Oysa H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında ikinci mısra, *Rü'yâsını böyle etdi ta'bir* şeklindedir. Her ne kadar bu sözdizimsel farklılık manaya herhangi bir etkide bulunmasa da şiirin iç ahengini ve armonisini etkiler mahiyettedir. Nitekim *böyle etdi* demek hem daha ahenkli hem de sözdizimsel olarak Türkçe'nin yapısına daha uygundur. Eserin müsvedde nüshası incelendiğinde görülecektir ki Gâlib Dede bu tür takdim-tehirlere sıkça başvurmakta; mısradaki fiilimsileri, yüklemeleri çoğu zaman daha uygun bir sesle değiştirmektedir. Bu da şairin -aynı manaya tevafuk etse bile- kelimenin yerine çok önem verdiğini göstermektedir. Mesela eserin 1546. beyti olan *Gam deştine eylerim tekâpû / Kimdir dura şimdi bana karşı* beytinin ikinci mısraı, H'de *Kimdir dura bana şimdi karşı* şeklinde iken yazar müsveddeyi temize çekerken *bana* ve *şimdi* kelimelerinin yerini değiştirmiştir. Şair bu takdim-tehirlere ikinci mısraı üst mısradaki *tekâpû* kelimesinin ses değerine yaklaştırmaya çalışmış ve bu da beytin iç ahengini tesis etmiştir. Bu sebeple şairin yapmadığı bir değişikliği, matbu nüsha nâşirlerinin yapması metin tenkidi açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Kanaatimizce beytin şu şekilde okunması daha doğru olacaktır:

*Hüsn eyledi mâcerâyı takrîr  
Rü'yâsını böyle etdi ta'bir*

### 3.3. İzafet Kesresinin Yanlış Kullanımı

Eserin 552. beyti, matbu nüshalarda *Bir gûne kurardı lu'bet ü bâz / Şatranc-ı gama bulurdu açmaz* şeklindedir. Oysa ilk mısradaki *lu'bet ü bâz* ibaresi H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarının tamamında açıkça *lu'bet-i nâz* şeklinde yazılıdır. İbareyi *lu'bet ü bâz* diye değerlendirince *lu'bet* ve *bâz* kelimelerine sadece “oyun” manası yükleniyor ve beyte *bir çeşit oyun kurardı ki gam satrancında açmaza düşerdi* diye mana vermek zorunda kalınıyor. Fakat verilen bu mana, şairin kurduğu muhayyileyi tam manasıyla ortaya koyamamakta hatta beytin anlamını daraltmaktadır. Nitekim bu beytin “Hüsn'ün Zaman Zaman Aşk'ın Yalnızlığa Çekildiği Yere Gelmesi” bölümünde yer aldığı göz önünde bulundurulursa Aşk'ın kendini naza çektiğini, Hüsn'ün de her fırsatta onun peşinden gittiğini görmek mümkündür. Tüm bunlar bir arada düşünülünce *lu'bet-i nâz* ibaresinin daha doğru ve anlamlı olduğu görülür: [*Aşk, öyle*] *Bir çeşit naz oyunu kurardı ki [Hüsn,] gam satrancında açmaza düşer, hamle yapamazdı*. En eski ve güvenilir nüshalar ışığında beytin doğrusunun şu şekilde olması gerektiği kanaatindeyiz:

*Bir gûne kurardı lu'bet-i nâz  
Şatranc-ı gama bulurdu açmaz*

Mesnevinin 642. beyti matbu nüshalarda *Hurşîd dirâht-ı nûr-ı esbâh / Yapmış ana lâne murg-ı ervâh* şeklindedir. Oysa beytin ilk mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Hurşîd dirâht u nûr-ı esbâh* olarak kayıtlıdır. Matbu nüshayı esas alan araştırmacıların da mısraı doğal olarak *Hurşîd dirâht-ı nûr-ı esbâh* şeklinde okudukları ve beyti farklı farklı yorumladıkları görülüyor. Oysa eldeki kadim nüshaların hepsi, mısraın *Hurşîd dirâht u nûr-ı esbâh* olduğu hususunda ittifak etmektedirler. Mesnevi boyunca Gâlib Dede'nin bu dizilişte

pek çok beyit yazdığına ve matbu nüshaların bu tür beyitlerde sürekli olarak ibareleri izafetle birbirine bağlama temayülüne şahit olunca beyti okuyup anlamlandırırken kadim nüshaları esas almanın daha makul olacağına inanıyoruz. Yazmalardaki hâliyle beyte şu şekilde mana verilebilir: *Güneş ağaçtır ve [onun] nur[lar]ı sabahlardır; Ruh kuşları da o ağaca yuva yapmıştır*. Biz beyti şu şekilde değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz:

*Hurşîd dıraht u nûri esbâh  
Yapmış ana lâne murg-ı ervâh*

*Hüsn ü Aşk*'in 781. beyti, tüm matbu nüshalarda *Deryâ-yı şarâb-ı fikre dalsın / Anı göreyim ki gevher alsın* şeklindeyken beytin ilk mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarının tamamında *Deryâ-yı şarâba fikri dalsın* olarak kayıtlıdır. Kadim nüshaların delaletinin yanı sıra beytin anlam dünyası da mısraın *Deryâ-yı şarâba fikri dalsın* şeklinde olmasının daha doğru olduğunu göstermektedir. Çünkü iki mısra arasında değişen temel şey öznedir. Birinde mana ‘fikrin şarabının denizine (şair) dalsın da onu göreyim cevher çıkarsın’ iken diğerinde ‘şarap denizine fikri dalsın da onu göreyim cevher çıkarsın’ manasına gelmektedir. Bu beyit, ‘Şairliğin Mâhiyeti Hakkında’ bölümünde geçtiğinden bölümün genel öznesi zaten şairdir. Şeyh Gâlib’in ‘şarab denizine’ dalmasını istediği ‘şair’ değil, ‘şairin fikri’dir. Ayrıca fikrin şaraba teşbihi pek alışıl gelmiş bir benzetme de değildir. Bu sebeplerle mısraın *Deryâ-yı şarâba fikri dalsın* şeklinde okunmasının beytin bağlamına daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Beyte dair okuma teklifimiz şu şekildedir:

*Deryâ-yı şarâba fikri dalsın  
Anı göreyim ki gevher alsın*

### 3.4. ‘Ve’ Bağlacının Unutulması

Eserin 786. beyti, matbu nüshalarda *Cem ‘iyyete kıl şu sözde dikkat / Gîsû-yı siyâh şâm-ı gurbet* şeklindedir. Oysa beytin ikinci mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Gîsû-yı siyâh u şâm-ı gurbet* olarak kayıtlıdır. Matbu nüshayı esas alan araştırmacılardan Okay ve Ayan, mısraı *Gîsû-yı siyâh-ı şâm-ı gurbet* şeklinde okuyup “Gurbet akşamının siyah saçları” olarak anlamlandırmışlardır. Doğan da mısraı *Gîsû-yı siyâh şâm-ı gurbet* diye okumuş ve “Omuza düşen saçlar, gurbet akşamına benzer” manasını vermiştir. Ece ise aynı okuyuşa “Siyah saç (ve) gurbet akşamı” manasını vererek matbu nüsha nâşirlerinin çıkardığı bağlacı parantezle belirtmiştir. Görüleceği üzere şairin yazdığı, ama matbu nüsha nâşirlerinin çıkardığı *u* bağlacı, beytin anlamını etkileyecek mahiyettedir ve bu bağlaca yer verilmemesi, beytin anlamlandırılmasını zorlaştırmıştır. Gölpınarlı ise H nüshasını esas aldığından mısradaki *u* bağlacını da metne dâhil etmiş ve mısraa “Omuza düşen saçlar ve gurbet akşamı” anlamını vermiştir. Beytin anlam bütünlüğünü tamamlaması açısından *u* bağlacının tekrar mısraa konulması gerektiğine inanıyoruz:

*Cem ‘iyyete kıl şu sözde dikkat  
Gîsû-yı siyâh u şâm-ı gurbet*

Mesnevinin 1416. beyti matbu nüshalarda *Geh baht gehî sipihr ü geh yâr / Gözyaşını kıldı germ-i bâzâr* olarak kayıtlıdır. Beytin ilk mısraı, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında *Geh baht u gehî sipihr ü geh yâr* şeklindedir. Fakat matbu nüshaların tamamında *u* çıkarılmış imâle-i memdûde ile açık hece temin edilmiştir. Her ne kadar şairler, imâle-i memdûdeyi anlamı genişleten ve süreklilik katan yönüyle -hatta kimi zaman -IAr çokluk eki ve *u* bağlacı yerine- sıkça kullansalar da buradaki müdahale *Hüsn ü Aşk* müellifinin elinden çıkmamıştır. Bu durumun sadece matbu nüshalarda olması da bunun Şeyh Gâlib'in bir tasarrufu olmadığını ve bu müdahalenin neşirle alakalı bir durum olduğunu göstermektedir. Bu sebeple beytin *u* bağlacı ile okunmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz:

*Geh baht u gehî sipihr ü geh yâr  
Gözyaşını kıldı germ-bâzâr*

*Hüsn ü Aşk*'ın 1558. beyti matbu nüshaların tamamında *Ol fülk ü o nâr-ı pür-felâket / Hep şem '-i mezârdan ibâret* şeklindedir. Oysa bu beyit, H, MH ve İ3 nüshalarında *Ol fülk ü o nâr-ı pür-felâket / Hep şem ' ü mezârdan ibâret* şeklinde kayıtlı iken K, M, BL ve Ü1 nüshalarında *Ol fülk o nâr-ı pür-felâket / Hep şem ' ü mezârdan ibâret* diye kayıtlıdır. İlk mısradaki *Ol fülk ü o* ve *Ol fülk o* ibarelerini nüsha farklılığı olarak değerlendirmek mümkünken ikinci mısradaki *şem '-i mezârdan* ve *şem ' ü mezârdan* ibarelerini nüsha farkı olarak görmek pek mümkün değildir. Zira kadim yazmaların hiçbirisinde *şem '-i mezârdan* ibaresi yer almazken aksine tamamı *şem ' ü mezârdan* ibaresinde ittifak etmektedirler. Bu durum, *şem '-i mezârdan* ibaresinin ya matbu nüsha nâşirlerinin müdahalesi ya da bir dizgi hatası neticesinde ortaya çıkmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim matbu nüshaların rivayeti doğru kabul edilecek olursa beytin manasının belirsizleştiği; *şem '-i mezâr* terkibine “mezar kandili”, “mezarda yanan mum” manalarının verilmesi gerektiği fakat beytin bir bütün halinde anlamlandırılmasının zorlaştığı görülmektedir: *O felaketler dolu ateş gemisi, mezarlarda yanan mumlardan/mezar kandillerinden ibaretti*. Oysa kadim yazma nüshalar esas alınırca bu beyte çok daha kolay bir şekilde mana verileceği görülecektir: *O gemi ve o felaketlerle dolu ateş, hep mezarlar ve mumlardan ibarettir*. Esasında bu beyit, hemen önceki *Tâbût idi lîk keşf-i mûm / Olmaz girenin mezârı ma 'lûm* beytiyle birlikte değerlendirilecek olursa kadim nüshalardaki rivayetin daha doğru olduğu görülecektir. Bir önceki beyitte şair, *fakat mum gemisi [sanki] tabut idi [bu sebeple] ona binenin mezarı[nın nerede olacağı] bilinmez* dedikten hemen sonra *[nitekim] o gemi ve o felaketlerle dolu o ateş denizi hep [tabuta benzeyen] mum ve mezardan ibarettir* şeklinde beyti açıklıyor. Her iki beyti bir arada ifade edecek olursak *o gemi ve o felaketlerle dolu o ateş denizi hep [tabuta benzeyen] mum ve mezardan ibaret [olduğundan] o tabuta benzeyen mum gemisine binenin mezarı[nın nerede olacağı] bilinmez*. İfade ettiğimiz bu dil içi çeviri göz önünde bulundurulunca *fülk-şem ' ve nâr-ı pür-felâket-mezâr* arasında mürettep leff ü neşir sanatı da ortaya çıkmaktadır. İfade ettiğimiz tüm bu hususlar bir arada düşünülünce beytin kadim nüshalar ışığında şu şekilde okunmasının daha doğru olacağına inanıyoruz:

*Ol fülk ü o nâr-ı pür-felâket  
Hep şem ' ü mezârdan ibâret*

### 3.5. Eklerin Yanlış Yazımı

Eserin 532. beyti matbu nüshalarda *Bî-cûş kala mı bu kulzüm-ı sâf / Ben söylemeyim sen eyle insâf* şeklinde geçmektedir. Beytin ilk mısraındaki *mı* soru eki, sadece matbu nüshalarda mevcutken H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında bu ek yer almamaktadır. Kanaatimizce doğrusu da olmaması yönündedir. Zira Şeyh Gâlib, imâle-i memdûde yapılacak yerde medd yapılmamasının bir aruz kusuru olduğunu çok iyi biliyordu. *Cûş* kelimesinde imâle-i memdûde yapılabilmesi için *mi* soru ekinin zaten olmaması gerekirdi. Zannediyoruz ki metne bir ek ihdas eden nâşirler de bunu vezni doğrultmak niyetiyle yapmışlardır. Oysa bu müdahale beytin manasına da etki etmektedir. Bu sebeple kadim nüshalarda bulunmayan ve sadece matbu nüsha nâşirlerinin müdahalesi doğrultusunda eklenen bu ekin çıkarılması, metin tenkidi açısından daha doğrudur:

*Bî-cûş kala bu kulzüm-ı sâf  
Ben söylemeyim sen eyle insâf*

Mesnevinin 838. beyti olan ve Ebuzyyâ, Tahir Olgun baskılarında *Çün ömr ediyor şitâba himmet / Bir iki ayağla eyle sebkât* şeklinde neşrolunan beytin ikinci mısraı, Bulak baskısında *Bir iki ayağla o sebkât* şeklinde geçmektedir. Matbu nüshalar arasındaki farklılığa rağmen eski tarihli H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshaları arasında bir ittifakın oluşu ve mısraın *Bir iki ayağ eyle sebkât* olarak kayıtlı bulunması, mısraın doğru hâlinin bu olduğu kanaatini hâsıl ediyor. Bu hâliyle *eyle* kelimesinin *ile* olarak okunma ihtimali akla gelse de “Sâkîye Sesleniş” bölümündeki beyitlerde fiillerin pek çoğunun emir kipi ile çekimli olmasından ve söz konusu beyitten önce ve sonra gelen beyitlerde (836, 837, 839) *eyle* fiilinin çokça kullanılmasından hareketle ibarenin *eyle* olması gerektiğini anlıyoruz. Mısraın E ve T nüshalarındaki hâlinin yanlış olmadığını, bunun bir nüsha farklılığı olarak değerlendirilebileceğini de ifade etmek gerekir. Fakat kanaatimizce mısra da H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarındaki varyant esas alınmalıdır:

*Çün ömr ediyor şitâba himmet  
Bir iki ayağ eyle sebkât*

*Hüsn ü Aşk*'ın 1591. beyti, matbu nüshaların tamamında *Hûn-âb-ı ciger-misâl-i gül-gûn / Deryâ-yı şerâre kulzüm-i hûn* şeklinde kayıtlıdır. Tahir Olgun neşrinde *Hûn-âb* kelimesinin dizgi hatasıyla *hûbân* şeklinde kayıtlı olduğunu ve bunun hata-savab cetvelinde düzeltilmiş olduğunu belirtelim. Bunun dışında ilk mısra, H, MH, K, M, BL, Ü1 ve Ü3 nüshalarında açık bir surette *Hûn-âb-ı ciger misâli gül-gûn* şeklinde yazılıdır. Matbu nüsha nâşirleri, esas aldıkları nüsha koluna uyarak belirtme hâli eki olan *i*'ye yer vermemişlerdir. Matbu nüshayı esas alan araştırmacılar da doğal olarak bu mısraa *misâl* kelimesini anmadan, “Gül renkli bir ciğer kanydı” şeklinde mana vermişlerdir. Oysa mısraı kadim yazmalara göre okursak Gâlib Dede'nin söylemek istediği *Ciğer kanı gibi gül renkli* olsa gerektir. Söz konusu beytin doğru hâlinin şu şekilde olduğunu düşünüyoruz:

*Hûn-âb-ı ciger misâli gül-gûn*  
*Deryâ-yı şerâre kulzüm-i hûn*

### 3.6. Unutulan Beyitler


*Hüsni ü Aşk*'in matbu nüshalarında, yukarıda bir kısmına değinebildiğimiz neşir hatalarının dışında unutulan bazı beyitler de bulunmaktadır. Tespitlerimize göre kadim yazma nüshalarda bulunan fakat matbu nüshalarda bir şekilde unutulmuş olan üç beyit bulunmaktadır. Bu beyitler şunlardır:

*Hadrâ çemeni yem-i zümürred*  
*Tarh arada zevrâk-ı zeberced* [652. beyit]  
*Çün merdüm-i çeşm-i ehl-i sevdâ*  
*Her dem kara giydirdirdi ana* [1213. beyit]  
*Velhâsil o ceşş-i mevc-der-mevc*  
*Sad reng ile geldi fevc-der-fevc* [1955. beyit]

Buraya kadar ifade ettiklerimizin dışında da matbu nüshalar ile kadim yazma nüshalar arasında pek çok farklılık bulunmaktadır. Bunları tek tek yorumlamak bu makalenin sınırlarını aşacağı için matbu nüshalarda tespit ettiğimiz tüm neşir ve dizgi hatalarını/farklılıklarını, bir tablo hâlinde göstermek istiyoruz:

**Tablo 1:** Matbu ve Yazma Nüshaların Farklılıkları

Beyit No	Matbu Nüshalar (B, E, T)	Yazma Nüshalar (H, MH, K, M, BL ve Ü1, Ü3)
72	Çün bastı rikâba pâ-yi <b>himmet</b>	Çün bastı rikâba pâ-yi <b>devlet</b>
87	“Allâh ü ma‘âk”le <b>dem</b> -hurûşân	“Allâh ü ma‘âk”le <b>dil</b> -hurûşân
92	Afvından o şâhın <b>oldı</b> behre (B, E)	Afvından o şâhın <b>aldı</b> behre
116	Bir reşha deyip <b>be-çâh-ı</b> Zemzem	Bir reşha deyip <b>be-câh-ı</b> Zemzem
125	Levh ü <b>kalem-i</b> hezâr esrâr	Levh ü <b>kalem ü</b> hezâr esrâr
128	Ol <b>seyrde</b> mâverâ göründi	Ol <b>sîrede</b> mâverâ göründi
140	<b>Mânendesidir</b> vekil-i Siddîk	<b>Mânendesî</b> vekil-i Siddîk (K, Ü1, BL) <sup>16</sup> <b>Mânend-i sihr</b> vekil-i Siddîk (MH, M, İ3) <sup>17</sup>
143	Peygamber-i Rûm <b>denilse</b> lâyık	Peygamber-i Rûm <b>dense</b> lâyık
176	Ülfetleri şî‘r ü <b>fazl-ı</b> irfân (B, E) Sohbetleri nazm u <b>nesr-i elhân</b> (B, T)	Ülfetleri şî‘r ü <b>fazl u</b> irfân Sohbetleri nazm u <b>nesr ü elhân</b>
209	Pîrâne tekellüf etmiş <b>el-hak</b>	Pîrâne tekellüf etmiş <b>ancak</b>
227	Âlem heme <b>derd-i aşk-ı ülfet</b>	Âlem heme <b>derd-i aşk ü ülfet</b>
246	Kumlar <b>sayısınca</b> hüzn ü mâtem (E, T)	Kumlar <b>sağışınca</b> hüzn ü mâtem
272	Peyvend edip <b>âh ü dağ</b> ı dâğa	Peyvend edip <b>âh-ı</b> dağı dâğa
303	Biri püser-i <b>Mesîh-manzar</b>	Biri püser-i <b>Mesîh-peyker</b>
365	Yokdı <b>ser-i kârı</b> zann ü şekde	Yokdı <b>ser ü kârı</b> zann ü şekde
390	Berg-i gül olurdı çâk-i <b>humret</b> (B, E)	Berg-i gül olurdı çâk-i <b>hasret</b>
403	Aşk’ın <b>garezi zamîr-i</b> pinhân	Aşk’ın <b>garez-i zamîri</b> pinhân

16  Bu misra H’de yoktur.

17  Kanaatimizce doğru rivayet budur.

407	Endişeye <b>dâğ</b> açardı hayret	Endişeye <b>râh</b> açardı hayret
409	Besbelli ki gayri yâr <b>gözler</b>	Besbelli ki gayri yâr <b>özler</b>
413	Derdi <b>ne bu</b> söz neüzü billâh	Derdi <b>bu ne</b> söz neüzü billâh
414	Hîç var mı felekde <b>böyle</b> kevkeb	Hîç var mı felekde <b>öyle</b> kevkeb
423	Leb-teşne-i <b>hayrete</b> zenahdân	Leb-teşne-i <b>hasrete</b> zenahdân
439	Hâl-i ruhi ana Hindû-yı <b>tâm</b>	Hâl-i ruhi ana Hindû-yı <b>bâm</b>
460	Çeşminden <b>ereydi</b> Hızr'a dermân	Çeşminden <b>edeydi</b> Hızr'a dermân
462	Olmuşdı o <b>turra-i perîşân</b>	Olmuşdı o <b>turralar perîşân (K, BL, Ü1)</b>
503	<b>Şemşîr-i</b> behişt-i <b>hûn-i</b> tâvûs	<b>Şemşîri</b> behişt-i <b>hûna</b> tâvûs
512	Nûş eylese âb-ı <b>Hızr</b> Îsâ	Nûş eylese âb-ı <b>Hızr'ı</b> Îsâ
532	Bî-cûş kala <b>mı bu</b> kulzüm-ı sâf	Bî-cûş kala <b>bu</b> kulzüm-ı sâf
552	Bir gûne kurardı <b>lu'bet ü bâz</b>	Bir gûne kurardı <b>lu'bet-i nâz</b>
558	<b>Bir rütbe ederdi nerm-refâtâr</b>	<b>Bir rütbede nerm ederdi refâtâr</b>
559	Gûyâ <b>ki felekle</b> seyr ederdi	Gûyâ <b>felek ile</b> seyr ederdi
575	<b>Cûy-ı</b> çemeni olurdu gûyân	<b>Cûy u çemeni</b> olurdu gûyân
576	<b>Leylî-i</b> Mecnûn hikâyesinden (B, E)	<b>Leylî</b> Mecnûn hikâyesinden
608	Ebr eyledi bâğı <b>tûşe-gencür</b>	Ebr eyledi bâğı <b>nûşa</b> gencür
620	<b>Bu haşr-ı zemîni</b> kıldı <b>ihyâ</b>	<b>Kıldı haşr-ı zemîni</b> <b>ihyâ</b>
642	Hurşîd <b>draht-ı</b> nûr-ı esbâh	Hurşîd <b>draht u</b> nûr-ı esbâh
646	<b>Eşcâr-ı</b> simâr sîb ü nârenc	<b>Eşcâr ü</b> simâr sîb ü nârenc
652	<b>YOKTUR</b>	<b>Hadrâ çemeni yem-i zümürred</b> <b>Tarh arada zevrâk-ı zeberced</b>
681	Mîhr ü mehi hemçü <b>Yûnus u</b> hût	Mîhr ü mehi hemçü <b>Yûnus-ı</b> hût
692	Eyler idi <b>sulh u</b> cenge reh-zen	Eyler idi <b>sulhı</b> cenge reh-zen
694	Geh dîv <b>olurdi</b> gâh perrî Geh bahrî <b>alırdu</b> gâh berrî	Geh dîv <b>olur idi</b> gâh perrî Geh bahrî <b>olurdi</b> gâh berrî
703	Dil-şâdlara <b>enîs ü</b> hoş-dem	Dil-şâdlara <b>enîs-i</b> hoş-dem (MH, K, BL, Ü1, Ü3)
719	Nermî Odabaşı <b>pîri</b> merhûm	Nermî Odabaşı <b>pîr-i</b> merhûm
724	<b>Dükkân u</b> sokakda her mahalde	<b>Dükkânda</b> sokakda her mahalde
730	Tanbûr ü şarâb ba'zı dîvân	Tanbûr ü şarâb <b>u</b> ba'zı dîvân
743	Esmâ heme dem edip <b>tebeddül</b>	Esmâ heme dem edip <b>tekâbül</b>
749	Terk eyle <b>dalâl ü</b> i'tizâlî	Terk eyle <b>dalâl-i</b> i'tizâlî <sup>18</sup>
758	Vaktâ ki Hudâ-yı <b>Hayy ü</b> zî-şân	Vaktâ ki Hudâ-yı <b>Hayy-ı</b> zî-şân
781	Deryâ-yı <b>şarâb-ı fikre</b> dalsın	Deryâ-yı <b>şarâba fikri</b> dalsın
783	<b>Yek</b> beyzâ hezâr fahr ü da'vâ (E)	<b>Bir</b> beyzâ hezâr fahr ü da'vâ
786	Gîsû-yı siyâh şâm-ı gurbet	Gîsû-yı siyâh <b>u</b> şâm-ı gurbet
790	Bir kerre dahi <b>demîşler</b> evvel	Bir kerre dahi <b>yemişler</b> evvel
796	Etmîş tek ü <b>pûy-i piyâde</b>	Etmîş tek ü <b>pû velî piyâde</b> <sup>19</sup>
810	Kimden kimedir bu <b>sûz-i</b> teşvîk (B, E)	Kimden kimedir bu <b>sûz u</b> teşvîk
812	Öyle idi resmi <b>bu</b> diyârın	Öyle idi resmi <b>ol</b> diyârın
838	Bir iki <b>ayağla o</b> sebkat (B) Bir iki <b>ayağla eyle</b> sebkat (E, T)	Bir iki <b>ayâğ</b> eyle sebkat
856	Âh-ı dilin etme <b>jengî-i</b> mest	Âh-ı dilin etme <b>zengî-i</b> mest
868	Mansûbe-güşâ-yı <b>zühd</b> ü zühhâd	Mansûbe-güşâ-yı <b>rind</b> ü zühhâd

18 Rivayet M'de matbu nüshalardaki gibidir.

19 Bu mısra Ahmed Yüsrî tarafından istinsah olunan her iki nüshada (BL ve Ü1) da *Etmîş tek ü pûyî vü piyâde* şeklinde kayıtlıdır.



930	Niçe salavât <b>ol</b> Resûl'e (T)	Niçe salavât <b>ola</b> Resûl'e
950	Bülbülde görüp <b>figân</b> heyhât	Bülbülde görüp <b>figânı</b> heyhât
955	Heyhât heyhât zühd ü hestî	Heyhât heyhât <b>zi</b> zühd ü hestî (H, K, BL, Ü1)
979	Bî-çâre olurdu <b>rû-be-sahrâ</b>	Bî-çâre olurdu <b>ser-be-sahrâ</b>
982	Rü'yâsını <b>etdi böyle</b> ta'bir	Rü'yâsını <b>böyle etdi</b> ta'bir
1035	Ben <b>işte</b> eylerim tekâpû	Ben <b>âteşe</b> eylerim tekâpû
1042	Bu <b>söze</b> kabîle yek-nesakdır	Bu <b>sözde</b> kabîle yek-nesakdır
1077	Bâğ-ı <b>emele</b> riyâz-ı lîmûn (T)	Bâğ-ı <b>emelin</b> riyâz-ı lîmûn
1086	Bir <b>ân</b> deger cihân mülkin (B)	Bir <b>ânı</b> deger cihân mülkin
1094	Bir <b>nebzesi</b> sığmaz âsmâna	Bir <b>nîzesi</b> sığmaz âsmâna
1123	<b>YOKTUR</b>	<b>Çün merdüm-i çeşm-i ehl-i sevda Her dem kara giydirdi ana</b>
1183	<b>Güftâr ile</b> etme infî'âli	<b>Güftârıma</b> etme infî'âli
1192	Yek başına Aşk âlem ağyâr	Yek başına Aşk <b>u</b> âlem ağyâr
1198	Her hasmı ki tîğim <b>etdi</b> berbâd <b>Ben mersiyesini etdim</b> inşâd	Her hasmı ki tîğim <b>ede</b> berbâd <b>Mersiyyesin eylerem ben</b> inşâd <sup>20</sup>
1206	<b>Kasd</b> eylemeyince böyledir ha (B, E)	<b>Fasd</b> eylemeyince böyledir ha
1215	Evvel anı <b>eyleyim</b> hikâyet	Evvel anı <b>edeyim</b> hikâyet
1216	<b>Bulmaz</b> bu risâlemiz son encâm	<b>Bitmez</b> bu risâlemiz son encâm
1234	Zevklenmemize degil mi <b>emrî</b> (B) Zevklenmemize degil mi <b>bâdî</b> (E, T)	Zevklenmemize degil mi <b>ahrâ</b>
1272	Olmuşdı makâm-ı <b>hâb-ı</b> râhat	Olmuşdı makâm-ı <b>hâb u</b> râhat
1273	Her birisi ma'den-i <b>sipâhî</b>	Her birisi ma'den-i <b>siyâhî</b>
1286	Ammâ ki <b>aceb ne</b> bed-gümânsın	Ammâ ki <b>acib</b> bed-gümânsın
1294	Bu dûd <b>çıkamaz</b> ocağımızdan	Bu dûd <b>çıkâr</b> ocağımızdan
1311	Bir <b>hasret ü</b> derd ile çekip	Bir <b>hasret-i</b> derd ile çekip <sup>21</sup>
1319	Ol geçdi bu <b>yârdan</b> haber ver	Ol geçdi bu <b>bârdan</b> haber ver
1339	<b>Lerzende</b> idi figân-ı şu'le	<b>Lerzide</b> idi figân-ı şu'le
1371	Gâlib <b>sana</b> olamazlar enbâz	Gâlib <b>bana</b> olamazlar enbâz
1386	Ağzı dişî köhne <b>gûr-ı güftâr</b> (T)	Ağzı dişî köhne <b>gûr-ı küffâr</b>
1387	<b>Sırtlan</b> yatağı keler yuvası	<b>Zarbân</b> yatağı keler yuvası
1416	Geh baht gehî sipîhr ü geh yâr	Geh baht <b>u</b> gehî sipîhr ü geh yâr
1461	<b>Hızra</b> reh-i resm-i pâdşâhî	<b>Hızr-ı</b> reh-i resm-i pâdşâhî
1464	Başdan başa <b>cevher-i</b> Süreyyâ	Başdan başa <b>cevheri</b> Süreyyâ
1474	Çekmiş anı <b>dâye</b> bahş-ı ma'den	Çekmiş anı <b>vâye</b> -bahş-ı ma'den
1475	<b>Ye'sinde</b> safâ-yı hıfz meşhûd	<b>Be'sinde</b> safâ-yı hıfz meşhûd
1532	Hûn-âbe-i <b>şîr</b> etdi deryâ (B, E)	Hûn-âbe-i <b>şîri</b> etdi deryâ
1555	<b>Bir sûz-ı</b> belâ kızıl kıyâmet	<b>Pür-sûz-ı</b> belâ kızıl kıyâmet
1558	Hep <b>şem'-i</b> mezârdan ibâret	Hep <b>şem' ü</b> mezârdan ibâret
1559	Hiç sâhile <b>eremezdi</b> âzâr	Hiç sâhile <b>edemezdi</b> âzâr
1591	Hûn-âb-ı <b>ciger-misâl-i</b> gül-gün	Hûn-âb-ı <b>ciger misâli</b> gül-gün
1609	Her <b>sûda</b> şükûfeler nümâyân	Her <b>sûy</b> şükûfeler nümâyân
1612	Bigâne giyâhı <b>verd ü</b> sünbül	Bigâne giyâhı <b>gerdi</b> sünbül

20 Bu mısra H'de *Mersiyyesini ben etdim inşâd*; MH, Ü3'te *Ben mersiyesini etdim inşâd*; M, BL, K, Ü1'de *Mersiyyesin eylerem ben inşâd* şeklinde kayıtlıdır. Kanaatimizce dört nüshanın ittifak ettiği *Mersiyyesin eylerem ben inşâd* rivayeti ses açısından diğerlerine nazaran daha akıcı ve armoniktir. Bu sebeple bu mısraı bu rivayetle kaydediyoruz.

21 Rivayet M'de matbu nüshalardaki gibidir.

1634	Ruhsâre-i âl câm-ı rahşân	Ruhsâre-i âhî câm-ı rahşân
1647	Gark oldu hemîn o nûr nûra	Gark oldu hemîn nûr nûra
1655	<b>Fass-ı</b> hikeme midâd-ı lâ'li	<b>Fasl-ı</b> hikeme midâd-ı lâ'li
1658	<b>Kıldıkda</b> usûl nağme-i sâz	<b>Kalkıldı</b> usûl-i nağme-i sâz
1670	<b>Perrende</b> olurdu reng-i sahbâ	<b>Perride</b> olurdu reng-i sahbâ
1682	Çün Aşk o şûhî <b>Hüsn</b> sandı	Çün Aşk o şûhî <b>Hüsn'i</b> sandı
1687	Gûş etdi ki bir tezerv-i <b>dilkeş</b>	Gûş etdi ki bir tezerv-i <b>serkeş</b>
1693	Etrâfa <b>edip yine</b> nigâhı	Etrâfa <b>yine edip</b> nigâhı
1700	Gördün mi o <b>şâh</b> Hüsn'e benzer	Gördün mi o <b>şâhı</b> Hüsn'e benzer
1716	Fânûs-ı <b>hayâle</b> her menâre	Fânûs-ı <b>hayâl</b> her menâre
1738	Hâl-i dilin <b>eyleyip</b> hikâyet	Hâl-i dilin <b>eyledi</b> hikâyet
1754	Efzûn ede vasl o iştîyâkı	Efzûn ede vasl o iştîyâkı <sup>22</sup>
1763	Tâ <b>yakmayıcak</b> bu tâk-ı âlî (B, E)	Tâ <b>yanmayıcak</b> bu tâk-ı âlî
1789	Kâh-ı tarabım <b>urup</b> yıkıldı	Kâh-ı tarabım <b>varup</b> yıkıldı
1796	Âh etsem <b>olur</b> neheng-i âteş	Âh etsem <b>olup</b> neheng-i âteş
1833	<b>Seyretmez idi</b> diyâr-ı fikri	<b>Seyreyleyemez</b> diyâr-ı fikri
1840	<b>Taksîmi</b> hayâlden müberrâ	<b>Taksîm-i</b> hayâlden müberrâ
1859	<b>Tevkîr</b> için ol gam-ı nihâne	<b>Tevfir</b> için ol gam-ı nihâne
1883	<b>Dünbâle-revânı</b> mihr ile mâh	<b>Dünbâle-devânı</b> mihr ile mâh
1884	Dârende-i <b>zeyl-i</b> Hızr-ı ma'nâ (B, E)	Dârende-i <b>zeyli</b> Hızr-ı ma'nâ
1886	<b>Bir</b> şa'şaa rûyî müyî esfid (B)	<b>Pür</b> -şa'şaa rûyî müyî esfid
1894	Zîrâ <b>sen o</b> kîmyâya muhtâc	Zîrâ <b>sana</b> kîmyâya muhtâc
1899	Bir müjde bu kim cemî'-i <b>emvâl</b>	Bir müjde bu kim cemî'-i <b>âmâl</b>
1908	Bu bezme <b>gelip sürâhî-i</b> sür Eyle <b>cesed-i</b> kelâmî mahşûr	Bu bezme <b>kulp sürâhiyi</b> sür Eyle <b>haşr-ı</b> kelâmî mahşûr <sup>23</sup>
1919	İnşâallâh <b>ki</b> fâl hayırdır	İnşâallâh fâl hayırdır <sup>24</sup>
1925	<b>Envâr-ı</b> nukûş-ı gayb memlû	<b>Envâ'-ı</b> nukûş-ı gayb memlû
1941	Gâm atmağa anda yokdı <b>kudret</b>	Gâm atmağa anda yokdı <b>hâcet</b>
1944	<b>Hemçü dem-i</b> âhuvân-ı esfid	<b>Hemçün rem-i</b> âhuvân-ı esfid
1945	Zer-pûş zer-efser ü <b>ser-â-ser</b>	Zer-pûş zer-efser ü <b>zer-â-zer</b>
1955	<b>YOKTUR</b>	<b>Velhâsil o ceş-i mevc-der-mevc Sad reng ile geldi fevc-der-fevc</b>
1961	Ammâ <b>ki bunun</b> nukûşî zî-rûh Bî-cân degildi hemçü <b>bî-rûh</b>	Ammâ <b>bularun</b> nukûşî zî-rûh Bî-cân degildi hemçü <b>yebrûh</b>
1969	Her <b>nazra-i</b> Aşk'a oldı mahsûl	Her <b>nazrada</b> Aşk'a oldı mahsûl
1986	<b>Rûz u</b> hünerin ne şâhdandır (E) <b>Rûz-ı</b> hünerin ne şâhdandır (T)	<b>Zûr u</b> hünerin ne şâhdandır
1995	<b>O</b> bülbül o tûtî-i sühan-gû	<b>Oİ</b> bülbül o tûtî-i sühan-gû
2019	Çaldımsa <b>da</b> mîrî malı çaldım (T)	Çaldım <b>velî</b> mîrî malı çaldım
2027	Bî-minnet <b>ü</b> üstâd-ı ta'lîm	Bî-minnet- <b>i</b> üstâd <b>ü</b> ta'lîm
2041	Târîhi olur <b>hitâmu'l-misk</b> (B, E)	Târîhi olur <b>hitâmuhu'l-misk</b>
Trd. 2/1	Gamzeyle <b>sitemde</b> la'li yek-dil	Gamzeyle <b>sühanda</b> la'li yek-dil
Trd. 2/2	Her gûşede bâng-ı <b>dâd ü</b> bîdâd	Her gûşede bâng-ı <b>dâd-i</b> bîdâd <sup>25</sup>
Trd. 4/4	<b>Çün</b> nârî geçip kenâra düşdüm (T)	<b>Çok</b> nârî geçip kenâra düşdüm

22 Rivayet M'de matbu nüshalardaki gibidir.

23 Sekt-i melîh vardır.

24 Sekt-i melîh vardır.

25 Rivayet M'de matbulardaki gibidir.

### 3.7. Sadece Müsvedde [H] Nüshada Bulunan Beyitler

Yukarıda ifade ettiğimiz tüm bu matbu nüsha farklılıklarının/hatalarının yanı sıra *Hüsn ü Aşk*'ın metnini ilgilendiren bir başka önemli husus da sadece müsvedde nüshada bulunan beyitlerdir. Şeyh Gâlib'in hatt-ı destiyle yazılan ve müsvedde hâlinde bulunan nüshadan başka hiçbir yazma ve matbu nüshada bulunmayan on bir beyit mevcuttur. Bu on bir beyitten herhangi biri, başka bir yazmada görülebilseydi, buna istinsaktan kaynaklanan bir problem olarak bakılabilirdi. Fakat bu on bir beytin hiçbirisinin herhangi bir nüshada bulunmaması, bunun basit bir istinsah hatası olarak yorumlanamayacağını açıkça göstermektedir. Kanaatimiz o ki Şeyh Gâlib, bazısını değiştirmek bazısını çıkarmak ve bazısının yerini değiştirmek suretiyle üzerinde çokça müdahalelerde bulunduğu müsvedde nüshayı tebyiz ederken bu beyitleri bilinçli olarak çıkarmıştır. Nitekim söz konusu beyitlerin bir kısmının sanat seviyesinin diğerlerinin çok gerisinde olduğu görülmektedir. Bir kısmının ise çeşitli değişikliklerle başka bölümlerde kullanıldığına şahit olunmaktadır. Mesela müsveddede bulunan fakat sürh mürekkeple daire içine alınan ve şair tarafından bizzat çıkarıldığını düşündüğümüz *Pür-nûr u beyâz o sine-i sâf / Benzerdi amûd-ı subha bî-lâf* beytinin ilk mısraı, üzerinde bazı değişiklikler yapılarak bir başka bölümde metne dâhil edilmiştir: [448.] *Ol sine-i sâf o gerden-i nûr / Âyineye karşı şem'-i kâfûr*. Görüleceği üzere *Pür-nûr u beyâz o sine-i sâf* ve *Ol sine-i sâf o gerden-i nûr* mısraları arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Yine beytin ilk hâlinin ikinci mısraının da hem mana hem de söyleyiş açısından diğer beyitlerle kıyas edilince pek de estetik olmadığı görülecektir. Tüm bu sebeplerden ötürü biz, bu on bir beytin müsvedde tebyiz edilirken bizzat Şeyh Gâlib tarafından metinden çıkarıldığına; bu yüzden de sadece müsveddede bulunan bu beyitlerin, *Hüsn ü Aşk*'ın metninden de çıkarılması gerektiğine ve (Tardiye'ler hariç) 2041 beyit olan mesnevinin toplam beyit sayısının 2030 olarak güncellenmesi gerektiğine inanıyoruz. Bizzat Şeyh Gâlib tarafından metinden çıkarıldığını düşündüğümüz beyitler şunlardır:

*Şehperr-i sürûş ol şeb-i râz*  
*Hep Sünbüle'den ederdi pervâz* [119. beyit]  
*Pür-nûr u beyâz o sine-i sâf*  
*Benzerdi amûd-ı subha bî-lâf* [432. beyit]  
*Bî-dilleri va'di gibi berbâd*  
*Mânend-i habâb süst-bünyâd* [505. beyit]  
*Ekser Arabî vü nâdir elfâz*  
*Bi'l-cümle gîlâz ü gîlz u aglâz* [784. beyit]  
*Tedbîrime çünkü rağbetin var*  
*Min ba'd figândan olma bîzâr* [957. beyit]  
*Ol âteşe karşı Aşk u Gayret*  
*Salb oldu ki ala bundan ibret* [1419. beyit]  
*Hurşîde süvâr olup çü İsâ*  
*Etmezdi seyâhatı mübâlâ* [1524. beyit]  
*Vaktâ ki cenâb-ı Aşk-ı bî-bâk*

*Gam deştine düşdi ârzü-nâk* [1527. beyit]  
*Keştîye kim eyler ise ikdâm*  
*Ol dîvler eyler idi i 'dâm* [1553. beyit]  
*Bu nâr-ı belâdan olma ferrâr*  
*Batn-ı feres içre girme tekrâr* [1598. beyit]  
*Ol duhterin adı Hüşrübâ'dır*  
*Âdem-küşdür perî-likâdır* [1621. beyit]

### 3.8. Latin Harflerine Aktarımda Değişen İbareler

*Hüsn ü Aşk*'in matbu ve yazma nüshalarını karşılaştırırken eserin metni üzerine daha önce yapılan çalışmaları tekrar mukabele etme ve değerlendirme fırsatı da bulduk. Bu vesile ile girişte bahsolunan *Hüsn ü Aşk*'in metni üzerine yapılan çalışmalarda yukarıda ifade ettiğimiz kimi matbu nüsha hatalarının/farklılıklarının dışında birtakım gözden kaçan hususların ve dizgi hatalarının da bulunduğunu tespit ettik. *Hüsn ü Aşk*'ı Şeyh Gâlib'in kaleminden çıkmış en yakın hâline kavuşturmaya bir katkı olması hasebiyle yayımlanan metinlerin bazısında hocalarımızın nazar-ı dikkatlerinden kaçan birkaç mısraı, buraya kaydediyoruz:

**Tablo 2:** *Hüsn ü Aşk*'in Latin Harflerine Aktarımda Değişen İbareler/Mısralar

Beyit No	Yazar/lar Soyad Kısaltması	Yayımlanan Hâli	Matbu ve Yazmalardaki Hâli
94	OA	Feyz aldı <b>Melâhdan</b> Mesîhâ	Feyz aldı <b>Melih</b> 'den Mesîhâ
	D	Feyz aldı <b>Mülâhdan</b> Mesîhâ	
134	G, OA, D	Ümmîdi senin <b>şefâatındır</b>	Ümmîdi senin <b>inâyetdir</b>
203	OA, D, K	Her tavrına <b>iktidâ</b> ne lâzım	Her tavrına <b>iktifâ</b> ne lâzım
T1/2	OA	Lutf <b>etmese</b> de velî gümândır	Lutf <b>etmesi</b> de velî gümândır
424	G, OA, D, E, K	Âhû-yı füsûn <b>kebûter-i nâz</b>	Âhû-yı füsûn <b>kebûter-endâz</b>
440	OA	Pistânı turunc-ı bâğ-ı <b>hayret</b>	Pistânı turunc-ı bâğ-ı <b>cennet</b>
567	G	Tayyeyler idi <b>dil-i fegârı</b>	Tayy eyler idi <b>dil-figârı</b> <sup>26</sup>
	OA, D, E, K	Tayy eyler idi <b>dil-i figârı</b>	
648	G, D, K	<b>Yârâna</b> delîl olan sitâre	<b>Bârâna</b> delîl olan sitâre
652	G, OA, D, E, K	<b>Hızr-ı</b> çemeni yem-i zümürred	<b>Hadrâ</b> çemeni yem-i zümürred
685 <sup>27</sup>	G, OA, D, E, K	Mânende-i tab'-ı <b>şâir-i pâk</b>	Mânende-i tab'-ı <b>şâirân pâk</b>
686 <sup>28</sup>	G, OA, D, E, K	Bir pîr-i cüvân- <b>zamîr</b> ü ayyâr	Bir pîr-i cüvân- <b>zamîr</b> ayyâr
764	OA	Bürhân-ı Hudâ <b>olurdu</b> noksân	Bürhân-ı Hudâ <b>bulurdu</b> noksân
1125	G, OA, D, E, K	<b>Çok</b> eyledi penbelerde pinhân	<b>Çün</b> eyledi penbelerde pinhân
1252	OA, D	Gâhice ef'î-i münakkaş	Gâhice <b>de</b> ef'î-i münakkaş
	D	Gâhice ef'î-i münakkaş	
1346	D, E, K	Gâhice uçardı <b>seng-i</b> âteş	Gâhice uçardı <b>reng-i</b> âteş
1468	OA	Çün gamze-i <b>dü-berân-ı</b> tannâz	Çün gamze-i <b>dilberân-ı</b> tannâz

26 Sekt-i melih vardır.

27 Bu mısra yalnızca H'de bu şekildedir. H'nin dışındaki tüm basma, matbu ve yazmalarda belirttiğimiz üzeredir.

28 Bu mısra yalnızca H'de bu şekildedir. H'nin dışındaki tüm basma, matbu ve yazmalarda belirttiğimiz üzeredir.

1557 <sup>29</sup>	G	Tâbût idi <b>san o</b> keşti-i mûm	Tâbût idi <b>lik</b> keşti-i mûm
	OA	Tâbût idi keşti-i mûm	
	D	Tâbût idi <b>san o</b> keşti-i mûm	
1598 <sup>30</sup>	G, D, E	Bu nâr-ı <b>fenâdan</b> olma ferrâr	Bu nâr-ı <b>belâdan</b> olma ferrâr
1663	G	<b>Bâzâr</b> yerinde vardı revnak	<b>Bâzâr-ı bezimde</b> vardı revnak
1666	D	Mehtâbda meh <b>mih</b> içre mehtâb	Mehtâbda meh <b>meh</b> içre mehtâb
1753	OA, D	Hoş dillere gerçi <b>ol</b> belâdır	Hoş dillere gerçi <b>bu</b> belâdır
1948	G, OA, D, E, K	Gerdûnda misâl-i necm-i <b>bî-tâb</b>	Gerdûnda misâl-i necm-i <b>pür-tâb</b>
1974	G, OA, D, E, K	Ol kasra erişdi <b>tâ-be-tedbîr</b>	Ol kasra erişdi <b>nâ-be-tedbîr</b>

## Sonuç

Klasik Türk edebiyatının ‘mükemmellik standardı’ ve ‘dönüm noktası’ olarak kabul edilen *Hüsni ü Aşk* mesnevisinin matbu nüshalarını kadim yazma nüshalarla karşılaştırdığımız bu çalışmada, bir eserin yazımından yayımına değin ne türlü değişikliklere uğrayabildiğini, bir metnin müellifinin kaleminden az ya da çok nasıl uzaklaşabildiğini *Hüsni ü Aşk* örneğinde göstermeye çalıştık. Bu çalışmayla matbu nüshaların çoğu zaman dizgi ve neşir hataları ile malûl olabileceğini ve kadim nüshalarla farklılıklar arz edebileceğini delilleri ile göstermeye gayret ettik. Kanaatimizce bunun sebebi, bugünkü manada bir metin tenkidi müessesesinin gelişmemiş olması ve nâşirlerin basılacak metni genellikle sıhhatinden emin ol(a)madıkları bir veya birkaç nüshadan hareketle oluşturmasıdır. Bu çalışma neticesinde *Hüsni ü Aşk*’ın matbu nüshaların gerek dizgi gerek nâşir hataları ile malûl olduğu; matbu nüsha nâşirlerinin çoğu kez bazı kelimeleri yanlış değerlendirdikleri, bağlaçları ihmal ettikleri, ekleri yanlış yazdıkları, sözdizim hataları yaptıkları ve bazı beyitleri de unuttukları tespit edilmiştir. Buna göre matbu nüshalarda toplamda 140 mısraın kadim nüshalara nazaran farklılıklar ve hatalar barındırdığı; 3 beytin ise matbu nüshalarda bulunmadığı belirlenmiştir. Matbu nüsha nâşirlerinin çoğunlukla sekt-i melîh yapılan mısralara vezin icabı müdahalelerde buldukları ve böylece eksik heceyi temin etmeye çalıştıkları görülmüştür. Oysaki sekt-i melîh, bir aruz kusuru olmayıp çoğu zaman hoş bir armoni teşkil ettiği için mef’ûlü/mefâ’îlün/fe’ûlün vezniyle yazılan eserlerde sıkça kullanılagelen bir uygulamadır. Bu sebeple bir aruz kusurunu ortadan kaldırıyormuş gibi şairin yapmadığı müdahaleyi nâşirin yapması metin tenkidi açısından kabul edilebilir bir durum değildir.

Öte yandan bu çalışmada, çeşitli farklılık ve hatalar barındıran mısraların kadim nüshalardaki hâllerine değinilmiş, eksik ve hatalı görülen noktalar edebî ve ilmî delillerle kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra sadece Şeyh Gâlib’in hatt-ı destiyle yazılan ve müsvedde hâlinde bulunan H nüshasındaki 11 beytin, bizzat Gâlib Dede tarafından metinden çıkarılmış olabileceği ve böylece *Hüsni ü Aşk*’ın beyit sayısının 2041’den 2030’a düşürülmesi gerektiği kanaatine varılmıştır. Yine *Hüsni ü Aşk*’ı Latin harflerine aktaran çalışmalarda 23 beyitte gözden kaçan birtakım hususların ve dizgi hatalarının bulunduğu tespit edilmiş ve bunlara kadim nüshalardan hareketle bazı okuma tekliflerinde bulunulmuştur. İfade edilen tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda *Hüsni ü Aşk*’ın kadim nüshalarından hareketle yeniden tenkitli bir metnin yayımlanmasının faydalı olacağı kanaatine varılmış, bu yönde bir çalışmaya tarafımızca başlanmıştır.

29 Bu mısra yalnızca H’de bu şekildedir. H’nin dışındaki tüm basma, matbu ve yazmalarda belirttiğimiz üzeredir.

30 Bu mısra yalnızca H’de mevcuttur. Okay-Ayan ve Kalyon’un çalışmalarında ise bu beyit yoktur.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** *Hüsn ü Aşk*'in matbu nüshaları ile yazma nüshaları arasında çeşitli farklılıklar bulunduğuna değinerek beni bu yönde bir çalışma yapmaya teşvik eden hocam Prof. Dr. Selami Ece'ye teşekkür ederim.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Acknowledgement:** I would like to express my gratitudes to my advisor Prof. Selami Ece, who encouraged me to work in this direction by mentioning that there are various differences between the printed copies of *Hüsn ü Aşk* and the handwriten copies.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Bilgegil, K. (1992). "Hüsn ü Aşk'a dair". *Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çelebi, A. H. (1998). *Bütün yazuları*. (Hakan Sazyek, hzl.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dilçin, C. (düz.) (2013). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Doğan, M. N. (2002). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Doğan, M. N. (2015). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Yelkenli Yayınevi.
- Ece, S. (2012). *Hüsnüne Aşk olsun*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Ece, S. (2017). *Hüsnüne Aşk olsun*. Erzurum: Eser Yayınları.
- Emre, A. C. (1932). "Hüsün ve Aşk". *Muhit*, nr. 41-50, Mart-Aralık.
- Esrâr Dede. (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı mevleviyye*. (İlhan Genç, hzl.). Ankara: AKM Yayınları
- Gibb, E. J. W. (1999). *Osmanlı şiir tarihi III-V*. (Ali Çavuşoğlu, çev.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1968). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Gölpınarlı, A. (2011). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Holbrook V. (1998). *Aşkın okunmaz kıyıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalyon, A. (2020). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kanar, M. (2015). *Şeyh Gâlib Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Kocatürk, V. M. (1944). *Şeyh Gâlib-Hüsn ile Aşk*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Okay, O. ve Ayan H. (1975). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. ve Ayan, H. (2013). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şeyh Gâlib. (1252). *Divan ve Hüsn ü Aşk*. Bulak.
- Şeyh Gâlib. (1304). *Hüsn ü Aşk, Eser-i Gâlib dede*. (Ebuzziyâ Tevfik, nşr.). İstanbul.
- Şeyh Gâlib. (1339). *Hüsn ü Aşk*. (Tahir Olgun, nşr.). İstanbul.
- Yılmaz, O. (2018). *Şeyh Gâlib-Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Ek I: *Hüsn ü Aşk*'in Nadir Eser Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları

	Kütüphane, Koleksiyon ve Numarası	Varak Sayısı	İstinsah Yılı	Müstensih
1	Süleymaniye, Halet Efendi, 171	24 vr	1197	Müellif
2	Kütahya-M. Hakkı Yeşil, Yazmalar, 24218	68 vr	1199	Seyyid Pertev
3	Konya Etnografya Müzesi, Yazmalar, 2322	66 vr	1200	Ahmed Ârif
4	Millet, Ali Emiri Manzum, 1197	65 vr	1203	Muhammed Refî'i-i Âmedi
5	İBB Atatürk Kitaplığı, BL Yazmalar, K0781	54 vr	1206	Ahmed Yüsrî Nazîfzâde
6	İNEK, Türkçe Yazmalar, 5519/2	65 vr	1207	Ahmed Yüsrî Nazîfzâde
7	İNEK, Türkçe Yazmalar, 5531/2	67 vr	1207	Ahmed Yüsrî Nazîfzâde
8	İNEK, Türkçe Yazmalar, 1348	55 vr	1213	Derviş Hüseyin el-Sinobî el-Mevlevî
9	Milli Kütüphane, Afyon Gedik, 18245	56 vr	1216	
10	Konya Yazma Eserler, Zeytinoğlu, 324/2	48 vr	1217	
11	İNEK, Türkçe Yazmalar, 1635	55 vr	1219	Hâfız Mustafa Derviş
12	Süleymaniye, Hüsrev Paşa, 502	49 vr	1219	
13	Süleymaniye, Nafiz Paşa, 859	54 vr	1219	Derviş Tâhirü'l-Mevlevî
14	İNEK, Türkçe Yazmalar, 1996	60 vr	1225	Ahmed Hâmid Nazîfzâde
15	Süleymaniye, Halet Efendi, 679	70 vr	1226	Ahmed Nazîf
16	Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 5153	57 vr	1227	Mehmed Atâ'ullâh el-Mevlevî
17	Süleymaniye, Esad Efendi, 2562	66 vr	1229	Ahmed Hâmid Nazîfzâde
18	İNEK, Türkçe Yazmalar, 2865/2	70 vr	1231	Tâhir Abdülkerîm
19	Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 3642	66 vr	1231	Seyyid Ahmed Münîr
20	Süleymaniye, Dügümlü Baba, 418	66 vr	1233	Ahmed Nazîf
21	Koyunoğlu Müzesi, Yazmalar, 13763 <sup>31</sup>	61 vr	1235	Mehmed Nûrî el-Mevlevî-i Duâcı
22	Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 5946	60 vr	1239	
23	Süleymaniye, Hasan Hüsnü Paşa, 1041	66 vr	1239	
24	İNEK, Türkçe Yazmalar, 5733	55 vr	1240	Derviş Rıfat Ahmed
25	Atatürk Üniversitesi, Ağâh Sırrı Levend, 276	63 vr	1243	Ahmed Hâmid Nazîfzâde
26	Milli Kütüphane, Yazmalar, 5994/6	55 vr	1243	
27	Millet, Ali Emiri Manzum, 311/2	51 vr	1248	Seyyid Ahmed Reşid b. Seyyid
28	İNEK, Türkçe Yazmalar, 3620/2	73 vr	1248	Seyyid Süleymân el-Hıfzî
29	Manisa İl Halk, Yazmalar, 7484	53 vr	1251	
30	Beyazid, Velîyyüddin Efendi, 3667	32 vr	1252	
31	Süleymaniye, Galata Mevlevihanesi, 068	61 vr	1269	
32	Süleymaniye, Galata Mevlevihanesi, 217/2	64 vr	1283	
33	Süleymaniye, Galata Mevlevihanesi, 023	99 vr	1300	
34	İBB Atatürk Kitaplığı, BL Yazmalar, K0535	75 vr	1312	Sâdık
35	İBB Atatürk Kitaplığı, BL Yazmalar, K0254/2	52 vr		
36	İNEK, Türkçe Yazmalar, 1051/1	70 vr		Muhammed Emîn
37	İNEK, Türkçe Yazmalar, 401/2	65 vr		
	Konya İl Halk, F. Nafiz Uzluk, 6784	74 vr		
38	Koyunoğlu Müzesi, Yazmalar, 13159	69 vr		
39	Koyunoğlu Müzesi, Yazmalar, 14692/2	22 vr		
40	Millet, Ali Emiri Manzum, 1196	52 vr		
41	Millet, Ali Emiri Manzum, 312/2	75 vr		Münis Dede

31 Koyunoğlu Kütüphanesi 11150 numarada da bir *Hüsn ü Aşk* nüshası kayıtlı görünse de eser *Şeyh Gâlib Divanı*'nın eksik bir nüshasıdır.

42	Milli Kütüphane, Yazmalar, A 6107	35 vr		
43	Milli Kütüphane, Yazmalar, A 810	10 vr		
44	Süleymaniye, Giresun Yazmaları, 182/1	46 vr		
45	Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 3693/2	43 vr		
46	Süleymaniye, Hafid Efendi, 287	76 vr		
47	Süleymaniye, Halet Efendi, 680	55 vr		Hüseyin Sinobî el-Mevlevî
48	Süleymaniye, Hüsrev Paşa, 501	86 vr		
49	Süleymaniye, İzmir, 0572	59 vr		
50	Süleymaniye, Pertev Paşa, 392	75 vr		
51	Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 5149	54 vr		
52	İBB Atatürk Kitaplığı, BL Yazmalar, K0254/2	52 vr		
53	Arnavutluk Devlet Arşivleri, Türkçe Yazmalar, 78	75 vr		
54	İngiltere Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Or. 7105	66 vr		
55	Almanya Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Ms.or.quart. 1447	74 vr		





## Derleme Sözlüğü'ne Göre Türkçede Rüzgâr Adları

### Wind Names in Turkish According to the Compilation Dictionary

Okan Celal Güngör<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Havanın yeryüzüne yakın olan herhangi bir yönde, herhangi bir hızdaki doğal akıntısı için kullanılan en eski kelimeler, Eski Uygur Türkçesi dönemine ait olan “esin ve yel”dir. Bugün bu hava hadisesi için yaygın bir şekilde kullandığımız rüzgâr kelimesine ise ilk kez *rüzgâr* “zaman, vakit” biçiminde Karahanlı Türkçesi metinlerinden *Atabetü'l-Hakayık*'ta ve Kuran Tercümeleri'nde rastlanmaktadır. Bu kelimenin bugünkü anlamıyla yaygınlık kazanması ise tespit edebildiğimiz kadarıyla 16. yüzyıla rastlar.

Rüzgârlar, esme zamanı (estiği saat, gün, ay, mevsim) estiği yön (birden fazla yön, yönler arası, her yön, güney, kuzey, doğu batı, karadan denize, denizden karaya), hız/şiddet (sert/şiddetli, hafif), ısı (sıcak, soğuk, ılık, serin) beklenen/beklenmeyen, ekinlere faydalı/zararlı, yağış getirip/getirmeme gibi birtakım hususiyetler dikkate alınarak sınıflandırılmış, çalışmanın sonunda da bir sözlük listesi verilmiştir.

Anadolu ağzıları için temel başvuru kaynağı olan *Derleme Sözlüğü*'nden ve TDK'nin genel ağ ortamına aktardığı veri tabanından yararlanılarak rüzgâr leksikolojisi üzerine yapılan bu çalışmada, benzetme ve mecazlarla yüklü, zaman zaman halk arasındaki bir gelenekten bazen hatıralardan kaynağını alan, halkın keskin zekâsını ve nükte gücünü yansıtan çok zengin bir söz varlığıyla karşılaşılmış, tespit edilen terimler yapı, anlam ve köken açısından incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu ağzıları, Derleme Sözlüğü, Türkçe Sözlük, söz varlığı, rüzgâr

#### ABSTRACT

The earliest words used for natural flow of air at any speed in any direction close to the earth's surface are “esin ve yel” from the Old Uighur Turkish period. The word *rüzgâr* (wind), which we commonly use today for this weather condition, is first encountered in the texts of Karahanlı Turkish, *Atabetü'l-Hakayık*, and Quran Translations where it carries the meaning “time, period”. The widespread use of this word in its current meaning coincides with the 16<sup>th</sup> century use of the word.

In this article we first classify various types of wind by a number of features such as length of blowing time, wind direction, speed and degree of violence, heat, predictability, potential benefits or damages (especially to crops), and whether or not they bring precipitation. Then, at the end of the study, a dictionary list is given.

In this study on wind lexicology, we used the dictionary which was compiled by TDK and which is the main reference source for Anatolian dialects. We also used the database uploaded by TDK to the general network which is full of metaphors and images and which reflects the sharp wit and intelligence of the people from whom a tradition between the people and their memories has been preserved. These vocabularies are examined in terms of structure, meaning and origin.

**Keywords:** Anatolian dialects, Compilation Dictionary, Turkish Dictionary, vocabulary, wind

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karaman, Türkiye

ORCID: O.C.G. 0000-0002-5933-1336

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Okan Celal Güngör,  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Karaman, Türkiye  
E-mail: okancelalgungor@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 24.02.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 27.04.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 29.04.2020

**Kabul/Accepted:** 08.05.2020

#### Atıf/Citation:

Güngör, O. C. (2020). *Derleme Sözlüğü'ne göre Türkçede rüzgâr adları*. *TUDED* 60(1), 289-329. <https://doi.org/10.26650/TUDED2019-0006>



## EXTENDED ABSTRACT

In this study, we examined the names of local winds which are used in colloquial speech in Turkey. In this study on wind lexicology, winds were classified according to their various characteristics in line with the explanations made in DS. While making detailed explanations about some winds in DS (season, month, day, hot or cold blowing, etc.), limited information was given about some of them or, in some cases, it was only the wind rating which was specified without any mention of other features. Where more than one characteristic is given, wind names are mentioned again in the sections where different qualities are evaluated. However, the structure, meaning and origin explanations about the terms are mentioned in the first chapter. For example, for the winds which are called *tısarı*, the information given in DS shows that this “wind (occurs) at night, blowing cool from the land to the sea”. Since there are three qualities of wind (time, direction and temperature), the name of this wind is mentioned again in the evaluations made according to the time, direction and temperature. The terms for which no characteristic is given, but which only appear in the record of different wind types, are dealt with under the heading “winds without any qualification”. Phonetic variables are determined by the equivalence sign (~) placed between words. Provincial information about the term is also included in the first section. The “Turkish Dictionary” of TDK was used for the meanings and equivalents of the terms in the written language.

Most of the identified terms are uses that reveal the effect of wind on nature and people, and where concretization is at the forefront. In order to clarify this weather phenomenon and its effects under the general term *rüzgâr* (*wind*), the world of plants and animals has been widely used. Animals known to be cold-resistant (calf, pig, crow, wolf) were preferred from the animal world and by means of terms connected with these animals, the intensity of the cold air carried by the wind and the severity thereof have been described. The use of verbs such as *çömelmek*, *çökertmek*, *kırmak*, which are associated with these animals (“giving up, kneeling, bring someone to heel”), is intended to strengthen the quality (cold-violence), like “domuzçömelten, kurtçömelten” etc. In one example (*oğlak yeli*), the capricorn, an animal that is relatively insensitive and resistant to cold, was used. In another example, using the word (*deve yeli*), a connection is made between the power and persistence of the camel in social memory and the waves caused by the *lodos* and its destruction. The word bee, an insect species, is used for wind in the context of the benefit it provides to the crop and the garden.

Various words from plants and trees such as *ağaç* (*tree*), oak *çam*, a forest of pine trees, *pınal*, and parts of plants like *sprouts*, *branches* and *leaves* are also used. By combining these names with the verbal adjective structure *-an*, terms that show the effect of the wind on plants such as *filizkıran*, *ağaçkabartan*, *yaprakaçan*, *yaprakdöken* were derived.

*White*, *gray*, *red* and *yellow* are used as color names. In the winter season, cold blowing winds with negative connotations are referred to in the common language by using the colours *yellow* and *black*. It is seen that the word *ak* (*white*) is generally preferred for describing the

wind blowing from the south, and *boz* (black color), which means “soil color”, was chosen for another type of wind because this wind reveals the soil by removing the snow layer.

Seasons, months and days are marked according to the blowing of the wind. The words which fall into his group are *abrul* and *ebehörlüm* with their phonetic variables. Both terms are used for the storm that blows on April 5.

Regarding times of the day, the word *zegel* (*seher*), *öğle* (*lunch*) and *tün/dün* (*yesterday*) (*gece -night*) and the month *nisan* (*april*) are used for certain other winds.

As for the name of the place and direction, words with phonetic variables such as *al* (*ön -front*), *aşağı* (*down*) ve *tışarı* (*shallow*) are used: *annaç*, *tışarı rüzgârı*, *aşağı yel*.

As for geographical terms used in describing winds, the words for various *landforms*, such as *mountain*, *hill*, *protection*, *valley* and *plain* have been used. These landforms were preferred for marking the direction in which the wind blows: *dağ yeli*, *depere*, *korum yeli*, *ova yeli*, *tepeneme*, *vade yeli*.

Other words to describe winds have been chosen according to the sound of the reflection, especially the sound of the wind, and how light or cool the wind is: *efil efil*, *firi firil* etc.

## GİRİŞ

Rüzgâr, “havanın yeryüzüne yakın olan herhangi bir yönde, herhangi bir hızdaki doğal akıntısı” olarak tanımlanmaktadır (İzbirak, 1986, s. 270). Türkçede başlangıçta, Eski Uygur Türkçesinde, bu hava akımını karşılamak için *esin* ve *yel* kelimeleri kullanılmıştır (Eraslan, 2012, s. 624; Caferoğlu, 1968, s. 77) Bugün yaygın bir şekilde kullandığımız rüzgâr kelimesine ise ilk kez *rüzgâr* biçiminde Karahanlı Türkçesi metinlerinden *Atabetü'l-Hakayık*'ta ve Kuran Tercümelelerinde rastlanmaktadır (Arat, 1992, s. 73; Ata, 2019: s. 598) ancak bu metinlerde kelime bugünkü anlamıyla “esinti, yel” karşılığı değil “zaman, vakit, müddet” anlamıyla kullanılmıştır. 16. yüzyıldan sonra özellikle Anadolu sahasında kelimenin “esinti, yel” karşılığı yaygın bir şekilde kullanıldığı görülür (bkz. Bâkî Divanı, Gelibolulu Mustafa Âlî Divanı, Zâfî Divanı vb.).

Orta enlemlerde yer alan Türkiye'nin iklim özellikleri, değişik basınç merkezleri ve hava kütlelerinin etkisi altında, yıl içinde yön, sıklık/frekans ve hız/şiddeti değişen hava akımlarının kontrolünde şekillenmiştir (Koca, 1999, s. 506). Yön, sıklık ve hız, etkileri bakımından rüzgârların üç belirgin özelliğidir. Rüzgârın bulunduğu yere doğru geldiği yöne, *rüzgâr yönü* denir. Bu yön, coğrafi yönlerle, örneğin *kuzey rüzgârı*, *batı rüzgârı* vb. biçimlerde ifade edilir. *Rüzgârın hızı*, hava külesinin hareket hızıdır. Bir hız, saniyede metre (m/sn) veya saatte kilometre (km/saat) olarak ifade edilir. Bir yerde rüzgârın hızlı esmesi, hava olaylarının güçlü geliştiğini gösteren bir işarettir. Buna *fırtına* denilir. Hızlı esen rüzgârlar, çarptıkları yüzeylere bir basınç uygular. Rüzgârların yıkıcı etkileri de bu basınçtan ileri gelir. Örneğin 1m/sn hızla esen bir rüzgârın 1m<sup>2</sup>lik bir yüzeye yaptığı basıncın 0,076 kg olduğu hesaplanmıştır. Rüzgârların hızı *anemometre* denen gereçlerle ölçülür. Belirli bir rüzgârın esiş sıklığına, o *rüzgârın frekansı* denilir. Sıklık, söz konusu rüzgârın esme süresi veya sayısının, belirli zaman ölçülerine göre (gün, ay, yıl vb.) % oranı olarak belirtilerek ifade edilir. Rüzgâr esiş sıklıkları, rüzgâr frekans diyagramları diğer bir sözle rüzgârgülü diyagramları ile gösterilir (Erol, 2014, s. 123-129).

Rüzgârlar ayrıca *sürekli*, *mevsimlik* ve *yerel* rüzgârlar olarak üçe ayrılır (Sekin, 1999, s. 113). Ülkemizde kısa mesafelerde önemli değişiklikler gösteren yeryüzü şekilleri, hava akımlarını etkilemekte, bunların gücünü artırmakta veya azaltmakta ve hatta yönlerini de değiştirebilmektedir. Bunun sonucunda ülkemizde çok sayıda yerel rüzgâr meydana gelmiştir (Koca, 1999, s. 506).

*Yerel rüzgârlar*, genel hava dolaşımına bağlı rüzgârların yerel tipleri ve yerel nedenlerden doğan rüzgârlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Genel hava dolaşımına bağlı yerel rüzgârların hız ve yönleri üzerinde, yerel özelliklerin çoğunlukla da yeryüzü şekillerinin büyük etkisi vardır. Genel hava dolaşımına bağlı yerel rüzgârlar, kuzeyden esenler: *yıldız*, *poiraz*, *karayel*; güneyden esenler: *lodos*, *kible*, *samyeli* (*keşişleme*) dışından *etesienler* veya *meltem rüzgârları*, *fön rüzgârları* gibi adlar alır. Yerel nedenlerden doğan rüzgârlar ise kara ve denizlerdeki, yer şekillerindeki (dağ, vadi, ova) farklı ısınmalara bağlı olarak ortaya çıkar, bunlar ise *dağ*, *vadi*, *yamaç*, *ağırlaşma* (*drenaj*) rüzgârları olarak adlandırılır (Erol, 2014, s. 180-195).

Bu çalışmada, Türkiye’de görülen yerel rüzgârların halk ağzındaki karşılıkları işlenmiştir. Halk ağzındaki sözlerle ilgili en önemli başvuru kaynaklarımızdan biri *Derleme Sözlüğü*’dür. Bu eser, TDK’nin ilk kurulduğu dönemdeki adıyla, Türk Dili Tetkik Cemiyetinin Türk dilini sadeleştirmek, Türkçedeki yabancı kelimelere halk ağzından karşılıklar bulmak amacıyla yapmış olduğu çalışmanın bir ürünüdür (Korkmaz, 1995, s. 200). Bu amaçla, ilk derleme faaliyetleri 1932-1934 yılları arasında yapılmış, toplanan malzeme *Söz Derleme Dergisi* adıyla 6 cilt olarak yayınlanmıştır. İkinci derleme faaliyeti 1952-1959 yılları arasında yapılmış, elde edilen malzeme, önceki derlemeyle birleştirilerek *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* adı altında 12 cilt olarak neşredilmiştir (DS I, V). Bu çalışmada, kaynak olarak zikredilen eserden istifade edilmiştir.

Rüzgâr leksikolojisi üzerine yapılan bu çalışmada rüzgârlar, DS’de yapılan açıklamalar doğrultusunda niteliğine göre sınıflandırılmıştır. DS’de bazı rüzgârlarla ilgili detaylı açıklamalar yapılırken (estiği mevsim, ay, gün, sıcak ya da soğuk esmesi vb.) bazılarıyla ilgili sınırlı bilgiler verilmiş ya da başkaca bir özellik belirtilmeden sadece rüzgâr notu düşülmüştür. Birden fazla niteliğin verildiği rüzgâr adları, farklı niteliklerin değerlendirildiği bölümlerde tekrar zikredilmiştir fakat terimlerle ilgili yapı, anlam ve köken açıklamalarına ilk geçtiği bölümde değinilmiştir. Örneğin *tışarı rüzgârı* için DS’de “geceleri, karadan denize doğru ve serin esen yel” bilgisi verilmiştir. Bu rüzgârın üç niteliği (estiği saat, yön ve ısı) söz konusu olduğundan saate, yöne ve ısıya göre yapılan değerlendirmelerde adı tekrar geçmiştir. Herhangi bir niteliğin verilmediği, sadece rüzgâr kaydının düğüldüğü terimler “herhangi bir nitelik belirtilmemiş rüzgârlar” başlığı altında ele alınmıştır. Fonetik değışkeler, kelimeler arasına konulan denklik işaretiyle (~) belli edilmiştir. Terimin geçtiği il bilgisine de yine ilk geçtiği bölümde yer verilmiştir. Terimlerin yazı dilindeki karşılıkları ve anlamları için ise TDK’nin *Türkçe Sözlük*’ünden yararlanılmıştır.

## Niteliğine Göre Rüzgârlar

### 1. Esme Zamanına Göre Rüzgârlar

#### 1.1. Estiği Saate Göre Rüzgârlar

##### 1.1.1. Sabahları veya Sabaha Karşı Esen Rüzgârlar

“Seher vakti esen rüzgârı” karşılamak için Arapça seher “sabah güneş doğmadan önceki zaman” (TS, 2057) kelimesinin fonetik bir değışkisi olan *zegel* biçimiyle **zegel yeli** (Denizli) şeklinde bir yapı oluşturulmuştur.

Afyon, Burdur ve Denizli civarından derlenen, “tan yeli” anlamıyla işaretlenen **huluca** kelimesi, muhtemelen “büyük, güçlü” anlamındaki *ulu* kelimesine *h* ilavesiyle oluşturulmuştur. Yine *ulu* köküyle ilişkili *hulu* kelimesinin ağızlarda “sinirli, öfkeli” anlamında kullanılması, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

**Sürtük** (Antalya) kelimesi “sabahları çeşitli yönlerden esen yel”i karşılar. Bu kelime, yazı dilinde, teklifsiz konuşmada “başboş, yararsız dolaşmak” (TS, 2186) anlamında kullanılan

*sürt-* fiilinden türetilmiştir. Ağızlarda “hoppa, oynak, ahlaksız kadın” (DS X, 3723) anlamında da kullanılmaktadır. Bir rüzgâr türü için bu kelimenin kullanımı, rüzgârın farklı yönlerden esme özelliğinin vurgulanmak istenmesiyle ilgilidir.

**Esin** (Mersin) kelimesi “sabah rüzgârı” anlamında olup yazı dilinde de çok işlek olarak kullanılan *es-* fiilinden türetilmiştir. Bu kelime, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “yel, rüzgâr” anlamında kullanılmıştır.

Trabzon'dan derlenen, “hafif esen seher yeli” anlamında kullanılan **siluk** kelimesinin oluşumunda ise rüzgârın eserken çıkardığı, ıslığı andıran sesin esas alındığını düşünmekteyiz.

**Çendirek** kelimesi “sabaha karşı esen yel” anlamıyla Eskişehir'den derlenmiştir. Yazı dilinde “bir şeyin kenarına kertik açmak” (TS, 521), ağızlarda ise “yontmak” (DS III, 1135) anlamında kullanılan *çent-* fiil köküyle bağlantılıdır. “Sabahları, kuzeyden yavaş yavaş esen yel” anlamıyla verilen **kürdek** (Antalya) kelimesi ise “kürümek, sıyırmak” anlamındaki *kür-* fiilinden türetilmiş olmalıdır. Bu oluşumlar, türetme mantığı açısından birbirine yakındır. Yapıları, semantik açıdan, rüzgârın bitkilerden kopardığı, yerden sıyırdığı, sürüklediği parçalarla ilgili düşünmek gerekir.

**Ayrankesen** (Erzincan) terimi “güneş doğmasına yakın, doğudan esen, sert, acı yel” olarak kaydedilmiştir. Terimde bir içecek adı ayranın kullanımı esen rüzgârın sertliğini, keskinliğini ifade etmek içindir.

Alıntı bir kelime olarak düşündüğümüz **sadak** (Erzurum) ise “sabah yeli” için kullanılan bir diğer terimdir.

### 1.1.2. Geceleyin Esen Rüzgârlar

**Tışarı rüzgârı** (Giresun) terimi “geceleri, karadan denize doğru esen serin yel”i karşılamaktadır. Bu kelime grubundaki **tışarı** kelimesiyle rüzgârın estiği yön (karadan-denize doğru) işaretlenmişti.

**Tün yeli** (Sinop) “gece yarısı başlayıp kuşluk zamanına kadar devam eden, batıdan esen yel”, kelimenin fonetik değişkesi **dün yeli** (Isparta, Konya, Niğde) ise “yaz geceleri, batıdan esen yel” olarak kaydedilmiştir. Terimlerdeki *tün/dün* kelimesinin Eski Türkçedeki gibi “gece” anlamında kullanıldığı açıktır.

**Kürük** (Konya) “gece esen yel” için kullanılan bir diğer kelimedir. Kelimenin, rüzgârın güçlü esintili olmasına binaen kelimenin, “kürümek, sıyırmak” anlamındaki *kür-* fiiliyle ve daha kuvvetli bir ihtimal olarak üzerinde durduğumuz, “ateşi canlandırmak için kullanılan ve açılıp kapandıkça içindeki havayı üfleyen araç” anlamındaki *körük* kelimesiyle ilgisi düşünülmelidir.

Yan yana bulunan dağlar ile çukur yöreler, günlük ısınıp soğuma bakımından, birbirlerine oranla farklılık gösterir. Genellikle ovalarda gündüzleri fazla ısınan hava, yamaçlardaki

ısınmanın da yardımıyla yamaç yukarı yükselir. Buna karşılık geceleri fazla soğuyan tepelerden yamaç aşağı, ovalara doğru serin rüzgârlar eser. Ayrıca, gece yeryüzü serin olduğu için alttan soğuyan hava ağırlaşır ve yerle olan sürtünmesi fazlalaşır. Bu nedenle yere dokunan havanın hızı çok azalır (Erol, 2014, s. 198-199). “Yaz geceleri, derelerden ve dağlardan esen serin yel” anlamıyla işaretlenen **körez** (Muğla) kelimesi, yukarıdaki bilgiler ışığında dağlardan esen rüzgârın gücünün zayıfladığı, aşındığı düşünülürse nitelikteki aşınmayı, yıpranmayı ifade eden *kör* köküne bağlanabilir. Kelimenin ağızlardaki “soluk (renk için); sönük, donuk, az pırlıtlı (ateş, ışık vb.)” (DS VIII, 2965) anlamları da bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

### 1.1.3. Öğleyn Esen Rüzgârlar

**Öğle yeli** terimi “güney yeli” anlamıyla Konya civarından yapılan derlemelerde tespit edilmiştir. Doğrudan günün bir vaktinin yansıdığı bu kullanımla açıklamada verilmemiş olsa da “öğle vakti, güneyden esen yel”in kastedildiğini düşünmekteyiz.

### 1.2. Estiği Güne Göre Rüzgârlar

Resmî olarak işleyen takvim dışında, halkın, yüzyıllar içerisinde tecrübe ederek oluşturduğu gayrı resmî bir takvimi de vardır. Özellikle kırsal kesimdeki insanlar, mevsimler arası geçişlerdeki hava değişimlerini, yaşanacak sayılı sıcak ya da soğuk günleri, bu takvime göre tahmin eder, tarım ve hayvancılıkla ilgili faaliyetlerini buna göre düzenlerler. Kış çıkarken bahar ayının başlarında görülen sayılı soğuk günlerden biri, Hicri takvimde 5 Nisan’a, Rumi takvimde ufak tefek sapmalarla 18 Nisan’a denk gelen gündür (Oral, 2009, s. 102). 5 Nisan’da “sert ve soğuk yel, fırtına” için Antalya ve Muğla’dan **ebrul** kelimesi derlenmiştir. Bu kelimenin kaynağı Yunanca *apriles* olup Ermenice *april* (Dankoff, 1995, s. 21) biçiminden Türkçeye geçmiştir. Bu kelimenin fonetik değişkelerinden *abrıl, abrul, april, april* “nisan ayı”, *abrıl* “nisan ayı ve nisan ayında açan bir çiçek”, *abrıl* “nisan ayı ve ilkbahardaki fırtına” (Afyon), *abrul* “nisan ayı ve bu aydaki fırtına” (Antalya) anlamında geçmektedir (DS I, 30-31; 290).

**Ebehörlüm ~ ebihörlüm** (Muğla) terimi “5 Nisan’da esen fırtına” olarak kayda geçmiştir. Terimin *abrul* kelimesiyle *hör* yansıma sesinden kaynağını alan, “bağırın, çağırın gürültücü (kimse)” anlamındaki *hörlem* (DS VII, 2434) kelimesinin fonetik değişmeye uğramış biçimi olduğunu düşünmekteyiz. Böyle bir birleşimin oluşturulması, fırtına estiği sırada çıkan ve insanı ürküten, rahatsız eden seslerle bağlantılıdır.

### 1.3. Estiği Aya Göre Rüzgârlar

#### 1.3.1. Şubat Ayında Esen Rüzgâr

**Vakit yeli** (Kayseri) “şubat ayı içinde esip karı eriten ılık yel” olarak tanımlanmaktadır. “Şubat ayında birer hafta arayla havada, suda ve toprakta olduğu sanılan sıcaklık yükselişi” cemre olarak tanımlanmaktadır (TS, 452). Buradaki *vakit* kelimesi cemrenin havaya düşmesi dolayısıyla kışın son demlerinin yaşandığına işarettir.

### 1.3.2. Mart Ayında Esen Rüzgâr

**Yaprakaçan** (Rize) “mart başında esen yel” olarak tanımlanmıştır. İlkbaharda havaların ısınmasına paralel olarak bitkilerde de bir uyanma meydana gelir. Bu terim, sıcak/ılık havanın rüzgârlar tarafından taşınması, buna bağlı olarak da rüzgârın ağaçların yapraklarını açmasına etkisi düşünülerek oluşturulmuştur.

### 1.3.3. Nisan ve Mayıs Aylarında Esen Rüzgârlar

Konya'dan “nisan, mayıs aylarında doğudan esen, arıya, ekine, bostana faydalı yel” anlamıyla **arı yeli** (Konya) terimi derlenmiştir. Bu terimde hayvan adı olarak “arı”nın geçmesi bu mevsimdeki rüzgârdan daha çok arıların fayda görmesiyle ilgilidir.

**Abrıl** kelimesinin fonetik değişkeleriyle genel olarak nisan ayı, özel olarak da 5 Nisan'da, **ebehörlüm ~ ebihörlüm** teriminin de yine aynı şekilde “5 Nisan'da esen fırtına” için kullanıldığı bilgisinden yukarıda bahsedilmişti.

### 1.3.4. Ağustos Ayında Esen Rüzgârlar

Karadeniz'de ağustos ayında esen ilk iki fırtına için **ayeser** (Samsun) terimi kullanılır. Bu fırtınadan büyük, güçlü olanı **büyük ayeser** (Samsun), birinciye göre daha zayıf olanı ise **küçük ayeser** (Samsun) olarak adlandırılır. Büyük ayeser, küçük ayeserden üç ile yedi gün sonra başlayan ve bir haftaya yakın süren, bol yağış getiren bir fırtınadır. Bu fırtınadan sonra havalar serinler. Bu durum, yazın bittiğinin işareti olarak kabul edilir. Büyük ayeser fırtınası, denizde büyük dalgalar meydana getirir, bu fırtına esnasında bazı yaylalara kar yağdığına da şahit olunur (Düzgün, 2014, s. 252). Kullanımlardaki *ay* kelimesi fırtınanın ayın şekline göre esmesiyle ilgili olmalıdır.

## 1.4. Estiği Mevsime Göre Rüzgârlar

### 1.4.1. Baharda (İlkbahar ve Sonbaharda) Esen Rüzgârlar

Rüzgâr, hızı arttıkça bitkiler üzerinde mekanik olarak zararlı etkide bulunur. 10 m/sn olunca küçük ağaçların zarar görmesine, 20 m/sn olunca büyük dalların kırılmasına, tarla bitkilerinin tamamen yatmasına, çiçek tane ve meyvelerinin dökülmesine, bitki yapraklarının parçalanmasına, 40 m/sn olunca ağaçların sökülmesine, binaların çatılarının uçmasına sebep olur (Asar, Yalçın, Nadaroğlu ve Erciyas, 2007, s. 26). “Ağaçların filizlendiği mevsimde esen bir tür fırtına” anlamıyla kaydedilen **filizkırın** (Muğla) terimi, rüzgârın bitkilerde sebep olduğu olumsuzlukların halk diline yansımış şeklidir.

**Kaçık** (Odu, Rize, Sinop), **kaçırık** (Rize) terimleri “ilkbaharda ya da sonbaharda birdenbire esen kuvvetli yel” için kullanılmaktadır. *Kaç-* fiilinden türetilen bu kelimelerin mecaz anlamda “bazı davranışları dengesiz olan (insanlar)” (TS, 1255) için de kullanıldığı düşünülürse bu terimlerle rüzgârdaki ani hareketlerin ve değişimlerin işaretlendiği söylenebilir.



**Çıtırık** (Çankırı) kelimesi “ilkbaharda esen fırtına” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin ağızlardaki “çam gövdelerinin ikiye bölünmesiyle meydana gelen parçalardan her biri” (DS III, 1195) anlamı da göz önüne alındığında, kelime; ayrılma, bölünme, parçalanma çağrışımları yapan *çıt/çat* yansıma köküne götürülebilir.

**Koç katımı** (Çorum) “koyunların döllenme mevsiminde, sonbaharda görülen fırtına”dır. Bu kullanım aslında halk arasındaki bir gelenekten kaynağını alır. Ağustos sonu ve eylül ayı başlarında birbirinden ayrılan koçların yöreden yöreye az çok değişmekle birlikte, koyunların döllenme mevsimleri olan ekim ya da kasım ayı içinde koyun sürüsüne bırakılması durumu *koç katımı* olarak nitelendirilir. (<https://aregem.ktb.gov.tr/TR-51116/coban-bayramlari-koc-katimi-saya-dol-dokumu-yunum-koyun-.html> Erişim tarihi: 01.12.2019). Dolayısıyla burada, kırsal kesimdeki bir geleneğin bir tabiat olayına ad olarak verildiği görülmektedir.

**Salım** (Urfa) kelimesi “sonbaharda esen ve sebzeleri kurutan yel” anlamıyla tespit edilmiştir. Bu kelimenin ağızlardaki “nezle, salgın hastalık”, *salma tutulmak* kelime grubunun “belli bir süre, bir yerde salgın olan hastalığa tutulmak” (DS X, 3525) anlamları, rüzgârın bitkilere, zararlı olan bazı hastalık sporlarını ve böcekleri taşıdıkları bilgisiyle birleştirildiğinde (Asar ve ark., 2007, s. 26) kelimeyi “(hastalık) yollamak, göndermek” anlamındaki *salmak* köküyle ilişkilendirebiliriz.

Yukarıda değerlendirdiğimiz **yaprakaçan** terimine zıt olarak türetilen **yaprakdöken** kelime grubu Rize’den derlenmiş olup “sonbaharda esen yel”i karşılar. Kışa yaklaşırken canlılığını yitirmiş, yaprakları sararmış ağaçların esen yelle birlikte dökülen yapraklarını zihinde çağrıştıran bu kullanım, rüzgârın tabiat, özellikle de ağaçlar üzerindeki etkisinin doğrudan yansımasıdır.

**Ağaçkabartan** (Konya, Zonguldak) terimi “ılık ilkbahar yeli” olarak kayda geçirilmiştir. Bu terim de türetiliş mantığı açısından **yaprakaçan** terimini çağrıştırmaktadır. Rüzgârın taşıdığı ılık/sıcak havanın tomurcuklanan meyve ağaçlarının çiçeğe durmasına etkisi düşünülerek oluşturulmuştur.

**Oyıl**, Konya civarından “ilkbaharda esen lodos yeli” anlamıyla tespit edilmiştir. Bu bağlamda “ilkbaharda esen yel” için kullanılan diğer kelimeler yukarıda ele alınan “**abril**, **arı yeli** ve **ebehörlüm**”dür.

#### 1.4.2. Yazın Esen Rüzgârlar

Bitkilerin büyüme ve gelişmeleri için ısı önemli bir faktördür. Her bitkinin gelişmesine uygun olan bir sıcaklık vardır. Bu sıcaklığın çok üstünde veya çok altında bitki zarar görür. Sıcaklığın 40°C’yi bulduğu nokta, hemen bütün bitkiler için hayati faaliyetlerin son bulduğu noktadır. Bu nokta aşılmıca bitkilerde patolojik durumlar oluşur. Aşırı sıcaklığın etkisiyle hücre ani olarak su kaybeder, solgunluk ve ölüm meydana gelir (Asar ve ark., 2007, 64). Ekinlerin kök tuttuğu toprak parçası anlamındaki *çanak* kelimesiyle oluşturulan, “sıcak eserek ekinlere dokunan yel” anlamındaki **çanak kurutan** (Denizli, Malatya) terimi sıcak hava taşıyan rüzgârın bu olumsuz etkileriyle ilgilidir.

**Alaz ~ aloz** (Yozgat) “yazın, birden çıkan ve hızlı esen yel” anlamındadır. Kelime “parlaklık, ışık” anlamındaki *yal* köküyle ilişkili olmalıdır.

**Körez** “yaz mevsiminde, gece, dağlardan ve derelerden esen” yeli karşılar.

Yunanca “gök gürlemesi ve yıldırımlarla dağlardan inen tanrı Zeus’un lakabı” anlamındaki **katajbātēs/katevātis** (Tietze IV, 2018, s. 201) kelimesinden gelen **gedevet** (Afyon) “yazın, hafif esen” rüzgârı karşılar.

**Dün yeli** “yazın, batıdan ve geceleyin esen” rüzgârdır.

**Küçük ayeser** ve **büyük ayeser** ise “ağustos ayında güçlü esen” rüzgârlar olarak kaydedilmiştir.

### 1.4.3. Kışın Esen Rüzgârlar

Antalya civarında “kışın, kuzeyden, çok hızlı esen yel” için rüzgârın şiddeti ve ani hareketleriyle bağlantılı olarak *deli* sıfatı ve özel bir ad olan *Mehmet* kullanılarak **delimemet** (Antalya) şeklinde bir tamlama oluşturulmuştur. Buradaki özel adın coğrafyadaki halk arasında bir hikâyesinin olması muhtemeldir. **Sarı yel** (Tokat) terimi “kışın, ırmak vadilerinden gelen sert, soğuk yel”, **vakit yeli** ise “şubat ayı içinde esip karı eriten ılık yel” olarak tanımlanmaktadır.

## 1.2. Estiği Yöne Göre Rüzgârlar<sup>1</sup>

### 1.2.1. Birden Fazla Yönden Esen Rüzgârlar

**Akyel güneyden** (*lodos*) (Adana, Afyon, Ankara, Bolu, Bursa, Çanakkale, Çankırı, Edirne, Kastamonu, Kırklareli, Kocaeli, Ordu, Sakarya, Samsun, Sivas, Yalova), *kuzeyden* (Denizli), *kuzeydoğudan* (Antalya, Giresun), *kuzeybatıdan* (Denizli), *doğudan* (Balıkesir, Burdur), *batıdan* (Ankara, Bilecik, Isparta), bu kelimenin fonetik değişimleri **ağyel güneyden** (Amasya) ve *güneydoğudan* (Amasya, Ordu, Tokat) ~ **âyel güneybatıdan** (Amasya) esen yel için kullanılır.

Yine renk adı *ak* kelimesiyle oluşturulan **akça yel batıdan** (Denizli, Samsun, Tokat), *kuzeyden* (Denizli), *güneydoğudan* (Kütahya) bu kelimenin fonetik değişimleri **akca yel** (Denizli) ~ **akce yel** (Burdur) *güneyden*, **akça rüzgâr kuzeybatıdan** (Denizli), *batıdan* (Manisa) ~ **akça örüzger** (Manisa) *batıdan* esen yel için kullanılmaktadır.

Yön bildiren *aşağı* kelimesiyle oluşturulan **aşağı yel güneyden** (Ankara, Balıkesir, Burdur, Denizli, Gümüşhane, Isparta, İzmir, Karaman, Maraş, Nevşehir, Niğde, Sivas, Yozgat) ve *batıdan* (Ankara, Niğde) bu kelimenin fonetik değişimleri **aşağı yeli** (Adana, Karaman, Maraş, Mersin) ~ **aşağı yil** (Niğde) ~ **aşâ yel** (Konya, Sivas) ~ **aşşağı yel** (Sivas) *güneyden*, **aşşa yel** ~ **aşşâ yel doğudan** (Denizli) ve *güneydoğudan* (Burdur) esen rüzgârları karşılar.

1 Bu kısımda, terimle ilgili açıklamalarda sadece yön adı geçiyorsa italikle verilmiştir, yön ifadesi dışında esen rüzgârın başkaca bir özelliği (sıcak, soğuk, yazın, kışın vb.) verilmişse açıklamalar tırnak içinde gösterilmiştir.

**Dağ yeli** *kuzeyden* (*poyraz*) (Ağrı, Malatya), *güneyden* (*lodos*) (Bursa, Çorum, Kastamonu, Samsun), *batıdan* (Kars) esen yel olarak tanımlanmıştır. Coğrafya literatüründe ise bu rüzgâr “yamaçlarda ve yüksekçe platolarda soğuyan havanın yamaçlardan alçalıp vadiye dolarak dağdan ovaya doğru esmesi” olarak tanımlanır (Erol, 2014, s. 196). Kullanıma, rüzgârın estiği yer şeklinin yansdığı görülmektedir.

*Kuzeybatıdan* (Ankara, Denizli), *güneybatıdan* (Ankara) soğuk, *doğudan* (Manisa), *batıdan* (Anakara, Kırşehir, Nevşehir) sert, *doğudan* (Manisa) ise başkaca bir özellik belirtilmeden “esen yel” olarak kaydedilen **danakıran** terimi ise teşbihin ön plana çıktığı bir kullanımdır. Bu adlandırma, rüzgârın gücüyle büyükbaş hayvanların gücü arasında kurulan ilginin bir sonucudur. Rüzgâr, hayvanlarda soğuk stresini artırarak etkili vücut sıcaklığını düşürür. Metabolizma yavaşlarsa soğuktan etkilenen ineklerde hipotermi (düşük vücut sıcaklığı) ortaya çıkar ve ölüm ile sonuçlanır. (<https://hayvanrefahi.com/2019/01/19/soguk-havada-sigirlar-usurmu/> Erişim tarihi: 05.12.2019).

**Deli yel** *güneyden* (*kible yeli*) (Burdur) ve *kuzeybatıdan* (*karayel*) (Denizli) esen yel olarak kayda geçirilmiştir. Adlandırmadaki *deli* sıfatı, rüzgârdaki hareketlenmelerle, dalgalanmalarla ilgili olmalıdır.

**Kızıl yel** *güneyden* (Samsun) ve *doğudan* (Tokat) esen rüzgârı karşılar. Buradaki *kızıl* sıfatı rüzgârın ısısı, sıcaklığıyla ilgili bir kullanım olabileceği gibi rüzgârın gücüyle/şiddetiyle de ilgili olabilir.

*Batıdan* (Bilecik, Çankırı, Sivas), *güneyden* (*lodos*) (Amasya, Sivas), *güneyden* (*samyeli*) (Amasya, Çorum, Eskişehir, Sivas, Tokat) esen **ters yel** ve *güneybatıdan* (*samyeli*) esen **ters örözger** (Manisa) tamlamalarındaki *ters* sözcüğü, rüzgârın farklı yönlerden esmesi ve kırsal kesimde ekin savurma işlerini güçleştirmesiyle izah edilebilir.

**Gök yel** *güneyden* (Mersin), *kuzeydoğudan* (Maraş, Sivas), *kuzeybatıdan* ya da *batıdan* (Adana, Sivas) esen rüzgâr için kullanılır. Aynı coğrafyada kelimenin *gök yel* ve *gök yeli* şeklinde geçmesi asıl biçimin *gök yeli* olduğunu ve buradaki *gök* kelimesinin renk adından öte gökyüzü anlamında kullanıldığını düşündürmektedir.

Ermenice *parhırts* (Dankoff, 1995, s. 125) kelimesinden gelen **barhal** *kuzeyden* (Erzurum), **barhar** ~ **barhar** (Gümüşhane) deşışkeleri *kuzeyden*, *batıdan* veya *kuzeybatıdan* esen şiddetli rüzgâr olarak kaydedilmiştir. **Perik** kelimesi ise *doğudan* (Manisa) ve *kuzeybatıdan* (Malatya) esen yeli karşılar.

**Sazak** kelimesi “kuvvetli ve soğuk yel, poyraz” (Adana, Amasya, Ankara, Artvin, Bursa, Çankırı, Çorum, Elazığ, Erzurum, Hatay, Kars, Kayseri, Malatya, Maraş, Nevşehir, Niğde, Sivas, Tokat, Tunceli, Yozgat), “hafif ve serin esen yel, lodos” (Adana, Erzurum, Gaziantep) karşılığı kullanılan bir terimdir. Bu kelimenin fonetik deşışkeleri **sazağan** (Sivas) ~ **sazağı** (Niğde) “kuvvetli ve soğuk yel, poyraz”, **sazah** (Artvin, Kars, Kayseri, Malatya) ve aynı

kökle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz **sazan** ise “hafif ve serin esen yel, lodos” (Adana, Erzurum, Gaziantep) için kullanılır.

**Sürtük** kelimesi daha önce belirtildiği gibi “sabahları çeşitli yönlerden esen yel” karşılığı kullanılmaktadır.

## 2.2. Yönler Arası Rüzgâr

Bu hususta tek bir terim (çakmak yeli) tespit edilmiştir. **Çakmak yeli** (Afyon) *doğu* ile *kuzeydoğu* (*poysz*) arasında esen yeli karşılar. Bu tamlamadaki *çakmak* kelimesi ağızlarda “şimşek” anlamıyla da kullanılmaktadır. Adlandırma, rüzgârın estiği esnada gökyüzünde beliren parıltıyla ilgilidir.

## 2.3. Her Yönden Esen Rüzgâr

Bu bağlamda tek bir kullanım tespit edilmiştir. **Gök yeli** (Balıkesir, Sivas) “her yönden esen rüzgâr” için kullanılan bir terimdir.

## 2.4. Güneyden Esen Rüzgârlar

**Annaç** (Denizli) kelimesi *güneyden* esen yeli karşılar. Bu kelime, **alnaç** kelimesinin bir şeklidir. Kelime, ön taraf, karşı anlamındaki *al* köküyle ilişkilidir. Yine *güneyden* esen ve yön bildiren aşağı kelimesiyle kurulan **aşağı havası** (Zonguldak) yapısında da rüzgârın estiği yön işaretlenmiştir.

**Vade yeli** (Gümüşhane) “sıcak esen güney yeli” için kullanılır. Kullanımdaki *vade* kelimesi, vadi kelimesinin fonetik bir şeklidir. Literatürde bu rüzgârlar, genellikle gündüzleri, öğleden sonraları, vadi yukarı ovoidan dağa ve vadi tabanlarından yamaç yukarı esen rüzgârlar olarak tanımlanmaktadır (Erol, 2014, s. 196) Adlandırmaya rüzgârın estiği yer şeklinin yansıdığı görülmektedir.

Anadolu’da güney ve güneydoğudan esen, sıcak ve kuru olup bağları ve bahçeleri kavurup kurutan rüzgârlara da *sam yeli* denir. Bu kelime, Mezopotamya’da kullanılan *Samum* veya *Samim* kelimelerinin değişmiş şeklidir (Erol, 2014, s. 182). *Güneydoğudan* esen bu rüzgâr için ağızlarda *sıcak* ve *ıssı* kelimesiyle **ıssı yel** (Gaziantep) ~ **isi yel** ~ **ıssi yel** (Balıkesir, Bilecik) ~ **sıcak yel** (Samsun) terimleri oluşturulmuştur. Bu kullanımlar sam yelinin sıcak hava taşınmasıyla ilintilidir.

**Keşleme** (Giresun) “bir tür yel” olarak kaydedilmiştir. Bu kelime, yazı dilinde kullanılan **keşleme** kelimesinden hece düşmesi yoluyla oluşmuştur. Keşleme ise sıcak ve güneydoğudan esen sam yelinin diğer adıdır. Marmara Bölgesi’nin en yüksek dağının mitolojide, Olimpos Dağı olarak bilindiği, dağın isminin sonraları Keşiş Dağı, günümüzde de Uludağ olduğu (Doğaner, 1999, s. 137) dikkate alınırsa kullanım “Uludağ tarafından gelen yel” anlamında düşünülmelidir.

**Semrik** (Kütahya) *güneydoğudan* esen yeli karşılar. Kelimenin “büyümek, beslenmek, gelişmek” anlamındaki *semir-* fiiliyle bağlantısı düşünülmelidir zira bu yönden esen rüzgârların kavurucu olmadıkları zaman meyveleri ve ekini olgunlaştıran etkileri de söz konusudur (Yalçın, Demircan, Ulupınar ve Bulut, 2005, s. 192).

*Güneybatıdan* esen yel için kullanılan **bozyel** (Afyon, Denizli, Edirne, Eskişehir, Isparta, İzmir, Konya, Niğde) ifadesinde “açık toprak rengi, kül rengi” anlamlarına gelen *boz* sıfatının kullanımı, kış döneminde esen rüzgârın karları eritici, toprağı gün yüzüne çıkarıcı etkisiyle ilgilidir.

*Lodos* için kullanılan **kaba yel** (Afyon, Bursa, Çorum, Konya, Maraş, Niğde, Sivas) ve türevleri olan ~ **gaba yel** (Burdur, Gümüşhane, Isparta) ~ **kaba yil** (Kırşehir, Niğde) ~ **koba yel** (Burdur) ile **kaba rüzgâr** (Erzurum) adlandırmalarında kaba sıfatının kullanımını, bu rüzgârın sağlık üzerindeki olumsuz etkisiyle ilişkilendirmekteyiz zira lodosun gelişi hassas bünyeli kimseler tarafından saatler öncesinden hissedilir. Bu kimselerde hemen romatizma ağrıları başlar. Bunlar lodosun habercileridir. Rüzgârın tam hâkim olduğu zamanlarda, iç sıkıntısı, baş ağrısı, sinirlilik, romatizma ağrılarında azma çok kimsede görülen fizyolojik ve patolojik görüntülerdir (Korkut, 1998, s. 21).

**Çörez** (Manisa) *güneybatıdan* esen rüzgâr, lodos için kullanılan bir terimdir. Kelime, rüzgârın insan sağlığı üzerindeki olumsuz etkisini düşündüğümüzde hastalık, dert anlamındaki *çor* ~ *çör* köküyle bağlantılı ele alınmalıdır.

Lodos sırasında oluşan kar erimeleri ve sonrasında görülen soğuk cepheye bağlı sağanak yağışlar, toprağın suya doymasına yol açarak heyelana ve kent içinde de sellere neden olabilmektedir. (Kadioğlu, 2012, s. 87). Ayrıca sıcak bir rüzgâr olan lodos, dış ortam sıcaklığını arttırdığı için sadece sobayı boğmaz, aynı zamanda bacanın çekiş gücünü de büyük ölçüde azaltır ve soba zehirlenmelerine sebebiyet verir (Kadioğlu, 2012, s. 96). Türkçede mecazen “dönek, güvenilmez” anlamında kullanılan *kancık* sıfatının **kancık yel** (Yozgat), “bir eylemde aşırı gitmek, yoldan çıkmak, sapmak” gibi anlamlardaki *az-* fiilinden türetilen *azman* kelimesinin **azman yeli** (Manisa) şeklinde lodos için kullanılmasını lodosun sebep olduğu bu olumsuzluklarla açıklamak mümkündür.

**Karaçam** (Ankara) “güneybatıdan esen soğuk rüzgâr” için kullanılan bir terimdir. Karaçam, kışın yapraklarını dökmeyen, reçine ve kereste elde edilen çağ ağacının yüksek yaylalarda yetişen bir türüdür (TS: 1315). Bu adlandırmanın bölgenin güneybatısındaki yer şekli ve bitki örtüsüyle doğrudan ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

**Mozubuyduran** (Afyon) terimi de “güneybatıdan esen soğuk yel”i karşılar. Kelime grubunun yapısındaki *mozu*, “domuz” anlamına gelirken *buydur-* fiili “üşütmek, dondurmak” anlamındadır. Böyle bir kelime grubunun oluşturulması, rüzgârın soğuğa karşı nispeten dayanıklı olan domuzu dahi rahatsız edecek şekilde esmesiyle ilgilidir.

**Haraf** (Rize) kelimesi “ılık rüzgâr, lodos” olarak açıklanmıştır. Kelime, Ermenice “güney” anlamındaki **haraw** kelimesinden gelmektedir (Dankoff, 1995: 418).

**Deve yeli** (Aydın) *güneyden* esen rüzgâr olarak tanımlanmıştır. Adlandırmayı, devenin toplumsal hafızadaki gücü ve inadıyla, lodosun bir sahil şehri olan Aydın’da, daha çok kış mevsiminde, denizden eserek oluşturduğu büyük dalgalar ve buna bağlı gerçekleşen can ve mal kayıplarıyla ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak görmek mümkündür.

*Lodos*, deniz üzerine çıkar veya denizlerden doğarsa Akdeniz kuzeyindeki Güney Anadolu, Ege bölgeleri, Kıbrıs ile Ege Adaları’na doğru sıcak fakat nemli rüzgârlar hâlinde eser. Lodosun özellikle Anadolu’nun batı ve güney kısımlarındaki ılıtıcı ve yağmur getirici etkisi dikkat çekicidir (Erol, 2014, s. 183). Lodosun bu etkisi *yağmak* fiil köküyle oluşturulan **yağdıran** (Afyon, Antalya, Mersin) ~ **yağduran** ve **yağdırak** (Malatya) kelimelerine yansımıştır.

**Kaymaz** (Ankara) kelimesi *güneydoğudan* esen yel olarak verilmiştir. **Öğle yeli** terimi ise “güney yeli” anlamıyla tespit edilmiştir. Bu kullanımlar dışında yapısı ve kökeni konusunda fikir yürütemediğimiz, *samyeli* için **ovar** (Gaziantep), *lodos* için **oyıl**, **polağan**, **tucak** (Muğla) kullanımları da vardır.

**Akyel** *güneyden* (*lodos*) ~ **ağyel** *güneyden* ve *güneydoğudan* ~ **âyel** *güneybatıdan*, **akça yel** *güneydoğudan*, fonetik değişkeleri **akca yel** ~ **akce yel** *güneyden*, **aşağı yel** ~ **aşağı yeli** ~ **aşağı yil** ~ **aşâ yel** ~ **aşşâğı yel** *güneyden*, **aşşa yel** ~ **aşşâ yel** *güneydoğudan*, **dağ yeli** *güneyden* (*lodos*), **danakıran** *güneybatıdan*, **deli yel** *güneyden* (*kible yeli*), **gök yel** *güneyden*, **kızıl yel** *güneyden*, **öğle yeli** *güneyden*, **ters yel** *güneyden* (*lodos*, *samyeli*), **ters örözger** *güneybatıdan* (*samyeli*), **sazak**, **sazan** *güneyden* estiği gibi farklı yönlerden de esmektedir.

## 2.5. Kuzeyden Esen Rüzgârlar

**Yağar yeli** (Ankara) “kuzeyden esen, yağmur getiren yel” karşılığı kullanılan bir terimdir. Adlandırmaya doğrudan rüzgârın yağış getirici özelliğinin yansıdığı görülmektedir.

**Mini mini** (Burdur) tekrar grubu ise “kuzeyden hafif esen yel” anlamıyla verilmiştir. Bu yörede “yavaş yavaş konuşmak” anlamında kullanılan *min min etmek* birleşik eylemi, terimin *min min* yansıma köküyle ilişkili olabileceğini düşündürmektedir.

**Çullu poyraz** (Malatya, Muğla) “kuzeyden sert esen rüzgâr” olarak kayda geçirilmiştir. Literatürde poyraz, kuzeydoğudan çoğunlukla fırtına şeklinde esen, dondurucu soğuklar yapan bir rüzgâr (Oğuz, 2014, s. 185) olarak tanımlanmaktadır. Rüzgârın genel karakteri, kullanımın derlendiği yörelerden biri olan Malatya’da *çullu* kelimesiyle oluşturulan ve “elbisesini çabuk eskiten, yırtık pırtık gezen kimse” anlamına gelen *çullu kuduz* şekliyle birleştirildiğinde *çullu* sıfatının “dağıtan, savuran” gibi bir anlam taşıdığını, dolayısıyla rüzgârın gücünü temsil ettiğini söylemek mümkündür.

**Azak** (Konya) terimi *kuzeydoğudan* esen yel olarak tanımlanmıştır. Kelime, “yoldan çıkmak, sapmak; kabarmak taşmak vb.” anlamlara gelen *azmak* fiiliyle ilişkilidir ki bu kullanım da rüzgârın hızını, şiddetini düşündürmektedir.

**Baltalar** (İzmir) *kuzeydoğudan* esen rüzgâr olarak açıklanmıştır. Kelimenin kökü olan *balta* ismi ve *baltala-* fiili bize kesme, bölme, kırma çağrışımı yaparak rüzgârın çevreye verdiği zararı dolayısıyla yine gücünü, şiddetini çağrıştırmaktadır.

“Kuzeyden, kuzeydoğudan çok soğuk esen yel”i karşılayan **domuz çökelten** (Eskişehir) ~ **domuz çökerden** (Eskişehir), **domuz çömelden** (Ankara) ~ **domuz çömelten** (Denizli, Isparta, Maraş) ~ **doñuz çömelden** (Afyon, Isparta) ile *kuzeybatıdan* esen **donuzkıran** (Konya) kullanımlarında bir hayvan adı olarak domuzun tercih edilmesi, bu hayvanın kışın iklim ve tabiat şartlarına dayanıklılığıyla *kırmak* ve *çömmek* fiilleri de rüzgârın bu hayvanları dahi dize getirecek güçte olmasıyla ilgilidir. *Kuzeybatıdan* esen yel için oluşturulan **oğlakkıran** (Kayseri, Yozgat) adlandırmasında ise domuzun tam tersi soğuktan, yağmurdan ve rüzgârdan kolay etkilenen bir hayvanın, oğlağın tercih edildiğini görüyoruz. Bu kullanım da meraya otlamak için çıkarılan, nispeten narın bu hayvanların rüzgâra bağlı olarak yaşadığı hastalıkları hatta ölümleri akla getirmektedir.

**Çalhar** (Erzincan) *kuzeydoğudan* esen rüzgâr, poyraz için kullanılan bir terimdir. Kelimenin kökü olan, bir şeyi sarsmak, sallamak anlamındaki *çalk-* yansıma fiili ve Kayseri yöresinde *kuzeyden* esen rüzgâr için kullanılan **çark yel** kelime grubundaki *çark* kelimesi, bize rüzgârdaki akışı, devinimi akla getirmektedir.

Dağların sarp yamaçlarındaki düzlükler için kullanılan *korum* ve çevrelerine göre çukurda kalmış, geniş veya dar düzlük alanlar için kullanılan *ova* (TS, 1826) kelimesiyle oluşturulan, *kuzeydoğu* (Konya) ve *kuzeybatıdan* (Sivas) esen rüzgârı karşılayan **korum yeli** ile *kuzeyden* esen rüzgârı karşılayan **ova yeli** (Ankara), “üst kısım, tepe” anlamındaki töbü < töpü kelimesinden türetilen, bugün Karaçay-Malkar Türkçesinde de kullanılan **tobengi** (Tokat) (Tavkul, 2000, s. 405) ve *tepe* isminden yön gösterme ekiyle oluşturulan **depere** (Isparta, Yozgat) terimlerinde rüzgârların esiş yönünün, estiği yeryüzü şekillerinin işaretlendiğini söylemek mümkündür.

**Aykırı yel**, Isparta’da *kuzeybatıdan* esen yel anlamıyla kullanılmaktadır. Bu coğrafyada **aykırı** kelimesi “yan, yamaç” anlamında kullanılmaktadır dolayısıyla aykırı yel terimiyle yamaç rüzgârı kastedilmektedir. Coğrafya literatüründe ise yamaç rüzgârları şöyle tanımlanmaktadır: “Gündüzleri yamaçlar fazla ısınır ve bu ısınmanın etkisiyle özellikle öğleden sonraları yamaç yukarı hafif bir rüzgâr doğar. Geceleri ise çevreye oranla daha fazla serinleyen aynı yamaçlarda havada serinleyerek aşağı doğru çöker böylece yamaç aşağı bir rüzgâr doğar. Bu rüzgârlara *yamaç rüzgârları* denilmektedir” (Erol, 2014, s. 195). “Sirt, bayır” anlamındaki yaka kelimesiyle oluşturulan **yaka yeli** (Manisa) terimini de bu bağlamda düşünmek gerekir.

**Pırnar kurutan** terimi Kocaeli civarında “kuzeybatıdan esen soğuk yel, karayel” karşılığı kullanılmaktadır. Kuruluştaki *pırnar* (<Yun. prináron), Türkiye’de park ve bahçelerde en çok

tercih edilen, soğuğa, donlara dayanıklı, denize yakın yerlerde rüzgâr siperi oluşturmak için kullanılan bir meşe türüdür (Kadem, 2015, s. 32). Kullanım, rüzgârın soğuğa dayanıklı bu bitkiye dahi zarar verebilecek gücüyle ilgili olmalıdır.

*Kuzeybatıdan* esen yel için yön adının doğrudan yansıdığı **batı yeli** (Afyon, Antalya) dışında renk adı *kara* ile **gara yel** (Samsun), **karaman**, **karañı cël** (Konya), “sarmak, çevrelemek” anlamındaki *sar-* fiiliyle **sarımacak** (Çorum) şeklinde yapılar da oluşturulmuştur.

Antalya civarında “kışın, kuzeyden çok hızlı esen yel” için **delimemet**, kuzeyden esen ve yağmur getiren yel” için **yağar yeli** (Ankara) terimi kullanılmaktadır.

**Kürdek** daha önce belirtildiği üzere “kuzeyden, sabah saatlerinde, yavaş yavaş esen rüzgâr”dır. Bu kullanımlar dışında kökeni konusunda fikir sahibi olmadığımız bir diğer rüzgâr, *kuzeyden* esen **banakırandır** (Isparta).

**Gedevet** (Afyon, Karaman) *kuzeybatıdan* esen, **kedavet** (Adana) *kuzeyden* -soğuk esen- (poyraz) yel olarak açıklanmıştır. Yine aynı kökle bağlantılı olabileceğini düşündüğümüz **gedevel** (Antalya, Kayseri) *kuzeyden* esen rüzgârı karşılar.

**Akça rüzgâr** *kuzeybatıdan*, **akça yel** *kuzeyden*, **ak yel** *kuzeyden* -soğuk ve dondurucu- *kuzeydoğudan*, *kuzeybatıdan*, **barhal** ~ **barhar** ~ **barhar** biçimleri *kuzeyden* ve *kuzeybatıdan* -şiddetli-, **dağ yeli** *kuzeyden* (poyraz), **danakıran** ~ **tanakıran** *kuzeybatıdan* -soğuk esen-, **deli yel** *kuzeybatıdan*, **gök yel** *kuzeydoğudan* ve *kuzeybatıdan*, **perik** *kuzeybatıdan*, **sazak** ~ **sazağan** ~ **sazağı** *kuzeyden* (poyraz) estiği gibi farklı yönlerden de esen rüzgârlardır.

## 2.6. Doğudan Esen Rüzgârlar

*Doğudan* esen rüzgâr için “güneş” anlamındaki *gün* kelimesi ve doğrudan yön bildiren *doğu* kelimesiyle **gündoğusu** (Balıkesir, Çorum, Giresun, Rize), **gündoğrusu** (Denizli, Isparta, Kastamonu, Muğla, Niğde, Trabzon), **gündoğdu** (Niğde), rüzgâr anlamındaki *yel* kelimesinin eklenmesiyle **gündoğu yeli** (Afyon, Ağrı) ve *gün* kelimesi kullanılmadan **doğru yel** (Çorum) kullanımları oluşturulmuştur.

Kayseri'nin doğu tarafında bulunan, Bünyan ilçesine bağlı Gömeç köyünden esen rüzgâra ise estiği yöndeki köyün adı verilerek **gömeç** (Antalya, Kayseri, Nevşehir, Niğde) ve *yel* kelimesi ilave edilerek **gömeç yeli** (Kayseri) şeklinde yapılar oluşturulmuştur.

**Ayrankesen** terimi “güneş doğmasına yakın, doğudan esen, sert yel”, **kurtçömelten** (Kayseri, Sivas) “doğudan soğuk esen yel” olarak kaydedilmiştir. Terimlerde bir içecek adı ayranın ve soğuğa karşı dayanıklı olduğu bilinen kurdun kullanımı, esen soğuk rüzgârın sertliği, keskinliğiyle ilgilidir.

**Cem yeli** (Mersin) “doğu yeli” olarak tanımlanmıştır. Çam kelimesinin fonetik değişmeye uğramış şekli olan çam “dört mevsim yeşil kalabilen, iğne yapraklı orman ağacı” olarak



tanımlanmaktadır (TS, 489). Adlandırmanın bölgedeki bitki örtüsüyle doğrudan ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

“Doğudan esen ılık yel” için renk adı *sarı*yla oluşturulan **sarı yel** kelime grubundaki sarı, renk adı olarak, rüzgârın ılık esişi de dikkate alındığında zihnimizde sıcaklığı, sonbaharda ölen tabiatı ve rüzgârla dökülen sarı yaprakları çağrıştırmaktadır.

**Arı yel** “nisan, mayıs aylarında doğudan esen, arıya, ekine, bostana faydalı yel” anlamıyla tespit edilmiştir.

Doğudan esen rüzgâr için kullanılan, yapısı ve kökeni konusunda herhangi bir izah getiremediğimiz **geis** (Antalya) ve **nacak** (Yozgat) kelimeleri de vardır.

**Akyel**, **aşşa yel** ~ **aşşâ yel**, **danakıran**, **gedevet**, **gedevül**, **kızıl yel**, **perik** adıyla anılan rüzgârlar doğudan esmelerinin dışında farklı yönlerden de esmektedir.

## 2.7. Batıdan Esen Rüzgârlar

Batıdan esen rüzgâr için doğrudan yön bildiren *batı* kelimesiyle **gün batı** (Ağrı, Bilecik, Çorum, Denizli, Isparta, Niğde, Rize) şeklinde bir kelime grubu oluşturulmuştur.

**Delbur** (Konya) terimi Konya civarından, batıdan esen rüzgâr anlamıyla kaydedilmiştir. Bu yapı, **deli boran** kelime grubunun bozulmuş şekli olmalıdır.

Gücü ve dayanıklılığı çağrıştıran *demir* kelimesi ve *sap-* fiiliyle oluşturulan **demirsaptıran** (Diyarbakır) ve ağızlarda “güçlü, kalın, sağlam” gibi anlamlara gelen *tok* isminde türetilen **tohlucu** (Sivas) terimi, rüzgârın şiddetine ve yıkıcı gücüne bir göndermedir.

**Karga yeli** (Zonguldak) adlandırmasında *karga* kelimesinin kullanımını, bu kuş türünün diğer kuşlara göre nispeten soğuğa daha dayanıklı olması dolayısıyla soğuğun derecesine yormaktayız.

**San yeli** kelimesi “batıdan esen, ekinleri zamansız sarartan yel” için kullanılmaktadır. Kelime, yazı dilindeki *sam yelinin* bozulmuş biçimidir.

**Tün yeli** ~ **dün yeli** olarak adlandırılan rüzgâr için batıdan esmesi dışında, gece ve yazın estiğiyle ilgili bilgiler de kayda geçirilmiştir. **Gedavet** (Karaman) ~ **gedevet**, batı dışında farklı yönlerden, mevsim olarak da yazın esen rüzgârlar olarak da tanımlanmıştır.

**Ak yel** ~ **âyel**, **akça örüzger** ~ **akça rüzgâr**, **akça yel**, **aşağı yel**, **barhar** ~ **barhar**, **dağ yeli**, **danakıran**, **gök yel**, **ters yel** olarak bilinen rüzgârlar batı dışında başka yönlerden de esmektedir.

## 2.8. Karadan Denize Doğru Esen Rüzgârlar

**İmbat** (< İt. imbatto) “deniz yeli, deniz meltemi” olarak da bilinir. Bu rüzgâr, yazın, gündüzleri, denizden karaya, geceleri ise karadan denize doğru eser (TS, 1182). Ağızlardan,

“karadan denize doğru esen yel” için yazı dilindeki imbat kelimesinden bozma **inbat** (Samsun) kelimesi derlenmiştir.

**Kıran** (Muğla) terimi “karadan, dağlardan, denize doğru esen yel” olarak tespit edilmiştir. Adlandırmanın “dağ, sırt, tepe” anlamlarındaki *kır* köküyle ilgili olduğu kanaatindeyiz.

**Tışarı rüzgârı** daha önce değinildiği gibi “karadan denize doğru, gece ve serin esen yel” anlamıyla tespit edilmiştir.

## 2.9. Denizden Karaya Doğru Esen Rüzgârlar

**Acara yeli** (Artvin, Kars) “denizden esen yel” anlamına gelir. Acara, Gürcistan’ın güney kesiminde yer alan özerk bir cumhuriyet olup Artvin ve Ardahan illeri sınırında yer alır. Adlandırmanın bu yer adıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz.

**Günendi** (İzmir) kelimesinin ise *gün* ismiyle, *in-* fiil kökünden gelen *indi* kelimesinin bir birleşimi olduğu kanaatindeyiz. Ağızlarda “gurup vakti” anlamıyla kullanılan bu yapının denizden esen rüzgâra ad olması, derleyiciler tarafından kayda geçirilmemiş olsa da rüzgârın güneşin batış saatinde esmesiyle ilgili olmalıdır.

**Sağnak** (Bursa) terimi “sert deniz yeli” anlamıyla derlenmiştir. Kaynağı, Moğolca *sağana* kelimesidir (Gülensoy II, 2007, s. 711) Terim, yazı dilinde daha çok yağış kelimesinin bir sıfatı olarak *sağanak yağış* biçiminde kullanılmaktadır. Kelime, *Lehce-i Osmani*’de “def”aten külliyetli düşen geçici yağmur, zarar-ı şedîd” olarak geçmektedir (LO, 326). Denizden esen yel için kullanımı ise derleyiciler tarafından kayda geçirilmemiş olsa da rüzgâra eşlik eden yağışla ilgili olmalıdır.

“İmbat rüzgârı” için ise **aşağı hava** (Balıkesir) terimi kullanılmaktadır. “Denizden esen yel” karşılığı kullanılan bir diğer kelime **sifos** (Giresun) ise Yunanca “**siphnos**”tan gelmektedir.

## 3. Hızına Göre Rüzgârlar

Rüzgârlarla ilgili kullanımlara, rüzgârın estiği mevsim, ay, gün, rüzgârın nereden estiği (karadan denize; denizden karaya), yönü (kuzey, güney vb.), bitkilere faydası/zararı, doğada yarattığı değişimler gibi birtakım özellikler yanında rüzgârın hızının/şiddetinin de yansıdığı görülür. Hızına göre rüzgârlar *hafif/yavaş* ve *sert/şiddetli* esen rüzgârlar olarak ele alınmıştır.

### 3.1. Hafif/Yavaş Esen Rüzgârlar

Rüzgârla ilgili adlandırmalara, rüzgârın özellikle sıcak yaz günlerinde, insanları rahatlatacak, hoş gidecek tarzda hafif hafif esişi yansımıştır. Tespit edilen kullanımlar, rüzgârın kendisini değil daha çok esiş şeklini karşılamaktadır. Ayrıca hoş gider tarzda, hafif esen rüzgârların büyük bir kısmı, yansımaya köklerden türetilmiş olup ikileme şeklindedir.

**Efil efil** (Afyon, Amasya, Ankara, Burdur, Çankırı, Çorum, Denizli, Diyarbakır, Erzurum, Eskişehir, Gümüşhane, Hatay, Isparta, Karaman, Kastamonu, Kayseri, Kırşehir, Kütahya, Manisa, Mersin, Muğla, Niğde, Samsun, Sivas, Tokat) ~ **efir efir** (Adana, Burdur, Bursa, Denizli, İzmir, Niğde, Muğla) ve bu ikilemenin fiil şekli olan **efür efür es-** (Gümüşhane) “hafif hafif esmek” anlamındadır ve aynı yansıma kökten türemiştir. Yine *efil efil* ikilemesinin fonetik bir değişkesi olan **afıl afıl ~ afıl uful ~ aful uful** (Gümüşhane) yapıları ise “hafif hafif ve serin serin (esmek)” anlamıyla kaydedilmiştir. Bunlar içerisinde *efil efil es-* birleşik fiili, yazı dilinde “hafif hafif ve serin serin esmek” anlamıyla kullanılmaktadır.

Yazı dilinde de kullanılan **ılgıt ılgıt** (Afyon, Adana, Amasya, Ankara, Balıkesir, Burdur, Çankırı, Çorum, Denizli, Erzincan, Eskişehir, Gaziantep, Giresun, Gümüşhane, Isparta, Kayseri, Kırşehir, Kocaeli, Konya, Malatya, Mersin, Muğla, Niğde, Ordu, Sivas, Tokat, Urfa, Yozgat) ikilemesi ve fonetik değişkeleri **ılgıd ılgıd** (Maraş) ~ **ılgıt ılgıt** (Amasya, Çorum, Gümüşhane, Gaziantep) ~ **ılkıt ılkıt** (Adana, Ankara, Karaman, Kayseri, Tokat) ile **ılgım ılgım** (Balıkesir, Çanakkale, Isparta, Maraş, Sivas, Tokat) ~ **ılgım ılgım** (Hatay) ikilemeleri aynı kökten gelmekte olup “yavaş yavaş, hafif hafif (esmek)” anlamıyla kullanılmaktadır. Yine aynı kökle bağlantılı olan **ılgın** (Maraş, Sivas), **ılgıt** (Malatya) ~ **ılgıd** (Maraş) kelimeleri de “yavaş yavaş, hafif hafif esen yel”i karşılar.

Aynı yansıma kökten gelen ikilemelerden **köfül köfül** (Kırşehir) “hafif hafif ve serin (esmek)” ~ **küfül küfül** (Bolu, Çorum, Isparta, Kırşehir, Sivas, Yozgat) ise “güçsüz ve ılık (esmek)” anlamıyla kaydedilmiştir. **Güfür güfür** (Hatay, Sivas) için “Rüzgârın esişini anlatır” şeklinde bir kayıt düşülmüştür. Kayda geçmemiş olsa da aynı yansıma kökten türeyen tüm bu ifadeleri “hafif ve serin (esmek)” anlamında düşünmekteyiz.

**Firil firil** (Aydın, Bolu), “hafif hafif, serin serin esen yel” olarak tanımlanmıştır ancak bu kullanımın da rüzgârın kendisini değil esiş şeklini işaretlediği anlaşılmaktadır. Yine yansıma köklerden türeyen **förül förül** (Burdur) için “Rüzgârın esişini anlatır” şeklinde bir açıklama getirilmiştir. Bu kullanımın da hafif ve serin esme özelliğini barındırdığı kanaatindeyiz.

**Efil efil esmek** anlamıyla yazı dilinde de kullanılan **efilemek** (Mersin) ~ **efelemek** (Mersin) ile **efirdemek** (Gümüşhane) kelimeleri *ef* yansıma köküyle ilişkili olup “hafif hafif esmek” anlamıyla tespit edilmiştir.

**Firilti** (Afyon, Burdur, Denizli, İzmir, Muğla) ve **fisilti** (Denizli) kelimeleri de yansıma kökenli olup “hafif hafif esen yel” anlamıyla kayda geçmiştir.

Yansıma kökenli **kirildek** (Denizli) ve *yel* isminden kaynağını alan **yelpimek** (Kütahya, Niğde) kelimeleri yine rüzgârın esiş biçimini, yavaş yavaş esişini ifade eden kelimelerdir.

**Gedevet** “yazın, hafif esen yel”, **kürdek** “sabah saatlerinde kuzeyden, yavaş yavaş esen yel”, **fenese** (Osmaniye) “yavaş ve serin esen yel”, **sır** (Bitlis, Van) “hafif esen, dondurucu yel” anlamıyla tespit edilmiştir.

**Mini mini** (Burdur) “kuzeyden, hafif esen yel”, **sazak** ve **sazan**, “hafif ve serin esen yel, lodos” (Adana, Erzurum, Gaziantep), **siluk** (Trabzon) “hafif esen seher yeli” anlamlarıyla verilen ve daha önce de zikredilen kelimelerdir.

### 3.2. Sert/Şiddetli Esen Rüzgârlar

Bu başlıkta ele aldığımız rüzgârlar için DS’de ya *kasırğa*, *fırtına*, *bora*, *hortum*, *tipi* açıklamalar yapılmış ya da *şiddetli*, *güçlü*, *kuvvetli* gibi sıfatlar kullanılmıştır. Rüzgârın hızı normalde *anemometre* denen gereçlerle ölçülür ve rüzgâr, hızına göre fırtına, bora, kasırğa gibi adlar alır (Erol, 2014, s. 126) Burada pek tabii ki halkın böyle bir gereçle ölçerek belirlediği bir hızdan/şiddetten değil rüzgârın halkta hissettirdiği, halkın gözlemlerine dayanan bir hızdan/şiddetten bahsedilmektedir. Ayrıca, terimlerle ilgili yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla coğrafya literatüründe hızına göre her biri başkaca özellikler taşıyan fırtına, bora, kasırğa, tipi gibi rüzgârlar için halkın zaman zaman ayırım yaptığı, bazen de bu terimleri birbirlerinin yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle biz de bu rüzgârları aynı başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük.

**Fırtına** İtalyanca *fortunale* kelimesinden gelmekte olup “rüzgâr çizelgesinde hızı 34-40 deniz mili olan ve kuvveti 8 ile gösterilen, yağmur ve kasırğa getiren çok güçlü rüzgâr” olarak tanımlanmaktadır. Fırtınanın esiş hızı saniyede 21 metredir (TS, 870) (İzbrak, 1986, s. 127). Bu kelime ağızlarda *fırtana* (Niğde, Ordu) ~ *furtuna* ~ *hurtuna* (Mersin) şekillerinde kaydedilmiştir.

**Kasırğa** “rüzgâr çizelgesinde hızı 64 veya daha fazla deniz mili olan ve kuvveti 12 ile korkunç zararlar oluşturan, ağaçları deviren, gemileri batıran rüzgâr” olarak tanımlanmıştır (TS: 1343) (İzbrak, 1986, s. 194). Bu kelime ağızlarda **gasurğa** (Gümüşhane), **sakırğa** (İzmir, Kırıkkale, Kocaeli) şekillerinde tespit edilmiştir.

**Tipi** “kar fırtınası, kar yağarken bir yandan da yel esmesi yüzünden karın şuraya buraya savrulması olayı” (TS, 2357) (İzbrak, 1986, s. 311) olarak tanımlanmaktadır. Bu kelime ağızlarda **dipi** (Kırşehir, Mersin, Sivas) şeklinde geçmektedir.

**Bora** “genellikle arkasından yağmur getiren sert rüzgâr” (50-60 m/sn ve daha hızlı) olarak tanımlanmıştır (TS, 377) (Erol, 2014, s. 184).

**Hortum** “hava veya suyun kendi etrafında hızla dönüp buluttan yeryüzüne uzanan sütun biçiminde oluşan, alanı dar bir fırtına türüdür” (TS, 1111). İçine toz toprak, ince kum, kâğıt parçaları, çer çöp gibi hafif şeyleri alarak hızla süpürüncesine toplayıp yükselen, gözle görülen hava sütunları için kullanılır (İzbrak, 1986, s. 160)

**Tepenneme** (Kastamonu) terimi “yüksek tepelerde zaman zaman esen tipi” için kullanılmaktadır. Kelimenin coğrafi bir yer şekli olan tepe isminden türetildiği açıktır.

**Fişan** (Ankara) “tipi, esintili kar” anlamıyla kaydedilmiştir. Bu kelime, rüzgârın estiği sırada çıkan sesle ilişkili bir kullanımdır.

**Pük** (Elazığ) “yelle savrulularak yağan tipi” için kullanılmaktadır. Tietze, kelimeyi Ermenice **puk** kelimesinin bir şekli olarak değerlendirmiştir (Tietze VI, 2018, s. 446).

**Besege** (Adana, Mersin) ve **toloz** (Zonguldak) “şiddetli tipi” için kullanılan diğer terimlerdir.

Es- fiil kökü kullanılarak “sert esen rüzgâr” için **esen** (Ankara, Antalya, Burdur, Denizli, İzmir, Muğla), **eser** (Afyon, Aydın, Burdur, Çanakkale, Denizli, İstanbul, Kırşehir, Niğde, Rize), **esi** (Uşak), **esiş** (Artvin, Balıkesir, Muğla, Rize, Sivas) *eskin* kelimesinin fonetik şekilleri **esgin** (Ankara, Burdur, Denizli, Eskişehir, Isparta, Karaman, Muğla) ~ **esgün** (Çorum, Ordu, Samsun) ve **esük** (Giresun) kelimeleri kullanılmaktadır. **Eskin** kelimesi hem “sert esen yel” (Antalya, Artvin, Bolu, Burdur, Çorum, Denizli, Isparta, Karaman, Kastamonu, Muğla) hem de “tipi, kar fırtınası” (Kastamonu), **esirgin** (Ordu, Samsun, Sivas) ~ **esirgün** (Ordu) ~ **esürgün** (Giresun, Ordu, Sivas) şekilleri ise “kar fırtınası, tipi” anlamıyla kaydedilmiştir.

**Boran** (Adana, Amasya, Ankara, Artvin, Bitlis, Düzce, Elazığ, Gaziantep, Giresun, Gümüşhane, Isparta, Kars, Konya, Maraş, Mersin, Niğde, Samsun, Van, Yozgat) fonetik değişkeleri **boragan** (Konya), ~ **borana** (Çorum) ~ **buran** (Antalya, Denizli) şekilleri “şiddetli kar, fırtına, kasırga” anlamlarında kullanılmaktadır. Gülensoy, *boragan* kelimesini *boruğan / boragan* (< Moğ. bora ~ boro +gAn/+gon) (Gülensoy I 2007, s. 161-162) şeklinde izah ederken, Hayati Develi ise Mehmet Ölmez’den nakille; “Türkçedeki *boran* Moğ. *boragan*’dan değil Orta Moğolca *bora’an* → *boran* sözünden gelir. Orta Moğolca şekiller daha eski olup Anadolu’da Moğolların hâkimiyet kurdukları dönem ile ilişkilidir, Klasik Moğolcaya ait şekiller ise çok sonrasına aittirler ki o dönem, Moğolların Anadolu ile ilişkisi kesilmişti; ses tarihi açısından bu karşılaştırma uygun değildir” şeklinde bir bilgi aktarır (Develi, 2017, s. 90-91).

“Sert yelle savrulan yağmur, fırtına” olarak kaydedilen **sepkın** (Antalya, Isparta, İzmir, Maraş), **sepen** (Isparta, Mersin), **serpene** (Malatya), **serpken** (Kastamonu, Niğde) kelimeleri ise sağa sola dağılan, savrulan yağmur damllarına istinaden “dağıtmak, saçmak” anlamındaki *sep-* fiiliyle oluşturulmuştur. “Tipi” açıklamasının yapıldığı **savruntu** (Elazığ) kelimesi de “gönderme, uzaklaştırma” anlamlarına gelen *sav-* fiil kökünden türetilmiştir ve şiddetli rüzgârın etkisiyle dağılma, savrulma çağrışımı yapmaktadır.

**Zeyzan** (Karaman) “bora, fırtına, hızlı yağan yağmur” anlamında bir terimdir. Kelimenin Arapça “artan, ilerleyen” anlamındaki *zeydan* kelimesiyle ilişkisi üzerinde durulmalıdır.

**Buruk** (Ankara, Kırşehir, Niğde.) ~ **boruk** (Adana), **burgaç** (Mersin), **bukulaç** (Ankara), **burkuntu** (Ordu), **burutgan** (Afyon) kelimeleri “çevirmek, bükmek, kıvrıkmak” gibi anlamlara gelen *bur-* fiilinden kaynağını alır ve “şiddetli kar, fırtına, kasırga” anlamında kullanılır. **Evrın** (Antalya, Edirne) kelimesi ise “döndürmek, çevirmek” anlamındaki *evir-* fiilinden türetilmiştir. Bu kullanımlar, fırtınanın oluşturduğu hortum ve beraberinde sürüklediği unsurlarla ilgili çağrışımlar yapmaktadır.

**Boğanak** kelimesi “boğmak; kaplamak, sarmak” gibi anlamlara gelen *boğ-* fiiliyle ilişkilidir ve “şiddetli rüzgâr (Erzurum); kasırga (Ağrı)” anlamlarına gelmektedir. Adlandırma, rüzgârın oluşturduğu ortamla boğucu, bunaltıcı havayla ilgilidir. Kelime, *Kâmûs-ı Türki*'de “boğuk, kesik, aralıklı, sağnak zıttı” olarak belirtilmiştir (KT, 248).

**Çıtırık** “ilkbaharda esen fırtına”, **çıtırgu** (Erzurum) “fırtına” anlamıyla kaydedilmiştir. Kullanımlar, bölünme, parçalanma çağrışımı yapan *çıt/çat* yansıma köküyle ilintilidir.

“Ağaçların filizlendiği mevsimde esen fırtına”yı karşılayan **filizkıran** ve “çok şiddetli esen rüzgâr” anlamıyla kaydedilen **dalkıran** (Burdur) kullanımları, rüzgârın bitkilere verdiği zararla ilişkili kullanımlarken yine *-An* sıfat fiiliyle oluşturulan ve “büyük fırtına” olarak kaydedilen **vurup öldüren** (Antalya) ve “iki üç gün süren şiddetli yel”i karşılayan **kan yeli** (Sivas) terimleri, rüzgârın yıkıcı gücünü, insanlara verdiği zararı ve aldığı canları düşündürmektedir.

**Kocaoğlan** (İzmir) “kuvvetli esen yel” olarak tespit edilmiştir. Bu terim “ayı” anlamında da kullanılmaktadır. Anadolu ağızlarında “koca” sıfatını başka hayvan adlarında da görmek mümkündür: kocakuş “kartal”, kocaoğlan “ayı”, kocagöz “mercan balığı” vb. (DS VIII, 2891-2892). Kocaoğlan terimiyle, teşbih yoluyla, rüzgârın gücü işaretlenmiştir. “Kuvvetli esen rüzgâr, fırtına” için kullanılan **falakan** ~ **palakan** (Muğla) kelimesinin de “ayı yavrusu” anlamındaki *balak* ~ *palak* kelimesiyle ilgisi düşünülmelidir. Zira şiddet bakımından rüzgâr ile iri ve güçlü hayvanlar arasında ilgi kurulabilmektedir.

**Alavathık** (Isparta) kelimesi “şiddetli rüzgâr, fırtına” anlamıyla verilmiştir. Bu kelime, “büyüklük, irilik bakımından, şaşırtıcı durumda olan şeyler” için kullanılan Arapça ‘*alâmet* kelimesiyle ilgili olmalıdır.

**Puşkun** (Bilecik) “fırtına” ve fonetik değişkesi **puşgun** (Kütahya) “tipi” anlamıyla tespit edilmiştir. Bu kelime, Eski Türkçe döneminden itibaren karşımıza çıkan kızmak, öfkelenmek anlamındaki *buş-* fiilinden türetilmiş olmalıdır.

Yansıma kökenli **kıclamak** (Karaman) terimi ise “kuvvetli esmek” anlamıyla kaydedilmiştir.

Kökenleri belirsiz olan **banaz** (Burdur), **palaz** (Ankara), **tuluş** (Antalya, Kayseri) kelimeleri de “güçlü yel, fırtına” anlamıyla verilmiştir.

Yunanca *thallassa* kelimesinden gelen **talaz**, herhangi bir özellik taşımayan yel için kullanıldığı gibi “toz fırtınası, hortum” (Burdur, Nevşehir), “kasırga, fırtına” (Adana, Ankara, Balıkesir, Bolu, Çorum, Çankırı, Eskişehir, Hatay, Karaman, Kastamonu, Kayseri, Kırşehir, Kilis, Kütahya, Malatya, Maraş, Nevşehir, Niğde, Sivas, Tokat, Zonguldak) anlamlarında da kullanılır. Bu kelimenin **dalas** (Konya) ~ **dalaz** (Adana, Afyon, Antalya, Burdur, Denizli, Isparta, Konya) ~ **talas** (Ankara, Çankırı, Malatya, Sivas) ~ **talat** (Eskişehir) ~ **talaza** (Manisa) şekilleri yine “güçlü yel, kasırga, fırtına” anlamında kullanılmaktadır.

“Çok küçük ve hafif parçacıklara bölünmüş toprak” anlamındaki *toz* isminden türetilen ve “kar fırtınası” anlamına gelen **tozan** (Niğde) yine aynı kökten gelen ve “kasırğa” anlamında kullanılan **tozanak** (Diyarbakır) kelimeleri, yazı dilindeki “yerden kalkarak havayı kaplayan toz” anlamındaki *toz duman* ikilemesini düşündüğümüzde, rüzgârla birlikte havada uçuşan, savrulan kar taneciklerini ve rüzgârın beraberine kattığı toz kümesini düşündürmektedir.

**Dağıl** (Konya) “toz kaldırarak esen rüzgâr” anlamıyla tespit edilmiştir. Rüzgârın toz kaldırma özelliğiyle işaretlendiği göz önüne alındığında kelime “dağıtmak, saçmak” anlamındaki *dağ-* fiil köküyle bağlantılı olmalıdır. “Şiddetli rüzgâr, fırtına” olarak açıklanan **dağal** (Afyon, Isparta, Konya) ~ **dağal** (Konya, Niğde) şekillerinin de aynı kökle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

**Falaz** ve **kaugas** (Ankara) kelimeleri “toz fırtınası” anlamıyla kaydedilen diğer yapılarıdır.

**Şaytandüğünü**, **şeytangelini** (Isparta, Mersin), **şaytanevi** (Isparta) kelimeleri “kasırğa, bora” anlamıyla tespit edilmiştir. Terimleri, kasırğanın sebep olduğu maddi ve manevi yıkımın, kasırğa ve sonrası oluşan kötü tablo ve kargaşa ortamının halk muhayyilesinde şeytanla ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak görmek gerekir. Bu ifadelerdeki düğün, ev, gelin kullanımlarını da insanlardaki telaş ve oluşan kargaşa ortamıyla birlikte düşünmek mümkündür.

**Dönemez** (Konya) kelimesi “kasırğa” anlamıyla Konya’dan derlenmiştir. Kelimeyi, kendi ekseni üzerinde veya başka bir şeyin dolayında hareket etmek anlamındaki *dön-* fiilinin olumsuz şekli olarak düşünmek, kasırğanın temel niteliğiyle örtüşmediği için “engel olmak” anlamıyla ağızlarda kullanılan *dön-* (Gülensoy I, 2007, s. 303) fiiliyle ilişkili düşünmek ve kelimeye “engel olunamaz, önlenemez” şeklinde bir anlam vermek mümkündür.

**Hamaz** (Ankara, Antalya, Bolu, Burdur, Çorum, Denizli, Eskişehir, Hatay, Kayseri, Kırıkkale, Manisa, Muğla, Sivas) kelimesi “hortum, kasırğa” anlamıyla tespit edilmiştir. Tietze bu kelimeyi Arapça *hamāsın* “Mısır’da sıcak bir rüzgâr” kelimesiyle ilişkilendirir (Tietze II, 2018, s. 245). Bu kelimenin fonetik varyantları tek başına ya da *ev* ve *yel* ismiyle yine aynı anlamda kullanılmaktadır: **hamas** (Çanakkale, Denizli, İstanbul) ~ **hamaza** (Antalya) ~ **hambaz** (Antalya, Muğla) ~ **hammaz** (Antalya), **hamasevi** (Isparta), **hamazevi** (Antalya, Burdur, Denizli, Muğla) ~ **amazevi** (Denizli), **amaz yeli** (İstanbul, Manisa).

“Kasırğa, şiddetli yel” anlamıyla verilen **gamaz** (Ankara, Konya, Mersin) ~ **kamaz** (Adana, Afyon, Çanakkale, Karaman, Kayseri, Mersin) ~ **kanaz** (Adana) şekilleri Eski Türkçe “bükmek, fırlatmak” anlamındaki *kam-* fiiliyle ilgili olmalıdır.

Kocaeli’nden derlenen ve “kasırğa”yı karşılayan **kurt kurt** (Kocaeli) ikilemesinin ve **kükrek** (Giresun) kelimesinin fırtına estiği sırada çıkan güçlü sesle, kurt ve aslanın çıkardığı ses arasında kurulan bağlantının bir sonucu olduğu kanaatindeyiz.

**Pütürük** (Giresun, Sivas) “Kasırğa, bora” anlamıyla tespit edilmiştir. Bu kelimenin *püt* yansıma sesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

**Alamadı** (Denizli, Erzincan) kelimesi de “kasırğa, fırtına” anlamında tespit edilmiştir.

**Yelen ve yelevlen** (Isparta) kelimeleri “kasırğa” anlamıyla verilmiştir. Kelimelerin *yel* isminden geldiği açıktır.

**Alaz** “yazın birden”, **ayrankesen** “güneş doğmasına yakın, doğudan”, **barhar ~ barhar** şekilleri “kuzeyden, batıdan veya kuzeybatıdan”, **büyük ayeser** ve **küçük ayeser** (Samsun), “ağustos ayında”, **çullu poyraz** “kuzeyden”, **delimemet** “kışın, kuzeyden”, **ebihörlüm ~ ebihörlüm**, **abrıl ~ abrul ~ ebrul** “nisan ayında”, **kaçık, kaçırık** “ilkbaharda ya da sonbaharda, birdenbire”, **karañı cël** “kuzeybatıdan”, **koç katımı** “koyunların döllenme mevsiminde, sonbaharda”, **kay** (Çanakkale), “yağmurdan önce”, bu kelimenin fonetik değişkeleri **kayı, kayu** (Çorum) “kuvvetli”, **sağnak** “denizden”, **yağın** (Mersin) “sert, şiddetli” esen rüzgâr, fırtına anlamıyla kaydedilmiştir.

**Pırnar kurutan** “kuzeybatıdan”, **sazak** ve bu kelimenin fonetik değişkeleri **sazağan ~ sazağı ~ sazağ** “sert ve soğuk”, **sarı yel** terimi ise “kışın ırmak vadilerinden esen” sert, soğuk yel olarak açıklanmıştır.

Ayrıca açıklamalarda verilmemiş olsa da kuzeyden esen **banakıran**, kuzeydoğudan esen **azak, baltalar**, batıdan esen **delbur, demirsaptıran** olarak adlandırılan rüzgârların da şiddetli estiğini düşünmekteyiz.

## 4. Isısına Göre Rüzgârlar

### 4.1. Sıcak Esen Rüzgârlar

**Çanak kurutan** (Denizli, Malatya) “sıcak eserek ekinlere dokunan”, **gökizliği** (Zonguldak) “karları eriten ve havayı ısıtan”, **ıssı yel ~ isi yel ~ issi yel ~ sıcak yel** “güneydoğudan sıcak esen”, **vade yeli** “güneyden sıcak esen” yel olarak tanımlanmıştır.

Güneyden esen rüzgârlar (*keşişleme, kible, lodos*) genel olarak sıcak karakterlidir. Bu yönden esen (güneybatı) rüzgârlardan sadece *karaçam, mozubuyduran* için soğuk hava taşıdığı bilgisi verilmiştir. Bazılarıyla ilgili ise ısı açısından herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır. Bu husustaki değerlendirmeler için yukarıdaki güneyden esen rüzgârlar bahsine bakılabilir.

### 4.2. Soğuk Esen Rüzgârlar

**Abrul** şekli, herhangi bir gün verilmeden yeni takvime göre “nisan ayının başında esen”, **danakıran kuzeybatıdan, güneybatıdan ~ tanakıran kuzeybatıdan, domuz çökeltten ~ domuz çökerden ~ domuz çömelden ~ domuz çömelten ~ doñuz çömelden kuzeyden ve kuzeydoğudan, donuzkıran kuzeybatıdan, karaçam güneybatıdan, karaman kuzeybatıdan, kedavet kuzeydoğudan, mozubuyduran güneybatıdan** esen soğuk rüzgârlar olarak verilmiştir.

**Pırnar kurutan, sazak** ve bu kelimenin fonetik değişkeleri **sazağan ~ sazağı ~ sazağ** “kuvvetli ve soğuk”, **sır** “soğuk ve hafif esen” bir rüzgârdır.



**Kurtçömelten** başkaca bir özellik verilmeden “soğuk esen yel” için kullanılırken **sarı yel** terimi “kışın ırmak vadilerinden gelen sert, soğuk yel”, **ak yel** “kuzeyden soğuk ve dondurucu esen yel” olarak kayda geçmiştir.

Kuzeyden esen rüzgârlar genel olarak soğuk karakterlidir. Bu yönden esen rüzgârların bazıları için soğuk hava taşıdığı bilgisi verilmişken bazıları için herhangi bir açıklama getirilmemiştir. Bu husustaki değerlendirmeler için yukarıdaki kuzeyden esen rüzgârlar bahsine bakılabilir.

### 4.3. Ilık Esen Rüzgârlar

**Ağaçkabartan** “ilkbaharda”, **yaprakaçan** “mart başında”, **vakit yeli** “şubat ayı içinde”, **sarı yel** “doğudan” esen ılık yel olarak kayda geçirilmiştir.

**Ilım yel** (Gaziantep) terimi ise başkaca bir özellik verilmeden “ılık esen yel” olarak işaretlenmiştir.

Lodos’un Anadolu’nun batı ve güney kısımlarındaki ılıtıcı ve yağmur getirici bir etkisi bilinmektedir. Bu husus, özellikle kışın ılık esmesi, sadece **haraf** adıyla anılan rüzgârla ilgili açıklamada kayda geçmiştir. Bu husustaki değerlendirmeler için yukarıdaki güneyden esen rüzgârlar bahsine bakılabilir.

### 4.4. Serin Esen Rüzgârlar

DS’de yapılan açıklamalardan genellikle sıcak yaz günlerinde hafif, yavaş esen rüzgârların serinletici bir özelliği olduğu anlaşılmaktadır. İnsanları rahatlatan, tatlı tatlı esme hâli de yansıma köklerden türeyen ikilemelerle ifade edilmiştir. *Efil efil* yapısının fonetik değişkesi **afil afıl ~ afıl uful ~ afül ufül** “hafif hafif ve serin serin (esmek)” anlamıyla kaydedilmiş ancak yine aynı coğrafyadan derlenen asli şekil için serin esme özelliği belirtilmemiştir. TS’de *efil efil* ikilemesine “yavaş, kesintili, hafif biçimde” anlamı verilmişken, *efil efil es-* birleşik fiili “yavaş yavaş, serin serin esmek” olarak açıklanmıştır. *Efil efil* yapısının ve tüm fonetik değişkelerinin aslında hem hafif hem de serin esme özelliğini barındırdığını düşünmekteyiz. Rüzgârdaki çok kuvvetli olmayan serinlik kimi kaynak kişilerce ifade edilmiş, kimilerince göz ardı edilmiş ya da derleyiciler tarafından atlanmıştır.

“Hafif hafif ve serin (esmek)” anlamıyla verilen **köfül köfül** dışında aynı yansıma kökten türeyen **küfül küfül** ve **güfür güfür** ile de aynı niteliğin kastedildiğini düşünmekteyiz.

**Firil firil** ve **förül förül** kullanımlarını da benzer şekilde “hafif hafif serin serin esmek” olarak değerlendirmekteyiz.

**Fildir fildir** (İzmir) “sıcak zamanlarda serin serin”, **efilti** (Denizli, Isparta, Mersin, Niğde) ~ **efirti** (Konya, Niğde) ise “serin serin” esen rüzgâr anlamında kaydedilmiştir.

**Fenese** “yavaş ve serin esen yel”, **körez** “yaz geceleri, derelerden ve dağlardan esen serin yel”, **sazan** “hafif ve serin esen yel, lodos”, **tışarı rüzgârı** “geceleri, karadan denize doğru esen serin yel” anlamıyla işaretlenmiş ve daha önce de üzerinde durulmuş yapılarıdır.

## 5. Yağış Getirip Getirmemesine Göre Rüzgârlar

### 5.1. Yağış Getiren Rüzgârlar

DS'de Çanakkale'de **kay** “yağmurdan önce esen şiddetli yel” şeklinde tespit edilen kelime, DLT'de **ğadh** “kar fırtınası, insan öldüren bora, tipi” (DLT III, 147-6; 147-7), Lehce-i Osmânî'de ve Kâmûs-ı Türkî'de **kay** “yağmurlu hava” (LO, 221; KT, 809) şeklinde geçmektedir.

**Karartı yeli** (Malatya) “arkasından yağmur getiren yel” için kullanılmaktadır. Adlandırmada tamlayan unsur olarak görev yapan *karartı* kelimesi, ağızlarda “yağmur öncesi hava kararması”, yazı dilinde “karanlık, kararmış yer” (TS, 1322) anlamında geçmektedir. Dolayısıyla *karartı* kelimesinin kullanımı, yağmur öncesi havanın kapanması, kararması hâliyle bağlantılıdır.

**Yağar yeli** “kuzeyden esen ve yağmur getiren yel” anlamıyla kaydedilmiştir. **Yağdıran ~ yağdıran** ve **yağdırak** “yağmur getiren lodos yeli” anlamıyla tespit edilmiştir.

### 5.2. Yağış Getirmeyen (Kuru Esen) Rüzgârlar

**Galaz** (Rize) “kuru yel” olarak tanımlanmaktadır. Tietze bu kelimeyi, Yunanca *gálos* ile ilişkilendirmiştir (Tietze II, 2018, s. 95).

## 6. Birdenbire Esen ya da Duran Rüzgârlar

**Alaz** “yazın birden çıkan ve hızlı esen yel”, **kaçık, kaçırık** “ilkbaharda ya da sonbaharda birdenbire esen kuvvetli yel” karşılığı kullanılmaktadır.

**Mayınlanmak** (Kırşehir) terimi ise “yel, birdenbire durmak, durgunlaşmak” anlamıyla kaydedilmiştir.

## 7. Ekinlere Zarar ve Faydalarına Göre Rüzgârlar

### 7.1. Zararlı Rüzgârlar

**Çanak kurutan** “sıcak eserek ekinlere dokunan”, **salım** “sonbaharda esen ve sebzeleri kurutan”, **san yeli** “ekinleri zamansız sarartan yel” için kullanılmaktadır.

### 7.2. Faydalı Rüzgârlar

**Arı yeli** terimi, Konya'dan “nisan, mayıs aylarında, doğudan esen, arıya, ekine, bostana faydalı yel” anlamıyla kaydedilmiştir.

## Herhangi Bir Nitelik Belirtilmemiş Rüzgârlar

Havanın yer değiştirmesiyle oluşan esintiyi karşılamak için yazı dilinde de kullanılan Farsça rüzgâr kelimesinin ağızlarda farklı fonetik şekilleri, özellikle kelime başında ö ünlüsünün türemesiyle, yaygın bir şekilde kullanılmaktadır: **ölüzgar** (Denizli) ~ **ölüzger** (Burdur, Denizli)

~ **örünger** (Ankara, Isparta, Mersin) ~ **örüsger** (Kastamonu) ~ **örüzger** (Ordu) ~ **övüsger** (Ankara, Çankırı, Kastamonu, Niğde, Tokat) ~ **özger** (Elazığ) ~ **rezger** (Rize) ~ **ülüzgâr** (Kırşehir).

Tarihî metinlerde Eski Türkçe döneminden itibaren görülen **yel** (Eraslan, 2012, s. 623) (Artvin, Ordu) kelimesi de ağızlarda fonetik değişkeleriyle birlikte bu hava hadisesi için kullanılır: **cel** (İstanbul, Konya) ~ **yil** (Niğde, Antalya). **Yelsen** (Maraş) kelimesinin de *yel* kökünden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

**Üfürük** (Niğde, Kastamonu) kelimesi *üfyansım*a sesinden türetilmiş olup “soluk” anlamıyla da ağızlarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

**Külek** (Ankara) kelimesinin ağızlarda “yağmur sularının toplandığı küçük çukur”, tarihî metinlerden *Muhakemetü'l-Lügateyn*'de “deniz dalgası, fırtına” (ML, 71) anlamının da bulunması bizi göl (< köl) köküne götürmektedir.

**Talaz** (Ankara, Kayseri, Sivas), alıntı olduğunu düşündüğümüz **kavhas** (Ankara), **öylülü** (Konya) ve **sal** (Tunceli) herhangi bir nitelik verilmeden doğrudan rüzgâr için kullanılan diğer kelimelerdir.

Yelin çıkardığı ses için fiil olarak **vırıldamak**, **vır vır itmek** (Niğde), isim olarak ise **vırlıtı** (Niğde) kelimesi kullanılmaktadır.

## SONUÇ

Havanın yeryüzüne yakın olan herhangi bir yönde, herhangi bir hızdaki doğal akıntısı olarak tanımlanan rüzgârla ilgili en eski Türkçe kelimeler *yel* ve *esindir*.

Türkiye Türkçesi ağızlarında başkaca bir nitelik belirtilmeden sadece esinti, *yel* anlamının verildiği rüzgârlar bulunsun da (*cel* ~ *yil*, *üfürük* vb.) büyük ekseriyetle başta estiği yön olmak üzere -özellikle güneybatıdan esen ve yazı dilinde *lodos* olarak adlandırılan rüzgârla ilgili-rüzgârın çeşitli niteliklerini karşılayan çok zengin bir söz varlığı vardır.

Tespit edilen terimlerin büyük bölümü, rüzgârın tabiat ve insanlar üzerindeki etkisinin yansıtıldığı ve somutlaştırmanın ön planda olduğu kullanımlardır. Bu hava olayını ve etkilerini karşılamak için bitkiler ve hayvanlar âleminde geniş ölçüde istifade edilmiştir. Hayvanlar âleminde genellikle soğuğa dayanıklı olduğu bilinen hayvanların (dana, domuz, karga, kurt) tercih edildiği ve bunlar vasıtasıyla rüzgârın taşıdığı soğuk havanın ve rüzgârın şiddetinin işaretlenmeye çalışıldığı görülmüştür. Bu hayvan isimleriyle “pes etme, dize getirme, vazgeçme” çağrışımları yapan *çömelt-*, *çökert-*, *kır-* gibi fiillerin kullanılması söz konusu niteliği (soğuğu-şiddeti) güçlendirmeye yöneliktir: *domuzçömelten*, *kurtçömelten* vb. Bir örnekte (*oğlak yeli*), soğuğa karşı nispeten dirençsiz, dayanıksız bir hayvan *oğlak* tercih edilmişken bir örnekte (*deve yeli*) *devenin* toplumsal hafızadaki gücü ve inadıyla *lodosun* sebep olduğu dalgalar ve yarattığı yıkımlar arasında ilgi kurulmuştur. Bir böcek türü olan *arı* ise *arı yeli* şeklinde

rüzgârın ekine, bostana sağladığı fayda bağlamında ele alınmıştır.

Bitkiler âleminden *ağaç* ve bir meşe türü olan *pırnal* ile çamgillerden bir orman ağacı olan *çamdan*, bitkilere dair unsurlar olarak ise *filiz*, *dal* ve *yapraktan* yararlanılmış ve bu isimlerle -An sıfat fiilinin bulunduğu yapılar birleştirilerek *filizkıran*, *ağaçkabartan*, *yaprakaçan*, *yaprakdöken* şeklinde rüzgârın bitkiler üzerindeki etkisini somutlaştıran terimler türetilmiştir.

Renk adı olarak *ak*, *boz*, *kızıl* ve *sarı* kullanılmıştır. Kış mevsiminde, soğuk esen rüzgârla ilgili olarak *sarı* ve *kara* rengin halk muhayyilesindeki olumsuz çağrışımlarından yararlanılmıştır. *Ak* kelimesinin genellikle güneyden esen rüzgârın işaretlenmesinde tercih edildiği, “toprak rengi” anlamındaki *bozun* ise rüzgârın kar tabakasını kaldırarak toprağı ortaya çıkarıcı etkisiyle ilgili ele alındığı görülür.

Rüzgârın estiği mevsim ve ayla ilgili işaretlemeler yapıldığı gibi gün de işaretlenmiştir. Bu anlamda tespit edilen kelimeler fonetik deşikleriyle *abrıl* ve *ebehörlümdür*. Bu iki terim de 5 Nisan'da esen fırtına için kullanılmaktadır.

Günün bir vakti olarak *zegel* (*seher*) *öğle* ve *tün/dün* (gece), ay olarak ise fonetik deşikleriyle *april* (nisan) kelimesi geçmektedir.

Yer-yön ismi olarak fonetik deşikleriyle *al* (*ön*), *aşağı* ve *tışarı* kelimeleri kullanılmıştır: *annaç*, *tışarı rüzgârı*, *aşağı yel*.

Coğrafi yer şekilleri olarak ise *dağ*, *tepe*, *korum*, *vadi* ve *ovaya* yer verilmiş, bu yer şekilleri rüzgârın estiği yönün işaretlenmesinde tercih edilmiştir: *dağ yeli*, *depere*, *korum yeli*, *ova yeli*, *tepeneme*, *vade yeli*.

Yansıma seslerden özellikle rüzgârın hafif ve serin esişi hususunda istifade edildiği görülmektedir.

Ayrıca halk içinde hikâyesi olan ve geniş bir coğrafyaya yayılan bir kahramanın adının geçtiği *delimemet* terimi de ilgi çekici bir kullanımdır.

**SÖZLÜK****acara yeli**

(&lt; Ar. 'acar + yel+i)

Denizden gelen meltem, yel

(DS I: 40)

**ağaçkabartan**

(&lt; ı+gaç + kap+ar-t-an)

İlk ilkbahar yeli (DS I: 80)

**abril**

(&lt; Yun. apriles &gt; Erm. april)

İlkbahardaki fırtına (DS I: 31)

**abrul** *bk.* abril

Eski martın sonunda olan ve çok soğuk yapan fırtına (DS I: 31)

**afil afil** *bk.* efil efil

Rüzgâr, tatlı tatlı, serin serin esmek (DS I: 72)

**afil uful** *bk.* efil efil*bk.* afil afil**afül uful** *bk.* efil efil*bk.* afil afil**ağ yel** *bk.* akyel

1. Güneyden esen yel 2. Güneydoğudan esen yel (DS I: 116)

**ak yel**

(&lt; ak + yel)

1. Lodos, güneyden esen yel 2. Batıdan esen yel

3. Doğudan esen yel 4. Kuzeybatıdan esen yel 5.

Kuzeyden esen, dondurucu soğuk yel 6. Poyraz,

kuzeydoğudan esen yel (DS I: 165)

**akça yel** *bk.* akça yel

Lodos, güneyden esen yel

(DS I: 165)

**akce yel** *bk.* akça yel*bk.* akça yel**akça rüzgâr**

(&lt; ak+ça + Far. rüzgâr)

1. Kuzeybatıdan esen yel

2. Batıdan esen yel

(DS I: 146)

**akça yel**

(&lt; ak+ça + yel)

1. Batıdan esen yel

2. Kuzeyden esen yel

3. Güneydoğudan esen yel

(DS I: 146)

**alamadı**

(&lt; ?)

Kasırğa, fırtına (DS I: 193)

**alavatlık**

(&lt; Ar. 'alāmet +lık)

Şiddetli rüzgâr, fırtına

(DS I: 202)

**alaz**

(&lt; yal+az)

Yazın birden çıkan yel, hızlı esen yel (DS I: 204)

**aloz** *bk.* alaz**amaz yeli**(< Ar. *hamāsīn* + yel+i)**amazevi** *bk.* hamazevi

Kasırğa, şiddetli yel

(DS I: 237)

*bk.* amazevi**annaç yeli**

(&lt; al+(1)n+aç + yel+i)

Güney yeli (DS I: 277)

**arı yeli**

(&lt; arı + yel+i)

Nisan, mayıs aylarında doğudan esen, arıya, ekine, bostana faydalı yel (DS I: 324)

**aşā yel** *bk.* aşāğı yeli**aşāğı hava** *bk.* aşāğı havası

İmbat rüzgârı (DS I: 349)

**aşāğı havası**

(&lt; aşak+a + Ar. hevā+sı)

Güneybatıdan esen rüzgâr

(DS I: 349)

**aşāğı yel** *bk.* aşāğı yeli

1. Güneyden esen yel, lodos, kible yeli 2. Batıdan esen yel

(DS I: 349)

**aşāğı yeli**

(&lt; aşak+a + yel+i)

Güneyden esen yel, lodos, kible yeli (DS I: 349)

**aşāğı yıl** *bk.* aşāğı yeli

Güneyden esen yel, lodos, kible yeli (DS I: 362)

**aşsa yel** *bk.* aşāğı yeli

1. Doğudan esen yel 2. Güneydoğudan esen yel (DS I: 362)

**aşşā yel** *bk.* aşāğı yeli

**aşşağı yel** *bk.* aşşağı yeli

**āyel** *bk.* akyel

Güneybatıdan esen yel

(DS I: 413)

**ayeser** (ay + es-er)

Karadeniz'de ağustos ayında esen ilk iki fırtına

(DS I: 413)

**aykırı yel**

(< ar-kur-ı + yel)

Kuzeybatıdan esen yel

(DS I: 423)

**ayrankesen**

(< ayır-an + kes-en)

Güneş doğmasına yakın, doğudan esen, sert, acı yel

(DS I: 430)

**azak**

(< az-ak)

Kuzeydoğudan esen yel

(DS I: 434)

**azman yeli**

(< az-man + yel+i)

Güneybatıdan esen yel

(DS I: 442)

**baltalar**

(< balta+la-r)

Kuzeydoğudan esen rüzgâr

(DS II: 512)

**banakıran**

(< ? bana + kır-an)

Kuzeyden esen rüzgâr

(DS II: 516)

**banaz**

(< ? ban-(a)z)

Kuvvetli rüzgâr (DS II: 516)

**barhal** *bk.* barhar

Kuzey rüzgârı (DS II: 530)

**barhar**

(< Erm. parhırts)

Kuzeyden, batıdan veya kuzeybatıdan esen şiddetli

rüzgâr (DS II: 531)

**barḥar** *bk.* barhar

**batı yeli**

(< bat-ı + yel+i)

Karayel (DS I: 571)

**besege**

(< ?)

Şiddetli tipi (DS II: 638)

**boğanak**

(< boğ-anak)

1. Şiddetli rüzgâr, kar 2. Kasırğa (DS II: 722)

**borañan** (< Moğ. boruğan / borağan)

Bora, fırtına (DS II: 737)

**boran**

(< Moğ. boruğan / borağan veya OM. bora'an)

Şiddetli kar, fırtına, kasırğa

(DS II: 737)

**borana** *bk.* boran

**boruk** *bk.* buruk

**bozyel** (< boz + yel)

Güneybatıdan esen yel

(DS II: 753)

**bukulaç** *krş.* burgaç

Kasırğa (DS II: 784)

**buran** *bk.* boran

Şiddetli kar, fırtına, kasırğa

(DS II: 738)

**burgaç**

(< bur-gaç)

Şiddetli rüzgâr, kasırğa

(DS II: 798-799)

**burkuntu**

(< burk-(u)ntu)

*bk.* burgaç

**buruk**

(< bur-(u)k)

**burutgan**

(< bur-(u)t-gan)

*bk.* buruk

**büyük ayeser**

(< büyü-k ay + es-er)

Karadeniz'de ağustos ayında esen ilk iki fırtınadan

büyük, güçlü olanı (DS I: 413)

**cel**

(< yel)

Rüzgâr, yel (DS III: 877)

**çakmak yeli**

(< çak-mak + yel+i)

Doğu ile poyraz arasında esen yel (DS III: 1046)

**çalhar**

(&lt; çalk-ar)

Poyraz yeli (DS III: 1053)

**çanak kurutan**

(&lt; çan+ak ya da Far. çenāg + kuru-t-an)

Sıcak eserek ekinlere dokunan rüzgâr (DS III: 1067)

**çark yel**

(&lt; Far. çarḥ + yel)

Kuzeyden esen yel

(DS III: 1082)

**çem yeli**

(&lt; çam + yel+i)

Doğu yeli (DS III: 1133)

**çendirek**

(&lt; çent-(i)r-ek)

Sabaha karşı esen yel

(DS III: 1135)

**çıtırık**

(&lt; çit 'yans.'+(i)r+(i)k)

İlkbaharda esen fırtına

(DS III: 1195)

**çıturgu**

(&lt; çit 'yans.'+(i)r+gu)

Fırtına (DS III: 1198)

**çörez**

(&lt; çör+ez)

Güneybatıdan esen rüzgâr

(DS III: 1292)

**çullu poyraz**

(&lt; çul+lu + Yun. boreas)

Kuzeyden esen sert rüzgâr

(DS III: 1303)

**dagal**

(&lt; dag-al)

Şiddetli rüzgâr, fırtına

(DS IV: 1321)

**dağ yeli**

(&lt; dağ + yel+i)

1. Kuzey rüzgârı, poyraz 2. Lodos 3. Batıdan esen yel

(DS IV: 1326)

**dağal** *bk.* dagal**dağıl**

(&lt; dağ-(i)l)

Toz kaldırarak esen rüzgâr

(DS IV: 1325)

**dalaz** *bk.* talaz.

1. Kasırğa, hortum

(DS IV: 1339) 2. Güçlü yel (DS XII: 4482)

**dalas** *bk.* talaz.

Kasırğa, hortum

(DS IV: 1339)

**dalkıran**

(&lt; dal + kır-an)

Çok şiddetli esen rüzgâr

(DS IV: 1345)

**danakıran**

(&lt; dana + kır-an)

1. Batıdan esen şiddetli rüzgâr 2. Kuzeybatıdan esen soğuk rüzgâr 3. Güneybatıdan esen soğuk rüzgâr 4. Doğudan esen rüzgâr (DS IV: 1356)

**delbur**

(&lt; deli + boran)

Batıdan esen rüzgâr

(DS IV: 1408)

**deli yel**

(&lt; deli+yel)

1. Güneyden esen rüzgâr, kible yeli 2. Karayel (DS IV: 1414)

**delimemet**(< deli + öz. *is.* Memed)

Kışın, kuzeyden çok hızlı esen rüzgâr (DS IV: 1413)

**demirsaptıran**

(&lt; demir + sap-tır-an)

Batı rüzgârı (DS IV: 1418)

**depere**

(&lt; tepe+re)

Kuzeyden esen rüzgâr

(DS IV: 1427)

**deve yeli**

(&lt; deve + yel+i)

Güneyden esen rüzgâr

(DS IV: 1443)

**dipi**

(&lt; tüpi)

Kar fırtınası, tipi

(DS IV: 1510)

**doğru yel**

(&lt; doğ-(u)r-u + yel)

Gün doğudan esen yel

(DS IV: 1537)

**domuz çökeltlen**

(&lt; domuz + çök-el-t-en)

Kuzeyden, kuzeydoğudan esen çok soğuk rüzgâr

(DS IV: 1555)

**domuz çökerden**

(&lt; domuz + çök-er-t-en)

Kuzeyden, kuzeydoğudan esen çok soğuk rüzgâr

(DS IV: 1555)

**domuz çömelden** *bk.* domuz çömelten**domuz çömelten**

(&lt; domuz + çöm-el-t-en)

Kuzeyden, kuzeydoğudan esen çok soğuk rüzgâr

(DS IV: 1555)

**doñuz çömelden** *bk.* domuz çömelten**donuz kıran**

(&lt; donuz + kır-an)

Kuzeybatıdan esen rüzgâr

(DS IV: 1562)

**dönemez**

(&lt; dön-e-mez)

Kasırğa (DS IV: 1584)

**dün yeli** *krş.* tün yeli

Yaz geceleri batıdan esen yel (DS IV: 1633)

**ebehörlüm**

(&lt; abru + hör+le-m)

5 Nisan'da esen fırtına

(DS V: 1653)

**ebihörlüm** *bk.* ebehörlüm**ebrul** *bk.* abril

5 Nisan'da esen fırtına

(DS V: 1658)

**efil efil**

(&lt; ef 'yans.'+(i)l)

Rüzgâr, hafif hafif, yavaş yavaş esmek (DS V: 1668)

**efilemek**

(&lt; ef 'yans.'+(i)l+e-mek)

Rüzgâr, hafif hafif esmek

(DS V: 1668)

**efilti**

(&lt; ef 'yans.'+(i)l+ti)

Serin serin esen rüzgâr

(DS V: 1669)

**efir efir**

(&lt; ef 'yans.'+(i)r )

Rüzgâr, hafif hafif esmek

(DS V: 1668)

**efirdemek**

(&lt; ef 'yans.'+(i)r + de-mek)

Rüzgâr, hafif hafif esmek

(DS V: 1669)

**efirti**

(&lt; ef 'yans.'+(i)r+ti)

Serin serin esen rüzgâr

(DS V: 1670)

**efür efür esmek**

(&lt; ef 'yans.'+(ü)r + es-mek)

Rüzgâr, Hafif hafif ve tatlı tatlı esmek (DS V: 1672)

**esen**

(&lt; es-en)

Sert esen rüzgâr (DS V: 1779)

**eser**

(&lt; es-er)

*bk.* esen**esgin** *bk.* eskin

Sert esen rüzgâr (DS V: 1779)

**esgün** *bk.* eskin*bk.* esgin**esi**

(&lt; es-i)

Sert esen rüzgâr (DS V: 1779)

**esin**

(&lt; es-(i)n)

Sabah rüzgârı (DS V: 1782)

**esirgin**

(&lt; es-(i)r-gin)

Kar fırtınası, tipi

(DS V: 1779)

**esirgün** *bk.* esirgin**esış**(< es-(i)ş) *bk.* esi**eskin**

(&lt; es-kin)

1. Sert esen yel 2. Tipi

(DS V: 1779)



**esük**

(&lt; es-(ü)k)

Sert esen rüzgâr (DS V: 1779)

**esürgün** *bk.* esirgin**evran**

(&lt; ev-(i)r-an)

Kasırğa, hortum

(DS V: 1813)

**falakan**

(&lt; ? balak+an)

Kuvvetli esen rüzgâr, fırtına

(DS V: 1832)

**falaz**

(&lt; ?)

Fırtına, tozu toprağı ayağa kaldırarak esen rüzgâr

(DS V: 1832)

**fenese**

(&lt; ?)

Yavaş ve serin esen yel

(DS V: 1843)

**fırtana**

(&lt; İt. fortunale)

Fırtına (DS V: 1857)

**fildir fildir**

(&lt; fild ‘yans.’+(i)r)

Rüzgâr, sıcak zamanlarda serin serin esmek (DS V: 1865)

**filizkıran**

(&lt; Rum. filiz + kır-an)

Ağaçların filizlendiği mevsimde esen bir tür fırtına

(DS V: 1866)

**firil firil**

(&lt; fir ‘yans.’+(i)l)

Rüzgâr, hafif hafif, serin serin esmek (DS V: 1870)

**firilti**

(&lt; fir ‘yans.’+(i)l+ti)

*bk.* firil firil**fisilti**

(&lt; fis ‘yans.’+(i)l+ti)

Hafif hafif esen, serin rüzgâr

(DS V: 1870)

**fişan**

(&lt; ? fiş ‘yans.’+an)

Tipi, esintili kar (DS V: 1872)

**förül förül**

(&lt; för ‘yans.’+(ü)l)

Rüzgâr, hafif hafif esmek

(DS V: 1878)

**fırtuna** *bk.* fırtana

Fırtına (DS V: 1880)

**galaz**(< Yun. *gálos*)

Kuru rüzgâr (DS VI: 1899)

**gamaz** *bk.* kamaz

Kasırğa (DS VI: 1906)

**gara yel**

(&lt; kara + yel)

Karayel (DS VI: 1921)

**gasurga**

(&lt; kas-(i)r-ga)

Kasırğa (DS VI: 1933)

**gedavet** *krş.* gedevet

Batıdan esen rüzgâr

(DS VI: 1966)

**gedevet** *krş.* gedevet*bk.* gedavet**gedevel** *krş.* gedevet

Kuzeyden esen rüzgâr

(DS VI: 1966)

**gedevet**

(&lt; Yun. katajbâtēs/katevātis)

1. Yel 2. Kuzeybatıdan esen rüzgâr 3. Doğu ve batıdan esen rüzgâr 4. Yazın esen hafif rüzgâr (DS VI: 1966)

**gedevül** *krş.* gedevet

Doğu ve batıdan esen rüzgâr (DS VI: 1966)

**geis**

(&lt; ?)

Doğudan esen rüzgâr

(DS VI: 1971)

**gök yel** *bk.* gök yeli

1. Güneyden esen rüzgâr

2. Batıdan esen rüzgâr

3. Kuzeydoğudan esen rüzgâr, poyraz

4. Kuzeybatıdan esen rüzgâr

(DS VI: 2139)

**gök yeli**

(&lt; gök + yel+i)

Her yönden esen rüzgâr

(DS VI: 2139)

**gömeç**

(&lt; öz. is.)

Doğudan esen rüzgâr

(DS VI: 2148)

**gömeç yeli**

(&lt; öz. is. Gömeç + yel+i)

Doğudan esen rüzgâr

(DS VI: 2148)

**güfür güfür**

(&lt; güf 'yans.'+(ü)r)

Rüzgâr sesi, hışırtı

(DS VI: 2215)

**gün batı**

(&lt; gün + bat-ı)

Batıdan esen yel

(DS VI: 2225)

**gündoğdu**

(&lt; gün + doğ-du)

*bk.* gün doğrusu**gündoğrusu**

(&lt; gün + doğ-(u)r-u+su)

Doğu rüzgârı (DS VI: 2226)

**gündoğu yeli**

(&lt; gün + doğ-u + yel+i)

*bk.* gün doğrusu**gündoğusu**

(&lt; gün + doğ-u+su)

*bk.* gün doğrusu**günendi**

(&lt; gün + in-di)

Denizden gelen rüzgâr

(DS VI: 2228)

**hamas** *bk.* hamaz**hamasevi** *bk.* hamazevi**hamaz** (< Ar. *hamāsīn*)

Hortum, kasırğa

(DS VII: 2264)

**hamaza** *bk.* hamaz**hamazevi**(< Ar. *hamāsīn* + ev+i)*bk.* hamaz**hambaz** *bk.* hamaz**hammaz** *bk.* hamaz**haraf**

(&lt; Erm. haraw)

İlk rüzgâr, lodos

(DS VII: 2282)

**huluca**

(&lt; [+h]ulu+ca)

Tan yeli (DS VII: 2442)

**hurtuna** *bk.* fırtına

Fırtına (DS VII: 2445)

**ılgıd ılgıd** *bk.* ılgıt ılgıt**ılgım ılgım** *bk.* ılgıt ılgıt**ılgın**

(&lt; ılg "yans."+(ı)n)

Yavaş ve hafif esen rüzgâr

(DS VII: 2468)

**ılgıt ılgıt**

(&lt; ılg "yans."+(ı)t)

Rüzgâr, yavaş yavaş, hafif hafif esme (DS VII: 2469)

**ılgım ılgım** *bk.* ılgıt ılgıt**ılgıt ılgıt** *bk.* ılgıt ılgıt**ıllm yel**

(&lt; ılı-m + yel)

İlk yel (DS VII: 2471)

**ıllkıt ıllkıt** *bk.* ılgıt ılgıt**ıssı yel** *bk.* isi yel

Sam yeli (DS VII: 2494)

**inbat**

(&lt; T. imbat &lt; İt. imbatto)

Karadan denize esen rüzgâr

(DS VII: 2537)

**isi yel**

(&lt; isi + yel)

Sam yeli (DS VII: 2494)

**ıssi yel** *bk.* isi yel

Sam yeli (DS VII: 2555)

**kaba rüzgâr**

(&lt; kaba + Far. rüzgâr)

Lodos (DS VIII: 2582)

**kaba yel**

(&lt; kaba + yel)

*bk.* kaba rüzgâr**kaba yıl** *bk.* kaba yel**kaçık**

(&lt; kaç-(ı)k)

İlkbaharda ya da sonbaharda birdenbire esen kuvvetli yel

(DS VIII: 2587)

**kaçırık**

(&lt; kaç-(1)r-(1)k)

*bk.* kaçık**kamaz**

(&lt; kam-(a)z)

Kasırga, şiddetli yel

(DS VIII: 2614)

**kan yeli**

(&lt; kan + yel+i)

İki üç gün süren şiddetli yel

(DS VIII: 2628)

**kanaz** *bk.* kamaz**kancık yel**

(&lt; \*kaç + (1)k yel)

Lodos rüzgârı

(DS VIII: 2619)

**karaçam**

(&lt; kara + çam)

Güneybatıdan esen soğuk rüzgâr (DS VIII: 2640)

**karaman**

(&lt; kara+man)

Güneybatıdan esen yel

(DS VIII: 2650)

**karañi cël**

(&lt; karanu + yel)

Kuzeybatıdan esen sert rüzgâr (DS VIII: 2651)

**karartı yeli**

(&lt; kara+r-tı + yel+i)

Yağmur getiren yel

(DS VIII: 2652)

**karga yeli**

(&lt; karga + yel+i)

Batıdan esen yel

(DS VIII: 2659)

**kaugas** *krş.* kavhas

Toz fırtınası (DS VIII: 2686)

**kavhas**

(&lt; ?)

Rüzgâr, yel (DS VIII: 2689)

**kay**

(&lt; kāy)

1. Yağmurdan önce esen şiddetli yel (DS VIII: 2695)

2. Fırtına (DS XII: 4539)

**kayı** *bk.* kay

Fırtına (DS XII: 4539)

**kaymaz**

(&lt; kay-maz)

Güneydoğudan esen bir yel

(DS VIII: 2704)

**kayu** *bk.* kay**kedavet** *krş.* gedevet

Soğuk esen rüzgâr, poyraz

(DS VIII: 2717)

**keşleme**(< *öz. is.* Keşiş+le-me)

Bir tür yel (DS VIII: 2772)

**kıcılamak**

(&lt; kıc 'yans.'+(1)l+a-mak)

Kuvvetli esmek

(DS VIII: 2783)

**kıran**

(&lt; kır+an)

Dağlardan denize doğru esen yel (DS VIII: 2816)

**kızıl yel** (< kız-(1)l + yel)

1. Güneyden esen rüzgâr 2. Doğudan esen yel

(DS VIII: 2867)

**kirildek**

(&lt; kir 'yans.'+(1)l+de-k)

Yel, hafif hafif esmek

(DS VIII: 2877)

**koba yel** *bk.* kaba yel

Lodos (DS VIII: 2582)

**kocaoğlan**

(&lt; koca + oğul+an)

Kuvvetli esen yel

(DS VIII: 2892)

**koç katımı**

(&lt; koç + kat-(1)m+1)

Koyunların döllenme mevsiminde, sonbaharda, görülen fırtına (DS VIII: 2894)

**korum yeli**

(&lt; koru-m + yel+i)

1. Karayel 2. Kuzeydoğudan esen yel (DS VIII: 2929)

**köfül köfül** *bk.* küfül küfül

(Rüzgâr) hafif hafif ve serin serin esmek (DS VIII: 2949)

**körez**

(&lt; kör+ez)

Yaz geceleri, derelerden ve dağlardan esen serin yel  
(DS VIII: 2965)**kurt kurt**

(&lt; kurt 'yans.')

Kasırga (DS VIII: 3010)

**kurtçömelten**

(&lt; kurt + çöm-el-t-en)

Gün doğudan esen soğuk yel, ayaz (DS VIII: 3010)

**küçük ayaser**

(&lt; küçü-k + ay+es-er)

Karadeniz'de ağustos ayında esen ilk iki fırtınadan  
küçük, zayıf olanı (DS I: 413)**küfül küfül**

(&lt; köf 'yans.'+(ü)l)

(Rüzgâr) hafif hafif ve serin serin esmek (DS VIII:  
3026)**kükrek**

(&lt; kük'yans.'+re-k)

Kasırga (DS VIII: 3026)

**külele**

(&lt; köl+ek)

Yel (DS VIII: 3028)

**kürdek**

(&lt; kür-ü-t-ek)

Sabahları, kuzeyden yavaş yavaş esen yel (DS  
VIII: 3043)**kürük**

(&lt; köruk)

Gece esen bir yel

(DS VIII: 3048)

**mayınlanmak**(< bay-(t)n+la-mak) Rüzgâr, birdenbire durmak,  
durgunlaşmak

(DS IX: 3140)

**mini mini**

(&lt; min 'yans.'+i)

Kuzeyden esen hafif yel

(DS IX: 3201)

**mozubuyduran**

(&lt; mozu + buy-dur-an)

Güneybatıdan esen soğuk yel (DS IX: 3213)

**nacak**

(&lt; ?)

Gündoğusundan esen yel

(DS IX: 3232)

**oğlakkıran**

(&lt; oğul+ak + kır-an)

Kuzeybatıdan esen yel

(DS IX: 3267)

**ova yeli**

(&lt; ova + yel+i)

Kuzeyden esen yel

(DS IX: 3299)

**ovar**

(&lt; ?)

Sıcak hava, samyeli

(DS IX: 3299)

**oyıl**

(&lt; ?)

İlkbahardan esen lodos yeli

(DS IX: 3300)

**öğle yeli**

(&lt; öğle + yel+i)

Güney yeli (DS IX: 3316)

Yel (DS IX: 3334)

**ölüzgâr**

(&lt; Far. rüzgâr)

Yel (DS IX: 3334)

**ölüzger** *bk.* ölüzgâr**örünge** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS XII: 4628)

**örüsger** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS IX: 3354-3355)

**örüzgâr** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS IX: 3354)

**örüzger** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS IX: 3355)

**övüsger** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS IX: 3364)

**öylülü**

(&lt; ? öylü+lü)

Yel (DS XII: 4630)

**özger** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS XII: 4631)

**rezger** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS IX: 3506)

**ülüzgâr** *bk.* ölüzgâr

Yel (DS XI: 4065)

(DS XII: 4793)

**palakan** *krş.* falakan

Fırtına (DS IX: 3382)

**palaz**

(< ?)

Fırtına, güçlü yel

(DS XII: 4633)

**perik**

(< ?)

1. Doğudan esen yel

2. Kuzeybatıdan esen yel

(DS IX: 3430)

**pırnar kurutan**

(< Yun. prináron + kuru-t-an)

Kuzeybatıdan esen sert ve soğuk yel, karayel (DS IX: 3443)

**polâğan**

(< ?)

Lodos yeli (DS IX: 3467)

**puşgun** *bk.* puşkun

Tipi (DS IX: 3491)

**puşkun**

(< buş-kun)

Fırtına (DS IX: 3491)

**pük**

(< Erm. puk)

Yelle savrulularak yağın tipi (DS IX: 3494)

**pütürük**

(< püt+(ü)r+(ü)k)

Kasırga, bora (DS IX: 3504)

**sadak**

(< ?)

Sabah yeli (DS X: 3510)

**sağnak**

(< Moğ. sağana)

Sert deniz yeli, büyük dalga (DS X: 3514)

**sal**

(< ?)

Yel, rüzgâr (DS X: 3521)

**salım**

(< sal-(1)m)

Sonbaharda esen ve sebzeleri kurutan yel

(DS X: 3525)

**sanyeli**

(< sam + yel+i)

Batıdan esen ve ekinleri zamansız sarartan yel (DS X: 3539)

**sarı yel**

(< sarı + yel)

1. Doğudan esen ılık yel 2. Kışın ırmak vadilerinden gelen sert, soğuk yel (DS X: 3546)

**sarınacak**

(< sar-(1)n-acak)

Kuzeybatıdan esen yel

(DS X: 3546)

**savruntu**

(< sav-(u)r-(u)ntu)

Tipi (DS X: 3555)

**sazağan** *bk.* sazak

Kuvvetli ve soğuk yel, poyraz (DS X: 3562)

**sazağı** *bk.* sazak

Kuvvetli ve soğuk yel, poyraz (DS X: 3562)

**sazağ** *bk.* sazak

Kuvvetli ve soğuk yel, poyraz (DS X: 3562)

**sazak**

(< saz+ak)

1. Kuvvetli ve soğuk yel, poyraz (DS X: 3562) (DS XII: 4677) 2. Hafif ve serin esen yel, lodos (DS X: 3562)

**sazan** *krş.* sazak

Hafif ve serin esen yel, lodos (DS X: 3562)

**semrik**

(< sem-(i)r-(i)k)

Güneydoğudan esen yel

(DS X: 3580)

**sepen**

(< sep-en)

Sert yelle savrulan yağmur, fırtına (DS X: 3585)

**sepkın**

(< sep-kin)

*bk.* sepen

**serpene**

(< se[r]p-en+e)

*bk.* sepen

**serpken**

(< se[r]p-ken)

*bk.* sepen

**sıcak yel**

(&lt; ısı+cak + yel)

Sam yeli (DS XII: 4687)

**sır**

(&lt; ? Moğ. sir)

Hafif esen dondurucu yel

(DS X: 3614)

**sifos**

(&lt; Yun. siphnos)

Denizden esen yel, siklon

(DS X: 3629)

**siluk**

(&lt; is 'yans.'+lık)

Hafif esen sabah yeli

(DS X: 3636)

**sürtük**

(&lt; sürt-(ü)k)

Sabahları çeşitli yönlerden esen yel (DS X: 3723)

**şaytanevi**

(&lt; Ar. şeytān + ev+i)

Kasırğa (DS X: 3755)

**şeytandüğünü**

(&lt; Ar. şeytān + tüg-ün+ü)

Kasırğa, bora (DS X: 3765)

**şeytangelini**

(&lt; Ar. şeytān + gel-(i)n+i)

*bk.* şeytandüğünü**talas** *bk.* talaz (DS X: 3814)

Kasırğa, fırtına

**talat** *bk.* talaz

Kasırğa, fırtına (DS X: 3814)

**talaz**(< Yun. *thallassa*)

1. Yel (DS XII: 4735) 2. Kasırğa, fırtına (DS X:

3814) 2. Toz fırtınası, hortum (DS XII: 4735)

**talaza** *bk.* talaz*bk.* talat**tanakıran** *bk.* danakıran

Kuzeybatıdan esen yel

(DS X: 3818)

**tepeneme**

(&lt; tepe+[n]le-me)

Yüksek tepelerde zaman zaman esen tipi (DS X:

3883)

**ters örözger**

(&lt; ters + Far. rüzgār)

Yazın esen ve bitkileri kurutan yel, samyeli

(Manisa)

(DS X: 3895)

**ters yel**

(&lt; ters + yel)

1. Batıdan esen yel (DS X: 3895)

(DS XII: 4754) 2. Lodos 3. Yazın esen ve bitkileri

kurutan yel, samyeli (DS X: 3895) (DS XII: 4754)

4. Yazın tınaz savurmaya elverişli olmayan, karışık

yönlerden esen yel

(DS X: 3895)

**tışarı rüzgārı**

(&lt; tışarı + Far. rüzgār+ı)

Geceleri, karadan denize doğru esen serin yel

(DS X: 3927)

**tobengi**

(&lt; ?)

Kuzey yeli (DS X: 3942)

**tohlucu**

(&lt; tok+lu+cu)

Batı yeli (DS X: 3944)

**toloz**

(&lt; ?)

Tip, kar (DS X: 3953)

**tozan**

(&lt; toz+a-n)

Kar fırtınası (DS X: 3977)

**tozanak**

(&lt; toz+a-n-ak)

Kasırğa (DS X: 3977)

**tucak**

(&lt; ?)

Lodos yeli (DS X: 3985)

**tuluş**

(&lt; ?)

Fırtına (DS X: 3989)

**tün yeli**

(&lt; tün + yel+i)

Gece yarısı başlayıp kuşluk zamanına kadar devam

eden, batıdan esen yel (DS X: 4012)

**üfürük**

(&lt; üf'yans.'+(ü)r+(ü)k)

Yel (DS XI: 4059)

**vade yeli**

(< Ar. vādi + yel+i)  
Sıcak esen güney yeli  
(DS XII: 4801)

**vakit yeli**

(< Ar. vakt + yel+i)  
Şubat içinde esip karı eriten ılık yel (DS XI: 4089)

**vır vır itmek**

(< vır ‘yans.’ + it-mek)  
Yel, esmek (DS XI: 4101)

**vırıldı**

(< vır ‘yans.’ +(i)l+ti)  
Yelin çıkardığı ses  
(DS XI: 4101)

**vurup öldüren**

(< vur-(u)p öl-dür-en)  
Büyük fırtına (DS XI: 4109)

**yağar yeli**

(< yağ-ar yel+i)  
Kuzeyden esen, yağmur getiren yel (DS XI: 4118)

**yağdırah**

(< yağ-dır-ak)  
Arkasından yağmur getiren yel (DS XII: 4808)

**yağdıran**

(< yağ-dır-an)  
Yağmur getiren lodos yeli  
(DS XI: 4119)

**yağdıran** *bk.* yağdıran**yağın**

(< yeg+(i)n)  
Güçlü (yel için)  
(DS XI: 4119)

**yaka yeli**

(< yak-a yel+i)  
Karayel, kuzeybatı yeli  
(DS XI: 4128)

**yaprakaçan**

(< yaprak + aç-an)  
Mart başında esen yel  
(DS XI: 4179)

**yaprakdöken**

(< yaprak + dök-en)  
Sonbaharda esen yel  
(DS XI: 4179)

**yelen**

(< yel+en)  
Kasırga (DS XI: 4233)

**yelevlen**

(< yel + ? evlen)  
Kasırga (DS XI: 4233)

**yelpimek**

(< yelpi-mek)  
Yel, hafif esmek  
(DS XI: 4239)

**yelpirdemek**

(< yelpi-r+de-mek)  
Yel etkisiyle sallanmak  
(DS XII: 4818)

**yelsen**

(< ? yel+si-n)  
Yel (DS XI: 4240)

**yil**

(< yel)  
Yel (DS XI: 4277)

**zegel yeli**

(< Ar. seher + yel+i)  
Seher yeli (DS XI: 4355)

**zeyzan**

(< ? Ar. zeydān)  
Bora, fırtına, hızlı yağan yağmur (DS XI: 4364)

## KISALTMALAR

<b>Ar.</b>	Arapça
<b>DLT</b>	Divanü Lugati't-Türk
<b>DS</b>	Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü
<b>Far.</b>	Farsça
<b>İt.</b>	İtalyanca
<b>Krş.</b>	karşılaştır
<b>KT</b>	Kâmûs-ı Türkî
<b>LO</b>	Lehce-i Osmânî
<b>ML</b>	Muḥâkemetü'l-Luġateyn
<b>Moğ.</b>	Moğolca
<b>OM.</b>	Orta Moğolca
<b>öz. is.</b>	özel isim
<b>Rum.</b>	Rumca
<b>TS</b>	Türkçe Sözlük
<b>Yun.</b>	Yunanca

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ahmet Vefik Paşa (2000), *Lehce-i Osmânî*, (Yay. haz. Recep Toparlı), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (1992), *Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Asar, M., Yalçın, S., Yücel, G., Nadaroğlu, Y. ve Erciyas, H., (2007). *Zirai meteoroloji*. Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Ata, A. (2019), *Karahanlı Türkçesinde ilk Kur'an tercümesi (Ryland Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atalay, B. (2006), *Divanü Lugati't-Türk tercümesi I-IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Barutçu Özönder, F. S. (1996). *Muḥâkemetü'l-Luġateyn*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dankoff, R. (1995). *Armenian loanwords in Turkish*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag Publisher.
- Develi, H. (2017). Türkçede yağmur adları üzerine. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57 (57), 81-106. DOI: 10.26561/iutded.369184
- Doğaner, S. (1991). Dağ turizmine coğrafi bir yaklaşım: Uludağ'da turizm. *coğrafya araştırmaları*, 3, 137-157. Erişim adresi: <http://tucaum.ankara.edu.tr/>



- Düzgün Kara, Ü. (2014). Giresun halk takvimi, sayılı günler ve bunlara bağlı inanış ve uygulamalar. *Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi Karadeniz Özel Sayısı*, 6, 233-256. <http://sbe.giresun.edu.tr/tr/page/ozel-sayi-karadeniz-ozel-sayisi/4568>.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erol, O. (2014). *Genel klimatoloji*. İstanbul: Çankaya Kitapevi Yayınları.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü (I-II)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İzbrak, R. (1986). *Coğrafya terimleri sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kadem, E. (2015). Herdemyeşil meşe (*Quercus L.*) türlerinin bazı morfolojik ve anatomik özellikleri üzerine araştırmalar. (Yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Isparta.
- Kadioğlu, M. (2012). *Türkiye’de iklim değişikliği risk yönetimi*. Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Yayınları.
- Koca, H. (1999). Nur Dağları’nın doğu yamaçlarında yaz mevsimine etkili olan yerel bir rüzgâr. *Türk Coğrafya Dergisi*, 34, 505-525. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tcd/issue/21253>.
- Korkut, C. (1998). *Tıbbî coğrafyaya giriş*. İzmir: Tepekule Kitaplığı Yayınları.
- Oral, E. (2019). Türk halk takvimi ve meteorolojisi ile ilgili ritüel ve inanışlar. (Yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Sekin, S. (1999). Rüzgâr enerjisi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi -Öneri Dergisi-*, 2 (12), 113-117. Erişim adresi: [http://dosya.marmara.edu.tr/sbe/%C3%96neri%20Dergisi%20Ar%C5%9Fiv/1999\\_neri\\_Say\\_12.pdf](http://dosya.marmara.edu.tr/sbe/%C3%96neri%20Dergisi%20Ar%C5%9Fiv/1999_neri_Say_12.pdf).
- Şemseddin Sami (2017). *Kâmûs-ı Türkî (Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, Çev.)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayınları.
- Tavkul, U. (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tietze, A. (2018). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati (I-VII)*, (Yay. Haz.. Nurettin Demir, Emine Yılmaz), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (1963-1982). *Türkiye’de halk ağzından derleme sözlüğü (I-XII)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Yalçın, G., Demircan, M., Ulupınar Y., Bulut E., (2005). *Klimatoloji I-*, Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı Devlet Meteoroloji İşleri Genel Müdürlüğü Yayınları.
- <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-51116/coban-bayramlari-koc-katimi-saya-dol-dokumu-yunum-koyun-.html> (Erişim tarihi: 01.12.2019).
- <https://hayvanrefahi.com/2019/01/19/soguk-havada-sigirlar-usurmu/> (Erişim tarihi: 05.12.2019)





# Orhan Kemal'in Romanlarında Göç Merkezi Olarak Kentler ve Kültürel Araf

## *Cities as Migration Centers and Cultural Limbo in Novels by Orhan Kemal*

Beyhan Kanter<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye

ORCID: B.K. 0000-0002-9848-022X

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Beyhan Kanter,  
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye  
E-mail: beyhankanter@gmail.com

Başvuru/Submitted: 17.04.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested: 14.05.2020

Son Revizyon/Last Revision Received: 20.05.2020

Kabul/Accepted: 21.05.2020

### Atıf/Citation:

Kanter, B. (2020). Orhan Kemal'in romanlarında göç merkezi olarak kentler ve kültürel araf. *TUDED* 60(1), 331-346.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0018>

### ÖZET

Orhan Kemal, romanlarında, özellikle işçilerin, köylülerin, işsizlerin ve ezilen sınıfların sorunlarını ve hayata tutunabilme çabalarını iktisadi ve beşeri ilişkiler açısından ele alır. Yazar, işçi sınıfının sorunlarını anlattığı eserlerinde köyden kente göç olgusunu ise iktisadi sorunlar ve emeğin sömürüsünün yanı sıra kültürel araf bağlamında kurguya taşır. Bu çerçevede, sosyo-kültürel olarak arada kalmışlık, köyden kente göçün yol açtığı psikolojik ve sosyolojik olgular/travmalar üzerinden yansıtılır. Büyük kentlere göç eden köylü bedenlerin dışlanma pratiklerine maruz kalmaları, “öteki bedenler”, “gayrimedeni bedenler” olarak ayrıştırılmaları ve “kentli/modern bedenler” tarafından etiketlenmeleri; Orhan Kemal'in romanlarındaki göç eksenli kültürel krizin sosyolojik yönünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte kendi kültürlerine yabancılaşan, alışkanlıklarından, değerlerinden taviz veren/vermek zorunda kalan köylülerin, kentleri yurt edinme, kentsel pratikleri benimseme ve kentli bedenler tarafından onaylanma mücadeleleri de Orhan Kemal romanlarındaki göç olgusunun psikolojik boyutunu oluşturmaktadır. Bu makalede Orhan Kemal'in *Bereketli Topraklar Üzerinde* ve *Gurbet Kuşları* romanlarında yer alan göç olgusunun sosyo-kültürel etkileri sosyolojik bakış açısıyla irdelenecektir. Söz konusu iki romandaki yoksul karakterlerin köyden kente göç ettiklerinde yaşadıkları kültürel karşılaşmalar ve kültürel çatışmalar, özellikle Pierre Bourdieu'nun “habitus” ve Erving Goffman'ın “damga” kavramları çerçevesinde açıklanacaktır. Göçün failleri ile göçe maruz kalan kentliler arasındaki gerilim ise mekânsal ötekileşme ve “davranış repertuvarları”na yansıyan farklılıklar özelinde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Orhan Kemal, göç, kültürel araf, yabancılaşma, habitus

### ABSTRACT

In his novels, Orhan Kemal addresses problems and survival struggles of workers, peasants, the unemployed, and oppressed classes in terms of economic and human relations. In his novels in which he focuses on the problems of the working class, the author fictionalizes the concept of rural depopulation in the context of economic problems and labor exploitation as well as cultural limbo. In his novels, *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları*, limbo as a sociocultural concept is reflected through psychological and sociological concepts/traumas created by rural depopulation. The fact that peasants migrating to big cities suffer from discriminating practices, the fact that they are discriminated against "other people" and "uncivilized people," and that they are influenced by the urbanite constitute the sociological aspect of migration-based cultural limbo in Orhan Kemal's novels. In addition, the struggles of peasants who have become alienated from their own culture and compromise/have to compromise their habits and values in forming households in the city, adopting urban practices and being approved by the urbanite constitutes more of the psychological aspects of migration. In this article, the sociocultural effects of migration in Orhan Kemal's novels *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları* are examined through a sociological lens.

**Keywords:** Orhan Kemal, migration, culture limbo, alinetaion



## EXTENDED ABSTRACT

In his novels, Orhan Kemal addresses problems and survival struggles of workers, peasants, the unemployed, and oppressed classes in terms of economic and human relations. In his novels in which he focuses on the problems of the working class, the author fictionalizes the concept of rural depopulation in the context of economic problems and labor exploitation as well as cultural limbo. The concept of migration in Orhan Kemal's novels entails many expectations due to the economic opportunities offered by cities. Therefore, cities are in some way "a place of hope" that save the poor from the narrow boundaries set by the adverse circumstances in villages.

The first pieces of information on the city life of peasant characters in Orhan Kemal's novels are composed of a positive attitude towards the city and a negative attitude towards the urbanite in individuals migrating to the city for work. While the city that peasants migrate to is Adana in his novel titled *Bereketli Topraklar Üzerinde*, in his novel titled *Gurbet Kuşları*, it is Istanbul, with its more heterogeneous and cosmopolitan structure, is described as a center in which "encounters" between the peasant and the urbanite intensifies and in which "rarefied and single relations" prevail. In *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları*, peasant characters have a sense of both astonishment and timidity when they first see the city.

In his novels, *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları*, limbo as a sociocultural concept is reflected through psychological and sociological concepts/traumas created by rural depopulation. In addition, the struggles of peasants who have become alienated from their own culture and compromise/have to compromise their habits and values in forming households in the city, adopting urban practices and being approved by the urbanite constitute more psychological aspects of migration. In these novels, peasants who are relatively luckier have managed to hold on to the chaos and swallowing nature of the big city and these are individuals who turn their conditions into opportunities thanks to their canny nature.

The places that migrating peasants take shelter in Orhan Kemal's novels are places concretizing rootlessness as well as poverty. These places concretize "social segregation" as well as being against civilized indicators of the urban fabric. One of the indicators concretizing the spatial segregation in the city is slums. Among the greatest dreams of poor workers is the desire to purchase a shanty house and free themselves from the misery of being tenants.

Individuals who migrate from the village to the city have to live in a cultural limbo or conflict due to their differences from the urbanite in terms of both their appearance and behavioral patterns. This limbo occurs first due to their alienation in the city and then due to their alienation from their own "habitus." In Orhan Kemal's novels, the alienation and cultural incompatibilities of individuals who have migrated from the village to the city are bilateral. Individuals who are the actors of migration first see themselves as "others" and form a template and typology of the urbanite. Both in *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları*, this typology is constantly repeated as a leitmotif:

Although peasants who have migrated to Istanbul try to adopt urban practices with a permanent settlement, they experience problems of belonging or “yearning for habitus.” In Orhan Kemal’s novels, the fact that peasants feel alienated, that they are overwhelmed “*by the looks of strangers*” and that they are alienated/othered by the bourgeois are discussed as reflections of the judgment suggesting that they cannot comply with urban behavioral patterns. In this context, the urbanite tends to stereotype all villagers.

The fact that those migrating from the village to the city speak in a local dialect is disturbing for the urbanite who envisage themselves as an authoritative power and “civilized individuals.” The way of speaking and diction are social symbols, which provide tips on the biographical information and cultural identities of individuals, to some extent. On the other hand, the presence of villagers in the city is perceived as a security issue by “owners of the city” and peasants are labeled as criminal individuals threatening order in the city. In this context, every individual migrating from the village is subjected to a categorical attitude by being othered almost as a potential criminal in line with the normative expectations of the urbanite. The fact that the countryman picks up the cost of every adversity in the city is expressed through the urbanite’s angry statements.

In this article, the sociocultural effects of migration in Orhan Kemal’s novels *Bereketli Topraklar Üzerinde* and *Gurbet Kuşları* are examined through a sociological lens.

## GİRİŞ

Modern anlamıyla kent, farklı insan topluluklarının bir arada yaşadığı, heterojen özellikler ve ticari/iktisadi örgütlenmelerle ön plana çıkan ve tüketimin hâkim unsur olduğu bir yerleşim merkezidir. “Kentte yaşamak, kente özgü bir hayat tarzını keşfetmek demektir. Her mekân gibi kent de kendine özgü bir hayatı, yaşama üslubunu, ritüelleri var eder, bunları yayar” (Alver, 2012, s. 16). Kentin iş imkânı sunmaya ilişkin iktisadi cazibesi, özellikle kırsal kesimlerde geçim derdi yaşayan bireylerin kentleri bir fırsat ve istihdam mekânı olarak görmelerine etki eder. Bauman’ın ifadesiyle kentler, “hazzın ve tehlikenin, fırsat ve tehdidin mekânıdır” (2001, s.183). Hem fırsatları hem de sosyal ve psikolojik birtakım tehditleri barındıran kentler, pek çok farklı sebebin yanı sıra istihdam imkânı sunmaları nedeniyle de sürekli göçe maruz kalan dinamik yerleşim birimleridir. “Kentlerdeki istihdam fırsatı ve yüksek gelir, eğitim, sağlık ve eğlence gibi imkânlar kırsalda bütün bunlardan yoksun olan bireyleri etkileyerek kentleri çekici kılar. [...] Bireylerin göç kararında, ekonomik gelişmeler ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı fırsatların yanı sıra; eğitim ve sağlık, temiz çevre ve alt yapı yatırımları gibi yaşam kalitelerini ve refah düzeylerini artırıcı unsurlar da etkilidir. Ayrıca kentteki akraba ve tanıdıkların da göç için çekici bir etkisi olduğu söylenebilir” (Kurt, 2018, s. 16). Sosyolojik ve iktisadi pek çok sebebe bağlı olarak ortaya çıkan göç, toplumsal hayatla kuvvetli bir ilişki kuran edebî metinlerde de farklı boyutlarıyla ele alınır.

Temelde sosyolojik bir olgu olarak değerlendirilen göç, son yüzyıllarda yapılan çalışmalarla farklı disiplinlerin de dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu bağlamda göçün, hayatla doğrudan bağı olan bir edebî tür olan romana yansması da hem iktisadi hem sosyolojik hem de psikolojik birtakım verileri içermektedir. Türk edebiyatında özellikle toplumcu gerçekçi romanların yaygınlık kazanmasıyla köyden kente göç olgusu sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik bir sorunsal olarak ele alınmış ve daha çok göçün failleri merkeze alınarak konuya yaklaşmıştır. Söz konusu romanlarda göç eyleminin faili olan bireylerin, göçe maruz kalan kentlerin insanları tarafından “etiketli/damgalı beden”<sup>1</sup> olarak görülmeleri, sosyo-kültürel karşılaşmaların neticesi ve medeniyet söylemiyle kendisini var eden ev sahibi kültürün baskınlığı ile ilgilidir.

### 1. Üretimin Aktörü Olan İşçilerin Yazgısı: “Göçebe Bedenler”

Göç, söz konusu eylemi gerçekleştiren bireylerin biyografik bilgilerinde kırılmalara, yenilenmelere ya da sonlanmalara yol açan birtakım sosyo-kültürel ve iktisadi deneyimleri içermektedir. Orhan Kemal’in romanlarında göç, kentlerin sunduğu ekonomik fırsatlar nedeniyle pek çok beklentiyi içermekte ve kentler, yoksul bireyleri köyün olumsuz koşullarının yol açtığı

1 Erving Goffman, damgayı itibarsızlaşmış bir sınıfa atıfta bulunmak için kullanır ve üç tür damgadan söz eder. “Öncelikle (1) bedenin korkunçlukları-muhtelif fiziki deformasyonları- gelir. Sonra (2) zayıf, irade, baskıya müstehak ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları gelir; bunlar örneğin ruh bozukluğu, hapis yatmak, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihara girişim ve radikal siyasi davranışlar gibi bilindik bir listeden çıkarılır. Son olarak da (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar vardır; bunlar soy bağıyla aktarılabılır ve eşit bir biçimde bir ailenin tüm mensuplarına bulaşabilir” (2014, s. 33).

dar çeperlerden kurtaran bir nevi “düş mekânları” olarak yer edinmektedir. Bu bağlamda; “köy yerinde şunun bunun tarlasında üç gün iş, beş gün duvar diplerinde barbut atacaklarına, bir tren parası denkleştirip İstanbul’un yolu tutulmalıydı” (G.K., s.2).

Orhan Kemal’in romanlarındaki köylü karakterlerin kent hayatına ilişkin ilk malumatları, daha önce çalışmaya gidenlerin kente dair olumlu; fakat kentlilere dair olumsuz gözlemlerine/tecrübelerine ilişkindir. Orhan Kemal’in *Bereketli Topraklar Üzerinde* ve *Gurbet Kuşları* romanlarında umuda yolculuğu sağlayan ulaşım araçlarındaki ilk sosyal karşılaşmalar da kentle ilgili tecrübi birtakım bilgilerin paylaşılmasına imkân tanır.

*Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında; iktisadi bir rutin olarak “Orta Anadolu’nun seksen evlik Ç. köyünün erkekleri o yıl da çalışmak için çeşitli iş bölgelerine dağılırlar” (s. 1). Bir kısmı, Kayseri Dokuma Fabrikasına, bir kısmı Sivas Çimento Fabrikası Cer Atölyesi’ne gider. Kapı komşusu olan ve çocuklukları bir arada geçen İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali de ekonomik zorunlulukların etkisiyle Çukurova’ya göç ederler. İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali’nin kentsel hayata ilişkin tasavvurları ve hayalleri, diğer mevsimlik işçiler gibi iktisadi hususlarda ortaya çıkar. Zira bu üç arkadaşın da göç etmelerindeki temel sebep de maişet -ekmek derdi- kaynaklıdır. “Toprağın bereketinden umutlanan birey, ‘ekmek’ uğruna çıktığı yolculukta hep kayıpları yaşar. Emeğin sömürüldüğü, kişisel hakların yok sayıldığı, maddi gücün yok eden bir mekanizmaya dönüştüğü bir zamanda ‘bereketli topraklar’ kısır ve verimsiz nitelikler kazanır” (Eliuz, 2009, s. 169). Ancak göç, kurak ve verimsiz alanlardan bereketli topraklara yönelmek isteyen bireyler için zaruri bir eylem hâline gelir. Ekonomik sıkışmışlık nedeniyle göç etmek zorunda kalan ve yurtlarından, yuvalarından ayrılan bireylerin temel kaygısı, göçün sebep olduğu koşullara degecek, iyi para kazandıran bir iş bulabilmektir. “O, bu değil ya, gittiğimize göre zorlu bir iş tutaydık bari...” (s.4) ifadeleri, söz konusu kaygıların dillendirilmesidir.

*Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında, göçebeliğin sadece göç eden değil, ‘ötekiler’ yani göçe maruz kalanlar nezdinde de ilk görünürlüğü “yük”lerdir. Nitekim romanın ana karakterleri olan İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali, “omuzlarında beyaz torbaları, koltuklarından birer er kaputu gibi kıvrılıp kinnapla çeke çeke bağlı yorganları, tren yoluna in[erler]” (s.1-2). Romanda, göçün kanaatkâr faillerinin genel bir karakteristik olarak beyaz torbaları ve dürülü yorganları ile betimlenmesi, aynı yazgıyı paylaşıyor olmalarının bir göstergesidir. Söz konusu göstergeler, aynı zamanda sefaletin seyyar eşyalar üzerinden somutlanmasıdır. Göçün ortaya çıkardığı yazgı da “gurbet” kelimesinin yüklendiği duygusal anlamla ortaya çıkar. Bu bağlamda *Bereketli Topraklar Üzerinde*’nin devamı niteliğindeki *Gurbet Kuşları* romanında, köyden kente göç eden bireyler “gurbet kuşu” metaforu ile kurguya taşınır. Söz konusu romanda “göçebe bedenlerin” gurbette oluşları ya da gurbete gelişleri, yalnızlığa/kimsesizliğe ve yoksulluğa gönderimde bulunan “ne karşılamaya gelenler vardı, ne de çoğunun bavullarıyla sepeti, hatta yorganı.” (s.2) ifadeleriyle betimlenir.

*Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında göçe maruz kalan şehir olarak Adana yer alırken *Gurbet Kuşları*’nda ise daha heterojen ve kozmopolit bir yapı gösteren İstanbul, köylü ve

kentli bedenlerin “karşılaşma”larının yoğunlaştığı ve “seyreltilmiş, yalınkat ilişkilerin” hüküm sürdüğü bir merkez olarak anlatılır. “Göçebe bedenler”in kentli bedenlerle ilk karşılaşmaları da, tedirginlik ve ürkekliğin yanı sıra saf umudu içeren bir duruma karşılık gelmektedir. Söz gelimi; *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında Çukurova’ya fabrika sahibi hemşehrilerinin yanına gelen İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali, hemşehrilerinin kendilerine sahip çıkacağı umundadırlar. Oysa fabrika sahibi, arabasından indiği zaman yolunu kesen hemşehrilerine mesafeli davrandığı gibi, “*Yıllar yılı vardı memleketten, köyünden ayrıralı. Sonra ne? Ayrılmasa bile doğduğu köye çeşme yaptırmıştı, yol yaptırmıştı, çocuk okutuyordu. Başka ne yapabilirdi?*” (s. 47) şeklindeki düşünceleri ile mesafeli tutumunun yol açacağı suçluluk hissini kendince rasyonalize etmeye çalışır. Kapıcısına, hemşehrileri olduğunu söyleyen kişilere uygun bir iş varsa verilmesini söylemesi de baştan savmayı içerir. Hemşehrilik ilişkisinin şehirde anlamsızlaşması ve bir tür duyarsızlaşmaya dönüşmesi, İflahsızın Yusuf ve arkadaşlarına işçilerden birinin söylediği “*Hemşehrin de olsa... Şehre göçüp de tüylendi mi, bırak...*” (s. 37) şeklindeki ifadelerde anlamını bulur. Öte yandan fabrikada iş bulan arkadaşlardan sulu kozada çalışan Köse Hasan’ın hastalanması üzerine Pehlivan Ali ve İflahsızın Yusuf’un onu kaderine terk ederek eleştirdikleri şehirlilerin mekanikleşen rollerini benimsemeleri de maddi kaygıların yol açtığı bir tutumdur. Kente göç edip uzun süre burada kalanların sonradan gelenlere karşı tavrı da kaba bir tahakkümü ve küçümseyici bir yaklaşımı içerir. Şehre gidenlerin sonradan gelenleri istememeleri ya da görmezden gelmeleri, *Gurbet Kuşları*’nda tahta bavulu ve yorganı ile İstanbul’daki uzaktan akrabası Gafur’un yanına gelen Memed’in de karşılaştığı bir durumdur. Memed’in umduğu ilgiyi görememesi ve beklentilerinin yerle bir olması, şehirdeki “seyreltilmiş ilişkilerle” ilk yüzleşmesidir. Hamal Veli sayesinde barınma yeri bulan Memed’e buradaki Hacı Emmi’nin söylediği “*Hemşeri memşeriye kulak asma,*” (s. 36) sözü, her iki romandaki karakterlerin de benzer şekillerde deneyimledikleri bir durumu yansıtır.

Göçün faileri arasında nispeten şanslı olanlar, büyük şehrin karmaşasına ve yutuculuğuna tutunabilmeyi bir şekilde başarabilmiş ve içinde buldukları şartları “uyanıklıklarıyla” fırsata dönüştürebilmiş bireylerdir. *Gurbet Kuşları*’nda, çok yoksul bir ailenin çocuğu olarak Anadolu’dan göç eden Hüseyin Korkmaz, bu tiplerin en belirgin örneklerinden biridir. Anasını babasını küçük yaşta kaybeden Hüseyin Korkmaz, dayısıyla birlikte göç ettiği İstanbul’da dayısını da kaybettikten sonra uzun bir süre sefalet içinde hayat mücadelesi verir. Kimsesiz bir göçebe olarak geldiği İstanbul’da hamallıktan müteahhitliğe/Hüseyin Beyefendiliğe geçen süre zarfında değerlerinden verdiği ödünlerle sınıf atlamayı başarır.

## 2. Mekânsal Ötekileşmenin Göstergeleri: Barınaklar, Gecekondular

Türk kültür ve edebiyatında mekânsal değişimin inşa ettiği yabancılaşma, “gurbet” kavramıyla ifade edilir. Gurbette olmak; “doğup yaşanılmış olan yerden”, aşına olunan ve aidiyet kurulan sosyal çevreden, hayat tarzından uzak olma anlamına gelir. *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında, ana karakterlerin şehir ve gurbet hakkındaki ilk bilgileri, İflahsızın Yusuf’un emmisinden duyduklarıdır. Yusuf’un emmisinin sözleri, gurbet ile ilgili duygusal ve sosyal tecrübelerin yanı sıra köylülerin kentliler hakkındaki kolektif bilincinin temsilini



içerir. Gurbete dair ilk bilgiler, emminin ve daha önce birkaç aylığına Sivas'a giden İflahsızın Yusuf'un bireysel tecrübeleri üzerinden kurguya taşınır. Nitekim “*gurbete düştünüz mü siz siz olun, sılayı içinizden atın. Atamadınız mı yandınız*” (s. 2), “*Gurbet gibi kötü var mı? Gavurdan beter dinime imanıma*” (s. 3) şeklindeki hükümler, gurbetin duygusal tecrübelerinin oluşturduğu bireysel trajediyi yansıtır. Öte yandan şehrin fiziki yapısının/cazibesinin göz kamaştırıcı etkileri ise “*Gece olmaz mı, sokaklarda bütün elektirikler yanar, gündüz gibi, ipil ipil. O tomafiller, o avratlar, o ne bileyim canım, dille tarifi mümkünsüz*” (s.6) ifadeleriyle dile getirilir.

Mevsimlik işlerde çalışmak için kente gelen ırgatların kaldıkları yerler, kentsel dokunun medenilik göstergelerine aykırılık özelliği gösterdikleri gibi kent yoksulluğunun ve “sosyal ayrışma”nın da somutlandığı mekânlardır. “Ayrışma, kentlerin sınıf, statü, hiyerarşi, çelişki, eşitsizlik ve bölünme süreçleriyle kuşatıldığına işaret etmektedir” (Alver, 2012, s. 14). *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında, İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali'nin Çukurova'ya ilk geldiklerinde, sekiz ırgatla birlikte eski bir ahırdan bozma, “*tabanı hâlâ gübre örtülü*” olan ve “*ekşi ekşi fişki kokan*” kerpiç bir yerde kalmaları ayrışmanın mekânsal boyutunu yansıtır. İflahsızın Yusuf ve Pehlivan Ali, daha sonra bir inşaatın, karyola olarak kullanılan boş şeker sandıkları, boş çimento torbaları ve kırmızı tuğlalar ile dolu olan “*çinko örtmeli tahta barakasında*” kalmaya başlar. Hijyenik olmayan bir mekân durumundaki bu köhne baraka, sefaletin yanı sıra yersiz yurtsuzluğun da somut göstergesidir. Benzer bir mekânsal deneyimi, *Gurbet Kuşları*'nda İstanbul'a giden Memed de yaşar. Hemşehrisi Gafur'a güvenerek İstanbul'a gelen Memed, Gafur'un kendisine yüz vermemesi üzerine Hamal Veli'nin yardımıyla ırgatların kaldığı sivaları dökülmüş, köhne bir konakta kalmaya başlar. “*Yıllar yılı çeşitli değişimlerle elden ele geçmiş, elden ele geçerken de hoyratça hırpalanışlarla canlı cenaze hâline gelen*” bu konakta “*Anadolu'dan İstanbul'a iş için gelmiş, Anadolulu gurbet kuşları*” (s. 35) kiracı olarak kalırlar.

Kentteki mekânsal ayrışmayı somutlaştıran göstergelerden birisi de gecekondulardır. Gecekondu, sosyo-ekonomik olarak aynı sınıfa mensup olan ve daha çok köyden kente göç etmiş yoksul bireylerin yuvaya dönüştürdükleri barınma mekânlarıdır. *Gurbet Kuşları*'nda Memed ve Ayşe, ilk zamanlar, yoksul köylülerin oturduğu bir mahallede, aslında ahır olarak yapılmış, yıllar yılı ahır olarak kullanılmış ve İstanbul'da istimlak başlayıp da yıkım arttıkça, şehirden sürülüp “*kendileri gibi, sağda solda çalışan insanlara kiralanmış odaların bulunduğu*” (s.349) penceresiz bir yerde kalırlar. Ayşe ve Memed gibi yoksul işçilerin hayallerini, kendilerini kiracılıktan kurtaracak bir gecekonduvarının olması süsler. Nitekim Memed ve Ayşe, Zeytinburnu'ndan geçen trenlere kuşbakışı bakan bir tepe üzerinde, Ayşe'nin birikmiş paralarını vererek ve geriye kalanı da senede bağlayarak küçücük bir toprak parçası satın alırlar. Romanda Ayşe ve Memed aracılığıyla gecekondu yapma arzusundaki yoksul bireylerin içinde buldukları durum trajik bir anlatımla kurguya taşınır:

“Daha önce gelmiş, barınaklarının temelini kazan, kazılmış temellere duvarları çıkmaya çalışan ya da sadece briket gibi, tuğla gibi, kum, kireç, çimento gibi yarınki barınaklarının araçlarını bekleyen insanlar; yağmurla, karla, ayazla, çamurla savaşmaya ahdetmiş insanlar.” (s. 353)

Yoksul bireylerin hayallerini süsleyen gecekonduların yıktırılması ise yersiz yurtsuzlaş(tırıl)-manın somutlaştırılmasıdır. “Düşmanları Gafur’un bakışları arasında, Memet’in gecekondularının yıkıntısı yanındaki hâli ve Ayşe’nin düşmanını sevindirmek istemeyen vakur duruşu” (Kurt, 2018, s.213) ve hayata yeniden tutunabileceklerini söylemesi, köylü bedenlerin her şeye rağmen kanaatkâr oluşlarını yansıtmaktadır.

### 3. Kültürel Araf/Habitus Çatışması

Gerek dış görünüşleri, gerek davranış kalıpları bakımından kentli bireylerden farklılık gösteren köylüler, göçle birlikte kültürel bir arafı ya da çatışmayı da yaşamak zorunda kalırlar. Söz konusu araf, öncelikle kentteki yabancılıkla, daha sonra ise kendi “habituslarına”<sup>2</sup> yabancılaş(tırıl)maları ile ortaya çıkar. Orhan Kemal’in romanlarında köyden kente göç eden bireylerin yabancılaşmaları ve kültürel uyumsuzlukları iki taraflıdır. Göçün faili durumundaki bireyler, öncelikle kendilerini “başka” olarak görüp kentli bireyler hakkında bir tipoloji oluştururlar. Hem *Bereketli Topraklar Üzerinde* (B. T. Ü.) romanında hem de *Gurbet Kuşları*’nda (G. K.) bir laytmotif olarak bu tipoloji sürekli tekrarlanır:

“Şehir adamı köylüyü cin çarpar gibi çarpar.” (B.T.Ü., s.2), “Lakin kardaşlar, biz biz olalım, şehirlinin dolabına düşmeyelim. Anam avradım olsun, bizi yek ekmeğe muhtaç ederler!” (B.T.Ü., s.6), “Şehir adamı bir cin” (B.T.Ü., s. 22, G.K, s.6, 258), “Şehirliler beleş beleşine yaralı parmağa işemezler” (B.T.Ü., s. 33), “Emmim derdi ki siz siz olun şehirlinin suyuna göre gidin, şehirlili ak derse siz kara demeyin derdi” (B.T.Ü., s. 35), “Şehir adamı yeyime alışkın olur” (B.T.Ü., s. 37), “Siz siz olun şehir uşağına tav olmayın” (B.T.Ü., s.50), “Siz siz olun şehirlinin fendine düşmeyin” (B.T.Ü., s. 53), “Sen sen ol, şehir adamının yanında hımbıl durma derdi” (B.T.Ü., s. 85). “Emmim derdi ki, şehir yerine vardınız mı siz siz olun, şehirlinin ayartmasına kanmayın derdi, şehir uşağı bir cin derdi bir cin” (B.T.Ü., s. 139) “[A]-kıl sır ermezdi şu şehir adamlarının işine” (G.K, s.9) “Asbaplı bir cin şehir adamı, köylü kısmını çarpar.” (G.K s.218), “Siz siz olun şehirliye kanmayın!” (G.K, s. 258) “Şehir adamı gözden sürmeyi çeker” (G.K., s.278) “Şehir yerinde hımbıl olmayacan, delinmedik kabağa girecen!” (G.K., s.19), “Bubam derdi ki, sen sen ol oğlum, şehirlinin dolabına girme, dirdi” (G.K., s.37)

2 Burada Pierre Bourdieu’nun “habitus” kavramına göndermede bulunulmaktadır. “Bourdieu, habitus kavramıyla, bireyin kültür ürünleri ve pratiklerine –sanat, yiyecek, tatil, hobi vb- dair beğenisinin geçerliliği konusundaki duygusunu şekillendiren bilinçdışı eğilimlere, sınıflandırma şemalarına, sorgulanmaksızın kabul edilmiş tercihlere gönderme yapar. Burada habitusun yalnızca gündelik bilgiler düzeyinde işlemekle kalmayıp, aynı zamanda bedene kazanmış olduğunun vurgulanması önem taşır. Bedene kazanmış habitus bedeninin hacmi, şekli, duruşu, yürüyüş ve oturuş tarzı, yeme ve içme tarzı, bireyin talep etmeye hakkı olduğunu hissettiği toplumsal uzam ve zaman, bedene gösterilen itibar, ses tonu, vurgusu, konuşma örüntülerinin karmaşıklığı, bedensel jestler, bir kimsenin bedeniyle barışıklığı vb’de açığa vurulur. Bunların hepsi bir arada, bir kimseye kökenlerinin kazandırdığı alışkanlığı taşır. Kısacası beden, sınıfsal beğenin maddeleşmesidir. Sınıfsal beğeni vücuda bürünmüştür. Her grup, sınıf ve sınıf fraksiyonu farklı bir habitusa sahiptir” (Featherstone, 2013, s. 161).

Her iki romanda da; köylü belleğindeki şehirli algısını yansıtan ve sürekli tekrarlanan bu ifadeler, köylülerin şehirlilerle ilgili ilk yargılarını içerir. Şehirliler, duyarsızlıklarının yanı sıra uyanıklıklarıyla da “cin” kavramı ile sembolize edilir. *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında şehirliler ile kendileri/köylüler arasında bir ayrışma oluşturan ana karakterlerden İflahsızın Yusuf’un “*şehirliye humbil görünmeyelim*” (s. 32) şeklindeki tavsiyesi, öteki olarak kodladıkları şehirlilerin karşısında bilinçli bir kimlik kurgulanmasını içerir. *Gurbet Kuşları* romanında da benzer ön kabuller ve tanımlamalar, göçün faileri tarafından sürekli tekrarlanır ve “köylünün kent ve kentliye karşı efsaneye dönüşen kuşkusu bir zihinsel kurulum ya da şablona denk düşer” (Gültekin, 2011, s. 210). Dolayısıyla hem köylü hem de kentli bireyler, birbirlerini öteki şeklinde kodlayarak birbirlerini karşı değer/kültür olarak tanımlarlar.

İstanbul’a göç eden köylü bedenler, daha sonra yerleşik duruma geçerek kentlilik pratiklerini benimsemeye çalışsalar da aidiyet sorunsalı ya da “habitus özlemi” yaşarlar. *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanındaki merkezi karakterlerin hemşehrîsi olan fabrika sahibi, onlarla karşılaştığı zaman kentli pratiklerinden sıyrılacağı ve bedenini “habitusun yatınlıkları[nın]” (Bourdieu, 2015, s. 306) arzuladığı şekilde özgürleştireceği bir çevrede bulunmuş olmayı arzular:

“Onları hemen çevreleyen meraklı kalabalığa karşı piyasasının bozulmasından korkmasa lafi uzatır, yıllardır kendini sıkı sıkı konuştuğu şehirceden sıyrılır, şunlarla tıpkı onların köycesiyile konuşurdu. Hatta Pehlivan Ali’yle güreşe tutuşabilirdi” (s. 47).

Habitusunun yatınlıklarına göre davranma arzusu, *Gurbet Kuşları* romanındaki Kabzımal Hüseyin Korkmaz’ın gündelik hayatının neredeyse her anında görülür. Kentli/medeni görünmek adına kendi bireyselliğini yitiren ve karısı Nermin tarafından kendisine iliştirilmeye çalışılan “yamalı pratikler” ile “bedensel ve kültürel yatınlıkları” arasında bocalayıp duran Kabzımal Hüseyin Korkmaz, karısının sözde seçkinliği üzerinden statü kurgulamaya çalışarak, kent hayatının dayattığı kültürel kalıplara uymakta zorlanır; âdeta arafta kalır. Bu bağlamda o, doğasına aykırı davranmak, “aldatıcı görünüm sergileme[k]” (Goffman, 2014, s. 116) ve kentli imajıyla onaylanmak zorunluluğu neticesinde ne köylü ne de kentli olabilmeyi başarabilir:

“Kahverengi İngiliz kupon kumaşından elbisesi içinde Niğde köylerinden birinin her an esneyip gerinmeye can atan, hart hart kaşınmayı, altıkollu iskambil oynamayı, havyarla viski içmeye hemencecik değişivermeye hazır bu, parti ve lüksün bozduğu Anadolu, hayatından memnun muydu? Mal, mülk, para, kendinden aşağılar yanında önemli kişi sayılmak, şu bu, o rahat rahat esneme, gerinme, hart hart kaşınmaların yerini tutamıyordu” (s. 56).

Karısı tarafından kendisine dayatılan ödünç davranışları ve kentli birey rolünü başarısız bir şekilde oynayan, “yamalı bir kimlikle” statü kurgulamaya çalışan Hüseyin Korkmaz, karısı yanında olmadığı zamanlarda rol yapmadan, salt *kendisi* gibi davranabildiği için “yük”lerinden kurtulmuş gibidir. Kentliler ile arasındaki kültürel mesafeyi aşmaya çalışan ancak arafta kalan köylü öznelerin sembolik bir figürü olan Hüseyin Korkmaz’ın kendi “habitusu”nu oluşturan

sosyal çevreyi hatırlaması aidiyet sorunsalı ile belirginleşen nostaljik bir özlemi içerir:

“Karısını seviyor muydu, sevmiyor muydu? Seviyordu herhalde ama, ondan ayrıldığı zamanlar dehşetli bir rahatlık, bir ferahlık duyduğu da saklanamayacak kadar açık seçikti. Karısını geceleri yatakta kollarının arasına alsa, ondan sonra bütün gün görmese razıydı. Hatta kolalı yaka, kıravat, İngiliz kupon kumaşından renk renk kostümler, Müetaahhit Hüseyin Korkmaz’lık, karısıyla zaman zaman gittiği Şişli, Nişantaşı sosyetesini, bu sosyetenin süzek bayları bayanları da olmasa, eski komşularının zaman zaman insanı gülmekten kıran şakalaşmalarına kendini bıraksa” (s. 152- 153).

Karısı tarafından sürekli bir denetim ve gözetime tabi tutulan Hüseyin Korkmaz’ın, hem bedenine iliştilen ve üzerinde yama gibi duran kıyafetleri benimseyememesi, hem de içinde bulunduğu sosyal çevreyle aidiyet sorunsalı yaşaması, arafta kalan bireyin gizli huzursuzluğunu içerir. Zira Hüseyin Korkmaz, kendi bireysel kimliği ile karısının ona atfetmeye çalıştığı toplumsal kimliği arasında sürekli bocalayıp durur ve kendi bedenine yabancılaşır. Dış görünüşü ile bireysel gerçekliği arasındaki fark, giyindiği kıyafetler içinde rahat edememesi ve iğreti bir beden olarak görünür olması ile ortaya dökülür:

“Tuttu bana İngiliz kupon kumaşından yallah deyince altı takım elbise yaptırdı. Kemik gibi sert yakalıklar, kıravat, mıravat... Neme gerek benim İngiliz kupon kumaşı, kolalı yaka, kıravat? Biz Anadolu çocuğuyuz arkadaş. Gâvir icadlarının lüzumu yok. Öyle değil mi amma?” (s. 279).

Hüseyin Korkmaz, evde karısı olmadığı zamanlarda, habitusunun, “bedene işlemiş yatkinliklerinin” (Bourdieu, 2015), gerektirdiği gibi davranarak karısının yasakladığı beyaz gecelik entarisini giyinir, yere serili sofranın kenarına bağdaş kurar. Zira beden, “sınıf beğenisinin farklı şekillerde dışa vurulan en reddedilemez nesneleşmesidir” (Bourdieu, 2015, s. 281). Bu bağlamda İflahsızın Yusuf’un odasında hizmetçi Ayşe’ye yer sofrası hazırlattırması da köylü sınıfın “yaşam stili” olarak kurguya yansır. Öte yandan Hüseyin Korkmaz’ın; “[...] memleketimdeki dere boyunu, dere boyunun ceviz gölgesini versinler; İstanbulları da, bu köşk de, kabzımallık da kendilerinin olsun!” (s. 276) şeklindeki ifadeleri de “yamalı kimlik”le görünür olmanın yol açtığı huzursuzluğu yansıtmaktadır. Kabzımal Hüseyin’in köy pratiklerinden vazgeçmemesi, İflahsızın Yusuf ile doğal bir samimiyet kurmalarında da etkili olur. İflahsızın Yusuf’un; “*Hanım kulağasma ya, seni pek sevdim bey. Neden dersen şahar adamına benzemen!*” (s. 275) şeklindeki sözleri, habitus benzerliğinin inşa ettiği kültürel yakınlığa işaret eder.

Kent hayatının sosyal rollerde de çatışma oluşturması ve değerler dizgesinin değişmesi, ‘gurbet kuşları’ndan Memed’in babasına karşı tavrında açıkça görülür. Geleneksel hayat tarzında toplumsal bir değer olarak kutsanan “babaya koşulsuz itaat”, kentte artık yerinden edilen ve geçerliliğini yitiren bir değer olarak karşımıza çıkar. Ancak itaatsizliğin altında yatan temel gerçeklik ise kent hayatının öğretmiş olduğu bireysellik ve başkasına bağımlı olmadan kendini gerçekleştirebilme edimidir. Öte yandan kent hayatını deneyimleyenlerin ve

kentlilik pratiklerini benimsemiş görünenlerin köylerine döndükten sonraki tutumlarında yer yer “üstünlük kompleksi” ve kendilerini ayrıcalıklı hissettirme çabaları sezilir. Söz gelimi; *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında Çukurova’ya giden Pehlivan Ali, köyüne döndüğünde köylülerini imrendirecek bir şekilde Çukurova’yı anlatmanın ve onlara “siz bilmezsiniz” demenin hayallerini kurar. *Gurbet Kuşları*’nda da bütün imkânlarını seferber ederek İstanbul’a gidenler ve aslında orada sefil bir hayat sürenler “birkaç ay sonra değişmiş dön[erler]” (s. 2). “*Taralı saçları, kopçalı sarı kalemleri, karton kaplı cep defterleri, arkaları çıplak kadınlı cep aynaları, Tahtakale’den uydurulmuş üst başlarıyla köy yerinde dolanı[rlar], köy kahvelerinde, delikanlı meclislerinde İstanbul’u dillerinden düşürm[ezler]*” (s. 2). İstanbul’da uzun yıllardır kalan Gafur’un köyünü ziyareti de böyle bir farklılığı içermektedir. “*Şehirli biçimi siyah paltosu, mavi pantolonu, sarı kunduruları, sarı ağızlığı, kutu kutu şehir sigaraları*”, “*lenger şapkası, sarı atkısı, sarı tarağı, koçalı sarı kopya kalem*” (s. 4) ile köye “kurula kurula” mağrur bir edayla gelen Gafur, hem dış görünüşü hem de üstünlük içeren davranışlarıyla kendisini doğup büyüdüğü toprağın insanlarından ayırıştırır. Uzaktan akrabası Memed yanına geldiği zaman söylediği; “*İstanbul’un dışı toprağı altın belliyorlar. Dilenci doldu İstanbul’un sokakları meydanları tüm!*” (s.43) şeklindeki sözleri, şehri sahiplenmeye ve kendi geçmişini yok saymaya ilişkin bir kompleksi içerir.

İstanbul’a çalışmaya giden Memed de, şehre adımını attıktan kısa bir süre sonra, köye döndüğünde bir rol model/idol olarak belirlediği Gafur gibi davranmanın hayallerini kurar. Zira köy yerinde âdeta “bir masal/düş mekânı” olarak tasavvur edilen İstanbul’u görmüş olmanın bile kendisine bir ayrıcalık/itibar ihdas edeceği düşüncesini taşır. “*Kahvede İstanbul’u anlatırken herkes Gafur Ağasını dinler gibi dinleyecek şaşacaklardı. Şehir biçimi siyah bir palto, sarı boyun atkısı, sarı kundurular, kopçalı sarı kalem, gümüş ağızlık*” (s. 6) ile köylülerinde hayranlık oluşturacaktır. “Dolayısıyla şehir bunca kötülüğü ve hainliği barındırmasına karşın gizli bir hayranlığı da beslemektedir. Köylünün ikircikli davranışının temelinde bu hayranlık hissi vardır biraz” (Alver, 2014, s. 249). Bu bağlamda Memed’in şehir görmüş olmaya dayalı bir saygınlık, güç ve sosyal doyum inşa etmek istemesi, her iki romanda da şehir gören karakterlerin ötekine dönüşmeyi içten içe arzuladıklarını yansıtır.

#### 4. Bedene/İfadeye Yansıyan Farklılık

Köy ve kent arasındaki farklılıklardan birisi, her iki yerleşim biriminde toplumsal düzeni inşa eden hayat tarzının ve kültürel kalıpların insanı biçimlendirme bağlamında farklı özellikleri ihtiva etmesidir. Dolayısıyla köylü bedenlerin kentte, kentli bedenlerin köyde “tekinsiz”, “güvensiz” olarak algılanmaları ve zaman zaman dışlanma içeren muamelelere maruz kalmaları, sonradan katıldıkları bir sosyal çevredeki insicamı bozuyor olduklarına ilişkin birtakım ön kabullerin ve davranış kurallarına riayet etmediklerine dair bir algının sonucudur. Orhan Kemal’in romanlarında köylü bedenlerin kentte “yabancılık” çekmeleri, “*yadırgı bakışların ağırlığı*” altında ezilmeleri ve kentsoylular tarafından yabancılaştırılmaları/ötekileştirilmeleri de böyle bir ön kabulün ve kente ait davranış kalıplarına riayet edemediklerine ilişkin yargıların yansıması olarak ele alınır. Bu bağlamda kent sakinleri, bütün köylüleri stereotipleştirme eğiliminde olurlar.

“Stereotipler toplumsal, ekonomik, kültürel anlamda çatışmanın, ‘bizden’liğin, ötekileştirmenin, kendinden saymamanın, kendisini konumlandırmanın ve yakınlık/uzaklık algısının yok saymanın, yadsımanın, yüceltmenin, olumlamanın, olumsuzlamanın, yargılamanın, değer yargılarının, görüş ayrılıklarının, kısacası, hayata bakışın, toplumsal yaşamı ve dünyayı algılayışın ve anlamlandırışın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve varlığını devam ettirir” (Demir, 2014, s. 12). Orhan Kemal'in *Bereketli Topraklar Üzerinde* ve *Gurbet Kuşları* romanlarında olumsuz içeriklerle donatılmış stereotipler, baskın bir şekilde görülmektedir. Ancak kentlilerin köylülere ilişkin oluşturdukları stereotiplerde aşağılayıcı ifadeler daha yoğundur.

Köylü bedenlerin kentli bedenlerden ayrıştığı ve “uyumsuz bedenler” olarak etiketlendiği ilk belirleyiciler arasında kılık- kıyafet ve davranışsal farklılıklar yer alır. Dolayısıyla “kıyafetler üzerinden aktarılan toplumsal bilgi” (Goffman, 2014, s. 85) gayrimedeni olarak kodlanan köylülerin “aşağılanmasına ve özellikle kamusal alanda kabul görmemelerine ve “düşmanca bir kamusal ilgi[ye]” (Goffman, 2014, s. 113) maruz kalmalarına yol açmaktadır. Zira “kent yaşamında “benliğin sunumu” birincil olarak ve her şeyden önce, belki de sadece yüzeylerin sunumudur” (Bauman, 2001, s. 180). Özellikle kıyafetlerin temsil ettiği kentlilik ya da medenilik, hem *Bereketli Topraklar Üzerinde*'de hem de *Gurbet Kuşları*'nda köylü bedenlerin kamusal alanda doğrudan ayrıştırılmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda Orhan Kemal'in romanlarında, fiziksel olarak yakın ancak sınırları pek de kolay kapanmayacak bir şekilde toplumsal açıdan uzak olan köylüler ve kentliler arasındaki yabancılaşma, dış görünüşteki farklılıkla belirginleşen zihinsel ve kültürel bir mesafeyi içermektedir. Böyle bir mesafe, özellikle kentin yerli sakinlerinin köylüleri “dışlama ve sınıflama üzerine dayalı” (Sakız, 2019, s. 4) ayıplamaları, kınamaları ve azarlamalarıyla gerilimli bir ilişkiye dönüşür.

Sosyo-ekonomik eşitsizliğin beden üzerinden “toplumsal bilgi” hâline gelmesi ve kılık kıyafetin “statü sembolü” olarak algılanması, *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanındaki ana karakterlerin trende karşılaştıkları Sivas'ın köylülerinden olan Veli'nin kılık kıyafetiyle üstünlük inşa etme çabasında görülür. Üstü başı düzgünce olan, bacağına dokuma bir külot pantolon, sırtında lacivert yün kumaştan bol ceket, ceketinin mendil cebinde kopçalı, sarı bir kurşunkalem bulunan Veli'nin kendisini ayrıcalıklı bir köylü olarak göstermesi, öncelikle kılık kıyafetiyle ortaya çıkar. Nitekim yün ceketinin altındaki beyaz gömleğini göstererek, ağasının gömleği olmasıyla övünen Veli, “*Efendi gömleği*” diyerek kendince bir statü sınırı ihdas eder.

Bedensel görünüş ve davranışlarla ortaya çıkan farklılık, *Gurbet Kuşları* romanında özellikle Kabzımal Hüseyin Korkmaz ve karısı arasında görülür. Kabzımal Hüseyin'in karısı Nermin, babası doktor olan, İngilizce, Fransızca ve Rumca bilen birisi olarak kentli elit tabakanın temsilcilerinden birisidir. Kentli ve seçkin olmanın ayrıcalığını sadece çevresindekilere değil köylü pratiklerini bir türlü terk edemeyen ve “*çarıklı*” diye hitap ettiği kocasına da sürekli hissettiren ve milletvekili olması için uğraştığı kocasını “*yontma*” mücadelesi veren Nermin'in siyasi atmosferde sağladığı güç aslında tamamen kadınlığı dolayımıdadır.

Orhan Kemal'in romanlarında köyden göç edenlerin yöresel ağızla konuşmaları da kendilerini

otoriter bir güç/ses ve “medeni bireyler” olarak tasavvur eden kentlileri rahatsız eden bir durumdur. Konuşma şekli ve diksiyon, bireylerin biyografik bilgisi ve kültürel kimlikleri hakkında kısmi de olsa ipuçları sunma özelliğini barındıran toplumsal sembollerdir. *Gurbet Kuşları*’nda Çırcır fabrikası kâtibinin “*donuyoruz*” demeye dili dönmediğini söyleyerek ısrarla “*donuyok*” demeye devam eden ırgatı azarlaması üzerine ırgatbaşının, “*nefesini tüketme. Bunlar nerde insanlık nerde. Bunlara var mı somun! Yerler! Var mı nallı Fatma? Tamam...*” (s. 62) ifadeleriyle ona destek çıkması, konuşma dili üzerinden de sosyal bir hiyerarşi oluşturulduğunu ortaya koyar. Oysa ırgat, bilinçli bir şekilde “*donuyok*” demesinin gerekçesini “*bizi ayı kendisini adam bellesin fıkaralı*” şeklinde açıklayarak söz konusu ayırıştırmanın yüzeyselliğinin farkındalığını yansıtır.

Köylü bireylerin kentin “saf”lığını bozduklarına ilişkin benzer bir yaklaşım, *Gurbet Kuşları*’nda vapurdaki biletçinin, İflahsızın Memed’e karşı tavrında da görülür. Bavuluna bilet alıp almadığını soran biletçiye Memed’in, “*virmediler*” demesi üzerine biletçinin genç adamı; “*Pis şivesi bozuk*” (s. 16) şeklinde azarlaması, romanın canlı karakterlerinden birisi olan Kabzımal Hüseyin Korkmaz’ın gündelik hayatının bir rutindir. Karısı Nermin tarafından konuşması sürekli düzeltilen Hüseyin Korkmaz, karısı yanında olmadığı zamanlarda da şiveli konuştuğunda bir tedirginlik hisseder. Oysa karısının kendisini sürekli düzeltmesinden rahatsızdır: “*Bana sorup danışmaz, beni koca yerine komaz. Sonra bir de dil meselesi. İnsan olan bir insan anasının babasının konuştuğu dilinen konuşur.*” (s. 278).

Köylü bedenlerin, kent hayatının akışında olumsuz içeriklerle donatılmış bir “kamusal ilgi”ye maruz kalmaları, özellikle *Gurbet Kuşları* romanında küçümseyici ön kabuller üzerinden yansıtılır. “*Çevrelerine yenik, şaşkın, mahcup, korkak bakışları, yeşil, sarı, mor, kırmızılı kirli çorapları, kirli turnaklarıyla etlerini hart hart kaşıyışlarıyla*” (s.2) betimlenen “*gurbet kuşları*”nı hakir gören ya da alaya alan kentlilerin kalıplaşmış tepkileri ve köylüleri itibarsızlaştırmaya ilişkin ritüelleşmiş davranışları, “*ayı*”, “*sürü*”, “*hayvan*”, “*yarma*”, “*yabani*”, “*çarıklı*” gibi hakaretamiz sözcüklerle sembolize edilen dilsel tahakkümde belirir. Kendilerini kentin sahibi ve medeni sakinleri olarak görenlerin, “köylü bedenleri” aşağılama sebeplerinden birisi de yabancılar/turistler nezdinde küçük düşme korkusudur. Nitekim “*bu sefaletlerini köylerinde saklayıp da İstanbul’da yabancılara teşhir etmeseler olmaz mı?*” (s. 3) “*Çarşıda bunlar, pazarda bunlar, Beyoğlu’nda bunlar be ! İnsan turistlerden utanıyor!*” (s. 186) ifadeleri, bir tür aşağılık kompleksinin yansımasıdır. Öte yandan kent hayatı içerisinde, toplumsal hiyerarşi tarafından belirlenen meşruiyet sorunu ile yüzleşmek zorunda kalan ve “karşı değer” ya da “uyumsuz bedenler” olarak etiketlenen köylülerin trenden, vapurdan suçlu suçlu inmeleri ve “*fötr şapkaları, terli bıyıkları kaşlarıyla [kendilerine] ters ters bakanlar[a]*” (s. 7) ne tepki vereceklerini bilememeleri, ötekileştirilmelerinin birer göstergesidir.

*Gurbet Kuşları*’nda sosyal bariyerlerle karşılaşan köylü bedenler, “*pis pis kokuyor lanet*” (s.7) “*İstanbul bunlarla dolu*” (s. 7), “*ormanını yakanın gözü kör olsun*” (s.11) “*başlarım şimdi ormanını yakandan ha*” (s. 184), gibi sözlere maruz kalmalarının yanı sıra kentlilerin dışlama pratiklerine de muhatap olurlar. Zira sadece kendilerini “kamusal bedenler” olarak gören kentli

bireyler, köylü gördükleri bireylerle “tüm bilinçli temaslardan ve en önemlisi on[ların] bilinçli bir temas olarak görebileceği davranışlardan gayretle kaçınılan” (Bauman, 2001, s. 189) bir tutum sergilerler. Kentlilerin tahkir içeren davranışlarının yanı sıra sözde merhametlerinde de bir aşağılama söz konusudur. İstanbul'a ilk geldiği anlarda vapurda yanlış yere oturan Memed'in biletçiyle yaşadığı iletişim sorununa çevredeki kadınların bir kısmı acıyarak bakarlar. Ancak kentli bedenlerden birisinin “zavallı” demesi üzerine etraftan “zavallı ha? Zavallı o değil bizleriz, şehirliler! Bunca yıllık tahsilimize, şehirliliğimize rağmen, ikinci biletiyle birincide seyahat etmeyi düşünemeyiz!” (s. 15), “tenezzül etmeyiz deyin şuna. Ama onlar, şu ayılar var ya, şu ayılar! Her şeye tenezzül ederler. Sorarım size apartman kapıcıları bunlardan başkası mı?” (s. 15) şeklinde cevaplar verilmesi, basit bir yanlış yere oturma olayının “uyanık”lığa ve “kurnazlığa” bağlanmasını yansıtır.

*Gurbet Kuşları*'nda kendilerini muktedir bir güç olarak gören kentli bireylerin köylüleri ötekileştirmeleri, kentliliğe ilişkin üstünlük kompleksini yansıtan kolektif algının açığa vurulmasıyla ortaya çıkar. Köylü bedenler, kentin medeni dokusuna “leke” süren ve “atık”laştırılması<sup>3</sup> ya da uzaklaştırılması gereken yabancılar olarak değerlendirilir. Köylü ve kentli bedenlerin sosyal karşılaşmaları da özellikle kendilerini yerli sakinler olarak gören kentliler tarafından oluşturulan gerilimli bir atmosferi haizdir. Söz konusu durum, “yabancı”laştırma eğiliminin bir neticesidir. Aynı inşaatta çalıştığı arkadaşı Kastamonulu ile birlikte Tarlabası asfaltı üzerinde küçük bir çay ocağına giden Memed'in kılık kıyafetinden dolayı alay edilerek sindirilmeye çalışılması, bir sosyalleşme mekânı olan ve daha çok halktan insanların bir arada bulunduğu kahvehanenin sınıfsal bir ayrışma alanına dönüşmesini yansıtır:

“Büyük şehir insanının huyuydu bu. Köyünü, kentini bırakıp büyük şehre ekmek için düşmüş yaban bakışlı, bozuk üst başlı, şivesi bozuklarla alay ederler, onları büyük şehre yakışmayan taraflarından dolayı tefe alırlardı” (G. K., s. 184)

Köylü bedenlerin kente göç etmeleri, kentin arınık dokusunu bozan bir husus olarak görüldüğü gibi sınırları kentliler tarafından çizilen simgesel mesafeler, iki taraf arasındaki sosyal gerilimin de derinleşmesine yol açar. Bauman'a göre; “[...] tüm zaman ve mekânın yerlileri, yabancıları ayırma, dışlama, sürme ve yok etme yönündeki çilgin çabalarında hedeflerini haşerat ve bakterilere benzetirler. Yine, bunlar kendi hareketlerinin anlamını hijyenik rutinlere benzetirler ve yabancılarla, hastalık taşıyıcılarına karşı sağlığı savunan kişiler olarak savaşırlar” (2013, s. 21). Bu tür bir yaklaşım, *Gurbet Kuşları* romanındaki kentli bireylerin de davranışlarında görülür:

“Ne diye köyünde tarlasıyla uğraşmaz da gelir İstanbul'u kirletirler? İstanbul sokakları bunlardan, bunların sefaletinden geçilmiyor! [...] Hükümetin yerinde ben olacağım ki bak... Ver nüfus kâğıdını. Nerelisin? Erzurumlu, Vanlı, Bitlisli, Adanalı... Marş

3 Zygumt Bauman'a göre “İnsan birlikteliği biçimlerinin tasarlanmasında atık, insandır. Tasarımın formatına uymayan, uydurulamayan kimi insanlardır. Ya da tasarımın saflığını bozan, saydamlığını gölgeleyenlerdir[...].” (2018: 44).



geldiğın yere. İstanbul İstanbulluktan çıktı be!” (s. 185-186).

“İnsan yurttaşım, vatandaşım demeye utanıyor. Bunlar adam olacak da, vatana, millete, memlekete fayda sağlayacak. Ölme eşeğim ölme...” (s. 186).

Köylülerin kentte bulunmaları “kentlin sahipleri” tarafından bir asayiş meselesi olarak algılandığı gibi köylüler, kentsel düzeni tehdit eden kriminal bireyler olarak etiketlenir. Bu çerçevede köyden göç eden her birey, kentlilerin normatif beklentileri doğrultusunda âdeta potansiyel bir suçlu olarak ötekileştirilerek kategorik bir tutuma maruz kalır. Kentteki her olumsuzluğun faturasının köylülere çıkarılması da mütehakkim tavırlarla belirginleşen öfke söylemleriyle açığa vurulur:

“Tavla, iskambiller bırakılmıştı. Ayağının çarığıyla gelip İstanbul’da yosun tutanlar üzerine bol bol örnekler verilerek konuşuluyordu. Konu yavaş yavaş karborsaya, ahlakın bozulmasına geldi. Bütün bunlar hep taşradan kalkıp kalkıp buraya gelen, burada dışından tırnağından artırıp üç beş kuruş biriktirdikten sonra parasını faize veren, faizin faizi, derken karborsa, talan, hırsızlıkla zenginleşenler yüzündendi” (s. 188).

Haydarpaşa Garı; “*yorganlı yorgansız, bohçalı, bohçasız*” köylü bedenlerin toplu olarak görüldükleri ve köylülerle kentliler arasındaki sembolik sınırın ilk aşıldığı/ihlal edildiği mekân olduğu için *Gurbet Kuşları*’nda köylü ile kentli karşılaşmasının en belirgin yaşandığı yer olarak kurguya dâhil edilir. İflahsızın Memed’in İstanbul’a ilk geldiğinde yaşadığı “gerilimli karşılaşmalar”, babası ve kardeşleri Haydarpaşa Garı’nda trenden indikleri anda da deneyimlenir. Köylülerin kılık kıyafetlerinden ve davranışlarından dolayı “*ayılara hele ayılara!*” (s.3, s.140, s. 261), “*Şerefsizim sürü!*” (s.3, 261), “*Her gün bu, her gün bu. Köylerinden ne diye ürkütürler bu hayvanları bilmem ki?*” (s. 3) şeklinde tahkirlere maruz kalmaları, aynı mekân üzerindeki eşitsizliğe gönderimde bulunmaktadır. Ancak Memed’in, bir zamanlar Kastamonulu’nun kahvedeki kentlilere söylediklerini hınçla tekrarlayarak kentli bilince karşı bir direniş geliştirmesi, kentliler ile arasındaki mesafeyi yok saymaya ilişkin bir tutumdur.

## SONUÇ

Göç olgusu, hem yerel hem de küresel bağlamda yerlilerin göç edenleri kabullenmekte zorluk çektikleri ve genel bir karakteristik olarak göçün faillerinin toplumsal onay alamadıkları bir duruma karşılık gelir. Türk edebiyatında göçün ele alınma biçimi genel bir temayül olarak üç şekildedir: Köyden kente göç, başka bir ülkeye göç ve Balkanlardan Türkiye’ye göç. Söz konusu göçlerin yansıtılmasında kültürel karşılaşmaların yol açtığı sosyal çatışmalar, “kültürel araf” ve “habitus çatışması” bağlamında kurguya taşınır. Özellikle toplumcu gerçekçi bir tavırla eserler kaleme alan yazarların romanlarında göç, ekonomik imkânsızlıklardan kurtulmak isteyen köylü bireyler için bir çıkış yolu olarak kurguya taşınır. Orhan Kemal’in romanlarında da göç olayı, köyün iktisadi sınırlılığından kurtulmak isteyen bireyler için bir umut yolculuğudur. Özellikle *Bereketli Topraklar Üzerinde* ve *Gurbet Kuşları* romanlarında, göç olgusu sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik açıdan kurgusallaştırılır.

Hem *Bereketli Topraklar Üzerinde* hem de *Gurbet Kuşları* romanında, kanaatkâr köylülerin kente göç ettikten sonra yaşadıkları toplumsal çatışmalar ve yabancılaşma, kültürel araf bağlamında sunulur. Söz konusu kültürel araf, kent atmosferinin sebep olduğu yabancılığın bir süre sonra kendi kültürüne yabancılaşmaya dönüşmesi ile sonuçlanır. Öte yandan kentli olmak ya da en azından kenti görmüş olmak bile bir statü kazanımı olarak algılanır. Orhan Kemal'in romanlarında köylüler, kentliler ile ilgili olumsuz düşünceler besledikleri gibi kentliler de köylüleri ötekileştirme eğilimi içerisinde olurlar. Kentlilerin, köylülere karşı davranışları köylüleri dışlamaya, aşağılamaya ve etiketlemeye ilişkin âdeta refleksiye dönüşen pratikleri içerir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Alver, K. (2012). Kent imgesi. K. Alver (Ed.), *Kent sosyolojisi* içinde (s.9-33). Ankara: Hece Yayınları.
- Alver, K. (2014). Bereketli topraklar üzerinde. *Hece Dergisi*, (18) 205, 246- 254.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış hayat* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *İskarta hayatlar* (O. Yener, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım* (D. F. Şannan, A. G. Berkkurt, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları.
- Demir, A. (2014). *Roman ve stereotip* (1.bs). İstanbul: Nobel Yayınları.
- Eliuz, Ü. (2009). *Orhan Kemal ve romancılığı* (1.bs). Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Featherstone, M. (2013). *Postmodernizm ve tüketim kültürü* (M.Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gültekin, M. N. (2011). *Orhan Kemal'in romanlarında modernleşme, birey ve gündelik hayat* (1. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Goffman, E. (2014). *Damga örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırmaslı, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Kurt, A. (2018). *Memleketi İstanbul'a taşınmak 1950 sonrası Türk romanında göç*. (1. bs.). İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Orhan Kemal (2013). *Bereketli topraklar üzerinde* (27. bs). İstanbul: Everest Yayınları.
- Orhan Kemal (2015). *Gurbet kuşları* (11. bs). İstanbul: Everest Yayınları.
- Sakız, Halis (2019). Kapsayıcılık paradigması çerçevesinde göçmen bireyler, H. Sakız, H. Apak. (Ed.), *Türkiye'de göçmen kapsayıcılığı* içinde (s.1-14). İstanbul: Pegem Yayınları.



## “Öztürkçeciliğin” Edebî Eserlere Yansıması

### *The Echoes of “Öztürkçecilik” in Literature*

İsmail Karaca<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: I.K. 0000-0002-0712-3770

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

İsmail Karaca,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-mail: ismail.karaca@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 18.11.2019

Revizyon Talebi/Revision Requested: 05.12.2019

Son Revizyon/Last Revision Received: 09.12.2019

Kabul/Accepted: 13.12.2019

#### Atf/Citation:

Karaca, I. (2020). “Öztürkçeciliğin” Edebî eserlere yansıması. *TUDED* 60(1), 347-372. <https://doi.org/10.26650/TUDED2019-0039>

#### ÖZET

Hayatın yansıması olan edebiyatın toplumda yaşanan gelişmelerden etkilenmemesi mümkün değildir. Temel edebî eserlerden olan roman ve piyes için de aynı durum geçerlidir. Romanların ve piyeslerin ortaya çıkışında ve gelişmesinde birçok faktör önemlidir. Edebî eserlerin birçoğunda yazıldıkları dönemin siyasi, sosyal, kültürel şartlarının ve hâkim ideolojinin etkilerini görmek mümkündür. Bir eser yazarına bağlı olarak ortaya çıktığı için bütün bunlara yazar faktörünü de eklemek gerekir. Aynı zamanda edebî eserler toplumu değiştirme, dönüştürme, şekillendirme gibi fonksiyonlara da sahiptirler. Millî mücadelenin kazanılmasından sonra gelen 1930’lu yıllarda kültürel çalışmalara ağırlık verilir. Bu kültürel çalışmaların ağırlık noktasını “Türk Tarihi” ve “Türk Dili” ile ilgili yapılan faaliyetler oluşturur. Bu çalışmalara bağlı olarak birçok görüş ortaya konur ve tartışılır. Bunlardan biri de “Öztürkçe” kelime oluşturma ve yazma meselesidir. Cumhuriyet döneminde siyasi, sosyal, kültürel hayatta yaşanan değişim, gelişim ve yeniliklere bağlı olarak bu konular edebî eserlerde kendilerine yer bulurlar. Hâkim ideolojinin benimsenmesinde ve yayılmasında özellikle romanlardan ve piyeslerden yararlanılır. Vâ-nû’ya ait *Savaşın Barışa*, tamamen “Öztürkçe” iddiasıyla yazılmış ilk ve tek romandır. Münir Hayri (Egeli)’nin *Bir Ülkü Yolu*, *Taş Bebek* ve *Bayönder* piyesleri de “Öztürkçe” ile yazılmışlardır. Biz de yazımızda, 1930’lu yıllarda popüler olan “Öztürkçe” meselesinin edebî eserlerde nasıl yer aldığı örnek metinler üzerinden incelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Öztürkçe, Dil, Edebiyat, Roman, Piyes

#### ABSTRACT

Literature is not immune to the changes brought about by social events. The same holds for the main literary genres, novel and stage play. One can detect the effects of the social, political, cultural atmosphere and the dominant ideology of the period in many works of literature. On the other hand literature plays key roles in shaping and transforming society. In the early years of the Turkish Republic in 1930s, cultural studies were considered of vital importance. These cultural studies were centered around “Turkish History” and “Turkish Language”. These studies led to many different perspectives and discussions. One of the hot topics had been the creation of an “Öztürkçe” vocabulary and literature. The social, cultural and political practices of the early Republic found their way in works of literature. The Republican Revolution put novel and stage-plays in the service of legitimating and propagating its ideology. Va-nu’s *Savaşın Barışa* is the first and only novel penned with “Öztürkçe” vocabulary. Münir Hayri (Egeli)’s stage plays *Bir Ülkü Yolu*, *Taş Bebek* and *Bayönder* also made use of “Öztürkçe” vocabulary. In this article we examined how the hot topic of 1930s namely “Öztürkçe” had its echoes in certain literary works of that period.

**Keywords:** Öztürkçe, Language, Literature, Novel, Stage Play



## EXTENDED ABSTRACT

Literature as a mirror of life is thus not waterproof to the changes in society. The same holds for the main literary genres, novel and stage play. There many factors at play in the creative process of any novel and stage play. One can detect the effects of the social, political, cultural atmosphere and the dominant ideology of the period in many works of literature. On the other hand literature could play some role in shaping and transforming society. With these in mind the ideologues of the early Turkish Republic started and gave impetus to the studies on Turkish history and Turkish language. Focusing on the Turkish identity, integrating the elements of old Turkish history, reflecting on the Turkish language and the works of the associations of Turkish History and Turkis Language could be evaluated in this framework. In the light of the close ties between culture and literature we can say that these cultural practices are of great importance in the making of Turkish nation-state and its modernization. Certain novels and stage plays of the period had been put in the service of advocating and propagating the new social, cultural, economical and political practices of the emerging Republic. Some parallel patterns between authors’ perspectives and the social, cultural and political conditions of the period are observable. To some extent this is normal as the author is also an individual belonging to a society. It is also a fact that there are times when politics and dominant ideologies effect literary works heavily. Political, social and cultural events find their echoes in literature. So it is possible to see the traces and effects of the Turkish history and language studies of the 1930s in the novels and stage plays of the period. We can see that the new Republic put in stage a wide cultural programme to legitimate and propagate its ideology. Vâlâ Nurettin penned his novel *Savaştan Barışa* (1934) depicting the post national struggle years completely in “Öztürkçe” vocabulary under the influence of the language revolution. Novels and stage plays are used in the service of advocating the new perspective about Turkish history and Turkish language. The theater activities carried out in the Halkevleri were intended to legitimate and propogate the new official thesis of the history. Most of these theater plays staged in Halkevleri, where the lives, wars and civilizations of the ancient Turks were displayed with great enthusiasm, were written to spread the national consciousness and the consciousness of Turkishness. In addition, there were plays that were intended to uphold and praise the revolutions and to serve the love of Turkish homeland and Atatürk. *Bayönder* of Munir Hayri Egeli presents the life of Atatürk as an ideal and is published in 1934 with the hand-written side notes of Atatürk. The purpose of all these stage plays was to support the official theses about the Turkish history and language and to help the adoption of the Revolutions by society. There are many stage plays in the early years of the Republic that deal with issues such as the old Turkish history, the characteristics of the Turks, love of the homeland, the cultural revolutions and heroism of the Turks. There are also many examples of historical novels on the subject of “Turkish History Thesis” written for the purpose of delivering this thesis to the students, the teachers and the general public and legitimating it in their eyes. Another hot topic together with history that is considered to be of utmost importance in the early years of the Republic with is language studies. Va-nu’s *Savaştan Barışa* is the first and only novel penned with “Öztürkçe” vocabulary. Münir Hayri

(Egeli)'s stage plays *Bir Ülkü Yolu*, *Taş Bebek* and *Bayönder* also made use of "Öztürkçe" vocabulary. In this article we examined how the hot topic of 1930s namely "Öztürkçe" had its echoes in some prominent literary works of that period

## GİRİŞ

Edebî eserin yazar-eser düzleminde teşekkül merhalesindeki bütün ferdiyetçiliğine rağmen edebiyat, araç olarak sosyal bir nitelik taşıyan dille oluştuğu, topluma hitap ettiği, içinde var olduğu toplumu etkilediği ve ondan etkilendiği için sosyal bir karakter taşır. Sosyal bir kurum olan edebiyat diğer sosyal kurumlarla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Edebiyat “insan ilişkisi” çerçevesinde etkileyicilik, şekillendiricilik ve değiştiricilik gibi fonksiyonlar üstlenir. Bazen edebiyat, sosyal değişimin motor gücü olur, bazen o değişimin temsilcisi, bazen yeni açılımlarla yorumlayıcısı ve her hâlükârda sonraki nesillere aktarıcısı olur. Edebiyat, sosyal bir gerçekliktir. Türk edebiyatı da milletimizin yaşadığı sosyal sergüzeştin “meşher”i, mektebi ve “nâkil”i olmuştur. Hatta bu fonksiyonu belki diğer birçok milletin edebiyatından daha fazla bizim için geçerlidir. Türk toplumunda geçmişten günümüze devam eden değişim ve “başka”laşım periyodunun en kalıcı mecrada izini sürmek, en insani boyutuyla mahiyetini anlamak ve en zengin açılımlarıyla yorumunu yapabilmek için Türk edebiyatı, izlenecek yolun görmezlikten gelinemeyecek işaret taşlarından birisidir. Edebî eserin aynı zamanda bir “sosyal belge” oluşu, bir “sosyal mektep” oluşu ve neticede “sosyal gerçeklik” hüviyetinin en vazgeçilmez görünümüleriyle tezahür ettiği belirli dönemlerde kendisini daha çok gösterir. (Andı, 1995, s. 7-8)

Hayatın yansıması olan edebiyatın toplumda yaşanan gelişmelerden etkilenmemesi mümkün değildir. Temel edebî eserlerden olan roman ve piyes için de aynı durum geçerlidir. Romanların ve piyeslerin ortaya çıkışında ve gelişmesinde birçok faktör önemlidir. Bazı eserler içinse bu faktörlerin başında devrin siyasi, sosyal ve kültürel ortamı gelmektedir. Bir eser yazarına bağlı olarak ortaya çıktığı için bütün bunlara yazar faktörünü de eklemek gerekir. Ancak edebî eserler sadece belli olayları yansıtmazlar, aynı zamanda bu olayları doğrudan şekillendirme rolüne sahiptirler. Erken Cumhuriyet dönemi için de böyle bir durum söz konusudur.

Louis Althusser, devletin ideolojik aygıtları olarak tanımladığı aile, okul, kilise, medya, hukuk, sanat gibi unsurların denetimi ve idaresi ele geçirilmeden, hiçbir devlet yapılanmasının sürekli hâle gelemeyeceğini belirtir. (Althusser, 2003). Erken Cumhuriyet döneminde ideolojinin yeni bir modern ulus-devlet inşası sürecinde aile, eğitim ve sanatı edebî eserler vasıtasıyla organize ve idare etmesinde Althusser’in bu tespitleri göz önünde bulundurulabilir. Çünkü roman ve piyeslerin propaganda ve telkin kuvvetleri sebebiyle ideolojiyle ve iktidarla ilişkisi çok önemlidir.

Toplumsal yapıda ekonomik, politik ve ideolojik olmak üzere üç temel düzeyden söz edilebilir. (Geras, 1985) Toplumsal yapıda yer alan tüm kurumlar ve olgular da bu üç düzeyden birisine ait olurlar. Bir toplumda görülen kültürel ve sanatsal etkinlikler de ideolojik düzeyde yer alır. Her sanat eseri, içeriğinde ideolojiyi somutlaştırır, ideolojiler sanat eserlerinde nesneleşirler. Bir başka deyişle, sanat eserinin dinamiğini belirleyen ideolojidir. Tiyatro ve romanın da içinde bulunduğu bir kurum olarak sanat, ideoloji üreticisi bir aygıttır. Bu yönüyle sanat, egemen ideolojiyi güçlendiren, besleyen bir nitelikte kullanılabileceği gibi egemen ideolojiyi zayıflatan ve bu ideolojinin içerisinde eklenilen ideolojik öğeleri çözen bir işlev de yüklenebilir. Devlet,

yeni bir hareket başlatacaksa, hele ki bu hareket daha önce denenmemiş, onaylanmamış, popüler olmayan bir hareketse, önce uygun bir kamuoyu yaratmak zorundadır. Bunun için devlet ideoloji üreten aygıtlarını seferber eder. Öncelikle kamuoyunun onayı alındıktan sonra eylem gerçekleştirilir ve halkın bu eylemlere onay vermelerinin yanında sürece aktif katılımları da sağlanır. (Başbuğ, 2013, s.18-19, 32-33)

Yazıda, bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde hâkim ideoloji tarafından bir süre denenilen “Öztürkçe” kelime oluşturma ve yazma konusunun belli başlı eserlerde nasıl yer aldığı incelenmeye çalışılacaktır. Konu ile ilgili literatür taraması ve tarihsel bağlam ortaya konduktan sonra seçilen edebî metinler üzerinden “Öztürkçe” meselesinin söz konusu dönemde nasıl ele alındığı ve hâkim ideoloji etkisini yitirmeye başladıktan sonra nasıl bir değişim yaşandığı gösterilecektir.

\*\*\*

1930’lu yıllarda ortaya konan “Türk Tarih Tezi”, “Güneş Dil Teorisi” ve bunlara bağlı olarak değerlendirilebileceğimiz “Öztürkçeciliğin” de siyasi, sosyal, kültürel açıdan önemli yansımaları olmuştur. Bu tezler doğrultusunda okullar için “Tarih” kitapları hazırlanır, yurdun öğretmenleri, öğrencileri ve halk bilinçlendirilmeye çalışılır. Çocuklara ve halka ulaşmada, düşünceleri yayıp benimsetmede piyes ve roman gibi edebî türlerden büyük ölçüde faydalanılır. 1930’lu yıllarda “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” kapsamında yazılan birçok roman ve piyes görülür. Bu romanlarda ve piyeslerde konu olarak genelde “eski Türk tarihi” seçilir. Tezlerin görüşlerine paralel olarak, bu piyes ve romanlarda da; Türklerin eskiden beri brakisefal, beyaz tenli ve güzel insanlar oldukları, ziraatı, madenciliği, güzel sanatları bilen ve bunu dünyaya yayan medeni, teşkilatçı, devlet kurucu, lider, üstün özelliklere sahip bir millet olduğu fikri işlenir. Yine Attilâ, Cengiz Han, Timur gibi isimler, dünya çapında önemli, cihangir hükümdarlar olarak gösterilirler. Bu piyes ve romanlarda eski Türk tarihi ve Türklerin hasletleri öne çıkan unsurlardır.

Cumhuriyet döneminde siyasi, sosyal, kültürel hayatta yaşanan değişim, gelişim ve yeniliklere bağlı olarak romanın ve tiyatronun da şekillendiği ve tarihe bakışta önemli bir değişimin yaşandığı görülür. Millî mücadeleden sonra Cumhuriyet’in kurulması ve Cumhuriyet’in kendi kurumlarını tesis etmesinden sonra yani savaş yıllarından normalleşme sürecine geçilen 1920’li yılların ikinci yarısından itibaren siyasi, sosyal, kültürel şartlarla birlikte, geçmişte yaşanan buhranlı yılların doğurduğu romantik ortam, halkın roman ve piyeslere daha çok ilgi duymasını sağlar.

Türkiye Cumhuriyeti, kurum ve kuruluşlarıyla hâkimiyetini gerçekleştirdikten sonra ideolojisini ve devrimleri benimsetmek, yaymak amacıyla kültürel çalışmalara ağırlık verir. Avrupa’nın haksız bir şekilde Türkleri sarı ırktan görmeleri ve barbar olarak nitelermelerine karşı, Türklerin beyazırka mensup, medeni bir millet olduklarını ve çok eskiden, en baştan beri Anadolu’nun Türklerin vatanı olduğunu ispat etme gayretleri bu kültürel çalışmaların başlamasında temel etkindir. Bu doğrultuda eski Türk tarihi ve Türk dili ile ilgili çalışmalar başlar ve hızla gelişir. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, Türk Dil Cemiyeti, Dil, Tarih-Coğrafya

Fakültesi ve Halkevlerinin kurulması, “Tarih” kitapları hazırlanması, tarih ve dil kongreleri düzenlenmesi, arkeolojik kazılar, “Türk Tarihi Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” kapsamında yapılan önemli çalışmalardır. “Türk Tarih Tezi ve “Güneş Dil Teorisi”ndeki düşüncelerin, hâkim ideolojinin, köylere varıncaya kadar bütün yurda yayılması konusunda, Halkevlerinin oynadığı rol çok önemlidir. Bütün bu kurumlar vasıtasıyla oluşturulan, geliştirilen sonuçlar piyes, roman gibi edebî türler vasıtasıyla topluma benimsetilmeye ve yaygınlaştırılmaya çalışılır.

Bu anlamda, tiyatroların büyük katkısı olur. Bazı araştırmacılar; Atatürk’ün, tiyatro sanatına önem verdiğini, devlet politikasını gerçekten geliştirebileceğine inandığı için tüm oyunların içeriklerini yakından izlediğini, bunlardan bazılarını yasakladığını, bazı oyunların ise değişiklik yapıldıktan sonra sahnelenmesine izin verdiğini belirtirler. (Landau, 1999, s. 275) Devrin yazar ve şairleri, devrimlerin halka benimsetilmesinde önemli görevler üstlenir. Kendisinden “yobazlığı eleştiren bir roman” yazması istenen Reşat Nuri’nin bu amaçla *Yeşil Gece* romanını kaleme aldığı ileri sürülür. Reşat Nuri üzerine çalışan Birol Emil, romanda verilen mesajlardan yola çıkarak *Yeşil Gece*’yi tam inkılâp Türkiye’sinin romanı olarak değerlendirir. (Emil, 1984, s. 313) Vâlâ Nurettin, Millî Mücadele sonrasını konu ettiği 1934 tarihli *Savaştan Barışa* romanını, dil inkılâbının etkisiyle tamamen Öztürkçe kelimelerle yazar. *Kadro* dergisi, inkılâpların ideolojisini yaymak amacıyla önemli faaliyetlerde bulunur. Cumhuriyet döneminde hâkim görüşlerin yayılması konusunda geniş bir kültür programı uygulandığı görülür.

Ulus-devletin kuruluşunda edebiyatın ve millî bir dil oluşturulmasının önemli bir rolü vardır. Edebiyat ve dil alanındaki çalışmalar ulus-devlet fikrinin yaratılmasında, ulusal bir değerler toplamının oluşturulmasında etkilidir. Ulus-devletin tek bir para birimini saptamak, düzenli bir orduya sahip olmak gibi somut ve görünür niteliklerinin yanında “hayali”, tasavvura dayanan bir boyut da taşıdığı hatta bir ulus-devleti kuran şeyin aslında zihinlerdeki bu imge olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından ileri sürülür. Milleti homojen bir topluluk hâline getiren, bir arada ve diri tutan temel unsur fikrî ve ruhî bir inancın yansıması olan ortak anlatılardır. Milleti oluşturma süreci, bu anlatılar üzerinden gerçekleşecektir. Milleti inşa etme, kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi gerektirir. (Jusdanis, 1998, s. 53; Anderson, 2011) Türk kimliği üzerinde durma, eski Türk tarihine gitme, Türk dili üzerinde düşünme, Türk Tarih ve Türk Dil Kurumları’nın çalışmaları bu çerçevede de değerlendirilebilir. Edebiyat-kültür arasındaki sıkı bağ düşünüldüğünde, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen bu kültürel faaliyetlerin Türkiye’nin ulus-devletleşmesi ve modernleşmesi açısından çok önemli olduğu söylenebilir.

1930’lu yıllarda “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” çevresinde ortaya konan, savunulan görüşlerin halka, yeni nesle ulaşmasında bazı romanların ve piyeslerin son derece önemli katkıları olmuştur. Bu dönemde bazı romanlar ve piyesler, birçok yazarın kaleminden Cumhuriyet’in ilânı sonrasında sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda gerçekleştirilen değişikliklerin, yeni yapılanmaların savunucusu ve hatta yayıcısı işlevini üstlenmişlerdir. Yazarların bakış açıları, dönemin fikrî, siyasal, sosyal ve kültürel şartlarına paralel olarak gelişir, değişir. Mevcut hükümetlerin dönemlerindeki tavırları bazı yazarların tutumlarında



son derece önemlidir. Toplum içinde yaşayan bir birey olarak yazarın, toplumda hâkim olan düşüncelerden, yaşanan gelişmelerden etkilendiği görülür. Aynı zamanda sanatçılar, toplumu değiştirme, dönüştürme, etkileme ve kamuoyu oluşturma gibi roller üstlenebilirler. Zaman zaman toplumların hayatında siyasetin, ideolojilerin, hâkim düşüncelerin edebiyatı, dolayısıyla edebî eserleri etkilediği bir gerçektir. Bir başka ifadeyle, bazı dönemlerde, edebî eserlerde hâkim ideolojinin, düşüncelerin izleri görülür.

19 Şubat 1932’de Türk Ocakları yerine kurulan Halkevleri, devrin ideolojisinin dolayısıyla “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi”nin halka ulaşmasında, benimsetilmesinde ve yayılmasında son derece önemli görevler üstlenir. Halkevleri’nde açılan kitaplıklar, okuma-yazma kursları, dergi yayınları, halkbilim, köy araştırma ve incelemeleri, uygulamaları, tüm güzel sanatlar, dil, tarih gibi alanlarda yapılan çalışmalar, Halkevleri’ni bölgelerinde birer kültür merkezi hâline getirir. (Karadağ, 1998, s. 61) Halkevleri’nde yürütülen tiyatro çalışmalarında devrin tarih görüşü de benimsetilmeye, yaygınlaştırılmaya çalışılır. Eski Türklerin yaşamları, savaşları ve uygarlıklarının büyük bir coşku ile sergilendiği Halkevleri’ndeki bu tiyatro oyunlarının büyük bir bölümünün ulusal bilinci, Türklük bilincini yaygınlaştırmak için yazıldığı görülür. Bu oyunlarda Osmanlı tarihi ya hiç işlenmez ya da yeni Türk devletinin karşıtı olarak olumsuz yönleriyle ele alınır. (Karadağ, s. 144) Ayrıca, devrimlerin korunması ve övgüsünü, yurt sevgisini işleyen ve Atatürk’ü anlatan oyunlar da görülür.

Bütün bu oyunların yazılışlarındaki amaç; “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi”ni duygusal açıdan desteklemek ve Cumhuriyet devrimlerinin benimsetilmesini sağlamaktır. Oyunlarda; Türklerin yiğitliği, cesurluğu, âdilliği, yardımseverliği, dürüstlüğü, kadına verdiği önem, kurultay geleneği, devlet kuruculuk özellikleri vb. konular işlenerek Türklerin eskiden beri medeni bir millet oldukları gösterilmeye çalışılır. Ayrıca, Türklerin yurt sevgisi, kahramanlıkları, üstün özellikleri anlatılarak şanlı bir geçmişi olan Türklerin kendilerine güven duymaları ve geleceğe güvenli bir şekilde bakmaları arzulanır. Cumhuriyet döneminde, “Türk Tarih Tezi” etrafında, eski Türk tarihi, Türklerin özellikleri, yurt sevgisi, devrimler, Türklerin kahramanlıkları gibi konuları işleyen çok sayıda tiyatro oyunu vardır. (Akı, 1968; And, 1973; 1983; Başbuğ, 2013) Yine “Türk Tarih Tezi” konusunu işleyen, bu tezin öğrencilere, öğretmenlere, halka ulaştırılması, benimsetilmesi, yayılması amacıyla yazılan çok sayıda “tarihî roman” örneği de görülür. (Karaca, 2014)

Siyasi, sosyal, kültürel olaylar tarihe-tarihî eserlere ve edebiyata-edebî eserlere de yansır. 1930’lu yılların başından itibaren etkili olan “Türk Tarih Tezi” ve “Güneş Dil Teorisi” etrafında ortaya konan düşüncelerin ve faaliyetlerin etkilerini tarihte olduğu kadar tiyatro ve roman alanında da görmek mümkündür.

\*\*\*

Biz de çalışmamızda, “Öztürkçecilik” etkisiyle kaleme alınan, öne çıkan bazı eserleri inceledik. Ancak bu eserlerin incelenmesine geçmeden önce konuya açıklık getirmek adına Türk Dili Tetkik Cemiyeti’nin ve Atatürk’ün Türk dili üzerine çalışmalarına ve görüşlerine bir göz atmak faydalı olacaktır.

Cumhuriyet döneminde tarihle birlikte üzerinde durulan, önem verilen diğer bir konu da dil çalışmalarıdır. Atatürk’ün dil işlerinin düşünülmesi zamanının artık geldiğini belirtmesi üzerine; “Türk dilini tetkik ve elde edilen neticeleri neşir ve tamim etmek” maksadıyla “Birinci Türk Tarih Kongresi”nin hemen ardından 12 Temmuz 1932’de “Türk Dili Tetkik Cemiyeti” kurulur. 1932 yılının Ekim ayında da “Türk dilini menşelerine, ilmî, medeni ihtiyaçlara ve müstakbel inkişafına göre tetkik ve tespit etmek üzere” İstanbul’da I. Türk Dil Kurultayı gerçekleştirilir. Kurultayın amacı; Türk dilinin geçmişini, eskiliğini ve dünya dilleri arasındaki yerini, medeniyet dili olduğunu göstermektir. Türk dilinin yabancı sözcüklerden arındırılması çalışmaları bu kurultaydan sonra hızla gelişir. (Tekin, 1975, s. 488-499)

*Ülkü* dergisinde çıkan “Türk Dili Tetkik Cemiyeti” hakkındaki yazıda, cemiyetin amacı; bugünkü cihan medeniyetini temsil eden garp âleminin daha bundan dört asır evvel dinlik ve dünyalık bütün kültür dilini millî dilden geliştirmek suretiyle kazandığı medenî erginliğe Türk milletini de bir an evvel erişirmek; onların aşmış ve geçmiş oldukları türlü inkılâp dağlarını, derelerini en kestirme yoldan aşmak ve geçmek; böylece onlara bir an evvel yetişip katışarak onlarla medeniyetin engin sahalarında boy ölçüşmek ve bunun için de “Türk dilini” layık olduğu en yüksek kemâl derecesine erişirmek, şeklinde açıklanır. (Özden, 1933, s. 31-40)

1934 yılında yapılan kurultayda Cemiyetin adı, “Türk Dili Araştırma Kurumu”; 1936’daki kurultayda ise “Türk Dil Kurumu” olur. Afet İnan hatıralarında, dil teorilerini açıklayan kitaplar okuyan ve her tarihi konu içinde, dil belgeleriyle çözülecek konular olduğuna inanan Atatürk’ün tarih çalışmalarının yanında Türk dilinin de bilimsel bir inceleme konusu olmasını istediğinden bahseder. (İnan, 2011, s. 293) Atatürk, 1934’ten 1938’e kadar Türkiye Büyük Millet Meclisi’ndeki açılış nutuklarında, Tarih ve Dil Kurumlarından özellikle söz etmiş, bu derneklere hükümetçe önem verilmesini belirtmiş ve kamuoyunun ilgisini bu kuruluşun çalışmaları üzerine çekmiştir. Atatürk’ün 5 Eylül 1938 tarihli vasiyetnamesinin altıncı maddesinde: “Her sene nemadan mütebaki (arta kalan) miktar, yarı yarıya Türk Tarih ve Dil Kurumlarına tahsis edilecektir” ifadesi yer alır. (İnan, s. 275-279)

Atatürk, tüm yaşamı boyunca tek bir kitaba, Sadri Maksudi’nin *Türk Dili İçin* adlı kitabına giriş niteliğinde bir ön söz yazar. İleriki yıllarda Türk Dil Kurumu Atatürk’ün bu sözlerini şiar edinir. Mustafa Kemal bu kitap için şunları yazar: “*Millî his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin millî ve zengin olması millî hissini inkişafında başlıca müessirdir. Türk dili, dillerin en zenginlerindedir; yeter ki bu dil, şuurlu işlensin. Ülkesini, yüksek istiklâlini korumasını bilen Türk milleti, dilini de yabancı diller boyunduruğundan kurtarmalıdır.*” (Arsal, 1930) Atatürk’ün yazdığı ön söz niteliğindeki bu vecizeler dizisi kitabın başında yer alır. Kitabın ilk sayfalarında kuşe kâğıt üzerine karşılıklı olarak Atatürk’ün orijinal el yazısı klîşesi ve matbu metin şeklinde yer alan bu kısa metin 2 Eylül 1930 tarihini taşır. Sadri Maksudi’nin kitabında Atatürk’ün herhangi bir özdeyişi alınıp kitabın başına konulmaz. Atatürk, bu metni bizzat bu kitap için kaleme alır. Nitekim metnin altında “Gazi Hazretleri bu yüksek vecizeleri kendi elleri ile bu kitap için yazmışlardır” notu bulunur. İleriki yıllarda bu satırlar dile odaklanan çalışmalarda, Dil

Kurumu ve başka yayın kurumlarının bastıkları eserlerde kaynak gösterilmeksizin Atatürk'ün özdeyişi olarak kullanılır. (Toprak, 2012, s. 429-430)

Falih Rıfki Atay; Atatürk'ün, Türkçülerin öz dil zenginlikleri hakkındaki iddialarıyla bulunan yeni kelimelerle ilgilendiğini ve H.G. Wells'in tarihinin de onu Türkçülerin tarih anlayışına ısındırdığını belirtir. Ayrıca Atay, Türklerin, kendilerine öğretilenden başka türlü bir tarihi olduğu ve Türkçenin bağımsız bir ilim ve edebiyat dili olabileceği kanısının, Türklük gururu ile göğsü durmadan kabarıp inen Atatürk'e büyük bir şevk verdiğini ifade eder. (Atay, 1980, s. 468; Toprak, s. 446)

Atatürk'ün çok kitap okuması, çok çalışması, dil ve tarih konularına vakıf olması ile ilgili görüşler birçok şahsiyetin eserlerinde yer alır. Bunlardan biri olan Agop Dilaçar, Atatürk'ün dil ve tarih tezlerinin çok çalışarak, okuyarak oluştuğunu, alt yapısında büyük bir hazırlık ve birikim olduğunu anlatır. Atatürk'ün dil konusundaki çalışmalarına, bizzat kendisinin ilgilendiği “Geometri” kitabının hazırlanışını örnek veren Dilaçar, Atatürk'ün “Türkçe” konusundaki hassasiyetinden de bahseder. Atatürk, Güneş-Dil Kurultayı kapanır kapanmaz (1936), uygun görülen Fransızca geometri kitaplarından birer tane aldırır. Bunlar üzerinden Atatürk'ün yazacağı geometri kitabının tasarısı çizilir ve bütün kış Atatürk bu kitapla uğraşır. Boyut, uzay, yüzey, düzey, çap, yarıçap, kesek, kesit, teğet, açı, açıortay, içters açı, dışters açı, çekül, yatay, düşey, dikey, yöndeş, konum, üçgen, dörtgen, beşgen, köşegen, eşkenar, türev, varsayı, gerekçe gibi öğrencinin anlayış yolunu tıkamayan, kolay anlaşılabilirliği için bir ipucu veren terimler hep Atatürk tarafından yapılmış ve anonim olarak kitabın üzerinde “Geometri öğretenlerle, bu konuda kitap yazacaklara kılavuz olarak Kültür Bakanlığınca neşredilmiştir” denmiştir. Atatürk'ün Türk milletinin “kendini tanıma” gücünü yenilemek üzere, atalarının özüne, ilham kaynağına döndüğünden bahseden Dilaçar, bu şevkle, 1934'te kendini ziyaret eden İsveç veliahtı Prens Gustaf Adolff'a Öztürkçe bir hitabede bulunduğuna değinir. Dilaçar, Atatürk'ün amacının Türk dilini hem özleştirmek hem de zenginleştirmek olduğuna vurgu yapar. (Dilaçar, 1975, s. 467-485)

Türk Tarih Kurumu'nun yayın organı, 1937 yılında yayımlanmaya başlayan *Belleten* dergisidir. Türk Tarih Kurumu umumî kâtibi Uluğ İğdemir, “*Belleten*” sözcüğünün nasıl bulunduğunu anlatır. Bu da Atatürk'ün, bizzat çalışmaların içinde olduğunu gösteren başka bir örnektir. 1936 yılında Tarih Kurumu tarafından neşredilmesine karar verilen mecmuaya bir ad bulma meselesi üzerinde Çankaya'da yapılan çalışmaya katılan Atatürk, Afet Hanım'a “bülten”in anlamını sorar. Önce, Fransızca Larousse'a bakılır. Burada kelimenin İtalyanca “*Bulletino*” kelimesinden geldiği yazılmakta ve delâlet ettiği manalar izah edilmektedir. Bundan sonra sırasıyla ve daha büyük lügat kitaplarına, Fransız, Lâtin dillerinin etimolojik lügatlerine bakılır. Bunlarda kelime Lâtince “*Bulla*” sözüne götürülmekte, bu kelimenin de Lâtincede Etrüskçeden geçmiş olması ihtimali ileri sürülmektedir. Atatürk'ün bu araştırmalardan sonra bakılmasını istediği Pekarski'nin Yakut lügatinde bu kelimeye çok benzeyen “*Belieten*” kelimesi bulunur. Bu kelimenin manası aşağı yukarı Latincedeki kelimeye benzemektedir. Atatürk bu kelimeyi Türkçedeki mana ve fonetik bakımından benzer “bel, belge, belli, bellemek” gibi

kelimelerle mukayeseye eder. Nihayet mana ve fonetik bakımından “Bulletin” sözüne pek yakın olan “Belleten” kelimesi bulunur. (İğdemir, 1939, s. 355-356) Atatürk’ün hasta yatağında son gördüğü eser de yine *Belleten* olur. (İnan, 1939, s. 243-244)

1932-1935 arası, “Öztürkçeci” atılım dönemi olarak düşünülebilir. CHP, Halkevleri, radyo ve bütün gazeteler, tam bir seferberlik hâliyle dilde özleştirme politikasına iştirak ederler. 1935’te resmî kabul gören “Güneş Dil Teorisi”, “Türk istisnacılığı”nın doruğu denilebilecek bir kırılma yaratır. İlginç biçimde, bir iletişim aracı olarak dili güçlendirmekten çok, kuralsız bir ulusalcılık kampanyasına hatta yarışına dönüşen özleştirme, yine ulusalcı bir çıkış olan “Güneş-Dil Teorisi”nin itibar kazanmasıyla ivmesini yitirir. Daha 1932’deki I. Türk Dil Kurultayı’nda Hüseyin Cahit Yalçın’ın savunduğu, Ziya Gökalp’ın geliştirmiş olduğu “Türkçeleşmiş Türkçe”dir (Yaşayan Türkçe) anlayışı, bu tarihten sonra daha gür bir biçimde seslendirilir hâle gelir. Hatta, Atatürk’ün giderek “Öztürkçeci” hevesten uzaklaştığı, bunu “aşırı bir deneme” olarak gördüğü öne sürülür. (Taşkın, 2001, s. 420-421)

“Türk Dili Tetkik Cemiyeti”nin kurulması ve dil kurultaylarıyla beraber Türk dilinin çeşitli meseleleri ve bu alandaki çalışmalarla ilgili devrin gazete ve dergilerinde birçok yazı kaleme alınır. 1920-1940 yılları arasında dergilerde yayımlanan Türk dili ile ilgili yazılar, üç cilt olarak bir araya getirilmiştir. (Yetiş, 2005)

\*\*\*

Türk Dili Tetkik Cemiyeti ve Atatürk’ün dil üzerine yaptığı çalışmalara ve görüşlere genel bir göz attıktan sonra inceleme konumuz olan eserlere geçebiliriz.

*Savaşın Barışa*, tamamen “Öztürkçe” iddiasıyla yazılan ilk ve tek romandır. (Çürüksulu ve Vâ-nû, 1934) Kitabın başında yer alan, ön söz niteliğindeki “Başlamadan Önce” başlıklı bölümde yazarlar, 1934 yılında basılan romanı Dil Bayramına yetiştirdikleri için sevinçli olduklarını belirtirler: “*Bizim yaşayışımızdan, bizim düşüncelerimizden doğan Savaşın Barışa’yı Öz Türkçe olarak bitirip bastırduğumuz, hem de Dil Bayramına yetiştirdiğimiz için sevinçliyiz.*” (s. 3)<sup>1</sup>

Romanda, Yunan saldırılarının püskürtüldüğü, Millî Mücadelenin kazanıldığı, barışın hüküm sürdüğü 1934 yılı konu edilir. Aşk ve macera unsurlarıyla beslenen ve geriye dönüşlerle Millî Mücadele yıllarında yaşananların da dile getirildiği romanda esas gayenin barışı devam ettirmek olduğu vurgulanır.

Yazarlar, romanın dil bakımından önemine dikkat çekerler. “Öztürkçe” olan bu eseri yazarken “Tarama” dergisini kullandıklarını, alışık olunmayan kelimelerin karşılıklarını ise romanın sonunda gösterdiklerini belirtirler. Ayrıca, okuyucuların sadece ilk on sayfada zorlanacaklarını daha sonra ise kelimeleri kolayca sökeceklerini ifade ederler:

1 Makaledeki bütün alıntılarda metinlerdeki orijinal imlâ esas alınmıştır.

“İşte, Savaşın Barışa, bu bakımdan, bizim yaşayışımızla düşüncemizden doğma olduğu gibi, dil bakımından da, su karışmamış Türktür. Onu yazarken, Tarama dergisini kullandık. İstanbulda şimdilik alışılmıyan lâkırdıların, Osmanlıca karşılıklarını, en sonda, gösterdik. İnanın ki, yalnız ilk on yaprakta güçlük çekeceksiniz. On birinci yaprağı geçtiniz mi kolayca sökeceksiniz.” (s. 4)

Eskiden beri İstanbul Türkçesinin yazı dili için yetmediğine, hem yurt içi hem yurt dışında yaşayan Türklerin sözlerinin toplanması gerekliliğine dikkat çektiklerini ancak böyle bir tarama dergisinin olmadığını belirten yazarlar, Atatürk sayesinde Türk Dili Tetkik Cemiyeti ve kurultaylarla böyle bir “Tarama Dergisi”ne kavuştuklarını vurgularlar. Tamamen “Öztürkçe” ile yazılan bu ilk eseri oluştururken bu “Tarama Dergisi”nden faydalandıklarını ifade ederler. Kendi çeşidinde ilk olan bu eserin eksikliklerini göz önünde bulundurarak daha iyilerini oluşturmak için kendilerine büyük iş düşüğünü de eklerler:

“Öteden beri şöyle demiştik: “İstanbul Türkçesi, yazı dilimiz için elvermez; hem yurdumuzun içinde, hem dışında yaşayan Türklerin sözleri toplanarak, bunlardan, Almanların Hochdeutsch’u gibi yüksek bir Türkçe yaratmalıdır!., Ancak, elimizde başvuracak bir dergi yoktu. Yine kurtarıcının yarattığı T.D.T.C. ile Kurultaylar, bu Tarama Dergisini bize vermiş bulunuyor! Biz de buna baş vura vura, bir tek sözün üstünde uzun uzadıya düşünme dura, epeyce büyük olan bu Savaşın Barışa’yı bitirip çıkardık. Sanırsınız ki, kendi çeşidinde şimdilik ilk okuştur. Bu denememizdeki eksiklikleri gözönünde tutarak, daha iyilerini yaratmak, hem başka arkadaşlarımıza, hem de gene bize düşer.” (s. 4-5)

Eserde yabancı söz kullanmadıklarını belirten yazarlar, yabancı gibi görünecek bazı sözlerin de köklerinin Türkçe olduğunu öğrendiklerini vurgularlar. Osmanlıca sözlerin karşılıklarını ararken de halkın ağzına, kulağına uygun olan “Öztürkçe” sözleri seçtiklerini ifade ederler:

“Şunu bildirelim: Savaşın Barışa’nın içinde bir tek yabancı söz kullanılmamıştır. Yabancı gibi görünecek birkaçının da ana kökleri Türkçe olduğunu dil bilgîlerinden öğrendik. Tarama dergisinde yıldızlı olarak gösterilenleri de alıp kullandık. Osmanlıca sözlerin karşılığını ararken, bulduğumuz öz Türkçelerin bizim ağzımıza, kulağına en uygun gelenleri seçtik. Eski yazılarda olsun, şimdiki Türkçeler arasında olsun çok kullanıldığını öğrendiklerimizi, ötekilerinden ayırıp edip, aldık. Bir söz, birbirine benzemiyen türlü türlü yorulara geliyorsa, onu bırakıp tek yoruya geleni kullandık.” (s. 5)

Karşılıklarını bulamadıkları bazı sözleri de kendilerinin yarattıklarını dile getiren yazarlar, bir anlamda yeni söz önerisinde de bulunmuş olurlar. Telefon için “telsesi”, mikrofon için “kiçikses” bunlara örnek olarak gösterilebilir:

“Düşüncemizi anlatmak için, Batı Türkçesinin konuşmasında da, eski yazılarında da söz bulamayınca, pek uzak soydaşlarımızın yardımına koşmak gerektiğini

duyduğumuz tek tük oldu. Karşılığını bulamadığımız beş on tane sözü de biz yaratmaya çalıştık. Örnek gösterelim: “Telgraf” için “Telyazısı” dendiğine göre “Telefon” için “Telsesi” dedik. “Mikrofon” için, şimdi yaşayan “Küçük” sanını değil, Kur’anın eski çevirmelerinde görülen ölmüş bir sözü “Kıçık” sanını kullanarak, “Kıçikes” dedik. Kendi uydurduğumuz sözlerin karşılığına (?) diye belgiler koyarak karışıklığın önüne geçmek istedik.” (s. 5-6)

Yazarların üzerinde durdukları diğer bir konu “Öztürkçe” ile uğraşma, yazma işinin geleceği meselesidir. Yeni karşılaştıkları sözlerin eski bir tanıdık gibi göründüğünü, hemen kaynaştıklarını belirten yazarlar, bu işin devam edeceğine yürekten inanırlar. “Öztürkçe” kullanmanın, yazmanın kolay olacağını düşünen yazarlar, yakın bir zamanda Araba, Farsa, Freng avuç açmadan, herkesin atalarımızın öz diliyle konuşup yazacağını ifade ederler:

“Bütün okurlarımıza şunu bildirelim ki, Öz Türkçeyle uğraşmak, bizim için, artık bırakılmaz, tadına doyum olmaz bir alışkanlık olup çıkmıştır. Yeni karşılaştığımız sözler, bize eski bir hısım görünüyor. Çok geçmeden içli dışlı kaynaşveriyoruz... Şuna da sarsılmaz bir inanla bağlandık: Bu iş, yürüyecektir. Açıkça söylemekten sıkılmayalım ki, ilkönceleri, yüzde yüz Türkçe yazmanın bir türlü olamayacağını sananlardandık; şimdi ise: “Böyle zengin bir dil başkalarının eline bakmaz!.. diye düşünüyoruz! Bugünkü çocukların büyümesine bile kalmadan, hepimiz atalarımızın öz diliyle, Araba, Farsa, Freng avuç açmadan, konuşacağız, yazacağız! Öz Türkçenin yaşayışımız ortasında yer tutması, elifbanın alfabeyle değişmesinden bile kolay olacaktır!” (s. 6)

### **Savaştan Barışa Romanında Kullanılan “Öztürkçe” Sözler:**

#### **A**

**Acun** – dünya, **Ağu** – zehir, **Alan** – meydan, **Alp** – cengâver, **Angı** – hatıra (hafıza), **Andaç** – hatıra, **Arıglı** – namuslu, **Avadanlık** – alet, **Avcar** – baharat, **Ayakçağ** – merdiven

#### **B**

**Bağlağı** – şart (?), **Barış** – sulh, **Bars** – verem, **Bastamak** – kumanda etmek, **Basın** – matbuat, **Basınma** – intiba, **Baskan** – zafer, **Başbuğ** – reis, **Baştaklık** – istiklâl, **Bay sa** – madalya, **Belgi** – işaret, **Bil** – vakit, **Bilget** – havadis, **Biyişi** – dans, **Bıcgas** – misak, **Budun** – millet, **Bulak** – belâ, **Bulgu** – icat, **Bulgağ** – belâ, **Buyruk** – zabıt, âmir

#### **C**

**Cemdek** – naaş

#### **Ç**

**Çavut** – duvar, **Çekilim** – ricat, **Çevre** – muhit, etraf

**D**

**Dapa** – taraftar, **Depçik** – mahmuz, **Dikilitaş** – abide, **Dinek** – kule, **Dirlik** – rahat, **Dışışleri** – hariciye (?), **Donanım** – levazım, **Düzme** – masal, uydurma, **Durdurum** – mütareke

**E**

**Endeşmek** – vermek, **Erteye değin** – sabaha kadar, **Esenlemek** – selâmlamak, **Esişmek** – cilveleşmek, **Eyiş** – hava, şarkı

**G**

**Gereklik** – lüzum, **Geygi** – elibe (elbise?), **Gez** – defa, kere, **Gidinki acun** – ahret, **Girişme** – teşebbüs, **Gökçek** – lâtif, **Gökçen** – zarif, **Gönenmek** – memnun olmak, **Güngöre** – pencere, **Görek** – manzara, **Gullukçu** – memur, **Güleç** – şen

**I**

**Ilgarcı** – kurye, **Işığı** – lâmba

**İ**

**İllik** – millî, **İm** – işaret, sembol, **İnamlı** – şayanı itimat, **İnanç** – vekil, **İşkil** – vehim, **İşlik** – fabrika, **İşteşlik** – aynı işle meşgul olanların cemiyeti, şirketi, yahut işbirliği (?), **İtindirmek** – teşkilâtlandırmak, **İtirmek** – kaybetmek, **İyiliksever** – hayırperver (?)

**K**

**Kaptıkaçtı** – otomobil (?), **Kavrağı** – kabza, **Kent** – şehir, **Kerte** – derece, **Kez** – defa, **Kezlemek** – nişan almak, **Kiçikses** – mikrofön (?), **Kıyga** – dakika, **Kıym** – işkence, **Konuk** – misafir, **Koşuk** – şiir, **Koşuğu** – şair, **Körlük** – fener, **Kulduk** – teşekkür, minnet, **Kurağ** – müessesese, **Kurun** – asır, **Kurultak** – devlet, **Küdün** – resmi kabul

**M**

**Mutluluk** – saadet, **Mez** – keyif, **Mücene** – nüve

**O**

**Okuş** – kitap, **Ongun** – mamur, **Ortaklık evi** – şirket, **Orun** – makam, mesnet

**Ö**

**Öden** – mükâfat, **Öğmek** – methetmek, **Öyün** – vakit, **Özen** – dikkat

**P**

**Pusat** – silâh

## S

**Saldırım** – hücum, **San** – sıfat, **Sava** – haber, **Savaşmak** – harbetmek, **Savcı** – muhabir, **Savyazgan** – gazete (?), **Savgi** – felâket, **Savun** – ziyafet, **Savut** – âlet, vasıta, **Saygamak** – sarfetmek, **Sayrı** – hasta, **Sayrılanmak** – hastalanmak (?), **Seğirme** – raks, dans, **Seyasacı** – siyâsî, diplomat, **Sin** – mezar, **Sizik** – resim, **Sınır** – hudut, **Sırbeli** – Sırbistan (?), **Sosyal** – medenî, **Soysallık** – medeniyet (?). **Sökelli** – hasta, **Sökelmek** – hastalanmak, **Suğdıç** – müsamere, **Suyun** – niyet, **Süngüşme** – muharebe

## Ş

**Şaşak** – mucize

## T

**Tabu etmek** – teşekkür etmek, **Tahça** – dolap, **Telsesi** – telefon, **Tergi** – masa, **Tevir** – renk, **Tura** – imza, **Turalamak** – imzalamak, **Turga** – kumaş, **Tutkuş** – fren, **Türütmek** – ibda etmek, **Tike** – parça

## U

**Uçku** – tayyare, **Uçur** – zaman, **Ulak** – emirber, **Ulaş** – gaye, hedef, **Ulaşıklık** – irtibat, **Ulus** – halk, **Umaç** – gaye, hedef, **Umut** – ümit, **Usgarmak** – hatırlamak, **Uz** – sulh, anlaşma, **Uza** – zaman, **Uzlaşık** – müellif (?)

## Ü

**Ülkü** – mefkûre, ideal, **Üren** – nesil, **Üslük** – pardösü, **Üşkürmek** – hatırlamak, **Üye** - aza

## Y

**Yağı** – düşman, **Yalabaç** – mümessil, **Yaldıran** – merdiven başı, **Yaldırayık** – elektrik, **Yam** – posta, **Yanı** – sitem, **Yancık** – cep, **Yangınbasan** – itfâiye (?), **Yarıçalap** – nim ilâh (?), **Yarlığa** – merhamet, şefkat, **Yasa** – kanun, prensip, **Yepermek** – telâş etmek, **Yerdeş** – hemşeri, vatandaş, **Yin** – vücut, **Yolak** – meslek, **Yoru** – mana, **Yölgüç** – ustura, **Yöndem** – üslûp, **Yöre** – muhit, **Yusunluğ** – meşru, **Yüğnek** – cami, mescit, **Yülünmek** – traş olmak (?), **Yürüme eyişi** – marş (?)

*Savaştan Barışa* romanının ön sözünde; Öztürkçeyle uğraşmanın kendileri için artık bırakılmaz, tadına doyum olmaz bir alışkanlık olup çıktığından, bu işin yürüyeceğinden, böyle zengin bir dilin başkalarının eline bakmayacağını düşündüğünden, Araba, Farsa, Frengi avuç açmadan herkesin atalarımızın öz diliyle konuşup, yazacağından ve Öztürkçenin yaşayışımızın ortasında yer tutmasının, elifbanın alfabeyle değişmesinden bile kolay olacağına inandığından bahseden Vâ-Nû aradan geçen yılların etkisiyle bu görüşlerinden uzaklaşacaktır.



1949 yılında *Akşam* gazetesinde “Dilde Anarşinin Tarifi” başlıklı bir yazı kaleme alan Vâ-nû’ya göre; dildeki anarşinin tarifi şudur: Yaşayan kelimeleri atarak yerlerine uydurmalarını getirmek gayreti ve bundan doğan ikilik, üçlük. Bu anarşiyi önlemenin çaresi ise tarihin bize mâl ettiği kelimeleri, zoraki usullerle, meselâ, meşhur anayasa tabirleriyle, meselâ yeni terimlerle Türkçeden kovmamaktır. Tarihî bir kelime mevcutken, onun yerine uydurma bir kelimeyi Türkçeye zorla sokmaya kalkışmamaktır. Vâ-nû’nun görüşlerinin geçen yıllar içinde nasıl değiştiğini göstermek adına bu yazının bir bölümünü aşağıda verdik:

“...Tarihimizin Türk milletine malettiği ve köylere kadar intikal eden binlerce kelimeyi terkederek onların yerine halk tarafından anlaşılamiyan ve birbirini tutmayan arabalarla ıstılah getirdik. İşte bu uydurma yeni terimler, lisandan mevki sahibi kelimeleri tardedip güya onların rollerini oynamak istediler; olamadı. “Memur” yerine “işyar”, “hâkim” yerine “yargıç”, ilh?... Tutamadı ve tutamıyor. Bu misaller pek çoktur; ve zaman geçtikçe ikilik büsbütün büyüyecektir. Çünkü, mesele yalnız, “memur” ve “hâkim” gibi çok yayılmış sözlerden ibaret değildir. ... Bunları nesillerce yazdık ve konuştuk. Şimdi mektepler yoliyle, adliye yoliyle, klâsik tercümeleer yoliyle, kısacası devlet zoriyle bütün o munis kelimeler cihanımızı kapı dışarı etmek ve bunların yerine, yeni neslin ezberlediği ve eski neslin bir türlü anlıyamadığı nâmütenahi uydurma kelime kabullenmek bize cebredilmiştir. İşte, isyan ettiren budur. Çocuklarımızın kitaplarını okuyup anlamak istiyoruz. Bizim kitaplarımızı da çocuklarımızın okuyup anlamasını istiyoruz. Bir lise talebesi ile, bir üniversiteli ile yanyana gelince münevver bir mevzuu konuşabilmek istiyoruz. Hülâsa kültürde millî beraberlik bozulmasını istiyoruz. ... “Dildeki anarşi”nin tarifi, bence şudur: Yaşayan kelimeleri atarak yerlerine uydurmalarını getirmek gayreti; ve bundan doğan ikilik, üçlük. Bu anarşiyi önlemenin çaresi: Tarihin bize malettiği kelimeleri, zoraki usullerle, meselâ, meşhur anayasa tabirleriyle, meselâ yeni terimlerle Türkçeden koğmamaktır. Tarihî bir kelime mevcutken, onun yerine uydurma bir kelimeyi Türkçeye cebren sokmağa kalkışmamaktır.” (Vâ-nû, 1949, s. 3-4)

Yukarıdaki yazıda da görüldüğü üzere Vâ-nû’nun görüşleri, 1934 yılından 1949 yılına kadar oldukça değişmiştir. Bu değişimde devrin konjonktürünün, hâkim ideolojinin ve siyasi, sosyal, kültürel, edebî şartların değişmesinin büyük rolü olduğu düşünülebilir. Yazarların düşünceleri değişebileceği gibi, onlar devrin şartlarına göre farklı tutumlar da sergileyebilirler. Vâ-nû, “Öztürkçe” kaleme aldığı *Savaşın Barışa* romanı dışında böyle bir teşebbüste bulunmaz.

*Savaşın Barışa* popüler romanlara da örnek olarak gösterilebilir. Bu tarz romanların edebî olarak çok da nitelikli olduğu söylenemez. Ancak bu tarz popüler romanlar, özellikleri gereği bazı görüşlerin, konuların halka ulaştırılmasında önemli roller üstlenmişlerdir.

Popüler romanlar, okuyucunun beğenisini hemen kazanan, anlaşılması ve zevk alınması için bir ön birikime ihtiyaç duyulmayan, hoşça vakit geçirme esası üzerine kurulmuş romanlardır. Bu romanlar tek düzlemede üretildikleri için fazla emek sarf edilmeden rahat okunurlar,

anlaşılabilirliği kolaydır. Popüler romanların dili, hitap ettiği kitlenin özelliklerine bağlı olarak sade ve anlaşılır, kurgusu ise genel olarak zayıftır. Yazarların dil ve kurguda gereken hassasiyeti göstermemelerinden dolayı bu romanlar çoğu zaman edebî nitelikten yoksundurlar. Bu tür romancılar, romanda yaratıcılıktan öte faydalı olabilme amacı taşırlar. Popüler romanların yazarları mükemmeliyetçi olmadıkları için eserlerini oluştururken çok fazla dikkat etmezler. Özellikle tefrikalarda, yetiştirmek gayesiyle eserlerini çoğu kez kontrolsüz bir biçimde baskıya verirler. Bu durum, bazen romanda çeşitli hataların yapılmasına sebep olur.

Popüler romanlarda çoğunlukla aşk, macera ve tarihî hadiseler konu edilir. Popüler romanda merak, eserlerin bir çırpıda okunmasını ve eserlerin sürekliliğini sağlayan unsurlardandır. Yani, popüler romanlarda okuyucunun ilgisi ön plandadır. Okunma süreleri kolaydır ve okuyucu sıkılmadan okur. Popüler romanlar hemen tutulurlar ancak kısa bir zaman sonra da unutulurlar. Okuyucusunu eğlendirmeyi amaçlayan popüler romanların eğitici yönü de önemlidir. Okuma sevgisi, tutkusu aşıl原因an popüler romanlar, daha nitelikli edebî ürünlerin okunmasına kapı arayabilir, vesile olabilirler. (Yalçın, 2006, s. 359-392; Uğur, 2013)

Bazı popüler romanlar, millî kimliğin oluşmasında ve sahiplenilmesinde önemli bir yere sahiptirler. Bütünleştirici ve birleştirici bir amaca hizmet eden bu romanlar, kolektif belleğin canlandırılması ve korunması konusunda önemli roller üstlenirler. Bazı dönemlerde, hâkim ideolojinin halka ulaşması amacıyla popüler romanlar kullanılabilirler. *Savaştan Barışa* buna örnek gösterilebilir. Cumhuriyet döneminde hâkim ideolojinin, yeni tarih anlayışının ve devrimlerin halka anlatılmasını, yayılmasını ve benimsetilmesini kolaylaştırmak amacıyla popüler romanlardan da yararlanılır.

Ancak *Savaştan Barışa* romanının dil ve üslubu diğer popüler romanlardan farklıdır. Tamamen “Öztürkçe” ile yazılan romanın okunması bir hayli zordur ve okuyucuyu yormaktadır. Belli bir amaç ve iddia ile yazılan roman, o dönemin şartlarında makul görülebilir fakat o dönem bile okunup anlaması zor olan bu romanın herhangi bir etkisinin olmadığı kendinden sonra bu tarz başka bir romanın yazılmamasından anlaşılmaktadır. Okuyucu için zor ve yorucu olması dolayısıyla daha sonraki nesiller tarafından okunmadığı şeklinde bir değerlendirmede bulunabileceğimiz bu romanın okunması ve anlaması günümüzde bile bir hayli güçtür.

\*\*\*

“Öztürkçeciliğin” etkisi o dönem yazılan ve basılan bazı piyeslerde de kendini gösterir. Bu konuda dönemin etkili ismi Münir Hayri (Egeli) başı çekmektedir. Bizzat Atatürk’ün üzerinde tashihler yaptığı piyeslerin sahibi olan Münir Hayri, bazı piyeslerini “Öztürkçe” ile yazmıştır.

Münir Hayri (Egeli) tarafından yazılan ve müziği Ulvi Cemal tarafından yapılan *Bir Ülkü Yolu* adlı piyes 1934 yılında kitap olarak basılmıştır. (Egeli, 1934) Kitabın kapağında “Lirik Piyas” ibaresi görülür. İç kapakta ise; “Tiyatro gibi oynanmak istenirse buna bağlı anladış Broşürünü Ankara Halkevinden isteyiniz.” ifadeleri bulunur.

Ortaçağda eski bir Türk şehrinde geçen piyesin konusu, çok güzel olan Bayan Sevinç'e eş olacak kişinin seçilmesi için düzenlenen ok atma yarışmasıdır. Yedi yurttan gelen yedi bilginin çizdiği dokuz köşeli çevre içindeki hedefe altı gümüş ok atılacaktır. Her kim bu okları ilk atışta yerine vurursa el güzeline eş olacak, yurt gençlerine de örnek sayılacaktır. (s. 17) Cumhuriyet dönemiyle ilişkilendirilebilecek piyeste yarışmada atılacak altı ok, Atatürk ilkelerinin sembolü olarak değerlendirilebilir. Piyesin bir diğer özelliği de kullanılan "Öztürkçe" kelimelerdir.

### ***Bir Ülkü Yolu Piyesinde Kullanılan "Öztürkçe" Sözler***

**Kent:** Şehir, **Issı:** Sıcak, **Çakın:** Şerare, **Ku:** Ses (Kulak: Sesaleti), **Çakırmak:** Kahkaha, **Eskin:** Rüzgâr, **Bun:** Gam, **Cura:** Saz, **Bun:** Sıkıntı, **Kavuş:** Vuslet, **Tü:** Her, **Çağ:** Saat, **Miye:** Dimağ, **Aytış:** Nutuk, **Erten:** Şafak, **Olçar:** Haber, **Anlam:** Mana, **Olcay:** İkbâl, **İrşi:** Peri, **Denli:** Kadar, **Nesne:** Şey, **Çun:** Dünya alem, **Güvenç:** İstinatgâh, **Kıyı:** Ufuk, **Bar:** İzin, **Yanluk:** Alem Beşer, **Evrensel:** Alemşumul, **İlkyaz:** İlkbahar, **Carcı:** Münadi, **Yönter:** Hedef, **Abuz:** Heyecan, **Gövez:** Mağrur, **Önezi:** İnat, **Amaç:** Hedef, **Taku:** Vedahi, **Tutun:** Farzedin, **Atım:** Hamle, **Kez:** Defa, **Basıncak:** Miskin, **İtilmek:** Reddolunmak, **Annaç:** Cevap, **Benleyiş:** İmtihan, **Küs:** Davul, **Nöbet vurma:** Selâm havası, **Eletmek:** Vasil etmek, **Ohkay:** Bravo, aferin, **Ertürmek:** Affetmek, **Karaduysu:** Yanlış düşünce, **Akman:** İhtiyar, **Koman:** Bırakmıyan (Bırakmayın?), **Üstün:** Süblime, **Önü:** Zafer, **Bahsamak:** Feryad etmek, **Erdem:** Meziyet, **Gen:** Vasi, geniş, **Kutsuz:** Talisiz (Talihsiz?), **Kavşut:** Vuslat, **Ertür:** Affet, **Düzen:** Tuzak, hile

\*\*\*

1934 yılında Münir Hayri (Egeli) tarafından yazılan ve müziği A. Adnan tarafından yapılan *Taş Bebek* piyesi kitap olarak basılmıştır. (Egeli, 1934) Kitabın kapağında, piyes için "Lirik Fantezi" ibaresi bulunur. Kitabın iç kapağında ise; "Tiyatro gibi oynanmak istenirse buna bağlı anladış Broşürünü Ankara Halkevinden isteyiniz." ifadeleri yer alır.

Piyeste, canlı bebek yapımı ile uğraşan bir usta ile yaptığı canlı taş bebeğin hikâyesi anlatılır. Basit bir konuya sahip bu kısa hacimli piyesin en önemli özelliği "Öztürkçe" kelimelerle yazılmasıdır.

### ***Taş Bebek Piyesinde Kullanılan "Öztürkçe" Sözler***

**Ku:** Sada (Sada alan üye: Kulak , Aksiseda: Ayku), **Çağ:** Zaman, vakit, **Uçuk:** Peri, **Akman:** İhtiyar, **Erteği, ertek:** Masal, hikâye, tarih, **İşkili:** Şüphe, **Nas:** İffet, **Gönenç:** Saadet, **Say:** Hazır, **Ovarmak:** İmâl etmek, **Övmek:** Metetmek (Methetmek?), **Açukluk:** Helâl, **Çırkalamak:** Neş'elenmek, kahkaha atmak, **Urgüt:** Eser, **Çağlar boyu:** Uzun zaman, **Keçik:** Rahmet, **Kuun (Kunu?):** Ruh, **İye:** Sahip, efendi, **Miye:** Dimağ, **Bayan:** Hanım, **Bulgu:** Hususî İdeal, **Emsiz:** Biçare, **An:** Zekâ, **Nengi:** Şey, **Sevik:** Yar, **Gönenç:** Saadet, **Öz:** Kalp, **Bayık:** Muhakkak, **Mut:** Baht, **Kün:** Vefa, **Karak:** Hırsız, **Miye:** Beyin

\*\*\*

Atatürk tarafından ismarlanması üzerine Münir Hayri Egeli tarafından kaleme alınan *Bayönder* piyesi 1934 yılında kitap olarak basılmıştır. (Egeli, 1934)<sup>2</sup> Kitabın kapağında “Türk Destanı” ibaresi yer alır.

Münir Hayri’ye eserin konusunu veren Atatürk, *Bayönder*’in şahsında kendi hayatının sembolleşmesini istemiştir. Münir Hayri, eseri Atatürk’ün bizzat tashih ettiğini belirtir. Atatürk’ün kendi el yazısı ile tashih ettiği sayfalarla birlikte basılan eser, Atatürk’ün dil görüşünü vermesi açısından önemli bir belge niteliğindedir. Oyunda anlatıcı bir ozan vardır. Hâl ile mazinin iç içe verildiği eserde anlatıcı ozan, zamanlar arasındaki geçişi sağlar. Piyeste geçen konuşmalarda kullanılan dil ile geçmiş dönemler verilmeye çalışılmıştır. Diğer iki piyeste olduğu gibi kullanılan “Öztürkçe” kelimeler zaman zaman eserin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Kitabın başında yer alan, ön söz niteliğindeki “Basılırken” başlıklı bölümde, *Bayönder*’i kitap olarak basmayı bir vazife olarak gördüğünü belirten Münir Hayri, milli ve dil tarihimize açısından piyesin önemine dikkat çeker:

“Bayönder’i her Türkün kolayca tedarik edebileceği bir kitap halinde basmak ve neşretmek bir vazife idi. Bu vazife yerine getirilirken, onun millî tarihimiz, dil tarihimiz ve bilhassa Ebedi Şef’imizin san’at ve Tiyatro ile olan yakın alâkalarımızın en canlı örneklerinden biri olmak bakımından ehemmiyetini hatırlamamak kabil değildir.” (s. 5)

Münir Hayri, dile yerleşmiş olan Bay ve Bayan kelimelerinin bu piyesle ortaya konulduğunu belirtir:

“Bugün artık dilimize yerleşmiş olan Bay ve Bayan kelimelerini Atatürk bu piyes ile meşgul olurken kararlaştırmıştı. Ortadan kalkan Bey, Efendi, Hanım kelimelerinin yerine konacak resmî karardan sözleri bir akşam evvel: “Genel olarak Erkek için Bay, kadın için Bayan; bütün yazıları ona göre düzeltilmeli! (Bey, Begüm, efendi, hanım kalacak!!) Sözlerle bu piyesin birinci sayfasında tesbit etmişlerdi.” (s. 5)

Münir Hayri, piyesin konusunu ve bu konunun nasıl gelişeceğini bizzat Atatürk’ün verdiği ve “*Bayönder*”in şahsında kendi hayatının kısaca sembolleşmesini istediğini ifade eder. Ayrıca Münir Hayri, Atatürk’ün piyesi üç defa okuyarak tashih ettiğini ve dil inkılabı bakımından önemli direktifleri olduğunu vurgular:

“Piyenin mevzuunu ve bu mevzuun nasıl inkişaf edeceğini bizzat Ebedi Şef vermiş ve *Bayönder*’in şahsında kendi hayatının kısaca sembolleşmesini aramıştır. ... Bunlardan başka Ebedi Şef’in piyeste yaptığı tashihlerde gerek cemiyet telâkımız bakımından ve gerek bilhassa dil inkılabımız bakımından da mühim direktifleri

2 (Çalışmada 1941 baskısı incelenmiştir.)

vardır. Bayönder’i Atatürk üç defa okumuş ve tashih etmiştir. ... Atatürk, Bayönder’e kendi işlerini ve ideallerini mevzu olarak verdikten sonra bilhassa “Bayönder”in şahsı ile en ince teferruatına kadar meşgul olmuş; Bayönder’in kullanacağı her kelimeyi ayrı ayrı tespit etmiş ve üzerinde işlemiştir. ... Atatürk, Bayönder’deki bütün fikirlerin üzerinde ayrı ayrı durmuştur. Birçok yerlerde en küçük kelime nüansları üzerinde işlemiş, ve muhtelif tashihlerde, bazı sözleri ve talimleri tekrar tekrar değiştirmiştir. ...” (s. 5-8)

Münir Hayri, kitabın başında *Bayönder*’in nasıl yazıldığını, konunun Atatürk tarafından kendisine nasıl verildiğini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Atatürk’ün hayatının sembolleştiği piyeste bir “ozan” ve cemiyetin temsili olan bir “kadın” bulunur. Atatürk, her şeyini arkadaşlarına dağıttıktan ve idealini gençliğe emanet ettikten sonra ebediyete karışır. Gençlik, Türk medeniyetini dünya medeniyetinin üstüne çıkardığını haykırırken piyes biter:

“... Bu mevzu Bayönderdi! Bir Şef, bir Önder, bir Ata olacaktı. Öz Soy’da olduğu gibi bir Ozanla konuşacaktı. O ve Biz gibi kalabalık olacak ve şahıslar kitleyi teşkil edecekti. Bir de kadın bulunacaktı. Kadın cemiyetin bir temsili idi. Piyeste bu kadın bir sembol, meselâ insan dehâsının sembolü olabilirdi. Mevzuda vak’a hemen hemen Ebedî Şef’in hayatının sembolleşmesinden ibaretti. Bir fırtınalı günde eşini kaybeden Şef, varını, yoğunu arkadaşlarına dağıttıktan ve Gençlik, Türk medeniyetini dünya medeniyetinin üstüne çıkardığını haykırırken piyes bitecekti.” (s. 11)

Münir Hayri, Atatürk’ün daha önce bizzat meşgul olduğu tiyatro eserlerinden de bahseder: *“Bayönder”, Atatürk’ün üzerinde meşgul olduğu ilk tiyatro eseri değildi. Daha evvel Akagündüz’ün bir piyesine bir cümle ilâve ettiğini ve Faruk Nafiz Çamlıbel’in “Akın”ı ile yakından alâkadar olduğunu biliyorum. Behçet Kâmil’in Tünübuk’i ile de meşgul olmuşlardı. Daha sonra konuyu Bayönder’e getirir ve Atatürk’ün piyesi nasıl tashih ettiğini, hangi konular üzerinde durduğunu açıklar:*

Benim de “Bayönder”den başka daha üç piyesimin üzerinde çok kıymetli notları, irşatları ve tashihleri vardır. Fakat, O Bayönder’in ilk müsveddelerini okuduktan sonra “Tekrar okunup düzeltilmeli” kaydile iade etmişti. İstenilen tashihler yapıldıktan sonra iki defa tetkik ettiler ve düzelttiler. İki gece, sabaha kadar bu piyesin üzerinde meşgul olduğunu biliyorum. Ebedi Şef bilhassa, Bayönder’in şahsı ile meşgul oluyordu. Meselâ, Ozan’ın “Yangu” kelimesini “Yanku” olarak düzeltirken kaygu ile kafiye gelmesi için yangu şeklinin kullanılmasına müsamaha ediyor fakat Bayönder’in her sözünü her cümlesini gayet ince bir tetkikten geçiriyor, tekrar tekrar düzeltiyordu.

Münir Hayri, burada Atatürk’ün dil konusundaki hassasiyetini göstermek ister:

Piyesin ilk müsveddesinin 11 inci sayfasında Bayönder: “Hoş geldiniz” diyordu. Atatürk bunu bile değiştirdi: “Oğur getirdiniz erler.” Şekline koydu. Şive hatası istemiyordu. “Ondan bahsedecektim, ondan konuşacaktım” şeklini alınca değiştiriyor:

“Onu söyleyecektim” sözlerini elile yazıyordu. Bayönder’in büyük bir Şef gibi konuşmasını istiyordu. İlk müsveddenin üçüncü sayfasında Bayönder konuşurken “Teşekkür etmek” manasına bir kelime kullanılacaktı. Düzeltti: “Konuşan Bayönder olduğuna göre yerinde olmaz. Gönendirmek – Terfi, tesrir ... sözünü almalı! Sizi gönendirmekçin, için” haline koydurdu. Bayönder’in kullandığı teşbihlerin orijinal olmasını istiyordu. 5 inci sayfadaki “Göklerden yıldızları toptasam” sözünü “Sulardan ışıkları toptasam” diye tashih ediyordu. Sahnenin mavi, kırmızı ve altın ahenkli renkleri Ebedi Şef’in şahsî renk zevkine göre tertip ediliyordu. Nihayet O, Bayönder’in bir masal sayılmasına razı olmuyor: Epope mânasına telâkki ettiği Ertek, İrteklî kelimelerile anılmasını istiyordu. ...” (s. 12-13)

Piyes, Atatürk’ün kendi el yazısıyla tashih ettiği sayfalarla birlikte basılır. Atatürk’ün yaptığı tashihler, dil görüşünü göstermesi bakımından önemlidir. Münir Hayri’ye göre Atatürk, eserin gelecek nesiller tarafından da anlaşılmasını ister:

“Fotoğrafler tetkik edildikçe eserdeki geniş kelime tashihleri dikkati çekecektir. Atatürk, Bayönder’in ilerlemekte olan dil hareketinin de önünde kalmasını, yarınki dille de anlaşılır olmasını istiyordu. “30 sene evvelki nesillerin hayran olduğu şiirleri, piyesleri, bugünün gençliği anlamadığı” gibi Bayönder de istikbalde anlaşılmaz bir eser olarak kalmamalıydı.” (s. 13)

Münir Hayri, piyesin 1941 yılındaki baskısının başında, 1934 yılında alışıktır olunmayan birçok kelimenin artık dile mâl olduğunu, kulağa yeni gelen çok az sayıda kelime olduğunu belirtir:

“Bayönder, 1934 te küçük bir broşür halinde basıldığı zaman her sayfasında o gün için munis olmıyan sekiz on kelime çıkıyorken bugün o kelimelerin hepsi dilimize mal olmuştur. Bugün bütün piyeste kulağımıza yeni gelen ancak sekiz on kelime vardır. Bu piyesle Bay ve Bayan’dan başka bravo mânasına gelen ohkay, şerefinize (Prozit) mânasına gelen “Tavust” kelimeleri de Atatürk tarafından dilimize konmuştur.” (s. 13)

Ayrıca Münir Hayri, bu hatıraları herkesle paylaşmak için Atatürk’ün el yazısıyla tashih ettiği sayfalarla birlikte piyesi yayımladığını vurgular:

“Ebedi Şef’e ait bu kadar kıymetli hatıraların daha uzun müddet benim kütüphanemin bir gözünde kalmaması için bu kitabı neşrediyorum. Fotoğrafları neşredilen müsveddelerdeki bütün kalın kurşunkalem yazılar Atatürk’e aittir, mürekkepli kalem yazıları benim el yazımdır.” (s.13)

Piyese geçmeden önce, eserin nasıl yazıldığını anlatan yazıdan, Atatürk’ün sadece *Bayönder* piyesi ile değil Münir Hayri’nin *Bir Ülkü Yolu* ve *Taş Bebek* piyesleriyle de ilgilendiği ve tashihlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

## Bayönder Piyesinde Kullanılan “Öztürkçe” Sözcükler

**Budun:** Millet, Devlet, **Acun:** Dünya, **Öğelik:** Deha (Genie), **Şölen:** Ziyafet, **Engin:** Bahri Muhit, **İrteki:** Efsane, **Cura:** Saz, **Yangu, Yanku:** Echo, aksi seda, **Ezgi:** Şiir, nağme, **Gözetme:** Tercih etmek, **Andac:** Yedigâr, **Denlü:** Kadar, **Yel:** Rüzgâr, **Atım:** Hamle, **Konuk:** Misafir, **Gönenç:** Saadet, **Angu:** Hayal, **Cun:** Dünya, **Bunlu:** Kederli, **Üzel:** Ezel, **Kut:** Bereket, Baht, **Esen kal:** Elveda, **Tükel:** Tamam, **Yeten:** Herkes, **Geni:** Peri (genies), **Ohkay:** Bravo, aferin, **Sayı (Sıy1?):** Ufuk, **Duyum:** Haber, **Tutmak:** Farzetmek, **Yula:** Meşale, **Berk:** Metin, muhkem, **Yüğünt:** Selâm, **Buyruk:** Emir, **Nöker:** General, **Tavus(t):** Şeref, **Dam:** Ev, mesken, **Angı:** Hatıra, **Yaltarik (Yaltırık?):** Nur, **Gezi:** Seyahat, **Gönendirmekçin:** Tesriretmek için, **Yöş:** Menkul, mal, **Değme:** Miras, **Sıltav:** Miras, **Cekli:** Meşale, **Amac:** İlk hedef, **Uygurluk:** Medeniyet

\*\*\*

M. Turhan Tan, 1939 yılında kaleme aldığı, Moğollar devrini, Cengiz Han ve seferlerini konu ettiği *Cengiz Han* (Tan, 1939)<sup>3</sup> romanında “Öztürkçe” kelime derleme konusuna da gönderme yapar. Tan, son yıllarda herkese sevimli bir iş olan Öztürkçe kelime derleme maslahatına münasebeti olduğu için Cengiz devrindeki askerî ıstılahlardan bir kısmını romanına geçirmeyi faydalı bulduğunu ifade eder:

“O devirde ordu öncelerine iravul, sağ cenaha sağ kol (Moğolca baranger), sol cenaha sol kol (Moğolca cavangar), merkeze top yasav, keşif koluna yezge, cepheye ald, kuvvei külliyeye yasav, karargâha kuştak, karargâh kumandanına kuşbeyi, hendeğe ur, metrise cip, imdada kümek, sıraya yasal, askere çey, nefere alaman, yaylıma atkulamak, zırha koyak, ok torbasına sadak, ganimet malına ulça, hücum etmeye çapmak, ricat ettirmeye kaytarmak, kaçanı takip etmeye kovalamak, takip müfrezesine kovguncu, yelpaze şeklindeki harp tabiyesine kaz kanadı, suyu atla yüzerek geçmeye at yaldamak, silaha koral diyorlardı. Gene o devirde muhafız askerlere yasacı, Fransızcası gadre olan hassa askerine yasavul, hassa kumandanına subaşı, sefere sö, sefer etmeye sömek, kaleye sancar, hazır! yerine tek, kale muhafızına kütavul, beyannameye savün, muhasaraya kaban, muhasara etmeye kabakam, muhasara olunmaya kabalamak, küçük ve bir tarafı açık çadıra alaçık, dayanmaya çıdamak, asker toplayan memura suravul, ucu ateşli oka yakak deniyordu. Bu mevkiilerde bizim lehçemizde kullanılan Arapça, Acemce kelimelerle yazdığımız karşılıklar yan yana konulup mukayese edilirse öz Türkçe olanların daha zarif ve selikamıza uygun olduğu anlaşılır.” (s.82)

Romanında “Öztürkçe” meselesine atıfta bulunan Turhan Tan, örnek verdiği bazı Arapça, Farsça kelimeler yerine Öztürkçelerinin kullanılmasının bizim zevkimize daha uygun olacağı görüşündedir.

3 (İncelenen Baskı: Çağrı Yayınları, İstanbul 2010, 248 s.)

\*\*\*

1930’lu yıllarda sadece “Türk Tarihi” değil buna paralel olarak “Türk Dili” ile ilgili çalışmalar da yoğunluk kazanmıştır. Dil konusunda da, Türk milletinin “kendini tanıma” gücünü yenilemek üzere, atalarının özüne, ilham kaynağına dönme fikri hâkimdi. Saltanat dilinin saltanatla birlikte çöktüğü düşünüldüğünden Türk dilini özleştirmek ve zenginleştirmek amaçlanmıştır. Bu amaçları Türkçe konusunda çalışmalar hızlanmıştır. Yukarıda bazı örneklerini vermeye çalıştığımız “Öztürkçecilik” konusu bazı yazarların eliyle çığıırından çıkar. Özellikle gazetelerde yazı yazan her yazar “Tarama” sözlüğünden kendine göre bir seçme yaptığından ortaya anlaşılmaz yazılar çıkar. İşin içinden çıkılmaz bir hâle dönüşmeye başlayan bu duruma bizzat Atatürk müdahale ederek, düzeltilmesini ister. Agop Dilaçar, bu “Öztürkçe” meselesinin 1934-1935 yıllarında bir bunalıma sebep olduğu konusunda ileri sürülen iddialarla ilgili görüşlerini, kendi hatıralarından da yararlanarak şöyle anlatır:

“Bunalım konusu doğrudur, fakat sebebi münakaşa götürür. Tarihi bellidir, 1934-1935 yılları, tarihçesi de şöyle: 1932’deki I. Kurultaydan hemen sonra, Osmanlıca kelimeleri Türkçe kelimelerle karşılayabilmek için alelacele, önce fasiküller halinde, sonra 1934’te iki ciltte toplanan Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi adlı sözlük yayımlandı. Bunun niteliğini anlatabilmek için <<alelacele>> kelimesi yetersizdir, buna <<karmakarışık>>ı da eklemek gerekir. Osmanlıca kelimelerin karşısına Oğuz, Kıpçak, Orta Asya, Altay her türlü lehçelerinden, dil zevkimize uygun mu değil mi buna bakmadan gelişigüzel toplanmış bir sürü kelime sıralanmıştı; bazen bir Osmanlıca kelimeye karşılık 20-30 Türkçe kelime, güya anlamdaş, halbuki değil, çoğu da yanlış. Meselâ, Arapça asıllı “akıl” kelimesinin karşısına türlü Türk lehçelerinden şunlar dizilmişti: an, ang, anlayış, arga, ay, ayla, baş, bilig, böğüş, düşünme, es, kapar, kıyığı, ok, on, oy, öğ, sağ, sağış, sime, uğuk, us, uz, üg, ük, zerey. Bizde hangisi kullanılacaktı? Herkesin zevkine göre.

Bir gün 1934’te, Akşam gazetesi başyazarı Necmeddin Sadak’ın yanına gitmiştim. Başmakalesini almış olduğu eski yazı ile ve Osmanlıca yazmıştı. Yazıyı bitirdikten sonra zile bastı, gelen odacıya vererek <<bunu ikameciye götür>> dedi. Öbür odadaki ikameci <<Tarama Dergisi>>ni açtı ve makalenin sözdizimine hiç bakmadan, Osmanlıca kelimelerin yerine, bu dergiden beğendiği Türkçe kelimeleri ikame etti. Başka bir idarehanede de başka bir ikameci, aynı Osmanlıca kelimelere karşılık başka Türkçe karşılıklar seçmiş olabilirdi. İşte <<bunalım>> asıl bu karmaşadan doğmuştur. Çare olarak, 1934’ten sonra Falih Rıfkı Atay’ın başkanlığı altında <<Kılavuz Çalışma Kolu>> kuruldu az sonra buna Türk Dil Kurumunun Genel Merkez Kurulu katıldı. Osmanlıca bir kelime tek bir Türkçe kelime ile karşılandı ve bunlar Ulus gazetesinde, Ülkü dergisinde sıra ile yayımlandı. Ulus’ta çıkan <<Kılavuz Dersleri>>, Yeni Kelimeleri Nasıl Kullanmalıyız? başlığı altında 1935’te bir kitap olarak yayımlandı ve 2 ciltlik Cep Kılavuzu da aynı 1935 yılında piyasaya çıktı. Hepsi Atatürk’ün denetlemesinden geçmiş olan kelimeler arasında;



er, komutan, teğmen, yarbay, albay, kurmay, tuğgeneral, tümgeneral, orgeneral gibi askerî, yargıtay, yargıç, söylev, önerge, oy, sanık, tanık, oturma, aday, kurul, üye, onaylamak, basın, yönetim, eğitim, sakınca, öğretmen, öğrenci, sınav, emekli, genelge, il, ilçe gibi idarî ve şimdi her gün kullandığımız genel, önemli, öngörü, sağduyu, anıt, yazıt, konut, durak, ödev, besin, eşit, kuze, güney, ilgi, ilkel, kavram, anı, konu, anlam, kesin, özet, sonuç, tören, şölen gibi kelimeler bu <<bunalım>>ı çözmüş, dağıtmış olan kelimelerdir, Türk Dil Tezi'nin önemli bir döneminde.” (Dilaçar, 1975, s. 483-485)

Hızlı, keskin ve yer yer sorunlu özleşme çabası, Türk dilini geliştirme iddiasının aksine dilde bir seçme, ayıklama sürecini biraz da yönemsiz olarak başlattığı için dilin tarihsel ve kültürel kaynaklarından ciddi bir kopuş ve kırılmaya neden olur. Atılan kelimelerin yerine önerilenlerin halk üzerinde yarattığı dile yabancılaşma sorunu ve dilin ifade imkânlarının beklenilenin aksine daralması gibi hususlar, dil konusunda temel sorunlar hâline gelir ve bu politikadan vazgeçilir.

Yeni bir devir açıldığında hâkim ideolojiyi halka benimsetmek, yaymak amacıyla edebiyattan yararlanır. “Öztürkçe” meselesinde de edebî eserler bir araç olarak kullanılır. Ancak bu amaçla ortaya konan eserlerin çoğu zaman edebî olmaktan ziyade bir fikrin taşıyıcısı durumunda oldukları görülür. Vâ-nû ve Münir Hayri gibi bu durumu savunan yazarların, eserlerinde kullandıkları “Öztürkçe” sözcükleri halkın benimsemelerini istedikleri açıktır. Bir dile yeni giren kelimelerin yaşaması, o kelimeler etrafında yeni anlamlar üretilmesi ancak edebiyat tarafından kabullenilmesine, edebî eserlerde kullanılmasına bağlıdır. Söz konusu yazarlar da bu gerçekten hareketle “Öztürkçe” sözcüklerle eserler ortaya koyarak bu dil hareketine katkı sağlamak istemişlerdir.

Yukarıda ele alınan örnekler, Vâ-nû ve Münir Hayri gibi bazı sanatçıların Türk dili etrafında geçen bu sürece gönüllü katıldıklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Yazarlar, eserlerinin ön sözlerinde amaçlarını, okuyucudan beklentilerini dile getirirler. Ayrıca, halkın daha kolay anlayabilmesi için eserlerde kullanılan “Öztürkçe” sözcüklerin anlamlarını da verirler. Eserlerde kullanılan ve anlamları verilen bu sözcükler incelendiğinde bazılarının tuttuğu, günümüzde de kullanılmaya devam ettiği ancak pek çoğunun tutmadığı ve o dönemden sonra kullanılmadığı görülür. Netice olarak, “Öztürkçe” anlayışının, bir dönem denendiği ancak tutmaması üzerine bu denemeden vazgeçildiği söylenebilir.

## SONUÇ

Devirlerin siyasi, sosyal, kültürel, edebî şartlarının edebiyata, edebî eserlere yansması kaçınılmazdır. Bu bağlamda, bazı yazarların eserlerinde 1930 yıllarda kendini gösteren “Öztürkçecilik” hareketinin etkilerini görmek mümkündür. Biz de yazımızda, “Öztürkçeciliğin” edebî eserlere nasıl yansıdığını örnek metinler üzerinden tespit ettik. Bu konuda, “Öztürkçe” ilk roman denemesi *Savaşın Barışa* ile Vâ-nu ve *Bir Ülkü Yolu*, *Taş Bebek*, *Bayönder* adlı piyesleriyle de Münir Hayri Egeli ilk akla gelen isimlerdir. Eserlerini “Öztürkçe” ile yazmaya

çalışan bu yazarlar dönemlerinde bir süreliğine ses getirmiş, popülerlik kazanmış olabilirler ancak bu etkilerinin uzun yıllar sürdüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü daha sonraki yıllarda buna benzer eserler görülmez yani bu tarz eserlerin devamı gelmez. Bunda dilde aşırıya kaçmanın ve zorlamanın etkisi büyüktür. Dilde kullanılan birçok kelime bile tasfiye edilerek yerlerine başka kelimeler önerilmiştir. Yalnız bunda sistemli bir hareket söz konusu değildir. Her yazar, o dönem kullanılan “Tarama Dergisi”nden kendisine göre seçme yaparak sözcüklere karşılık bulmaktadır. Bahsedilen yazarların eserlerinde de bunların örneklerini görmek mümkündür. Hatta bu yazarlar, eserlerinde kullandıkları “Öztürkçe” kelimelerin karşılıklarını da vermektedirler. Aşına olunmayan, o güne kadar bilinmeyen, duyulmayan kelimelerin kullanılmasının zorluğu bir yana, kelimelerin karşılıklarının verilmesi de okuyucu için eseri okuma ve anlamada zor ve yorucu bir iştir. Kendi döneminde okunması ve anlaşılması için epey bir çaba gerektiren bu eserlerin günümüzde bile okunması ve anlaşılması bir hayli zordur. Ayrıca, bu eserlerin edebî nitelikten yoksun olduklarını da ifade etmek gerekir.

Gerek daha sonraki yıllarda etkisinin görülmemesi gerekse bazı yazarların düşüncelerini değiştirmesine bağlı olarak “Öztürkçeciliğin” dönemin şartlarına göre oluşan ve gelişen bir heves olduğu değerlendirilebilir. O dönemde eser veren ve bir kısmı da Atatürk’ün yakın çevresinde yer alan büyük yazarların hemen hepsi (Peyami Safa, *Attilâ* (1931); *Fatih-Harbiye* (1931); *Bir Tereddünün Romanı* (1933); Yakup Kadri, *Yaban* (1932); *Ankara* (1934); Memduh Şevket Esendal, *Ayaşlı İle Kiracıları* (1934), vb.) eserlerinde, “Öztürkçe” teşebbüsünde bulunmamışlar, buna yanaşmamışlar, eserlerini yaşayan Türkçe ile vermişlerdir. Bu hareketin ilerleyen yıllarda etkili olamamasında edebî eserlerde kendine yer bulamaması ve halk tarafından benimsenmemesi, en büyük faktörler olarak görülebilir.

Yaşayan bir varlık olan dil zorlamalara, dışardan müdahalelere izin vermez. Halk içinde konuşulmayan, yaşamayan sözcüklerin tutması ve barınması mümkün değildir. “Öztürkçe” ile yazılan eserlerin, kendi dönemlerinden sonraki yıllarda ve günümüzde unutulup gitmesi, okuyucu bulamaması buna örnek olarak gösterilebilir. Dilin yaşaması ve devam etmesi için canlı ve işlek olması gerekir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Akı, N. (1968). *Çağdaş Türk tiyatrosuna toplu bakış 1923-1967*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- And, M. (1973). "Türk tiyatrosunda tarihî oyunlar ve bunların yazılış gerekçeleri", *VII. Türk Tarih Kongresi Zabıtları* içinde (s. 768-773), Ankara.
- And, M. (1973). *50 yılın Türk tiyatrosu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- And, M. (1983). *Cumhuriyet dönemi Türk tiyatrosu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Anderson, B. (2011). *Hayalî cemaatler (Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması)* (İ. Savaşır, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Andı, M.F. (1995). *İnsan toplum edebiyatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- (Arsal), S. M. (1930). *Türk dili için*, İstanbul: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı-Millî seri, sayı: 1.
- Atay, F. R. (1980). *Çankaya-Atatürk'ün doğumundan ölümüne kadar*, İstanbul.
- Başbuğ, E. D. (2013). *Resmî ideoloji sahnede (Kemalist ideolojinin inşasında halkevleri dönemi tiyatro oyunlarının etkisi)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çürüksulu, M., Vâ-nû (1934), *Savaştan barışa*, İstanbul: Vakıf Matbaası.
- Dilaçar, A. (1975). "Kemalizmin dil ve tarih tezi", *Atatürk devrimleri I. milletlerarası sempozyumu bildirileri (10-14 Aralık 1973)* içinde (s. 467-485), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- (Egeli), M. H. (1934). *Bir ülkü yolu*, Ankara: Ulus Basımevi.
- (Egeli), M. H. (1934). *Taş bebek*, Ankara: Ulus Basımevi.
- (Egeli), M. H. (1934). *Bayönder*, İstanbul: Güneş Matbaası.
- Emil, B. (1984). *Reşat Nuri Güntekin'in romanlarında şahıslar dünyası*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Geras, N. (1985). "Althusser'in marksizm anlayışı: Bir değerlendirme", K. Saybaşı (Der.), *Siyaset biliminde temel yaklaşımlar*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- İğdemir, U. (1939). "Atatürk ve belleten", *Belleten*, 3(10), s. 355-356.
- İnan, A. (1939). "Atatürk ve tarih tezi", *Belleten*, 3(10), s. 243-244.
- İnan, A. (Hazırlayan). (2011). *Atatürk hakkında hatıralar ve belgeler* (10.bs.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş modernlik ve estetik kültür (Millî edebiyatın icat edilişi)* (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaca, İ. (2014). *Türk tarih tezi ve tarihî roman*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı Yayınları.
- Karadağ, N. (1998). *Halkevleri tiyatro çalışmaları (1932-1951)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Landau, J. M. (1999). *Atatürk ve Türkiye'nin modernleşmesi* (M. Alakuş, Çev.), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- (Özden), R. H. (1933). "Türk dili tetkik cemiyeti", *Ülkü Halkevleri Dergisi*, 1(1), s. 31-40.
- Tan, M. T. (2010). *Cengiz han*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Taşkın, Y. (2001). "Kemalist kültür politikaları açısından Türk tarih ve dil kurumları", M. Gültekinil, T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce (Kemalizm) (C. 2)* içinde (s. 419-424), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, T. (1975). "Atatürk'ün dil reformu", *Atatürk devrimleri 1. milletlerarası sempozyumu bildirileri (10-14 Aralık 1973)* içinde (s. 488-499), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk Devrimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları.

- Toprak, Z. (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Uğur, V. (2013). *1980 Sonrası Türkiye'de popüler roman*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Vâ-nû (1949). “Dilde anarşinin tarifi”, *Akşam*, no: 11109, 15 Eylül, s. 3-4.
- Yalçın, S. D. (2006). “Popüler roman”, T. S. Halman (Ed.), *Türk Edebiyatı Tarihi (C. 3)* içinde (s. 359-392), İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yetiş, K. (Hazırlayan). (2005). *Atatürk ve Türk dili: Atatürk devri yazarlarının Türk dili Hakkındaki Görüşleri (Dergilerden Seçmeler)*, 3c., Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.



# A Linguistic Analysis of the Dialect of Akçaabat: Women's Language

## Akçaabat Ağzının Dilbilimsel Analizi: Kadın Dili

Hülya Mısır<sup>1</sup> 



### ABSTRACT

The study aims to analyze the dialect of Akçaabat, the second biggest district of Trabzon province (Akçaabat İlçe Nüfus Müdürlüğü, 2016), spoken by female informants in an open marketplace called *kadınlar pazarı* where women are vendors selling fruits and vegetables they produced. The historically established marketplace was selected intentionally to analyze the language use in diverse interaction and dynamic venues in such spaces as local markets. Oral communication among women coming from rural areas and working in the designated urban places for a day was recorded and transcribed. The presentation of the linguistic characteristics of Akçaabat dialect was realized through codification and categorizations of the transcribed speech data. Linguistic analyses of the dialect spoken by the women in the rural part of the district showed significant deviations with Akçaabat dialect from standard Turkish in terms of phonetics, morphophonology and morphosyntax. This study is significant in providing a snapshot of the 'living' representative dialectal features of Akçaabat dialect. It also contributes to the corpus of regional dialects with natural speech samples since dialectal data collected in various speech events are significant to observe preservation/transformation of the living dialects of a language.

**Keywords:** Akçaabat dialect, dialectology, women's language use, spoken corpus, standard Turkish

### ÖZET

Bu araştırma, Trabzon'un en büyük ikinci ilçesi (Akçaabat İlçe Nüfus Müdürlüğü, 2016) olan Akçaabat'ta *kadınlar pazarı* adı verilen, kadınların kendi ürettikleri ürünleri sattıkları açık bir pazar yerinde gerçekleştirilmiştir. Akçaabat ağzı ile konuşan kadınların dil kullanım özelliklerini incelemek, çalışmanın ana amacıdır. Yerel pazar yerleri gibi çok çeşitli etkileşimlerin gerçekleştiği dinamik mekanlarda dil analizi yapmak amacıyla olan bu çalışma için özellikle tarihsel olarak önemli görülen bir pazar yeri seçilmiştir. Çalışmada, bir gün için kırdan kente gelip belirlenen bölgelerdeki bu pazarlarda çalışan kadınların sözlü iletişimi derlenmiş ve yazıya aktarılmıştır. Makalede, konuşma verilerinin kodlanıp sınıflandırılmasından sonra Akçaabat ağzının dilsel özelliklerine yer verilmiştir. İlçenin kırsal kesimindeki kadınlar tarafından konuşulan ağzın dilsel incelemeleri, Akçaabat ağzının standart Türkçeden sesbilgisel, biçimbilimsel sesbilim ve biçim-sözdizimsel açıdan önemli sapmalar gösterdiğini ortaya koymuştur. Bu çalışma Akçaabat ağzının 'yaşayan' temsili ağzı özelliklerini belgelendirmesi bakımından önemlidir. Bunun yanında, çeşitli diyaloglardan toplanan ağız verileri, bir dilin ağızlarının korunması ve dönüşümünün gözlemi için oldukça önemli görülmektedir. Bu çalışma doğal konuşma örnekleri ile bölgesel ağzı derlemine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Akçaabat ağzı, diyalektoloji, kadın dil kullanımı, sözlü derlem, standart Türkçe

<sup>1</sup>Research Assistant, Ufuk University, Department of Foreign Language Education, Ankara, Turkey

ORCID: H.M. 0000-0003-4103-682X

### Corresponding author/Sorumlu yazar:

Hülya Mısır,  
Ufuk University, Department of Foreign  
Language Education, Ankara, Turkey  
E-mail: hulya.misir@metu.edu.tr

Submitted/Başvuru: 23.01.2020

Accepted/Kabul: 02.03.2020

### Citation/Atf:

Mısır, H. (2020). A linguistic analysis of the dialect of Akçaabat: Women's language. *TUDED* 60(1), 373-388.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0001>



## 1. Introduction

Dialect is a collection of forms of speech and varieties of articulation that in some cases distinguish or reflect social characteristics of a language area. It comprises of sound, structure, and meaning divergence from the standardized languages. The reason why the dialects are regarded as deviations or 'aberrations of a correct or standard form of language' is that it has usually been associated with substandard, low-status, and often rustic form of language that working class or groups lacking prestige such as peasants would use (Chambers & Trudgill, 2004, p. 3). Dialects are formed by the *folk* language that is specific to certain settlements and people. In other words, the characteristics of a dialect are determined with the language spoken in a region. The basis of the dialect studies is the collection of the folk language. Therefore, the studies with oral data have an important place to understand the richness of the language and its historical process and to reveal the cultural treasures of a nation (Çolakoğlu, 2013; Uysal, 2009).

Both national and international scholars have scientifically endeavored to extract the elements of the Turkish dialects of Anatolia primarily in the 20th century. However, since Turkology as a science has been established late, there are still some dialects in the districts of these provinces in the Turkish Republic that have not been systematically analyzed. Therefore, we see the need to examine more speech and materials from the dialect data of districts of the provinces, which also allows gathering more recent forms of language use. Due to the technological developments particularly in mass media and the television industry, it becomes much more important to study and compile the characteristics of these living dialects that are understudied empirically in order to capture their linguistic features as they are produced today.

The dialects of the Black Sea Region have attracted many scholars and led to the contributions to the documentation of the characteristics of the folk language spoken in many provinces (e.g., Caferoğlu, 1994; Demir, 2001; Günay, 2003; Korkmaz, 1994). Trabzon, among the northeast provinces, has been considered as an ethnolinguistically enriched province for dialect studies. The Turkish dialects of Trabzon have been extensively analyzed by Brendemoen (2002a, 2002b) and Demir (2006). Their works reflect a good example of structural dialectology and have established the ground for the dialects in the districts of Trabzon province. Although master and doctoral thesis have been written since the 1960s, there are very few *relatively* contemporary studies with speech collections of today's dialects in the districts of Trabzon (e.g., Öründü, 2001; Çolakoğlu, 2003). Since language is a living phenomenon, an ongoing process of more recent speech collections and analyses can yield to illuminate the possible effects of human interaction and language contact, and thus linguistic transformations or the properties of a language that remain constant.

Brendemoen (2002a) mentioned a major issue of the limited access to female informants because of the social structure of rural parts of Turkey in the 1990s. He believes that 'female informants are (linguistically and generally also in other aspects) more valuable as informants, but much less accessible than the males' (p. 29). Therefore, his data are a compilation of mostly

male informants in the villages and a few anonymous ladies. Unlike Brendemoen's study, the speech data analyzed in this study is a compilation of female speech, particularly in an open marketplace. In the present study, we observe a phenomenon where women taking the role of a salesperson and involving in work life are encouraged thanks to a bazaar called *kadınlar pazarı* (women's bazaar) in Akçaabat. Akçaabat is the second biggest district of Trabzon in the 13 km west of Trabzon that has an area of 385 km<sup>2</sup>, and the population is 403.851 with the ratio of 56% female (Akçaabat İlçe Nüfus Müdürlüğü, 2016). In this bazaar, salespeople are provided with the permission to sell the fruits and vegetables that they have produced in their fields. The data of this study was collected from a discourse in the marketplace where the dynamic venues of oral communication and diverse interaction are practiced. Akçaabat dialect has significant phonetic, morphophonological and morphosyntactic deviations from standard Turkish (ST). This study presents the living linguistic characteristics of Akçaabat dialect that are categorized through the codification of the transcribed speech data collected in *kadınlar pazarı*.

## 2. Literature Review

Turkish dialect research is divided into two periods. First is the late 1860s, the time when international academicians and scientists contributed to the literature, and the second is the 1940s when national scholars began to show interest in the Turkish dialects. The first period where Anatolian dialects gained scholarly attention includes the studies of Maksimov in 1876 on Hüdavendigâr ve Karamanlı dialects and Räsänen's preliminary work on regional dialects of Black Sea small and later the essays on Anatolian dialects from 1926 till 1942 (Korkmaz, 1995). On the other hand, Turkish scholars' dialect studies began with Caferoğlu's compilations of the dialects of many provinces in Anatolia in the 1940s for about 20 years that resulted in text collection of nine volumes. Karahan's (1996) pioneering work of classification of Anatolian dialects and endeavor to create the Atlas of Turkish dialects have also been praised for years. Since the 90s, there has been many studies that contributed to the documentation of particular linguistic features of Anatolian dialects and to the quantity and the quality of the compilation of dictionaries such as *Compilation Glossary* (e.g., Demirci, 2017) and a comprehensive and current bibliographic compilation of Turkey Turkish Dialects Bibliography by Gülensoy and Alkaya (2011).

The Black Sea region has been interesting geography for dialect studies at the provincial and district level. The studies of the north-eastern Black Sea dialects, particularly the dialects of the Trabzon province, often focused on the analysis segmental phonemes, morpho-syntactic alterations, syntax at the word and sentential level, and rarely at the lexical level (e.g. Brendemoen, 2002a, 2002b; Çolakoğlu, 2013; Demir, 2006; Tekin, 2002). Besides, Atatürk University has contributed to the research of dialects of Trabzon with master thesis and doctoral dissertations since the 1960s.<sup>1</sup>

1 The theses include the analyses of Sürmene dialect by Aksoy (1963), central Trabzon by Çolakoğlu (2003), Öründü, 2001, and Saphaneli (1973), Araklı by Dilber (1972), Of by Yıldız (1979), and Şalpazarı by Zeytin (1974).

Caferoğlu (1994) conducted his fieldwork on the classification of the dialects of Turkey including the north-eastern Black Sea dialects. During his investigation that started in the 1940s, he collected speech samples through tales, jokes, folksongs, and similar materials from the informants in 40 provinces. Along with the identification of linguistic characteristics of Anatolian dialects, he also found out that the sound features within the dialects in Trabzon are entirely fixed and systematic, which are linked to the Göktürk and Uygur Turkish. Furthermore, the claim that the migration of Kipchak groups in the Middle Age led to the settlement in the eastern Black Sea region by the Kipchaks (Günay, 2003; Karahan, 1996) is also supported with the similar linguistic features between Kipchak and Trabzon dialects. For example, present tense formation in third person form such as *gelîy, yapay* (he/she is coming and doing respectively) (Brendemoen, 2002a, p. 225), dative forms of the personal pronouns *ben* and *sen* losing the /ŋ/ and becoming *baa* and *saa* that resembles the Middle Kipchak *ma:* and *sa:* (p. 265) are features that occur in Trabzon dialects too.

Brendemoen (2002a) created a map of the Trabzon dialects and determined the phonetic, phonological, morphophonological and morphosyntactic differences based on the geographical distribution of Trabzon dialects. Brendemoen (2002b) distinguishes the districts where he collected his speech text data based on the basins that border Trabzon and provides a listing of the districts of Trabzon and their distinctive linguistic characteristics. The conversations that were recorded during the interviews where the informants in many villages of Trabzon told personal stories, war, immigration, and folkloric stories and had casual chats with him led to the building of a map of the dialects. The speech samples revealed variations amongst the districts. This geographical categorization of dialect variations is an elaborate and ambitious work that shows distinct features such as, the use of the allophones of /e/ and /i/ in each district.

In Akçaabat surrounded by two basins (The Sera and Kalenima Streams), Brendemoen (2002b) collected speech samples from 1 female (anonymous) and 18 male informants from different villages, which showed phonetic, morpho-phonetic and morphosyntactic features of Akçaabat dialect. Among the salient features is the realization of allophones of many phonemes such as /i/ and /u/ and stops and affricates, the violation of vowel harmony, and phonetic changes in the articulation of suffixes. He implies in his book *The Turkish dialects of Trabzon* that it is the historical background of the region and multilayered structure of settlement in Trabzon that attracted his attention to carry out such an exhaustive analysis of oral collections.

Methodological framework of dialectology includes multidisciplinary approaches and understanding of the context being investigated. The collection of speech, texts, and artefacts requires sufficient knowledge of folklore, history and geography, sociology, and language regarding the dialect area. Corpus-based dialect studies prefer relatively well-preserved units, mostly in villages or small towns, where there has been little communication with the urban surrounding and less technological intrusion (Adıgüzel, 2013). One of the essential stages in speech collection is to determine the appropriate compilation techniques and speech events that can elicit the authentic features of a local dialect. Chambers and Trudgill (2004) state for dialect studies,



“What the linguist is hoping to study in particular is informal speech, not necessarily because it may be more ‘normal’ – all speakers have both informal and formal styles – but because it is generally more systematic and regular and therefore more interesting than other varieties” (p. 48).

Therefore, in qualitative analyses of the corpus of speech data, quality assurance depends on the authenticity of speech that suggests the elimination of environmental and subjective factors to the possible extent.

### 3. Methodological Framework

#### 3.1. The Setting: Women's Bazaar

The open marketplace where the Akçaabat municipality designates particularly for women<sup>2</sup> is a place where women come and settle every Tuesday at around the same hours. They come from villages of Akçaabat taking the first *köy dolmuşu* (a type of public transportation) that leaves the village right after prayer time in the morning. The women in the bazaar do not always know each other, yet they look after the stalls or the piece of cloth on which the products are spread in the short absence of each other (see Appendix 1).

*Kadınlar pazarı* has attracted the attention of people from different income since it is seen as a marketplace where fresh and organic fruits, vegetables and dairy products are promised. The marketplace is a public space where people interact and natural talk occurs, unlike the chain supermarkets where little conversation takes place. Furthermore, the importance of the setting is that the shoppers come from the rural and urban areas of Akçaabat, who are almost exclusively women; thus, we mostly hear women's voices. Other factors in selecting such a research setting are that the use of local language is ensured, it gathers rural and urban settlers together, and the saleswomen are middle-aged and old local people whose dialects are distinctively different from standard Turkish (ST).

#### 3.2. Data Collection and Analysis

In this study, the distinctive features of the local dialect of Turkish used in the Akçaabat district in Trabzon are examined with the qualitative-descriptive method. The conversations of women in a bazaar were recorded during three different visits to the bazaar to encode the characteristics of the local dialect under investigation. The bazaar is a public space for shopping where interaction is sustained through (a) exchange of greetings and closings, (b) asking for a specific product, (c) exchange of price information, (d) negotiation, and (e) chat with acquaintances in the marketplace. The conversations were recorded from the openings to the closings for the sake of obtaining complete dialogues when the recording person is mobile going around the bazaar and shopping. 1 h 10 minutes recordings of conversation

2 The bazaar is also open to men to be market vendor and do shopping, yet it is often the case that women dominate the market discourse in this bazaar both for sales and shopping practices.

were transcribed, and the total corpus yielded 7922 words including fillers. The general noise around the bazaar where there is no focus on a conversation is excluded. Brendemoen's (2002b, pp. 9-11) survey of transcription signs used in the text transcription to present sample speech, yet the corresponding IPA transcription signs are also provided. The text is coded with MAXQDA 2018.2 to measure the frequencies of linguistic features of the local dialect and categories of these deviations from ST emerged. Since the phonetic transcription of the speeches requires linguistically trained ear in the local dialect, two of the participants and two non-participant locals were consulted for the emerging categories with some samples of language produced in the local dialect to provide an emic perspective. 100% agreement was reached. The emerging categories based on the frequencies of realization of the concerning alteration are presented in Table 1.

#### 4. Findings

The emerging categories include the vowel and consonant phonemic analysis, vowel length as a phonemic factor, deletion of consonants and gerund suffixes, addition of vowels and consonants, the status of present tense suffixes, violation of vowel harmony in ST, use of double verb, and morphological formulation of deixis. Each category presents a systematic analysis of the linguistic features of the local dialect of Akçaabat district.

**Table 1: The categorization of the alterations in Akçaabat dialect**

No	Type of Alteration	Explanation
1	The phonemes /i/ and /ɪ/ and allophonic realization of these phonemes	[i] becomes [ɪ] [ɪ] becomes [i] Allophonic realization of [ɪ]
2	The phoneme /u/	Vowels transforming into [u]
3	Vowel length	Shortening of [a]
4	The labials /p/ and /b/ and [B] The dentals /t/ and /d/ and [D]	[p]-[b] switch and realization of [B] [t]-[d] switch and realization of [D]
5	The stops /k/ and /g/ and [G] The affricates /ç/ and /c/ and [Ç]	[k]-[g] switch and realization of [G] [ç]-[c] switch and realization of [Ç]
6	/l/ dropping	
7	/h/ dropping	
8	/n/ dropping	
9	/r/ dropping	
10	/p/ dropping	
11	Addition of [i] and [ɪ]	[i] and [ɪ] as infix
12	Addition of [n']	[n'] as suffix
13	Alterations in tense formation	
14	Violation of vowel harmony in ST	
15	Morphology of double verb usage	
16	Morphological formulation of deixis	

#### 4.1. The High Unrounded Vowels: The Phoneme /i/ and /ɪ/

The allophone of /i/ and /ɪ/ that is distinct in the local dialect is [ɪ] corresponding to [i] in IPA, a high central unrounded vowel. The common forms were found in the root of the word as well as in the suffixes. It is a short or half-long vowel that causes vowel backing.

(1)	gurl	kuru	<i>dry</i>
	zeytln	zeytin	<i>olive</i>
	yumurDasl	yumurtası	<i>egg</i>
	duzlamasl	tuzlaması	<i>salted</i>

The phoneme /ɪ/ has the allophone [ɪ] that is a high, back unrounded vowel corresponding to [u] in IPA. [ɪ] sound occurs in ST, but the deviation here shows the switch from [i] to [ɪ] in the suffixes.

(2)	verelim	verelim	<i>let us give</i>
	işim	işim	<i>my job</i>
	kesıldl	kesildi	<i>it was cut</i>
	bizim	bizim	<i>our/ours</i>

It also shows the switch from *back* unrounded vowel [ɪ] to *front* unrounded vowel [i].

(3)	onlari	onları	<i>them</i>
	sardi	sardı	<i>s/hewrapped</i>
	yanına	yanına	<i>near</i>
	görmedim	görmedim	<i>I did not see</i>

#### 4.2. The High Rounded Vowels: The Phoneme /u/

[u] is a high, back, rounded, vowel corresponding to IPA [u]. The switch from [ɪ], [i], and [ü], which is a high, front, rounded vowel corresponding to IPA [y], to [u] is observed frequently both in the root of the word and the suffixes.

(4)	içun	için	<i>for</i>
	kesduk	kestik	<i>we cut</i>
	k'açau	kaçığı	<i>the runaway</i>
	gaşuk	kaşık	<i>spoon</i>
	büyusun	büyüsün	<i>let it grow</i>
	fasulya	fasülye	<i>bean</i>

### 4.3. Vowel Length

Lengthening the vowel with zero realization of consonants are not exceptions.

(5) l'a:na                      lahana                      *cabbage*

On the other hand, we observe systematic shortening of the vowels in words like;

(6) cezaevi                      ceza:evi                      *jail*

### 4.4. Phonemic Analysis of Obstruents

As a common characteristic across Trabzon dialects, Akçaabat dialect also operates on the switch of the voiced and unvoiced quality of stops and affricates.

[B] is an unaspirated unvoiced labial stop (IPA [p]) that is quite distinctive in Akçaabat dialect. It often replaces the [pʰ] that has an aspiration and [b] that is not aspirated but voiced. Frequent examples are as follows.

(7) Bazardan                      pazardan                      *from the bazaar*  
Bazı                      pazı                      *chard*

We also observe the commonly-referred characteristics of Trabzon dialects [pʰ]-[b] in the following examples more frequently than [b]- [pʰ] such as pozuluy (*going off-for food*).

(8) ebiy                      epey                      *quite*  
sebeD                      sepet                      *basket*

[D] is a dental stop that has unaspirated and unvoiced quality (IPA [t]). This stop is marked for Akçaabat dialect. It causes the loss of aspiration yet does not quite make a voiced stop.

(9) Doumi                      tohumu                      *the seed*  
düDün                      tütün                      *tobacco*

More distinctively, the marked [tʰ]-[d] alternation is observed in the data such as;

(10) tikanda                      dükkanda                      *at the shop*  
fiyadı                      fiyatı                      *the price*

[G] is an unaspirated unvoiced velar stop (IPA [k]) that is realized in the following examples.

(11) farGetmez                      farketmez                      *it doesn't matter*  
şüGür                      şükür                      *thank God*

As for the marked [kʰ]-[g] alternation where aspiration disappears and the vowel in the syllable gains a voiced quality, we observe the following examples.

(12)	segiz	sekiz	<i>eight</i>
	gabaG	kabak	<i>squash</i>

Apart from the stops, the affricates /ç/ and /c/ have a rare allophone /Ç/ that is marked in the local dialect. /Ç/ is a variant of /dʒ/ that ‘the voice onset time after the release is somewhat longer than for /c/’ and the sound is softer than /ç/.

(13)	iÇiy	içiyor	<i>s/he is drinking</i>
	çiÇekler	çiçekler	<i>flowers</i>

There are also examples of consonant alternation from the unvoiced palate-alveolar affricate [ç] (IPA [tʃ]) to the voiced palate-alveolar affricate [c] (IPA [dʒ]) as in the following examples.

(14)	acıyorum	açıyorum	<i>I am opening</i>
	acuk	azcık	<i>a little</i>

#### 4.5. Deletion of Consonants: /l/, /h/, /n/, /p/, and /r/

The deletion of /l/, /h/, and /n/ causes elongation of the vowel in the preceding syllable. The place of dropping these sounds does not seem quite systematic. Several examples can be as follows.

(15)	o:sun	olsun	<i>let it be</i>
	k`arnıba:rlari	karnıbaharları	<i>the cauliflowers</i>
	ba:	bana	<i>to me</i>

The deletion of /r/ has two forms. If the deletion is realized in the root of the word, it is in the coda position unless it is a one-syllable word. If the deletion is in the suffixes, it can be in the nucleus or coda position.

(16)	gada	kadar	<i>amount</i>
	bunla	bunlar	<i>these</i>
	galdıdım	kaldırdım	<i>I lifted.</i>

Finally, the deletion of [p] is only observed in the verbal suffix (I)P exclusively.

(17)	alı gelırım	alıp gelirim	<i>I fetch</i>
------	-------------	--------------	----------------

#### 4.6. Addition of Vowels and Consonants: [i], [ɪ], and [n']

Although a few occurrences can be listed in the present corpus, [i] and [ɪ] addition in the nucleus position is observed whereas [n'] addition exclusively occurred when the postposition *ile* (with) is suffixed to the word.

(18)	Keziban	Kezban	<i>a female name</i>
	abilan	ablan	<i>your elder sister</i>
(19)	paralan'	parayla	<i>with money</i>
	garisilan'	karısıyla	<i>with the wife</i>
	onlan'	onunla	<i>with him/her/it</i>

#### 4.7. Suffixes for the Tense Formation

Trabzon dialects have used the contracted forms of the present (continuous) tense suffixes, and Akçaabat dialect is among the ones adopting the contracted form systematically for each pronoun.

(20)	gidiyırım	gidiyorum	<i>I am going</i>
	bakaysın	bakıyorsun	<i>you are looking</i>
	diy	diyor	<i>s/he is saying</i>

We observe a rare case where the suffix for the pronoun *we* deviates from ST entirely in the formation of present tenses as well as future tenses. Apart from the contraction, [z] in the coda alters and becomes [k]. However, past tense formation with *we* follows ST with the consonant in coda, though the contraction is still realized.

(21)	öğretiyruk	öğretiyoruz	<i>we are teaching</i>
	gatayruk	katıyoruz	<i>we include</i>
	gidecu:k	gideceğiz	<i>we will go</i>
	bilmiyduk	bilmiyorduk	<i>we didn't know</i>

#### 4.8. Vowel Harmony Violation

ST has a *symmetrical* system with vowel harmony where roots do not change, and the affixes agree with the category of the nearest vowel. However, we observe that most of the examples above that vowel alterations are realized both in roots and affixes exemplify a disharmony, that is, vowel harmony violation in the dialects of Trabzon. Therefore, many examples of vowel alterations that happen in the root and suffixes have fallen into this category as well. In the present data, the violation of palatal harmony drives from frontalization of [ɪ] and occasionally [u] and backing of [i] and [ü]. Among these deviations, the fronting of [ɪ] and backing of [i] are apparent in the data and exercised more.

(22)	Frontalization	kabalıda	kapalıda	<i>in the closed</i>
		buni	bunu	<i>this</i>
	Backing	geldiniz	geldiniz	<i>you came</i>
		yuzunden	yüzünden	<i>because of</i>

Furthermore, the vowels such as the allophones of /i/ and /a/ such as [i] (IPA [i̠]) and [ä] (IPA [æ]) that occur in Akçaabat dialect must be approached with delicate care in terms of vowel harmony violation.

Finally, the corpus demonstrated that the vowel alterations influenced more than vowel harmony in words. It also affected the agreement of question particle forms of ‘mi’ and the adverb ‘da’ that means ‘too’ such as *var mi?* (*var mi?* in ST=*is there?*) and *geline da* (*geline de* in ST=*to the bride too*).

#### 4.9. Double Verbs

In the formulation of double-verb usage, the verb is doubled with its nominalized form in the affirmative sentence structure whereas, in the question form, the particles *mi* and *mı* are placed in the between (e.g., 23b). Since *-me* and *-ma* are the only particles to make a noun out of a verb in the bare form (due to *-mek* and *-mak* attached to the bare form of verbs), the question particles only occur in the form of *mi* and *mı*.

- (23) a. *sorma sordum*                      *sordum*                      *I asked*  
           *satma sattı*                              *sattı*                              *he sold*  
       b. *alma mı aldın*                      *aldın mı*                      *did you buy*

#### 4.10. Morphology of Deixis

The data provided evidence of morphologically differently constructed deixis quite often in the data. The particle ‘ha’ is attached to the word and becomes the first syllable. It occurs in front of the spatial and temporal deictic expressions in the form of demonstratives, pronouns, adverbs of time and place. We also see a single form of discourse deixis that points to the speaker’s current state referring to the prior part of the discourse. These formulations can be exemplified as follows:

- (24) Spatial deixis                      *habınl, habı, habı(n)larl, hau, habırda, habınla, habırlye, haurdan, haunda, haunlar*
- (a) **A:** *yumurta ne gadar*  
           *yumurta ne kadar*  
           *(How much is the egg?)*
- B:** *yumurta iki lira habı abılamındı ama benim köylümdü o*  
           *yumurta iki lira bu ablamındır ama benim köylümdür o*  
           *(The egg is two liras. It is my sister’s here but she is my fellow townswoman.)*
- A:** *heea şey tanesi bi lira*  
           *hee şey tanesi bir lira*

(*Hmm, well, one is a lira.*)

**B:** he: al **haunlari** on çift var **haunda** al oni  
*evet al onları on çift var onda al onu*

(*yeah, take them, there is a dozen there, take it.*)

**A:** heea yoo sorma sordum sadece  
*hee yok sordum sadece*

(*oh well, I am just asking.*)

Temporal deixis haşindi, haşindiye (şimdi, şimdiye=*now, till now*)

(b) çok güzel' haa **haşindi** bu saba kesti onları  
*çok güzel haa şimdi bu sabah kesti onları*

(*It is very good, she has cut them now, this morning.*)

(c) seni bekledük **haşindiye** gada

*seni bekledik şimdiye kadar*

(*We have been waiting for you till now.*)

Discourse deixis haule

(d) A: ...geldiniz pazara he

*...pazara geldiniz öyle mi*

(*You have come to the bazaar, haven't you?*)

B: neabalım

*ne yapalım*

(*nothing unusual*)

A: nassın na:ber

*nasılsın ne haber*

(*How are you? What's new?*)

B: i: nossun **haule**

*iyi ne olsun öyle işte*

(*Fine. Same old. So it is.*)

## 5. Discussions and Conclusions

In the study, the deviations in the local dialect of Akçaabat that is located in the Trabzon province were interpreted with reference to standard Turkish. Such an approach to interpretation should not be taken as an erroneousness. On the contrary, it is the richness of the local dialects and may even be the essence of a language. When the languages of Oghuz and Old Anatolian Turkish effect on the dialects of Trabzon upon migrations are taken into consideration, it is



not always possible to provide systematic evidence of whether what we refer as alterations or deviations from ST today are indeed deviated or remained constant.

The study investigated the Akçaabat district, which is understudied, through the collection of woman speech. The findings demonstrate that there are middle sounds both with consonants and vowels in addition to the sounds of ST. This finding is echoed in Brendemoen (2002a, 2002b) and also in Çolakoğlu (2013) who reported 12 vowels and 15 consonants in Trabzon dialects that are additional to the eight vowels and 21 consonants in ST.

It is seen that /i/ and /ɪ/ phonemes often appear to replace each other, and the allophone [ɪ̠], that is neither [i] nor [ɪ] sound is frequently produced in the center of the mouth. [ɪ̠] is observed to be a distinctive sound in the local dialect. Similarly, the data show that /u/ is also transformed. Brendemoen (2002b, p. 187) also provides examples of such transformations with *funduuni* (its nuts) and *verur* (it gives) in his speech collection data from Akçaabat district. The vowel length with certain words such as *cezaevi* (jail) shows consistency, and the length remains constant in each utterance time.

It is observed that the /p/ - /b/, /t/ - /d/, /k/ - /g/, and also /ç/ - /c/ displacement that is documented to be a salient feature in the Trabzon dialect studies (Brendemoen, 2002a; Coşar, 2015) is apparent and frequent in the local dialect of Akçaabat. The most noteworthy case is that the realization of /G/, /B/, /D/, and also /Ç/ sounds that are produced between the two sound pairs. Losing the aspiration in the voiceless consonants, these unaspirated and unvoiced sounds can be produced in onset, nucleus, and coda positions. In align with this finding, Brendemoen (20021) states that one of the main characteristics of Trabzon dialects is that the stops have a voiced onset time that is shorter than the unvoiced aspirated stops but longer than the voiced ones. The dialect of the district in this sense is similar to the sound production of other districts in Trabzon.

We also encounter a systematicity with the dropping and addition of sounds. Such alterations as the vowel elongation when /h/ is dropped, dropping of /p/ in the formulation of verbal adverbs, and [n] addition in coda position when the *ile* (with) in the attached form in Turkish is used show structural systematicity and prominent features of the dialect. There are similar findings in Öründü's study (2001) of Akçaabat dialect regarding the consonant dropping, though his data revealed further droppings of /ğ/, /t/, and /v/. Furthermore, we observe other regularities with morphological forms. Structural differences in the tense formulations and alterations of sounds that violate the vowel harmony in the dialects of Trabzon are expressed as common features. Concerning the double verb usage in the dialect, Coşar (2015) asserts that using double verbs is considered to strengthen the meaning. It appears that these characteristics recur in the dialect of Akçaabat as well as Trabzon.

Lastly, the 'ha' particle attached to the deictic expressions appears to be a prominent quality of the deixis in the dialect. The present data show that the deixis point to space, time, and discourse that complements the contexts of an utterance with 'ha' particle. The meaning

it adds to the deixis should be further investigated; however, it seems that 'ha' adds a sense of pointing, momentarily move, and grabbing attention prior to the deictic expression to be used. It stands out to strengthen the meaning retained in the deictic expressions.

It is essential to examine the speech events that take place in public for the dialect studies to collect naturally occurring speech. This study allows us to hear the dialectal speech of women from the villages of Akçaabat that we encounter as market vendors in a marketplace in the urban area. We believe that it is a relevant approach to examine the speech of woman that is considered to be a linguistically valuable resource, as Brendemoen (2002a) argued. However, this study does not intend to compare the speech of men and women linguistically. Nevertheless, when we carefully look at Brendemoen's work decades ago with men's speech in the same region, the findings of this study show similar sound qualities and variations in the dialect in terms of men and women's speech. Besides, this study can provide a glimpse into the range of variation that the dialect of Akçaabat has kept unchanged since Brendemoen's valuable work regardless of gender. We believe that this particular data provided a snapshot of representative dialectal features of the time of writing and contributed to the corpus of regional dialects. The continuity of these types of studies through recent and natural speech samples and analysis of the data collected in different speech events is significant in order to demonstrate variations and transformation of the living dialects of a language.

---

**Acknowledge:** I would like to thank Sema Mısır who supported me during my data collection process with regard to the access to data in the region.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Teşekkür:** I would like to thank Sema Mısır who supported me during my data collection process with regard to the access to data in the region. XXXXXX TR

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

---

## REFERENCES/KAYNAKÇA

- Akçaabat İlçe Nüfus Müdürlüğü. (2016). Retrieved April 27, 2019, from <http://www.akcaabat.gov.tr/ilce-nufus-mudurlugu>
- Adıgüzel, A. (2013). Dünyada ve Türkiye Türkçesinde ağız çalışmaları ve yöntemler. *Electronic Turkish Studies*, 8(9), 387-401.
- Brendemoen, B. (2002a). *The Turkish dialects of Trabzon: Their phonology and historical development* (Vol 1). Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz Verlag.
- Brendemoen, B. (2002b). *The Turkish dialects of Trabzon: Their phonology and historical development* (Vol 2). Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz Verlag.

- Caferoğlu, A. (1994). *Kuzeydoğu illerimiz ağızlarından toplamalar*. Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Chambers, J. K., & Trudgill, P. (1998). *Dialectology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Çolakoğlu, B. K. (2003). *Trabzon ağızı*. (Unpublished master's thesis). Niğde University, Niğde, Turkey.
- Çolakoğlu, B. K. (2013). Ağız çalışmalarının önemi ve Trabzon ağız özelliklerinin değerlendirilmesi. *Journal of World of Turks*, 5(3), 207-221.
- Coşar, A. M. (2015). Bir kimlik işaretleyicisi olarak dil ve Trabzon ağızlarında arkaik hususiyetler. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 241-253.
- Demir, N. (2001). *Ordu ili ve yöresi ağızları*. Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Demir, N. (2006). *Trabzon ve yöresi ağızları*. Ankara, Turkey: Gazi Press.
- Demirci, M. (2017). Derleme Sözlüğü'ne Osmaniye, Düziçi Ağzından Katkılar -I. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 6(3), 1360-1383. Retrieved from <http://dergipark.org.tr/teke/issue/31471/344445>
- Gülensoy, T. & Alkaya, E. (2011). *Türkiye Türkçesi ağızları bibliyografyası* (2nd Ed.). Ankara, Turkey: Akçağ Press.
- Günay, T. (2003). *Rize ili ağızları*. Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Karahan, L. (1996). *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*. Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Korkmaz, Z. (1994). *Bartın ve yöresi ağızları*. Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Korkmaz, Z. (1995). *Anadolu ağız araştırmalarına toplu bir bakış: Türk dili üzerine araştırmalar* (Vol 2). Ankara, Turkey: TDK Publishing.
- Öründü, F. (2001). *Trabzon ve yöresi ağızları*. (Unpublished master's thesis). Karadeniz Technical University, Trabzon, Turkey.
- Tekin, F. (2002). Trabzon ve yöresi ağızlarının etnik yapı ile ilişkisi. *Proceedings of International History, Language, and Literature Symposium: Trabzon ve Çevresi* (Vol 2) (pp. 195-201), Trabzon, Turkey: Trabzon Municipal Press.
- Uysal, N. İ. (2009). *Karaman ili ağızları ve Anadolu ağızları arasındaki yeri*. (Unpublished doctoral dissertation). Pamukkale University, Denizli, Turkey.

**Appendix 1.** An outlook to the women's bazaar





## Bir Ekodistopya Olarak Köpekli Çocuklar Gecesi'nde Ekomarksizmin İzleri

### Signs of Eco-Marxism in Köpekli Çocuklar Gecesi As An Eco-Dystopia

Ürün Şen Sönmez<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Arel Üniversitesi,  
Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ü.Ş.S. 0000-0002-0893-3628

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ürün Şen Sönmez,  
İstanbul Arel Üniversitesi, Fen Edebiyat  
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
İstanbul, Türkiye  
E-mail: urunsonmez@arel.edu.tr

Başvuru/Submitted: 10.03.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested: 12.04.2020

Son Revizyon/Last Revision Received: 17.05.2020

Kabul/Accepted: 21.05.2020

#### Atıf/Citation:

Sen Sönmez, U. (2020). Bir Ekodistopya Olarak  
Köpekli Çocuklar Gecesi'nde ekomarksizmin  
izleri. *TUDED* 60(1), 389-424.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0009>

#### ÖZET

Ekolojik kriz, bugün reddedilemez bir evreye ulaşmıştır. Halihazırdaki ekolojik krizin, ekolojik yıkıma dönüşmesini önleyecek adımların atılmayıp, pek çok bilim alanında ve disiplinde tartışılmakta; olası bir yıkımın sonuçları farklı perspektiflerden ortaya koyulmaktadır. Edebiyat bilimi de, ekoeleştirilme incelemelerle bu çalışmalara katkı sunmaktadır. Ancak edebiyatın katkısı bilimsel alanla sınırlı değildir. Edebiyat, kurmaca metinler aracılığıyla da mevcut ekolojik kriz ve olası ekolojik yıkım hakkında söz söyleme imkanlarını kullanmaktadır. Bu noktada, özellikle olası bir ekolojik yıkımın distopik tasarımlarla kurgulandığı metinler öne çıkmaktadır. Ekolojik distopya veya ekodistopya olarak tanımlanabilecek bu kurmaca metinler, ekolojik krizin sebep olduğu yıkımı anlatan gelecek tasavvurları şeklinde kurgulanır. Bu yolla, edebi metnin ekolojik kriz karşısında sorumlu ve olası ekolojik yıkım karşısında uyarıcı bir işlev edindiği söylenebilir. Oya Baydar tarafından kaleme alınan *Köpekli Çocuklar Gecesi*, bir ekodistopyadır. Ancak bu romanı yalnız ekodistopya olarak adlandırmak yeterli olmayacaktır zira romandaki ekolojik yıkımın sebepleri ekomarksist perspektiften yorumlanmıştır. Ekolojik yıkımın sebeplerine dair varsayımlar aynı zamanda çözümü de belirleyeceğinden, metni ekomarksist eleştirinin izlerini vurgulayarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu çalışmanın amacı, *Köpekli Çocuklar Gecesi*'nin ekodistopik bir metin olarak kurgulanmasında etkili olan ekomarksist izleri ortaya çıkarmak ve metni bu bağlamda incelemek, böylelikle hem ekodistopik roman kavramının kaynaklarına, hem ekokurmacanın olanaklarına hem de ekoeleştirisinin edebi metne uygulanabilirliğine dair çıkarımlara ulaşabilmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ekoeleştirilme, Ekomarksizm, Ekokurmaca, Ekodistopya, Köpekli Çocuklar Gecesi

#### ABSTRACT

The ecological crisis of today has reached an undeniable stage. The failure to take steps to prevent the current ecological crisis from turning into an ecological disaster is being discussed in many fields of science and other disciplines and the consequences of possible destruction are thus being revealed from a variety of perspectives. Literature science also contributes to these studies through eco-critical studies. However, the contribution of literature is not limited to the scientific field. Through fictional texts, literature also uses its own means to speak about the current ecological crisis and possible ecological destruction. At this point, fictional texts, which can be defined as ecological dystopia or eco-dystopia, are fictionalized as future imaginations that describe the destruction caused by the ecological crisis. *Köpekli Çocuklar Gecesi* written by Oya Baydar is more than an eco-dystopia due to the reasons for ecological destruction in the novel having been interpreted from an eco-Marxist perspective. This study aims to reveal eco-Marxist traces that are effective in fictionalizing *Köpekli Çocuklar Gecesi* as an eco-dystopian text and to examine the text in this context, thus reaching both the sources of the eco-dystopian novel concept, the possibilities of eco-fiction and the applicability of eco-criticism to the literary text.

**Keywords:** Eco-criticism, Eco-Marxism, Eco-Fiction, Eco-Dystopia, Köpekli Çocuklar Gecesi



## EXTENDED ABSTRACT

Today, the ecological crisis is being researched and discussed in many disciplines. In recent years, literary texts have become one of the fields where the ecological crisis has come under discussion. Moreover, the science of literature produces new critical perspectives with an ecological perspective and approaches literary texts from this perspective. In this context, ecocriticism and ecofiction emphasize the relationship of literature with the “truth of the age” as a branch of both science and art.

Ecocriticism has theoretically provided literature with new opportunities and enabled scholars to approach literary texts from a perspective determined by ecological consciousness. Ecological consciousness has also affected the creation of fictional texts. Literature can no longer see nature as an outer presence that is loved, watched and admired, just like in pastoral literature, nor can it see it as a place to take shelter when people and daily life are avoided. In ecofictions, humans have lost the characteristics of being privileged subjects placed in focus.

Ecological dystopias mostly contain criticisms of capitalism, as ecocritical theories do. Ecomarxism comes to the fore among the approaches which consider capitalism as the main responsible factor of the ecological crisis and possible ecological destruction and place the political system shaped by the capitalist production style at the center of criticism. Thus, it is necessary to see and demonstrate not only the ecocritical tone, but also the ideological basis, which the ecocritical perspective is based on, while examining the texts written from an ecocritical perspective, especially ecodystopias. For this reason, in this study, I did not find it adequate to approach *Köpekli Çocuklar Gecesi*, which is assertively described as the first ecodystopia of Turkish literature, only from an ecocritical perspective, because the main factor that shapes the dystopian atmosphere in the text is the Capitalist system and its political reflections. Besides, considering all the works of Oya Baydar, one would have expected the text to be shaped from an ecomarxist perspective. The result of this examination showed that the ecological disaster experienced in the novel was presented with respect to the capitalist system and its states throughout the narrative, regardless of the dimension in which it was viewed. Furthermore, this system protected itself against the ecological destruction which started earlier than expected. In addition, it hid the truth and created an environment of chaos. The disaster is global, not regional, and the states that are the executives of the capitalist system, which had been protecting itself since the beginning of the destruction, begin to turn into dictatorships. Again, the aim is for the capital not to be damaged, and therefore, domination relations, which had led to an ecological disaster as a result of the years of their continuation, are reproduced incrementally. Anthropocentrism, which has been one cause of ecological destruction, has evolved into both cultural and ecological destruction, mainly via the practices of capitalism. The traces of the ecomarxist thought that shapes the text become evident as a call for warning and action when the network of disasters is globalized in the afore-mentioned environment of chaos. Thus when there is still time it remains possible to produce a solution

for the ecological disaster that has not occurred in real terms, but it is not possible to produce this solution within the capitalist system.

When the intention of the text is considered, holding the system, and not human beings as individuals, responsible for the ecological disaster can lead to two conclusions. Firstly, holding the system, and not the human, responsible will facilitate the action of the ordinary person who accepts the possibility of the ecological dystopia, because he is not the criminal, but the victim. Similarly, humans should act instead of waiting for solutions from the administrators of the system. It is possible to prevent the ecological disaster by means of civil initiatives. Secondly, it is seen that the ecocritical attitude is fed with the criticism of capitalism from an ecomarxist perspective. The political structure, which is criticized throughout the novel, is fed from the same source across the world, and this destructive order called “civilization” is very close to ending life for all living beings.

With a futuristic perspective and a dystopian design the text puts forward that, due to the ecological responsibility it assumes, life will be threatened with extinction if the ecological disaster is not averted. At the same time the text aims to warn people and to enable them to act. In this sense, although many destructions and disasters occur throughout the novel, the presence of hope is always stressed. Indeed, by the end of the text, and it is clear that life will not disappear completely.

## GİRİŞ

### Birbirinden Ayrılamayan Tanımlar: Ekoeleştirici, Ekokurgu ve Ekodistopya

Ekoeleştirici kavramı, William Rueckert tarafından “ekoloji prensiplerinin edebiyata uyarlanması” (Akt. Ergin ve Dolcerocca, 2016, s. 299) olarak tanımlanmıştır. Ekoeleştirici edebiyata kuramsal anlamda yeni imkanlar sunmuş ve edebi metne ekolojik bilincin belirlediği bir perspektiften bakmayı sağlamıştır. Özü gereği çoğulcu olan ekoeleştirici, hem bu özelliği ile hem de henüz yapılanmasını tamamlamamış olması sebebiyle farklı şekillerde tanımlanabilir ve her tanımda eleştirel tutumun belirleyeni, ekolojik bilincin farklı bir bileşeni olabilir. Özetle, ekoeleştirici, en temel ve başat ifadeyle, ekolojik bilincin ve ekolojik prensiplerin şekillendirdiği eleştirel bakışın, edebi metne uygulanmasıdır.

Ekoeleştirici kuram, doğa ve kültürün ayrı değil birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu söylerken doğanın antroposentrik algıyla ötekileştirilmesine karşı çıkar. İnsanın kendini doğadan farklı ve üstün görmesi, dinlerden ve inanç sistemlerinden, düşünsel ve bilimsel kabullere uzanan geniş bir yelpazede kendine dayanaklar bulmuştur. Bu durum, insan-doğa karşıtlığını doğurmuş; doğa ve insan arasında bir hiyerarşi yaratarak hegemonik ve sömürgeci bir ilişki biçimi geliştirilmesine sebep olmuştur. Ekolojik kuram ya da ekoeleştirici, söz konusu inanç, düşünce ve bilgilerin aksine, bu hiyerarşinin, hegemonik sömürgeci yapının mevcut ekolojik krizin en temel sebebi olduğunu söyler ve merkeze insanı değil yaşamı alır.

“Küresel ısınma, ormanların yok edilmesi, asit yağmurları, türlerin yok olması ve kirlilik gibi doğal yaşamı tehdit eden çevre sorunları, 20. yüzyılın başlarından bu yana artan hızlı kentleşme, sanayileşme ve teknolojik etmenler nedeniyle günümüz toplumlarının en önemli sosyal ve politik sorunları arasında yerini almıştır. Dünyanın geleceğinin tehdit altında bulunması, çevre sorunlarını sadece ekoloji biliminin çalışma alanı olmaktan çıkarmış ve disiplinlerarası bir özellik sağlamıştır. Bunun sonucu olarak da, edebiyat toplumun geniş kitleleri tarafından üzerinde önemle durulan çevre sorunlarıyla ilgilenmeye başlamıştır” (Bulut, 2005, s. 79).

Ekolojik bilinç, eleştirel bir kurama imkân sağladığı gibi, kurmaca metinlerin yaratımında da etkili olmuştur. “Ekoeleştirici alanında incelemeye alınan edebi eserler literatürde ekolojik yazın, ekolojik edebiyat veya kısaca ekoyazın olarak tanımlanır” (Ergin ve Dolcerocca, 2016, s.302). Ekokurmaca kavramı ise, özellikle edebi metinlerin kurmacalığına işaret ettiğinden bu alandaki yapıtları karşılamak için daha uygundur. Ekolojik bilinç ve perspektifle kaleme alınan bu kurmaca metinlerin, ekolojik bir *derdi* vardır. Ayrıca [e]koeleştirici kuram, edebiyatı doğayla ilgili yerleşmiş ideolojileri yıkmak için mükemmel bir araç olarak görür” (Bulut, 2005, s. 81). Bu noktada edebi metin, ekolojik bilincin oluşturulması ve yayılması için bir sorumluluk üstlenmiştir. Ekoyazını, ekokurmacayı veya ekolojik edebiyatı pastoral edebiyattan ayıran en temel fark budur.<sup>1</sup> Edebiyat, doğayı artık pastoral yazında olduğu gibi sevilen, seyredilen, hayran

1 Bu fark elbette ekoeleştirici ve ekoyazını oluşturan tüm süreçleri ve etmenleri de kapsamaktadır ve hatta onların sonucudur.



olunan *dışarıdaki* bir varlık olarak göremeyeceği gibi, romantik yazındaki gibi, insanlardan ve günlük hayattan kaçıldığında sığınılan mekân olarak da görmez. Ekokurmacalarda, insan artık odakta yer alan ayrıcalıklı özne özelliğini yitirmiştir.

Oppermann (1999), ekolojik düşüncenin, kavram ve temaların edebi eleştiriye uyarlanmasıyla güçlendirici bir etkisi olduğunu söyleyerek ekoloji ve edebiyat arasında koşut değerler dizisinden zaten faydalanmakta olan çağdaş romanların keşfedilmeyi ve ekoeleştirel bir perspektifle değerlendirilmeyi beklediklerini savlar (s. 44).

Ekoeleştirel perspektifle oluşturulan kurmaca metinler arasında distopik bir kurguyla inşa edilenler ayrıca dikkat çeker. Zira edebi ekodistopyalar, gelecekteki olası ekolojik yıkım karşısında bugünün ekolojik krizine karşı uyarıcı ve bilinçlenmenin de eyleme geçmenin de zorunluluğunu en belirgin biçimde gösteren ekokurmacalardır.

Ekolojik distopyalar, distopya türü içinde özel bir yer tutmakta, insanmerkezciliğin ve ekosistemlerin tahribatının sonuçlarını anlatmaktadır. Ekodistopyalar insan ve sermaye merkezci uygarlığa yöneltilmiş ve insanlığın kendi sonunu nasıl hazırlayabileceğini anlatan uyarılardır. (Durmaz Aksu, 2019, s. 2)

Uygarlık kavramı ve insan-doğa karşıtlığı daha önce romantizmin de eleştirisine uğrar. Ancak bu eleştirideki temel itki ekolojik yok oluş tehdidi değildir. Daha sonra akılcılığın yükselmesi ile insan merkezci tutum güçlenir; sanayileşme ve kent yaşamı insan ve doğa arasındaki mesafeyi arttırmaktan öte bu ilişkiyi çatışmaya çevirir. Kapitalizm ve modernizm ise artık merkezi kent ve insan olan bu düzende davranış haline gelen tüketmeyi, yalnız insan üretimi olanla sınırlamaz; insan bu sistemde dünyadaki tüm varlıkların en üstünü olarak doğayı da kendisi için var sayarak *tüketir*. Bu iki akımın, bağını özde hiçbir zaman koparmadığı dini metinlerde de yaratılanların en akıllısı, en şerefli, en üstünü gibi sıfatlarla tanımlanan insan, doğayı her türlü canlı unsuru ile birlikte kendi faydası için yaratılmış kabul eder. Bu bakımdan sanayi toplumunun, kapitalist sistemin doğayla çatışan ve onu sömüren yahut bu sömürüyü olağanlaştıran insanı, aslında fikrî anlamda bir mirası da sürdürmekte, insanın doğaya tahakkümünü yeniden üretmektedir.

Söz konusu ekonomik ve siyasi düzende, temelleri çok eskiye dayanmakla birlikte tüm zamanlardan baskın olarak insan doğanın bir parçası değil, ona rağmen yaşayan ve doğayla çatışma halinde olan bir canlıdır.

### **Ekolojik Kriz, Kapitalist Sistem ve Ekomarksizm**

“Yeryüzündeki tüm ekosistemlerde meydana gelen denge bozulumu, küresel ekolojik kriz olarak ifade edilmektedir. Sanayi devrimi sonrası dönemde gerontokrasi ve patriarşi kökleri üzerinde yeşeren kapitalist sistem, lokal ölçekte olan ekolojik sömürüyü küresel hale getirmiştir ve yeryüzünü mahşeri bir sıfır noktasına taşımıştır” (Bookchin’den akt. Çelik, Gülersoy vd., 2017, s.109).

Ekolojik kriz veya canlı türlerinin büyük kısmının yok olması, daha önce de yaşanmışsa da bu doğal sebeplerden kaynaklanmıştır. Bugün karşı karşıya olunan ekolojik krizi daha öncekilerden ayıran ise antroposentrik olmasıdır. Bugünkü ekolojik krizin önünde bir toplumsal kriz yer almaktadır. Hiyerarşik yapılanmanın ve tahakküm ilişkilerinin ayırıcı ve yıkıcı niteliklerini oluşturduğu bu kriz aynı zamanda artık yaygınlıkla kabul edildiği gibi kapitalist sistemle ilişkilidir ve Kovel'e (2008) göre "ekolojik krize dürüst bir bakış, asli bir etken olarak kapitalizmi ortaya çıkarmaktadır". Özellikle Marksist eleştiri, bugünkü ekolojik krizin sebeplerini kapitalist sistemin pek çok boyutu ile ilişkilendirir ancak bunun ötesinde ve daha özgün olarak, ekolojik krize çözüm diye sunulan bireysel sorumlulukların arttırılmasının, farkındalık yaratılmasının, iklim anlaşmalarının ya da özetle kapitalist sistem değişmeksizin alınan her önlemin krizi ancak yeniden üreteceğini ve gerçeğin üstünü örteceğini kabul eder.

Bugünkü küresel ekolojik krizin miladı ise Sanayi Devrimidir. Bunu dar anlamda yalnız endüstriyel kirlenme olarak ele almak yeterli değildir; esas etki Sanayi Devriminin kapitalist üretim biçimi ve kapitalist sistem ile bir aradalığından doğar.

"Sanayi devrimi sonrasında hiyerarşik ve tahakkümcü iktidar ilişkileri temelinde güçlenen politika ve sermaye elitleri (yerel-uluslararası elitler, hükümetler ve çokuluslu şirketler) daha fazla üretmek, daha fazla büyümek için ekolojik dengeyi yok sayarak aşırı üretim peşinde koşmuşlardır" (Çelik, Gülersoy, vd., 2017, s. 109).

Bu bağlamda küresel ekolojik kriz, yeryüzündeki yaşamı oluşturan sistemlerin denge ve döngüsünün, yaşamın devamlılığını tehdit eder derecede bozulmasıdır. Ekolojik dengenin bozulması ve ekosistemin tahrip edilmesi, özellikle sanayileşme ve kapitalizmin tahakkümcü ve sömürücü tutumu neticesinde doruk noktaya ulaşmış ve *metabolizmaya* ciddi zararlar vermiştir. Bu sebeple, ekoeleştirisinin önemli kaynaklarından birini kapitalizmin eleştirisi oluşturur.

"Teknokratik görüş, toplum doğa ilişkilerini örgütlemenin tek makul biçiminin kapitalizm olduğunu savunur, doğanın temel ekonomik (kapitalist) dönüşümünü tartışmaz. Bunun yerine çevresel sorunların derindeki sebeplerine bakmaksızın yüzeyden düzeltilmesini salık veren bir politikayı benimser. Liberaller, doğadan yararlanmanın her zaman ekolojik bir bedeli olduğunu inkar ederler. Doğanın gerçek bir değeri yoktur, doğa sermaye için karşılıksız bir lütf, kazanç alanıdır. Ana akım liberal doğa anlayışı ekolojik krizi topluma değil, doğaya ait bir sorun olarak görür. Bu anlayış aynı zamanda kapitalistler tarafından yaratılan toplumsal ve ekolojik sorunları tüm insanlığın sorunu ve sorumluluğu olarak görür ve gösterir. Ekomerkezciler ise doğaya öncelik verir ve daha uyumlu bir insan doğa ilişkisi çağrısında bulunurlar ve kapitalist büyüme takıntısı nedeniyle doğanın sonuna tanıklık ettiğimizi ileri sürerek doğayı korumayı ve kurtarmayı önerirler" (Özberk, 2017, s. 77-79).

Bu noktada kapitalizme getirdiği sistematik eleştiriler bakımından Marksist düşünce öne çıkar. Ekolojik Marksizm ya da ekomarksizm; ekoeleştirisinin, mevcut ekolojik krizin asıl kaynağının ve önlenemezliğinin sebebinin kapitalist sistem ve sürdürülebilir büyüme olarak

kabul edilmesinin hâkim bir görüş olarak ortaya çıkmasının ilk dayanaklarını oluşturmuştur. Buna göre ekolojik kriz ve olası ekolojik yıkım, insan-doğa karşıtlığından; bu karşıtlık da insanlar arası tahakküm ilişkilerinin doğaya yansıtılmasından kaynaklanır.

Bu bakış açısına göre “kapitalist birikim sürecinin hâkim olduğu dünyada sosyo-ekonomik yaşamı kendi talepleri doğrultusunda belirleyen sermayenin, kârlılığını arttırmak için üretimi ve tüketimi büyütmesini sağlayan, doğaya hükmetme hareketi sonucu yaşanan çevre sorunları ve ekolojik krizin çözümsüzlüğe dönüşmüştür ve bu sorunların çözümünde ileri sürülen “sürdürülebilir kalkınma” tezi de aslında sürdürülemezdir (Altıok, 2014, s. 81).

Foster’ın (2001) Massimo Quaini’nin gözlemine dayanarak söylediği gibi, Marx, modern burjuva ekoloji bilincinin ortaya çıkmasından önce doğanın sömürülmesini kınamıştır (s. 26).

Ekolojiye burjuva bakış açısı sorunun gerçek kaynaklarını ve boyutlarını görmez ve/veya görmezlikten gelir. Getirdiği çözüm önerilerinin tümü sorunun nedenlerinden çok sadece sonuçlarına ilişkin olup, doğanın biraz daha az kirletilmesi, tahribatın biraz daha yavaş yapılması gibi, ‘vur dediysek öldür demedik’ cinsinden naif şeylerdir (Özdemir, 1991, s. 32). Marksist eleştiri ise, ekolojik krizin sebebi olarak kapitalist sistemi görür ve buna göre ekolojik yıkımı önlemenin yolu da kapitalist sistemi değiştirmektir.

“Burket (2011)’e göre doğadaki her şeyi, piyasanın “kâr maksimizasyonuna” kurban ederek metalaştırdığı ve insanları bu kısır döngüde insan odaklı üretim sürecinden kopararak vasıfsız bir tüketici konumuna sürüklediği kapitalizmin kâr güdüsü, emeği denetim altına aldığı gibi doğayı da denetim altına alır. Kapitalizmin gelişimi, emek ve doğa üzerindeki denetimini artırırken aynı zamanda bunların sömürülmesi ve metalaşmasını da hızlandırır. Çünkü kapitalizm krizleri aşmak ve sermaye birikim sürecini devam ettirebilmek için kendine yeni metalaşma alanları yaratmak zorundadır. Kapitalizmin yıkıcı ‘büyümesi’ ve ‘gelişimi’ bunu gerektirir. Kapitalizmin yarattığı ekolojik kriz bir yandan küresel ısınma, ozon tabakasının incelmeye başlaması, hava ve su kirliliğinin artışı, asit bulutları ve yağmurları, toksik atıklar, ekolojik tür, biyo ve gen çeşitliliğinde gözlemlenen hızlı azalma, toprağın canlılığını kaybetmesi, ormanların tahrip edilmesi, çölleşme, toprağın ölümü ve gıda krizi ile doğayı, öte yandan doğanın parçası olan insanlığı yıkıma sürükleyecektir” (Altıok, 2014, s. 89). Kovel’a göre (2008), “dünya kendisine gelip kapitalizmi yenmezse, [insanlık] gezegensel eko-sistemlerin hızlanarak çöküşüne tanık olaca[ktır]. Bunun yanında savaş ve onun beslediği terörizm ve faşizm varyantları gibi korkunç siyasal gelişmeler, ekolojik krizi ölümcül ölçülerde ağırlaştıracaktır. En kötü durumda, önümüzdeki yüz yıl içerisinde doğrudan iklim değişiminden dolayı değilse de, toplumsal parçalanmadan dolayı hızlandırılmış bir nükleer savaşa –ve nükleer kışım sebep olduğu bir türsel yok oluşa tanıklık edece[ktir]”

Bugün ekoloji çalışmaları, kapitalist sistemin ve sanayileşmenin, ekolojik tahribatın ötesinde bir ekolojik krize sebep olduğunu zaten kabul etmektedir. Ekomarksizm, aynı zamanda bu krizi kapitalizmin kendi içinde çözemeyeceğini ve ekolojik krizin kapitalizmin sonunu getireceğini düşünür. Bu son, iki farklı ihtimalden hareketle tanımlanabilir. Ekolojik yıkıma doğru ilerleyen

ekolojik krizi çözme iradesi eyleme dönecek ve bunun kapitalist sistemden vazgeçmek dışında bir çözümü olmadığına göre bu sistemin sonu gelecektir. İkinci ihtimalin sebep olacağı son ise karamsardır; kapitalist sistem sürdüğü müddetçe ekolojik kriz, ekolojik yıkımı kaçınılmaz hale getirecek ve bu yıkım her şeyin olduğu gibi kapitalizmin de sonu olacaktır. Sonun nasıl gerçekleşeceğine dair varsayımlar dikkate alındığında, yaşamın ancak kapitalist sistemi terk etmekle mümkün olacağı açıktır. O halde ortada iki seçenek vardır; ya kapitalizmin devamı, maksimum kârlılık, sermaye sahiplerinin çıkarları ve ekolojik yıkım ya da kapitalizmin terki ve ekosistemin yaşamı.

“Sorun sistemeldir ve bütünsel bir bakış açısıyla irdelenmelidir. ‘Büyü ya da yok ol’, ‘sürekli büyüme’ ve ‘vahşi rekabet’ mantığına dayalı sömürgeci sistem ortadan kaldırılmadıkça küresel ekolojik krizin çözülmesi mümkün görünmemektedir. Kapitalist ekonomik sistemin aynı zamanda toplumsal bir yaşam biçimi halini alması, ekolojik krizin daha da karmaşık bir sorunlar yumağına dönüşmesine yol açmıştır. Bu yönüyle de kapitalist sistem, topluma gayri etik bir nitelik kazandırmıştır. Daha önceleri büyük ölçüde iktisadi hayatla sınırlı olan ‘rekabet’, ‘büyü ya da yok ol’ zihniyeti ve ‘piyasanın kaosu’; ticaret ve sanayi alanlarından ailevi, kişisel, cinsel, dini ve toplumsal ilişkilerin gündelik yaşamına dek vahşice ve fütursuzca yayılmıştır. Bu istila çıplak bir bencillik, tüketimcilik, kariyercilik, karşılıklı kuşkular, güvensizlik olarak tüm insan ilişkilerinde kendini göstermektedir” (Çelik, Gülersoy vd., 2017, s. 116).

Yine kapitalizm eleştirisiyle bağlantılı olarak, mevcut ekolojik kriz antroposentrik sebeplere dayansa da “insanları ekolojik krizden eşit derecede sorumlu tutmak, asıl sorumluları aklamaktır. Dünyaya, beş büyük yok oluşla kıyaslayacak derecede büyük zarar veren asıl neden kapitalizmdir. Bir tür olarak insan nasıl sorunların ortaya çıkmasında eşit derecede sorumlu değilse, ekolojik risklerin dağılımı da eşit bir biçimde gerçekleşmemektedir. Yapılan araştırmalar ekolojik sorunlardan en az sorumlu olan kesimin, sonuçlarından en fazla zarar görenler olduğunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte ekonomik büyüme pastasından en büyük payı alanlar, aynı zamanda ekolojik risklerden yalıtılmış bir yaşamı finanse etme gücüne sahiptir. Oysa, ekolojik riskler üzerinde çok az payı olan sınıflar, ekolojik risklere en fazla maruz kalanlardır” (Tan Gülcan, 2018, s. 59).

Bu bağlamda, “toplumsal ekoloji kirlenme ve korunmaya odaklanmak yerine birinci ve ikinci doğanın bütünselliğini gözeten kapsamlı bir yeniden inşayı savunur” (Çelik ve Gülersoy, 2016, s. 176). Ekolojik krizin sorumlusunun insan olduğunu söylemenin; aılıktan ölen Etiyopyalı çocuklar ile şirket baronlarını ekolojik krizin çıkışında aynı derecede kabahatli görmek olarak değerlendiren Bookchin, ekolojik bunalımın toplumsal temellerine inilmediği ve ekolojik toplumsal düzen oluşturulmadığı takdirde, [insanlığın] bir hileyle totalitarizm çağına sokulacağı[n] ifade etmektedir (Çelik ve Gülersoy, 2016, s. 171). Bu sav da ekodistopyayı daha işlevsel kılar. Benzer şekilde, toplumsal ekoloji anlayışı ve ekomarksizmin savları, köklü bir sistem değişikliği yaşanmadığı sürece ekolojik yıkımı kaçınılmaz görür. Bu yıkım sadece doğal afetlerden, felaketlerden ibaret olmayacaktır; kapitalizm, kendi çöküşünün

önüne geçmek için sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel alanlarda da felaketlere sebep olacaktır. Sözelimi savaşlar, hem kapitalizmin az gelişmiş ülkelere yönelik sömürü araçlarından biri hem de küresel ekolojik yıkımın bir sonucu olarak yaşamı bekleyen tehlikelerden biridir. Bir başka deyişle, savaşlar da ekolojik yıkıma sebep olan küreselleşmenin eylemleri arasındadır.

Bu bağlamda, Oya Baydar'ın *Köpekli Çocuklar Gecesi*, yalnızca bir ekolojik distopya ya da ekodistopya değildir; incelemede, yapıtın inşa sürecindeki ekomarksist izleri dışarıda bırakmak, eksik bir değerlendirmeye sebep olacaktır. Romanın yalnızca sonuca; yani olası ekolojik yıkım gerçeğe dönüştüğünde yaşanan/yaşanacak distopik düzleme odaklanmıyor olması, roman boyunca sebebe; yani ekolojik yıkımı yaratanın tüm unsurlarıyla kapitalist sistem olduğuna dair yapılan vurgular, kapitalist sistemin sonuçlarına dair varsayımlar ve çözüm ihtimalinin, sebebi, yani kapitalist sistemi ortadan kaldırmak olarak sunulması, metinde ekomarksizmin izlerini tespit etmeyi, çözümlenmeyi ve tartışmayı gerekli kılmaktadır. Üstelik Oya Baydar edebiyatının Marksist temelleri dikkate alındığında, *Köpekli Çocuklar Gecesi* ile yazarın diğer yapıtları arasındaki düşünsel bütünlük de daha açıkça ortaya koyulmuş olacaktır.

*Köpekli Çocuklar Gecesi*, belirtileri uzun zaman önce başlayan, bilim insanlarının kaçınılmazlığı konusunda uyardığı ekolojik felaketin tüm dünyayı yok oluşun eşğine getirdiği distopik bir tasarım sunar. Zaman “büyük kuraklıktan, yıkımdan, savaştan, tufandan” (s.14) sonrasındır. Henüz vakit varken önlemler alınmamış, kapitalist sistem ve onun aygıtları ekolojik kriz karşısında gerçek çözümler üretmek yerine krizi yıkıma çevirmişlerdir. Ekolojik yıkım, beklenenden erken başlamış, önce uzun yıllar süren kuraklık ardından hiç durmadan yağın yağmurlar ekosistemin neredeyse tamamen harap olmasına sebep olmuştur. Üstelik kapitalist sistemin sömürgeci eylemlerinin bir sonucu olarak, ekolojik kriz ve yıkımla eş zamanlı süren siyasal ve toplumsal krizler, felaketin boyutunu arttırmıştır. Romanın sonu kesin bir yok oluşla gelmez, umut hâlâ vardır ve roman da adını umudu temsil eden çocuklardan alır.

## **Kapitalizm, Felaket ve Kaos**

“Kapitalizmin öz varlığı sürekli ekonomik büyümeye gerek duyar; daha açık bir söylemle, sermaye birikimine. Böylesine bir sistem, üretimi ve ekonomik gelişimi teşvik noktasında şüphesiz ki etkili olabilir. Ancak bu, son derece sömürücüdür ve sonunda kendi varlığının çevresel koşullarını yok etmeye sürüklenir. Tek gerçek toplumsal ve ekolojik çözüm, sermaye birikimi ya da ekonomik büyüme yerine sürdürülebilir insani kalkınmaya odaklanmış bir toplumdur” (Foster, 2010).

Yaşanan ekolojik felaket, hangi boyutuyla ele alınırsa alınsın, kapitalist sistem ve devletlerle ilgili olarak sunulur. Üstelik bu sistem, beklenenden erken başlayan ekolojik yıkım karşısında kendini korumaya almış, gerçeği saklamış ve bir kaos ortamı yaratmıştır: “Tufanın onlarca yıldır uyarılan, beklenen, korkulan çevre felaketi mi yoksa bir süredir siber savaşı sürdüren süper güçlerin ekolojik silah denemelerinde yaşanan bir tersliğin, bir teknik arızanın sonucu mu olduğu [henüz] bilinm[emekte] yağmurları savaşın bloklardan birinin tetiklediği, sonra

suyu nasıl geri çekeceğini bilemeyen büyücü çırağı misali, hem kendinin hem de dünyanın sonunu hazırladığı söylen[mektedir]. İnanılabilecek hiçbir kaynak, hiçbir güvenilir veri yoktu[r]. Gerçekler sansürlen[mekte], çarpıtıl[makta], halktan gizlen[mekte], bilgi kirliliği paniği daha da arttır[maktadır]” (s. 18).

Yaşanan felaket bölgesel değil küreseldir ve yıkım başladığı andan itibaren kendini korumaya alan kapitalist sistemin yürütücüsü konumundaki devletler, diktatörlüklere dönüşmeye başlar. Amaç yine, sermayenin zarar görmemesidir ve bu sebeple, süregeldiği yılların neticesinde ekolojik bir yıkıma sebep olan tahakküm ilişkileri, katlanarak yeniden üretilir. Ekolojik yıkımı yaratan insan merkezilik, esas olarak kapitalizmin uygulamaları ile hem kültürel hem de ekolojik yıkıma evrilmiştir. Sistemin kendini korumaya alması, yönetilebilir bir kaos ortamı yaratması ile devam eder. Bu yönetilebilir kaos ortamı, tahakkümün hem göstergesi hem de sonucudur; tahakkümü uygulayanlar sermayeye dayalı ekonomik ve siyasi gücü elinde bulunduranlardır. Bu noktada, ekodistopik kurgunun kaynağı olarak ekomarksist etkiler metni yönlendirmektedir. Kapitalist sistemin, adına *ilerleme* ya da *uygarlık* dediği şey yalandır, bu sistem için esas olan kendini korumaktır nitekim yönetilebilir kaos ortamının bilinçli olarak yaratılmasının ardından modern hayatın gelişmeleri de uygarlığın gösterenleri de işlevsiz kalır. İnsanlara yeni tüketim alanları sunabilecek koşullar oluşana dek sistem kendini çeşitli tahakküm biçimleriyle korumaya almıştır. Gerçeği gizleme, korku ve paniği yayma, insanlar arası iletişimi, kestirilemeyen sonuçlarını engellemek için kesme gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır. Bu “önlem”ler, kapitalist sistemin uygulayıcılarının, ekolojik yıkımın boyutlarını idrak edememiş olmalarını da göstermeleri bakımından ironiktir. Felaketin boyutu arttıkça, felakete sebep olan uygulamalar katlanarak devam ettirilmiş ve haliyle yıkım, tahmin edilenin ötesinde etkili olmuştur. Süreç boyunca kapitalizmi temsil eden devletlerin aldığı *önlemler*, bu noktada ekolojik krize kapitalist sistem içerisinde bir çözüm bulunamayacağını ispatıdır. Siyasi felaket ile ekolojik felaket birbirini tamamlar. “[K]üresel iletişim ağları çök[er], iletişim aksamaya başla[r], bir süre sonra büyük ölçüde kesil[ir]. Muhteşem iletişim devrimi, bir tıkla dünyanın bütün bilgilerine, bütün köşelerine ulaş[ılan] dijital mucize, diktatörlüklerin engellemelerinden sonra bu defa da sulara yenil[ir]. Ne uluslararası kuruluşlar, ne ülkeler, devletler ne de insanlar birbirlerine yardım edecek halde[dir]. Kimsenin kimseye faydası yoktu[r]” (s. 18).

Ekolojik felaket bir anda gerçekleşmez, bir sürece yayılır. Bu süreç siyasi felaketle iç içe ve eş zamanlı ilerler. Kurguyu yaratan eleştirel tutum, siyasi felaketi, ekolojik felaketin önemli öncüllerinden biri olarak yansıtanın yanında her iki felaketi de kapitalist sisteme bağlar. Söz konusu iki felaketin de gerçekleşme süreçlerinin en büyük mağdurları, kapitalist sistemin *artıkları*, sosyal ve ekonomik alt sınıflardır. Bu insanların maruz bırakıldıkları yıkımları gören ve sistemin sorumluluğuna inananlar, gerçeği duyurmaya ve yıkımın önünü almaya çalışırlar ancak sistem karşısında bu küçük çaplı mücadele etkisiz kalır. “[Onların] gördü[kleri] insan acıları[dir], ölümdü[r], yıkımdı[r], vahşetti[r]. Kaçıp daha iyi bir dünyaya sığınmaya çalışırken yollarda telef olan insanlardı[r]. Dört bir yanda doğanın, ülkelerin, halkların tarumar edilmesi[dir]. Kahrolu[r]lar, çırpını[r]lar ama ne savaşı, ne vahşeti ne zulmü engelleyebili[rler]. [Onların] gördü[kleri], hissetti[kleri] çaresizlikt[ir]” (s. 117).

Kapitalist sistemin kendini korumaya alması demek devletlerin de kendisini korumaya alması demektir. Artık uluslararası anlaşmalar geçerliliğini yitirmiş, uluslararası otoriteler ve uygulamalar ortadan kalkmıştır. Ekolojik felaket öncesinin *gelişmiş*, modern sömürgeci ülkelerinin kendi aralarında görece belirsizleşmiş sınırları dâhil olmak üzere tüm sınırlar keskin hatlarla tekrar çizilmeye başlar. “[Ü]lkelere girmek de çıkmak da eskisi gibi kolay değildi[r]. Sınırlar dışarıdan gelecek tehlikelere karşı –ki insanlar da, fikirler de somut tehlike sayılı[r] artık- elektrikli tel örgülerle, yüksek duvarlarla kapatıl[makta], duvarlar yetmediğinde silaha, şiddete başvurmak devletlerin meşru savunma hakkı olarak görül[mektedir]. Ne Birleşmiş Milletler’in ne de bir zamanlar otorite kabul edilen kararları bağlayıcı olan uluslararası kuruluşların etkisi, yetkisi kalmıştı[r]. Aldıkları kararlara kulak asan, uluslararası anlaşma hükümlerini uygulayan yoktu[r]” (s. 166). Bu tablo, küresel bir siyasi krizin de varlığının ispatıdır.

Küresel ekolojik felaket ve onunla koşut ilerleyen küresel siyasi felaket, toplumsal felaketi de kaçınılmaz hale getirir. Sistem, ekolojik felaket karşısında sarsılır ve kendini korumaya çalışırken yeni yıkımlar yaratmaya devam etmektedir. “ ‘Toplumsal felaket, çevre felaketiyle birlikte adım adım, [herkesin] gözleri önünde yayıl[ır]. [İnsanlar], yılanın bakışları karşısında hipnotize olmuş tavşan gibi donup kal[mış], kıpırdayamaz hale gel[miş], kurtuluş umudu[nu] yitir[miştir]’ ” (s. 166) zira ekolojik, siyasi ve toplumsal felaketin sonuçlarına ilk ve en belirgin biçimde maruz kalanlar, kapitalist sistemin halihazırda zaten sömürmekte olduğu, sisteme karşı mücadele yürütmesi imkansız, örgütsüz insanlardır. Toplumsal yıkımın tablosu, yıllardır bu insanlara destek olmak için çabalayan ve bunu da ekolojik felaketi önleme gayesiyle ilintili olarak aslında kapitalist sisteme karşı bir mücadele biçimi olarak yürüten Adam’ın dilinden aktarılır:

“ ‘Benim geldiğim topraklardaki insanlara geleceğin, umudun, barışın değil, barbarlığın, ölümün, zulmün, savaşın anlamını sorun. Bir çocuğun değerinin kaç kurşun olduğunu, kimyasal silahlarla yanmanın acısını, tarlada mayına basıp paramparça havaya uçmayı sorun. Yurdundan sürülmek, bütün sevdiklerini, yakınlarını yitirmek, göç yollarına düşmek, o yollarda yitip gitmek, sınırı geçmeye çalışırken vurulup ölmek nasıl oluyor, bunları sorun. Üstelik onlar ne insani dramın, ne savaşın, ne çevre felaketinin sorumluları. Sistemin efendilerinin, silah taciri süper güçlerin, savaş baronlarının, onların irili ufaklı ortaklarının suçlarının, günahlarının kefareti günahsızlar ödüyor. Umudu yeniden kazanmak istiyorsak, artık basitçe kapitalizm olarak adlandırılmayacak, iyi ve insani ne varsa hepsinin düşmanı bir canavara, bir yaşam terminatörüne dönüşmüş sistemi yıkmak gerekiyor” (s. 167).

Gözler önüne serilen toplumsal felaket, ekolojik ve siyasi felaket birbirini içererek ve etkileyerek ilerleyen bir yumaktır ve bu felaketler yumağının sebebi de kapitalist sistemdir. Mevcut durum, toplumsal, siyasi ve ekolojik anlamda, bir kaosa dönüşmüştür. Kaosun yıkıma dönüşmesi, felaketin küreselleşmesi ile kaçınılmazdır. Bunun “bir geçiş dönemi [olduğu] ama nereye, nasıl bir dünyaya geçi[leceği düşünülürken] sorunun cevabına, hele de çözümüne vakit kalmadan küresel felaket gel[ir].” (s. 172). Bir zamanlar, kendilerini tüm dünyada insan

haklarının koruyucusu, demokrasinin güvencesi sayan yapılar, modern sömürge düzenlerini artık bu yolla sürdürmeyeceklerinden söz konusu görevlerinden vazgeçer. “[M]ültecilerle dolu tekneler, artık denizde durdur[ul]makla kalm[amakta], Birleşik Avrupa Güvenlik Birliklerince batırıl[maktadır]” (s. 175).

Kapitalist sistemin pratiğinde “[ç]ağdaşlaşma [ve] ilerleme, [m]odern sömürgecilik [ve] modern kölelik”e (s. 177) dönüşmüştür. Ekolojik felaketle birlikte, bu çağdaş ve ileri dünyada, baştan beri süregiden “dehşet dengesi yeniden kurul[maktadır] ve bu defa dengeyi bozup nükleer felaketi tetiklemekten çekinmeyecek çılgın, tuhaf adamlar iktidarda[dır]” (s. 193).

“[A]çılan her yeni cephe ekolojik tahribatı biraz daha derinleştir[irken]” (s.193) kapitalist sistemin getirisi olarak kutuplaştıran, bu kutuplaştırmadan beslenen, bu konuda birbirini destekleyen ve bunu artık örtük biçimde uygulamak zorunda kalmayan *uygar* dünyada “Doğu ve Batı blokları birbirlerine sürekli siber saldırılar düzen[emekte], yaşamsal ağırları çökert[mektedir]. İlginç olan her iki tarafın da savaş sanayisinin fazla etkilenmemesi[dir]. Süper güçler varlıklarını ve bölgesel savaşları sürdürülebilmek için [sanki] bu alanda birbirlerini koll[amaktadır]” (s. 209-210).

Kapitalist sistem, kaosu yönetilebilir hale getirmek için tüm olanakları kullanmaktadır. Belirsizlik ve korku iklimi, dünya savaşlarının yanı sıra insanların örgütlenmesini ve harekete geçmesini engellemek için kullanılan gruplarla da desteklenmektedir. “[Ö]yle bir ‘Büyük Birader sizi gözetliyor’ iklimi vardı[r] ki, paranoya mı gerçek mi bil[inemez]. En fenası da, izleyen kim, izleten kim, belli değildi[r]. Vatan Koruyucuları, Başkanın Muhafızları, Hain Terminatörleri, Allah’ın Sopaları, VAK, BAM, HAT, daha bir sürü paramiliter çete türemişti[r]. Asıl korkulan onlardı[r]. Gayriresmi de olsa tüm yetkilere sahipti[r]ler ve hiçbir sorumlulukları yoktu[r]” (s. 219).

Daima sermayenin korunmasını ve arttırılmasını, kârlılığı düşünen ve önceleyen kapitalist sistem, kaosu yönetilebilir ve kontrol edilebilir hâle getirerek ve besleyerek varlığını korumaya alır; hâlihazırdaki kazanç alanlarından birini, savaş sanayiini geliştirerek kendini devam ettirir. “Bütün ülkelerde, tarım üretimi gibi sanayi üretimi de inişe geçmiş, kimi sektörlerde bütünüyle durmuştu[r]. Ama savaş sanayisi, gerilemek, durmak ne kelime, cirosunu ve karını inanılmaz oranda yükseltmeyi sürdür[mektedir]. Aç, susuz, perişan milyonlarca işsiz; ülkesini, toprağını korumak için değil, bir dava, bir inanç uğruna değil; bir kap çorba, bir somun ekmek, bir şişe su, kimileri de intiharın bir yolu olduğu için, kurtuluşu şu veya bu orduya asker yazılmakta, savaşlara, çatışmalara, terör örgütlerine katılmakta bulm[aktadır]” (s. 255).

Siyasi, toplumsal ve ekolojik felaketin sarstığı dünyada “kuraklık ve savaş seferberliği yüzünden normal hayat neredeyse durmuş; yalan ve yanılısma, sadece iktidarlarını gerçek ötesi üzerine kuran rejimlerin silahı değil kitlelerin ruh haline dönüşmüştü[r]. Susuzluk, gıda kıtlığı, enerji maddeleri yokluğu yanında, tıbbi malzeme, ilaç, sağlık hizmetleri de ulaşılamaz durumda[dır]. Halkının büyük bir bölümünün eğitilmiş, bilinçli olduğu varsayılan, demokratik diye bilinen ülkelerde bile felaketin faturası çevrecilere, iklimcilere, barışçılara,



sistem karşıtlarına çıkarıl[maktadır]. Çevre ve iklim hareketlerinin beşiği olan çevreye en duyarlı ülkelerde bile hapishaneler binlerce çevreciyle dolu[dur]. Afet ve savaş hali ilan eden Batı ülkelerinde son kalan demokratik rejimler de çökmüş, nefes alacak yer kalmamıştı[r]” (s. 252). Sistemin ve uygulayıcılarının, özel kötücüllüğü artık örtük değil açık biçimde uygulanmaktadır. Toplumsal, siyasi ve ekolojik anlamda kriz, felakete dönüp küreselleştiğinde, artık gelişmiş, uygar ve demokratik ülkelerin vatandaşları da felaketin mağdurları arasındadır. Bu açıdan bakıldığında, demokrasi, insan hakları, gelişme, ilerleme gibi kavramlar, kapitalist sistem içinde hiçbir zaman onlara yüklenen iyicil anlamlar ve gerçekte var olmamış yanılsamalardan ibarettir. Küreselleşme ise ironik biçimde, sistemin onu kavram olarak var ederken yüklediği, uygar ve gelişmiş dünyanın avantajlarının tüm insanlık için her yerde inşa edilmesi ve paylaşılması gibi olumlu anlamlardan sıyrılarak tam da yıkımı yaratan sömürgeci ve tahakkümcü tutumunu ispat eder şekilde, sonunda ancak bir felaketle gerçekleşebilmiştir.

“Yerel çatışmalar, bölgesel savaşlar sürüp giderken, beterin beteri var denerek kaygıyla beklenen dünya savaşı, küresel kuraklık döneminin ortalarında su ve ticaret savaşı olarak patlak ver[ir]” (s. 255). Zira ekolojik felaket karşısında kapitalist sistemin, insanları bir *davaya* inandırarak savaştırma ve kendini besleme ihtimali söz konusu değildir. Oysa yaşamsal ihtiyaçlar artık çok kısıtlı kaynaklarla temin edilebilmektedir. Bu noktada “[s]üper güçler, bu defa enerji ve yeraltı zenginlikleri yerine esas olarak suyu ve dünya ticaretini kontrol etmenin peşinde[dirler]” (s. 255). Bunun sonucu olarak, “nükleer savaştan korkulurken siber savaş şiddetlenmiş, hassas bölgelerde yıllardır sürmekte olan konvansiyonel silah ve yöntemlerle çatışmalar vekâlet savaşı sınırlarını aşır bloklar arası savaşa dönüşmüştü[r]” (s. 256). Artık tüm dünya kaos içindedir; siyasi, toplumsal ve ekolojik felaket tüm yaşamı tehdit etmektedir.

Tüm dünya, adil ve eşit bir yaşamda değil ancak yok oluşta birleşebilmiştir. Ekolojik felaketten önce, insanın merkezde olduğu ve gelişmiş-gelişmemiş şeklinde kutuplaştırılan dünyada insanın kaderini coğrafya belirler ve kapitalizmle mücadele edenler “coğrafyanın kader olmayacağı bir dünyanın özlemine çeker[ken], şimdi bütün bölgeler, bütün halklar kötü kaderde eşitlen[mektedir]” (s. 189) Metinde bu durum, Kadın’ın dilinden “doğanın gazabının eşitliği” (s. 189) olarak ifade edilir ancak bu bakış, ekoeleştirel perspektiften eleştiriye açıktır zira antroposentrik bir tutumla intikam alan bir varlık olarak tasavvur edilen doğa, gazabı ile tüm yaşamı –aslında ilgili kısımda yalnız insanı- cezalandırdığında, kapitalizmin eleştirisinde erk, şiddet, tahakküm bağlamında söylenenlerden arınmış değil aksine onlarla denkleşmiş olur.

## **Siyasi Felaket: Reddedilen Gerçek, Kendini Koruyan Sistem, Diktatörlükler ve Savaşlar**

Ekolojik yıkımın bir önceki aşamasında, kapitalist sistemin kendini korumaya almasının sonuçlarından biri olarak diktatörlükler ortaya çıkar ve yayılır. Diktatörlükler, yıkımı yaklaştırmalarının ve önüne geçilemez hale getirmelerinin yanında ekolojik bilince sahip ya çoğulcu kayıtsızlığa kapılmamış insanlarla da mücadele ederler ve onların eyleme geçmelerini kendileri için bir tehdit olarak görürler. İnsan merkezcilik, mikro ölçekte bu sınıfın tutumunda da

görülür ve buna göre insan merkeziliği inşa eden ve sürdüren de kapitalist sistemdir. Romanda Kadın, insan olmanın gereğini yerine getiremediklerine hayıflanırken, bir kavram olarak insanın ekolojik yıkımdan sorumlu ve kötücül anılmadığı ortadadır; bu noktada vurgu yine kapitalist sistemdir ve ekolojik yıkımın sebebi insan değil kapitalist sistemdir. Kapitalist sistemle beraber insan da yenilmiştir. Ekolojik bilinçle eyleme geçen insanları yenen, kapitalist sistemin beslediği diktatörlüklerdir. Bu insanlar, çoğulcu kayıtsızlığa kapılmayıp eyleme geçtiklerinde “adaletsiz, acımasız, kötücül gerçeği tersyüz e[tmeye], de[ği]ştir[meye] gü[ç]leri yetmemiştir]. Üstelik gerçek ötesi, hakikat katili diktatörlüklere yenil[miş], yarattıkları yalan dünyanın, sanal gerçekliğin esiri ol[muşlardır]” (s. 23). Bu noktada, kapitalist sistemle mücadelede yenildiklerini düşünen Kadın’a göre, kendilerinin “başaramadığı[nı] doğanın gücü başarmış görün[mektedir]. Doğa, iyi kötü ne varsa önüne katıp binlerce yıllık birikimi suların altına gömerek intikamını al[maktadır]” (s. 23). Bu düşüncede, doğaya özsel bir güç atfedilir ancak doğanın intikamını alan bir güç olarak kurgulanması ekolojik perspektiften eleştirilebilir. Bu hem insan merkezci bir bakıştır hem de yaşanan yıkım karşısında edilgen olan ya da yıkımın kurbanlarından biri olan doğa, bu yıkımı hazırlayan kötücüllüğe karşılık verir gibidir. Bu koşullarda, doğa da tahakküm ilişkilerine dâhil olmaktadır. Doğanın daha önce sebep olduğu yıkımlar, evrenin işleyişi ile açıklanabilir. Diğer yandan kutsal kitaplarda anlatılan yıkımlarda da, doğa bizatihi bir güç olarak değil, Tanrı’nın insanları cezalandırmasının aracı olarak yansır. Oysa bu seferki yıkım, kapitalist sistemin sebep olduğu ve daha genel bir ifadeyle antroposentrik etkenlerle gerekçelendirilebilecek, tüm yaşamı tehdit eden bir ekolojik felakettir. Bu sebeple, daha önce yaşanan felaketlere dayanan çıkarımlar, bütün yaşamın tehdit altında olduğu bu felaket için geçerli değildir, doğal felaket, Tanrı’nın insanları cezalandırmasının aracı olduğunda, iyiler mükâfatlandırılır ve kötüler cezalandırılır. “Bütün tufan efsanelerinde kötüler mahvolur, iyiler, inançlılar, vicdanlılar kurtulur” (s. 24) ancak “bu defa kim[in] kurtulaca[ğı]” (s. 24) belli değildir, “insan olmanın gereğini yerine getirmeye çalış[anlar], hakikat katillerinin dev yalan üretimi çarklarıyla, değirmenlere saldıran Don Kişot inancıyla savaş[anlar] da [y]enil[miştir]” (s. 24), tüm yaşam yok oluş tehlikesi ile karşı karşıyadır. İnsanmerkezcilik ve kapitalist sistemin yarattığı yıkım, tüm kötücüllüğü ile öncekilerin hepsinden büyük ve tehlikelidir. Yaşanan yıkımın sorumlusu insan merkeziliği yükselten, tüketimi doğallaştıran, doğayı yalnız hammadde rezervi olarak gören ve kriz baş gösterdiğinde kendini korumaktan başka bir davranış sergilemeyen kapitalist sistem ve onun var ettiği tahakküm ilişkileri ise doğayı bunun dışında tutmak ekolojik perspektife daha uygundur.

Ekolojik yıkım yaklaşır ve felaketler küreselleşirken siyasi felaket, sistemin kendini korumaya almasının sonucu olarak ortaya çıkar ve kutupları, sınırları belirginleştirir; “diktatörlerin duvarlarını, savaş bölgelerinin sınırlarını, iletişim engellerini aşmak neredeyse imkânsızdı[r]” (s. 33). Bu siyasi kaosta, “sakıncalı sayılmak için [artık] siyasi kimlik gerekmez, çevrecilik sisteme yönelik en büyük tehdit kabul edil[ir]” (s. 44). Oysa “iki felaketin kaynağı aynı[dır]. İkisi birbirini çağır[mış], daha doğrusu birbirini hazırla[mıştır]” (s. 44). Ancak felaketlerin sebep olduğu kaosta, suçlu ilan edilenler vaktiyle bu felaketleri öngörerek kapitalist sistemle mücadele edenlerdir. Kendini korumaya alan siyasi sistem, varlığını tehdit edecek her mücadeleyi özsel değerlerinden

bağımsız tehlikeler olarak değerlendirilir. Bu yeni bir gerçeğin inşasıdır ve bu yeni gerçekte iyi ile kötünün anlamları ya değişmiş ya da birbirine karışmıştır. “Barış demek suç, savaş demek erdemdi[r], çevre için mücadele etmek suç, çevreyi mahvetmek vatanseverlikti(r). Bunu gör(en), sez(en), kendi ara(sın)da konuş(an) hatta yazıp çiz(en) [insanlar vardır] ama sisteme karşı güçlü bir duruş gösterem[emiş], kitlesel mücadele verem[emişlerdir]. Sistemin efendilerinin ne sınıf mücadelesinden ne emekçilerden ne kamuoyundan korkuları kalmıştı[r]. Hepsini sindirmiş, teslim almış, peşlerine takmışlardı[r]. [Ayrıca s]iyasi kimliği olmayanlardan, barışçılardan, çevrecilerden [de] rahatsız[lardır]. Çünkü savaş çarkına taş koymanın, çevrenin tahribatına karşı çıkmanın, gerçeği yaymanın sistemi sarsacağına farkında[lardır]” (s. 45). Bu bakışta, kötülüğü, tüm öncülleri ve sonuçları ile eyleyen ve toplumsal, siyasal, ekolojik yıkımın sorumlusu olan kapitalist sistemdir. Kapitalist sistemle mücadele biçimleri artık yalnız onun siyasal anlamda sebep olduğu felakete ilgili olmadığından, siyasal sakıncalılığın yerini de çevreci sakıncalılık alır. İronik bir söylemle “bardağın dolu tarafından bak[ılırsa] çevre felaketi siyasal felaketi yenmiş görün[mektedir]” (s. 43). Sistem, devamlılığını sağlamak için, ötekiler ve düşmanlar üretmeye ve bunlarla savaşmaya devam etmekte bunu yaparken de aslında süregetirdiği yıkımı geri dönülemez kılmaktadır. [O] rada burada kanlı olaylar, kitleleri saran tedirginlik, lümpen yığınların tehlikeli saldırganlığı, umarsız, pusulasız insanların için için köpüren hedefsiz öfkesinin ‘öteki’ne nefrete dönüşmesi, savaş hazırlıklarına, tırmanan şiddete eşlik eden saldırgan ruh halı... İktidarın yarattığı hayali düşmanlarla hayali savaflara çıkan yığınların şiddeti. Pervasız bir nefret söylemi. Hiçbir değer tanımayan [bir] çürüm[e]” (s. 67) yaşanmaktadır.

Roman bu noktada, Marksist eleştirel bir tutumla kapitalizm eleştirisine odaklanır. Kapitalizmle vakitlice mücadele etmemiş olmak kapitalist yayılmacılığa ve tahakküme, bu da ekolojik yıkımın kaçınılmaz hale gelmesine sebep olmuştur. “Yarım yüzyıl önce, Soğuk Savaş bitip barış dönemine girildiği, çift kutuplu dünyanın, parçaların birbirini tamamladığı çoklu birliğe doğru evrilebileceği, teknolojik devrimin mesafeleri kısaltıp insanları yaklaştıracığı umudu [b]elir[miştir]. ‘Yaşasın bireysel özgürlükler, yaşasın serbest rekabet! Kapitalizmin zaferi, tarihin sonu!’ çılgınlıkları yüksel[miştir]. Doğu’da, Ortadoğu’da, Afrika’da, dünyanın geri kalmış, yoksul bölgelerinde normal sayılan çatışmalar, darbeler, otokratlar, diktatörler, uygar dünyada artık yer bulama[yacaktır]. Onlara da özgürlük, demokrasi götürülecekti[r]. 20. yüzyıl diktatörlükleri yıkılmış, halklar özgürlüğün tadını almış, değerini anlamıştı[r]. Orada burada çatışmalar sürse de, küreselleşmenin dünya nüfusunun üçte birini daha derin, daha büyük yoksulluğa ve yoksunluğa ittiği uyarıları gelse de iyimserlik hâkimd[ir]” (s. 66) Oysa bu iyimserlik gerçeğe değil bir yanılsamaya dayanmaktadır. Üretilen iyimserlik aslında kapitalist sistemin yıkıcılığını gizleme yoludur. Örneğin, demokrasiyi yayma arzusu aslında modern sömürgeciliği uygulamak için sistemin geliştirdiği bir aldatmacadır. Serbest rekabet, kâr ve sermaye odaklı sistemin toplumsal, siyasal ve ekolojik yıkımı beraberinde getirecek sürekli büyüme amacının göstergesidir. Teknoloji, yaşamın devamlılığına, adil ve eşit bir yaşama hizmet etmek yerine sistemin aygıtı olarak kullanılacaktır. Bireysel özgürlükler, kapitalist sistemin, insanı birey değil tüketici olarak tasavvur edişinin ve sistem için tehlike arz edecek örgütlenmeyi engelleme arzusunun yarattığı bir yanılsamadır. “Sonra beklenmedik bir şey

ol[ur]. Birden değil, ağır ağır, sinsice: Demokratik sayılan birkaç ülkede birbirine çok benzeyen, halkın nabzına göre şerbet veren, siyasetlerini ve iktidarlarını pervasız yalanlar üzerine kuran, bir ellerinde havuç öteki ellerinde sopa tutan şarlatan demagoglar, kitlelerin alkışları arasında peş peşe iktidara gel[irler]. Bunlar; pervasız söylemleri, yasaları, anayasayı, kuralları hiçe saymaları, insan haklarını tanımadıklarını açıkça ilan etmeleri, uluslararası ilişkilerde dünyayı ateşe verecek bir savaşa yol açabilecek başlarına buyruk, umursamaz, ilkesiz tutumlarıyla alışılmadık, şaşırtıcı ve ürkütücü[dürler]. Değişen dünyada yerlerinin olmadığı, iktidarlarının kısa süreceği düşünülür[ ama ö]yle olma[z]. Diktatör sözcüğünü yasaklayan diktatörlükler peş peşe kurulmaya başla[r]. (s. 66-67)

Sözde özgürlükler üzerine kurulmuş ancak özünde kapitalizmin sürekli büyüme ilkesine hizmet edebilmesinin aracı haline gelmiş *gelişmiş* ülkelerin demokratik rejimleri de, sistemin ekolojik yıkım karşısında dahi kendini korumayı öne alan tepkileri sonucunda sarsılmaya ve otokratik rejimlere dönüşmeye başlar. “Çevre felaketi, savaş tehdidi, global ekonomik kriz ne zamandır konuşulan, tartışılan musibetlerdi[r]. Ama ‘özgür dünya’ ülkelerinde birbiri ardına mantar gibi biten otokratik rejimler hele de diktatörlükler beklenm[emektedir]. Kanlı darbelerle iktidara gelen astığı astık kestiği kestik diktatörlere, hukuk tanımaz otokratlara, din adına hükmeden despotlara Asya’nın, Afrika’nın, Ortadoğu’nun ‘geri’ ya da siyaseten doğruluk adına ‘gelişmemiş’ denilen ülkelerinde rastlanması doğal sayıl[maktayken] demokrasinin beşiği, kalesi diye bilinen ülkeler[in] nasıl bu hale gel[diklerine]” şaşılmaktadır (s. 170). Oysa sistem bu sözde özgürlükleri zaten bir gerçek değil yanılsama üzerine kurmuş ve tüm dünyaya yaydığı tahakküm ilişkilerini bu yolla işletmiştir. Ekolojik felaketin yaklaşmasıyla kendini gizleme ihtiyacı duymaktan vazgeçen bu tavır, küresel siyasi felaketi doğurmuş ve tüm dünya ekolojik felaketten önce siyasi felaketin getirdiği kötülükte eşitlenmiştir.

Diktatörlükler, kapitalist sistemin kendini sürdürmesinin meşruiyetini sağlayan siyasi hamlelerinin sonuçlarıdır. Gitgide yayılan diktatörlükler, siyasi felaketi bir başına yaratan kaynaklar değildir; onların etkisi daha çok sistem karşıtı örgütlenmeleri engellemektir. Bu bakımdan siyaset, kapitalizmin meşruiyetini sağlamakta ve devleti onun aygıtları arasına sokmaktadır. Kapitalist sistem, özgürlükler savıyla destekleyerek ortaya attığı küreselleşme idealinden itibaren, kendi çıkarlarını korumak ve yükseltmek için gerçeği değiştirmekte, dönüştürmekte onun yerine bir yanılsamalar ve yanlışlar dünyası inşa etmektedir. Bu konuda, kapitalist sistem yalnız siyasetle değil düşünsel gelişmelerle de ya işbirliği halindedir ya da aydınlar, düşünürler tüm entelektüel birikimlerine rağmen gerçeği görememiştir. “ [G] erçek yok, her şey görecelidir. Siz nasıl hissediyorsanız öyledir...’ Çeyrek yüzyıldır Batı’nın entelektüel ortamlarında baş tacı edilen bu post modern görüşler, yaşananların etkisiyle gerçeklere yenilirken, dünya çapındaki gerçek ötesi saldırı, gerçeğe ulaşma olanaklarını yok e[tmekte], kitleleri aphyon[amakta], çaresiz kurbanlara dönüştür[mektedir]” (s.144). Bu noktada özellikle postmodernizme yönelik eleştiriler, doğrudan Marksist düşünceyi yansıtmaktadır. Ancak bu konuda Adam aracılığıyla yapılan vurgu önemlidir. Buna göre “İster burjuva iktidarı, ister proletarya, ister emekçi halk iktidarı olsun her türlü sınıf iktidarı diktatörlükle sonuçlanır. Bütün diktatörlükler savaşıdır ve hepsi doğayı tahripde birbirleriyle yarışır” (s.

196). Buradan hareketle, Marksist düşünce ya da sosyalist bir dünya düzeni ihtimalinin önce kapitalist sisteme atfedilen iktidar kavramı ile hesaplaşması ve kapitalizmin hâkim olduğu bir dünyada ona uyum sağlayıp onunla uzlaşarak ayakta kalması değil, onun değiştirilemez biçimde var ettiği iktidar biçimini ve tahakküm ilişkilerini ortadan kaldırması beklenmektedir. Küresel kurtuluş için gereken budur.

Gerçeğin ortaya çıkmasına karşı sistemin aldığı başka önlemler de vardır. Bu noktada kapitalizmin şekillendirdiği üst-ekonomik sınıf ve onun temsilcileri, Marksist açıdan açık biçimde eleştirilir. Bu sınıf, ekonomik ve siyasal anlamda ortak çıkarlara dayanan bir ilişkiye dayanmakta ve küresel kapitalizmi uygulamaktadır. Bu sistemde insanlar arasındaki fark sınıfsaldır ve kapitalist sistemin aldığı önlemler ekolojik yıkımı önlemeye değil kendisini korumaya yöneliktir. “[B]aşkanlık sarayının, iktidar mensuplarının, yöneticilerin, zenginlerin villalarının yemyeşil bahçeleri, fısıkyeli havuzları kuraklığı yalanlarcasına göze bat[maktadır]. Bir süre sonra, çevrelerindeki duvarlar sıradan bir faninin dışarıdan göremeyeceği kadar yükselti[lir]. Böylece sorun çözülmüş ol[ur]” (s. 137). Bununla da kalınmaz ve gerçek, sürekli ötesine geçilerek yeniden ve yeni yanılısamalar olarak üretilir. “[G]erçek ötesi mekanizması devreye sokul[ur]. [K]uraklıkla mücadele için ülkelerin ne muazzam önlemler aldıklarını anlatan programlar, yemyeşil tarlalar, gürül gürül akan sular, tarım projelerinin başarıları [anlatılmaya başlanır]. Tümü hayal ürünü[dür], sanaldı[r], yalandı[r]” (s. 138). Bu noktada kapitalist sistem tüm vaatleri ve eylemleri ile bir yalan düzenidir; ekolojik krize sebep olmakla kalmamış, gösterdiği reflekslerle onu her boyutta bir felakete çevirmiştir. Kapitalist sistemin yarattığı ve kendini koruma tepkisinin ürünü olan diktatörlüklerde, “tek elden yönetilen medya ülkenin mili kaynaklarının zenginliğini, su zengini ülke olunduğunu, bölge ülkelerinin topraklarımıza bu nedenle göz diktiklerini sürekli tekrar[amakta], Başkan her gün yaptığı halka seslenişlerde, iç ve dış düşmanların propagandasına kapılmaması için uyar[makta], çevre felaketi senaryolarını yayanların emperyalistlerin ajanı olduğunu, su kaynaklarını sabote ettiklerini, dış güçlerin ülkeye komplo kurduğunu, hainlerin cezalarını çekeceklerini bildir[mektedir]” (s. 191). Bu durumda halkın ekolojik felaket karşısında yanlış yönlendirildiği, kandırıldığı ve milliyetçiliğin yeni bir inşa biçimi ile insanları, sistemi savunmaya yönlendirmeye çalışıldığı görülmekte, sistem sebep olduğu yıkımı tüm bağlantıları ile ortaya koyan ekolojik bilinç sahibi muhalifleri tehdit etmekte, cezalandırmaktadır.

Kadın, “kuraklık günbegün yayılırken devletin başındakilerin, siyasetçilerin, halkın çoğunluğunun felaketin boyutlarını kavramamalarına şaşı[rmaktadır]. Özel afet komisyonları, hatta Afet Bakanlığı kurulmuş, Yerel Yönetim İklim Dairesi oluşturulmuştu[r]. Orada çalışıyordu[r] ama ne yetki ve sorumlulukları ne de iş tanımı vardı[r]. En yukarıdan gelen talimat: Halkı paniğe sevk edecek açıklamalar yapılmaması, yurtdışından gelen haberlere itibar edilmemesi, olumsuz verilerin açıklanmaması[dır]” (s. 190-191). Sistem, görünürde sorumluluk üstlenmekte ve ekolojik yıkım tehlikesine karşı önlemler almaktadır ancak ne üstlendiği sorumluluk felaketin sebebi olmakla ilgilidir ne de önlemler yıkımı önlemeye ilişkindir. Amaç sistemin kendini korumasıdır ve bu sebeple gerçek, sistemin çıkarlarınınca düzenlenerek yeniden üretilmekte, halk yanıltılmaktadır. Bu bağlamda, romanda tarif edilen yeni tip siyasetçilerin bir

örneği olarak, “bütün uluslararası çevre koruma sözleşmelerinden, nükleer silahların sınırlanması anlaşmalarından, ekolojik taahhütlerden çekilmiş ABD başkanı, ‘Küresel ısınma diye başımın etini yiyordunuz, her yanı buz kesti” diyerek haklılığını savun[makta], bilim insanlarının hiçbir şeyden anlamadıklarını, halkı korkuya sürüklemek, anarşi çıkarmak için çalıştıklarını tekrarlayıp dur[maktadır]” (s. 192). Gerçeğin bilinçli biçimde eğilip bükülmesinin ötesinde, onun yerine inşa edilen yalanla devletleri ve uluslararası ilişkileri yöneten liderlerin gerçeği eğip bükecek kadar dahi algılayamamaları, kapitalizmin yarattığı yozlaşmanın tecessüm etmiş ve seçilmiş örneklerini sunar.

Kapitalizmin yarattığı sınıfsal ilişkiler, dünyada yaşamın sona ermesi ihtimali söz konusu olduğunda da devreye girer. Kapitalist sistemin yarattığı yıkım karşısında dünya yaşanamaz bir yer haline geldiğinde bir başka yaşamı mümkün kılma şansı söz konusu olabilecektir bu şansa sahip olanlar yine bu sınıfın yarattığı üst sınıf olacaktır. “Binlerce yıl sonrasında yaşanacağı düşünülen ekolojik felaketin belirtileri [arttığında], birbirleriyle savaşan, silah sanayisi ve nüfuz bölgesi kavgasında ne çevreyi ne yaşamı ne insanı umursayan, uluslararası iklim anlaşmalarını imzalamaktan çekinen süper güçlerin bile etekleri tutuşmuş, bu dünyadan umudu kesmişçesine çevre koruma fonlarını iyice kısıp uzayda koloniler kurma projelerine muazzam fonlar aktarmaya başlamışlardı[r]. Bulabildikleri çözüm yerküreyi korumak değil terk etmekte[r]. Kim kurtulacak sorusunun cevabı onlar için, ‘Bizler, bizim çocuklarımız, torunlarımız, bizim soyumuz’du[r]. Tam o günlerde, dünyadaki en zengin 26 ailenin servetinin dünya nüfusunun yarısının, yani üç buçuk milyardan fazla insanın servetine eşit olduğu açıklanmıştı[r]. Zamanı geldiğinde uzaydaki kolonilere gidebilecek olanlar onlardı[r]” (s. 171). Romanda kurguyu biçimlendiren kapitalizm eleştirisini, bu noktada açık biçimde Marksist düşünce yönlendirmektedir. Söz konusu durum kapitalist sistemin kâr ve kazanç odaklılığını, tahakküm ilişkilerine dayandığını, ekonomik ve sosyal sınıflar yaratıp bunlar arasındaki hiyerarşiden istifade ettiğini, gelir dağılımında ve dolaylı olarak yaşamsal haklar dâhil olmak üzere pek çok alanda adaletsizliğe sebep olduğunu örneklemektedir. Kadın bu duruma: “[K] im kalacak, sorusunun cevabı savaş uçakları, bombalar, silahlar, savaş baronları mı? Tufandan felaketin sorumluları mı kurtulacak, insanlık onların soyundan mı sürecek? Bazen düşünüyorum da, gerçekten lanetli mi bu gezegen?” (s. 229) diye itiraz eder.

Böylesi bir ortamda, “Köpekli Çocuklar”ın ve ekolojik bilinçle harekete geçenlerin eylemleri “şimdilik sadece ekolojik felaketin boyutları, küresel iklim değişiklikleri konusunda gerçekleri en geniş kitlelere yaymakla sınırlı[dır]. Birkaç ülke hariç, bütün devletler bu konuların açıklanmasını bazen açıkça, bazen örtük şekilde, bütün medyayı kontrolleri altına alarak engell[emektedir]” (s. 203). Bu sebeple söz konusu kişiler, kendini korumaya çalışan sistemin karşısında, küresel felaket anı gelmeden insanların kendilerini nelerin beklediğini bilmeleri ve mümkün olduğunca tedbirli olmaları için güçleri elverdiğince mücadele etmeyi denerler.

Roman boyunca çocuklar, umutla ve yaşamla özdeşleştirilir. Zamanla ekolojik krize dikkat çeken ve eyleme geçen çocuklar ortaya çıkar. Çocukların eylemleri giderek yayılır, kitleselleşir ve yetişkinlerin de desteğini almaya başlar. Bu noktada, “sistem [onları] tehdit olarak görmeye

başla[r], hele de kitleselleştiklerini fark edince, çocuk bile olsa yok etmekten çekinm[ez]” (s. 208). Gerçeğin bir yansıması olarak romana giren iklim aktivisti çocuklar romanın distopik kurgusu içerisinde sistem tarafından yok edilmesi gereken düşmanlara dönüşür ki çocuklara yönelik bu yok edici tutum kapitalizmin en kötü ve karanlık yanlarından birini temsil eder.

Önceleri, sanal eylemleri ve bireysel söylemleri zararsız bulunan ve önemsenmeyen çocuklar giderek örgütlenir. Bu noktada sistem, kendini korumak zorunda olduğunu hisseder ve meşruiyetini sarsmamak için geliştirdiği, desteklediği ikincil yollarla şiddete başvurur. Çocukların “internetteki büyük buluşmadan birkaç ay sonra, dünyanın belli başlı merkezlerinde aynı gün, saat farkları yüzünden biraz aksasa da mümkün olduğunca aynı saatte planladıkları büyük yürüyüş, dört yerde bombalı saldırıya uğra[r], ABD’de, Polonya’da, Yeni Delhi’de, İstanbul’da, 12-14 yaş arası on bir çocuk hayatını kaybet[er]” (s. 208).

Dünya artık topyekûn bir siyasi felakete; çatışmayla, ölümlerle, yok edişle, şiddetle karşı karşıyadır ve bunun temel sebebi kapitalist sistemin kendi çıkarlarını korumaya çalışmasıdır. “Silah taciri süper güçler durmaksızın silah, tank, top, savaş araç gereci, en uzak menzilli, en güçlü füzeler, en gelişkin insansız hava araçları, en son teknoloji ürünü cehennem silahları üretirken, alıcı ülkeler iklim felaketinin tükettiği son kaynaklarını, son rezervlerini silah alımına harcamakta, [k]juraklıkla baş etmeye, hayatta kalmaya çalışan insanlar başlarına bir bomba düşmedikçe ya da mülteci akınları sınırları zorlayıp kendi şehirlerini istila etmedikçe savaşı doğrudan algılayam[amakta], korkunç duruma tepki yerine rıza gösteren kitleler kurtuluşu ve güveni savaşla birlikte büsbütün güçlenen otokratlarda, tiranlarda, diktatörlerde aramaktadır” (s. 256). Bu demektir ki ekolojik yıkım kaçınılmaz olsa, dünyadaki yaşam tamamen yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalsa dahi kapitalist sistem çözüm aramayacak ve istemeyecek daima kendini ve çıkarlarını korumayı önemseyecek bunun için de her yola başvurabilecektir. Sonuç olarak ekolojik felakete kapitalist sistem içinde bir çözüm üretmek mümkün değildir.

## Ekolojik Yıkıma Doğru

Romanın başından itibaren, tüm belirtileriyle gerçek ortadadır. “Ekosistem çök[mektedir]” (s. 25). Ancak bu gerçek, onu var eden ve şimdi sonuçlarına çözüm üretme sorumluluğu taşıyan sistem ve devletler tarafından bir yanılzamaya dönüştürülmeye çalışılır. Oysa yıllardır, devletler ve sistem kendi devamlılığı ve güvenini tahsis etmek için doğayı çeşitli biçimlerde tahrip etmektedir. Romanda, Kadın ve yanındakilere kılavuzluk eden bir köylü, nişan olarak kullandığı derenin kurduğunu görür; “hayat usul usul yok ol[makta], suyu çekil[mekte], kuru[maktadır]” (s. 28). Köylü adamın dilinden “‘Burada kim tarla açar ki! Bölgede çok yer yakıldı, teröristler barınmasın diye devlet yaktı ağaçlıkları’” (s. 27) şeklinde belirtilen sorumlular, kapitalist sistemin tahakküm ilişkilerini kendi işlerliklerine uyarlayan siyasi iktidarlar ve devletlerdir; bu yapılar kendi devamlılıkları ve güvenleri için doğayı yok etmekte beis görmemektedir.

İşte bu ve buna benzer uygulamaların sebep olduğu tahribatın neticesinde hâlihazırda “birkaç aydır her yer, belki de bütün dünya Kuzey kışları gibi alacakaranlıkta”dır (s. 31).

Artık tüm yaşam tehdit altındadır ve bu tehdit söz konusuken “çatışma, ateş hattı, savaş... Büyük felaket karşısında önemsiz, anlamsız[dır]” (s. 43). Yine de süregelen şiddet durmamakta, “insanların perakende ölümünden uygarlığın toptan ölümüne” (s. 43) doğru gidilmektedir.

Oysa ekolojik yıkım tehlikesi bir anda ortaya çıkmaz. “Son kırk elli yıldır, sıra dışı doğa olaylarının giderek daha sık yaşandığı bir gerçek[ir]. Bunların yaklaşan ekolojik felaketin öncülleri değil, -henüz değil- doğanın uyarıları olduğu düşünül[mektedir]. İnsanlık yeterli refleksi gösterebilse, büyük devletler durumun ne kadar vahim olduğunu kavrayıp kapitalist çarkları yavaşlatabilseler, hızla temiz enerji kaynaklarına geçilebilse, küresel iklim anlaşmalarının uygulanması bütün devletler için yaptırımlara bağlansa, öncelik ekolojik yıkımı engellemeye verilse, felaketin binyıllar sonrasına ötelenebileceğini sanı[lmaktadır]” (s. 51). Oysa kapitalist sistemin çarkları yavaşlatması çözüm değildir zira kapitalist sistem özü gereği küresel bir ekolojik yıkım söz konusu olduğunda dahi kendini korumayı ve sürdürmeyi deneyecek, bu amaçla hareket ederken yıkımı kaçınılmaz hale getirecektir. Bu sebeple çözüm sistemin kökten değişmesi ya da değiştirilmesidir. Çünkü “bu defa farklı[dır]. Farklı olduğunu en aldırılmaz, en vurdumduymaz iktidarlar, ekolojik felaket uyarılarını dış düşmanların ülkede kriz yaratmak için uydurdukları hain yalanlar sayan rejimler, aslında her şeyi bilen ama açıklamayan dev silah ve tarım şirketleri bile kabullen[mek]” (s. 136) zorunda kalacaktır. Bu kabulleniş, kapitalist sistem sürmekte olduğu için yine bu sistem içinde çözüm arayışlarına sebep olacak ancak bulunan çözümler gerçekçi olamayacaktır. Metnin uyarı işlevi göz önünde tutulduğunda, ekolojik felaket karşısındaki liberal tutumların, çözümü sistemi değiştirmekte değil soruna sistem dâhilinde çözüm arayanların da gerçekçi öneriler üretmediğinin savlandığı, bunun yerine ekolojik krize Marksist perspektiften yaklaşmanın gerekliliğinin ortaya koyulduğu ileri sürülebilir.

“Zaman zaman yaşanan alışılmış iklim değişikliklerine benzemeyen doğa olaylarının art arda geldiği; sürekli kuraklığın bölgesel değil küresel olacağı hem Dünya Ekolojik İzleme Birliği hem de çeşitli devletler tarafından resmen açıklandığı; yıllardır orada burada sürüp giden yerel savaşların dünya savaşına evrilmesi kaygısı] güçlendiği[nde]” (s. 165) gerçek önlemler alınmaz zira alınabilecek önlemlerin gerçekçi olması demek kapitalist sistemin ekolojik felaketin sebebi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu noktada kapitalist sistemin ekolojik felakete sebep olduğunu bildiği ancak bunun sorumluluğunu kendini devam ettirmek adına almadığı görülür ki sistemin en kötücül yanlarından biri de budur.

Kapitalist sistemin şekillendirdiği dünya, tahakküm ilişkileri ile yönetilmektedir. İlk olarak “[A]frika’da, Uzak Asya’da, altyapıları zayıf yoksul ülkelerde önce hayvanlar, sonra da insanlar açlıktan, susuzluktan ölmeye başla[rılar]” (s. 143). Ekolojik felaketin ilk kurbanları, kapitalizmin yarattığı tahakküm ilişkilerinin oluşturduğu, siyasal, sosyal ve ekonomik kıstaslarla belirlenen sıralamanın en alt basamaklarındaki geri kalmış, yoksul ülkelerin insanları olmaktadır. Ekolojik felaket, önlem alınmadıkça ve kapitalist sistem varlığını korudukça yayılır. “Kuraklık, yeryüzünün bir zamanlar cennet tasvirine benzeyen verimli, yeşil, sulak bölgelerini çöle çevirmişti[r]. Yağmur ormanları, Kuzey ormanları, Afrika’nın, Asya’nın, Avrupa’nın, Avustralya’nın yeşil



örtüsü yangın yerine dönmüştü[r]. Gri-sarı renkte kurumuş tahta parçalarını andıran ağaçların dalları akbabalara tünek olmuştu[r]. Besi hayvanları susuzluktan, yemsizlikten öl[mekte], yaban hayvanları telef ol[maktadır]. Küresel ısınma sonucu eriyen buzlar, kutup bölgelerindeki görece korumalı sayılan havanları da etkilemiş, imparator penguenler akıl almaz bir özenle korudukları yumurtalarını kırmış, üremeyi durdurmuşlar, deniz ayıları tüylü foklar, yunuslar ve balinalar bilinmedik nedenlerle karalara vurmaya, kumların üstünde sıcaktan kavrularak ölmeye başlamışlardı[r]. Kırılıp tükenen türlerin tam bir envanterini yapmak bile mümkün değildi[r]. Zoologlar, botanikçiler, etnomologlar, ormancılar, tarımcılar, doğal tarihçiler, doğaya, canlıya ilişkin ne varsa tümünün uzmanları, bilim insanları ve bilim ekolojistler [i]leride normale geçildiğinde –geçilebilecekse tabii- türlerin yeniden üremesi mümkün olabilsin [diye] [k]ayıpları koşullar elverdiğince saptamaya, ağır risk altındaki türleri mümkün olduğunca korumaya çalış[maktadır] (s. 254). Çabalar ve tepkiler hâlâ felaketi tam anlamıyla kavramanın gerektirdiği aşamada değildir, çözüm sistem içinde aranmaya devam etmektedir ve bu arayışların başarısızlığı kaçınılmazdır.

Romanın sonlarına doğru Kadın, ekolojik kriz felaket boyutuna ulaşmadan önce gittiği adayı ziyaret eder ve felaketin boyutlarına tanık olur. “[K]uraklığa, susuzluğa, sıcağa dayanıklı diye bilin[en] [z]eytin [a]ğaçlar[ı] hâlâ yaş[amaktadır] ama ürün yok[tur].” (s. 222). Ekolojik yıkımın elbette sosyal ve ekonomik boyutları da vardır; “[a]rtık pazar kurulm[amaktadır] [çünkü] kimsenin pazara çıkaracak ürünü kalma[mıştır]” (s. 223).

Kadın’ın gözü, daha önceki ziyaretleri gibi bu ziyaretinde de kaldığı “[e]vin tam karşısındaki kurumuş, çıplak ağaca takılı[r]. Bu mevsimde taze yeşil yapraklarla donan[an], dalları serçelerle, saka kuşlarıyla, arı kuşlarıyla, sabahın erken saatlerinde yalancı bülbüllerle cıvı cıvı ol[an] [ağacın] [k]upkuru dallarına [u]ğursuz çığlıklar atan iri, siyah kargalar tünemiş[tir]” (s. 227). Kadın aracılığıyla ortaya koyulan ve ekolojik felaketin boyutlarını sergileyen bu gözlemin yorumlanış biçimi ekolojiktir perspektiften eleştirilebilir zira bu bakışta antroposentrik bir tutumla, cıvılayan serçeler, bülbüller iyicil, çığlıkları uğursuz sayılan kargalar kötücül kabul edilmiş; serçeler ve bülbüller yaşama, kargalar yok oluşla özdeşleştirilmiştir ve bu, *doğal* olmayan bir sembolleştirme olarak eleştiriye açıktır.

Ekolojik yıkım göz göre göre gelmiş, ancak roman boyunca umudun sesi olan Adam haklı çıkmış, felaket pek çok açıdan tüm dünyayı sarstıysa da yaşamın sonunu getirmemiştir. Romanın sonunda, Adam ile birlikte kaldıkları kulübede, bir anlamda ölümü bekleyen Kadın’ın “[g]özü kapının hemen yanında, üzerinde ahşap kulübenin kurulduğu kırk-elli santimlik taş temelle ahşap arasından başını çıkarmış cılız papatyaya ilişi[r] [ve Kadın] [s]onsuz yaşamın sırrını barındıran mucizevi bitkiye ulaşmanın eşsiz mutluluğu”nu (s. 233) yaşar. Bu cılız papatya, kendi ölümünün kaçınılmazlığının artık farkında olan Adam ve Kadın’ın, verdikleri mücadeleyi daha da anlamlı kılan, umutlarının gerçeğe dönüştüğünü gösteren yaşamın devam edeceğinin ve bu yaşamı devam ettirecek olanların “Köpekli Çocuklar” başta olmak üzere, doğayla çatışmak yerine onunla özdeşleşenler olduğunun sembolüdür.

## Salgın Hastalıklar, Bilinmeyen Virüsler

Ekolojik yıkıma doğru, sistemin işlevsizleşmesi ile kendini korumaya alması arasında bir koşutluk gözlenir. Bilimi ve teknolojiyi kendi aygıtları olarak kullanan kapitalist sistem, insanlara hizmet *satmayı* reddettiğinde ve yıkım kurumları, devletleri, toplumlari, sistemi sarstığında, salgın hastalıkların önü alınmamaya başlar ve bilinmeyen virüsler türer. Sağlık hizmetinin *tüketilemez* duruma gelmesi, mevcut sistemin bu hizmeti artık vermemesinin sebebidir. Öte yandan ekolojik felaketin yarattığı kaotik ortam, insanın doğaya üstünlüğünün önemli göstergelerinden olan teknolojik ve bilimsel ilerlemenin çaresiz kalmasına neden olur. İnsan ve doğa arasındaki tahakküm ilişkisi sürdüğü müddetçe kaydedilen her bilimsel ve teknolojik gelişme, ekolojik yıkım karşısında çaresiz kalacaktır. Bunun insanlar arası tahakküm ilişkileri konusundaki yansımaları da sistemin artık *tüketilemez* hale gelen sağlık hizmetini sunmaktan vazgeçmesinde ortaya çıkar. Sonuçta bilinmeyen virüsler, salgın hastalıklar, tedavi edilemeyen basit hastalıklar insanları öldürmeye başlar. İnsanın inşa ettiği uygarlık, bu uygarlığın dayanaklarından olan modern tıp, bilimsel gelişmeler, sağlık hizmetleri bu ölümleri engelleyemez. İnsan yaşamını uzatan tüm bu gelişmeler ekolojik yıkım karşısında etkisiz kalmıştır. Demek o ki, ne derece gelişme kaydederse etsin, doğayla insanın özdeşik değil çatışan bir aradalığı ve insan merkeziliğin şekillendirdiği *uygarlık*, ekolojik kriz karşısında çaresiz kalacaktır. Tıpkı teknoloji gibi, insanın doğa karşısındaki temel güvencelerini oluşturan bilimsel ve tıbbi gelişmeler sistem iflas ettiğinde kullanılamaz hale gelir. Kaos ortamı, insanlara sunulan sağlık hizmetlerini de durdurur. İnsanın üstünlüğü savının çürüdüğü bu noktada artık korkacak bir şey kalmamıştır ancak korkmamak için de geç kalınmıştır. Durumun etkileri, kapitalist sistemin getirisi olarak önce alt sınıfları vurur öte yandan kapitalist sistem kendini korumaya alma çabasına girer. “Altyapısı yetersiz, yoksul ülkelerde susuzluğun yol açtığı salgınlar on binlerce insanın, en çok da çocukların ölümüne yol açarken kolera, veba gibi çoktan unutulmuş illetler geri gelmişti[r]. Arap Yarımadası’ndaki, Asya’daki, Latin Amerika’daki çatışma bölgelerine güç yetişebilen Sınır Tanımayan Doktorlar, Sınır Tanımayan Sağlıkçılar, Kızılay, Kızıllaç gibi yardım örgütleri yetersiz kal[maktadır]. Birleşmiş Milletlerin bütün kararlarına, bütün çağrılarına rağmen, gelişmiş zengin ülkeler ne birleşik yardım gücü kurmaya ne de sınırları açmaya yanaş[maktadır]. Bazı ülkelerde yüz binlerin sellere kapılarak ya da salgın hastalıklardan, en çok da koleradan öldüğü haberleri gel[mekte], daha önce bilinmeyen yeni salgınlardan, yeni virüslerden söz edil[mektedir]. Haberlerin, rakamların, resmi açıklamaların doğruluğu kuşkulu[dur]. Rejim, kuraklık gibi bu felaketin de yakında geçeceğini, her şeyin kontrol altında olduğunu, aksini iddia ederek panik yaratmaya, kamu düzenini bozmaya çalışan hainlere ve ajanlara kapılınmamasını, böylelerinin en yakın merkeze ihbar edilmesi gerektiğini sürekli tekrarlarsa da dinleyen yoktu[r]” (s. 259).

Salgın hastalıklar, bilinmeyen ve yeni türeyen virüsler, distopik kurmacalarda yaygın olarak kullanılır. Bunlar kimi zaman distopik tasarımın asıl sebebini oluştururken kimi zaman farklı bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkar. Romanda salgın hastalıklar ve bilinmeyen virüsler ekolojik yıkımın sonuçlarından biri ve kapitalist sistemin hem neden olduğu hem de kontrol edemediği distopik tasarımın tamamlayıcıları olarak kullanılır. Ekolojik felaket başladıktan “[s]onra

bilinen bilinmeyen hastalıklar peş peşe gelmeye başla[r]. Romatizmanın, eklem ağrılarının, kas huzursuzluklarının azması doğaldı[r], kolera salgını da beklenmedik değildi[r] ama baş ağrısıyla başlayan, bazılarında kuşpalazına benzer belirtiler gösteren, kişiyi bitkin düşüren titreme nöbeti, ardından da bilinç bulanması, bellek yitimi gelen yeni hastalık ürkütücü[dür]. Beyne saldıran virüs saptanam[az], bu yüzden çare de üretilem[ez]. En kötüsü, bazen çiseleyerek bazen bardaktan boşanırcasına durmaksızın yağın yağmurun sinir sisteminde yarattığı intiharlara varan tahribattı[r]” (s. 260).

### **Teknoloji ve Bilim: Sistemin Aygıtları mı, Umudun Yardımcıları mı?**

Ekomarksist düşünce, ekolojik yıkımın sorumlusu olarak teknolojik veya bilimsel gelişmeleri görmez. Aksine bu gelişmelerin ürünleri ve sonuçları ekolojik kurtuluşa yardımcı olabilir. Teknolojik ve bilimsel gelişmeler konusundaki tehlike, kapitalizmin bunları denetimi altına almasında ve yarattığı tüketim toplumunun eyleme geçmesini engellemenin, gerçekten uzaklaştırmanın bir aracı olarak kullanmasındadır. “Asıl sorun; insanın özünün, insan yüreğinin, vicdanının, değerlerinin gelişmesinin teknolojinin gerisinde kalması[dır]. Teknolojinin gelişmesi insanı aştığında kötülük başla[r]” (s.46). “Teknolojik gelişmenin insanın gelişmesinin önüne geçmesinin doğurduğu devasa ontolojik ve etik sorunlar, yitirilen insani değerler, insan aklını mutlaklaştırıp insanı doğanın, yaşamın kurduna dönüştürme[k], sonra [insanın] yenildiği[ni] gör[üp] bu defa aklı, gerçekliği, bilimi reddedip gerçeğin yerine gerçek ötesini, sanal olanı geçirme[k]” (s. 168) esas olarak kapitalizmin, teknoloji ve bilimi kendi çıkarlarına uyarlayarak yeniden üretmesinin ve şekillendirmesinin yıkıcı sonuçlarıdır. “Teknolojik buluşlar üretim ilişkilerine ve sınıf mücadelelerine son derece bağlıdır. Üretim sürecinde devreye sokulan yeni teknik buluşların ve makinaların çoğunluğu kapitalizmin bir bütün olarak aşırı birikim krizine girdiği dönemlerde ortaya çıkar ve tüm bu tekniklerin ortak hedefi üretimi, giderek canlı emeğe daha az bağımlı kılmaktır. Seçilen teknikler doğanın kapitalist mülk edinilme sürecinde doğanın dönüştürülmesine dayandığından çoğunlukla çok fazla kirletici veya tahrip edicidirler. Adeta doğa karşısında, içinde bulunduğu toplumsal dizge nedeniyle “hiçleşen insan”, böylesi bir durumda doğaya “hükmetmesini” sağlayan teknolojiyi tanrılaştırarak huzur bulur” (Altıok, 2014, s. 89).

Romanda, teknolojiyi bu minvalde kullanmayan ve insan ile doğanın bütüncül, yaşamsal döngüsünü devam ettirmeye çalışanların teknoloji ve bilimsel gelişmeler konusundaki tutumları önemlidir. Söz gelimi romanın başkışilerinden olan Kadın, teknolojinin vardığı bu evreye uyum sağlayamamıştır. Ekolojik bilince sahip olan kurmaca kişilerin teknolojinin hükmüne girmedikleri de teknolojiyi doğaya hükmetmenin aracı olarak görmedikleri de rahatlıkla söylenebilir.

Bu bağlamda, ekolojik bilince sahip kişiler, teknolojinin insanın gelişiminin önüne geçerek kapitalist sistemin aygıtlarından birine dönüşmesine karşıdır ancak bilim ve teknolojiyi ekolojik krizin başat nedeni olarak görmezler. Elbette bilimsel düşüncenin ve gelişmenin de, teknolojinin de karşısında değildirlere. Kadın, kullanımı yaygınlaşmış teknolojik aletlerle,

özellikle depolama kapasitesi sınırsız ve bugünün akıllı telefonlarının evrimleşmiş haliyle mesafesini açıkça vurgulasa da bu alet, ekolojik felaketin son demlerinde onun, ekolojik yıkımın sebeplerini yaşamın devamı halinde geleceğin insanlarına aktarmasının aracına dönüşür. Uygun bir amaçla kullanıldığında, başka bir deyişle kapitalist sistemin aygıtları olmaktan çıktığında, bilim ve teknoloji, özgür bir ekolojik toplumun inşasında önemli bir konumdadır. “Gelecekte bilim; yapay zekâyı geliştirmek, androidlerin, robotların insanın yerini almasını hedeflemek yerine şiddet ve iktidar genlerini zayıflatacak, yok edecek formülü bulduğunda ya da şiddete, iktidara gerek olmayan doğal, basit, doğayla uyumlu insanca bir yaşam başladığında, yeni insan, evrim zincirinin yeni bir halkasını oluşturacak”tır (s. 240).

## Kutsal Kitaplar, Dinler, İnanç Sistemleri

Romanı şekillendiren ekomarksist bakışa göre dinler ve inanç sistemleri, insanla insan ve insanla doğa arasındaki çatışmayı, tahakkümü engellememiş hatta desteklemiştir. Bu nedenle kapitalist sistemin ve sistemi meşrulaştıran devletlerin, Aydınlanma'dan ve aklın hâkimiyetinin kabulünden sonra da “din”le olan ilişkisini sürdürmesi gerekçelendirilmiş olur. Kutsal kitaplardaki doğal felaketler çoğunlukla ahlaki bir çöküş yaşayan insanların Tanrı tarafından cezalandırılmasına dairdir ancak bu hikâyelerin temelinde de yine insan ve insanlar arası ilişkiler söz konusudur. Yani insan, doğayı tahrip etmesinin sonucu olarak bir ekolojik felaket yaşamaz. Bu bakımdan ekoeleştirir, doğal ya da ekolojik felakete, Kutsal kitaplarda anlatılanlardan, bunların en bilineni olarak sözelimi Nuh Tufanı'ndan, farklı bir perspektiften yaklaşır ve nedensellik bağlarını ilahi bir gücün ödül-ceza sistemine dayandırmaz. Ancak bir uyarı olarak yorumlanabilecek bu metinler de dikkate alınmaz. Kapitalist sistemin yarattığı duyarsızlaşma, bu noktada da etkilidir. “Son ya da sona benzeyen ekolojik felaket birdenbire gelme[z]. Bütün alametler belirmişti[r], Kutsal Kitap'ta yazıldığı gibi vakit tamamdı[r] da kimsenin aldıracağı yoktu[r]. İzlanda'da, İtalya'da, Uzak Asya'da, Avustralya'da, daha kim bilir nerelerde peş peşe patlayan yanardağlar, okyanusların derinliklerinde, yerkabuğunun üstünde art arda yaşanan şiddetli depremler, suların hücumuna uğrayan okyanus adaları, tsunami dalgaları, görülmemiş yağmurlar, en gelişkin ülkelerin en donanımlı kentlerini yerle bir eden tayfunlar, hortumlar. Sonra dünyanın yarısından fazlasını kasıp kavuran, milyonlarca insanın açlıktan ölmesine neden olan on yıllık büyük kuraklık. Yukarıkinin kafasının taşı attı, doğa azdı diye hafifçe dalga geçilerek izlenen, her yıl biraz daha sıklaşan, yaygınlaşan, giderek alışılan, neredeyse olağanlaşan, ‘yeni normal’in aşıldığının kafalara dank etmesi” (s.101) geç olur.

Bu bağlamda insanmerkeziliğin dinler ve kapitalist sistem arasında uyum yarattığına dair bir tavır ve kutsal kitaplara yönelik eleştiride de ekomarksist bakışın izleri görülür. Bunu temsil edenlerden Kadın, “insanın eşref-i mahlûkat olmadığını utangaçça da olsa söylemeye, düşünmeye cesaret edenlerin kuşağındandı[r]. Kutsal kitaplar aksini söylese de doğanın kitabında hayvanların, insanların, bütün canlıların eşit olduğu yazılı[dır]” (s. 103). Kapitalist sistemin geliştirdiği yeni dünyada, dinlerin vadettiği umudun da gerçekleşmesine olanak yoktur. Bir ileri aşamada, kapitalist sistem ve dinlerin biçimlendirdiği bir dünyada ekolojik yıkım kaçınılmazdır. “[Y]üzyılın sonunda Kâbeler çöktüğünde, duvarlar yıkıldığında, bir yüzyıldan fazla süredir

insanlığın umudu olmuş büyük öğretiler de umutlarla birlikte enkazın altında kal[ır]” (s. 169). Bu bağlamda romanı biçimlendiren eleştirel bakışa göre dinler, dini öğretiler ve inanç sistemleri huzuru sağlamaz, aksine kapitalizmle birlikte çatışma ve savaşa sebep olur. Ya da kapitalist sistem dini kendi aygıtı haline getirir. Yine Marksist perspektiften, kapitalist sistemin, insanların sisteme karşı harekete geçmelerini engelleyecek bir teslimiyet yaratmak konusunda dinden yararlandığı ya da destek aldığı savlanabilir. Gittiği Ada’da ekolojik felaket karşısında “ [İ]nsanlar azdı, ne ahlak ne vicdan ne inanç kaldı. Allah bizleri belalarla sınıyor. Ama Mevlam affedicidir, inançlı, iyi kullarının sonsuza kadar darda kalmalarına izin vermez” diyen adama Kadın, ‘Sadece bizim memleket değil, bütün dünya aynı durumda. Bu seferki biraz başka, dünyanın nimetlerini kötüye kullandık, toprağı sömürdük, denizleri sömürdük su kaynaklarını kuruttuk; şimdi de doğa günahlarımızın kefareti ödemedimizi istiyor bizden. İnşallah sonsuza kadar sürmez” (s. 223) diyerek yanıt verir. Bu yanıtta, ekolojik felaket Tanrısal bir ceza olarak algılanmamakta, insanmerkezci ve tüketim odaklı kapitalist sisteme atfedilmekte, insanların dine sığınarak tepkisizleşmesi ve kapitalist sisteme itiraz etmemesi, bir başka deyişle kapitalist sistemin insanları şekillendirmek için din ile kurduğu işbirliği eleştirilmektedir.

### **Zalim mi Mazlum mu? ya da *İnsan* Ekolojik Yıkımın Neresinde?**

İnsan *toplumsal* değil *doğal* bir varlık olduğunda ne olur? Roman, olası bir ekolojik felaket durumunda insanların kötücül yanının baskınlaşacağına odaklanmaz. Buradan hareketle insanın özü itibarıyla kötü olduğu varsayımına da dayanmaz. Metnin hedefinde mevcut kapitalist toplumu yaratan *değerler* ve sürdüren çıkar ilişkileri vardır. İnsanın, *doğal* varlığını neredeyse unutan veya unutturan bu *değerlerin* inşa ettiği toplum, *doğal* olan karşısında yok olmaya mahkûmdur. Bu kaybedişin en önemli sebebi, toplumsallığın –uygarlıkla ve onun var ettiği ilişki biçimleriyle, daha özel olarak kapitalizm ile tanımlanan ve şekillenen toplumsallığın-doğallıkla zıt kutuplar halinde kurgulanmış olmasıdır. Neolitik çağdan bugüne, insanın doğayla ilişkisi git gide bir tahakküm ilişkisine dönerken söz konusu zıtlığı, hem yeni bir toplum tanımı yaparak hem de insanı bu topluma uyumlu olmaya yaşamsal bir zorunlulukla bağlayarak hâlihazırda da süren ekonomik-siyasal sistem yaratmıştır.

“Marx’a göre doğa-insan bölünmesi kapitalist ilişkilerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve metabolizmada onarılmaz bir çatlak yaratmıştır” (Foster’den aktaran Altun, 2012, s. 183). Bunun sonucu olarak “Kapitalist üretim süreci, aynı zamanda, doğanın yağmalanması ve doğal çevrenin daha fazla kirletilmesi sürecidir”. Bu perspektiften hareketle metin boyunca distopik bir gelecekte kurgulanan olaylarda sistemin etkisi, bugün var olanlardan hareketle kestirilebilir örneklerle dayandırılmış ve ekolojik felaketten de ekolojik yıkımdan da kapitalist sistem sorumlu tutulmuş, dolayısıyla alınacak önlemlerin sorumluluğu da sisteme ve onun aygıtlarına yüklenmiştir. Sistemin sorumluluklarını yerine getirmedeği noktada harekete geçen insanlar, üstlendikleri sorumluluğun kaçınılmaz bir sonucu olarak kapitalist sistemin sonunu getirmeyi artık kaçınılmaz görmektedir. Burada, insana düşen sorumluluk, yeşil liberal görüşlerin bireysel alanda doğal kaynakların daha dikkatli kullanılması gibi *naif* önerilerini yerine getirmek değil, insanın ve doğanın yıkımının sorumlusu olan kapitalist sisteme karşı mücadele etmektir.

Bu mücadele, kendi içinde kahramanlar yaratmak, bir anda topyekûn bir kurtuluşu sağlamak, sistemi bir anda -alışıldık anlamı ile- devrimle yıkmak zorunda değildir. Mücadelenin biçimlerinden biri, modern sömürgeciliği yürüten kapitalist sistemin *artık* haline getirdiği insanlara ve tüm varlıklara, yaşamın onuruna yaraşır bir düzenin tesis edilmesi için çabalamaktır. Bu bağlamda, söz konusu düzenin tesisi için çabalayanların mücadelesi çoğulcu ve çok boyutludur. “Her gün biraz daha kabaran, beklenmedik sayılara ulaşan mülteci dalgalarını sınırdaki kamplara yönlendirmeye, insani yardım örgütlemeye çalış[ma]k” (s. 76) bunun örneklerinden sadece bir tanesidir. Onlar, kapitalist sistemin yarattığı tüketim odaklı, bencil ve bireysel çıkarlarına düşkün kişiler değil, tür olarak tüm mağdur insanlarla ve varlıklarla hemdert olan, insanı da doğayı da kapitalizmin kurbanı olarak görenlerdir.

Romanda, insan, doğası gereği kötü değildir ama mutlak bir iyiliği de temsil etmez. İnsanlık tarihi, kötülükle mücadelenin olduğu kadar kötülüğün de tarihidir. Tarih boyunca “insanların ve toplumların şeytan-melek dengesinin [sık sık] şaştığı olu[r], insanın şeytan yanı ağır basa[r]. Savaşlar olu[r], insanlar birbirlerini kırarlar, öldürürler, birbirlerine zulmeder, acı çektirirle[r]. Ama hep bir ışık vardı[r], insanın daha insan olabileceği umudu. Sonra akıl her şeyin önüne geç[er], insan kendinin bütün yaratıkların efendisi, ayrıcalıklı yaratık olduğuna inandı[rır]. Sonra ölçülebilir olan ölçülemez olana üstün kılın[ır]. Ölçülebilir şeylere hükmedenler insanlara da hükmetmeye başla[r... ]” (s. 88). İnsanın daha insan olabileceğine dair umudu yıkan, kapitalist sistemdir. Aklın hâkimiyeti, hem insan-insan hem de insan-doğa arasında tahakküm ilişkilerinin kurulması, yalnız kâra, kazanca ve çıkarlara odaklanması, öncüllerıyla birlikte kapitalizmin suçluluğunu ilan eder; insanın sistemden bağımsız olarak suçlanması ya da sorumlu ilan edilmesi mümkün değildir. Ancak akıl ve irade sahibi bir canlı olarak insan, bu özelliklerini tahakküm ilişkilerini gerektendirirken kullandığı halde toplumsal ve ekolojik çöküş karşısında kullanmadığı, gerçeği görmezden geldiği veya yalnızca seyrettiği, çoğulcu kayıtsızlığa kapıldığı, sorumluluk üstlenmediği için de aklanamaz. “[G]ece kar altında sokakta köpeğine sarılmış uyuyan çocuk. Kendisini bırakıp giden sahibinin arkasından bakan köpeğin bakışındaki olup biteni anlamlandıramayan, insanoğlunun vefasızlığını, bencilliğini, sevgisizliğini kavrayamayan derin hüznün. Annesi vurulmuş yavru geyiğin gözyaşları. Yavrularını korumaya çalışan anne kedinin canhıraş miyavlaması. Kapana kısılmış fındık faresinin minicik gözlerindeki dehşet. Yakılan ormanlar, ateşe verilen ekinlikler. Aç, susuz, perişan göçmen kabileleri. Simitçi çocuğun tezgâhını dağıtan zabıt[a... ]” (s. 89) karşısında sessiz kalan ya da bunların faili olan insan, umudun temsilcisi ve kurtuluşun mimarı olabilmek için kendisiyle yüzleşmek zorundadır. “[A] cısıyla, korkusuyla, kınıyla, düşmanlığıyla, masumiyeti ve iblisliğiyle, yüceliği ve zilletiyle, iyiliği kötülüğüyle, kanıyla canıyla İNSAN” (s. 119), kendisiyle yüzleşmek zorundadır ancak esas sorumlu ve suçlu, insanı “‘halklar’ çuvalına doldur[an], savaş mağdurları ya da mülteciler kavramına sıkıştır[an], aşiret, din, mezhep, etnisite kompartımanlarına tıkp[ı]” (s. 119) onun biricikliği[ni], tekilliği[ni], gerçekliği[ni] yok say[an]” (s. 119) adil ve sürdürülebilir bir yaşam inşa etmek yerine kendi çıkarlarını arttırmayı seçen kapitalist sistemdir. İnsan bu sistemin yarattığı *değerler* dizgesi içerisinde *mantıklı* hareket ettiğinde, özsel niteliklerinden uzaklaşmakta, bizzat mağdur edilmediğinde gerçeği görmezden gelmese bile ona ancak seyirci

kalmaktadır. Umut Doğa'nın, “[S]adece ölü çocuklara acıyor insanlar, ölecekler değil. Mantıklı ol, diyorsun, mantık vicdanı kovar mı anne?” (s. 80) diye sormasına sebep olan tanıklığın ardından eyleme geçmesi de vicdanın, sistem tarafından biçimlendirilen *normal* ve *mantıklı* olandan, özsel bir nitelik olarak üstünlüğünün vurgulandığı *gerçek* insanın sorumluluğuna örnektir.

Yine de umut, insanla özdeştir. “Masumiyetini yitirmiş, doğayla birlikte insanı da harcamış bu dünyayı değiştirecek ola[n]”(s.267) insandır. Kapitalist sistem ve aygıtlarınca “bütün canlılar gibi insanın da bir algoritma olduğu savının, yapay zekânın yöneteceği geleceğin dünyasının tanrı-insanların dünyası olacağı kehanetlerinin tartışıldığı günler[de], Adam’ın, ‘üç şeyin algoritması çıkarılamaz, üç şey var ki en gelişkin yapay zekâyâ bile aktarılamaz: hayal gücü, umut ve vicdan’”(s. 165) diyerek özsel niteliklerini işaret ettiği *gerçek* insan, sistemin üretimi ve nesnesi olmaktan çıkıp özüne ve yaşamın öznelerinden birine döndüğünde umut, kurtuluşa dönüşecektir. Çatışmayı değil birlikteliği amaçlayan bu kurtuluş, yalnızca insanlığın devamını sağlama çabasına değil tüm varlıklarıyla eşit ve adil yaşamın devamlılığını sağlama çabasına dayanır. Bu yaşamda “[b]ir böceğin, bir çöl faresinin varlığı evrenin sonsuzluğu için bir insan yaşamından [d]aha değerlidir” (s. 179) değildir.

## Henüz Vakit Varken: Umut ve Ekolojik Sorumluluk

Edebi metnin yüklendiği ekolojik sorumluluğun, uyarma ve harekete geçirme işlevinin getirişi olarak, *umut* romanda baştan sona bir leitmotiv olarak kullanılır ve çoğunlukla çocuklarla özdeşleştirilir. Romana adını veren “Köpekli Çocuklar, efsane değil gerçek[tir]. [G]eleceğin dünyasını kuracak olanlar” (s. 36) onlardır. Bu çocuklar, sistemin *artıkları* olarak muamele görürler ve kapitalist sistemin, ekosistemle beraber kendini de yok etmesinin ardından, yaşamın devam ettiricileri olma umudunu onlar taşır. Bu kişiler, hem geleceği inşa edeceklerin çocuklar olduğu yaygın kabulüne hem de doğayla tahakküme dayalı ilişkiler geliştirmemeleri, *sadık dostları* köpeklerle birliktelikleri ve sistemin *artıkları*, ötekileri olarak kurdukları yaşam biçimi ile umudun taşıyıcısı olurlar.

Romanın önemli karakterlerinden, ismi ile kutsal metinlerdeki ilk insana açıkça gönderme yapılan Adam, hem kendi yaşam macerasının başladığı coğrafyaya aidiyeti ve bu coğrafyanın modern sömürgeci devletler tarafından tahrip edilip parçalanmasının mağdurlarını, hem baştan itibaren ekolojik yıkım tehlikesi ile ilgili mücadele biçimlerini hem de yaşam oldukça umudun daima var olacağına dair iyimser bir yaklaşımı temsil eder. Adam’ın tutumu, Kovel’in (2008) “insanlar ve dolayısıyla insan doğası hakkında birçok şey yanlıştır, ama bu şekilde ve sadece bu yolla görünen bir öz yoktur. Ve insan kaale alınması gereken de bir güce sahiptir: Yanlıştardan dahi öğrenme kapasitesi ve dolayısıyla gelecek zamanda şeyleri daha iyi yapabilme imkânı söz konusudur. Şimdiye kadar yaptıklarımızdan çok daha iyisini yapmaya ve doğrusu ekolojik krizi aşmaya muktedir olduğumuzdan eminim. Söylemeye gerek yok ki, bunu yapma şansı çok fazla değil; çünkü toplumu dönüştürmenin önünde inanılmaz engeller var. O zaman bu umutsuzluk görüşünü ve mücadeleden kaderci geri çekilişi neden bunlara ekleyelim?” sözleri ile örtüşür

ancak “[A]dam, döngüselcilere daha yakındı[r]; doğanın insan eliyle tahrip edildiğini, sera gazlarının etkisini, savaşların yıkıcılığını, kapitalist çarkın vahşi talepkârlığını, [y]aşamını savaşa, silaha, kapitalist saldırganlığa karşı mücadeleye adanmışken tabii ki inkâr etm[ez]. Ama modern çağ insanına gelene kadar, hatta insan öncesinde de canlıların büyük bölümünü yok eden afetler yaşandığını, bunun sadece yerkürede olup bitenlerle değil evrenin bütünselliği içinde açıklanması gerektiğini savunu[r]” (s. 99).

Romanın baş karakteri Kadın, hem ekolojik bilinç, hem de eyleme geçme noktasında Adam kadar donanımlı ve mücadelecisi değildir. Bununla ilgili olarak onun gibi umutlu da değildir. O, “İnsanlık umudunu yitirdi, umut artık nostaljik bir duygu, gereksiz bir şey. Bizler umut çağının son çocuklarıydık,” dediği[n]de, Adam, “insanlar yaşadıkça umut sürekli kendini üretir, hep yeniden doğar. Umudu Pandora’nın kutusunda değil içlerinde, yüreklerinde saklayan çocuklar hep olacak” (s. 165) diye karşılık verir. Böylece, çocukların umudun taşıyıcıları olarak kabulü, Adam’ın sözleriyle de desteklenmiş olur. Ancak elbette çocukların tek başına mücadelesi yeterli değildir ya da yapılacak şey çocuklar mücadele ederken umudu onlara bağlayıp köşeye çekilmek değil onları desteklemektir. Bilhassa *Köpekli Çocuklar*’ın mücadeleleri ve Adam’ın onlara güvendiğini açıklaması, Kadın’ı da ümitlendirir. Çocuklar, aslında mücadele azminde olanların az olmadıklarını ve eyleme geçilirse sonuç alınabileceğini göstermiş olmaları bakımından şimdiden yaşamın yeniden inşası konusunda umut vadetmektedir. Umudun varlığına inanmak, yıkımı önlemek için eyleme geçme azmini de doğuracağından önemlidir. “Belki de Adam haklı[dır], belki iyilik ve masumiyet kurtaracak[tır] yaşamı. Köpekli Çocuklar’ın, İklim Çocukları’nın, onlar gibilerin yüreklerindeki iyilik; insanın özüne dönüşü... Adam haklı[dır], bir sürü kötülüğün yanında iyilik de var[dır]. Başka insanlar için kendi yaşamlarını hiçe sayanlar. Taşı, toprağı, havası, doğası, canlısı, bitkisi, hayvanı, insanıyla bu muhteşem gezegeni korumak için, yaşatmak için çabalayan büyük küçük, genç yaşlı milyarlarca insan”. Kadın, “Aslında çoğunluk bizdik de farkında mı değildik? Paranın, savaşın, kötülüğün efendilerine neden teslim oldu insanlık?” (s. 240) sorusuyla hem umudun uyanışını yansıtmakta hem de onun sesinden bir yüzleşme çağrısı yapılmaktadır.

“Kapitalizmin içinde bulun[ulan] ekolojik krize yol açan denetlenmesi imkânsız bir güç olduğunu fark edenlerin sayısı gün geçtikçe art[makta] ama bu kişiler farkına vardıkları bu gerçeğin nelere delalet ettiğini görüp dehşete kapılmanın dışında bir şey yapm[amaktadır]” (Kovel, 2005, s. 7). Romanda, umut yayıldıkça, geçmişteki edilgenliği ile yüzleşen ve sorumluluk alarak eyleme geçme kararı alan pek çok insan vardır. “Siber savaş koşullarına, küresel kuraklığa, türlü adlarla anılsalar da hepsi sistemin parçası olan diktatörlüklerin baskılarına, çaresiz kitlelerin kendi cellatları olan diktatörlerin peşlerine takılmalarına, haberleşmenin sınırlandırılmasına rağmen ‘Gerçekleri yayma’, ‘SOS Ekoloji’, ‘Bu Savaş Bizim Savaşımız Değil’, ‘Son Uyarı’, ‘Son Çıkış’ benzeri ağların peş peşe kurulup yaygınlaşması, ne pahasına olursa olsun direnen umudun sesi[dir]” (s. 241).

Yıkımın şiddetine rağmen, yaşam tamamen sona ermedikçe umudun var olmaya devam edeceğini gösteren, evrenin, dünyanın, doğanın kendiliğindenliğini vurgulayan göstergeler de



vardır. “Yanmış yıkılmış bahçelerde hâlâ güller aç[makta], doğa da insan da son nefesine kadar diren[mektedir]” (s.127). Ekolojik yıkım karşısında doğanın ve insanın birlikte direnmeye devam etmesi, kurtuluşu çatışan değil özdeşleşen insan ve doğanın sağlayacağı ve umudu gerçeğe dönüştüreceğinin de ispatıdır. Bunun için zamana, ekolojik yıkımı hiç değilse ertelemeye ihtiyaç vardır. Adam, bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Geçiş dönemleri her zaman kargaşalıdır, zordur. Ama insan sonunda bir çıkış yolu bulur. İş ki o zamana kadar dünyayı yaşanmaz hale getirmeyelim, ekolojik felaketi engelleyemesek de en azından öteleyebilelim” (s. 169).

Benzer şekilde, ekososyalist bir düşünür olan Kovel (2008) de ekolojik bozunma sürecini yavaşlatma[nın] hayati önemde [olduğunu düşünür].

Romanda ekolojik bilinç sahibi olan ve ekolojik krizle mücadele etmenin yollarını arayanların çoğu, benzer bir mücadeleyi kapitalist sistem karşısında zaten sürdürmektedir. Bu kişilerden biri olan Kadın, ekolojik yıkımın kaçınılmazlığı ortaya çıktığında bir özeleştiriyi yapar. Bu özeleştiriyi bir yandan sistemle farklı alanlarda mücadele edenlerin örgütlenememişliğine yönelikken, özel olarak *devrimci* oluşumların, sisteme karşı harekete geçtiklerinde, hem tahakküm ilişkileri hem de sistemin yarattığı kötücüllüğün en mühim sonucu olan ekolojik krize odaklanmamış olmalarına işaret eder. Yıllardır, “aslında ana dalga karşısında çaresiz kalıp dip dalgayı göremiyor, duyamıyor[lardır]. Azınlıktı[rlar] ama az değildi[rlar]. Yeni değerlerin taşıyıcısı yeni kuşaklar, kadınlar, gençler, çocuklar dünyanın dört bir yanında doğanın korunması, hayvan hakları, aç, perişan mülteciler, savaş ve şiddet mağdurları, ayrımcılık kurbanları için ses ver[mekte], sisteme karşı mücadele e[tmektedir]. Örgütsüzdü[rlar], dağınmıktı[rlar], farklı sandı[kları] mücadele alanlarının aslında tek hedefe, çok kollu sistem canavarına yöneldiğinin bilincinde değildi[rlar]. Mercan kayalarının yok olmaması, kutup ayılarının yaşaması için verilen mücadelenin devrim mücadelesinin ta kendisi olduğunu kabullenememiş[lerdir]. Belki de bu yüzden gü[çlerinin] farkına varamamışlardır” (s. 241). Kadın’ın bunu fark etmesi, umudun hâlâ var olduğuna inanmasına, bu da eyleme geçmesine sebep olur. Yaşam öyle ya da böyle hâlâ sürmektedir ve “yaşamla umut eşanlamlıdır[r]. Sadece insan türü için değil, bütün canlılar için... Yokluğa, hiçliğe direnmek ancak umutla mümkün[dür], yoksa yaşam anlamsızlıktan, pişmanlıklardan başk[a]” (s. 267) bir şey değildir.

Romanın sonunda, Kadın ve Adam’ın sağlıkları artık yaşamaya devam edemeyeceklerini gösterir. Kadın bilinmeyen virüslerden birinin yol açtığı tahribatla, Adam da kangren olan bacağına tedavi imkânının olmaması sebebiyle ölümlü yüz yüzedir. “Köpekli Çocuklar”, ekosistemi kurtarmak için mücadele etmeye devam etmektedir ancak Adam ve Kadın’ın ihtiyaç duydukları tıbbi yardımı sağlayamamışlardır. Tükenmenin eşiğindeyken, uzun zamandır alacakaranlık olan dünyanın ışıdığını görürler. Bu ışık, umudun ve iyimser görüşün haklılığının ispatıdır. Ancak onlar acılı bir ölümü beklemektense kendi yaşamlarına devam etmeme iradesini kullanırlar. Bunu yaparken mutsuz ya da pişman değildirler. “Çünkü yaşamın süreceğini, doğanın yeniden yeşereceğini, insanın yeniden başlayacağını bili[rlar]” (s. 267). Umut kazanmıştır

ve önemli olan onların ömürlerinin süresi değil yaşamın devamlılığıdır. Bu sebeple ölümleri ekolojik yıkımın sebep olduğu diğer intiharlara benzemez.

### “Çoğulcu Kayıtsızlık” a Kapılmayanlar: Eylemciler

Ekokurmacanın özsel niteliği sayılan uyarma işlevi, romanın kurmaca karakterleri aracılığıyla yerine getirilir. Adam ve roman boyunca adı öğrenilemeyen Kadın, Kadın'ın oğlu Umut Doğa ve merkezde bu üç karakter olmak üzere onların etrafındakiler ekolojik bilince ve sorumluluğa sahip insanlardır hatta Kadın kısmen dışarıda tutulabilecek olsa da özellikle Adam ve Umut Doğa eyleme ilk geçenlerdendir. Bu sebeple okura yönelik uyarılar da bu karakterler tarafından dillendirilir. Ayrıca uyarıların kaynağını, gerçek zamandaki ekolojik tahribatın gösterenleri oluşturur, bu da metinden yükselen uyarıyı daha gerçekçi kılar ve bir an evvel harekete geçme, önlem alma çağrısı olarak okunabilir:

Dengesiz, ölçüsüz ısı değişiklikleri, okyanusların ısınması, kutuplardaki buz kitlelerinin erimeye başlaması, birbirini izleyen kuraklık ve yağış dönemleri, doğal felaketlerin artması ve yayılması kaygı vericiydi ama yüz binlerce, on binlerce yılın değerleri analiz edildiğinde, bugünden yarına değil uzak bir gelecekte yaşanacakları haber veriyordu. Tabii ki gecikmeden önlem alınmalıydı, böyle giderse önümüzdeki elli yılda doğal afetler sıklaşacak, su sıkıntısı su savaşlarına sebep olabilecek, tayfunlar, aşırı yağmurlar dünyanın bazı bölgelerinde büyük hasarlara neden olacak, yaşam güçleşecek ve gerileyecekti ama yerkürenin yanıp tutuşması ya da toptan suya batması öyle birkaç yüzyılın işi değildi. *Böyle sanıyordum, böyle sanıyorduk* (s. 21).

İnsanların ekolojik kriz karşısında eyleme geç(e)memelerinin sebepleri arasında, beklenen yıkımın yakın bir gelecekte öngörülmemesi de vardır. Tüketmeyi olağan ve doğal bir davranış gibi insana içkinleştiren kapitalist sistem, yaşam hakkı konusunda da insanın tutumunu bir tüketici olarak belirler. Bunun sonucunda gelişen ve eylemin önüne geçen “çoğulcu kayıtsızlık”tır.

Romanda başkışilerin “çoğulcu kayıtsızlığa” kapılmadıkları görülür. Milgram deneyine atıfla kayıtsızlığı besleyen önemli sebeplerden birinin otoriteye itaat meselesi olduğu söylenebilir. Başkışilerin, özellikle siyasi iktidar, ki ekoeleştiril ve ekomarksist düşüncelere göre ekolojik kriz konusunda dünya siyasi iktidarının ciddi bir sorumluluğu vardır, ile bir itaat ilişkisi içinde olmadıkları baştan itibaren görülür. Bu sebeple mücadeleleri de yalnızca ekolojik krizle değil, kapitalizmin sebep olduğu tüm yıkımlardır. Azgelişmiş ülkelerdeki, romanda coğrafi olarak Ortadoğu'daki, savaşlar ve yıkımlar kapitalist sistemin ve bu sistemin meşruiyetini sağlayan siyasi otoritelerin sorumluluğundadır. Bu tutum, ekolojik krize sebepleri doğal olan bir iklimsel krizin ötesinde antropojenist bir kriz olarak bakmayı sağladığı gibi, krizle mücadele yönteminde de yeşil liberal tutumların gerçekçi olmadığını gösterir. Bu bağlam dikkate alındığında, yapıtın ekolojik krize bakışındaki ekomarksist paradigmanın etkileri daha belirgin olarak ortaya çıkar.

Kadın karakterin oğlu Umut Doğa, yetiştirilme biçimi sebebiyle ekolojik duyarlılığa sahiptir ancak o, annesiyle birlikte sokakta köpekli bir çocuk gördükleri fakat Kadın'ın iradesiyle ve

*mantıklı* olmak adına çocuğu ve köpeği eve almadıkları geceden sonra annesi ile eyleme geçme noktasındaki ayrışmasını ve eylemci kimliğini inşa etmeye başlar. Yaşanan küresel ekolojik krizde, köpekli çocuklara ilk destek olma denemesinde *öteki* muamelesi gören Umut Doğa, çözümün topyekûnlüğüne de vurgu yaparçasına onlara dâhil olur. Dışarıdan bir duyarlılık göstermek, artık sonuç odaklı bir mücadele biçimi değildir. Roman boyunca erginleşmesine tanık olunan Umut Doğa'nın çoğulcu kayıtsızlığa kapılması zaten beklenemez ancak eyleme geçmesi; dışarıdan destek vermeyi, bir bakıma kapitalist sistemin işlerliğini reddetmeyen, günlük yaşamsal konforlardan ödün vermeden sonuç üretmeyecek bir duyarlılık sergilemektense çözüm arama ve üretme sürecine dâhil olması, onun kendini gerçekleştirme biçimidir.

“Sennett’e göre, her anlamda belirsizlik kapitalizmin ruhuna işlemiştir. Korku, kaygı, sürekli bir istikrarsızlık, güven ve sadakat bağlarını zayıflatır. İnsanlar artık geleceklerini öngöremezler. İşin üzerindeki kontrolün yokluğu, kişinin ‘kendi yaşamı üzerindeki kontrolü yitirme korkusu’nu perçinler. Kapitalizmin yarattığı bu psikososyal atmosfer, çalışanları çevreye ve yaşananlara karşı duyarsızlaştırır. Böylece insanlar birbirleri için kaygılanmaz hale gelirler” (Akt. Çelik, Gülersoy vd., 2017, s. 113).

Ancak, roman boyunca vurgulandığı gibi yaşam oldukça umut vardır ve bu umudun taşıyıcıları, geleceği inşa edecek olan çocuklardır. Dolayısıyla çocuklar, ilk kitlesel eylemlerin mimarları olarak kurgulanır. Üstelik yalnız kurnaca dünyada değil gerçek dünyada da, son yıllarda ekolojik felaket konusunda örgütlü biçimde tepki gösterenler çocuklardır.

“Büyüklerin aymazlık ya da çaresizlik içinde sessiz kaldıkları, bilim insanlarının seslerini duyurmakta zorlandıkları, iklim alarmı konusunda iktidarların üç maymunu oynamayı yeğledikleri bir dönemde bir küçük kız çıkmış, ülkesinin parlamento binasının önünde, ‘Duyun büyükler! Dünya elden gidiyor!’ diyerek ilk işaret fişeğini yakmıştı[r]. Ardından, dünyanın dört bir yanından çocuklar, ellerinde kendi yazdıkları, boyadıkları pankartlarla sokaklara, meydanlara çık[arlar]” (s. 205). Romanda bahsi geçen bu kız, Greta Thunberg’dir ve romana gerçek dünyanın yansıması olarak dâhil edilmiştir. Ancak metnin devamı öngörülere dayanır ve distopik bir tasarıma uygun olarak karamsardır.

Çocukları “ciddiye alan, geleceğin umudu olarak gören eski kuşak çevreciler vardı[r]. Çoğunluğun ilgisi, sevecen bir küçümsemeye, ‘Ah evladım! Ne güzel şeyler bunlar’, ‘Ay, valla dünyayı bu çocuklar kurtaracak!’, ‘Pek de şeker şeyler canım!’ demekle sınırlıdır. ‘Umut çocuklarda, gençlerde. Onlar geleceğimizin ateş böcekleri’, ‘Bu çocukların eylemlerini başka ülkelere, bütün dünyaya yaymalıyız’, ‘Bir zamanlar Çiçek Çocuklar vardı, şimdi İklim Çocukları, onlara kulak vermeliyiz’ diyenlerin sesi de pek kalıcı olma[z]. Ne de olsa çocuktu[r] lar!” (s. 205).

Çocukların yetişkin olmamaları sebebiyle gerçek ve tam bir insan sayılmadıkları dönemlerden itibaren, çocuk ve yetişkin ilişkisinin bir tahakküm biçimi olarak normalleşmiş olması, eleştiriye açıktır. Ashında bu tahakkümün yansıması olarak “çocuk oldukları, büyükleri işe

karıştırmadıkları için hoş görülen, çocuklara özgü afacanlıklar olarak değerlendirilen eylemler, bir süre engellenme[z], suskunlukla geçiştirilmeye çalışıl[ır]. Ne sistemi ne de sistemin başındaki muktedirleri sarsacak bir şey vardı[r]. Varsın çocuklar oynasın! Ama... Büyükler de sosyal medya üzerinden yapılan çağrılarla birden patlak veren eylemlerle sokaklara fırlamaya başladıklarında işler değiş[ir]. ‘Yok oluş isyanı’, ‘Doğa da insan da sistemin kurbanı’, ‘Bu suçta ortak olmayalım’, ‘Doğa için soyunuyoruz’, ‘Son Büyük Uyarı Havarileri’... daha onlarca benzer grup seslerini duyurmaya başladıklarında önce engelleme, baskı, sonra sansür devreye gir[er]” (s. 207).

Yayılan ve kitleselleşen eylemler, sistem tarafından tehdit olarak algılanır. Ancak sistemin ciddiye almadığı çocuklar, tüm dünyada ekolojik felaket karşıtı eylemleri örgütlemeyi, bir uyanış sağlamayı başarırlar. Bu eylemlerde, daha önce kapitalist sistemle farklı gerekçelerle mücadele etmek için eyleme geçen ancak susturulan, engellenen insanlar bir araya gelmeye başlar. “Çocuklar vızılıtı[dır] ama eskiden devrim için, işçi sınıfı için, kadın hakları, insan hakları için sokaklara dökülen kuşaklar, bu defa iklim felaketi, ekolojik çöküş diye çocuklarla kol kola mücadeleye başlarsa, işte bu tehlikelidir” (s. 207). Dolayısıyla eylemciler, kapitalist sistemin sert müdahaleleri ile karşılaşsalar ancak onlar arasında özel bir grup oluşturan “Köpekli Çocuklar”, ki onların mücadelesi uygar dünyada değildir, toplumsal ve siyasal çöküşün etkilerine de en fazla maruz kalanlar olarak gelişmemiş ülkelerden bir araya gelerek örgütlenmişlerdir, romanın sonuna dek yaşam için mücadeleyi, kurdukları sistematik yapı ile sürdürürler.

## Ekolojik Felaket ve Edebiyatın Sorumluluğu

Metni şekillendiren ekomarksist düşüncenin izleri, söz konusu kaos ortamında, felaketler ağı küreselleştiğinde, uyarı ve harekete geçme çağrısı olarak belirginleşir. Distopik bir gelecekte kurgusunda yaşanan bu felaketler, sürece dayalıdır ve felaket, öngörülmeye başlandığı andan itibaren aslında yaşanmaya da başlamıştır. “Gelecek bir süredir başla[mıştır], [insan] çoktan geleceğin içinde, ‘fütür’de yaş[ar] gibi[dir]. Bugün aslında yarındı[r]” (s. 175). Fütüristik bir kurgu olarak distopik metin, aslında okuru toplumsal, siyasal ve ekolojik anlamda bir felaketin gelmekte olduğu konusunda uyarmakta, insanları, kapitalist sisteme karşı harekete geçmeye çağırılmaktadır. Benzer çağrılar daha önce de yapılmıştır. İnsanın geleceğe dair umudu zamanla umutsuzluğa dönmüş, insanlık ideal dünyalar tasarlamak yerine geleceğin dünyasını öngördükleri felaketlerle tasarlamaya başlamışlardır. Edebiyat fütüristik metinler aracılığıyla hem ütopyaların hem de distopyaların anlatılmasına olanak verir. “Eskiden ütopyalar yazılı[r], daha iyi bir dünya, daha mutlu torunlar hayal edilir[ken] romancılar artık ütopyalar değil, distopyalar yazmaktadır” (s. 175). Çünkü hâlihazırdaki gerçek ve gelecekteki tehlikeyi anlatmak, edebiyat için de bir sorumluluğa dönüşmüştür. Edebi metne bu sorumluluğa dayanan bir işlev yüklemek, ekokurmacadan daha belirgin olarak ekomarksizmin etkilerini akla getirir. Distopyalar, “geçen yüzyılda da [y]azılı[mıştır]. Bunlar [daha çok] totaliter rejimleri sergileyip eleştiren siyasi distopyalardır[r]. Son yıllarda sanatta, edebiyatta ekolojik distopyalar çoğal[mış], ütopyalar yazılmaz ol[muştur]. [İ]nsanın umudunu tüketen o kadar kötü zamanlar yaş[anmaktadır] ki ütopyalar hayal edilemez[emektir]” (s. 175) “Bugünün distopyası[nın] yarının ütopyası

olabil[ceği]”ne (s. 175) dair uyarı da, bu bağlamda öngörülen ekolojik felaketin anlatılmasını bir sorumluluk haline getirir. Sonunda, gelecekte beklenebilecek en büyük tehlikenin ekolojik felaket olduğu anlaşılmıştır. Bu noktada, küresel ekolojik felaketle mücadele etmenin gerçek devrimcilik olduğunun vakitlice anlaşılmadığına dair daha önce dillendirilen eleştiriler göz önünde tutulduğunda, sosyalist realist ya da Marksist estetiğe dayanan edebiyata dair de bir (öz)eleştirinin varlığından söz edilebilir.

Öte yandan Kapitalizm, her şeyi olduğu gibi edebiyatı da bir tüketim malzemesine dönüştürmüş ve edebiyatı bir pazar haline getirmiştir. Sistemin yıkıcılığı, gerçeğe müdahalesi ve tüketim odaklılığı, ekolojik felaketin ortaya çıkması ile edebi distopyaların çok satmaya başlaması noktasında da vurgulanır. “Dünya edebiyat pazarında distopik metinler uçmaya başlamış, artık klasikleşmiş eski siyasal, toplumsal distopyalar çoksatar listelerinden eksik olmazken yeni çoksatar distopyalar bütün ülkelerde liste başlarına çıkmıştı[r]” (s. 140).

### **Sonuç ya da Kaostan Kozmosa Tekrar Mümkün mü?**

Garrard (2017), insanın dünyanın geleceği ile ilgili sorumluluk almasının ancak dünyanın bir geleceği olduğunu düşünmesi ile mümkün olduğunu söyler. (Akt. Durmaz Aksu, 2019: 4). Buna uygun olarak *Köpekli Çocuklar Gecesi*'nde baştan sona bir leitmotiv olarak vurgulanan “umut”, edebi metnin ekolojik bir sorumluluk yüklediğini gösterir. Amaç bir kıyamet senaryosu hazırlayarak “distopik” geleceği anlatmaktan öte, uyararak ve harekete geçirmektir. Metin bu yönüyle ekokurmaca olarak anılmayı hak eder. Bunun sonucunda pek tabii ki edebi metin yeni bir işlev yüklenmiştir; ekoeleştirel perspektifle yaratılan bu yapıt, olası ekolojik yıkım karşısında, doğayı kültürel olarak da inşa eden *uygar* insanı uyarır. Umut, daima sıradan insanların fikir ve eylemleriyle yaşama geçirilmeye çalışılırken ekolojik yıkımın esas sorumluları olan muktedirler, kapitalist sistemin yarattığı üst-ekonomik sınıf ve siyasi aktörler, inkar edilemez biçimde gerçekleşmeye başlayan ekolojik yıkım karşısında umut verici eylemlerin girişimcileri olmazlar. O halde ekolojik kurtuluş için bel bağlanacak olanlar onlar değil doğayı kendi yaratımı ve karşıtı olarak görmeyen insanlardır. Burada, bir kavram olarak insan, ekolojik felaketin sorumlusu değildir. Daha önce vurgulandığı gibi, ekomarksist görüş, insanları ekolojik felaketten eşit derecede sorumlu tutmaz zira bu açıklıktan ölen bir çocukla silah baronunu bir tutmak anlamına gelecektir. İnsanlararası tahakküm ilişkilerini ve hiyerarşiyi var eden kapitalist sistemdir; bir başka deyişle bir çocuk açıklıktan ölürken diğer taraftan silah ticareti yapan bir yetişkinin işaret ettiği eşitsizlik, kapitalist sistemin sonucudur. İnsanlar arasındaki tahakküm ilişkisi, kapitalist sistem tarafından insan ve doğa arasında da kurulur. Bu bağlamda ekolojik felaketin sorumlusu kapitalist sistem ve tüm dünyada siyasi inisiyatifleri ve gücü elinde bulunduranlardır. Bu bakımdan, insan merkezci tutumun doğa ile ilişkisinin bir tahakküm ilişkisi olduğu savı ve benzetmesine koşut olarak, ekonomik ve siyasi sistemler insanlararası bir tahakküm ilişkisi de kurmaktadır. İki ilişki de birbirini sebep ve sonuç olarak etkileyerek yeniden üretir. Ancak kavramsal olarak insan, ekolojik felaketin sorumlusu değil kurbanlarından biridir. Metnin niyeti düşünüldüğünde, insanın değil sistemin sorumlu olması iki boyutta ele alınabilir. İlk olarak insanı değil sistemi sorumlu

tutmak, ekolojik distopyanın olasılığını kabul eden sıradan insanın harekete geçmesini kolaylaştıracaktır zira o suçlu değil kurbandır. Aynı şekilde, insan sistemin yöneticilerinden çözüm beklemek yerine harekete geçmelidir. Ekolojik felaketi önlemek sivil inisiyatiflerle mümkündür. İkinci katmanda ise ekoeleştirel tutumun ekomarsist perspektiften, kapitalizm eleştirisi ile beslendiği görülür. Roman boyunca eleştirilen siyasi yapılanma tüm dünyada aynı kaynaktan beslenmektedir ve adına *uygarlık* denen bu yıkıcı düzen, yaşamı tüm varlıklar için sonlandırmaya çok yakındır. Yani yalnız ekoeleştirel bir bakışla insanmerkezi dünya ve doğa algısı eleştirilmez, söz konusu ekoeleştirel tutumun hedefleri arasında kapitalist ekonomi ve siyaset, bunlara dayanan tahakküm ilişkileri vardır. Söz konusu tahakküm ilişkilerinin insanlar arası yaşamı getirdiği nokta, ekolojik felaketten önce deneyimlenmiş ancak onunla koşut ilerlemeye de devam etmiştir. Çünkü her ikisinin de sebebi aynıdır. Eğer insanların farklı coğrafyalarda maruz kaldıkları ekonomik ve siyasi temelli şiddet ortaya çıkacak ve sürdürülecek şartlar buluyor ve bu şartlar sistemin yürütücüleri, yöneticileri tarafından süregenleştiriliyorsa ekolojik felaketin de ortaya çıkmak için ayrıca sebeplere ihtiyacı olmayacaktır. Bugün insanlığın maruz kaldığı her türlü şiddet ve ayrımcılığın yaratıcısı olan sistem, doğa tahribatını da kaçınılmaz biçimde ekolojik yok oluşa vardıracağıdır. Ekodistopya, hem bugüne bir eleştiri ve sorumlulukları hatırlatma hem de sorumlulara yönelik bir hareket çağrısı olarak tanımlansa da burada uyarılanlar yönetenler değil aksine onların tahakkümü altında ezilenlerdir. Bu bağlamda özellikle sanayileşmeden sonra doğanın maruz kaldığı tahribat ile insanın maruz kaldığı yıkım arasında bir benzerlik kurulmakta, tahakküm altında yok oluşa sürüklenen doğa ve insan özdeşleşmektedir. Zaten olası bir kurtuluş da ancak insan ve doğa arasında kurulacak bu özdeşimin sistemi değiştirecek bir eyleme dönüşmesine bağlanabilir. Sözgelimi romanda, sistemin yürütücü ve yöneticileri, ki bunlar gelişmiş ülkelerdendir, kendi elleriyle inşa ettikleri yıkım ve yokoluş karşısında tek bir hamle yapmadıkları gibi hem insanın hem de doğanın yıkımını katmerleyerek sürdürecektir tahakkümün dozunu artırırlar ancak yaşayacak yeni bir yer bulma ya da yaşama kısmen elverişli kalması durumunda dünyada yaşamı sürdürme ihtimalini de kendileri için var etmeye çalışanlar onlardır. Bu durumda metnin endişelerinden biri, onlardan tekrar yayılacak insan neslinin aynı tahribatı ve yok oluşu da tekrar yaratacağıdır. O halde mevcut yapıda siyasi ve ekonomik müktedirleri yönlendirmek de onlardan çözüm beklemek de makul değildir, çözüm sömürü düzeninin sömüren tarafında yer almayan ve almaya niyetli olmayan insanlarındadır.

Ekolojik felaketle birlikte, siyasi ve toplumsal felaket de şiddetini arttırarak küreselleşir ve bu felaketler ağı kapitalist sistem tarafından yönetilebilir bir kaos ortamı yaratılarak kontrol edilir. Roman boyunca, ekolojik felaketin pek çok farklı boyutta ele alındığı ve bu boyutların her birinin kapitalist sistemle ilişkilendirildiği görülür. Sonuç itibarıyla, gerçek düzlemde henüz gerçekleşmemiş olan ekolojik felakete henüz vakit varken çözüm üretmek mümkündür ancak bu çözümü kapitalist sistem içinde üretmek mümkün değildir.

Metin, üstlendiği ekolojik sorumluluk gereği, ekolojik felaketin önüne geçilmemesi halinde yaşamın yok oluş tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını fütüristik bir bakış ve distopik bir tasarımla ortaya koyar. Bunu yaparken metnin amacı insanları uyarmak, harekete geçirmektir.

Bu bakımdan, roman boyunca pek çok yıkım ve felaket yaşansa da umudun varlığı daima vurgulanır ve metnin sonunda yaşamın tamamen yok olmayacağı anlaşılır. Bu bağlamda, roman bir ekodistopya olarak uyarma ve harekete geçirme sorumluluğu ile kurgulanmış ve metin boyunca ekolojik felaketin ve yıkımın sorumluluğu Marksist bir perspektiften kapitalist sisteme yüklenmiştir. Kutsal kitaplardaki anlatılardan ve evrenin işleyişi içerisinde gerçekleşen önceki felaketlerden farklı olarak bu defa beklenen yıkım antroposentrik tutumun sonucudur ve kapitalist sistemin tüm aygıtlarıyla inşa edilmektedir. Bunun sonucunda ortaya çıkacak “kaos”u, yaşamı tekrar kurmayı ve sürdürmeyi olanaklı kılmak için “kosmos” a çevirmek, insanların kapitalist sistemi değiştirip doğa ile çatışan değil bütünleşen bir düzeni inşa etmeleriyle mümkün olabilecektir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Altıok, M. (2014). Ekolojik kriz, kapitalist birikimin sürdürülebilirliği. *Gelecek ve Ütopya. İktisat Politikası Araştırmaları Dergisi. 1(1)*, 81-97.
- Altun, A. (2012). Marksizm ve ekoloji. *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, 183-193.
- Baydar, O. (2019). *Köpekli çocuklar gecesi*. İstanbul: Can.
- Benlisoy, S. (2008) Joel Kovel’le söyleşi: ‘Ekolojik krizin nedeni kapitalizmin ahlâksızlığıdır’. *Başlangıç*. <https://baslangicdergi.org/joel-kovel-ekolojik-kriz/>
- Bulut, D. (2005). Çevre ve edebiyat: yeni bir yazın kuramı olarak ekoeleştiri. *Littera, 17*, 79-89.
- Çelik, M. A. & Gülersoy, A.E. (2016). Kaos ortamında (çağında) mekânın etkileşimine bütüncül bir bakış: ekolojik toplum paradigması. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. 22*, 163-183.
- Çelik, M. A., Gülersoy, A.E., vd. (2017). Yerelden küresele evrilen ekolojik krizin psiko-sosyal ve politik ekolojik açılardan irdelenmesi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. 23*, 105-121.
- Durmaz Aksu, E. (2019). Hukuka güvenebilir miyiz? Ekolojik distopyalar ve gerçek felaketler. *Hukuk Kuramı. 6(2)*, 1-21.
- Ergin, M., Dolcerocca, Ö.N. (2016). Edebiyata ekoeleştirel yaklaşımlar: Ekoşiir ve Elif Sofya. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 3*, 297-324. <https://doi.org/10.21497/sefad.285241>
- Foster, J.B. (2001). *Marx’ın ekolojisi* (E. Özkaya, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Foster, J.B. (2010). Ekoloji bu sistem içinde kurtarılamaz. (Belirtilmemiş Çev.) *Gerçeğin Günlüğü*. <http://gercegingunlugu.blogspot.com/2010/02/foster-ekoloji-bu-sistemin-icinde.html>
- Kovel, J. (2005). *Doğanın düşmanı/kapitalizmin sonu mu dünyanın sonu mu?* (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Oppermann, S. (1999). Ecocriticism: Natural World in the Literary Viewfinder. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16/ S. 2, 29-46.
- Özberk, N. (2017). Politik Ekolojide Doğa-Toplum Diyalektik Birliğine Kuramsal Bir Bakış: Toplumsal Doğa ve Doğanın Kapitalist Üretimi Tezi. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 17(3), 71-98.
- Özdemir, M. (1991) Dünyanın Koca Bir Çöplük Oluşu Üzerine Fena Halde Karışık Düşünceler. *Kent ve Politika*, (2), 32-33.
- Tan Gülcan, D. (2018) Ekolojik Kriz Karşısında Devletin Rolü Üzerine İdeolojik Bir Tartışma. *Uluslararası İlişkiler*, 15(59), 49-63.





## **Doğumunun 120. Yılında Ahmet Caferoğlu Hâtrâ Kitabı, İstanbul Üniversitesi - Türk Ocakları İstanbul Şubesi, Editörler: Prof. Dr. Fikret Turan, Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar, Şenyıldız Matbaacılık, İstanbul 2019, 578 s. ISBN: 978-605-9443-25-8**

Ümran Erdoğan<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ü.E. 0000-0002-5911-418X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Ümran Erdoğan,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
**E-mail:** umran.erdogan@istanbul.edu.tr

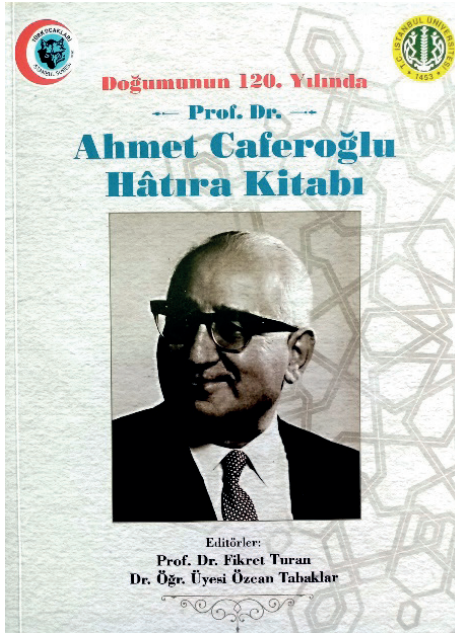
**Başvuru/Submitted:** 20.02.2020

**Kabul/Accepted:** 20.02.2020

**Atıf/Citation:**

Erdogan, U. (2020). Doğumunun 120. Yılında Ahmet Caferoğlu Hâtrâ Kitabı [Prof. Dr. Fikret Turan ve Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar tarafından yayına hazırlanan *Doğumunun 120. Yılında Ahmet Caferoğlu Hâtrâ Kitabı* başlıklı kitabın değerlendirmesi]. *TUDED* 60(1), 425-429.

<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0005>



Türkiye Türkolojisinin kurucu isimlerinden, büyük bilim ve fikir adamı Ahmet Caferoğlu, 1889'da Azerbaycan'ın Gence şehrinde doğdu. Semerkand'da başlayıp Gence ve Bakü'de devam eden tahsilini daha sonra İstanbul'da, Dârülfünûn'da sürdürdü. Doktora eğitimi için 1925-1929 yılları arasında Berlin'de bulunan Caferoğlu, burada alanında öncü birçok hoca ile çalıştı. 1929'da Türkiye'ye dönerek Dârülfünûn'da göreve başladı. 1973 yılında bu görevinden emekliye ayrıldı. 1975 yılında İstanbul'da hayata gözlerini yumdu.

Ahmet Caferoğlu, yaklaşık yarım asır süren hocalık hayatında birçok farklı alanda çalışarak öncü eserler ortaya koymuş ve Türkiye'de yeni araştırma sahalarının oluşmasını sağlamıştır. Ağız araştırmaları, ad bilimi (onomastik), sözlük bilimi, Türk dili tarihi; Azerbaycan Türkçesi, tarihi, kültürü ve siyaseti üzerine yaptığı çalışmalar yanında tahlil ve tenkitleriyle de yol gösterici olmuştur.

Görev yaptığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde üstün hizmetlerde bulunan ve kıymetli öğrenciler yetiştiren Ahmet Caferoğlu'nun doğumunun 120. yılında kendisini anmak amacıyla *Doğumunun 120. Yılında Ahmet Caferoğlu Hâtıra Kitabı* adlı eser hazırlanmıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Dili Anabilim Dalı ile Türk Ocakları İstanbul Şubesinin ortak gayretleriyle yayımlanan bu çalışma, Caferoğlu'nun öğrencileri ve meslektaşları tarafından kaleme alınan 33 makaleden oluşmaktadır. Prof. Dr. Fikret Turan ve Dr. Öğr. Üyesi Özcan Tabaklar, eserin editörlüğünü üstlenmişlerdir.

Eserin başında Türk Ocakları İstanbul Şube Başkanı Dr. Cezmi Bayram'ın takdim yazısı ve eserin editörlerinden İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Dili Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Fikret Turan'ın ön sözü yer almaktadır.

Eserin ilk kısmı "Ahmet Caferoğlu'nun Hayatı ve Eserlerine Dair Yazılar" ismini taşımaktadır. Bu kısımda öncelikle Ahmet Caferoğlu'nun kızı Nazan Ölçer, "Babam Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu" adlı yazısında (s. 12-26) Caferoğlu'nun kısaca hayat hikâyesinden bahseder, Azerbaycan'da başlayıp İstanbul'a uzanan bu yolculuğun bilinmeyen yönlerini aktarır. Bir bilim adamı olmanın ötesinde, bir insan olarak onun hayatından kıymetli kesitler sunar. Ardından Zaur Gasimov, Ahmet Caferoğlu'nun eserlerini kronolojik olarak listeler (s. 27-50). Diğer bir yazı ile Caferoğlu'nun hayatı ve eserleri üzerine bilgiler verir; Rusya ile Türkiye ve dilbilim ile politika arasındaki kimliğini, yaşamını, çalışmalarını çok yönlü olarak kaleme alır (s. 51-77).

Bu çalışmaların ardından Berker Keskin, Ahmet Caferoğlu'nun, eski Uygur Türkçesi metinlerini tarayarak hazırladığı "Uygur Sözlüğü"nü inceler (s. 78-93). Bugün özellikle Eski Türk Dili araştırmaları için başvuru kaynağı olma özelliğini sürdüren bu eserin metodik bir değerlendirmesini yapar.

"Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu'nun Çalışma Sahaları" üzerine bir yazı kaleme alan Kamil Önal, onun ağız çalışmaları, onomastik (ad bilimi) yazıları, dil tarihçiliği üzerine çalışmaları,

tenkit ve tanıtım yazıları, sözlükçülüğü, Azerbaycan üzerine çalışmaları ve siyasi yazılarını tasnif eder; bunlar hakkında kısaca bilgi verir (s. 94-134).

Eserin ikinci kısmında, Ahmet Caferoğlu'na ithaf edilen yazılar yer alır. “Doğu Türkçesi Kur’an Tefsirindeki Yarık Kanat ‘Yarasa’ Tamlaması Hakkında” başlıklı bir yazı kaleme alan Ahmet Aksu, bu ifadenin tarihî ve modern Türk lehçelerinde geçen benzer şekilleri ile bir karşılaştırmasını yapar (s. 137-150). Hemen ardından Mustafa Argunşah “Anadolu’da Batı Oğuzcasının Yazı Dili Olma Sürecinde Behcetü’l-Hadayık’ın Yeri” adlı çalışmasında (s. 151-170) Oğuzlar, Oğuz Türkçesi ve Doğu Oğuzcasından bahsederek metnin dilini yorumlamıştır. Edith Gülçin Ambros, “On the Value of a Karamanlı Edition of Köroğlu as a Source of Folk Poetry” başlıklı yazısında (s. 171-204), Köroğlu’nun 1872 tarihli bir Karamanlı yayınındaki şiirlerini 1908 tarihli Osmanlı yayını ile karşılaştırmış ve halk şiiri unsurları bakımından yorumlamıştır. Emine Atmaca ve Oğuzhan Kaba “Alanya (Antalya) Ağzından Derleme Sözlüğü’ne Katkılar” isimli çalışmada (s. 205-234) Alanya ağzında kullanılan, fakat Derleme Sözlüğü’nde yer almayan veya yer alsa bile buradakinden farklı anlamlar taşıyan kelimeleri tespit edip sınıflandırarak ortaya koymuşlardır. A. Azmi Bilgin, “Sözlüklerde Kelime Türlerinin Belirlenmesi Meselesi”ni ele alarak Türkçeden Türkçeye olan sözlüklerin madde başları için belirtilen kelime türlerinin ne kadar isabetli olduğunu tartışmaya sunar (s. 235-245). Âdem Ceyhan ve Ramazan Ekinci “Hazırlayanı Belirsiz Bir Atasözleri Kitabı: ‘Durûb-ı Emsâl-i Müsta’mele” adlı çalışmada (s. 246-281) derleyicisi ve derleme tarihi belirsiz bir atasözleri kitapçığını tanıtarak Latin harflerine aktarmışlardır.

Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu’nu şahsen tanıma şansını bulmuş olan İnci Enginün “Şık Kavramı Üzerine” adlı yazısında (s. 282-295) Caferoğlu’nun şık giyiminin dikkat çekmesinden hareketle, bu konuyu ele almaya karar verdiğini söyler ve 19. yüzyıldaki İstanbul halkının “şık” insanlara karşı tepkileri hakkında o döneme ait bazı belgeler ortaya koyar.

Ahmet Bican Ercilasun, “Yeni Dede Korkut Yazmasında Salur Kazan’ın Ejderhayı Öldürdüğü Boy” isimli makalesinde (s. 296-305) Dede Korkut’un yeni bulunan nüshasını tanıtmış; bu nüshanın yazılış yeri ve tarihini metnin dil özelliklerini esas alarak belirlemeye çalışmış ve adı geçen hikâyenin transkripsiyonlu metnini vererek Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Ümran Erdoğan, “Mukaddimetü’l Edeb’deki Ticari Terimler” adlı yazısında (s. 306-327) Harezm bölgesinin ticari bakımdan önemini söz varlığına ne derece yansıdığını tespit etmek amacıyla bu eserde geçen ticaretle ilgili kelime ve ibareleri ele alır. Tuncer Gülensoy’un kaleme aldığı “Eski Türkçedeki Ön Ses (Y-‘li) Sözcüklerin Anadolu Ağzlarındaki Uzantıları” başlıklı makalede (s. 328-340) Türkçede kelime başında c-, y- ve Ø- bulunma durumunu, Altayistik ve etimoloji bilgileri doğrultusunda değerlendirilir. Hatıra kitabındaki ağız araştırması makalelerinden biri olan “Sivas İli Ağzlarında Bitki Adları” yazısında (s. 341-362) Ömer Güven, Sivas ili ağzlarında kullanılan, ancak standart Türkçede bulunmayan bitki adlarını farklı açılardan inceleyerek listelemiştir.

Eserin Türk edebiyatı alanında yazılmış makalelerinden olan “Edebî Eserlerde ‘Orta Asya’dan Göç ve Medeniyet Meselesi” başlıklı yazıda İsmail Karaca, 1930’lu yıllarda ortaya konan Türk Tarih Tezi çevresinde ileri sürülen görüşlere yer verilen piyes ve romanları ele alır (s. 363-391). Yakup Karasoy’un kaleme aldığı “ ‘İdil Gediği’, ‘Kara Yolu’ ve ‘Demir Kapı’ Adları Üzerine” adlı makalede (s. 392-403), tarihî dönemlerde kullanılan, ancak ölçünlü Türkçede artık işlerliği bulunmayan birtakım eklerin kalıplaşarak bazı yer adlarında hâlen kendini koruduğu ortaya konur. Cihangir Kızılözen, yazısında (s. 404-416) “Dedem Korkut Kitabı’ndaki T Ünsüzünün Yazımı Üzerine” tespitlerde bulunur ve farklı kullanımları okuyucuya sunar, alıntılanan sözcüklerin Eski Anadolu Türkçesi ile Farsça kaynaklardaki biçimlerine de yer verir.

Orhun Türkçesinde durum eki olarak kullanılan +n’nin yer isimlerinde farklı işlevler taşıdığını tespit eden Feryal Korkmaz, bu tespitleri eserdeki “Orhun Türkçesinde +n Durum Eki Üzerine Bazı Dikkatler” başlıklı yazısında aktarır (s. 417-423). Türk halk müziğinde Ayşe türkülerinin bir grup oluşturduğunu ifade eden Cemal Kurnaz, “ ‘Ayşe’m Nerden Gelin’ Türküsü”nü konu edindiği makalede (s. 424-440) söz konusu türkünün varyantları ile Ayşe tipinin özelliklerini sunar. Betül Özbay, “Mani’nin Kristal Mührü ve Manihaizm” makalesinde (s. 441-447) Mezopotamya bölgesinde bulunan tek Manihaist sanat eseri olan Mani’nin kristal mührünün özelliklerinden bahseder ve fotoğraflarını da yazısında paylaşır. “Hoca Ahmed Yesevî’nin Türk Dili ve Kültüründeki Yeri” başlıklı yazısında Nevzat Özkan, Türk tasavvuf edebiyatının kurucusu Hoca Ahmed Yesevî’nin, şiirleri sayesinde din ve tasavvuf dilini Türkçeleştirerek edebî bir gelenek oluşturduğunu söyler (s. 448-463).

İstanbul’un yakın tarihinde belleklerde yer etmiş mekânlarını “Tarihsel Etnografî ve Hatıra Bağlamında İstanbul’un Kent Folkloru Üzerine Düşünceler” adlı çalışmasında değerlendiren Arzu Öztürkmen, kent folklorunun kentlerdeki her türlü sosyal grubun kendisini ifade edebilmesine imkân sağladığını belirtir (s. 464-472). “Kişi Ad ve Soyadlarına Yansıyan Halk Bilimi ve Halk Edebiyatı Terimleri” makalesinde Saim Sakaoğlu, bu bağlamda çeşitli kaynaklarda tespit ettiği kişi ad ve soyadlarından oluşturduğu bir seçmeyi paylaşır. Emine Temel, “Söz Varlığı Açısından Ali Şîr Nevâyî’nin Mecâlisü’n-Nefâyis Adlı Eserinde Öne Çıkan Deyimler” başlıklı yazısında (s. 486-498) Orta Asya edebiyatının bu abide şahsiyetinin Mecâlisü’n-Nefâyis adlı tezkiresinde geçen deyimleri anlamlarına göre sınıflandırmıştır. “Eski Uygur Türkçesinde Mani, Cintâmani” isimli çalışmasında Hacer Tokyürek, Budist kültürde önemli bir yeri olan ve tılsımlı inciyi ifade eden “mani” ve “cintâmani” kelimeleri üzerinde durur (s. 499-524).

Fikret Turan “Babürlü Coğrafyasında Yazılan Çağatayca-Farsça Sözlüklerde Semantik Bir Alan Olarak Akrabalık ve Yakınlık Bildiren Kelimeler” üzerine bir değerlendirme yapmış, incelediği kaynaklarda karşılaştığı bu ifadelerin özgün yönlerine dikkat çekmiştir (s. 515-524). “Azerbaycan Mezar Kültüründe ‘At’” konulu yazısında Fikret Türkmen; atların kültür tarihi içindeki öneminden bahseder, Azerbaycan’daki at resimli mezar taşlarını inceleyerek fotoğraflarını sunar (s. 525-539). Dursun Yıldırım “Türk Tarihinde Yaşanmış İki Destansı Savaş Tasviri” başlıklı makalesinde (s. 540-547) öncelikle Türk tarih yazıcılığındaki destansı anlatım hakkında bilgi verir; sonrasında Köl Tigin ile Mehmed Kaptan’ın savaş tasvirlerinden

bahsederek destan türü hikâyecilik bakımından benzerliklerini ortaya koyar. “Moğolistan’da Hunlara Dair Temel Tarih Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme” başlığı ile eserde yer alan çalışmada Kürşat Yıldırım, atalarının Hunlar olduğuna inanan Moğolların Hun tarihi ve kültürü ile ilgili görüşlerine değinmiştir (s. 548-555).

Hatıra kitabında ağızlar üzerine hazırlanmış bir diğer çalışma olan Nuri Yüce’nin “Ağızlarda Kullanılan Pekiştirme Edatı: *Hoy*” isimli yazısında (s. 556-563), bu edatın kökeni ve kayıt altına alınan metinlerdeki örnekleri verilmiştir. Eserdeki son çalışma Aslı Zengin’e aittir. “Karahanlı Türkçesi Dil Yadigârlarının Türk Dili Tasniflerindeki Yeri Üzerine” adlı makalesinde (s. 563-578) Aslı Zengin; özellikle Ahmet Caferoğlu’nun tasnifini esas alarak kullanılan ölçütleri ortaya koymuş, bu ölçütlerden hareketle dönemin eserlerinin diliyle ilgili çıkarımlarda bulunmuş ve sonunda konuyla ilgili görüşünü izah etmiştir.

Ahmet Caferoğlu’nun doğumunun 120. yılı vesilesiyle yayımlanan bu hatıra kitabı, tıpkı Ahmet Caferoğlu’nun eşsiz bilimsel mirası gibi dil, edebiyat, sanat gibi çeşitli alanlarda değerli yazılar ihtiva etmekte ve bu yönüyle de araştırmacılar için kaynak eser vasfı taşımaktadır.





## Tulum, Mertol (2020). *Har-nâme: Kanuni Devri İstanbul'unda Çingenerler ve Çingene Kültürü - Hüsâm-ı Sahrâvî*, İstanbul: Ketebe Yayınları: 241, ISBN: 978-625-7014-31-1

Günay Tulum<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Eskişehir, Türkiye

ORCID: G.T. 0000-0003-3409-7341

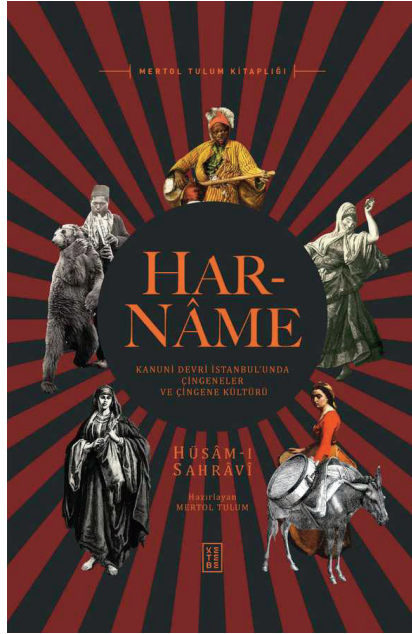
**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Günay Tulum,  
Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk  
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir, Türkiye  
**E-mail:** gcelikelden@anadolu.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 05.05.2020

**Kabul/Accepted:** 20.05.2020

**Atıf/Citation:**

Tulum, G. (2020). Har-nâme: Kanuni Devri İstanbul'unda Çingenerler ve Çingene Kültürü - Hüsâm-ı Sahrâvî [Mertol Tulum tarafından yayına hazırlanan *Mertol Tulum Kitaplığı-2: Har-nâme-Kanuni Devri İstanbul'unda Çingenerler ve Çingene Kültürü - Hüsâm-ı Sahrâvî* başlıklı kitabın değerlendirmesi]. *TUDED* 60(1), 431-435.  
<https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0033>



Meslek hayatının ilk yıllarından itibaren ele aldığı el yazması eserlerde, dildeki iç gelişmelerle doğrudan ilişkili gördüğü söyleyişi yansıtan farklı seslendirmeleri tespit ederek ayrıntılı bir biçimde okurlara sunan Mertol Tulum, dil ve kültür envanterine kazandırdığı eserler arasında 2020 yılının başlarında Hüsâm-ı Sahrâvî’nin *Har-nâme* adlı eserini eklemiştir.

1970’li yılların başında İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü kütüphanesine aldırılmış fotoğraflarını görerek varlığından haberdar olduğu bu yazma üzerinde Osman Kemal Kayra adlı öğrencisine bir doktora tezi de yaptıran Tulum, XVI. yüzyıla ait bu suskun tanığın peşini bırakmamıştır. Diğer bir deyişle, Hüsâm-ı Sahrâvî’nin *Har-nâme*’si Tulum’un filolojik neşri ile kolaylıkla izlenir bir metin hâline getirilmiş ve ilk defa içeriği de işlenip tanıtılmıştır.

Tulum, okurlara neyi, nasıl, neden yaptığına dair aydınlatıcı bilgiler verdiği “Sunuş”ta eserini kimseye bırakmadan, önce kendisi tanıtmıştır. Eser, “Yazar ve Eser”, “Hikâyeler”, “Hâtîme” (Bitiş) başlıklarıyla üç bölüme ayrılmıştır. Akabinde yazma nüsha tanıtılmış ve *Har-nâme*’nin “[Mukaddime] Hamd ü Senâ”, “Salât ü Selâm”, “Giriş”, “Hikâyeler”, “Hâtîme” başlıklarıyla çeviriyazılı metni verilmiştir.

Çeviriyazıda geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak amacıyla “â”dan önce “ğ” ve “k”, “ı”den önce ve sonra “k”, hemze için ’ düz kesme, ayın için ‘ ters kesme işaretleri, Türkçe kelimelerde “ñ” ve kimi noktalama işaretleri ile kısaltmalar gibi kısıtlı sayıda işaret kullanma yoluna gidilmiştir.

“Ekler” bölümü ile dilcilik çalışmaları açısından bu çalışmayı eşsiz kılan ciddi bir emek ortaya konulmuştur. Ayrıca nadir bir yazma olan *Har-nâme*’nin tıpkıbasımını kitabının sonuna ekleyen Tulum, bu biricik nüshanın yok olmayacak şekilde çoğaltılmasını da sağlamıştır.

### **Hüsâm-ı Sahrâvî Kimdir?**

*Har-nâme*’yi ilk bulup tanıtan merhum Ahmed Ateş’tir<sup>1</sup>. Daha sonra merhum Adnan Erzi<sup>2</sup> konuyla ilgili bir yazı kaleme almıştır. Her iki yazar da *Har-nâme*’nin müellifinin adının Husâm, hasebinin el-Sahrâvî (acaba Konyalı mı demek istiyor?), nesebinin el-Bûtîmârî (?) ve lakabının el-Cülûğî (?) olduğu kaydını düşmüşler; ancak müellifin gerçek kişiliğine dair malumat verememişlerdir (Tulum 2020:13).

Mertol Tulum, *Har-nâme*’nin öncelikle Arapça mukaddimesinden yola çıkarak yazarın hasebi, nesebi, lakapları ve mesleği ile birlikte kendisini çerçeve hikâyede olaylar örgüsüne “Hüsâm” adıyla kattığını söyler ve daha önce yapılmamış şu açıklamaları yapar (2020:14-15):

- “Burada Sahrâvî bize göre, aralarında yer alacağı çoğu Çingene olan hikâye kahramanlarının yaşadıkları çevre dikkate alındığında, merhum Ateş’in Konyalı (?)

1 İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: II, Sayı: 3-4 (31 Mayıs 1948), s.177-178.

2 Türk Tarih Kurumu, Belleten, Cilt: XIII, Sayı: 49 (1949), s. 173.



oranlaması (tahmini) karşısında oldukça güçlü ve doğru bir oranlama olarak, “köylü, kır insanı” anlamında seçilmiş olmalıdır.

- “Keskin kılıç; kılıcın keskin yanı” anlamlarındaki “Hüsâm” onun gerçek adı olabilir ama bu oldukça zayıf bir olasılıktır.
- Soyca (neseben) bûtîmârî, yani “balıkçıl soylu” olduğunu söylemesi, bu kuşun uzun gagası dikkate alındığında, kendisinin tanıtıcı özelliğinin burnunun uzunluğu olduğunu gösterir.
- Lakabının “Cülûgî” olması da yine burnunun uzunluğunu vurgulamak ile ilgilidir, çünkü bu kelime Türkçe’de uzun gagalı bir başka kuşun (çulluk) adıdır.”
- Nitekim ölen pazar eşiğinin cesedinin arkadaşlarınınca defne hazırlanışının anlatıldığı 33. hikâyede “Kefenin dikti Çuluk burnu-yıla” denilerek Çulûgî, Sahravî, Bûtîmâr, Bînî-dırâz (uzun burunlu), hayyâtî (terzi) Hüsâm’ın hem burnunun uzunluğuna hem de mesleğine gönderme yapılmıştır.

Bir letâif-nâme olan kitabını bilgi-bilgisizlik eksenine alegorik bir tarzda oturtan, eserinin mukaddimesinin bir kısmını Arapça yazdığı gibi, başta Farsça olmak üzere, yabancı kaynaklardan çok sayıda alıntı yapan ve bunları kaynak dillerden olduğu gibi aktaran, eserinin sonunda tasavvufî konulara da değinen ve özellikle Yaratıcı’ya özgü bir bağış olan “hidâyet” konusunu derinlemesine işleyen Hüsâm-ı Sahravî’nin -Bitiş (Hâtîme) bölümünün düşen yapıpraklarından ötürü- asıl adını öğrenemesek de üç dilli seçkin okumuşlar temsilcisi, felsefî-fikrî konulara yakın ilgi duymuş bir düşünce insanı, hiç şüphesiz saray çevreleri ile de yakın ilişkisi bulunan tanınmış biri olduğu ortadadır.

### Har-nâme Nasıl Bir Eserdir?

*Har-nâme*; XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde en kalabalık Çingene nüfusunun İstanbul’un bugün yok edilmiş, çehresi büsbütün değiştirilmiş Kavaklı yöresindeki Çingene Karaca katunasında/kabilesinde yaşadığı bilgisini de veren, Çingenelerin hayatı ve kültürüyle ilgili bir çerçeve hikâyeyi bütünleyen çok sayıda “eşek” hikâyesini içermektedir (Tulum 2020: 21).

Tulum’un filolojik neşrinde söz konusu hikâyeler başlıklandırılıp, numaralandırılınca eserde toplam 66 hikâyenin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu hikâyelerin 5’i mensur, 60’ı manzum, 1’i mensur-manzum karışıktır. Eserde Arapça mukaddime, Farsça manzum hikâyeler, beyitler, mısralar vardır. Ayrıca bu hikâyeler arasında biri mensur diğerleri manzum 5 Nasreddin Hoca hikâyesine de rastlayan Tulum, Hüsâm-ı Sahravî’nin *Har-nâme*’sinin Nasreddin Hoca fıkralarının yazılı kaynakları arasında en eski eserlerden biri olduğunu da ortaya çıkarmıştır.<sup>3</sup>

Hikâyelerde ana kahraman eşek/eşekler olmakla birlikte sığır/öküz, at, it, deve, domuz, keçi, karga vb. hayvanlar; ay, güneş, gezegenler, yıldızlar gibi gök varlıkları da bir bölüm

3 Nasreddin Hoca’nın adının geçtiği en eski kaynak Sarı Saltuk’un menkabelerini anlatan Saltuk-name (1480)’dir. İkinci kaynak ise Lâmi’î Çelebi’nin (ö.1533) Letâif’idir. Üçüncü kaynak da Hüsâm-ı Sahravî’nin *Har-nâme*’sidir (Tulum 2020: 28-29).

hikâyede olay örgüsüne katılır (Tulum 2020: 29). Örneğin 51. hikâyede<sup>4</sup> geçen “Süreklî dönen felek öküzü ile bu dönüşten elde edilen ürünü tüketip geçen gündüz eşeği”nin karşılaştırıldığı “*Gâv-ı felek* gice ekinin saçar/Merkeb-i gündüz anı otlar geçer” beyti bir anlatım tekniği/edebî sanat olan “teşbih” açısından da daha önce rastlamadığımız ilginç bir örnek sunmaktadır: “merkeb-i gündüz” ad takımı.

Menâkıb-ı Memâlik<sup>5</sup> (Ellerin/Yörelere Menkıbeleri) başlığını taşıyan son hikâyeye, bölge ağızları üzerindeki çalışmalarda belirlenen özelliklerin tarih içindeki sınırlarını veren bu tür bilgilerin yer aldığı yok denecek kadar az yazılı kaynaklardan biri olması nedeniyle oldukça değerlidir (Tulum 2020: 31). Ayrıca metinde XVI. yüzyılın dili açısından aykırı/farklı örnekler altı çizili italik harflerle belirtilirken; zengin söz varlığının tarihî gelişim ve değişimini izleme fırsatı sağlayan 87 atasözü çavuş işareti (« ») ile 196 deyim de koyu harflerle dizilmiştir<sup>6</sup>.

Bu tanıtma yazısında vurgulanmadan geçilemeyecek hususlardan biri de Tulum’un “Ekler” bölümüyle ortaya koyduğu titiz çalışmadır. Tulum, “Ekler” bölümünü *Har-nâme*’deki dilcilik ve edebiyat malzemesinin topluca bulunduğu bir bellek hâline getirmiş ve şu başlıklar hâlinde okurlara sunmuştur:

Adlar Dizini (253-262), Atasözleri (263-264), Deyimler (265-267)

Ön Seste /d/ ve /t/ Sesleri (269):

1. Kalın Sıradaki Kelimelerde (269-274)<sup>7</sup>
2. İnce Sıradaki Kelimelerde (274-275)<sup>8</sup>
3. İlk Sesi ط (tı) ile yazılmış olup /d/ okunan iki kelimedeki ikinci hece başındaki sesin durumu
4. Yabancı asıllı kelimelerde ط (tı)

Halkılaşmış Söylenişlerde Yazımları Uygunlaştırılan Kelimeler (277)

Vezne Uygun Okunmak Amacıyla Yazımları Değiştirilen Kelimeler (283)

Türkçe Kelimelerde Kimi Ünsüz Seslerin Erimesiyle Önceki Ünlü Üzerinde Meydana Gelen Uzunluğun Yazıda Yansıtılması (285)

4 Tulum 2020: 205.

5 Eser; Aydın, Rumeli, Konya, Tokat, Manavgat vb. yerlerde yaşayan halkın konuşma diline dair önemli örnekler barındırır.

6 *Yidiğini bildiğini dañlar ol/Ol kişileri oradan eğler ol* (Tulum 2020: 169) Du‘â-yı devlete **ağız açarlar/Seni göriceğez** bundan kaçarlar (Tulum 2020: 240) «Bozuk leğleğin yuvasını Tañrı yapar.» (Tulum 2020: 77/18a). **Babasız oğlan döndü** re‘âyâ/Yemek çıkarmaz oldu çok zevâyâ (Tulum 2020: 240)

7 “a) ط (tı) ile yazılmış olup /t/ okunanlar,  
b) ط (tı) ile yazılmış olup /d/ okunanlar,  
c) د (dal) ile yazılmış olup /d/ okunanlar” alt başlıklarına ayrılmıştır.

8 “a) د (dal) ile yazılmış olup /d/ okunanlar,  
b) ت (tı) ile yazılmış olup /t/ okunanlar” alt başlıklarına ayrılmıştır.

## Genel Değerlendirme

1. *Har-nâme*'nin eldeki nüshası biriciktir, tektir; üstelik ancak yazara ait çok sayıda değiştirme işlemi barındırdığından müellif nüshasıdır (Tulum 2020: 43).
2. Hüsâm-ı Sahrâvî'nin mensur-manzum karışık *Har-nâme*'si, Şeyhî'nin manzum *Har-nâme*'si ve Molla Lütîfî'nin mensur *Har-nâme*'si gibi letâif türünde kaleme alınmış edebî bir metindir.
3. *Har-nâme*, donuklaşmış yazım kurallarına aykırı çok sayıda örnek barındırır.
4. Türlü kaynaklardan derlenmiş eşek hikâyeleriyle biçimlenen bu metin aynı zamanda Kanunî devri İstanbul'unda çingene kültürünü anlatmasından ötürü konusu bakımından orijinaldir.
5. Gerçek kimliği bilinemeyen Hüsâm-ı Sahravî'nin müşahhas varlığı bu eserle gün yüzüne çıkarılmıştır.
6. “Manzum bitiş (hâtîme)” bölümünde beklentilerini sıraladıktan sonra tasavvufî, fikrî, felsefî konulara da değinen ve özellikle Yaratıcı'ya özgü bir bağış olan “hidâyet” konusunu derinlemesine işleyen Hüsâm-ı Sahrâvî, Zeynîlik tarikatıyla ilişkili bir bilgidir (Tulum 2020: 40-41).
7. Tulum; yazarın ihmalinden kaynaklananlar başta olmak üzere eksik bırakılmış başlıkları koyması, kenara/satır dışına yazılmış sözler/söz öbeklerini metnin içine alması, gözden kaçan yanlış ve eksiklikleri tamamlaması ve üç dilli bir metin olan *Har-nâme*'nin Arapça ve Farsça'dan bütün alıntılarını Türkiye Türkçesi'ne çevirmesiyle metni kolaylıkla izlenir bir hâle getirmiştir.

Elli yılı aşan eski metin okumaları ve incelemelerini bırakmayarak, mesleğini hayatı hâline getiren; dilcilik, edebiyat ve kültür tarihi çalışmaları arasına Hüsâm-ı Sahravî'nin *Har-nâme*'sini filolojik esaslı bu neşriyle hediye eden Mertol Tulum'a teşekkür ediyor, yüce Tanrı'dan Türkolojinin ulu çınarına esenlik diliyoruz.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ateş, Ahmed (1948). *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: II, Sayı: 3-4 (31 Mayıs 1948), s.177-178.*
- Erzi, Adnan (1949). *Türk Tarih Kurumu, Belleten, Cilt: XIII, Sayı: 49, s. 173.*
- Tulum, Mertol (2020). *Mertol Tulum Kitaplığı-2: Har-nâme-Kanuni Devri İstanbul'unda çingeneler ve çingene kültürü-hüsâm-ı sahrâvî*, İstanbul: Ketebe Yayınları: 241, ISBN: 978-625-7014-31-1.





## Prof. Dr. Bayram Ali Kaya “Necâtî Bey’in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı)”, Akademik Kitaplar, İstanbul 2019, 230 s., ISBN: 978-605-9786-67-6

Oğuz Yıldırım<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye

ORCID: O.Y. 0000-0002-1170-2054

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

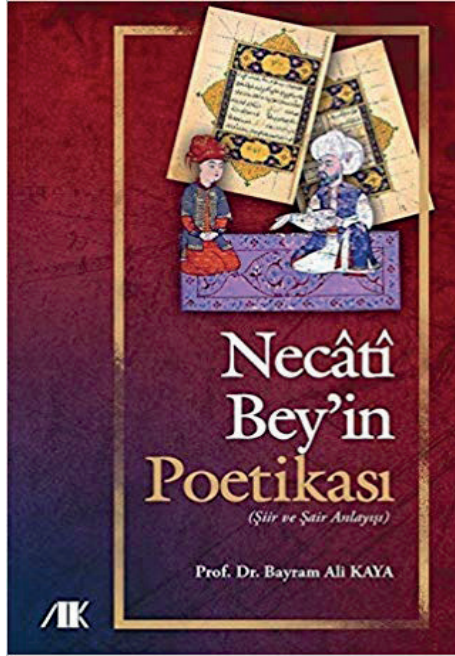
Oğuz Yıldırım,  
Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya,  
Türkiye  
E-mail: oguzyildirim540@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.04.2020

**Kabul/Accepted:** 20.05.2020

**Atıf/Citation:**

Yıldırım, O. (2020). Necâtî Bey’in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı) [Prof. Dr. Bayram Ali Kaya tarafından yayına hazırlanan *Necâtî Bey’in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı)* başlıklı kitabın değerlendirmesi]. *TUDED* 60(1), 437-441. <https://doi.org/10.26650/TUDED2020-0017>



## *Necâfî Bey'in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı) Adlı Eser Üzerine*

Klasik Türk edebiyatı, edebiyat tarihimizin gerek zaman gerek edebî faaliyet bakımından en geniş ve yoğun devresi olarak kabul edilir. Ayrıca bu köklü edebiyatın bazı yönleri ile ilgili derinlikli bilgilerimizin, devrin uzunluğu ve edebî faaliyet yoğunluğuna nispetle, henüz yeterli düzeyde olmadığı da sıklıkla dile getirilir. Bunlardan birisi de bu edebiyat geleneğimizde kendi devrinde ve şiir merkezli değerlendirmelerin yapılp yapılmadığı, bir başka deyişle bizzat şairlerimizin şiirden ve şairden ne anladıkları üzerinde durup durmadıklarıdır. Klasik Türk edebiyatında da eserler -hemen her edebiyatta olduğu gibi- şairlerin yanı sıra onlarla doğrudan veya dolaylı bir etkileşim içinde olan diğer şairler, okur, hâmi vb. bir çevrenin içinde üretilmekteydi. Dolayısıyla bu edebiyat aynı zamanda, şiir ve şair üzerine düşünülen, tartışılan, yorum yapılan ve değerlendirmelerde bulunulan bir edebiyat idi (Tolasa 1982:15) Modern şiirdeki kadar keskin olmamakla birlikte, bu şiir geleneği içerisinde ve bilhassa üslup sahibi şairler arasında, şiire ve şaire dair farklı poetik yaklaşımların olduğu da bilinmektedir. İlk bakışta, aynı bakış açısının sürekli tekrar edildiği hissi uyandıran bu tür yaklaşımlar, klasik şiirin poetikasının tespitinde en önemli kaynaklardan biri sayılan divanlara bakıldığında daha net bir şekilde görülmektedir. Şairler, şiire ve şaire dair görüşlerine büyük oranda divanlarının dibace kısımlarında, kasidelerinin fahriye bölümlerinde ve gazellerinin mahlas beyitlerinde; ayrıca dağınık olarak diğer şiirlerinin mısraları arasında yer vermişlerdir.

Bilindiği üzere, modern anlamdaki poetik değerlendirmeler, şiirimizin Batı'ya yönelişi ile başlamaktadır. Bu konudaki çalışmalar Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerinde hız kazanmış, Cumhuriyet döneminde de artarak devam etmiştir. Klasik şiirin poetikasına yönelik çalışmaların tarihi hayli kısa olmakla birlikte, son yıllarda bu amaca yönelik çalışmaların sayısında bir artış olduğu da bilinen bir husustur. Bu şiirin tüm poetik unsurlarının ortaya konulması konusunda henüz bulunmamız gereken noktadan uzak olduğumuz da ayrıca dikkat çekilen bir durumdur. Bayram Ali Kaya'nın 2012 yılında *Necâfî Bey'in Şiir Anlayışı* ve 2016 yılında *Necâfî Bey'in Şair Anlayışı* adlı makalelerini, gözden geçirmek ve yeniden düzenlemek suretiyle, daha öz ve kapsamlı bir hâle getirdiği *Necâfî Bey'in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı)* adlı eseri, klasik Türk şiirinin poetikasının bir bütün hâlinde tespitine katkı sağlamak amacıyla hazırlanmış ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Tanıtmaya çalışacağımız bu eser, Akademik Kitaplar tarafından 2019 yılında yayımlanmıştır. Necâfî Bey'in şiir ve şair anlayışına dair kapsamlı bilgiler veren kitap, kendi içinde bir giriş ve iki bölümden meydana gelmektedir: Giriş, Necâfî Bey'in Şiir Anlayışı, Necâfî Bey'in Şair Anlayışı. Her iki bölümün sonuna da o bölümü özetleyen birer sonuç kısmı eklenmiştir. İkinci bölümün sonunda ayrıca öneriler başlığı altında birtakım tavsiyeler de sıralanmış ve kitaba son olarak, klasik Türk şiiri poetikası bağlamında hazırlanmış çalışmalara yer veren bir "Bibliyografya Denemesi" eklenmiştir.

Yazar, eserini yazma amacını şu şekilde belirtmektedir: “Öncelikle Necâtî Bey’in poetikası bir bütün hâlinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu vesile ile araştırmacıların ilgili çalışmalarına ulaşımı kolaylaştırılarak istifadenin artırılmasına zemin hazırlanmıştır” (s.14).

Yazar, çalışmasının giriş bölümünde şairin hayatı, edebî kişiliği ve eseri hakkında ana hatlarıyla bilgi verir. Yine bu bölümde “Klasik Türk Şiirinde Poetikaya Dair” başlığı altında bir bahis açan yazar, burada, çalışmanın amacı ve sınırları gereği çok fazla detaya girmeyerek Türk şiirinin poetikasına dair bazı genel tespitlerde bulunmuş ve belli başlı şairlerin poetik unsurlar içeren çalışmalarının isimlerini zikretmiştir.

Eserin birinci bölümünü “Necâtî Bey’in Şiir Anlayışı” oluşturmaktadır. Bu bölüm kendi içerisinde bazı alt başlıklara ayrılmıştır. “Şiir Anlayışına Giriş” başlığı açılarak Necâtî Bey’in divanından hareketle, esasen şiir anlayışının temel özelliklerine dair birtakım tespitlerde bulunulmuştur. Bu çerçevede örneğin, şairin şiirlerini tek elde toplamak istememesinin nedenleri ve az olan şeyin değerinin daha iyi bilindiği konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. “Şiir İçin Gereken Şartlar” başlığı altında ise Necâtî Bey’in şiire bakışı maddeler hâlinde zikredilmiştir. Şaire göre şiir; “Can ile dinlenmelidir, değerini anlamayanlara, câhil, bilgisiz kişilere sunulmamalı, yok yere harcanmamalıdır, güzel ve doğru bir hatla yazılmalı, her önüne gelene, hele şiirden anlamayanlara asla yazdırılmamalıdır, hüner terbiye edilmeli, desteklenmelidir, kısa, öz ve faydalı olmalıdır, mestâne olmalıdır, nazmda has olan yol izlenmeli, ödünç mazmun ve hayallere tenezzül edilmemelidir, şevkle yazılmalıdır, şiirin sunulduğu kişinin gönlünde de aşk ateşinden bir iz bulunmalıdır.”

“Şiirlerinin Belli Başlı Özellikleri, İşlevleri” alt başlığında ise şairin şiirlerine dair yaptığı nitelermelere yer verilmiştir. Necâtî Bey’e göre şiirleri “Âb-dârdır, ellerde ve dillerdedir, şöhreti yeryüzünü kaplamış, ayyûka çıkmıştır, garrâ, hasen, rûşen, ince, latif, selis, rengîn, nâzik-beyân, tâze/ter ve hûb edalıdır, gönle hitap eder, gönlü cezbeder, gönle hoş gelir, gönlü eğlendirir; ruha ferahlık verir, aşkın yol açtığı acı ve ızdırapları unutturur, himmet edildiği oranda değeri artmakta, güzelleşmektedir, mu’ciz olup diğer şairleri güftara tövbe ettirir, şairin hâlini arz etme vâsıtasıdır, yalandır, yanık ve yakıcıdır.”

“Şiirleri İle İlgili Belli Başlı Teşbihler” başlığı altında, şairin şiirleriyle ilgili benzetme unsurları arasında “âb, dür, fidan, servî, kuşdili, nâme, sihir, şeker, Hz. Yûsuf” gibi unsurlara yer verilmiş ve örnek beyitler eşliğinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. “Şiirlerinin Belli Başlı Konuları” kısmında “bahar, pâdişahın, şehzâdelerin, paşanın övülmesi ve sevgilinin güzellik unsurlarının vafedilmesi” üzerinde durulmuştur. “Şiirlerindeki Belli Başlı Poetik Unsurlar” başlığında “hayâl, mânâ, mazmun ve nükteye” dair bilgi verilmiş; “Şiirlerindeki Diğer Unsurlar” alt başlığında ise “kafiye, mahlas, matla, redif ve şerh” unsurları üzerinde çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bölümün sonunda ise “Sonuç” kısmına geçilmiştir. Yazar, bu bölümde yukarıda bahsedilen tüm konuları özetleyerek Necâtî Bey’in şiir anlayışına dair genel tespitlerini dile getirmiştir.

Kitabın ikinci bölümünün ana başlığı “Necâtî Bey'in Şair Anlayışı”dır. Yazar bu bölümde de ilk bölümde olduğu gibi konunun içeriğine verilen önem gereği çeşitli alt başlıklara yer vermiş ve ilk olarak “Şair Anlayışına Giriş” konusu üzerinde durmuştur. Burada şairin, zihnindeki şair modelinin neye tekabül ettiğine dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ardından “Şairliğinin Belli Başlı Özellikleri” bahsi açılmış ve öncelikle poetik bir unsur olan tab’ üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Sonrasında ise yine kendi şairliği merkeze alınmak üzere “âciz, acemi ve dilsizdir, adı dillere destan olandır, alçak gönüllüdür, bende, deli, dîvâne, fakir, hakir, lâubâli, âşık, levend, müflis ve şeydâdır, bezle, gûydur, fasihtir, mazmun okumaz, daha elifi öğrenmeden ezbere şiir okumaktadır, eşsizdir, onun ne gençler, ne de yaşlılar arasında bir benzeri yoktur, gönlü hassastır, kalemî inciler saçmaktadır, kendisine nazm-ı hasen verilmiştir, meclislerde adıyla okunmakta, parmakla gösterilmektedir, sözünün letâfeti sevgiliyi uryân eder, şairliğinin değerine, sahip olduğu hünere dikkat çekmeyi gerekli görür, tarzı yenidir, tatlı sözlüdür, âdeta sözün şekerini çıkartır, tüm dünyanın ağzına şeker koyar, üstadıdır, yalancıdır, zihni son derece güçlüdür, uyanık ve kurnazdır” gibi alt başlıklar altında bilgiler verilir.

“Şairliğiyle İlgili Belli Başlı Teşbihler” bahsinde ise “Attâr, Bülbül, Cevher, Dûşize, Meşâta, Gavvâs, Şinâver, Hz. Bilâl, Hz. Hızır, Hz. İsâ, Hz. Süleyman, Mihrap, Pâdişah, Sultan, Sâhir, Füsün-ger” gibi alt başlıklar açılarak inceleme yapılmıştır. “Şairi Teşvik Eden Etkenler” başlığı açılarak burada şaire “arka çıkılması, iltifât edilmesi, sevgilinin övülmesi” gibi sınıflandırmalar yapılmıştır. “Şikâyet Ettiği Unsurlar, Hususlar” başlığı ile şairin, örneğin “Sözleri ile eylemlerinin birbirini tutmadığı, câhil kâtiplerden, kalem ehlinde şikâyet” vb. konular üzerinde durulmuştur. Sonrasında şairin, “Diğer Şairler Hakkındaki Görüş ve Değerlendirmeleri”ne yer verilmiştir. Burada ilk olarak beğendiği şairler (Hassân b. Sâbit, Şeyhî vb.) zikredilmiş; sonrasında ise beğenmediği şairler hakkındaki düşüncelerine değinilmiştir. Bu başlık altında “döneminde şiir dâvâsında bulunanlar, mîzaç, tabiat bakımından aksi, şairlik yönünden yetersiz olanlar, şair geçinen bedbahtlar, oğlancıklar, yeni yetmeler, papağan gibi tanzir ve taklit etmeyi bile beceremeyenler” şeklinde tasnif edilen alt maddeler altında detaylı bir bölüm oluşturulmuştur. Bu bahsin sonunda “Sonuç ve Öneriler” kısmına yer veren yazar, Necâtî'nin, tıpkı şiire bakışında olduğu gibi şaire bakışını da kendi şairliği üzerinden dile getirdiğini belirtmektedir. Yazar, yine bu bölüm içerisinde Necâtî'nin poetikasının klasik Türk şiirinin poetikasının bir bütün hâlinde belirlenmesine önemli katkı sağlayacak mâhiyette olup zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemektedir (s.189).

Yazara göre, “Klasik Türk şiirinin poetikasının bir bütün hâlinde belirlenmesi için atılması gereken ilk adım, belli başlı şairlerin şiirlerinde verdikleri tüm poetik unsurların tespit edilmesi, ardından bireysel olarak poetikalarının belirlenip, şiirden ve şairden ne anladıklarının ortaya konulması gerekmektedir. Buna bağlı olarak şairlerin yüzyıllara göre poetik yaklaşımları ele alınmalı ve karşılaştırmaya tabi tutulmalıdır” (s.189). Kitabın sonuna, Kaya'nın doktora öğrencilerinden Zehra Fidan tarafından hazırlanan “Klâsik Türk Şiirinde Poetika Yâhut Klâsik Türk Şairlerinin Poetikaları Merkezli Çalışmalara Dâir Bir Bibliyografya” başlıklı bir bölüm eklenmiştir. Alanında ilk kez hazırlanmış olan böylesi bir bibliyografya, klasik şiirin poetikası bağlamında çalışma yapacak araştırmacılar için, bir nevi rehber niteliğinde olup önem arz etmektedir.



Bayram Ali Kaya'nın *Necâtî Bey'in Poetikası (Şiir ve Şair Anlayışı)* adlı eseri, Muhammet Nur Doğan tarafından hazırlanan ve alanında bir ilk olma özelliği taşıyan *Fuzûlî'nin Poetikası* adlı eserden sonra yapılmış ve bir divan şairinin poetikasını kitap çapında ele alan ikinci çalışmadır. Necâtî Bey'in poetikasına yönelik yapılan değerlendirmelerde, birinci derecede şairin dediklerini referans alan bu çalışma aynı zamanda, üslup sahibi bir büyük şairin şiir ve şair anlayışını ortaya koyması; dolayısıyla da klasik Türk şiirinin poetikasının bir bütün hâlinde tespitinde önemli ve ciddi katkılar sağlayacak olması bakımından da önemli bir çalışmadır.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Kaya, B.A. (2012). Necâtî Bey in şiir anlayışı. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. (27), 143–218.
- Kaya, B.A. (2016). Necati Bey in şair anlayışı. *Türk Kültürü İncelemeleri*. (34), 149–214,
- Kaya, B.A. (2019). *Necâtî Bey'in poetikası (şiir ve şair anlayışı)*. İstanbul: Akademik Kitaplar
- Tolasa, H. "Divan şairlerinin kendi şiirleri üzerine düşünce ve değerlendirmeleri", *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 1 (1982): 15.



### TANIM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan, uluslararası, bilimsel bir dergidir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün resmî yayınıdır. 1946 yılından beri yayınlanmaktadır. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkiye Türkçesi ya da İngilizce olmalıdır.

### AMAÇ-KAPSAM

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, Türk dili, edebiyatı ve kültürü konusunda alana katkıda bulunacak araştırma makaleleri yayınlar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

### EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

#### Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

#### Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından iki hakemin değerlendirmesine sunar; editör hakemlerin gerek gördüğü değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra makalenin yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teğekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmının kavramsallaştırılmasına ve tasarımına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel denetmeni / danışmanı tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmının sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### Editör ve Hakem Sorumlulukları ve Değerlendirme Süreci

Editörler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlarlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti ederler. Editörler içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludurlar. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

## YAZARLARA BİLGİ

Hakemler, makaleleri objektif bir biçimde bilimsel ve etik kurallara uygun olarak değerlendirirler. Araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmamanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar.

Hakemler yazarların atıfta bulunmadığı konuyla ilgili yayınlanmış çalışmalarını tespit etmelidirler. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kendileri için makalelerin kopyalarını çıkarmalarına izin verilmez ve editörün izni olmadan makaleleri başkasına veremezler. Yazarın ve editörün izni olmadan hakemlerin gözden geçirmeleri basılamaz ve açıklanamaz. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

### Telif Hakkında

Yazarlar Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

### AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma internet ortamında ücretsiz olarak sunar. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

### YAYIN ETİĞİ

#### İlke ve Standartlar

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association

## YAZARLARA BİLGİ

of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide herhangi bir değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir.

## DİL

Derginin dili Türkiye Türkçesi ve İngilizcedir.

## YAZILARIN HAZIRLANMASI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi çevrimiçi (online) olarak ve <http://tuded.istanbul.edu.tr/> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, yazının yayınlanmak üzere gönderildiğini ifade eden, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili bilgileri içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) bir mektup; yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı 'Telif Hakkı Anlaşması Formu' eklenerek gönderilmelidir.

1. Makaleler Times New Roman (özel yazı fontları kısmî olmak kaydıyla kullanılabilir) yazı karakterinde, 11 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.
2. Yazılarda büyük harflerle yazılmış olan Türkçe başlığın (14 punto) hemen altında yine büyük harflerle yazılmış İngilizce başlık (10 punto) yer almalıdır.
3. Makalede başlıktan sonra ve yazının giriş bölümünden önce 180 – 200 kelimelik Türkçe özet ve İngilizce özet ile 600-800 kelimelik İngilizce genişletilmiş özet yer almalıdır. Özetlerde beş adet anahtar kelime verilmelidir.
4. Yazarın adı hemen başlığın altında bulunmalı, “\*” dipnotuyla unvanı ve çalıştığı kurum yazılmalıdır. Makaleyi gönderen kişi ayrıca iletişim için adresini, telefon numaralarını ve e-postasını açık olarak yazmalıdır.
5. Gönderilen makaleler 35 sayfayı geçmemelidir (Önemine binaen daha uzun makaleler Yayın Kurulu kararı ile yayımlanır.).
6. Yazılarda ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuzu'na uyulmalıdır.
7. Çevriyazı metin çalışmalarında Timesefras, Munevver, Oktay New Transkripsiyon veya Timestrans fontlarından biri kullanılmalıdır. Bunlar dışında bir fontla gönderilen çevriyazı çalışmaları kabul edilmeyecektir. Bu fontlar da yalnızca metin kısmında kullanılacaktır. Makalelerin “giriş, inceleme,

sonuç vs." bölümlerinde 1 numaralı maddede belirtildiği gibi Times New Roman karakteri kullanılacaktır. Ayrıca üzerinde çalışma yapılan metnin fotokopisi yahut CD'si de -hakemlere iletilmek ve metinleri değerlendirmede kullanılmak amacıyla- gönderilmelidir.

8. Çeviri (tercüme) gönderenler, orijinal metnin bir örneğini ve bibliyografik künyesini de dergiye iletmelidir.
9. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
10. Kurallar dâhilinde dergimize yayınlanmak üzere gönderilen çalışmaların her türlü hukuki, cezai ve bilimsel sorumluluğu yazar/yazarlarına aittir. Dergi ile hiçbir şekilde bağlayıcılığı yoktur. Yazar, burada bulunan tüm ilkeleri peşinen kabul etmiş sayılır.
11. Yayın Kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
12. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

### Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmaları kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

### Referans Stili ve Formatı

Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED): Journal of Turkish Language and Literature, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için APA (American Psychological Association) kaynak sitilinin 6. edisyonunu benimser. APA 6. Edisyon hakkında bilgi için:

- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
- <http://www.apastyle.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

### Metin İçinde Kaynak Gösterme

Kaynaklar metinde parantez içinde yazarların soyadı ve yayın tarihi yazılarak belirtilmelidir. Birden fazla kaynak gösterilecekse kaynaklar arasında (;) işareti kullanılmalıdır. Kaynaklar alfabetik olarak sıralanmalıdır.

**Örnekler:**

**Birden fazla kaynak;**

(Esin ve ark., 2002; Karasar 1995)

**Tek yazarlı kaynak;**

(Akyolcu, 2007)

**İki yazarlı kaynak;**

(Sayiner ve Demirci 2007, s. 72)

**Üç, dört ve beş yazarlı kaynak;**

Metin içinde ilk kullanımda: (Ailen, Ciambune ve Welch 2000, s. 12–13) Metin içinde tekrarlayan kullanımlarda: (Ailen ve ark., 2000)

**Altı ve daha çok yazarlı kaynak;**

(Çavdar ve ark., 2003)

**Kaynaklar Bölümünde Kaynak Gösterme**

Kullanılan tüm kaynaklar metnin sonunda ayrı bir bölüm halinde yazar soyadlarına göre alfabetik olarak numaralandırılmadan verilmelidir.

**Kaynak yazımı ile ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.**

**Kitap**

**a) Türkçe Kitap**

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8.bs). Ankara: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

**b) Türkçeye Çevrilmiş Kitap**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* (A. Kotil, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

**c) Editörlü Kitap**

Ören, T., Üney, T. ve Çölkesen, R. (Ed.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

**d) Çok Yazarlı Türkçe Kitap**

Tonta, Y., Bitirim, Y. ve Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme*. Ankara: Total Bilişim.

**e) İngilizce Kitap**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

**f) İngilizce Kitap İçerisinde Bölüm**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

**g) Türkçe Kitap İçerisinde Bölüm**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi. M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi kitabı* içinde (s. 233–263). Bursa: Dora Basım Yayın.



**h) Yayıncının ve Yazarın Kurum Olduğu Yayın**

Türk Standartları Enstitüsü. (1974). *Adlandırma ilkeleri*. Ankara: Yazar.

**Makale**

**a) Türkçe Makale**

Mutlu, B. ve Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri. *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi*, 15(60), 179–182.

**b) İngilizce Makale**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Yediden Fazla Yazarlı Makale**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) DOI'si Olmayan Online Edinilmiş Makale**

Al, U. ve Doğan, G. (2012). Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü tezlerinin atf analizi. *Türk Kütüphaneciliği*, 26, 349–369. Erişim adresi: <http://www.tk.org.tr/>

**e) DOI'si Olan Makale**

Turner, S.J. (2010). Websitestatistics2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Olarak Yayımlanmış Makale**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Popüler Dergi Makalesi**

Semerçioğlu, C. (2015, Haziran). Sıradanlığın rayihası. *Sabit Fikir*, 52, 38–39.

**Tez, Sunum, Bildiri**

**a) Türkçe Tezler**

Sarı, E. (2008). *Kültür kimlik ve politika: Mardin'de kültürlerarasılık*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

**b) Ticari Veritabanında Yer Alan Yüksek Lisans Ya da Doktora Tezi**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses. (UMI No. 9943436)

**c) Kurumsal Veritabanında Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Yaylalı-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from Retrieved from: <http://library.iyte.edu.tr/tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**d) Web'de Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html>

**e) Dissertations Abstracts International'da Yer Alan Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**f) Sempozyum Katkısı**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B. & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer's disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at American Psychological Association meeting, Orlando, FL.

**g) Online Olarak Erişilen Konferans Bildiri Özeti**

Çınar, M., Doğan, D. ve Seferoğlu, S. S. (2015, Şubat). *Eğitimde dijital araçlar: Google sınıf uygulaması üzerine bir değerlendirme* [Öz]. Akademik Bilişim Konferansında sunulan bildiri, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir. Erişim adresi: <http://ab2015.anadolu.edu.tr/index.php?menu=5&submenu=27>

**h) Düzenli Olarak Online Yayınlanan Bildiriler**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**i) Kitap Şeklinde Yayınlanan Bildiriler**

Schneider, R. (2013). Research data literacy. S. Kurbanoglu ve ark. (Ed.), *Communications in Computer and Information Science: Vol. 397. Worldwide Communalities and Challenges in Information Literacy Research and Practice* içinde (s. 134–140) . Cham, İsviçre: Springer. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-03919-0>

**j) Kongre Bildirisi**

Çepni, S., Bacanak A. ve Özsevgeç T. (2001, Haziran). *Fen bilgisi öğretmen adaylarının fen branşlarına karşı tutumları ile fen branşlarındaki başarılarının ilişkisi*. X. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi'nde sunulan bildiri, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu

**Diğer Kaynaklar****a) Gazete Yazısı**

Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). 'Unutma' notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

**b) Online Gazete Yazısı**

Tamer, M. (2015, 26 Haziran). E-ticaret hamle yapmak için tüketiciyi bekliyor. *Milliyet*. Erişim adresi: <http://www.milliyet>

### c) Web Page/Blog Post

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

### d) Online Ansiklopedi/Sözlük

Bilgi mimarisi. (2014, 20 Aralık). Vikipedi içinde. Erişim adresi: [http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi\\_mimarisi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi_mimarisi)

Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

### e) Podcast

Radyo ODTÜ (Yapımcı). (2015, 13 Nisan). *Modern sabahlar* [Podcast]. Erişim adresi: <http://www.radyoodtu.com.tr/>

### f) Bir Televizyon Dizisinden Tek Bir Bölüm

Shore, D. (Senarist), Jackson, M. (Senarist) ve Bookstaver, S. (Yönetmen). (2012). Runaways [Televizyon dizisi bölümü]. D. Shore (Baş yapımcı), *House M.D.* içinde. New York, NY: Fox Broadcasting.

### g) Müzik Kaydı

Say, F. (2009). Galata Kulesi. *İstanbul senfonisi* [CD] içinde. İstanbul: Ak Müzik.

## SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
  - ✓ Makalenin türü
  - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
  - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
  - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
  - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Makale kapak sayfası
  - ✓ Makalenin türü
  - ✓ Makalenin Türkçe ve İngilizce başlığı
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni dosyası
  - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
  - ✓ Özetler 180-200 kelime Türkçe ve 180-200 kelime İngilizce
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce

## YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Türkçe makaleler için İngilizce genişletilmiş Özet (Extended Abstract) 600-800 kelime
- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Finansal Destek (varsa belirtiniz)
- ✓ Çıkar Çatışması (varsa belirtiniz)
- ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

## İLETİŞİM

Editör : Şerif ESKİN

E-mail : tuded@istanbul.edu.tr

Tel : (212) 455 57 00-15851

Faks : (212) 511 24 67

Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

B Blok III. Kat 18 No.lu Oda

Ordu Caddesi No:6,

34459 Laleli/İstanbul

### DESCRIPTION

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access, peer-reviewed, scholarly and international journal published two times a year in June and December. It has been an official publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature. The journal has been published since 1946. The manuscripts submitted for publication in the journal must be scientific and original work in Turkey Turkish or English.

### AIM AND SCOPE

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) publishes research articles on Turkish language, literature and culture, contributing to the field. The target group of the journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

### EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

#### Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

#### General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article.

The editor hands over the papers matching the formal rules to two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

### **Author Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Responsibility for the Editors, Reviewers and Review Process**

Editors evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They provide a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing. Editors are responsible for the contents and overall quality of the publication. They must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

## INFORMATION FOR AUTHORS

Reviewers evaluate the manuscripts objectively in accordance with scientific and ethical rules. They must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers should identify the relevant published work that has not been cited by the authors. They must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the Editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the Editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The reviewers are not allowed to have copies of the manuscripts for personal use and they cannot share manuscripts with others. Unless the authors and editor permit, the reviews of referees cannot be published or disclosed. The anonymity of the referees is important. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

### Copyright Notice

Authors publishing with Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

### OPEN ACCESS STATEMENT

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

### PUBLICATION ETHICS AND PUBLICATION MALPRACTICE STATEMENT

#### Standards and Principles

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://>

## INFORMATION FOR AUTHORS

[publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing](http://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing)

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

## LANGUAGE

The language of the journal is Turkey Turkish and English.

## MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://tuded.istanbul.edu.tr/en/> and it must be accompanied by a cover letter indicating that the manuscript is intended for publication, specifying the article category (i.e. research article etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist). In addition, a 'Copyright Agreement Form' that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts must be in Times New Roman typeface, 11 font size and have single line spacing (special typefaces can be only used partially).
2. In the manuscript, the title in English must be written with capital letters (10 font size) and the title in Turkish with capital letters (14 font size).
3. In the manuscript, after the titles and before the introduction section, Turkish and English abstracts of 180-200 words and an extended abstract in English comprising 600-800 words must take place. Five keywords must be included in the abstracts.
4. The name of the author has to be below the title of the manuscript and author's title and affiliation have to be written with the footnote <sup>"\*"</sup>. Mail address, phone number and e-mail address are to be indicated as well.
5. The articles must not be over 35 pages.
6. The Spelling Dictionary of the Institution of the Turkish Language (TDK) is to be abided in the articles and abbreviations.
7. In the studies of texts with transcription, one of the fonts of Timesefras, Munevver, and Oktay New Transcription or Timestrans is to be used. The transliteration studies with the fonts other than those will not be accepted. Those fonts will only be used in the text part. Times New Roman will be used in the Introduction, Analysis and Conclusion sections as stated in the first topic. Moreover, the photocopy or CD of the text that was studied has to be sent as well. (This is



needed in order to send the text to the referees and for the evaluation of the text).

8. When submitting a translation for publication, a sample of the original text and bibliographical info must be attached as well.
9. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
10. The scientific and legal responsibility for manuscripts submitted to our journal for publication belongs to the author(s).
11. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
12. The manuscripts that were sent to the Journal will not be returned whether they are published or not.

### References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently.

### Reference Style and Format

Journal of Turkish Language and Literature: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED) uses APA (American Psychological Association) style 6<sup>th</sup> Edition for referencing and quoting. For more information:

- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
- <http://www.apastyle.org>

### Citations in the Text

Citations must be indicated with the author surname and publication year within the parenthesis. If more than one citation is made within the same parenthesis, separate them with (;).

### Samples:

#### ***More than one citation;***

(Esin et al., 2002; Karasar, 1995)

#### ***Citation with one author;***

(Akyolcu, 2007)

### **Citation with two authors;**

(Sayıner & Demirci, 2007)

### **Citation with three, four, five authors;**

First citation in the text: (Ailen, Ciambune, & Welch, 2000) Subsequent citations in the text: (Ailen et al., 2000)

### **Citations with more than six authors;**

(Çavdar et al., 2003)

## **Citations in the Reference**

All the citations done in the text should be listed in the References section in alphabetical order of author surname without numbering. Below given examples should be considered in citing the references.

## **Basic Reference Types**

### **Book**

#### **a) Turkish Book**

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8<sup>th</sup> ed.) [Preparing research reports]. Ankara, Turkey: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

#### **b) Book Translated into Turkish**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* [Mindsets] (A. Kotil, Trans.). İstanbul, Turkey: İletişim Yayınları.

#### **c) Edited Book**

Ören, T., Üney, T., & Çölkesen, R. (Eds.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi* [Turkish Encyclopedia of Informatics]. İstanbul, Turkey: Papatya Yayıncılık.

#### **d) Turkish Book with Multiple Authors**

Tonta, Y., Bitirim, Y., & Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme* [Performance evaluation in Turkish search engines]. Ankara, Turkey: Total Bilişim.

#### **e) Book in English**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

#### **f) Chapter in an Edited Book**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

#### **g) Chapter in an Edited Book in Turkish**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi [Organization culture: Its functions, elements and importance in leadership and business management]. In M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi* [Organization sociology] (pp. 233–263). Bursa, Turkey: Dora Basım Yayın.

#### **h) Book with the same organization as author and publisher**

American Psychological Association. (2009). *Publication manual of the American psychological association* (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: Author.

**Article**

**a) Turkish Article**

Mutlu, B., & Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri [Source and intervention reduction of stress for parents whose children are in intensive care unit after surgery]. *Istanbul University Florence Nightingale Journal of Nursing*, 15(60), 179–182.

**b) English Article**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Journal Article with DOI and More Than Seven Authors**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) Journal Article from Web, without DOI**

Sidani, S. (2003). Enhancing the evaluation of nursing care effectiveness. *Canadian Journal of Nursing Research*, 35(3), 26-38. Retrieved from <http://cjnr.mcgill.ca>

**e) Journal Article with DOI**

Turner, S.J. (2010). Website statistics 2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Publication**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Article in a Magazine**

Henry, W. A., III. (1990, April 9). Making the grade in today's schools. *Time*, 135, 28–31.

**Doctoral Dissertation, Master's Thesis, Presentation, Proceeding**

**a) Dissertation/Thesis from a Commercial Database**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 9943436)

**b) Dissertation/Thesis from an Institutional Database**

Yaylali-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from Retrieved from: <http://library.iyte.edu.tr/tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**c) Dissertation/Thesis from Web**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html>

**d) Dissertation/Thesis abstracted in Dissertations Abstracts International**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**e) Symposium Contribution**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B., & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer's disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**f) Conference Paper Abstract Retrieved Online**

Liu, S. (2005, May). *Defending against business crises with the help of intelligent agent based early warning solutions*. Paper presented at the Seventh International Conference on Enterprise Information Systems, Miami, FL. Abstract retrieved from [http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts\\_2005.htm](http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts_2005.htm)

**g) Conference Paper - In Regularly Published Proceedings and Retrieved Online**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *105*, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**h) Proceeding in Book Form**

Parsons, O. A., Pryzwansky, W. B., Weinstein, D. J., & Wiens, A. N. (1995). Taxonomy for psychology. In J. N. Reich, H. Sands, & A. N. Wiens (Eds.), *Education and training beyond the doctoral degree: Proceedings of the American Psychological Association National Conference on Postdoctoral Education and Training in Psychology* (pp. 45–50). Washington, DC: American Psychological Association.

**i) Paper Presentation**

Nguyen, C. A. (2012, August). *Humor and deception in advertising: When laughter may not be the best medicine*. Paper presented at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**Other Sources**

**a) Newspaper Article**

Browne, R. (2010, March 21). This brainless patient is no dummy. *Sydney Morning Herald*, *45*.

**b) Newspaper Article with no Author**

New drug appears to sharply cut risk of death from heart failure.(1993, July 15). *The Washington Post*, p. A12.

**c) Web Page/Blog Post**

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

**d) Online Encyclopedia/Dictionary**

Ignition. (1989). In *Oxford English online dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.). Retrieved from <http://dictionary.oed.com>  
 Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

**e) Podcast**

Dunning, B. (Producer). (2011, January 12). *inFact: Conspiracy theories* [Video podcast]. Retrieved from <http://itunes.apple.com/>

### **f) Single Episode in a Television Series**

Egan, D. (Writer), & Alexander, J. (Director). (2005). Failure to communicate. [Television series episode]. In D. Shore (Executive producer), *House*; New York, NY: Fox Broadcasting.

### **g) Music**

Fuchs, G. (2004). Light the menorah. On *Eight nights of Hanukkah* [CD]. Brick, NJ: Kid Kosher.

## **SUBMISSION CHECKLIST**

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
  - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
  - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
  - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Copyright Agreement Form
- Permission of previous published material if used in the present manuscript
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
  - ✓ ORCIDs of all authors.
- Main Manuscript Document:
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ Abstracts (180-200 words) both in Turkish and in English
  - ✓ Key words: 5 words in Turkish and in English
  - ✓ Extended Abstract (600-800 words) in English (only for articles in Turkish)
  - ✓ Body text
  - ✓ Grant support (if exists)
  - ✓ Conflict of interest (if exists)
  - ✓ Acknowledgement (if exists)
  - ✓ References
  - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, description, footnotes)

**CONTACT INFO**

Editor : Şerif ESKİN

E-mail : tuded@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00-15851

Fax : +90 (212) 511 24 67

Address : Istanbul University Faculty of Letters

Department of Turkish and Language and Literature

B Block, 111rd Floor

Ordu Street No: 6,

34459 Laleli/Istanbul/TURKEY

## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Turkish Language and Literature  
Dergi Adı: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Responsible/Corresponding Author</b> Sorumlu Yazar	
<b>Title of Manuscript</b> Makalenin Başlığı	
<b>Acceptance date</b> Kabul Tarihi	
<b>List of authors</b> Yazarların Listesi	

Sıra No	Name - Surname Adı-Soyadı	E-mail E-Posta	Signature İmza	Date Tarih
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)</b> Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)	
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

**Responsible/Corresponding Author:**  
Sorumlu Yazar:

<b>University/company/institution</b>	Çalıştığı kurum
<b>Address</b>	Posta adresi
<b>E-mail</b>	E-posta
<b>Phone; mobile phone</b>	Telefon no; GSM no

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.  
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.  
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.  
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve itihah yapmadıklarını,  
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,  
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,  
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,  
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.  
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımı dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.  
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemesiz kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.  
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeyen makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nce saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.  
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya yapılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.  
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.  
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

<b>Responsible/Corresponding Author;</b> Sorumlu Yazar;	<b>Signature / İmza</b>	<b>Date / Tarih</b>
		...../...../.....

