

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ESKİ TÜRK EDEBİYATI ANABİLİM DALI

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DOKTORA TEZİ

100519

RAVZATÜ'Ş-ŞÜHEDÂ İLE HADİKATÜ'S-SÜ'EDÂ  
MUKAYESESİNİN IŞIĞINDA ESKİ TÜRK  
EDEBİYATINDA TERCÜME ANLAYIŞI

ABİD NAZAR MAHDUM  
13048

T 100519

TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. ŞEYMA GÜNGÖR

İSTANBUL 2001

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
MÜDÜRLÜĞÜ

**TEZ ONAYI**

Enstitümüz **TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI** Anabilim Dalında ders dönemindeki Eğitim-Öğretim programını başarıyla tamamlayan **94-13048** numaralı **ABİD NAZAR MAHDUM'** un hazırladığı ” **RAVZATÜ’Ş- ŞÜHEDA İLE HADİKATÜ’S SÜEDA MUKAYESESİ’ NİN IŞIĞI ALTINDA ESKİ TÜRK EDEBİYATINDA TERCÜME ANLAYIŞI**” konulu **DOKTORA** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği’nin 28.Maddesi uyarınca **26/12/2001 ÇARŞAMBA** saat **11.00’da** yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin .....’ne\* **OYBİRLİĞİ** /**OYÇOKLUĞU**yla karar verilmiştir.

*Kabulü*

| JÜRİ ÜYESİ                  | KANAATİ(2)    | İMZA               |
|-----------------------------|---------------|--------------------|
| PROF. DR. M. NUR DOĞAN      | <i>Kabulü</i> | <i>[Signature]</i> |
| PROF.DR. KEMAL YAVUZ        | <i>Kabulü</i> | <i>[Signature]</i> |
| PROF. DR. ORHAN BİLGİN      | <i>Kabulü</i> | <i>[Signature]</i> |
| PROF. DR. OSMAN F. SERTKAYA | <i>Kabulü</i> | <i>[Signature]</i> |
| DOÇ. DR. ŞEYMA GÜNGÖR       | <i>Kabulü</i> | <i>[Signature]</i> |

## ÖZ

Çalışmamızın Giriş bölümünde tercüme kelimesi çeşitli yönleriyle incelenmiş, edebî ve ilmî literatürde teşekkül etmiş farklı tercüme üsulleri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde İslamiyet öncesinde Türk dilinde tercüme üzerinde durulmuş, Avrupa'da teşekkül eden Klasisizm akımı ve bu akımda tercümeyle nasıl bakıldığı ele alınmıştır. Daha sonra da tercüme ile ilgili çeşitli kavramlar incelenmiş, bu kavramları doğuran ortamlara ışık tutulmaya çalışılmıştır. Klasik Türk edebiyatında tercüme anlayışı çeşitli boyutlarıyla ele alınmış, bilgiler örneklerle desteklenmiştir. Ayrıca Türk ve yabancı bilim adamlarının bu konudaki görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, eserlerini karşılaştırdığımız Hüseyin Vâiz Kâşifi ve Fuzulî'nin hayatı, eserleri ve edebî şahsiyeti hakkında genel bilgi verilmiştir. Ayrıca *Ravzatü's-şühedâ* ve *Hadikatü's-sü'edâ*'nın kısa ve genel bir karşılaştırması yapılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı ile Fuzulî'nin *Hadikatü's-sü'edâ*'sından seçilmiş bölümler, tercüme yönünden incelenmiştir. Tezin sonunda belirtilen çalışmaların sonuçları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın özellikle klasik Türk edebiyatı hakkında tercüme ve taklitle ilgili olarak yapılan tartışmaların doğru bir zemine oturmasında yardımcı olacağı umulmaktadır.

## ABSTRACT

In the Introduction part, the word “translation” has been scrutinized with its different aspects and information on different translation methods used in literary and scientific literature were given.

In the first part, translation in the Turkish language before Islam was covered and Classicism movement formed in Europe and how translation is viewed by it were taken. After that, various terms related to translation were studied, and the environments that led to these terms were tried to be enlightened. Translation understanding in the Classical Turkish Literature was taken with its different dimensions and supported with information and examples. Moreover, opinions of Turkish and foreign scholars on this subject were tried to be given.

In the second part of our work; general information about the life, works and literary personality of Hüseyin Vaiz Kaşifi and Fuzuli whose works we compared and contrasted, were given. In addition, a brief and general comparison of *Ravzatü’ş-şühedâ* and *Hadikatü’s-sü’edâ* was made.

In the third part, selected parts of H. V. Kaşifi’s *Ravzatü’ş-şühedâ* and Fuzuli’s *Hadikatü’s-sü’edâ* were examined in terms of translation. At the end of thesis, the result of the works cited above were tried to be evaluated.

It is hoped that this work would help in putting the debates related to the translations and imitations especially those about the Classical Turkish Literature on a safe ground.

## ÖNSÖZ

Eski Türk edebiyatında tercümenin ayrı bir yeri vardır. Bu devir edebiyat anlayışında tercüme kavramı, günümüze göre çok farklı değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda Eski Türk edebiyatında tercüme mefhumu ve çevresinde gelişen diğer kavramlar ayrıntılı olarak ele alındı. Tercüme, nazire veya taklit olarak değerlendirilen eserlerin nasıl bir özellik arz ettikleri konusu üzerinde duruldu. Buradan da bu hususta genel bir hükme ulaşılmaya çalışıldı.

Bu konuda sağlıklı bir neticeye ulaşmak için tercüme sayılan eserler ile asıl nüshanın karşılaştırılması gerekmektedir. Bu sebeple İran edebiyatının maktel türünde en çok tanınan bir eseri olan Hüseyin Vâiz Kâşîfi'nin *Ravzatü 'ş-şühedâ'* s'ı ile Fuzulî'ye ait olup *Ravzatü 'ş-şühedâ'* nın tercümesi sayılan *Hadîkatü 's-sü 'edâ'* yı karşılaştırdık. Eski Türk edebiyatı sahasında bu yönde yapılmış çalışmalar mevcut ise de bunlar eserlerin genel hatlarıyla yapılmış karşılaştırmasından ibarettir. Halbuki biz ele aldığımız eseri hem genel hatlarıyla hem de gerektiğinde kelimelerin de üzerinde durarak ince bir mukayeseye tabi tutmak istedik. Bu konuda elimizde örnek bir çalışmanın olmayışı bizim için güçlük teşkil etti.

Karşılaştırmada şöyle bir yol takip edildi: Ele aldığımız eserler, önce genel hatlarıyla kısaca karşılaştırıldı. Daha sonra dört ayrı bölümden seçtiğimiz kısımlar ayrıntılı bir mukayeseye tabi tutuldu. İlk önce diğer bölümlere göre daha ağır bir dil ve daha sanatkârâne bir üslupla kaleme alınan mukaddime bölümü karşılaştırıldı. İkinci olarak, tahkiye üslubu ile yazılması ve tasvirli kısımları ihtiva etmesi sebebiyle Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın çektiği sıkıntıları konu alan bölüm mukayese edildi. Üçüncü olarak seçtiğimiz kısım, vesîka değeri taşıması açısından mektuplar oldu. Son olarak da Hatime bölümü hem son söz olması ve hem de aşırı kısaltma yapılmış olması hasebiyle karşılaştırma için uygun görüldü. Buradan küçük bir parça mukayese için yeterli bulundu.

Karşılaştırmada *Ravzatü 'ş-şühedâ'* nın Süleymaniye Ktp. Ayasofya, No: 3221'de kayıtlı nüshası ile Dr. Şeyma GÜNGÖR'ün hazırladığı *Hadîkatü 's-sü 'edâ'* nın edisyon kritikli metni esas alındı.

Bu çalışmanın her safhasında bana yol gösteren, hiç bir şekilde yardımlarını esirgemeyen hocam Doç. Dr. şeyma GÜNGÖR'e teşekkürlerimi takdim ederken, bundan büyük mutluluk duymaktayım.

Abid Nazar MAHDUM



## İÇİNDEKİLER

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| ÖZ .....                                                             | i   |
| ABSTRACT .....                                                       | ii  |
| ÖNSÖZ.....                                                           | iii |
| İÇİNDEKİLER.....                                                     | v   |
| TRANSKRİPSİYON ALFABESİ.....                                         | ix  |
| KISALTMALAR LİSTESİ.....                                             | x   |
| <br>                                                                 |     |
| GİRİŞ.....                                                           | 1   |
| TERCÜME MEFHUMU HAKKINDA MÜLAHAZALAR.....                            | 1   |
| 1- Türk Dilinde Tercüme Kelimesi .....                               | 1   |
| 2 – Tercüme lafzının Etimolojik ve Morfolojik Tahlili.....           | 2   |
| 3 – “Tercüman” Kelimesinin Mânâ ve Telaffuz Şekilleri:.....          | 4   |
| 4 – Tercümenin Çeşitleriyle İlgili Görüşler.....                     | 14  |
| 1. BÖLÜM.....                                                        | 25  |
| TÜRK EDEBİYATINDA TERCÜME.....                                       | 25  |
| 1 – Eski Türkçe Devresinde (İslamiyetten Önceki Devre) Tercüme ..... | 25  |
| 1. 1 – Göktürk Devri Tercümeleri.....                                | 26  |
| 1. 2 – Uygur Devri Tercümeleri.....                                  | 27  |
| 1. 2. 1 – Uygur Edebiyatının Belli Başlı Tercüme Eserleri .....      | 29  |
| 1. 2. 1. 1 – Maniheizm Uygur Edebiyatı.....                          | 29  |
| 1. 2. 1. 2 – Hristiyan Uygur Edebiyatı: .....                        | 29  |
| 1. 2. 1. 3 – Budist Uygur Edebiyatı: .....                           | 30  |

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. 2. 2 – Şiir Tercümeleri: .....                                                          | 31  |
| 1. 2. 3 – Uygur Dönemi Tercümelerinin Dili ve Üslubu: .....                                | 32  |
| 2 – Eski Türk Edebiyatında Tercüme.....                                                    | 35  |
| 2. 1 - Klasisizm (Klasizm), Klasik Edebiyat ve Klasikler .....                             | 36  |
| 2. 2 – Klasisizm ve Tercüme.....                                                           | 46  |
| 2. 3 – Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinin Teşekkülü .....                                   | 48  |
| 2. 4 – Üstatları Takip.....                                                                | 60  |
| 2. 4. 1- Nazîre.....                                                                       | 68  |
| 2. 4. 2- Taklit.....                                                                       | 72  |
| 2. 5 – Eski Türk Edebiyatında Tercüme Anlayışı .....                                       | 79  |
| 2. 5. 1 – Tercüme ile İlişkisi Açısından Söz Hırsızlığı(Çalmalar, Sirkalar).....           | 82  |
| 2. 5. 2 – Eserlerde Tercüme Mefhumunu İfade Etmek İçin Kullanılan Farklı Söyleyişler ..... | 87  |
| 2. 5. 3- Klasik Türk Edebiyatında Yapılan Tercümelerin Değerlendirilmesi .....             | 93  |
| 2. BÖLÜM .....                                                                             | 112 |
| ESERLERİNİ MUKAYESE ETTİĞİMİZ YAZARLAR HAKKINDA BAZI BİLGİLER.....                         | 112 |
| 1- Hüseyin Vâ‘iz Kâşifi.....                                                               | 112 |
| 1. 1- Hayatı ve Edebî Kişiliği.....                                                        | 112 |
| 1. 2 - Eserleri .....                                                                      | 116 |
| 1. 3- <i>Ravzatü ’ş-şühedâ</i> .....                                                       | 118 |
| 1. 3. 1- <i>Ravzatü ’ş-şühedâ</i> ’nın Yazma Nüshaları.....                                | 120 |

|                                                                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. 3. 2- İncelememizde Esas Aldığımız <i>Ravzatü's-şühedâ</i> Nüshasının<br>(Süleymaniye Ktp. Ayasofya No: k. 3221) Tavsifi:.....                                                                              | 121 |
| 2 – Fuzulî.....                                                                                                                                                                                                | 122 |
| 2. 1- Hayatı ve Edebî Kişiliği.....                                                                                                                                                                            | 122 |
| 2. 2- Eserleri .....                                                                                                                                                                                           | 129 |
| 2. 2. 1- Türkçe Eserleri.....                                                                                                                                                                                  | 129 |
| 2. 2. 2 – Farsça Eserleri.....                                                                                                                                                                                 | 130 |
| 2. 2. 3 – Arapça Eseri:.....                                                                                                                                                                                   | 131 |
| 2. 3 – <i>Hadîkatü's-sü'edâ</i> .....                                                                                                                                                                          | 132 |
| 3- <i>Ravzatü's-şühedâ</i> ve <i>Hadîkatü's-sü'edâ</i> 'nın Kısa Mukayesesi .....                                                                                                                              | 135 |
| 3. BÖLÜM .....                                                                                                                                                                                                 | 140 |
| MUKAYESELER.....                                                                                                                                                                                               | 140 |
| 1- <i>Ravzatü's-şühedâ</i> ve <i>Hadîkatü's-sü'edâ</i> 'nın Mukaddimelerinin<br>Mukayesesi.....                                                                                                                | 140 |
| 2- <i>Ravzatü's-şühedâ</i> ve <i>Hadîkatü's-sü'edâ</i> 'daki Hz. Zekeriyâ ve Hz.<br>Yahya'nın Çektikleri Sıkıntıların Anlatıldığı Bölümlerin Mukayesesi_(Ravza vr.<br>37/b-40/b; <i>Hadîka</i> s. 70-81) ..... | 169 |
| 3- <i>Ravzatü's-şühedâ</i> ve <i>Hadîkatü's-sü'edâ</i> 'da Geçen Bazı Mektupların<br>Mukayesesi.....                                                                                                           | 206 |
| 3. 1- Mektup I ( <i>Ravza</i> vr. 168/b; <i>Hadîka</i> s. 312) .....                                                                                                                                           | 206 |
| 3. 2- Mektup II ( <i>Ravza</i> vr. 169/a; <i>Hadîka</i> s. 312-313):.....                                                                                                                                      | 207 |
| 3. 3 - Mektup III ( <i>Ravza</i> vr. 170/b; <i>Hadîka</i> s. 315-316.) .....                                                                                                                                   | 208 |
| 3. 4 - Mektup IV ( <i>Ravza</i> 175/b; <i>Hadîka</i> s. 326.).....                                                                                                                                             | 208 |
| 3. 5 - Mektup V ( <i>Ravza</i> vr. 176/a; <i>Hadîka</i> s. 327).....                                                                                                                                           | 210 |
| 3. 6 - Mektup VI ( <i>Ravza</i> vr. 177/b-178/a; <i>Hadîka</i> s. 330-331).....                                                                                                                                | 211 |

|                                                                                                                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4 – <i>Ravzatü 'ş-şühedâ</i> 'nın “Hâtîme” ve <i>Hadîkatü 's-sü'edâ</i> 'nın “İzhâr-ı Tevellüd-i E'imme ve Gayrihî Radiyallâhü Anhüm” başlıklı Bölümlerinin Bir Kısımının Mukayesesi ( <i>Ravza</i> vr. 270/b-271/a; <i>Hadîka</i> s. 483) ..... | 212 |
| 5 - <i>Ravzatü 'ş-şühedâ</i> ve <i>Hadîkatü 's-sü'edâ</i> 'nın Karşılaştırılmasından Çıkan Netice .....                                                                                                                                          | 215 |
| SONUÇ .....                                                                                                                                                                                                                                      | 222 |
| BİBLİYOGRAFYA .....                                                                                                                                                                                                                              | 224 |
| EKLER .....                                                                                                                                                                                                                                      | 235 |
| Ek 1: <i>Ravzatü 'ş-şühedâ</i> Mukaddimesinin Tercümesi: .....                                                                                                                                                                                   | 235 |
| Ek 2: <i>Ravzatü 'ş-şühedâ</i> 'nın “Hazret-i Yahya ve Zekerîyyâ'nın İbtîlâsı” Kısımının Tercümesi .....                                                                                                                                         | 249 |
| Ek 3: Mektupların Tercümeleri .....                                                                                                                                                                                                              | 266 |
| Ek 4: <i>Ravzatü 'ş-şühedâ</i> Hâtîme Bölümünden Seçilen Kısımın Tercümesi .....                                                                                                                                                                 | 277 |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                                                                                                                                                                                                   | 280 |

## TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

|       |                  |   |   |   |       |
|-------|------------------|---|---|---|-------|
| ا (آ) | a, ā             | ذ | Ç | ف | f     |
| ا     | a, e, ı, i, u, ü | ر | R | ق | k     |
| ء     | ‘                | ز | Z | ك | k     |
| ب     | B                | ژ | J | گ | g     |
| پ     | P                | س | S | ک | ñ, ng |
| ت     | T                | ش | Ş | ل | l     |
| ث     | s                | ص | B | م | m     |
| ج     | c                | ض | Z | ن | n     |
| چ     | ç                | ط | T | و | v     |
| ح     | p                | ظ | C | ه | h     |
| خ     | h                | ع | ‘ | ی | y     |
| د     | d                | غ | Ğ |   |       |

## KISALTMALAR LİSTESİ

|               |                                                               |
|---------------|---------------------------------------------------------------|
| a.g.e.=       | Adı geçen eser                                                |
| A.Ü. =        | Atatürk Üniversitesi                                          |
| Ank. Ü. İ.F.= | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                        |
| Ank. Ü.=      | Ankara Üniversitesi                                           |
| b. =          | Beyit                                                         |
| bk.=          | Bakınız                                                       |
| böl.=         | Bölüm                                                         |
| bsk.=         | Baskı                                                         |
| c.=           | Cilt                                                          |
| Der.=         | Dergisi                                                       |
| Ed. Fak.=     | Edebiyat Fakültesi                                            |
| g. =          | Gazel                                                         |
| h.=           | Hicrî                                                         |
| h.k.=         | Hicrî kamerî                                                  |
| h.ş.=         | Hicrî şemsî                                                   |
| haz.=         | Hazırlayan                                                    |
| İ.F.=         | İlahiyat Fakültesi                                            |
| İ.Ü.=         | İstanbul Üniversitesi                                         |
| İA.=          | İslam Ansiklopedisi                                           |
| İBBKİDB=      | İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı |
| KB. =         | Kültür Bakanlığı                                              |
| Ktp.=         | Kütüphanesi                                                   |
| m.=           | Mîlâdî                                                        |
| m.ö.=         | Milattan önce                                                 |
| m.s.=         | Milattan sonra                                                |
| Mad.=         | Madde                                                         |
| MEB.=         | Millî Eğitim Bakanlığı                                        |
| ö.=           | Ölüm                                                          |
| s. =          | Sayfa                                                         |
| sa.=          | Sayı                                                          |

|        |                             |
|--------|-----------------------------|
| t.y.=  | Tarih yok.                  |
| TDAY.= | Türk Dili Araştırma Yıllığı |
| TDD.=  | Türk Dili Dergisi           |
| TDK.=  | Türk Dil Kurumu             |
| TDV.=  | Türkiye Diyanet Vakfı       |
| terc.= | Tercüme eden                |
| TİB.=  | Türkiye İş Bankası          |
| TTK.=  | Türk Tarih Kurumu           |
| vr.=   | Varak                       |
| y.y.=  | Yayın yeri yok.             |
| Yay. = | Yayınlayan                  |
| yy.=   | Yüzyıl                      |



## GİRİŞ

### TERCÜME MEFHUMU HAKKINDA MÜLAHAZALAR

#### 1- Türk Dilinde Tercüme Kelimesi

Eski Türkçe devresinde tercüme lafzının “aktarmak”<sup>1</sup> ve “evirmek”<sup>2</sup> kelimeleriyle ifade edildiğini görüyoruz. Osman F. Sertkaya Sanskritçe’den genişletilerek tercüme edilen *Maitrisimit Nom Bitig*’den bahsederken Uygurca metinde bu işin “yaratmak” fiiliyle karşılandığını bildirmektedir<sup>3</sup>. H. N. Orkun bu kelimenin eski Türkçedeki manasını “yaratmak, tensik etmek, teşkil etmek” sözleriyle karşılamıştır<sup>4</sup>. Bu dönem Türkçesinde genişletilerek yapılan tercüme, bu kelime ile ifade edilirken, burada verilen son iki anlam kastedilmiş olmalıdır.

Tercüme kelimesinin ise Türkçe’ye İslamiyetten sonra Arapça ve Farsça vasıtasıyla girdiği anlaşılmaktadır. “Evirmek” fiilinin İslamiyetten sonraki dönemde de (özellikle Doğu Türkçesi cephesinde) çevirmek manasında kullanıldığı olmuşsa da<sup>5</sup> “tercüme” kelimesinin daha sık geçtiği görülmektedir<sup>6</sup>. Bu dönemde kaleme

---

<sup>1</sup> - A. Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK. Yay., İstanbul 1968, s. 9.

<sup>2</sup> - Ceval Kaya, *Uygurca Altun Yaruk*, TDK. Yay., Ankara 1994, s. 207, mad. 343/12.

<sup>3</sup> - Osman Fikri Sertkaya, “Maitrisimit Nom Bitig”, *TDAY-Belleten*, 1982-1983, Ankara 1986, s. 255.

<sup>4</sup> - H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, TDK. Yay., Ankara 1987, s. 133.

<sup>5</sup> - “Biz, bu kitabını Fârisîdin Türk tilge ivürdük kim...”, Ayşe Gül Sertkaya, “Feride’-d-din-i Attâr’ın Tezkire-i Evliyâ’sının Doğu Türkçesi Tercümesinde Ca’fer-i Sâdık Bölümü”, *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1999, s. 222.

<sup>6</sup> - “Ayıtdı Şeyh Sa’dî *Gülîstân*’ın Türkî terceme kılsañ...” Ali Fehmi Karamanoğlu, *Seyfi Sarayî, Gülîstân Tercümesi*, TDK. Yay., Ankara 1989, s. 4 (10-56); “Türkî til birle tercemesi bu turur.” *Nasıruddîn bin Burhânu’-d-dîn Rabguzî, Kısasu’l-Enbiyâ*, c. 1, haz. Aysu Ata, Ankara 1997, s. 19, 86 vr3.

alınan eserlerden, Kutb'un *Hüsrev ü Şirin* adlı eserinde "çevirmek" fiili, tercüme yerine kullanılmıştır<sup>7</sup>.

İslamiyet sonrası dil literatüründe farklı tercüme şekilleri artık Uygur dönemindeki gibi tek kelime ile ifade edilmemektedir. Farklı tercüme şekilleri, özelliklerine göre tercüme kelimesi etrafında teşekkül eden ıstılahlarla karşılaşılmağa başlanmıştır.

## 2 – Tercüme Lafzının Etimolojik ve Morfolojik Tahlili:

Tercüme kelimesinin menşeinin hangi dile dayandığı konusunda çeşitli kaynaklarda ihtilaflı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin r-c-m üçlü kökünden gelmiş olduğunu belirtip baştaki t harfinin zâit olduğunu bildirenler olmuşsa da bu görüşün kabul görmediği bildirilmiştir<sup>8</sup>. H. Aydar ise bu kelimenin Arapça kabul edilmesine sıcak bakmıştır: "Tercüme, kelimesi Arapça değilse bile Arapça kabul etmek yanlış olmasa gerektir. Zaten kelimenin Arapça kökenli olmasını engelleyen ciddi bir sebep de yoktur. Aksine Arapça olduğu ihtimalini kuvvetlendiren pek çok delil vardır<sup>9</sup>." F. Aydın, bu kelimenin Arapça dil etimolojisine göre fa'lele veznine uygun dört harfli temel fiillerden (rübâi-yi mücerred grubundan) **terceme**, **yutercimu**'nun masdarı olduğunu bildirmektedir<sup>10</sup>.

Eski kaynaklar bu tahlile uygunluk gösteriyorsa da kelimenin menşei konusunda farklı beyanlar ihtiva etmektedir. Gıyâsu'l-lugât'ın "terceme" maddesinin bir kısmını görelim: "Bu kelime tercümândan alınmadır. Tercümân da terzebân kelimesinin muarrabıdır... Araplar **ter-zebân**'ı Arapçalaştırarak **tercemân** yapmışlardır. Sonra da ondan masdar, fiil ve isimleri iştikâk etmişlerdir. **Dahrece**,

---

<sup>7</sup> - Kutb, *Hüsrev ü Şirin*, haz. M. Necmettin Hacıeminoğlu, (*Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*), İ.Ü. Yay., İstanbul 1968, s. 193 / b. 245

<sup>8</sup> - bk. M. Tayyib Okıç, "Hadis'te Tercüman", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, (1966), Ankara 1967, s. 28.

<sup>9</sup> - Hidayet Aydar, *Kurân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 55.

<sup>10</sup> - F. Aydın, *Tercüme Sanatının Gerçekleri*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1984, s. 117.

yudahricu, dahreceh ve müdahric' çekimlerinde olduğu gibi terceme, yutercimu, tercemeh ve mütercim' iştikakları gerçekleştirilmiştir<sup>11</sup>."

Görüldüğü gibi tercüme ve tercüman arasında böyle dil mantığına ters görünen bir ilişkiden bahsedilirken tercümanın da Farsça ter-zebân'dan geldiği iddia edilmiştir. Dihhuda, *Tercüman-ı Cürcânî*'den nakille bu kelimenin (tercüman) terzefândan muarrab olduğunu<sup>12</sup> belirttikten sonra, *Encümen-i Ârâ*'dan yaptığı ikinci bir nakille terzefân'ın da terzebân'ın muarrabı olduğunu; ayrıca Farsça b-f değişmesinin bulunduğunu<sup>13</sup> bildirmiştir.

*Burhân-ı Kâtı*'da ise Arapça tercemân'ın Arâmca'dan alınma olup tergman'ın terjman ve terzman şeklinde nakledilip sonraları kâtiplerin lafız ve mana benzerliği sebebiyle bunu ter-zeban ve ter-zefân yapmış olduklarının düşünüldüğünden bahsedilmiştir. Ayrıca eserde son iki şekille onun muhaffafi ve değişmiş şekli olan terzfân'ın sözlükçüler tarafından korunduğu belirtilmiştir<sup>14</sup>. Terzebân (veya ter-zefân)ın iyi ve güzel konuşan kişi manasına da geldiğini hatırlatalım<sup>15</sup>.

Ahmed-i Kisrevî de tercüman ve tercüme kelimelerinin Farsça mütercim'in ise Arapça olduğunu, dolayısıyla Farsça'da mütercim değil, tercüman kelimesinin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir<sup>16</sup>.

Urduca Dâiretü'l-maârif'te de kelimenin Arâmî asıllı olduğu ve çok eski zamanlarda Arapça'ya girdiği, tercümân'ın da Arapça lafzın (yani Arapçalaşmış şekil olan terceman'ın Türkçe söyleniş şekli olduğu belirtilmiştir<sup>17</sup>. A. Vefik Paşa

---

<sup>11</sup> - Gıyaseddin Muhammed bin Celâleddin bin Şerefeddin Rampûrî, *Gıyâsu'l-lugât*, Çaphâne-i Sipehr, Tahran 1363, s. 201.

<sup>12</sup> - Ali Ekber Dihhuda, *Lugat-nâme*, c. 9-A, Meclis-i Şuarâ-yı Millî, Tahran 1335, s. 558.

<sup>13</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 558

<sup>14</sup> - M. Hüseyin bin Halef-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâtı*, c. 5, İbni Sînâ Kitabevi, Tahran 1342, s. 120.

<sup>15</sup> - M. Hüseyin bin Halef-i Tebrîzî, a.g.e., c. 5, s. 484.

<sup>16</sup> - Ahmed-i Kisrevî, *Der-Zemîne-i Zebân-ı Fârisî*, haz. Hüseyin Yezdâniyân, Çaphâne-i Tâbiş, Tahran 2537 (1978), s. 110, 111.

<sup>17</sup> - Urdu Dâiretü'l-maârif-i İslâmiyye, c. 1, Danişgâh-ı Pencâb, (1. bsk), Lahor 1962 (h. 1381), s. 202.

ise kelimenin İbranice **dragoman**'dan geldiği düşüncesindedir<sup>18</sup>. Bazı Türk sözlükçüleri ise bu kelimeyi Arapça kabul etmişlerdir. Mesela Şeyhülislam M. Esad Efendi **tercüman**'ın Arapça olduğu kanaatindedir<sup>19</sup>. Ş. Sami de aynı kanaati paylaşmıştır<sup>20</sup>. Yazar, **terceme** kelimesi hususunda da aynı görüşü korumuştur<sup>21</sup>.

Yine Dihhuda'nın Brockelmann'dan naklettiği bir bilgi de Süryanice **targmanu** (tarcmanu)nun Akadca **targ(u)manu**'dan geldiği Ârâmca filin ise **targem** (tarcem) şeklinde olduğu şeklindedir<sup>22</sup>.

Hemen hemen bütün Avrupa dillerinde kelimenin benzer şekillerinin olduğunu görüyoruz. *İslam Ansiklopedisi*'nde kelimenin Arâmî menşeden geldiği, en eski şeklinin **targmāna** ve **targem** olduğu, İbranice'ye **targum**, Âsur Babilcesine **targumanu** olarak geçtiği belirtildikten sonra bu kelimenin çeşitli Avrupa dillerindeki şekilleri zikredilmiştir<sup>23</sup>.

Bu Avrupa dillerinin de kelimeyi yine **tercüman**'dan aldığını belirten kaynaklar da mevcuttur. Mesela Ebüzziyâ Tevfik, Fransızca **drogman**'ın **tercüman**'dan alınma olduğu fikrindedir<sup>24</sup>.

Anahtar kelime durumundaki **tercüman** üzerindeki bu ihtilaflı görüşler, **terceme**'nin menşei konusunda net bir şey söylememizi güçleştirmektedir.

### 3 – “Tercüman” Kelimesinin Mânâ ve Telaffuz Şekilleri:

Kelime başlıca dört şekilde telaffuz edilmiştir: Tercümân, terceman, **türcceman** ve **türccümân**<sup>25</sup>. **Tircüman** ve **tircmân** şeklindeki telaffuzların da

---

<sup>18</sup> - A. Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmânî*, 1. cüz, Mahmutbey Matbaası, Dersaadet 1906, s. 293.

<sup>19</sup> - Şeyhülislam M. Esad Efendi, *Lehçetü'l-lügat*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç, TDK. Yay., Ankara 1999, s. 649.

<sup>20</sup> - Ş. Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, (4. bsk.) Mihran Mtb., İstanbul 1905, s. 387-388.

<sup>21</sup> - Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Akdem mtb., Dersaadet 1317, s. 395.

<sup>22</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 558.

<sup>23</sup> - Cengiz Orhonlu, “Tercüman”, *İA.*, C. 12/1, MEB. Yay., İstanbul 1979, s. 175.

<sup>24</sup> - Ebüzziyâ Tevfik, *Lügat-i Ebüzziya*, Matbaa-i Ebüzziya, Kostantiniyye 1306, s. 319.

gözümüze çarptığını<sup>26</sup> belirtelim. Bu son iki kelimenin **tâcirân** veya **tâcürân** şeklinin bulunduğundan da bahsedilmiştir<sup>27</sup>.

Şeyhülislam M. Ead Efendi de “Tâ-i fevkâniyyenin, cîm’in zammeleri yahut fethalarıyla dahi lügattir” dediği **tercümân**’ın Farsça’daki şeklinin **tâcrân** (aslında “cîm’in zammı” dendiği için, kelimenin **tâcurân** okunması gerekirdi), **terzefân** ve **terfân** olduğunu ifade etmiştir<sup>28</sup>. **Tercümân** şeklinin Türkçe’ye ait bir kullanım olduğundan bahsedildiği, **terceman**’ın da Arapça telaffuz olduğunun bildirildiği, **terceman**’ın ise Farsça, İbranice veya Ârâmcadan geldiği istikametindeki görüşlerin bulunduğundan yukarıda bahsedilmiştir.

**Tercüman**’ın zaman zaman Türkçe karşılığıyla kullanıldığı da olmuştur. Ama **tercüman** şeklinin daha yaygın bir kullanım alanı bulduğu da açıktır. Kelimenin Türçe karşılıklarından biri **dılmaç**<sup>29</sup>, diğeri de **kelimeçi**<sup>30</sup> dir. Türkiye halk ağızlarında **dılmaç** yerine **dılmanç** ve **diltar** kelimeleri de kullanılmıştır<sup>31</sup>. Clauson, bu kelimenin başka bir dilden alınmış olma ihtimalinin gözardı edilemeyeceğini ve *Kutadgu Bilig*’den önce buna tesadüf edilmediğini bildirir<sup>32</sup>. Bu tabire, biraz şekli değişerek de olsa bütün Slav dillerinde, Macarca’da (tolmâes), Almancada (dolmetscher) ve diğer bazı batı dillerinde rastlanır<sup>33</sup>.

---

<sup>25</sup> - Ali Ekber dihhuda, a.g.e., s. 558.

<sup>26</sup> - Bûzer Cemherî, *Dâiretû’l-meârifû’l-İslâmiyye*, c. 5, İntişârât-ı Cihân, Tahran 1933 (h. 1325), s. 22.

<sup>27</sup> - İoannis Augusti Vullers, *Lexion Persica-Latinum Etymologicum*, Tomus I, İpmensis Adolphi Marci 1855, s. 432; Dihhuda da *Ferheng-i Cihangiri*’den nakille kelimenin “Tacirân” manasında olduğunu yazmıştır. Bk. Dihhuda, a.g.e., s. 558.

<sup>28</sup> - Şeyhülislam Esad Efendi, a.g.e., s. 649.

<sup>29</sup> - A. Vefik Paşa, a.g.e., s. 1008.

<sup>30</sup> - P. Angelo, S. Joseph, *Gozophylacium Linguae Persarum*, Jansonio-Waesbergiana, Amsterdami, 1684, s. 177.

<sup>31</sup> - Emel Vardarlı, *Derleme Sözlüğü*, c. IV., (2. bsk.), TDK. Yay., Ankara 1993, s. 1497.

<sup>32</sup> - Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkosh*, Oxford 1972, s. 500; *Kutadgu Bilig*’de geçen “tilmaç” için bk. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig*, TDK. Yay., Ankara 1979, böl. VII/b. 162, s. 33.

<sup>33</sup> - Tayyib Okiç, a.g.e., s. 32.

**Tercüman** ile aynı manayı ifade eden **mütercim** kelimesi de Türkçe’de kullanılmıştır. Ancak aralarında küçük bir farkın varlığından da söz edilmiştir. Bu fark **tercüman**’ın sözlü, **mütercim**’in ise yazılı olarak **tercüme eden** manasını ifade etmesidir<sup>34</sup>.

Mütercim kelimesi, burada söylediğimiz mana ile sınırlı kalmışken tercüman lafzı, hem düz anlam hem mecazî anlam hem de ıstilahî anlam çerçevesinde değişik manalar yüklenerek kullanılmıştır:

1 – Herkesin bildiği anlamıyla **tercüman**, iki dili bilen birinin bir dilde anlatılan şeyi diğer lisanda beyan eden kişidir<sup>35</sup>. Farklı kaynaklarda değişik cümlelerle anlatılan bu tarif, çevirmek, döndürmek, tefsir etmek ve tabir etmek gibi fiillerle farklı bakış açılarını yansıtmıştır. “Tercüme” kısmında bu ayrıntılar üzerinde durulacaktır.

Bazı kaynaklarda **tercümanın** sözlü çevirici olduğu açıkça belirtilirken<sup>36</sup> bazılarında da “takrir” kelimesiyle buna işaret edilmiştir<sup>37</sup>. Ancak kelimenin karşılığını **mütercim** (yani yazılı olarak tercüme eden) olarak veren de yok değildir<sup>38</sup>.

2 – Akıcı ve güzel konuşan, fasîh kişi manasında kullanılmıştır<sup>39</sup>. Burada, tercümana böyle bir mananın verilmesinde **terzeban** ve **terzefan** kelimelerinin rolü olduğu düşünülebilir. Çünkü bu kelimeler de aşağı yukarı aynı manadadır.

3 – Mecazî olarak elçi ve vasita manalarında kullanılmıştır. Sa’dî bu manayı şöyle seslendirir.

Suḥan-ı sır be-mihr-i dûst be-dûst

---

<sup>34</sup> - Ş. Sami, *Kâmûs-ı Türki*, Dersaadet 1317, s. 395.

<sup>35</sup> - Ş. Sami, *Kâmûs-ı Türki*, Dersaadet 1317, s. 395.

<sup>36</sup> - Pars Tuğlacı, *Okyanus*, c. IV., Pars Yay., İstanbul 1972, s. 2830.

<sup>37</sup> - Mîr Celâleddin Hüseyin bin Fahreddin Hasan Encu Şîrâzî, *Ferheng-i Cihangîrî*, c. 1, (2. bsk.), Çaphâne-i Danişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1309, s. 908.

<sup>38</sup> - Muhammed Muîn, *Ferheng-i Farisî*, Müessese-i İntişârât-ı İran, Tahran 1371, s. 1064.

<sup>39</sup> - Gıyaseddin Muhammed, a.g.e., s. 201.

Hayf bâşed be-tercümân guften<sup>40</sup>

“Dostun sevgisine dair olup aslında sır olan sözleri dostu bir vasıta, haberci (tercüman) aracılığıyla ulaştırmak üzücüdür.

4 – Yine mecazî olarak “bir başkasının emel ve maksadını bildiren ve anlatan” şeklindeki manayı ifade ettiğini görürüz<sup>41</sup>. Tercüman, bu manada “halimize tercüman oldu” vs. şeklinde bugün de sıkça kullanılır. H. Kazım Kadri bunun için şu beyti nakleder.

Gamzen suâle başlasa uşşâka her müjen

Gûyâ lisân-ı hâl ile bir tercümân olur.

5 – Haber verici, haberci, gösterge manalarını ifade etmiştir. Ferruhî’nin bir beyti şöyledir:

Tîğ-i û tercümân-ı firûzîst

Nûk-i peykân-ı û zebân-ı zafer<sup>42</sup>

“Onun kılıcı başarının habercisi, temreninin ucu da zaferin dilidir.”

6 – Bedel, diyet, bir suçun cezası olarak ödenen şey (garâmet, tâvân) gibi manalar da tercüman kelimesiyle anlatılmıştır. Muhammed Kulu Selîm’den bir örnek:

Kâr ber kânûn-ı sâkî kun ki eyyâm-ı bahâr

Tercümân dârî nihî ger ber-zemîn peymâne-râ<sup>43</sup>.

“Bahar günlerinde işi sakînin koyduğu kurallara göre yap. Eğer kadehi yere koyarsan ceza ödeyeceksin.” *İslam Ansiklopedisi*’nde, işlenen hatanın bağışlanması için verilen para veya kesilen “kurbana” tercüman dendiği belirtilerek verilen şey netleştirilmiştir<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 558.

<sup>41</sup> - Hüseyin Kazım Kadri, *Büyük Türk Lügatı*. Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 134.

<sup>42</sup> - Ali Ekber Dihhudâ, a.g.e., s. 558.

<sup>43</sup> - Bahâr, *Bahâr-ı Acem*, y.y., 1879s. 245; S. M. Ali, *Dâfiyü'l-İslâm*, a.g.e., s. 233.

<sup>44</sup> - Abdülbaki Gölpınarlı, “Tercüman”, *İA*, c. 12/I, MEB. Yay., İstanbul 1979, s. 175.

7 – Bir şeyi birine sunmak, takdim etmek. Mevlana Hâtîfî şöyle der:

Pey-i sofra z'-ângeh ki nân-eş keşîd  
Ki der-pîş-i hân tercümân-eş keşîd<sup>45</sup>.

“Sofrada ona yemek sunduktan sonra, sofranın önünde ona [bir hediye] takdim etti.”

8 – **Müfessire de tercüman** dendiği bildirilmiştir<sup>46</sup>. Ancak burada her hangi bir ibareyi başka bir dilde açıklamak manasının kastedildiğini düşünüyoruz. Ayrıca bunun özellikle Kur’ân-ı Kerîm’in harfiyen tercüme edilemeyeceği yönünde duyulan hassasiyetten kaynaklandığı da söylenebilir.

9 – Bir suçtan sonra söylenen niyaza da **tercüman** denmiştir. Bu ıstılâhî manayı, M. Zeki Pakalın şöyle anlatıyor: “Bektâşî tabirlerindendir. Meydanda “dar” adı verilen yerde (özürdar) denilen ‘ayet’le salât ü selâmdan sonra okunan bir nevi özür dileme yerinde kullanılır tabirdir.”<sup>47</sup>

10 – Bektaşîliğe yeni giren bir mürîde usulleri telkîn edenlere tercüman dendiği, bu mürîdin, iki **tercüman** ile beraber şeyhin önüne çıktığı bildirilmiştir. Bu bilgi, Urduca *Dâiretü'l-meârif*’te Y. P. Brown’dan naklen zikredilmiştir<sup>48</sup>.

Bu kelime günümüzde Türkçe’ye **tercüme** olarak yerleşmiş ise de Arapça kaidelerin daha iyi bilindiği eski dönemlerde Arapça yapıya uygun olarak **terceme** şeklinde telaffuz edilmiştir. Bu telaffuzu çok yakın zamana kadar devam ettirenler olmuştur. F. Aydın bu kelimenin yanlış telaffuzu olan **tercüme** şeklinin yanlış

---

<sup>45</sup> - Ioannis Augusti Vullers, *Lexicon Persico-Latinum Etymologicum*, Tom: I, Impensis Adolphi Morci, 1855, s. 432.

<sup>46</sup> - Seyyid Şerif Caferî Seccâdî, *Ferheng-i Maârif-i İslâmî*, c. 1, Şirket-i Müellifân ve Mütercimân-ı İrân, 1966 s. 508.

<sup>47</sup> - M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimler ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, MEB. Yay., İstanbul 1954, s. 459.

<sup>48</sup> - *Urdu Dâiretü'l-meârif-i İslâmiyye*, c. 6, Dânişgâh-ı Pencâb, Lahor 1962 (1381), s. 204-205.

seslendirme ile Osmanlıca'ya girmiş olduğunu belirtmiştir<sup>49</sup>. Yani bu telaffuzun Osmanlıca'nın hayatiyetini koruduğu dönemlerde kullanım alanı bulduğunu iddia etmiştir. *Gıyâsu'l-lugat*'ta **tercüman** kelimesinin telaffuzunda ihtilafların bulunmasına mukabil, **tercüme** lafzının telaffuzunda ihtilafa düşmemek gerektiği, çünkü kelimenin **dahrece** olduğu bildirilmiştir<sup>50</sup>.

**Tercüme** sözü ile ifade edilen fiil, değişik kaynaklarda **tefsîr**, **tevîl**, **tevcîh**, **tabîr**, **anlatma**, **çevirme**, **dönüştürme** ve **nakil** gibi kelimeler etrafında farklı seviyelerde anlamlar kazanmıştır. Bazı kaynaklarda farklı manadaki bu kelimelerin biri veya birkaçı tercümenin ikinci, üçüncü anlamları olarak verilmiştir. Bunlardan **tefsîr** ve **tevîl** lafızlarının dinî leteratürdeki manaları değil, umumi anlamları kastedilmiş olmalıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, dinî metinlerin tercümesine gösterilen hassasiyetin **tercüme**'nin bu tabirlerle yan yana kullanılmasında etkili olduğu da düşünülebilir.

Tefsîr, "*Kitâbü't-tarîf*"de şöyle anlatılır: "Aslında keşf ve izhâr etmek (=açmak ve açıklamak) anlamındadır. Şeriatte ise, ayetin anlamını, durumunu, kıssasını ve iniş sebebini, ona açıkça delalet eden bir lafızla açıklamaktadır."<sup>51</sup>

M. Muin, **tevil** kelimesini "döndürmek, tefsir etmek, anlatmak; bir kelime veya sözü, zâhirî olmayan manasıyla şerh ve beyan etmek, tabir etmek" şeklinde izah etmiştir<sup>52</sup>. Burada kelimenin "tefsir etmek" ile karşılanması dikkat edilmesi gereken bir husustur. H. Aydar, tevilin kökü olan (evl)in keşf ve izhar manasında da kullanıldığını nakletmiştir<sup>53</sup>. *Kitâbü't-ta'rîfât*'ta kelimenin dinî literatürdeki manası şöyle verilmiştir: "Şeriatte ise, lafzı zâhir manasından muhtemel olduğu bir manaya yorumlamaktır. Ancak yorumlanan bu muhtemel mana, Kitab ve Sünnet'e uygun

---

<sup>49</sup> - F. Aydın, a.g.e., s. 117.

<sup>50</sup> - Gıyaseddin Mehmed, a.g.e., s. 201.

<sup>51</sup> - Seyyid şerif Cürcânî, *Kitâbü't-tarîfât* (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü) çev. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul 1997, s. 63.

<sup>52</sup> - M. Muin, *Ferheng-i Farsî*, c. 1, Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1371, s. 1018.

<sup>53</sup> - H. Aydar, a.g.e., s. 69.

olmalıdır.”<sup>54</sup> H. Aydar, tefsiri “keşf etmek, beyan etmek” şeklinde belirttikten sonra şöyle devam eder: “İlâhî iradeyi kesin olarak tayin etmektir. Bu ise, ancak Hz. Peygamber’in beyanına ve tenzili bizzat gören sahabenin nakline bağlıdır. Onun için yapılan tefsir, buna benzer kesin bir delile dayanıyorsa sahih ve makbuldür; aksi taktirde rey ile tefsir olur ki, bu nehy edilmiştir. Tevilde ise lafzın muhtemel olduğu manalardan birini tercih etmek söz konusudur. Bu tercihin bir içtihadı dayanması lazımdır”<sup>55</sup>.

**Tefsîrî tercüme, tercüme-i âzâd, meâlen tercüme** gibi kuruluşlarla belirtilen açıklanarak, genişletilerek yapılan tercüme şekli, tefsîr ve tevil kelimeleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır<sup>56</sup>.

Özellikle Kur’an tercümesi için kullanılan **meal** kelimesi de “tevilin me’hazı olan (evl) manasına ism-i mekan da olur ki te’vîlin hâsılı demektir. Bunun dışında bir de, bir şeyi eksiltmek manasına gelir. Onun için bir kelâmın manasını bir vechile aynen değil de bir az noksanıyla hasılına göre ifade etmeğe de meâl denmiştir.”<sup>57</sup>

Meâlle mukayese edebilmek için M. Hamdi Yazır’ın tercüme tarifini de verelim: “Bir kelâmın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifâde etmektir. Tercüme, aslın manasına tamamen mutâbık olmak için sarâhatte, icmâlde, tafsilde umûmda, husûsta, ıtlakta, takyîdde, kuvvette, isâbette, hüsn-i edâda, üslûb-ı beyânda, hâsılı ilimde, sanatta, asıldaki ifâdeye müsâvî olmak iktizâ eder. Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatış olur”<sup>58</sup>.

Bu tariflerden tercümenin aslın yerini tutacağı, meâlin ise sözü her yönüyle değil, biraz eksikliğiyle ifâde etmesi söz konusu olduğu için aslın yerini tutamayacağı

---

<sup>54</sup> - S. Şerif Cürcânî, a.g.e., s. 55.

<sup>55</sup> - H. Aydar, a.g.e., s. 72.

<sup>56</sup> - M. Kemal Atik, *İslami Kavramlar*, S.Y. Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 701.

<sup>57</sup> - Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, İstanbul 1935, s. 30.

<sup>58</sup> - Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., s. 9.

anlaşıyor. Kuran tercümesi yerine “meâl” sözünün kullanılmasının ne kadar doğru bir hareket olduğunu buradan da anlıyoruz.

Tercüme lafzının çok yönlü yorumu veya ihtiva ettiği anlam zenginliği sebebiyle olsa gerek, bu kelimenin manası etrafında çeşitli terimler üretilmiştir. Tahsin Akman, bu kavram etrafında teşekkül etmiş Almanca terimleri şöyle sıralamıştır: “übersetzen (çeviri), übertragung (aktarma), umsetzung (yeniden düzenleme), nachdichtung (benzetme), abdildung (kopya etme), nachbildung (aslına benzeterek düzeltme), neuschöpfung (yeniden meydana getirme), Eindutschung (Almancalaştırma), interlingualertransfer (diller arası transfer süreci).” Yazar, yabancı dillerden alınanları da bildiriyor: “Paraphrase (açıklama), substitution (yerine geçecek biçimde düzenleme veya adapte etme), reproduktion (aslına benzetme), umkodierung (analiz ederek kodlama).”<sup>59</sup>

*Ferheng-i Belağî-Edebî*’de tercüme ile ilgili olarak zikredilen terimlerden önemli gördüklerimizi nakledeceğiz. Bunlardan bir çoğunun İngilizce karşılığı verilmiş, bazıları da izah edilmiştir. Bu terimler şöyledir: “tercüme (translation, alversion, rendition, interpretation), tercüme → tevîl (interpretation), tercüme-i âzâd (free or loose, translation, paraphrase), tercüme-i âzâd → tefsîr (paraphrase), tercüme-i ahvâl (memoir), et-tercümetü’l-hurre → tercüme-i âzâd (free translation), et-tercümetü’l-harfiyye = harfi harfine tercüme (loan translation, word for word translation), tercümetü’l-hayât = hayat tercümesi, özgeçmiş → es-siyer (biography), tercüme-i hâl (biography), et-tercümetü’z-zâtiyye = Birini kendi hayat hikayesini yazması (auto biography), et-tercümetü’s-şâriha (metaphrase), tercümetü’l-lafz, et-tercümetü’l-muvâziyye → tercüme-i mukâbil (parallel translation), tercüme-i (translative, translational), tercüme-i → tahte’l-lafzî = deyimisel (metaphrastic), tercüme-i → tefsîrî (paraphrastic), tercüme-i be-mânî, tercüme-i be-mefhûm (paraphrase), tercüme-i beyn-i sutûr = satır arası tercüme → tefsîr (gloss), tercüme-i tahte’l-lafzî → tercüme-i pâyhân (literal translation), tercüme-i ta’bîrî, tercüme-i ca’lî ve sahtegî = ca’lî ve sahte tercüme (imitation), tercüme-i şifâhî-tefsîr (interpret), bir

---

<sup>59</sup> - Tahsin Aktaş, “Çeviri İşlemi ve Eşdeğerlilik”, *Türk Dili*, Haziran , sayı 522, Ankara 1995, s. 693.

dilden bir dile ibare tercümesi → nazmı nesre tercüme (metaphrase), tercüme-i hemzemân (simultaneous translation), tercüme-i hünerî = sanatsal tercüme<sup>60</sup>.”

Bunlara ilave edebileceğimiz aynı konumda veya daha değişik seviyelerdeki kavramlar da mevcuttur: “Güzel çeviri, iyi çeviri, yakın çeviri, düşük çeviri, uzak çeviri, benzetimli çeviri, uyarlama”<sup>61</sup> v.s. Tercüme üzerinde ilmi bir dikkatle kafa yorulmaya devam edildikçe bunlara yenilerinin eklenmeye devam edeceği de açıktır.

Tercüme lafzının hangi manalarda kullanıldığı konusunu ele alan eserler birbirinden farklı sayıda tespitler ortaya koymuşlardır. Bunların içinde birbiriyle örtüşen, uygunluk gösteren tespitler olduğu gibi farklı veya yakın anlamda olanlar da vardır. Biz de erişebildiğimiz önemli tesbitler arasında bir karşılaştırma yaparak tercüme lafzının karşıladığı manaları maddeler hâlinde vermeye çalışacağız:

1- Bir lisanda söylenen ve yazılan sözleri başka bir lisana nakletmek<sup>62</sup>. Bir yazıyı veya sözü bir dilden başka bir dile çevirme<sup>63</sup>. Kelimenin bu anlamı en yaygın kullanım alanı bulmuş ve tercümenin lugalı manası olarak kabul edilmiştir.

Bazı doğu kaynaklarında bu iş “Arapça beyti Farsça olarak nazmetmek” şeklinde de algılanmış; ancak bu kabulün “belîğ kişilere göre” olduğu da belirtilmiştir<sup>64</sup>. Tercümeyi belirli dillerle sınırlı olarak düşünmek batıda da vardır. Theodore Savory, bazen tercüme kelimesinin Grekçe ve Latince’yi İngilizce’ye çevirmek demek olduğunu sanıldığını belirtmiştir<sup>65</sup>.

2- Bir dilin eski şeklinin yeni (modern) şekline çevrilmesi<sup>66</sup>. Bugün “sadeleştirme” veya “günümüz Türkrçesine aktarma” diye tarif ettiğimiz bu fiil,

---

<sup>60</sup> - Dr. Abdülkasım Râdfer, *Ferheng-i Belâğî-Edebî*, c. 1, İntişârât-ı İttılâ’ât, Tahran 1386, s. 326-330.

<sup>61</sup> - Atila Tolun, “Uyarlamalar ve Ahmet Vefik Paşa’nın Moliere Uyarlamalarının Özellikleri”, *Türk Dili*, Sa. 322 (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), Temmuz 1978, s. 97.

<sup>62</sup> - H. K. Kadri, a.g.e., s. 134.

<sup>63</sup> - N. Gözaydın, “Tercüme”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 31, M.E.B. Yay., Ankara 1982, s. 110.

<sup>64</sup> - S. Caferî Seccâdi, *Ferheng-i Maârif-i İslâmî*, c. 1, (2. bsk.), Şirket-i Müellifin ve Mütercimân-ı İran, Tahran 1996, s. 508.

<sup>65</sup> - Theodore Savory, *Tercüme Sanatı*, terc. Prof. Hamit Dereli, M.E.B. Yay., Ankara 1961. s. 44.

<sup>66</sup> - Pars Tuğlacı, a.g.e., s. 2830.

tercüme bilimi literatüründe “diliçi çeviri” (Alm. intralinguale Übersetzung; Fr. traduction intralingual; İng. intralingual translation) olarak geçmektedir<sup>67</sup>.

*Meydan Larousse*’da Z. Gökalp’ten nakledilen bir cümlede A. Vefik Paşa’nın *Şecere-i Türkî*’yi Şark Türkçesi’nden İstanbul Türkçesi’ne tercüme ettiği bildiriliyor. Ancak burada diliçi çeviriye değinilmediği için Şark Türkçesi, yabancı dil konumunda kalmıştır<sup>68</sup>.

3 – Bir dilden başka bir dile tercüme edilen eser, konu, bahis (matlab). Tercüme edilmiş şey<sup>69</sup>. Mesela “Filan kitap İngilizce filan kitaptan tercümedir” denir.

4 – Hadis ilminde terceme, hadis kitaplarında ana bölümlerle (Kitâb), bunları oluşturan bâblara konulan başlıklara denilmiştir. “Buhârî’nin fikhî terâcimindedir.” sözü meşhurdur ve onun fikhî meselesine dair görüşlerinin *Sahih*’ine koyduğu bazı başlıklarda özetlenmiş olduğu manasına böyle söylenmiştir<sup>70</sup>.

5 – Bir dili başka bir dilde tefsîr etmek. Birinin sözünü başka bir dilde anlatmak. Bir kitabı başka bir lûgat ile tefsîr etmek<sup>71</sup>.

6 – Bir sözü söylendiği dilde tefsîr etmeğe de tercüme denir. Mesela İbn-i Abbas (r.a.) hakkında Hz. Peygamber’in “O, Kur’ân’ın tercümanıdır” hadîsi buna örnektir<sup>72</sup>. O halde tefsîrde ruhsat kesbetmiş zevâtın Kur’ân’ı yorumlamasına da tercüme denebilir<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> - Akşit Göktürk, *Çeviri Dillerin Dili*, Çağdaş Yay., İstanbul 1986, s. 143.

<sup>68</sup> - “Tercüme”, *Meydan Larousse*, c. 12, Meydan yay., İstanbul 1973, s. 71.

<sup>69</sup> - S. M. Ali, *Dâiyyü’l-İslâm, Ferheng-i Nizâm*, c. 2, Dâniş Yay., y.y., s. 234; Emir Celaledin Gıfârî, *Ferheng-i Gıfârî-i Fârisî be-Fransa*, c. 2, Çaphâne-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1336, s. 299.

<sup>70</sup> - Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Tercümeleri Sözlüğü*, TDV. Yay., Ankara 1992, s. 403.

<sup>71</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 559.

<sup>72</sup> - İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ank. Üni. İ.F. Yay., Ankara 1971, s. 212.

<sup>73</sup> - H. Aydar, a.g.e., s. 60.

7 – “Kendisine ulaşmayan kişiye sözü tebliğ etmek”<sup>74</sup>. Burada sözü uzaktan tebliğ etmek kast edilmiş olmalıdır.

8 – Ad koyma, tesmiye<sup>75</sup>

9 – Mektubun başına yazılan ünvan. Bu ünvânda mektubu yazanın ve muhatabın adı yazılır. Mektubun yukarısında mektubu yazan ve alacak olanın adının yazıldığı birkaç satır yazıya da tercüme denir<sup>76</sup>.

10 – Remz, işaret, mumamma. Dihhuda, Aristo’nun İskender’e sadece ikisinin okuyabildiği bir yazı yazdığını *İskendernâme-i Kadîm*’den nakletmiştir<sup>77</sup>.

11 – Dîbâçe manasına geldiği de bildirilmiştir<sup>78</sup>.

12 – Bir kimsenin hayatını ve eserlerini anlatmak manasına kullanılmıştır. Türkçe’de bu manada terceme-i hâl terkîbi sıkça kullanılmıştır<sup>79</sup>. Hadis ilminde de kişinin biyografilerine itlak olunduğu belirtilmiştir<sup>80</sup>.

#### 4 – Tercümenin Çeşitleriyle İlgili Görüşler

Yukarıda tercüme kelimesinin geçmiş devirlerden günümüze kadar hangi manalarda kullanıldığını incelemeye çalıştık. Bir de kısaca “Bir dilden başka bir dile sözün manasını aktarmak” şeklinde ifadesini bulan tercüme işinin, arzettiği özelliğe göre farklı kavramlarla adlandırıldığını görüyoruz. Farklı kişilerce yapılan bu ayırmalar farklı bakış açılarının mahsulü olduğu için netice de değişik şekillerde tezahür etmektedir.

Tercümeyi başlıca iki ana gruba bölerek inceleyenler olmuştur. H. Aydar, ilk önce tercümeyi “harfî (lafzî) tercüme” ve “manevî (tefsîrî) tercüme” olmak üzere ikiye ayırmış<sup>81</sup>,

---

<sup>74</sup> - İsmail Cerrahoğlu, a.g.e., s. 212.

<sup>75</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 559.

<sup>76</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 559.

<sup>77</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 559.

<sup>78</sup> - Mirza Hamid Beg, *Magribî Nesrî Terâcim*, Muktedire Kavmi Zebân, İslâmâbâd 1988, s. 13.

<sup>79</sup> - M. Tayyib Okiç, a.g.e., s. 31; H. Kazım Kadri, a.g.e., s. 134.

<sup>80</sup> - Caferî Seccâdî, a.g.e., s. 508.

daha sonra da “misli misline tercüme, tanzîrî tercüme, manzum tercüme, harfî tercüme, manevî tercüme ve tefsîrî tercüme” şeklinde altı kısım halinde incelemiştir<sup>82</sup>. F. Aydın da tercümenin açık ve yalın veya engin ve kapalı anlam vermesine göre harfî (notamment) tercüme = Loan translation, word for word translation ve kavramsal (nationnel) tercüme = free translation olmak üzere ikiye ayrıldığından bahsetmektedir<sup>83</sup>. Newmark ise tercümenin ya asıl metin yazarı veya okuyucuyu hedef alacağını düşünerek iki çeşit tercümeden bahseder. Yani tercüme ya yazara ve onun ortaya koyduğu metne sadık olmaya çalışacak veya sözü okuyucuya ulaştırmayı, anlatmayı hedef alacaktır. Newmark, tercüme konusunda filolojik temellere oturtulmuş eserler yazılmadan önce tercüme-i tahte’l-lafzî, tercüme-i âzâd, tercüme-i vefâdâr, tercüme-i zîbâ (güzel tercüme) ve tercüme-i dakîk gibi tercüme çeşitlerinin kaynak dili mi yoksa okuyucuyu mu hedef almalı” şeklindeki iki görüş arasında gidip geldiğini düşünmektedir. Yazar, ortaya koyduğu iki ıstılahı (tercüme-i peyâmî, tercüme-i manâyî) bu görüşle şöyle ilişkilendirmektedir:

Kaynak dile yönelik

Tahte’l-lafzî



Vefâdâr (Sadık)



Ma’nâyî

Hedef dile yönelik

Âzâd



Istılâhî



Peyâmî (Haber, sözle ilgili)

/

**Tercüme-i Peyâmîde** okuyucu, asıl metin okuyucusuna benzer bir şekilde

etkilenmeye çalışılmaktadır. **Tercüme-i ma’nâyî** ise hedef dilin gramer yapısının izin verdiği ölçüde asıl kaynak metnin ifade ettiği anlamın aynısını vermeye çalışır<sup>84</sup>.

Eski çağlardan beri metnin türü de tercümenin şekli konusunda belirleyici olmuştur. Hieronymus (348-420), ilkçağın diğer bir çevirmeni Cicero’nun (İ.Ö. 106-43) izinden giderek **kelimesi kelimesine tercüme** (verbum e verbu) ve **anlamın tercümesi** (sensus exprimere de sensu) olmak üzere iki tür tercümeden söz ederken, “Kutsal Kitap” metni için **kelimesi kelimesine** bir tercümenin, din dışı metinler için

<sup>81</sup> - H. Aydar, a.g.e., s. 58-59.

<sup>82</sup> - H. Aydar, a.g.e., s. 236-271.

<sup>83</sup> - F. Aydın, a.g.e., s. 130-131.

<sup>84</sup> - Kâzım Lutfî-pûr Sâidî, *Der-âmedî Be Usûl u Reviş-i Tercüme*, (2. bsk.), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran (h.) 1374, s. 73-74.

ise **anlam çevirisinin** uygun düşeceğini belirtir. Yüzyıllar boyunca birçok çevirmen, ya Cicero'nun "ut interpres" diye adlandırdığı **kelimesi kelimesine** çeviri, ya da "ut orator" dediği **özgür anlam çevirisi** ilkesine bağlanmıştır. Birinci yol, kaynak metnin şekil öğelerinin elden geldiğince korunarak aktarılması, ikincisi ise kaynak metnin yapılarının, semantik, sentaks ve üslup işleyişine uydurulmasıdır.

1945'ten sonra yaşanan gelişmelerden sonra çevirinin değişik uzmanlık dallarını da ilgilendirdiği ortaya çıkınca bu işin yazara mı, yoksa okura mı dönük olması gerektiği maddesi güncelliğini yitirir, hangi okur, hangi yazar, hangi tür bilgi gibi konular önem kazanmaya başlar<sup>85</sup>.

Tercüme metodlarıyla ilgilenenler, konuyu farklı açılardan değerlendirmişler; bu da farklı tasnifleri beraberinde getirmiştir. Özcan Başkan, çeviri türlerinin üç bakımdan öbeklenebileceğini düşünür:

1 – Yön: Türkçe açısından alınca, yabancı dilden Türkçe'ye, Türkçe'den yabancı dile yapılan çeviri. Birincisine "dile çeviri", ikincisine de "dilden çeviri" denebilir.

2 – Bağım: Erek-dile yapılan çeviri, kaynak-dildeki özelliklere şu üç kerte de bağımlı olabilir:

a – Sözcüğüne-çeviri: Cümledeki kelimelerin anlamlarının art arda dizilerek yapılan çeviri.

b – Taslağına-çeviri: Cümlelerin genel anlamını yaklaşık olarak vermek suretiyle yapılan çeviri. "Size nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum" cümlesinin "teşekkür ederim" şeklinde aktarılması gibi.

c – Tümtümüne-çeviri: Cümlelerin anlamının elden geldiğince dolgun ve eksiksiz olarak yapılan tercüme.

3 – Uyum: Şu üç tür arasında ayırım yapılabilir:

a – Çeviri: Cümledeki anlamın tam olarak aktarılmasıyla elde edilen gerçek çeviri örneğidir.

b – Uyarlama: Anlamların erek-dilde daha iyi kavranması için çeviri sırasında yapılan eklemeler, çıkarmalar ve değiştirmeler neticesinde ortaya çıkan tür.

c – Yine-yazma: Kaynak dildeki anlamların cümle cümle ve tıpa tıp çevirilmesi yerine genel anlamı ile ve bir bütün olarak aktarılması. Yani yeniden yazılması<sup>86</sup>.

Jakobsen, diliçi tercüme, dillerarası tercüme ve intersimyatik tercüme şeklinde üç çeşit tercümeden bahsederken<sup>87</sup> ilk iki maddesinde, Özcan Başkan'ın yukarıda bahsettiğimiz tercümenin “yön” bakımından da ayrılabilceği tezine nisbî olarak uygunluk göstermiştir. Nisbî olarak diyoruz, çünkü intersimyatik tercüme, mesela bir romanın bir film senaryosuyla anlatılması gibi bir takım işaret ve alâmetlerle ifade edilmesidir.

Tercümeğe böyle değişik açıdan bakarlardan biri de Ketford'dur. Onun yaptığı taksim de kısaca şu şekildedir:

1 – Eksik Tercüme Karşısında Kâmil Tercüme: Bir metnin bütün unsurları tam olarak çevrilmiş ise bu kâmil tercümedir. Bazı kısımları tercüme edilmeyip, erek-dile aynen alınmışsa eksik tercümedir. Yazara göre bu iki şekil, birinci kategoriye teşkil eder.

2 – Sınırlı Tercüme Karşısında Küllî Tercüme: Sınırlı tercüme, kaynak-dilin metnî unsurlarının tamamının bütün yapı satırlarında erek-dile aktarılması durumunda ortaya çıkar. Mesela İngilizce'deki “image” kelimesinin “imaj” şeklinde aktarılması gibi, Farsça “ettelâ” olarak telaffuz edilen kelimenin Azerbaycan'da “ittilâ” şeklinde verilmesi de böyledir. Küllî tercümedeyse, metnî unsurların tamamının bütün satırlarda aktarılması söz konusu olur. Kaynak dilin unsurlarının hiç birisi hiç bir satıhta erek-dile aynen nakledilemez.

---

<sup>85</sup> - Akşit Göktürk, a.g.e., s. 14-17.

<sup>86</sup> - Özcan Başkan, “Dilde Çevirme İşlemi”, *Türk Dili*, sa. 322, Temmuz 1978, s. 27-28.

<sup>87</sup> - Kâzım Lütüfî-pûr, a.g.e., s. 73.

3 – Bağlı Tercüme Karşısında Serbest Tercüme: Serbest tercümede muadil unsurların seçiminde her hangi bir sınırlama yoktur. Eğer mütercim, cümle cümle, ibare ibare, kelime kelime tercüme etme yoluna gidiyorsa bu bağlı tercüme olur<sup>88</sup>.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Özcan Başkan'ın tercümenin üç farklı şekilde tasnif edilebileceği görüşüne mukabil, bu işi iki kademede düşünenler de vardır. Mirzâ Hamid Big, tercümeyi ilk temel olarak ilmî tercüme, edebî tercüme ve sahafetî (veya ahhârî) tercüme şeklinde üçe ayırdıktan sonra bunun üç yolla yapılabileceğini söylüyor. Yazar bu üç yolu, lafzî tercüme, âzâd tercüme ve mu'tedil tercüme olarak sıralar<sup>89</sup>.

Mirzâ Hamid Big önce tercümeyi metin türleriyle ilişkilendirerek ayırmaya çalışmış, daha sonra da tercüme ediliş tarzı (icra) bakımından konuyu tasnife tabi tutmuştur.

Görüldüğü gibi farklı bakış açıları, çeşitli tasniflerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Daha pek çok kişinin bu konudaki görüşlerini nakledebiliriz. Ancak konuyu fazla dağıtmamak için bu kadarla yetineceğiz. Ayrıca bizim maksadımız metne sadakat, mana-muhteva ve üslup aktarımı gibi özellikler yani tarz açısından tercüme çeşitlerini incelemektir. Son olarak tercüme tarzı açısından yaklaşan Necip Asım, klasiklerin tercümesi konusunu işlerken bu hususta Türkçe söz konusu edilerek dört yol takip edildiğinden söz eder:

1 – Asıl nüshanın hem mana, hem de lafızla ilgili sanatlarını tercümede aynen muhafaza etmeye çalışmaktır. Böyle bir gayretin ürünü olan Harîrî'nin *Makâmât*'ı anlaşılması zor bir "ucûbe" olmuştur. Çünkü bu tercümede secî, ihâm, tevriye gibi sanatlar aynen muhafaza edilmeye çalışıldığı için, bu sanatlarda kullanılan Arapça kelimelerin de olduğu gibi alınması gerekmiştir. Arapça ve Farsça haricinde başka bir dilden böyle tercüme yapmak mümkün olmayacaktır.

---

<sup>88</sup> - Kazım Lütüfî-pür Sâ'idî, a.g.e., s. 70-72.

<sup>89</sup> - Mirzâ Hamid Big, a.g.e., s. 42.

2 – Mana ile ilgili sanatları koruyarak tercüme yapmaktır. Dilimizde bulunan iki *Gülistan* tercümesi böyledir. Bu iki tercüme *Gülistan*’ın dilimize tercüme edilebildiğini gösteren iki şahittir.

3 – Bugün (h. 1314) bilhassa gazetecilerle romancılardan bir kısmının tuttuğu tercüme usulüdür ki, bir sahife veya makaleyi okuyarak çala kalem mealini nakletmektir. Buna tercüme adını veremeyiz.

4 – Dördüncüsü taklittir. Eskiden yazılmış olan hamseler, *Telemaque*’in ilk tercümesi gibi. Necip Asım’ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız tasnifinin üçüncü ve dördüncü şıklarının yine tercüme dairesine sokulmadığını görüyoruz. Dolayısıyla tercüme yine iki grupta mülahaza edilmiş oluyor.

Konuyu toparlamak açısından değişik konularda verilen tercüme çeşitlerini aktarmak faydalı olur kanaatindeyiz. Tesbit edebildiğimiz bu tercüme çeşitlerinin mümkün olduğunca birbirinden farklı şekillerini aktarmaya çalışacağız:

1 - Tercüme-i Tahte’l-lafzî: Bir ‘ibarenin güzel ifade edilmesi (muhasanât-ı lafzîyi yerine getirmek) için değil, kitâbî manaya uygunluk sağlamak için yapılır<sup>90</sup>. Kelime kelime hatta sentaks yönünden de aynen aktarılan tercüme şeklidir<sup>91</sup>. “Harfî ve lafzî tercüme”yi de bu gruptan sayabiliriz. “Harfî ve lafzî tercüme”de nazmında ve tertibinde aslına benzemesi gözetilen veya diğer bir deyimle mürâdifî mürâdifin yerine koymak şeklinde tarif edilmiştir<sup>92</sup>.

2 – Tercüme-i Âzâd: Mütercim, manayı nazara alarak bunu anlatır. Kelime kelime tercümeden uzak durur. Eğer bir noksanlık görürse onu düzeltir, gereksiz gördüğünü de çıkarır<sup>93</sup>.

3 – Sırf Bilgi Veren Tercüme: Yolcuların karşılaştığı veya ilanlarda kullanılan ifadeler. Theodore Savory, bunu “mükemmel tercüme” şeklinde

---

<sup>90</sup> - Emîr Celâleddîn-i Gıfârî, *Ferheng-i Gıfârî*, (Farsça-Fransızca), Çaphane-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1336, s. 299.

<sup>91</sup> - Ebulkâsım Râdfêr, a.g.e., s. 328.

<sup>92</sup> - İsmail Cerrahoglu, a.g.e., s. 213.

<sup>93</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 559.

nitelerken<sup>94</sup>, F. Aydın bu tür tercümeye “harfî tercüme” demektedir ve şöyle izah etmektedir: “Harfî tercüme genellikle çok kolaydır. Mütercimın uzun uzadıya düşünmesini gerektirmez. Çünkü bu, kısa ve sembolik bilgiler veren kelimeler veya kısa cümleler için söz konusu olabilir. Kart ve tabelalar üzerine yazılan bir takım uyarı ve açıklamalar bu türdendir<sup>95</sup>.”

4 – Tercüme-i Tabîrî: Mütercimın kinâyeli, istiâreli ve mecâzlı tabîr ve cümleleri tercüme etmesi için her iki dildeki istiâreli, kinâyeli ve mecâzlı kullanımları iyi bilmesi gerekir. Bunların ikinci dildeki dengi olan ifadeleri bulup kullanması lazımdır<sup>96</sup>.

Kanaatimizce atasözü ve deyimlerin tercümesini de bu kategoriye almak gerekir. Çünkü bazı deyim ve atasözleri ancak dengi olan bir deyim veya atasözle tercüme edilebilir. Mesela Farsça “dîvâr müş dâred, müş gûş dâred” şeklindeki deyimın tam tercümesi “duvarın fâresi var, fâredenın de kulağı var”dır. İfadeyi Türkçe’ye “yerin kulağı var” şeklinde tercüme ettiğimizde bunun Türk okuyucusu için daha güzel ve anlaşılır olacağı açıktır.

5 – Tercüme-i Ahbâr u Emsâl u Hikem: Şairin söylediğı beyit veya beyitler bir haber ve sözün manasını vermesi, yahut bir hikmeti, bir meseli ve büyüklerin sözlerinden birini hatırlatmasıdır<sup>97</sup>. Burada şairin, o meseli veya sözü duyduğu ve o sözden ilham olarak beytini yazdığı düşünölmüş olmalıdır. Bu da belki tanzîrî tercümenin içinde düşünölebilir. En azından ikisinin birbirine çok yakın olduğunu belirtmeliyiz.

6 – Tefsîrî Tercüme: Asıl dildeki kelimelerin tertîbine ve nazmına bağılı kalmaksızın herhangi bir sözün manasını bazı şerh ve açıklamalarla başka bir dile nakletmektir<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> - Theodore Savory, a.g.e., s. 10-11.

<sup>95</sup> - F. Aydın, a.g.e., s. 130.

<sup>96</sup> - Ebulkâsım Râdfer, a.g.e., s. 328.

<sup>97</sup> - Ebulkâsım Râdfer, a.g.e., s. 327.

<sup>98</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 270.

7 – Tanzîrî Tercüme: Bu tercüme türü daha ziyade edebî şiirlerde kullanılır. Bunda asıl metin tercüme edilmez, fakat onda kullanılan benzeri bir ifade kullanılır. Yani asıl metne bir “nazîre” yapılır. Ancak asıl metinden tamamen kopuk ve bağımsız hareket edilmez<sup>99</sup>. Gerek nesirden gerek şiirden şiir şeklinde yapılan tercümelerin çoğunun bu gruba dahil edilebileceği kanaatindeyiz. Çünkü şiiriyet unsurunu bir yana bıraksak bile vezin ve kafiye'nin zorlamasıyla asıl metin çok farklı kelime ve ifadelerle anlatılmaktadır. Daha ihtiyatlı bir ifadeyle, bu tür tercümeler ayrı bir grup teşkil etse bile tanzîrî tercüme'ye çok yakın mesafededirler.

8 – Manzum Tercüme: Aslında burada söz konusu olan şekil farkıdır. Tanzîrî tercümelerin daha çok şiirlerde kullanıldığını yukarıda belirttik. Ancak çok zor da olsa kaynak dildeki metnin anlamının mealinin aktarılabilirdiği manzum tercümeler olabilir. Bu yüzden nazmen yapılan tercümelerin “tanzîrî tercüme” kapsamına girmeyenlerinin de olabileceğini belirtmek için ayrı bir “manzum tercümesi” maddesini ilave ettik. Ayrıca H. Aydar da böyle bir tercüme çeşidinden bahsetmiştir<sup>100</sup>.

9 – Manevî Tercüme (Paraphrastic): Yazarın veya konuşan kişinin maksadını, muradını alıp başka bir dilin kalıbına dökmek suretiyle yapılan tercüme. Bu tercümede tercüme dilinin (erek-dil) kaidelerine ve edebî hususiyetlerine dikkat edilmesi gerekir<sup>101</sup>. H. Aydar, manevî tercüme'yi “asıl dildeki kelimelerin tertibine ve nazmına bağlı kalmaksızın herhangi bir sözün manasını, başka bir dil ile izahtır.” şeklinde vermiştir<sup>102</sup>. İsmail Cerrahoğlu ise “tefsîrî tercüme”yi aynı doğrultuda tarif etmiştir. Halbulki “tefsîrî tercüme”de şerh edilerek, açıklanarak tercüme edilmesi söz konusudur. Manevî tercümedeyse, ancak sözün anlaşılmasını sağlayacak kadar bir izah düşünülebilir. “Bu tercüme şeklinde tercümenin harf ve lafızlarında, cümle ve

---

<sup>99</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 237.

<sup>100</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 209-210.

<sup>101</sup> - Eul-kâsım Râdfer, a.g.e., s. 328.

<sup>102</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 267-.

ibarelerinde, icâz ve itnâbında, hacim ve kapsamında “asl”a eşit olması şart olmadığı gibi her harf ve kelimesinin tercüme edilmesi dahi mecbûrî değildir<sup>103</sup>.”

Ş. Sami’nin “mealen tercüme”<sup>104</sup> ve F. Aydın’ın “kavramsal tercüme”<sup>105</sup> şeklinde adlandırdıkları tercüme çeşidini de bu kategoriye alabiliriz. Günümüzde yaygın olarak bu tercüme şeklinin benimsendiğini söyleyebiliriz.

10 – Misli Misline Tercüme: Aslın tıpatıp aynısıdır. Bir lafzın ihtiva ettiği bütün manaları ve işaretleri, hiç eksik bırakmaksızın ve hiç ilave yapmaksızın aynen, başka bir dildeki lafızlarla ifade etmektir. Orijinal lafız kaç manaya geliyorsa, zâhirî manalarından başka bâtinî manâları da tazammun ediyorsa, bir takım gizli anlam ve işaretler taşıyorsa, tercüme edilen dilde, o lafzın yerine ikâme edilecek kelimelerin de bütün bu gizli-açık, zâhirî-bâtinî ve çeşitli manâları, remiz ve işaretleri aynen yansıtmalıdır. Orijinal eser kaç kelime ve cümleden ibaretse tercümenin de o kadar kelime ve cümleden meydana gelmesi gerekir<sup>106</sup>. Böyle bir tercüme hiç bir eser için mümkün değildir. Tam tercüme ancak bu şekilde olur ve “tercüme mümkün müdür, değil midir” tartışması daha çok tercümenin bu boyutuyla ilgili olabilir. Aslın yerini tutabilen gerçek tercüme “misli misline” yapılan tercüme olacaktır. Ancak bu mümkün görünmüyor. Ama çeviri, genel manada düşünüldüğünde de zor bir iştir.

Yani çevrilemezlik sadece bu tercüme metoduna has değildir. Ali Özçelebi’nin bu husustaki görüşü konuya açıklık getirecektir: “Bambaşka bir şeydiri çeviri. Bilerek yanılabilirsiniz, bilmeyerek yanılabilirsiniz. Sonuçta çevrilemezlik konusuna geliyoruz. Öyle şeyler vardır ki, çeviremezsiniz. Ama çevrilemez diye bırakmak gerekmez. Çevrilebildiği kadar çevirmek gerek.”<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 267.

<sup>104</sup> - Şemsettin Sami, a.g.e., s. 395.

<sup>105</sup> - Ferit Aydın, a.g.e., s. 130-131.

<sup>106</sup> - Hidayet Aydar, a.g.e., s. 237.

<sup>107</sup> - Serap Aydın-Rabia Dokumacı, “Prof. Dr. Ali Özçelebi ile Çeviri Üzerine Yapılan Söyleşi”, *Edebiyat Çeviri Dergisi*, sa. 2 (A.Ü. Tömer Bursa Şubesi), Bursa Yaz / 1994, s. 6.

11 – İlmî tercüme: Thodore Savory, bu tür tercümeden “fennî ve teknik tercüme” şeklinde söz eder<sup>108</sup>. Ancak bütün bilim, fen, teknik ve pratik yazıların bu kategoriye gireceğini de belirtir. Biz de “bilim” kelimesini geniş kapsamlı düşünerek “ilmî tercüme” ifadesini kullandık. Yazar, bu gruba giren tercümelerde muhtevanın çok önemli, üslubun ise önemsiz olduğunu bildirir. Yine mütercimın asıl eserin konusunu teşkil eden fen ve ilim hakkında oldukça bilgi sahibi olması gerektiğini belirttikten sonra *Anabasis*’i tercüme edenin Grekçe’den başka pek az bilgiye ihtiyacı olduğu halde, yabancı bir jeoloji el kitabını tercüme edenin bir parça jeoloji bilmesinin şart olduğunu, bilmediği takdirde tercümenin imkansızlaşacağını ilave eder<sup>109</sup>.

Ali Muhammed Kârdân, mütercimın ilmî mevzudaki bilgi yetersizliğini telâfi etmek için işi bölüştürmeyi teklif etmekte ve mütercimın ilkin işinin sınırlarını çizmesinin lazım geldiğini bildirmektedir<sup>110</sup>. Bu noktada “ortak çeviri” metodu devreye girer. Ancak Tomris Uyar, dil beğenileri çakışan iki çevirmenin sayfaları bölüşüp ayrı ayrı çevirdikleri bir eserin “ortak çeviri” olarak değerlendirilemeyeceğini bildirir. Çünkü o, “ortak çeviri”yi genelleştirerek “ortak çalışma” demeyi uygun bulmaktadır. Devamında da “özen isteyen bir uğraşı birlikte yürütme, güçlükleri birlikte göğüsleme kaygısı ortak çeviride de ağır basıyor” der<sup>111</sup>. Tercümede rol alan ikinci kişinin daha çok uzmanlık gerektiren yerlerde yardımcı olması veya birbirlerinin birikimlerinden yararlanmaları durumunda yapılan işin “ortak çalışma” veya “çeviride ortak çalışma” gibi ıstılahlarla öbür türlü çeviri çalışmalarından ayırt edilmesi makul görünmektedir. Azra Erhat da çeviri çalışmalarının artık bireyin tekeline çıkarak ortak bir etkinlik alanı haline geldiğini

---

<sup>108</sup> - Theodore Savory, a.g.e., s. 13.

<sup>109</sup> - Theodore Savory, a.g.e., s. 14.

<sup>110</sup> - Ali Muhammed Kârdân, “Tecrübe-i Der Tercüme”, *Zebân-ı Farsî Zebân-ı İlm*, (Mecmûa-i Suhan-rânî-hâ-yı Duvvumîn-i Siminâr-ı Nigârîş-i Farsî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahrân 1365, s. 137.

<sup>111</sup> - Tomris Uyar, “Ortak Çeviri Deyince”, *Türk Dili*, Temmuz 1978, sa. 322, s. 58.

belirtmektedir<sup>112</sup>. Böylece “ortak çeviri”nin sadece “ilmî çeviri” için değil bütün çeviri şekillerinde geçerli olduğu anlaşıyor.

Neticede “ilmî tercüme” yapacak mütercimın ele aldığı metnin ait olduğu ilim dalı hakkında bilgi sahibi olması gerektiği veya bu ilmin mütehassısı olan birinden yardım alması gerektiği anlaşılmış oldu. Metin birkaç ilim dalını ilgilendiriyorsa çözüm yine uzmanlara müracaatta olacaktır. Osmanlı döneminde (1865) kurulan Tercüme Cemiyeti’nin belirlediği telif ve tercüme usulü kısmında “...kitaplar hangi ilme müteallik ise o sâhanın uzmanı bir zâta telif veya tercümesi için verilecektir. Yazılacak eser şayet geniş ve birkaç ilim dalını içeriyorsa bu eser de birkaç parçaya bölünmek suretiyle erbabına havale olunacaktır” denmektedir<sup>113</sup>.

12 – Ca’lî ve Sahte Tercüme (Imitation): Belki “taklîdî tercüme” diyebileceğimiz bu tercüme türünde mütercim, ne kelimeye ne de mefhuma sadık kalır. Hatta sadece konunun ruhunu genel çerçevede korumak için kendi buluşlarıyla metni tasarrufuna alır<sup>114</sup>.

13 – Uyarlamalı Tercüme: Bu tür çeviride çıkış dilinin mana malzemesi alınıp, insanıyla, ortamıyla, giysileriyle, hayatıyla varış dilinin yerlisi durumuna getirme çabası söz konusudur. Mütercim, anlama, kavrama, değerlendirme yeteneklerini başka değerlerle harekete geçirir. Kahramanları, yeni kimlikleriyle varış dilinin medeniyet seviyesine, kültür birikimine getirip koyar. Yörelere enlemi, boylamı, teknolojinin oluşturduğu değişik şekiller, halkın öğretisi, kurumlaşmış kültür seviyesi, inançlar ve akımlar, varış dilinde mütercimın kaleminden yeniden yazılırlar. Başka bir deyimle mütercimın anlatım özgürlüğü doruk noktasına varmıştır<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> - Azra Erhat, “Ortak Çeviri”, *Türk Dili*, Temmuz 1978, sa. 322, s. 58.

<sup>113</sup> - Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye’de Tercüme Müesseseleri*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 127.

<sup>114</sup> - Ebulkâsım Râdfer, a.g.e., s. 328.

<sup>115</sup> - Atilla Tolun, a.g.y., s. 102.

## 1. BÖLÜM

### TÜRK EDEBİYATINDA TERCÜME

Bizim esas üzerinde durduğumuz konu, Eski Türk Edebiyatı'nda tercümedir. Bu devrin tercüme anlayışını incelerken, bu birikimin nasıl oluştuğu hakkında bir fikrimizin olması gerektiği açıktır. Şüphesiz bu tercüme anlayışının şekillenmesinde en büyük pay, bu edebiyatın mensup olduğu, Arap ve Fars edebiyatlarını da içine alan edebî daireye aittir. Ancak bu hususta etkili olan ikinci bir âmil de Eski Türkçe devresinde teşekkül etmeye başlayan tercüme kültürü olmalıdır. O halde Türk dilinin ilk tercüme teşebbüslerini incelemek ve neticede ortaya çıkan tecrübelerle temas etmek gerekirdi. İşte bu düşünceyle bu devrede görülen tercüme faaliyetleri kısaca incelenmeye çalışıldı.

#### 1 – Eski Türkçe Devresinde (İslamiyetten Önceki Devre) Tercüme\*

Türk dilinin tarihini ayrıntılı bir gözle tetkik edenler, bu dil için daha fazla devre tesbit etmişlerdir. Bunun yanında konuya daha icmâlî gözle bakanlar da olmuştur. Mesela Ahmet Caferoğlu dördüncü sırada verdiği “Eski Türkçe” devresini VI.-IX. yüzyılların arasına oturturken<sup>117</sup>. Abdülkadir Karahan, başlangıçtan XII-XIII. asra kadar olan devreye “Eski Türkçe” adını vermektedir<sup>118</sup>. Bu fark ise konuya farklı çerçevelerden (dil-edebiyat gibi) bakmaktan ortaya çıkmış olsa gerek. Bizim de esas aldığımız konu “tercüme” olduğu için yapılan tercümelerin dil, muhteva, vs. özelliklerini göz önüne alarak başlıkta verdiğimiz bu kavramı daha geniş ve farklı bir daire içerisinde anlamak istiyoruz. Şöyle ki, Budist hikayeler ve sutralar içinde

---

\* Çalışmamızda eserleri devrelere yerleştirirken göz önünde bulundurduğumuz husus, eserin yazıldığı zaman değil, gösterdiği hususiyetler olmuştur.

<sup>117</sup> - A. Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 51-54.

bulunan ve Tibetçe'den çevrilen sihir sözleri (dharani) ve Tantracılık (Tanrismus) ile ilgili metinler XIII., XIV. Yüzyıllara ait tercümelerdir<sup>118</sup>. Bunların birçok özellikleri yönüyle Eski Türkçe devresi içinde mülâhaza edilmesi uygun olacaktır. Nitekim Semih Tezcan da 13. ve 14. yüzyıllardan kalma Hristiyan mezar taşlarına Süryanî yazısıyla yazılan Türkçe yazılarının dilinin Eski Türkçe'den ayrılmasına rağmen bunları Eski Türkçe'nin son ürünleri kabul etmektedir<sup>119</sup>.

## 1. 1 – Göktürk Devri Tercümeleri

Türkçe'de ilk tercüme faaliyetine elde mevcut bilgilere göre m. VI. yüzyılda rastlıyoruz. Göktürk Kağanlığı'nın ikinci kağanı olan Muhan'ın yerine geçen To-po Kağan zamanında (572-581) *Nirvānsūtra* adlı bir eserin Türkçe'ye tercüme edildiği Çin kaynaklarında geçmektedir. S. Tezcan'ın ilk Türkçe yazılı eser olduğunu tahmin ettiği bu tercümenin hangi alfabeye yazıldığı bilinmemektedir<sup>120</sup>. Ayrıca bu sutranın metni de elde mevcut değildir<sup>121</sup>.

Aynı yüzyılda (M. S. VI.) "Hazer" civarındaki Türk topluluklarını Hristiyanlaştırmak için "*Kitab-ı Mukaddes*"in Yunan alfabesiyle Türkçe'ye tercüme edildiği bilinmektedir<sup>122</sup>.

Bundan sonra Göktürk döneminde tercüme çalışmaları pek göze çarpmamaktadır. Göktürk harfleriyle yazılan bir iki tercüme parçası görebiliyorsak da bunlar, tarih olarak daha ileriki dönemlere aittir. Mesela Thomsen'in Le Coq vasıtasıyla elde ederek 1910'da yayımladığı Göktürk harfli metnin tarihi Thomsen

---

<sup>117</sup> - A. Karahan, *XIV. Yüzyıl Sonlarına Kadar Türk Kültürü ve Edebiyatı*, İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, İstanbul 1985, s. 3-6.

<sup>118</sup> - Semih Tezcan, "Uygur Edebiyatı", *TA* 33, MEB. Yay., Ankara 1984, s. 26.

<sup>119</sup> - Semih Tezcan, "En Eski Türk Dili ve Yazını", *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, TTK. Yayınları, Ankara 1978, s. 305-306.

<sup>120</sup> - S. Tezcan, a.g.e., s. 288-289.

<sup>121</sup> - S. Tezcan, a.g.e., s. 293.

<sup>122</sup> - M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1981, s. 27.

tarafından 800 seneleri olarak tesbit edilmiştir<sup>123</sup>. Prof. Dr. O. Fikri Sertkaya, bu metnin tercüme olduğunu ve Soğdacısını gördüğünü bize bildirmiştir.

Yine 930'da yazıldığı tahmin edilen<sup>124</sup> Göktürk harfleriyle yazılmış bir fal kitabı olan *Irk Bitig*'i, Uygur harfleriyle yazılmış diğer bir fal kitabından yola çıkarak tercüme saymak mümkündür. Semih Tezcan, bu kitabın Çin'de çok yaygın olan fal kitaplarına benzediğini, bunların en eskisinin *I. King* olduğunu belirtmiştir<sup>125</sup>. Reşit Rahmeti Arat ise bunun Çince'den iktibas edilmiş olabileceğini düşünmektedir<sup>126</sup>. Yabancı dilden yapılan iktibaslar ise çoğunlukla tercüme yoluyla olur. O halde *Irk Bitig*'in de böyle bir ihtimalden uzak olamayacağı açıktır. Hatta eserin Türkçe olması, bu ihtimali kesinlik derecesine ulaştırmaktadır. Yeri gelmişken *I King*'in günümüz Türkçesine tercüme edildiğini belirtelim<sup>127</sup>.

## 1. 2 – Uygur Devri Tercümeleri

İslamiyetten önceki Türk dili kaynaklarının önemli bir kısmının Uygurca'nın teşkil ettiğini belirten Şinasi Tekin, "Uygurca" ve "Uygur devri" deyimlerinin suni olduğunu savunarak, bu kullanımın Uygurların, siyaset ve medeniyet alanında diğer Türk boylarına önderlik ettikleri için yerleştiğini belirtmektedir<sup>128</sup>. Buradan da, dilde ve edebiyatta "Uygur devri" deyiminin çok daha geniş kapsamlı bir mana ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Uygur Edebiyatının parlak dönemi, Uygurların 840'tan sonra güney ve güneybatıya inerek Turfan vadisi ve Kansu'ya yerleşmeleriyle başlar. Uygurlara mal edilen eserlerden bir kısmı onların Turfan vadisine gelmelerinden önce burada yaşadıkları bilinen Basmil ve Türgişlere ait olabilir. Ancak asıl büyük gelişmenin

---

<sup>123</sup> - H. Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları* II, TDK., İstanbul 1938, s. 249.

<sup>124</sup> - Ahmet Bican Ercilasun, "Uygur Edebiyatı", *Büyük Türk Klasikleri*, C. 1, Ötüken-Söğüt, İstanbul, s. 80.

<sup>125</sup> - Semih Tezcan, "Uygur Edebiyatı", *TA.*, c. 33, 1984 s. 131.

<sup>126</sup> - R. Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, TTK. Yay., Ankara 1991, s. 277/35.

<sup>127</sup> - Tom Riseman, I. Ching, Terc. Ayşe Bali, Dharma Yay. İstanbul 1992, s. 1-163.

<sup>128</sup> - Şinasi Tekin, *Uygurca Metinler*, I. Kuşağı İm Pazar, A.Ü. Yayınları, Erzurum 1960, s. 2.

Uygur döneminde olduğu ve çoğu kez eserlerin kesin tarihleri belirlenemediği için bu eserler Uygur Edebiyatına dahil edilmektedir<sup>129</sup>.

Uygurlar da bütün milletler gibi kabul ettikleri kültür muhitinin ıstılahlarını (tabii olarak eserlerini) dillerine tercüme etme yoluna gitmiş, bunda da başarılı olmuşlardır<sup>130</sup>.

Hindistan'dan gelen Budizm, İran'dan gelen Maniheizm ve yine İran vasıtasıyla gelen Hristiyanlık, Çin'den gelen ikinci Budizm, Uygur memleketlerinde zengin eserler bırakmıştır. Uygurlarda Hristiyanlığı kabul edenler olmuşsa da bu onların arasında bir cemaat teşkil edecek güce ulaşamamıştır. Buna rağmen Nastûrî eserleri Uygurlar tarafından tercüme edilmiş, Nastûrî yazısının gelişmiş bir şekli olan Uygur yazısı meydana gelmiş, böylece tercüme yoluyla bir Nastûrî edebiyatı teşekkül etmiştir<sup>131</sup>.

Budizm, Maniheizm, Brahmi gibi Asya inanışlarının Uygur metinlerinde büyük ağırlıkları olduğu bilinmektedir. Hatta bu çeşit inanışlara ait eserlerin tercümelerinin bugün elimizde bulunan metinlerin dörtte üçünü geçtiğinin söylenebileceği ifade edilmektedir<sup>132</sup>.

Bu edebiyatın en önemli vasfı, inançla ilgili olması ve tercümeyle dayanmasıdır. Tercümeler Çince, Sanskritçe, Toharca, Tibetçe ve Soğdça'dan yapılmıştır<sup>133</sup>. Bunun yanında bazı lisanların ağırlıkları daha fazladır. Şinasi Tekin'e göre Uygurca eserlerin hemen hepsi Çince'den çevrilmiştir<sup>134</sup>.

Bu çevirilerde zaman zaman bazı aracı dillerin de devreye girdiğini görüyoruz. H. Z. Ülken, Budist eserlerinin Hint lisanlarından Toharca'ya, oradan da

---

<sup>129</sup> - S. Tezcan, a.g.e., s. 127.

<sup>130</sup> - R. Rahmeti Arat, "Uygur İstılahların Dair", *Makaleler*, c. 1. TKAE. Yay., Ankara 1987, s. 365.

<sup>131</sup> - H. Ziya Ülken, *Uyanış Devrilerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997, s. 27, 31.

<sup>132</sup> - O. Fikri Sertkaya, "Uygur Metinlerinde Yanlış Okuma, Anlama ve Manalandırma", *Milli Kültür*, XVII/195 (Ocak 1979), s. 139/11.

<sup>133</sup> - Ahmet Bican Ercilasun, a.g.e., s. 77.

<sup>134</sup> - Ş. Tekin, a.g.e., s. 3.

Uygur Türkçesi'ne nakledildiğini (M.Ö. 2. asırdan M. 5. asra kadar) bildirmektedir<sup>135</sup>.

Önce Soğdca'ya tercüme edilen dini kitaplar, bilhassa VIII. Asrın 2. yarısında Uygurca'ya çevrilmiş ve Mani dini ile birlikte Soğdak yazısının da Uygurlar arasında yaygın yazı olmasını sağlamıştır<sup>136</sup>.

Uygur edebiyatında tercüme eserler tesbit edilebiliyorsa da bunların mütercimlerini tesbit kolay değildir. Bu sebeple Uygur edebiyatı “özel kişilerden yoksun anonim bir edebiyat” olarak nitelenmiştir<sup>137</sup>.

### 1. 2. 1 – Uygur Edebiyatının Belli Başlı Tercüme Eserleri<sup>138</sup>

#### 1. 2. 1. 1 – Maniheist Uygur Edebiyatı

Uygurca adı *İki Yıldız Nom* olarak geçen metnin, Mani'nin yazdığı Şahbuhrgan'ın Uygurca tercümesi olduğu sanılmaktadır.

*Huastvanift* adlı “tevbe duasının” Soğdca'dan çevrilmiş olduğu sanılmaktadır.

Farklı milletlerin hikaye ve masallarından meydana gelen aktarmalar vardır. Yunanlı Aisopos'un masallarından tercümeler bunlardandır.

#### 1. 2. 1. 2 – Hıristiyan Uygur Edebiyatı:

*Yakobus İncili*'nin tercümesinden iki yaprak elde kalmıştır.

Hazreti İsa'nın bebekliğiyle ilgili Uygurca tercüme vardır. Metnin yer yer *Mattahacus İncili*'nin II. bölümünün kısmî tercümesi olduğu da söylenebilir<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> - H. Z. Ülken, a.g.e., s. 27.

<sup>136</sup> - N. Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, MEB. Yay. İstanbul 1987, s. 75.

<sup>137</sup> - Ş. Tekin, “Uygur Bilgini Singku Seli Tutung'un Bilinmeyen Yeni Bir Çevirisi Üzerine”, *TDAY*, sa. 246, Ankara 1965 (Yayın yılı: 1966), s. 29.

<sup>138</sup> - Burada zikredilen eserlerde şu eserler kaynak alınmıştır: Semih Tezcan, “Uygur Edebiyatı”, *TA. C. 33*, MEB. Yay., Ankara 1984, s. 126-129; Semih Tezcan, “En Eski Türk Dili ve Yazını”, *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, TTK. Yay., Ankara 1994, s. 271-323.

### 1. 2. 1. 3 – Budist Uygur Edebiyatı:

Budist metinlerinin büyük bir bölümü Çince Tibetçe, Sanskritçe, Toharca, Toharca B. (Küsen dili) ve Soğdca'dan yapılmış tercümelerdir.

Uygurca'ya ilk çevrilen eserlerden birinin *Maitrisimit* olduğu sanılmaktadır. Eserin VIII. Yüzyılın ilk yarısında tercüme edildiği tahmin edilmektedir.

*Sadapraudita* ve *Dharmodgata Bodhisattva* hikayesi geç dönemde çevrilmiş eserlerdir.

*Pañcatantra* hikayeleri ve Orta Asya'da yaygın olan Roma hikayelerinin bir özeti de tercümeler arasındadır.

Singko Seli Tutung'un X. Asırda Çince'den tercüme ettiği *Suvarnaprrabhasa-sutra* da Uygurca tercüme eserlerin en büyükleri arasında yer alır. Eserin Türkçe adı: *Altın Yaruk*'tur.

*Amitabha-sutra* üzerine yapılan bir yorum da *Abitaki* adıyla Uygurca'ya çevrilmiştir.

Yine Vasubhandu'nun *Abhidharmakasa-sutra*'sına, Sthiramati'nin yazdığı yorumun Uygurca'ya çevrildiğini görüyoruz.

*Vajracehedika-sutra*'nın genişletilmiş Çince metni olan Jin'gamgying'e ait yazma ve basma parçalar bulunmaktadır.

*Amitayurdhyana-sutra* adındaki Sanskrit aslı bilinmeyen, *Guan wu-liang-shou jing* adlı Çince metninden tercüme edilen Uygurca metinden tek bir yaprak mevcuttur.

*Saddharmapundarika-sutra*'nın 25. bölümü *Kuanşi im Pusar* adıyla Uygurcaya tercüme edilmiştir. Bu sutranın diğer bölümlerinin de Türkçe'ye tercüme edildiği sanılmaktadır. Aynı sutranın Ji tarafından yapılmış Çince bir yorumunun çevirisi de işlenip yayınlanmıştır.

---

<sup>139</sup> - Ayrıntılı bilgi için bk. O. Fikri Sertkaya, a.g.e., s. 139-143.

Sanskrit aslı elde bulunmayan bir *Dharani-sutra*, Çince'den çevrilmiştir. Uygurca'dan sadece iki sayfa kalmıştır.

*Diastika-sutra*'nın Uygurca çevirisi, eserin yeniden işlenmiş şeklidir.

*Sekiz Yükme*, Çince bir eserin kelimesi kelimesine tercümesidir.

*Yitiken-sudur*, 1328'de Tibetçe'den Uygurca'ya çevirilen büyü ile ilgili bir metindir.

*Arya Rajavavadaka-sutra*, Tibetçe'den Uygurca'ya çevrilmiştir.

*İnsadi-sutra*, Uygurca ismi *İnsadi Sudur*'dur. Çince'den tercüme olabilir. Eserde *Sundari-Kız* jâtakası bulunmaktadır.

VII. yüzyıl'da Çinli rahip Hsüan Trang'ın öğrencileri Huci-li ve Yen-ts'ung tarafından yazılan Çince biyografisi X. Yüzyılda Singku Seli Tutung tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

*Kşanti Kılguluk Nom*, Çince *Cibei Daochang Chanfa* adlı eserin bir bölümünün tercümesidir.

### 1. 2. 2 – Şiir Tercümeleri:

Şiir tarzında yazılmış Uygurca parçaların çoğu orijinal eserlerdir.

Maniheizt Uygurlardan kalma eser veya eser parçalarının önemli bir kısmı Soğdca'dan ve diğer İran dillerinden çevrilmiş dini metinler, tevbe duaları ve hikayelerdir. Bunlar arasında önemli sayıda manzum dua ve ilahilerle din dışı sayılabilecek bir aşk şiiri de bulunmaktadır<sup>140</sup>.

Budist Uygur manzumelerinin büyük bölümü telif ve orijinal eserler olup bir kısmının çeviri eserler olduğuna da şüphe yoktur. Bunlardan birinde eserin

---

<sup>140</sup> - Talat tekin, "İslam Öncesi Türk Şiiri", *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri), sa. 409, Ocak 1986, s. 8.

mütercimi rahip Karunadaz Sidu'nun adı ve ünvanı zikredilmiştir<sup>141</sup>. 10. yüzyılda Çince'den tercüme edilen *Altun Yaruk*'ta da birçok manzum parça vardır<sup>142</sup>.

İki dilde yazılmış bir yazmada Küsen dilinde yazılmış vezinli bir ilahi ve bunun kelimesi kelimesine yapılmış vezinsiz Uygurca tercümesi bulunmaktadır<sup>143</sup>.

R. Rahmeti Arat, Turfan yazmaları arasında T II Y 36 işaretini taşıyan manzum bir fal kitabının Çince'den iktibas edilmiş olduğunu düşünmektedir<sup>144</sup>.

### 1. 2. 3 – Uygur Dönemi Tercümelerinin Dili ve Üslubu:

Bu dönemde yapılan tercümeler hakkında önemli görüşler ileri süren R. Rahmeti Arat, Uygur tercümeleri üzerinde yapılan incelemelerin yetersizliğinden bahisle neşredilmiş metinlerin daha çok dil bilgisi bakımından incelendiğini bildirmiştir. Uygurca eserler arasında dikkatli veya dikkatsiz tercüme edilmiş eserlerin bulunmasının tabii olduğunu vurgulayan yazar, bu sahada mevcut bütün edebiyat malzemesi neşredilmedikçe, bunların hangisinin daha kıymetli ve dikkate değer olduğunu tayin etmenin güç olduğunu ifade etmiştir<sup>145</sup>. Bununla birlikte bu konuda bazı küçük ipuçları ihtiva eden bilgilerden de yoksun olduğumuz söylenemez.

Tercümelerde ıstıhlara karşılık bulmak mütercimler için hep mesele olmuştur. İstıhalar bu zorluk sebebiyle bazen olduğu gibi alınırlar. Uygur mütercimlerinin, ıstıhaları Türkçeleştirme hususunda gayret sarfettiklerini kaynaklardan öğreniyoruz. Reşit Rahmeti Arat, Uyгурların bu yöndeki çalışmaları için şöyle der: “Uyğurlar da diğer bütün milletler gibi, kabul ettikleri kültür muhitinin ıstıhalarını kendi dillerine tercüme etmek usulünü tatbik etmişler ve bu

---

<sup>141</sup> - Talat Tekin, a.g.e., s. 19.

<sup>142</sup> - Talat tekın, a.g.e., s. 36.

<sup>143</sup> - S. Tezcan, a.g.e., s. 128.

<sup>144</sup> - R. Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, TTK. Yay., Ankara 1991, s. 277/35.

<sup>145</sup> - Reşit Rahmeti Arat, “Uyğurlarda İstıhlara Dair”, *Makaleler*, TKAE. Yay., Ankara 1987, s. 364.

yolda muvaffak olmuşlardır<sup>146</sup>.” Ahmet Caferoğlu, Uygur aydınlarının geniş bir ıstılah ve kavram oluşturma tecrübesine giriştiklerinden bahsederken bu sistemin bütün Uygur metinlerini içine alan bir sistem ve kaide haline getirilememiş olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Uygurca tercümelerde Sanskrit, İran, Çin, Moğol ve kısmen diğer dillerden alınmış bir yığın yabancı unsurların dile yerleştiğinden bahseden yazar, sözlerine şöyle devam eder: “Şayet Uygur mütercimleri, tercümeye koyuldukları metinlerin gerçek ruhuna hulul etmiş olsalardı, bir bakımdan sağlam tercümecilik geleneğini kurmuş olan Uygur Türkçesi için bu kadar yabancı unsur ve maddi kültüre servet bolluğu hiç fazla sayılmayabilirdi. Fakat bu yönden kesin bir karara varmak zordur. Çünkü, başka başka, mekteplerden yetişmiş olan Uygur aydınlarının bir çoğu, mensup oldukları dine ait tercümelerde ancak bildikleri dillerden çevirmeler yaparak o dilin içinde yerleşmiş olan unsurları, aynen Uygurca’ya aktarmakta hiç bir mahzur görmemekte idiler... Mensup oldukları tercüme okullarına gösterilen bu kadar büyük bir sadakat, Uygur edebî dilinin parçalanmasında ve şivelere ayrılmasında geniş bir tesir göstermekten geri kalmamıştır<sup>147</sup>.” Buna rağmen R. Rahmeti Arat Uygur edebiyatının, kendi kuvvetini bütün yabancı mefhumlara karşı himaye ettiğini, Uygur devrinde yalnız kelime değil, mefhumu dahi Türk ruhuna uygun bir şekle getirdiğini belirtir<sup>148</sup>. Mefhumu kendi dilinin malı haline getirmek, dar bir tercüme anlayışıyla mümkün değildir. Nitekim R. Rahmeti Arat 923’den sonra tercüme edildiği tahmin edilen Uygurca bir metin için şöyle bir görüş naklediyor: “Uygurca metni neşreden Annamarie Von Gabain’in fikrine göre, Singku Seli Tutung, bu tercümesini yaparken, asıl metne her yerde tamamen sadık kalmamıştır. O, metni kelime kelime tercüme etmeyerek, gerek görüldüğünde, az anlaşılan yerlerde kendiliğinden de o yeri izah eden, sözler katmış veyahut mefhumu muhafaza ederek büsbütün kendi diliyle ifade etmiştir. Fakat bu şekilde tercüme, aslından hiç bir şey kaybetmemiş, bilakis bu şekilde metin daha iyi

---

<sup>146</sup> - Reşit Rahmeti Arat, “Uygurlarda İstılahlara Dair”, *Makaleler*, TKAE. Yay., Ankara 1987, s., 365.

<sup>147</sup> - Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 158.

<sup>148</sup> - Reşit Rahmeti Arat, “Uygur Türkçesinin Türk Dili Tarihindeki Yeri”, *Makaleler*, c. 1, TKAY. Yay., Ankara 1987, s. 389.

anlaşıldığından daha çok [şey] kazanmıştır<sup>149</sup>.” Yazar bununla beraber bu eserde yer yer harfiyen tercümeyle rastlanabileceğini ifade eder: “Gayet tabiidir ki bu kadar büyük bir eser içinde bazı yerler, bilhassa muayyen bir mefhumu ifade eden ıstılahlar, Çince aslına tamamen uygun kalmış ve belki de harfiyen tercüme edilmiş olabilir<sup>150</sup>.”

Uygur mütercimlerinin, bazen uygun mana bulmak için ikinci bir dilde yapılmış tercümelerden faydalandıklarını A. Caferoğlu’nun şu ifadelerinden anlıyoruz: “... Uygur mütercimleri, bilhassa Budizm’e ait dini metinlerin tercümesinde dosdoğru Çin kaynak ve tercümelerinden faydalanarak birçok Sanskrit kelimelerini içerisine alan Manihey metinlerinin tercümelerinde serbest kalmışlardır.<sup>151</sup> Uygurca tercümeler her zaman asıl kaynağa yönelik olmamıştır. Mesela *Ārya rājavādka sūtra*, Sanskritten Tibetçe’ye, Tibet’çeden de Uygurca’ya tercüme edilmiş bir metindir<sup>152</sup>.”

Serbest üslupla tercüme edilenlerin yanında şerh özelliği taşıyan Uygurca tercümelere de rastlamaktayız. Osman Fikri Sertkaya, F.W. K. Müller’in Uygurca *Matirisimit Nom Bitig* ile Çince Maitreya metinleri mukayese ettiğini, Çince metinlerin muhtasar, Uygurca tercümenin ise genişletilmiş bir tercüme olduğunu tesbit ettiğini belirtmiştir<sup>153</sup>. Metnin hitap ettiği topluluğa göre çeviri dilinin de uygunluk gösterdiğini Semih Tezcan’ın ifadelerinden anlıyoruz. Yazar Uygurca *Avadana* ve *Jataka* öykülerinin çoğunun Toharca ve Küsen dilinden tercüme edildiğini ve öykülerin Budizm’i kabul eden halk topluluklarını coşturmak maksadıyla yazıldığı için dilinin herkesin anlayabileceği ölçüde basit olduğuna işaret etmiştir<sup>154</sup>. Yine tercümelerin Uygurca’nın söz dizimine, cümle yapısına tesir ettiği

---

<sup>149</sup> - Reşit Rahmeti Arat, “Metnin Tahlil ve Tenkidi” (“Hüeng-tsang Tercüme-i Halinin Uygurca Tercümesi”) *Makaleler*, c. 1, TKAE. Yay. Ankara 1987, s. 446/334.

<sup>150</sup> - R. R. Arat, a.g.e., s. 447/335.

<sup>151</sup> - A. Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, I, s. 157.

<sup>152</sup> - Semih Tezcan, “En Eski Türk Dili ve Yazını”, s. 295.

<sup>153</sup> - Osman Fikri Sertkaya, “Matirisimit Nom Bitig”, *TDV-Belleten*, 1982-1983, s. 256.

<sup>154</sup> - Semih Tezcan, “En Eski Türk Yazını”, s. 290.

şüphesini uyandıran bazı işaretlere rastlıyoruz. Ş. Tekin'e göre, "J. Seli Tutung'un Çince'den çevirdiği Hüan-tsang'ın Seyâhatnâmesinde aynı mütercimin *Altun Yaruk*'unda rastlamadığımız bir ifade şekli sık sık görülmektedir. Fiil cümleleri ile ifade edilmesi mümkün ve tabii olan yerlerde hemen daima yüklem ismi kullanılmıştır: Eşidilmiş bar erdi.(Eşid-ti yerine!), uluşumka... burgulug tapım ol (Bargalı küseyür men yerine!)"<sup>155</sup>.

Burada farklı üslubu doğuran amil veya amillerden birinin, tercüme olması ihtimali düşünülebilir. Aynı kişinin tercüme ettiği *Altun Yaruk*'ta bu kullanımın bulunmayışı, bu tereddüdü tamamen çürütmez. Çünkü eserler farklı olup, ilk eserin muhteva ve üslubunda mütercimi böyle bir kullanıma iten zorlayıcılık olmayabilir. Dolayısıyla bu yönde yapılacak bir inceleme bizi daha açık bir neticeye götürebilir.

Semih Tezcan'ın ifadesiyle, dilin daha çok işlenip gelişken bir yazı dili durumuna gelmesinde önemli etkisi olan bu çevirilerin<sup>156</sup> incelenerek bu konuda yeni bilgilerin ilim alemine sulunmasını bekliyoruz.

## 2 – Eski Türk Edebiyatında Tercüme

Eski Türk edebiyatı, klasik anlayış içerisinde teşekkül etmiş bir edebiyattır. Bu edebiyat mensupları, belli kaideler çerçevesinde eser vermiş ve bu eserler, belli kaideler içerisinde değerlendirilmiştir. Edebiyat, sanat dairesini zorlayarak adeta bir ilim dalı hüviyeti kazanmış, belâğat ve fesâhata dair bilgiler büyük emekler sarf edilerek öğrenilmiş ve tatbik edilmiştir. Klasikleşmiş isimler, bir üstat sıfatıyla takip ve taklit edilmiş, eserleri tanzîr edilmiştir. Bu edebiyatla batıda teşekkül etmiş klasisizm akımı arasında bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Divan Edebiyatı ile klasisizm akımı arasındaki anlayış benzerliği, Tahirü'l-Mevlevî'ye ait olduğunu tahmin ettiğimiz şu beyitlerde ilginç bir anlatımla dile getirilmiştir:

Arab'ı Acem'i tutup da örnek

Türkçe'ye verdiler bu yolda âhenk

---

<sup>155</sup> - Şinasi Tekin, "İslamiyet Öncesi Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, c. 3, TKAE. Yay., Ankara 1992, s. 32.

<sup>156</sup> - Semih Tezcan, "En Eski Türk Dili ve Yazını", s. 316.

Demek ki beşinci asırda bizim  
Edebiyatımızda bir klasisizm

Meydana çıktı da geniş yol oldu  
Avrupa o yolu sonradan buldu

Taklidin arası tabii farklı  
Birisi garblıdır birisi şarklı<sup>157</sup>

Klasik Türk edebiyatıyla arasında böylesine yakın ilgi kurulan bir edebiyat akımına temas etmek gerekirdi. Özellikle bu akımın taklit ve tercüme anlayışı bizi ilgilendirmektedir. İşte bu yüzden klasik Türk edebiyatını incelerken bu iki klasik anlayışın benzer ve farklı taraflarını algılayarak konuya daha geniş bir açıdan bakabilmek için klasisizm akımını da gözden geçirmek yerinde olacaktır.

## 2. 1 - Klasisizm (Klasizm), Klasik Edebiyat ve Klasikler

Klasisizm, geniş anlamıyla ölçülü olma, eser meydana getirirken dengeli ve sağlam kalma, biçimlerde uyuma önem verme ve anlatımda edep dışına çıkmama isteklerini esas alan sanat eğilimi, eski Yunan ve Roma sanatında görülen üslup ve ilke görüşüdür. Dar anlamıyla ise, XVII. yy. ortalarında (1660) Fransa’da ortaya çıkan bir edebiyat akımı olarak bilinir<sup>158</sup>. Bu sebeple klasisizme “1660 edebiyat akımı” da denir<sup>159</sup>.

Klasisizm, XVII. asrın sonlarından itibaren teşekkül etmeye başlamış, XVII. yüzyılın ortalarından XVIII. asrın başlarına kadarki dönemde (1660-1700) ise, en ihtişamlı dönemini yaşayarak en iyi eserlerini vermiştir. XVIII. yüzyılın sonuna kadar da varlığını sürdürmüştür<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> - Tâhirî’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 89.

<sup>158</sup> - “Klasisizm”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 22, MEB. Yay., Ankara 1975, s. 131.

<sup>159</sup> - Seyit Kemal Karaalioğlu, *Edebiyat Akımları*, (3. bsk.), İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1980, s. 35.

<sup>160</sup> - İsmail Çetışli, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, (2. bsk.), Kardelen Kitabevi, Isparta 1998, s. 44.

Boileau, klasisizmi şöyle tarif eder: “Yüzyıllar geçmesine rağmen değerlerini kaybetmeyen, her dönem için örnek değerleri olan, akılcı güzellik (estetik) kurallarına dayanan eski Yunan ve Roma yazarlarının eserlerinin rasyonel bir benzeri olmağa çalışan, ölmeyen sanatçı ve sanat eseri anlamına gelen harekete klasisizm denir.”<sup>161</sup> T. S. Eliot’un klasisizme bakışı ise daha farklı ve kapsayıcıdır: “Klasisizm, her çeşit iyi edebiyatın, iyi olduğu ölçüde, yazıldığı zaman ve yerin imkanları içinde ulaşmaya çalıştığı bir hedeftir.”<sup>162</sup> Tahiru’l-Mevlevî ise bu akımı, “Yunan ve Roma edebiyatının tesirleri ve onların taklidi ile meydana gelmiş bir tarz” cümlesiyle tanımlar<sup>163</sup>. Nihayet Sevim Kantarcıoğlu, klasisizmi şöyle anlatır: “Batı edebiyat teorisinde eski Yunan ve Roma’da meydana getirilen sanat eserlerini öz ve biçim bakımından tasvir eden ve tanımlayan bir ölçüler vedeğerler sistemidir; yani bir edebiyat akımıdır.”<sup>164</sup>

Aslında klasisizmin tarihî bir çerçeve içerisine oturtulamadığı, kesin kurallarla tanımlanamadığı ve kendi içerisinde tam bir bütünlüğü olmadığı kabul edilmiştir<sup>165</sup>. Bunun yanında klasisizmin temel belirleyicilerinin kurallar olduğu da bilinmektedir. Klasisizmin temel taşı niteliğindeki bu kurallar, zamanla gelişir veya biçimini ve rengini, belirsiz de olsa değiştirir<sup>166</sup>. Ancak, eski-yeni bu kurallar, uzun zaman Avrupa’da geçerliliğini korumuş ve genel bir edebî çerçeve oluşturmakdan geri kalmamıştır. Nitekim Beşir Fuad, Victor Hugo zamanında (XIX. yy.) Fransa ediplerinin Roma ve Yunan şairlerini taklitte yetinip eskilerin açtığı çığırdan çıkmayı irtidat gibi gördüklerini belirtir<sup>167</sup>.

---

<sup>161</sup> - Seyit Kemal Karaalioğlu, a.g.e., s. 38, 39.

<sup>162</sup> - Thomas Streams Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, terc. Sevim Kantarcıoğlu, KTB. Yay., Ankara 1983, s. 66.

<sup>163</sup> - Tahiru’l-Mevlevî, a.g.e., s. 89.

<sup>164</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, Gazi Ü. Teknik Eğitim Fakültesi Matbaa Eğitim Böl., Ankara 1993, s. 44.

<sup>165</sup> - Tuğrul İnal, “Klasisizm”, *Türk Dili*, sa. 349, Ocak 1981 (Yazın Akımları Özel Sayısı), s. 21.

<sup>166</sup> - Tuğrul İnal, a.g.e., s. 28-31.

<sup>167</sup> - Beşir Fuad, *Victor Hugo*, c. 2, Mihan Matbaası, İstanbul 1302, s. 5.

Sevim Kantarcıoğlu'nun değerdendimesiyle klasisizm, kronolojik olarak eski Yunan ve Roma edebiyatlarının tümevarım metoduyla incelenmesinin sonunda meydana getirilmiş bir bilgi sistemi olmakla beraber, batı edebiyat teorisini oluşturan bütün edebî akımların da temelidir. Bütün batı edebiyatlarında yazılmış şaheserler, devamlı bir şimdiki zaman içinde ve hiyerarşik bir düzende, tek bir düzende, tek bir organik bütünün parçaları olarak devamlı yaşamaktadırlar. Bu eserlerin benzeyen nitelikleri, batı edebiyatının geleneğini oluştururken, birbirinden farklı olan nitelikleri de batı edebiyatının geleneğini zenginleştirmektedir. Bütün bu eserlerin tümevarım metoduyla incelenmesinden çıkan değer ve ölçülerin oluşturduğu bilgi sistemi, yani edebiyat teorisi de tektir<sup>168</sup>.

Klasik edebiyat akımının temelinde Platon ve Aristo'nun felsefeleri yatmaktadır<sup>169</sup>. Platon'un eleştiri kavramlarını ihtiva eden *İon*'da Sokrat (Socrates) ile İon arasında geçen konuşmasıyla Platon'un sanat konusundaki bazı fikirleri açıkça ortaya konmaktadır<sup>170</sup>.

Aristo (Aristotla), (M.Ö. 384 – M.Ö. 322) edebiyatta klasik akımın temel değerlerini ve ölçülerini, *Poetika* (*Poetics*) adlı eserinde ifade etmektedir. Eski Yunan edebiyatını bir pozitif bilimci olarak tümevarım metoduyla değerlendiren Aristo, *Poetika*'da sadece klasik akımın esas değerlerini oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda bu akımı takip eden diğer edebiyat akımlarının da temelini atmıştır<sup>171</sup>. Aristo'nun eleştiri kavramlarını, yani klasisizmin temel ilkelerini, onun *Poetika* (*Poetica*) ve *Retorik* (*Rhetoric*) adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Aristo, *Poetika*'nın ilk bölümünde “sanat, tabiatı taklit eder” der<sup>172</sup>.

Batı edebiyat teorisi, bütün edebiyat akımlarını içine alan bir değerler ve ölçüler sistemi olarak düşünülürse, bu teorinin birinci bölümünü Aristo'nun fikirleri oluşturur. Ondan sonraki edebiyat eleştiricilerinin fikirleri ise Aristo'nun fikirlerini

---

<sup>168</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 15.

<sup>169</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 16.

<sup>170</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 17.

<sup>171</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 19.

yorumlar ve onları teknik bakımından zenginleştirir mahiyettedir. Mesela Horace'nin edebiyat kavramları, Aristo'nun fikirlerini önceden kabul edip, onları var sayarak sanat eserlerinin şekli özellikleri üzerine inşa edilmiş normlardan oluşmaktadır<sup>173</sup>. Yine XVII. ve XVIII. yüzyılın filozof ve düşünürlerini, bunların düşünce ve felsefi hayata getirdiklerini yeni yorumları da unutmamak gerekir. Bunlar, Descartes (1596-1650), Montesquies (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) ve Jean Jacques Rousseo'dur<sup>174</sup>.

T. S. Eliot'un, bütün Avrupa'nın yetiştirdiği tek klasik şair olarak tekdin ettiği<sup>175</sup> Virgil'in ortaya attığı ölçüler de Latince şiir yazar kişilerin değerlendirilmesine bir kalıp teşkil etmiştir<sup>176</sup>.

“Klasikler” adı verilen edebî ekolün benimsediği görüşlerin, bu ekolün fikir babası sayılan Bolieau tarafından, Aristo'nun *Poetika*'sı ve Horace'in görüşleri esas alınarak *Şiir Sanatı (Art Poitique, 1674)*'nda sistemleştirildiğini belirten Beşir Ayvazoğlu, Bolieau'un görüşlerini “antikite yazarlarını taklit”, “tabiata sadakat”, “aklın üstünlüğü” ve “kurallara saygı” şeklinde özetlenmektedir<sup>177</sup>. Biz burada klasik edebiyat teorisinin oluşmasında rol sahibi olanların görüşleri üzerinde fazla durmadan klasisizmin genel kural ve niteliklerinden söz edeceğiz. Bu kural ve nitelikleri, İsmail Çetişli'nin tasnifi<sup>178</sup> doğrultusunda şöyle verebiliriz:

1 - İnsan Tabiatı: Klasiklere göre sanat bir taklit, yani insan tabiatının taklididir. Bu ifadeyle genel veya “evrensel” insan tabiatı kastedilmiştir. Dış dünyadaki tabiat ve oradaki varlıklar klasik sanatkârı ilgilendirmez; hatta onu esere sokmak bir hastalık alameti ve kusur sayılır. Bununla beraber, klasiklerin dış

---

<sup>172</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 23-24.

<sup>173</sup> - Sevim Kantarcıoğlu, a.g.e., s. 34.

<sup>174</sup> - İsmail Çetişli, a.g.e., s. 47.

<sup>175</sup> - T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, s. 188.

<sup>176</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 180.

<sup>177</sup> - Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken, İstanbul 1997, s. 77, 78.

<sup>178</sup> - İsmail Çetişli, a.g.e., s. 49-54.

tabiattan hiç bahsetmedikleri söylenemez. Ancak J. J. Rousseau'ya kadar dış tabiata estetik bir gözle bakılmamıştır.

2 – Gerçek: Klasik sanatkarı konu ve olayların gerçeğe benzer olmasına dikkat etmek zorundadır. Gelenekleşmiş şeyin, gerçekliğe ve insan tabiatına uygun olduğu kabul edilir.

Bu konuda Yusuf Şerif şöyle diyor: “... Klasik devir, her şeyden evvel tabiatı, yani müşahedenin verdiği hakikatı takip etmek iddiasında bulunuyor. Bu edebiyat, pek sarıh bir surette realisttir. Sanat, hakikate benzeyişle hoşla gitmelidir. Yani realitenin şeklini bozan tumturaklı sözler, kılı kırk yaran incelikler, süslemeler hiç olmamalıdır<sup>179</sup>.

3 – Akıl / Sağ duyu: Aklın kesin rehberlik ve “kontrolerliği”, klasisizmin diğer bir problemidir. Doğru olan güzeldir. Aklın bütün insanlarda bir, duygu ve muhayyilenin ise farklı farklı olduğu öne sürülür. Bu yüzden klasisizmde şahsîlik ve lirizmden nefret edilir. Yusuf Şerif'in ifâdesiyle klasik edebiyat, bilhassa ictimâî ve ahlâkî olduğu için kendi şiir mefkûresine fazla şahsî ve cüretkâr gelen lirizm itibarıyla kendisinden evvelki ve sonraki devirlerden çok aşağıdır<sup>180</sup>.

4 – Gayr-ı şahsîlik: Sanatkar, eserinde kendi hayatından, duygularından, acı ve düşüncelerinden bahsedemez. Olayları ve varlıkları kendi kabul ve retleriyle yargılayamaz.

5 – Eski Yunan ve Latin'e dönme: Eski Yunan ve Latin yazar ve eserlerinin örnek alınması, estetiğini bu kaynak temin etmesidir. Bu örnek alış mutlak bir taklit değildir. Onlar, benzerlikler içinde orijinaliteyi yakalayabilecekleri kanaatindedirler.

T. S. Eliot'un tesbitine göre Virgil, Yunan şiirinin malzemesini kendi amacına uygun olarak değiştirmiş ve kullanmıştır<sup>181</sup>.

---

<sup>179</sup> - Yusuf Şerif, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı*, Maarif Vekaleti, İstanbul 1935, s. 119.

<sup>180</sup> - Yusuf Şerif, a.g.e., s. 122.

<sup>181</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., 176.

Yusuf Şerif, Rönesans'tan daha sonraki dönemlerde Yunanlıların taklit edilme noktasında mevkilerini az çok kaybettiklerini, klasik devrin sonunda ise eskilerin tesir sahasının daraldığını belirttikten sonra şiirde taklit edilenlerin Horace ve Virgil'den ibaret kaldığını örnek olarak zikreder<sup>182</sup>.

6 – Kuralcılık: Klasik dönemde tasnif edilen edebi türlerin her birinin belli kuralları vardır ve birinden diğerine geçilmez veya türleri birbirine karıştırılmaz.

7 – Zevk vererek eğitmek: Klasisizm, sadece didaktik olmakla nitelendirilemez. Aynı zamanda güzelliği sanatın temel niteliği, estetik haz vermeyi de temel fonksiyon olarak kabul eder.

8 – Bütünlük: Klasiklere göre edebi eserin parçaları, hem bütüne benzemeli, bütünüle uyumlu olmalı, hem de bütünden farklı olmalıdır. Bu ilişkide bütün-parça dengesine dikkat etmek gerekmektedir. Cemil Meriç, bir yazarı klasik yapan şeyin melekeleri arasındaki “denge” olduğunu söyler. Muhayyile, aklın önüne geçemez; mantık, hayalin kanat çırpışlarını kösteklemez; duygu da aklın haklarını çiğnemez. Ne öz şekilden, ne de şekil özden ayrılabilir<sup>183</sup>.

9 – Dil ve Üslup: Klasik sanatkar kendi ana dilinde sehl-i mümtenîyi yakalamanın peşindedir. Klasisizm, tamamiyle millî diller üzerinde kurulmuştur. Yusuf Şerif'e göre klasik üslup, müessir olmaktan ziyade açık, zengin olmaktan ziyade pürüzsüzdür; gerek şiirde, gerek nesirde işlek ve düzgündür. Çok defa talakatlı ve sade olup bilvasita olduğu nisbetle kuvvetli ve yüksektir. Üslup, dikkati kendi üzerine değil, tasvir edilen şey üzerinde toplamalıdır<sup>184</sup>. Klasik bir üsluba yaklaştığımızı gösteren işaretlerden birisi, içinde bir fikrin tamamlandığı birleşik cümle yapılarındaki unsurların artmasıdır. Birleşik cümleler, duygu ve düşüncelerin en ince tonlarını ifade etmek ve şiirin musıkisinde çeşitlilik ve zarâfet meydana getirmek için gereklidir<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> - Yusuf Şerif, a.g.e., s. 1198.

<sup>183</sup> - Cemil meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken, İstanbul 1980, s. 37.

<sup>184</sup> - Yusuf Şerif, a.g.e., s. 119.

<sup>185</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 173.

Yusuf Şerif, klasik edebiyatın iki cereyanı olarak anane ve yenilikleri verirken yenilikler cephesine romantikleri koyuyor. Anane kısmında ise bu edebiyat için klasisizmin yukarda saydığımız özelliklerini aştığı hissini veren ifadeler kullanıyor: "... üslup, mecazlarla süsleniyor... Bu edebiyat, kendini bililtizam şe'ni hayattan uzak tutuyor, yahut da hayata, ancak dilin zarafetiyle örtülü imalarla temas ediyor..."

Klasisizm ve romantizmi iki kutup olarak değerlendiren Rousseau<sup>186</sup>, "Fransızca el kitaplarında romantik edebiyat olarak tanımlanan (Chateaubriand, Lamartine, Hugo gibi) şey, değişik bir klasisizmdir demektedir<sup>187</sup>. Burada belki klasisizmin diğer edebî akımların temeli olduğunu ve kuralsızlığın da aslında bir kural olduğu mantığını hatırlamamız gerekecektir. Yine aynı eserde yer alan şu cümleleri de burada nakletmek yerinde olacaktır: "Çok yönlü çeşitliliğine rağmen batı şiiri, en azından geçen yüzyılın sonuna kadar dar, yapı anlayışının temel niteliğini Greko-Latin dünyasından miras olarak almıştır<sup>188</sup>." Hatta günümüzde bile batıda eski belagat disiplinine rağbet edildiği görülmektedir. 1964'te Roland Barthes, dilin yapısıyla ilgili terimlerde, belagatin yeniden düşünülebileceğini ileri sürmüş ve o yıl, Ecole Pratique Hautes Etudes'de, derslerinde Aristo'nun *Rhetorique*'ini tahlil etmiştir<sup>189</sup>. Günümüzde Anouilh gibi Fransız yazarları eski klasiklere malzeme olan konuları kendi sanat ve dünya görüşlerini yansıtacak şekilde ele almaktadırlar<sup>190</sup>.

Klasik kelimesi ve klasikler tanımlamasına gelince, bu konuda çeşitli mana ve telakkilerle karşılaşırız. İsmail Çetışli, klasik kavramının kazandığı anlamları şöyle sıralamıştır:

- 1- Eski Yunan ve Latin yazar, şair ve bunların eserleri
- 2- Eski Yunan ve Latin yazar ve şairlerini taklit eden, örnek alan.

---

<sup>186</sup> - A. M. Rousseau - Cl. Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, terc. Mehmet Yazgan, MEB. Yay., İstanbul 1994, s. 116.

<sup>187</sup> - A. M. Rousseau - Cl. Pichois, a.g.e., s. 114.

<sup>188</sup> - A. M. Rousseau - Cl. Pichois, a.g.e., s. 163.

<sup>189</sup> - M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 24.

- 3- Devir ve memleket söz konusu olmaksızın, en üstün yazar, şair.
- 4- Okullarda okutulan ve gençleri eğitici ve yetiştirici mahiyetteki örnek eser.
- 5- Üzerinden çok zaman geçtiği halde değerinden bir şey kaybetmeyen, her nezih zevke hitab eden eser.
- 6- Eskiden kalma olup alışılmış, yerleşmiş ve gelenek halini almış olan şey.
- 7- XVII. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da teşekkül eden edebî bir akım<sup>191</sup>.

Bizde olduğu gibi, batıda da klasik kavramı çeşitli manalarda kullanılmaktadır. T. S. Eliot, “klasik” kelimesinin edebiyat için olduğu gibi, çeşitli ilgiler, davranış şekilleri ve edebiyatta ifadesini bulan toplum için de kullanıldığından söz eder<sup>192</sup>. Yazar, “klasik” kavramı üzerinde İngilizlerin klasik bir şaire sahip olmadıklarını<sup>193</sup> ve bütün Avrupa'nın yetiştirdiği tek klasik şairin Virgil olduğunu söyleyecek kadar<sup>194</sup> hassasiyetle durmuştur. Ama aynı yazar, kitabın bir yerinde “Bazı durumlarda da klasikler derken, yerine göre ya Latin ve Yunan edebiyatını, ya da dillerin en büyük yazarlarını ima edebilirim” demektedir<sup>195</sup>.

Klasik kelimesini ilk defa birinci sınıf yazar manasında ve XVII. asır Fransız klasikleri için Fransız mütefekkeri Voltaire kullanmıştır<sup>196</sup>.

Bizde “klasikler” konusuna ilk temas edenler konuya daha geniş bir pencereden bakmışlardır: Ahmed Cevdet, “Klasik eserler anlardır ki, en büyük müelliflerin mahsûl-ı tab‘ u kalemi olup meşk ittihâzine sâlih ola” dedikten sonra her

---

<sup>190</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Lisânü 't-Tayr*, haz. Mustafa Canpolat, TDK. Yay., Ankara 1995, s. 3.

<sup>191</sup> - İsmail Çetışli, a.g.e., s. 43.

<sup>192</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 66.

<sup>193</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 174.

<sup>194</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 188.

<sup>195</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 166.

medenî lisanın klasik eserlerinin bulunduğunu söyler<sup>197</sup>. Necip Asım ise henüz yazıya geçmeyen vahşilerin bile kendilerine göre bir klasiklerinin bulunduğunu iddia ederek daireyi en uç noktalara kadar genişletir<sup>198</sup>. Ahmet Mithat, önce bu fikri yadırgar gibi görünse de cümlesinin devamında aslında hiç mevcut olmayan kişilerin, isimleri etrafında anonim olarak üretilen mahsullerle klasik olunabileceğini söyleyerek bu fikri destekler<sup>199</sup>. Halbuki aynı Ahmet Mithat diğer bir makalesinde daha klasikler devrine girmediğimizi kabul etmiştir<sup>200</sup>. Ahmed Cevdet de klasikler devrinin daha gelmemiş olduğunu ve dilimizin henüz buna yeterli olmadığını belirtir<sup>201</sup>. Burada “klasik devir” sözüyle anlatılmak istenen, batı klasiklerinin izinde (tercüme ve tahkiklerle) meydana getirilmeye çalışan yeni klasik dönemdir. Muhyiddin Mekkî “Birkaç Türkçe eser istisna edildikte bugünkü lisanımızca muharrer olarak bizde klasik denecek âsâr henüz yoktur”<sup>202</sup> derken de batı stilineki klasik eserden bahsetmektedir. Yine Ahmet Mithat, “Her milletin hâli gibi Fransızlarda dahi klasikler iki dürlüdür” der. Birincisi kendilerine miras kalan öz malları olup diğeri de Latin ve Yunan eserlerini meşk ederek meydana getirdikleri klasiklerdir<sup>203</sup>. Ahmet Mithat’ın bu tasnifi, yukarıda naklettiğimiz, birbirine zıt gibi görünen görüşleri her halde izaha kavuşturacaktır.

İ. Necmi Dilmen, “klasik” sözünün Fransa’daki bir edebî okulun adı olması dışında bir de bütün dünya dil ve edebiyatında ortaklaşa kullanılan bir kavram olduğundan bahseder. “Klasik” kelimesinin bu iki manasının birbirinden ayrılması

---

<sup>196</sup> - Nihad Sami Banarlı, *Resimle Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB. Yay., İstanbul 1987, s. 338.

<sup>197</sup> - Ahmed Cevdet, “İkrâm-ı Aklâm”, *Malûmât*, c. 5, sa. 98, 11 Rebiu’l-âhir 1314, 28 Ağustos 1313, s. 964.

<sup>198</sup> - Necip Asım, “Klasikler”, *Malûmât*, c. 5, sa. 99, 18 Rebiu’l-âhir 1314, 4 Eylül 1313, s. 979.

<sup>199</sup> - Ahmet Mithat, “Klasikler Meselesi”, *Malûmât*, c. 5, sa. 102, 10 Cemâziya’l-ûlâ 1314, 25 Eylül 1313, s. 102-103.

<sup>200</sup> - Ahmet Mithat, “Musâbaka-i Kalemîyye-İkrâm-i Aklâm”, *Malûmât*, c. 5, sa. 99, 18 Rebiu’l-âhir 1314, 4 Eylül 1313, s. 976.

<sup>201</sup> - Ahmed Cevdet, a.g.e., s. 965.

<sup>202</sup> - Muhyiddin Mekkî, “Klasikler ve Bahsin Bencesi”, *Malûmât*, c. 5, sa. 103, 17 Cemâziye’l-ûlâ 1314, 2 Teşrin-i evvel 1313, s. 1061.

gerektiğini savunan yazar, Fransız klasisizminin yanında genel bir klasisizm kavramının varlığından da söz eder. Ona göre klasik kavramının aslında bir başkasına benzeme ve ona yetişme isteği olamayacağı inancındadır, çünkü “Fransız klasikleri, Yunan ve Latin edebiyat ustalarını kendilerine ölçü almışlarsa, Yunan klasikleri kimleri ölçü alarak o eserleri meydana getirmişlerdir<sup>204</sup>.” Böylece Yunanlıların kimseleri örnek almadan klasik eserler meydana getirebildiğini ima eden Necmi Dilmen, Millî Eğitim Bakanlığı’nın klasikleri tercümesini yayınlama çalışmalarıyla bu sözün eski dar manasının genişlediğini ve her milletin edebiyatında bir devir meydana getiren, birçok yazara örnek hizmeti gören, edebiyat tarihlerinde en belli başlı ve önemli yeri olan eserlerin hepsinin klasik çerçevesine girdiğini belirtiyor<sup>205</sup>. Dikkat edilirse burada da yine örnek olma ve bir devir meydana getirme gibi özellikler belirleyici olmuş bir yana bırakılmamıştır. Yeri gelmişken Yunanlıların da ilim ve fenni Mısır’dan aldıkları, Mısır ve Finike’nin ilim ve edebiyatını Yunanca’ya naklettikleri<sup>206</sup> yönünde bilgilerin bulunduğunu zikrederim.

Nihad Sami Banarlı’ya göre, “klasik yazar, edebî ekoller meydana getirecek derecede kendinden sonrakilere örnek olan ve bazı belirli sanat kaidelerine uyarak yazan ve yetişen birinci sınıf yazar demektir<sup>207</sup>.”

Son olarak T. S. Eliot’un klasiklere dair birkaç tesbitini yer yer özetlemek suretiyle burada naklederek konuyu bitirelim:

“Bir klasik, sadece bir medeniyet, bir dil ve edebiyat, olgun bir çağa eriştiği zaman doğar. Klasik, olgun bir dimağın mahsulüdür.

Büyük bir şair, aynı zamanda klasik bir şair ise, sadece edebî bir türde başarı göstermekle kalmaz. Kendi zamanının dilini de kusursuz olarak kullanır. Klasik bir

---

<sup>203</sup> - Ahmet Mithat, “Klasikler Bahsinin Biraz Tevsii”, *Malûmât*, c. 5, sa. 104, 24 Cemâziye’l-ûlâ 1314, 9 Teşrîn-i evvel 1313, s. 1088.

<sup>204</sup> - Aishülos (Eschyle), *Agamemnon*, terc. Ahmet Cevdet Emre, TDK. Yay., Ankara 1943, s. 8.

<sup>205</sup> - Aishülos (Eschyle), a.g.e., s. 10.

<sup>206</sup> - Necip Asım, “Bizde Klasik Yok Mu?”, *Malûmât*, c. 5, sa. 99, 18 Rabîu’l-âhir 1314, 4 Eylül 1313, s. 977.

<sup>207</sup> - Nihad Sami Banarlı, a.g.e., s. 338.

şair, bir dildeki bütün kaynakları işleyebilen biri olduğu gibi, klasik bir şairi yetiştiren de işlenebilecek kaynaklara sahip bir dildir.

Eğer bir edebî eser yazıldığı dilde ifade ettiği anlam ve ifade zenginliğini, yabancı edebiyatlarda da aynen ifade ediyorsa, ona “evrensel” bir klasik diyebiliriz<sup>208</sup>.

## 2. 2 – Klasisizm ve Tercüme

Klasisizm’de Yunan ve Latin klasiklerini üstat kabul ederek onları takip etmenin esas olduğunu gördük. İlk başta anlamamız gereken şey bu takip işinin nasıl gerçekleştiğidir. Burada söz konusu olan kültürler ve şahıslar arasında meydana gelen etki işlemidir. Bu da taklit, tercüme, ilham vs. şekillerde kendini gösterir. Öyleyse klasisizmde de üstatlar izlenirken bu vasıtaları kullanmaktan başka yol yoktur. Halide Edip “büyük edebiyat devirleri arifesinde her millet, geçmiş veya muasır büyük edebiyatlardan gücünün yettiği kadarını kendi diline çevirmiştir. Bunun en canlı, en yakın misalini Rönesans teşkil eder. En erken Rönesansı yapmış olan İtalya, klasiklerin tercümesiyle büyük devrini açmıştır”<sup>209</sup> der.

Ahmet Cevat’ın tesbiti de şöyledir: “Rönesans, denilen devirle Yunan ve Roma’nın payen edebiyatı İtalyanca’dan başlayarak sırayla bütün Arupa lisanlarına çevriliyor ve ondan itibaren o milletlerde bereketli hasatlar alınıyor.”<sup>210</sup>

Yahya Kemal, Tevfik Muhtaroglu’nun nakliyle şöyle diyor: “Shakespeare, Hamlet’i Danimarka masallarından, Le Roi Lear (Kral Lear)’i Breton masallarından almış. Macbeth de öyle... Shakespeare, bir tiyatro müdürü imiş, ama adi bir tiyatronun; Kel Hasan’ınki gibi salaş bir tiyatronun müdürü imiş. Ondan trajedi istiyorlardı. O da tercüme ederek bir şeyler kaleme alıyor ve veriyordu.” Devamında Yahya Kemal, klasiklerin yaptığı işin umumi manadaki düz çeviri olmadığını da izah eder: “Bütün klasikler tercüme etmişlerdir. Zaten klasisizm, meşk demektir. Fransız

---

<sup>208</sup> - T.S. Eliot, a.g.e., s. 168-184.

<sup>209</sup> - Halide Edip Adivar, “Edebiyatta Tercümenin Rolü”, 1942-1943 Üniversite Konferanslarından ayrı basım, Kenan Matbaası, İstanbul 1944, s. 265.

<sup>210</sup> - Ahmet Cevat, “Edebî Klasik Terbiye”, *Muhît*, sayı 40, Şubat 1932, s. 3.

şii Latin'den, Latin Yunan'dan, Yunan bir takım dualardan filan almış. Fakat klasik edebiyatta tercüme création (ibdâ' = ihtirâ yani yeni bir şey bulma) dur<sup>211</sup>." Yahya Kemal, daha sonra klasisizmin vasfının benzetmek, benzeyip de geçmek olduğunu da kaydeder<sup>212</sup>. Sabahattin Eyüboğlu da klişeleri kırmanın değil, aşmanın marifet olduğunu belirterek Yahya Kemal'in yukardaki sözlerine uygun bir tesbitte bulunmuştur<sup>213</sup>.

Klasik şii, tercüme anlamını da içine alan "transposition" çerçevesinde ele alanlar olmuştur. Yusuf Şerif, klasik şii kastederek şöyle der: "Bu şii, dâimî bir naklî sanattır (transposition), ve onun san'at kıymeti, bu naklî sanatın kendisidir. Romantikler, işte bu edebiyata karşıdır." Yazar, naklî-sanat dediği transposition kelimesiyle ne anlatmak istediğini dipnotta şöyle açıklıyor: "Burada söz konusu olan naklî-sanat, klasik şairlerin, eski şii yeni şii nakletmek istemeleridir. Gayesi başka bir muhite ait olan bir şii ifade etmekten ibaret olan böyle bir sanatın sanat kıymetinin, o şii taklit etmek hususundaki muvaffakiyetiyle ölçülmesi tabiidir."<sup>214</sup>

Yeni Avrupa klasikleri, eserlerinin mevzularını bile aynen Yunan ve Latin edebiyatından alıyorlardı. M.Ö. V. asırda Yunan klasiklerinden Euripides tarafından yazılan *İphigenia Aulis'de* adlı trajediler, XVII. asır Fransız klasik şairi Racine tarafından tekrar yazılmıştır<sup>215</sup>. Klasik yazarları bu eserleri tekrar yazarken düz bir tercüme yoluna gitselelerdi kendi milletlerine mal edebilecekleri orijinal bir eser ortaya koyamıyacaklardı. Virgil'in ve diğer klasiklerin Yunan şiiindeki keşif ve gelenekleri kendi amaçlarına uygun olarak değiştirdiklerinden (daha önce klasisizm bahsinde de temas edilmişti.) böyle olduğu için mesela Romalıların Yunanlılardan şii bir çok yenilikleri aldıkları, sonrakilerin de sanatın edebî unsurları gibi görünen bu yenilikleri taklit ettikleri halde Latin şiiirlerinde samîmî ve felsefî ne varsa bunun

---

<sup>211</sup> - Muhtar Tevfikoğlu, "Tercüme ve Meşk Üzerine", *Türk Dili*, Ankara Mart 1995, s. 254.

<sup>212</sup> - Muhtar Tevfikoğlu, a.g.e., s. 256.

<sup>213</sup> - Sabahattin Eyüboğlu, "Yeni Türk San'atkarı Yahut Frenk'ten Türk'e Dönüş", *İnsan*, Nisan 1938, sa. 1, s. 36.

<sup>214</sup> - Yusuf Şerif, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı*, Maarif Vekaleti Yay., İstanbul 1935, s. 120.

<sup>215</sup> - Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 340-485.

şerefının yalnız kendilerine ait olduğu ifade edilmiştir. Çünkü birçok güzel mısralar ilham eden tabiat aşkı bile Romalılarda Yunanlılardan başka bir karakter arz etmektedir<sup>216</sup>. T. S. Eliot, yabancı edebiyatlardan bu şekilde faydalanmanın, bir yazarın kendi edebiyatının daha önceki kaynaklarından yararlanmasının ötesinde bir seviyeye eriştiğini gösterdiğini belirtir<sup>217</sup>. Demek oluyor ki, bir şairin, klasiklerin yaptığı gibi dönüştürme işlemini gerçekleştirebilmesi için hem dilinin buna müsait olması, hem de duygu dünyasının, kültürünün ve yazarlık kabiliyetinin bu yoğurmayı yapabilecek durumda olması gerekmektedir. Öyleyse, Yusuf Şerif'in "nakli-sanat" olarak ifade ettiği bu işin ne herhangi bir tercüme ne de eski tecrübelerden yoksun bir telif ile aynı kefeye koymak doğru olur.

### 2. 3 – Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinin Teşekkülü

Milletimiz, İslamiyeti kabul ettikten sonra, bu dinin kendi coğrafyalarında parlayışına mazhar olan Araplar ve kendisinden daha önce müslüman olan Farşlılarla dil ve edebiyat yönünden de sıkı bir ilişkiye girmeye başladı.

Türklerin VIII. asırda Maverâünnehir'de İslamiyete girmeye başladıklarını, sadece inançta ve amelde kalmayarak bu dinin ortaya çıkardığı medeniyeti de bütün müesseseleriyle kabul ettiklerini söyleyen Faruk Akün, Fars şairlerinin Arap üstatlarının izinde başardıkları edebî gelişmeyi şöyle anlatıyor: "Arapça'nın daha ziyade bir ilim dili hüviyetini göstermesine karşılık Farsça ile Arap edebiyatından aldığı şekil ve konuları kendine adapte ederek oldukça gelişmiş bir edebiyat meydana gelmişti. Bu edebiyat, vezin ve nazım şekillerinden başlayarak şiirin her türlü motif ve ilham konularına kadar gelenekleri yerine oturtmuş, bütün belagat kaideleri esasa bağlanmış, gelişme ve varlığını Türk soyundan hükümdar saraylarının himaye ve teşvikine borçlu bir edebiyattı<sup>218</sup>." Tabii bu, Türklerin İslamiyete girmelerinden sonraki dönemleri de kapsayan bir hükümdür. Biz burada Fars edebiyatının klasik Türk edebiyatının teşekkülünden önce kendilerinden sonrakilere örnek olabilecek

---

<sup>216</sup> - N. Stael, *Edebiyata Dair*, terc. Safiye Hatay-Vahdi Hatay, MEB. Yay., İstanbul 1997, s. 107.

<sup>217</sup> - T. S. Eliot, a.g.e., s. 176, 177.

<sup>218</sup> - Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *TDVİA.*, c. 9, TDV. İstanbul 1994, s. 390.

duruma ulaşmış olduğuna dikkat çekmek istedik. Çünkü “Divan edebiyatı Arap, özellikle de Fars edebiyatının geniş anlamıyla estetik kaideleri üzerine kurulan edebiyatı içine almaktadır<sup>219</sup>.” Türk şairleri, daha önce gelişmiş, mükemmel örneklerle sahip olan İran şiirini örnek almış ve bir müddet bu üstatlarına erişmeye çalışmışlardı. Nihayet XVI. yy.’da dilin zengin ifade imkanlarını yakalayarak üstatlarına erişmişlerdi<sup>220</sup>.

XI.-XIII. asırlar arısında klasik İran şiirine heveslenen bazı Türk şairlerinin eserlerini Farsça yazdıkları görülmektedir<sup>221</sup>. Zebihullah Safâ, Nâsır-ı Hüsrev’in *Sefer-nâme*’sinde şöyle bir nakil yapar: “Ve Tebriz’de Katran isimli bir şairi gördüm. Güzel şiir söylüyordu; ama Farsça’yı iyi bilmiyordu. Mencik ve Dakîkî divanlarını getirerek yanımda okudu. Anlamadığı yerleri bana sordu. Söylediklerimi açıklayarak not etti. Sonra bana kendi şiirlerini okudu<sup>222</sup>.” Hayatının büyük bir kısmını Erran ve Azerbaycan’da geçiren Esedî-i Tûsî, o yöredeki şairlerin Derî (Günümüzde de Afganistan Farsçası için “Derî” denmektedir) dilini (lugatini) anlamakta zorluk çektiği için *Lugat-i Fûrs* kitabını yazmıştır. Bu kitabın başında şöyle denir: “Bu Farsça sözlüğü şunun için yazdım: Faziletli şairleri gördüm; ama bunlar Farsça’yı az biliyorlardı<sup>223</sup>.” Burada şairlerin Türk olduğuna dair bilgi yoksa da yaşadıkları bölge itibarıyla Türk olma ihtimalini düşünebiliriz. Ayrıca hicri dördüncü asırda Derî edebiyatı Sistan, Horasan, Maverâünnehir ve İran’ın kuzey bölgelerinde merkezîleşmişti. Farsça’nın ilk İslâmî edebî eserleri de buralarda yazılmıştır. Hicrî beşinci asrın başlarından itibaren, kuzey, güney ve batı bölgelerinde yetişen şairler Derî lehçesiyle Horasan ve Maverâünnehir şairlerini taklit yolunu seçmişlerdi<sup>224</sup>. Horasan, özellikle Maverâünnehir’de (belki o zaman daha az da olsa) Türklerin

---

<sup>219</sup> - Mehmed Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, *Türk Dili*, sa. 415-417, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1986, s. 1,2.

<sup>220</sup> - Cemal Kurnaz, “Divan Şiiri Geleneğinden Yararlanma”, *Divan Edebiyatı Yazıları*, Akçağ, Ankara 1997, s. 284.

<sup>221</sup> - Ömer Faruk Akün, a.g.e., s. 391.

<sup>222</sup> - Zebihullah Safâ, *Muhteserî der Târih-i Tahavvul-i Nazm u Nesr-i Pârsî*, Şirket-i Matbûât, Tahran 1331, s. 24, 25.

<sup>223</sup> - Zebihullah Safâ, a.g.e., s. 25.

<sup>224</sup> - Zebihullah Safâ, a.g.e., s. 24.

yaşadığı malumdur. Dolayısıyla Türklerin Fars edebî kültürüyle ne kadar iç içe olduğu, hatta bu kültürün şekillenmesinde ne kadar etkili oldukları tahmin edilebilir. Böylece Fars edebî kültürü bir taraftan Türklere modellik ederken diğer taraftan da Türk dili ve kültüründen mutlaka belirli bir pay almış olmalıdır.

Türkler, İslâmî edebiyat normları çerçevesinde, yeni eserler meydana getirmek için çalışırken, dinî, edebî, tasavvufî mefhumları ifade edebilecek kudrete sahip yeni bir edebî dil de vücuda getirmek durumunda kaldılar. Agah Sırrı Levend, “Arap ve Fars edebiyatlarının etkisi, tarihi şartlar içinde mecbûrî idi. Bundan kaçınılamazdı”<sup>225</sup> derken, Necip Asım daha önceki tarihlerde de Türklerin medeniyeti ve edebî dilinin bulunduğunu söyleyerek bunun siyasî icaplardan kaynaklandığını savunur<sup>226</sup>. Ali Nihad Tarlan, 15. ve 16. asırlarda Türkçe’ye giren Arapça ve Farsça kelimelerin yoğunluğunu tarihî zaruretlerin bir mahsûlü olarak görmekte, her sanat telakkîsinin de bu zarûretler içinde olduğunu söylemektedir<sup>227</sup>.

Şunu belirtelim ki, Türkçe, Arapça ve Farsça’dan kelime alırken Farsça da Arapça ve Türkçe kelimelerle doluyordu. Belki Türkçe’ye geçen birçok Arapça kelime de Farsça yoluyla gelmişti. Arapça’nın Farsça’ya girişi İranlıların müslüman oldukları asırdan itibaren başlamışsa da İranlı şair ve yazarların Arapça’yı öğrenmeye başlamalarından sonra daha da artmıştır. Türkçe’nin bu dile karışmaya başlaması ise yaklaşık, Selçuklular dönemine rastlar. Hatta Moğol devresinde (Timurlular vs. kastediliyor) Farsça’yı değiştirmek için çalışıldığından bahsedilmiştir<sup>228</sup>. Ahmed Rasim de “Türkler İran’daki galebelerini temin için İranîlerin Arablara karşı tuttukları meslek-i siyâsete yol bırakmadılar. Farsî’yi siyâsetlerinde, edebiyatlarında kullandılar; fakat yavaş yavaş lisâna Türkçe lugatlar idhâl etmek sûretiyle birleşmek istediler.”<sup>229</sup> demektedir. Zebihullah Safa ise,

---

<sup>225</sup> - Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK. Yay., Ankara 1988, s. 50.

<sup>226</sup> - Necip Asım, “Yine Klasikler”, *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu’l-âhir 1314, 11 Eylül 1313, s. 1001.

<sup>227</sup> - Ali Nihad Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul 1982, s. 48.

<sup>228</sup> - Celaleddin Humâyî, *Tarih-i Edebiyat-ı İran*, Müessesesi-i Neşr-i Humâ, Tahran 1375, s. 42, 43.

<sup>229</sup> - Ahmed Rasim, “Klasikler Meselesinin Verdiği Bir Fikr-i Edebî-i Mâzî”, *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu’l-âhir 1314, 11 Eylül 1313, s. 1000.

Timurlular döneminde Türk dilinin bir hayli revaç bulduğunu, hatta bazı edebiyat adamlarının bu zamanda Türkçe'yi Farsça'ya tercih etmeye başladıklarını söyleyerek Farsça adına bu durumdan şikayet etmektedir<sup>230</sup>.

F. Akün; Ferrûhî, Muizzî, Enverî, Zahîr-i Fâryâbî, Nizâmî-i Gencevî ve Hüsrev-i Dehlevî gibi Farsça yazan Türk şairlerinden bazılarının ana dilleri için yapabildiklerinin ancak Farsça şiirleri arasına serpinti kabilinden Türkçe ibarecikler koymaktan ileri geçmediğini, Türkçenin şiirde mısra hacmine ulaşabilmesinin önce mülemmâlarla başladığını bildiriyor<sup>231</sup>. İşin görünen cephesi itibarıyla bu böyledir. Ancak özüne ve ruhuna inildiği zaman Türk ruhunun ve kültürünün akislerini orada görebiliriz. Mevlânâ'nın bu yönüyle ilgili olarak Agah Sırrı Levend şöyle der: "Mevlânâ'nın -Fars diliyle de olsa- yazdığı *Mesnevî*'de aşılamağa çalıştığı düşünce ve temsil ettiği ruh öylesine Türktür ki, bu esere geniş bir yer ayırmadan Türk kültür hayatı açıklanamaz. Mesnevî, tarih boyunca Türk irfanının kaynağı olmuş<sup>232</sup>." A. Zajakowski ise, medeniyet izleri istikametinin daima İran'dan Turan'a olmayıp bilakis Turan'dan İran'a doğru olduğunu söylüyor. Örnek olarak da rubâîlerin Türk şekli olduğunu aktarıyor. Devamında da Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'inde rastlanan atasözlerinin büyük bir kısmının Türk olduğunu söylüyor. Kutb, Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'ini tercüme ederken Türk deyim ve atasözlerine kendilerine has Türk şeklini yeniden vermiştir<sup>233</sup>. Yani böylelikle bir nevi öze dönüş gerçekleşmiştir.

Sadî, Hâfız, Câmî, Attâr gibi Türklerin sevgisine mazhar olan ve Türk olmayan büyük İran şairleri itikat bakımından da Türklerden farklı değildirlir. Mesela Câmî bir Sünnî tarîkatı olan Nakşibendî yolunda tasavvufî terbiyesini tamamlamıştı<sup>234</sup>. Sadî'nin de Hazret-i Ömer'in adaleti hakkında naklettiği hikaye bu

---

<sup>230</sup> - Zebihullah Safa, a.g.e., s. 70.

<sup>231</sup> - Faruk Akün, a.g.e., s. 392.

<sup>232</sup> - Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 42, 43.

<sup>233</sup> - A. Zajaczkowski, "Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn Adlı Eseri Hakkında", *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, TDK. Yay., Ankara 1960, s. 160.

<sup>234</sup> - Celaleddin Humâyî, a.g.e., s. 279.

konuda bize delil olacaktır<sup>235</sup>. Bu bakımdan bahsettiğimiz bu iç içelikler de Türk edebiyatının Fars edebî geleneğini (aynı zamanda ortak İslâmî edebiyat geleneğini) benimsemesini kolaylaştıran sebepler arasında sayılabilir.

Edebî gelenek nakli gerçekleşirken, malzemenin ortak İslâmî kültür çerçevesi dahilinde Türk düşünce ve duyuş tarzına birçok yönden uygunluk kazanmış olmasına rağmen Türk şairlerinin elinde yeniden işleniyorlardı. Ali Nihad Tarlan'a göre "Türk dili Arapça ve Farsça'dan kelime almıştır. Fakat bunları sadece malzeme olarak almış ve kendi millî dehâsının, tefekkür ve ifade sistemi olan gramer içine yerleştirmiştir. Cümle şekli ve fiiller mekanizması, tamamen Türk dehasına uygundur<sup>236</sup>." Yazar bir başka yerde bu konuda şöyle görüş beyan eder: "İslâmî edebiyata gelince bu edebiyat İran edebiyatını örnek almıştır. Ancak bu iki millet, hayâtî şartların doğurduğu ayrı ayrı dehalara sahip olduğu için Türk edebiyatı birinci planda onun hemen hemen bütün mazmunlarını, tekniğini aldığı halde ikinci planda yani onların işleniş tarzında tamamen ayrı bir yol tutmuştur<sup>237</sup>." Yahya Kemal ise, Türk şiirinin daha çok dahilî tekâmül dairesi içerisinde kaldığı fikrindedir: "Şiirimizin gerçi ufukları çok geniş olmadı. Bunun sebebi ise öteden beri devletçi bir millet olmamızdır. İlimde olduğu gibi şiirde de mürşidimiz olan milletlerin çizmiş olduğu dâireden çıkmadık. Lakin bellediğimiz şiirin kıymet kısmında muhakkak ki, en yüksek derecelere yükseldik<sup>238</sup>." Bunun en bariz örneğini herhalde aruzda görebiliriz. Haluk İpekten "Türk aruzu"nu anlatırken şöyle der: "Arap ve İran edebiyatlarında olduğu gibi aruz ölçülerini inceleyen, tartışarak yeniden düzenlemeğe çalışan ve Türk diline uygun yeni bahir ya da kalıplar öneren yazarlar çıkmadığı için bu ölçünün uygulaması yalnızca onu kullanan şairlere kalmıştır<sup>239</sup>."

---

<sup>235</sup> - Hikaye için bk. Sadî, *Bûstân-ı Sa'dî*, İntişârât-ı Kaknûs, Tahran 1372, s. 338.

<sup>236</sup> - Ali Nihad Tarlan, "Divan Edebiyatı", *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, AKM. Yay., Ankara 1990, s. 90.

<sup>237</sup> - Ali Nihad Tarlan, "San'at Bakımından Edebiyatımızın Dahilî Tekâmülü", *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, AKM. Yay., Ankara 1990, s. 59.

<sup>238</sup> - Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, Baha Mtb. İstanbul 1971. s. 31.

<sup>239</sup> - Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 138, 139.

Esas konudan uzaklaşmamak için ayrıntıya inmeden F. Köprülü'nün Nevâyî ve Babür'e dair değerlendirmesini naklederek vezin bahsini kapatalım:

Köprülü, Nevâyî'nin Türklere mahsus olduğunu söylediği aruz şekillerini verdikten sonra “bunların da edebî olmaktan çok musıkî bakımından bir hususiyet gösterdikleri anlaşıyor” diyor. Daha aşağıda ise Babür'ü kastederek şöyle devam ediyor: “Nevâyî gibi bazı yeni vezinler icat ettiğini söylemişse de, bunlar, mevcut vezinlerden pek ince farklarla ayrılan, yahut Acem ve Türk şairleri tarafından ahenksizliği yüzünden, hiç kullanılmayan nazarî icatlardır. Bununla beraber “fâ'ilâtun, fâ'ilâtun, fâ'ilâtun, fâ'ilun” vezninin Câmi ve Nevâyî tarafından çok kullanıldığını ve Sultan Hüseyin Baykara Dîvân'ının baştan başa bu vezinle yazılmış olduğunu söylemesi pek doğru bir görüşün ifadesidir<sup>240</sup>.”

Eski Türk Edebiyatı, şekil planında da Arap, özellikle de Fars edebiyatına sıkı sıkıya bağlı olduğu halde kendi kültürünün ürünü olan bazı nazım şekillerini bu edebiyat normlarına uygun olarak geliştirip kullanmayı bilmiştir. Mesela şarkı ve tuyug adıyla bilinen nazım şekillerini Divan şiirine Türkler getirmiştir. Nevâî de klasik Çağatay edebiyatına mahsus bazı nazım şekillerinden bahsetmiştir. Her biri aruzun özel bir vezni ile yazılan bu nazım şekilleri yukarıda da belirttiğimiz tuyug ile koşuk, türkû, muhabbet-nâme, çinge, azadvârî (veya arzvârî) ve klasik Acem şiirlerindeki farklı olmayan müstezâddır<sup>241</sup>.

Divan edebiyatının vezgeçilmez unsurlarından kafiye sistemi de Türklerin zaten öteden beri kullandıkları bir tekniktir. F. Köprülü'nün bu husustaki görüşleri şöyledir: “Klasik Türk şiirindeki redif usulünün Acemlerden alındığı iddia olunamaz. Çünkü Türk dilinin bünyesine çok uygun bu redif usûlünün köklerini, eski Türk şiirinin yarım kafiyelerinde bulmak mümkündür... İran şiirinde kafiye'nin nazım için esâsî bir unsur mâhiyetinde olmamasına karşılık, eski Türk şiirinde bunun değişmez bir prensip olduğu da unutulmamalıdır<sup>242</sup>.” Celâleddin Humâyî de İslamiyet

---

<sup>240</sup> - Fuad Köprülü, “Aruz”, *Edebiyat Araştırmaları*, (Makaleler Külliyyatı, I) TTK. Yay., Ankara 1986, s. 348.

<sup>241</sup> - F. Köprülü, a.g.e., s. 346, 348.

<sup>242</sup> - F. Köprülü, a.g.e., s. 349, 350.

öncesinde, yani Sâsânîler devrinde Fars şiirinin mevcut olduğunu; ancak bugünkü manada vezinli ve kafiye olmayıp şâirâne hayaller taşıyan secili nesirlere dendiğini ifade etmiştir<sup>243</sup>. İslamiyet öncesi Fars edebiyatının vezin ve kafiye mefhumuna bizim kadar âşinâ olmaması, İslâmî edebiyat dairesine giren Fars ediplerini bu konuda teorik çalışmalar da yapmaya sevk etmiş olabilir. Daha doğrusu onları nazarî çalışmalara yönelten sebeplerden biri bu olabilir.

Divan şiiri nazım türlerinden Türk saray hayatıyla yakından ilgili olanları dikkati çekmektedir. Mesela şehzadelerin sünnet düğünleri ile kadın sultanların evlenme törenlerini konu alan “sûr-nâme”ler ve çeşitli makam sahiplerini vazifelerinin hususiyetlerine göre bir kaç beyitle anlatan mesnevî şeklindeki “Ta’rîfnâme” veya “Ta’rîfât”<sup>244</sup>ları bu cümleden sayabiliriz. Bu türlerin de Fars veya Arap edebiyatında mevcut olduğunu bilmiyoruz.

Divan edebiyatı sanat telakkisi, mazmunlar ve sair özellikleriyle şark-İslam edebiyat geleneğine tabidir. Bu sanatların kullanımında klişeleşmiş ifadeler ve müşterek mazmunlardan şikayetle Divan edebiyatının, İran edebiyatının bir kopyası olduğundan bahsedenler olmuştur. Bu tür tenkitlerin bütün bir edebiyata yönelik olarak değil de şahıslar bazında İran edebiyatında da söz konusu olduğunu görüyoruz:

Fars dilinin son büyük klasiği Câmî hakkında iki farklı görüşle karşılaşırız. İlkine göre Câmî, Farsça’nın en büyük şairi, en azından Fars edebiyatının büyük üstatları arasında kabul edilirken, ikinci görüş sahipleri onu başkalarından iktibas etmekle suçlamışlar; hatta bu görüşlerini nazmetmekten de çekinmemişlerdir. Ancak onun herhangi birini taklit sûretiyle değil, “gizli halleri” ve “iç te’essürâtı”nın sevgiyle şiirlerini kaleme aldığı kabul edilmiştir<sup>245</sup>.

Türk edebiyatında da fert bazında haklı veya haksız bu tür değerlendirmeler olabilir. Ancak bütün bir edebiyat göz önüne alındığında tam anlamıyla Türk’ün öz

---

<sup>243</sup> - Celâlidîn Humâyî, a.g.e., s. 27.

<sup>244</sup> - Faruk Kadri Timurtaş, a.g.e., s. 21, 22.

<sup>245</sup> - Celâleddîn Humâyî, a.g.e., s. 280.

malı olan bir divan edebiyatının varlığından şüphe edemeyiz. Yahya Kemal “Beş asırlık meşk edebiyatının her tarafından Türk’ün fitrî olan zekâ ve zarâfeti fişkırması” der<sup>246</sup>.

Yukarıda Ali Nihad Tarlan’ın, Türk edebiyatında İran edebiyatından alınan teknik ve mazmunların işleniş tarzında onlardan ayrı bir yol tutulduğuna dair sözlerini nakletmiştik. Yazar, aynı makalenin devamında bu konuyu biraz daha açmıştır: “Divan edebiyatı sanatkarları asırlarca muayyen mazmunlar üzerinde oynayıp durmuşlar. Acaba bu kadar müşterek ifade altında duygu hususiyeti silinip gitmiyor mu? Bunu sun’î ve âdetâ zeka oyuncağı bir edebiyat sayanların en ziyade istinat ettikleri nokta burasıdır. Yalnız onlar bir noktada yanılıyorlar. Bu mazmunlar delalet ettikleri hassaların o zaman için en geniş ve kuvvetli mefhumunu ifade eden bir müşebbehün-bihtir...

Sanatkâr, eski üstatların bu geniş mazmunlarla yazılmış eserlerini okurken o mazmunu kendi muhayyilesindeki o ana mahsus hâleti rûhiyye ile telakkî eder. Bu mazmun esas itibarıyla müşterektir. Fakat onun o andaki telakkisi hususîdir<sup>247</sup>.” Yahya Kemal’ de “İran’dan meşketmiş olduğumuz aruzlu şiirimizde esas, mazmundu. Şair, bâkir, ustalık, hâsılı işitilmemiş mazmunun peşinden koşardı” der<sup>248</sup>. Bu hassasiyeti en güçlü tonlarıyla yaşayanlardan birisi de Fuzulî’dir. İşte onun bu hususu ifade eden birkaç cümlesi: “Öyle zamanlar olmuştur ki, gece sabahlara kadar her türlü uykusuzluğu tatmış ve büyük çabalarla bir mazmunu ibareye çekmişim ve sabah olunca da diğer şairlerle tevârüde düştüğüm endişesiyle üstünü çizerek, onu kullanmaktan vazgeçmişimdir. Yine öyle zamanlarım olmuştur ki, sabahtan akşama kadar düşünce denizine dalıp söz elmasına özel bir inci aramışım. Görenlerin ‘bu mazmun anlaşılmaktan uzaktır ve bu söyleyiş edebiyat

---

<sup>246</sup> - Yahya Kemal, a.g.e., s. 63.

<sup>247</sup> - Ali Nihad Tarlan, a.g.e., s. 60.

<sup>248</sup> - Yahya Kemal, a.g.e., s. 259.

çevrelerinde kullanılamaz ve beğenilmez' demeleri üzerine onu terk etmiş ve yazıya geçirmemiştir.<sup>249</sup>

Nabî'nin takipçileri olup "hikemî" tarzı benimsemiş olan sanatkârlara göre şiir, "alelâde vezinli ve kafiye sözler değil, lafzı güzel ve hoş, manası ince ve derin, hiç kimsenin daha önce hayalinden geçirip söylemediği orijinal sözlerdir."<sup>250</sup> Bu tesbiti yapan Hüseyin Yorulmaz şöyle devam eder: "Hikemiyatta mananın bir yüzünü nasihat, irşad, hakikat vs. konular oluştururken diğer yüzünü de hemen hemen bütün şairlerimizin 'tâze mana' dediği şu söyleyişler oluşturur: 'dûşîze-i mana (mananın el değmemiş incisi), 'tâze-peyâm-ı ma'nâ' (mananın taze haberi), 'hoş-âyende-i edâ' (hoşa giden ve herkes tarafından beğenilen tarz), 'tâze-gûluk', (taze söyleyiş), 'hüsn-i beyân' (beyan ve ifadenin güzelliği), 'nev-kumaş-ı şiir' (şiirin yeni kumaşı), 'ma'nâ-yı rengîn' (süslü, parlak ve güzel mana), vs. 'Nâ-dîde' (görülmemiş), 'nâ-şenîde' (işitilmemiş), ve 'nâ-güfte' mazmunlar olup ayrıca 'reh-i nâ-refte' (yürünmemiş yol) de yürümek istemişlerdir."

H. Yorulmaz, bu üslup anlayışını formüle eden Nabî'ye ait olan şu mısraı da naklediyor:

"Gazel nâ-refte vü neşnûde vu nâ-güfte lazımdır"<sup>251</sup>

Ayrıca "sâhib-i ihtirâ, muhter", icâd, zebân-ı tâze, tâze-gû, tâze-gûyîde, bîkr, hâs" gibi şiirde yenilik getirme ve orijinalliği ifade eden sıfatların bazı tekireciler tarafından kimi şairler için kullanılışını görmek için Filiz Kılıç'ın eserine mürâcaat edilebilir<sup>252</sup>. Bu örnekler, her halde Divan edebiyatında orijinal söyleyişe ne kadar önem verildiğini göstermeye yetecektir. Ancak, bir üstâdın izinde gidilen, sanat kaideleri önceden belirlenmiş, belirli mazmunlar ve yerleşmiş bir ifade tarzına sahip olan bir edebî anlayış içerisinde bu orijinallik nasıl yakalanabilir? Bu noktada Yahya

<sup>249</sup> - Fuzulî, *Farsça Dîvân*, Edisyon kritikli yayına haz. Hasibe Mazıoğlu, Ank. Ü. DTCF. Yay., Ankara 1962, s. 9, 10.

<sup>250</sup> - Hüseyin Yorulmaz, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü*, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 51.

<sup>251</sup> - Hüseyin Yorulmaz, a.g.e., s. 51, 52.

<sup>252</sup> - bk. Filiz Kılıç, *XVII. Yüzyıl Tezkirecilerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ, Ankara 1998, s. 296-298.

Kemal'in yukarıda (Klasizm ve Tercüme bölümünde) değindiğimiz sözlerini hatırlayarak, şairin görüşlerini daha teferruatlı nakledelim: "Zaten klasizm meşk demektir... Divan edebiyatımız da böyledir. Nedim, Nef'î, Nâ'îlî-i Kadîm, Acem'den almışlardır. Bazı acemiler (bilmeyenler) bunu intihal zanneder. İntihal edilen şekildir, kelimedir, ama ruh müntehal değildir.

Eskiler, lisanın mûsikisini duymuşlardı. Ve hep birbirlerine benzerlerdi, benzemek isterlerdi. Klasizm'in vasfı benzemektir; benzeyip de geçmek... Nâîlî, Nefî'yi geçti. Nedim, Naili-yi Kadîm'i geçti. Yeniler ruhta bir değişiklik yapamayacaklarını anlayınca, hâricî unsurlarda, şekilde, instrumentte (alette) bir değişiklik yapmak istediler.

Bethoven, eski notaları, eski motifleri kullanmıştır. Eskilerin usulünde, teminde vezninde hiç bir değişiklik yapmamıştır. Hiç bir yeniliğe özenmemiştir. Fakat yenidir, kartal adamdır, Wagner mütemadiyen yenilik peşinde koşmuştur. Hayatının sonuna doğru Bethoven'î kıskanmaya başlamış, 'keşke yenilik yapmaya çalışmasaydım' diyor. Şüphesiz Wagner'in de géniesi (dehası) var. Fakat büyük sanatkâr yenilik yapmak için eski şekli zorlamaz."<sup>253</sup>

Bu cümlelerden, klasizme tabi olan batı şairlerinin meşkleri kusur sayılmadığına göre Divan edebiyatı şairlerinin böyle bir geleneğe tabi olmalarından dolayı taklitçi sayılmayacaklarını anlıyoruz. Ayrıca üstadına eriştikten sonra onu geçen bir şair de orijinaliteye ulaşmış demektir. Ama bu kolay olmaz. Klasik Türk edebiyatı tamamen statik ve gelişmeye kapalı bir edebiyat değildir. Ancak gelişmenin belli kurallar içinde devam etmesi, bu edebiyatta yenilik yapmanın çok çaba gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

Divan şairlerinin, kullandıkları kavramların statik bir halde, daha önce kullanıldığı şekliyle, olduğu gibi kaldığını düşünemeyiz. Üslup sahibi bir şairin muhayyilesi, onu yeni manalarla zenginleştirecektir. Ali Nihad Tarlan, Divan edebiyatında kelimelerin, zamanla mana zenginliği kazanmaları hususunda şöyle der: "Divan edebiyatında hemen dâimâ kelimelerin basit manaları altında, asırlar boyu o

---

<sup>253</sup> - Muhtar Tefvikoğlu, "Tercüme ve Meşk Üzerine", *Türk Dili*, sa. 519, Mart 1995, s. 254-256.

kelimelerin yüklendiği fikirler, duygular, hayaller vardır. Bunları şairler çeşitli yerlerde kullanarak her birine ayrı bir mana, duygu ve fikir ilave etmişlerdir<sup>254</sup>.” Klasik şiirde bu anlam zenginleşmesinde veya yeni kavramların bu şiire girmesinde devrin sosyal hayatının edebiyata yansımalarının da rolü olduğu muhakkaktır. Bu konuda geniş bilgi için Ahmet Atilla Şentürk’ün hazırladığı “*Ahmed Paşa’nın Güneş Kasidesi Üzerine Düşünceler*” isimli kitabına bakılabilir<sup>255</sup>. İşte bu sebeplerle Divan edebiyatı, içinde barındırdığı birçok Türk’e has unsurlarla sayısız estetik renkler arasına nüfuz eden millî hüviyetini ürünlerinin içinde okuyucusuna takdimden geri kalmamıştır. Dolayısıyla bu edebiyatı iyi anlamak için bu edebiyatın kaynağı olan Türk kültürünü de iyi bilmek gerekecektir. Orhan Okay “Hiç bir Arap ve Acem ondan (Divan edebiyatından) bir şey anlamaz ve zevk almaz<sup>256</sup>” derken her halde bu noktaya işaret etmek istemiştir. Tabî burada onların bu edebiyatı bir Türk kadar anlamayacağı kast edilmiş olmalıdır.

Klasik edebiyat mensubu aydınların benliklerini ve ruhlarını yabancı bir hars içine hapsedtiklerini düşünen Halide Edip, “Münevverlerin benliklerini bu suretle kaybetmeleri, alélâde bir taklitten daha zararlı olmuştur. Çünkü taklidin adı da modadır ve çabuk gelir geçer”<sup>257</sup> der. Klasik Türk edebiyatı, yukarda da incelemeye çalıştığımız gibi artık Türk’ün öz malı olduğundan şüphe edilmeyecek bir noktaya gelmiştir. Estetik planda ise başarısı herkes tarafından kabul edilen ekol sahibi büyük üstatların bu edebî gelenek içerisinde yetişmiş olması, “hapis”, “taklit” gibi kelimelerin bu edebiyat için kullanılacak uygun ifadeler olmadığını göstermiş olması lazımdır. “Taklit” kelimesinin kullanım şekillerine ise ilerde değineceğiz.

Yahya Kemal, “Eski Türk şiiri bir taklit eseri değildir. Eskiler, örnekleri olan İran şairlerinin mertebesine erişmişlerdir. Eski İran şairlerine, bilhassa Sa’dî’ye

---

<sup>254</sup> - Ali Nihad Tarlan, “Divan Edebiyat”, *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan’ın Makalelerinden Seçmeler*, Ankara 1990, AKM. Yay., s. 91.

<sup>255</sup> - Ahmet Atilla Şentürk, *Ahmed Paşa’nın Güneş Kasidesi Üzerine Düşünceler*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 1-97.

<sup>256</sup> - Orhan Okay, “Millî Edebiyata Dair”, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 42.

<sup>257</sup> - Halide Edip Adıvar, a.g.e., s. 266.

karşı bizden Fuzulî, Ruhî, Nedim, Galip ve Hamid'i çıkarmak her zaman mümkündür."<sup>258</sup> şeklindeki cümleleriyle, Hamid'i de sınırları içine aldığı eski Türk şiirini, sözünü ettiğimiz estetik planda savunur.

Eski edebiyat için taklitten öte bir durumdan bahsedilmesi üzerinde de durmak gerekir. Ahmed Midhat bu konuda şöyle düşünür: "Bir kimseyi taklit denildiği zaman mukallid, o kimsenin aynı olmaz. Kendi hüviyetini muhafaza eylediği halde muvakkat ve ca'li olarak kendisini o mukalledün-bih yerine koyar. Bu halde biz Türkler, hatta Osmanlılar bile Arab'ı, Acem'i taklit etmemişiz. Ulûmda âdetâ Arap, edebiyatta adeta Acem olmuşuz. Ama bu hal yalnız biz Türklere mahsus değildir. İslamiyet dairesine giren milletlerin kâffesi bu haldedir. Zira âsâr-ı ilmiyyenin elbet yarıdan pek çok ziyadesi Arab'ın gayrı olan akvâm-ı müslimenin Arapça yazan kalemleriyle yazılmıştır. Edebiyata gelince, Fârsî olanlar edebiyat hususunda kendi mevcûdiyetlerini ba'de'l-muhâfaza yine Arap olmuşlar ve Sa'dîler, Câmîler, Celâleddîn-i Rûmîler Fârsî şiir söyledikleri kadar kolaylıkla Arabî şiirler de söylemişlerdir. Fârsî-gû olmayan akvâm-ı müslime ise, edebiyatta Fûrsiyyeti tercih etmişler ve Nevâîler, Fuzûlîler, Selîm-i evveller Türkî eş'âr söyledikleri kadar sühûletle Fârsî dahi söylemişlerdir. Bu taklit değil, tahkik olur."<sup>259</sup> Şartları farklı da olsa iki taraflı bir kaynaşmaya delil olarak Türkçe şiirler yazan Acem şairlerin de bulunduğunu<sup>260</sup> burada hatırlatmak yerinde olacaktır. Türkçe tezkirelerde bu tip şairlerin bu yönleri özellikle belirtilmiştir. Meselâ Beyânî, Emûrek için şöyle der: "Acem-zâdedir... A'câmın hud-pisendlik lazımı olmakla 'men-em diger nîst' der idi. Fârsî ve Türkî eş'ârı vardır"<sup>261</sup>.

Bu kültürde tesirler cebri olmadığı gibi kim hangi özelliğiyle öne geçmişse bu işte söz sahibi olan o olmuştur. Ali Nihad Tarlan'ın aktardığı şu bilgiler de bu yöndedir: "İslamiyet, en ziyade İran'da işlendi. Onun üzerinde İran çok meşgul oldu.

---

<sup>258</sup> - Yaşar Şenler, *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşleriyle Yahya Kemal*, Ötüken, İstanbul 1997, s. 43.

<sup>259</sup> - Ahmed Mithat, "Klasikler Meselesi ve Necip Asım", *Malûmât*, c. 5, sa. 102, 10 Cemâziye'l-ülâ 1314, 25 Eylül 1313, s. 1037.

<sup>260</sup> - Cemal Kurnaz, *Anadolu'da Orta Asyalı Şairler*, KB. Yay., Ankara 1997, s. 20, 21.

Yalnız Arap muhitinden çıkan İslamiyet'in değil, Arap dil ve edebiyatının da o zamanın hakiki bilginleri İran'da zuhûr etti. İslamiyeti kabul ettikten iki üç asır sonra İslâmî İran edebiyatı doğuyor. Bu edebiyat, geniş bir sahada yayılıyor... Yalnız Türkler değil Araplar dahi bu edebiyatın nüfuzu altına giriyorlar.”<sup>262</sup> Türk milleti de devlet idaresi ve yöneticilik kabiliyetiyle İslam alemi içinde temayüz ederek asırlarca bütün müslümanların siyasî önderi olmamış mıdır?

İslâmî kültür çerçevesinde meydana gelen bu karmaşık ilişki sebebiyle edebiyattaki tesir ve taklit meselesine de farklı açılardan bakmak mecburiyetindeyiz. Mehmet Kahraman böyle bir değerlendirmeye Türk edebiyatının Arap veya Fars kültürünün tesir etmediğini söyler: “Divan edebiyatı, Arap ve Fars kültürlerinin de ilham aldığı daha geniş ve farklı bir kültürün ‘tesir’i altında kalmıştır. Dolayısıyla bu tesir bir Arap kültürü veya Fars kültürü değildir. Onları aşan daha geniş çerçeveli bir kültürdür.”<sup>263</sup>

Böylece Türklerin tarihte yüklendikleri idarî misyon, siyasî şartlar ve o zamanın geniş ufuklu düşünce tarzı göz önüne alınarak, bu şartlarda klasik Türk edebiyatının, çok yücelere taşınan millî şuur ve yüzyıllarca işlenerek olgunlaşan, güzelleşen ve incelen zevk dünyası içinde yüksek bir edebiyat seviyesine eriştiği söylenebilir.

## 2. 4 – Üstatları Takip

Eski Türk edebiyatının, zamanın geçerli ilimleriyle yakından ilgili olduğunu biliyoruz. Medreselerde okutulan bu ilimler, klasik Türk edebiyatına kaynaklık ettiği için şair, edebiyatı olduğu kadar bu ilimleri de iyi bilmek mecburiyetindeydi. Bu yönüyle “Aydın edebiyatı” olma vasfını da taşıyan bu edebiyatı, Fuzulî'nin “İlimsiz şiir temelsiz duvar gibidir.” sözü çok iyi anlatır.

---

<sup>261</sup> - Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü 'ş-şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1997, Osmanlıca kısmı, s. 35.

<sup>262</sup> - Ali Nihad Tarlan, “Divan Edebiyatında Sanat Telakkisi”, *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, AKM. Yay., Ankara 1990, s. 71.

<sup>263</sup> - Mehmet Kahraman, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 225.

Çocuğun ilk mektep sıralarında öğrenimi devam ederken erken yaşlardan itibaren ona edebî terbiye de verilmeye başlanır. Bu terbiye, çocuğun okuyup yazmasına, okuduğunu anlamasına yardımcı olacak bir süreçte devam eder. Nevâî'nin "*Lisânü't-tayr*"'ından birkaç beyit aktaralım.

Yādıma mundak kilur bu mācerā  
Kim tufūliyyet çağı mektep ara  
Kim çiker etfāl-i merhûm-ı zebûn  
Her tarafdın bir sebak zâtığa ün  
İmgenürler çün sebak āzārındın  
Ya Kelāmullâh'ınıñ tekrārındın  
İsteben teşhîs-i hâtır ūstād  
Nazm okutur kim revân bolsun sevād  
Neşrdin ba'zı okur hem dāstān  
Bu Gülistān yañlıg ū ol Būstān  
Maña ol hāletde tab'-ı bü'l-heves  
Mantıku't-tayr eyler irdi mültemes<sup>264</sup>.

İlk mektep talebesinin "sevâdnın revân" olması, yani okuma yazmaya alışıp bilgisini ilerletmesi için Gülistân ve Būstān gibi kitapların okutulduğundan bahseden Nevâî, çocukluğunda "Mantıku't-tayr"ı okumak istemiştir. Bu kitaba karşı çocuk yaşlarındayken duyduğu bu ilgi, şairi ileriki yaşlarında bu istikamette bir kitap (Lisânü't-tayr) yazmaya kadar götürecektir. Demek ki, bütün çocuklar genel bir edebî terbiyeden geçirilmekle aruzun ahengini, ritmini iyiden iyiye özümseyerek en azından doğru okumayı öğrenmekte, sathi de olsa şiirin manasına nüfuz ederek edebî kabiliyet ve zevkini geliştirmektedir. Yani çocuk ilk terbiyesi sırasında da bir üstada tabidir. Bu alışkanlık, (belki kalitesi ve niteliği değişmiş de olsa) bazı bölgelerde yakın zamana kadar devam etmiştir. Yusuf Azman bu konuda şöyle bir bilgi aktarır:

---

<sup>264</sup> -Ali Şîr Nevâî, *Mantıku't-tayr*, haz. Mustafa Canpolat, TDK. Yay., Ankara 1995, s. 266, 267.

Türkmenlerin dinî mekteplerinde bugün bile Sûfî Allâhyâr, Beş Kitâb (Nevâyî'nin hamsesi) ve Revnaku'l-İslâm gibi birçok Türkçe eserler okutulur.”<sup>265</sup>

Umûmî eğitim böyle iken ayrıca edebiyata ve şiire yatkın olanlar, daha itinalı bir çalışma ile bu yola sevk ediliyorlardı. Zebihullah Safa, Râvendî'nin “*Râhatu's-sudûr*”<sup>266</sup> kitabından, Ahmed bin Menuçîhr'in ağzından şöyle bir hadise nakleder: “Seyyid Eşref, Hemedân'a geldiğinde mektepleri dolaşarak şiir tab'ı (tabiatı, kabiliyeti) olanları arıyordu. Bana bir mısra okudu. Ben de aynı vezinde iki-üç beyit söyledim. Rıza kulağıyla (beğenerek) dinledi ve beni överek teşvik ettikten sonra şöyle dedi: İmâdî, Enverî, Seyyid Eşref ve Bu'l-Ferec-i Rûmî gibi son devir şairlerinin şiirleriyle *Şâhnâme*'nin uygun gördüğün yerlerinden iki yüzer beyit seçerek ezberle. *Şâhnâme*'yi devamlı oku ki, şiir [kabiliyetinin olgunlaşması] tamamlansın.”<sup>267</sup>

Aynı yazar, şairin yetişme devresinde yapması gereken işlerle ilgili olarak Nizâmî-i Aruzî'nin “*Çehâr Makale*”sinden şu cümleleri nakleder: “... Şairin istenilen dereceye ulaşabilmesi için, gençlik çağlarında eskilerin şiirlerinden yirmi bin beyti ezberlemeli, yenilerin eserlerinden de on bin kelimeyi gözden geçirmelidir. Bunun yanında üstatların divanlarını okumalı ve ezberlemelidir. Böylece onların mazmunlara ve sözün inceliklerine nasıl girip çıktıklarını öğrenecek, şiir çeşitleri ve yazılış yolları onun tab'ında şekillenecek, şiir hüneri onun akıl sahifesine nakşolunacaktır. Neticede sözü terakkiye yüz tutacak, tab'ı da yükseklerle meyledecektir. Şiir nazmetmekte tab'ı sağlamlaşmış olan kişi de şiirin ilmine yönelmeli, aruz okumalıdır. Üstat Ebü'l-Hasan Serahsî el-Behrâmî [ö. H. 5. yy. başları] nin ‘*Gayetü'l-aruzeyn*’ ve ‘*Kenzü'l-kâfiye*’ gibi eserlerini okumalıdır. Ayrıca

<sup>265</sup> - Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Yusuf Azmun, TKAGV. Yay., İstanbul 1994, s. 118.

<sup>266</sup> - Necmeddin Ebûbekr, Muhammed ibni Ali bin Süleyman bin Muhammed (h. 6. yy. 2. yarısıyla h. 7. yy. birinci yarısı içinde yaşamış) Selçuklu hakamı Gıyaseddin Keyhüsrev adına yazdığı “*Râhatu's-sudûr*” kitabına h. 599'da başlamış, h. 603'te de kitabını bitirmiştir. M. Muin, *Ferheng-i Fârsî*, c. 5, Müessesese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1371, s. 578.

<sup>267</sup> - Zebihullah Safâ, *Muhteser-i Târih-i Tahavvul-i Nazm u Nesr-i Pârsî Der Edvâr-ı Muhtelif*, Şirket-i Matbû'ât, Tahran h. 1331, s. 25.

meânî, lafızlar, serikât (çalmalar) ve tercümelere dair çeşitli ilimleri, üstat bildiği birinden tahsîl etmelidir ki üstat ismini taşımaya layık olsun...”<sup>268</sup>

Farsça’nın büyük nesir üstadı Hâce Abdullâh-ı Ensârî [d. h.k. 396, ö. h.k. 481]de, dokuz yaşlarındayken, eski ve yeni şairlerin şiirlerinden Farsça yetmiş bin, Arapça yüz bin beytin hâfızasında bulunduğunu söyler<sup>269</sup>.

Şairlerin, yetişme devresinde şiirlerini okuyup ezberledikleri şahsiyetlerin, onların ilk üstatları oldukları söylenebilir. Türk edebiyatında da böyle bir yetişme tarzına riayet edildiğini görüyoruz. Ali Cemaleddîn, meşhur ve kâmil şairlerin divanlarının okunup çoğu yerlerinin ezberlenmesi hususunu şöyle anlatıyor: “Ve îcâbı takdîrinde ta’bîrât ve teşbîhât kullanmak için ibtidâ-yı hâlinde meşâhîr-i şu’arâ ve ekâmîl-i hükemânın eş’âr-ı fesâhat-disârını hâvî olan dîvân-ı belâgat-bünyânlarını mütâle’aya hasr-i evkâtla, ekserîsini hıfza alarak tabîat-ı şiiriyye denilen seciyye-i celîleyi istihsâle gayret ve o hâli tabî’at-ı sâniye, yani meleke edinmeye sarf-ı mesâî ve himmet ederek üdebâ-yı eslâf isrine sâlik olmalıdır<sup>270</sup>.” Burada yazarın kazanılacak melekeyi “ikinci tabiat” ile müterâdif olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Yazara göre “şiir tabiatı” elde edildikten sonra bu hâl, meleke seviyesine yükselecektir. Mehmet Çavuşoğlu da Divan şairlerinin bilmesi ve uygulaması gereken umdeleri anlatırken, geçmiş yıllarda yaşamış bilginlerin, şairlerin hayatları, meslekleri, düşünce ve duyguları hakkında bilgi edinmek için onların divanlarının sık sık okunması lüzumundan bahseder<sup>271</sup>.

Tezkirelerde de şairlerin böyle özelliklerinden söz edilmiştir. Anadolu sahasında ilk şuarâ tezkiresi yazan kişi Sehî Bey, Mevlânâ Abdülaziz Çelebi’yi şöyle metheder: “Mütekaddimîn-i efâzıl-ı Arab kasâid u eş’ârı ki her biri dürr-i semîndür, hazîne-i hâtırında mahfûz<sup>272</sup>.” Kınalızâde Hasan Çelebi de Hıfzî’yi böyle bir

---

<sup>268</sup> - Zebihullah Safa, a.g.e., s. 34, 35.

<sup>269</sup> - Hâce Abdullâh-ı Ensârî, *Bergüzide-i Âsâr-ı Pîr-i Hirât Hâce Abdullâh-ı Ensârî*, haz. Saîd Yusuf Niyâ, Şafak Mtb., Tahran h. 1375, s. 19.

<sup>270</sup> - Ali Cemâleddîn, *Aruz-ı Türkî*, [İstanbul] 1291, s. 116.

<sup>271</sup> - Mehmet Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, *Türk Dili*, sa. 415-416-417/Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s. 5.

<sup>272</sup> - Edirneli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, Matbaa-i Âmidî, [İstanbul] h. 1325, s. 46.

özellikle tavsîf eder: “Eş‘âr-ı eslâf-ı büzürg-vârı tettebbu idüp kemâlât-ı belâgat-simât-ı bülegâdan haylî yâd-dâşt u hıfzı olmağla, eş‘ârı mertebe-i kabûle vusûl bulmuşıdı.”<sup>273</sup>

Şiir ezberleme çalışması, şairlerin yetişme devirlerinde baş vurdukları bir meşktir. Yukarda yer verdiğimiz nakillerin ikincisinde buna işaret edildiğini görüyoruz. Ancak şiir, bir kabiliyet işidir. Belirtilen çalışmalarla şairin, üzerine kendi şiirini kuracağı uygun bir temel meydana getirilir. Şair, bundan sonra kendi mizacı ve kabiliyetiyle yoğurduğu ve kendi şahsiyetini yansıtan eserini meydana getirmek mecburiyetindedir. Yoksa şiiri makbul sayılmayacaktır. Latîfî’nin Yârî için sarfettiği şu cümleler bu konuda bize ışık tutmaktadır: “Devâvîn-i Fûrs’ün ebyât-ı mu‘teberesi ekseriyyâ yâdında ve metâli‘-i muhayyele hâtır-ı pâk-nihâdında idi. Amma kendüning tasarruf-ı tab‘ı gâyetde kem-yâb u nâdir ve ma‘nâ-yı cedîde gayr-i kâdir idi.”<sup>274</sup> Demek ki, böyle şairler, şiir söylese de yeni manalar yakalayamayacaklardır.

Fars edebiyatında yetişme devresinin ikinci safhasında, şiir teorisiyle ilgili bilgi edinmenin gerekli görüldüğünden yukarıda söz etmiştik. Bu edebiyatın klasik Türk edebiyatında da geçerli olduğunu görüyoruz. Tezkireciler, şairlerin bu yönlerinden övgüyle bahsetmişlerdir. Sehî Bey, Mevlânâ Remzî hakkında şöyle yazar: “Zâhir ulûme sa‘y-i belîğ u cehd-i bî-dirîğ itmiş, kavâid-i şiiri hûb ve üslûb-i bedî‘ u beyânı mergûb ihâta itmiş, Arabî vu Fârsî vu Türkî eş‘ârı var. Her nazma kâdir ve me‘ânîde mâhir”<sup>275</sup>. Aşık Çelebi de Serâcî için şöyle yazar: “Şiirin envâ‘ına, ilm-i kâfiye ve aruz ve gayre kûşîş itmişdür ...”<sup>276</sup> Ancak bütün Divan şairlerinin bu terbiye silsilesini takib ettiğini söyleyemeyiz. Belirtilen çalışma safhalarını geçirmiş olma, şairi müsbet yönde iteleyen, onun sözünü sağlamlaştıran amillerden biri durumundadır. Harun Tolasa, incelediği üç tezkirede (16. asır) ismi geçen şairlerin büyük çoğunluğunun tam ve düzenli bir öğrenim görmüş olduğunu; bunun yanında

<sup>273</sup> - Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü ‘ş-şu‘arâ*, c. 1, Eleştirmeli baskıya haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1989, s. 295.

<sup>274</sup> - Latîfî (Kastamonulu), *Tezkire-i Latîfî*, Kitphâne-i İkdâm, Dersââdet h. 1314, s. 369.

<sup>275</sup> - Edirneli Sehî, a.g.e., s. 124.

<sup>276</sup> - Aşık Çelebi, *Meşâdirü ‘ş-şu‘arâ*, Süleymânîye Ktp. Arif Efendi Böl., No: 268, vr. 205/a.

sistemli bir öğrenim görmekle birlikte, bunu tamamlayamayanların da bulunduğunu, ayrıca bazı şairlerin öğrenimi ise belli bir düzen ve sistem içinde olmadığını veya hiç öğrenim görmemiş olduğunu bildirmiştir<sup>277</sup>. Şu halde bahsedilen yetiştirme ve terbiye şeklinin ancak ideal tarz olduğu ve bütün şairlerin bu çerçevede mülâhaza edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Klasik edebiyatta “üstatlık” kavramını iki şekilde anlayabiliriz: Birincisi aktif öğreticilik sıfatıyla şair adayıyla birebir görüşüp ona rehberlik eden, yanlışlarını düzeltip doğruları öğreten ve onu yönlendiren üstat tipidir. İkincisi de sanatta en yüksek derecelere ulaşmış bir şairin, tarz ve üslup yönüyle diğer bir şaire tesir etmesi ve ona örnek olması şeklindedir. Bunlardan ikincisi daha genel bir görünüm arz eder. Harun Tolasa da tezkirecilerin “üstatlık” hal ve vasfıyla anlatmaya çalıştıkları iki nokta belirlemiştir: “Bunlardan birincisi, şairin sanat açısından ulaşmış olduğu yüksek derece ve mükemmeliyetin ifadesi; ikincisi de yetiştiricilik fonksiyonunun tesbitidir.”<sup>278</sup>

Yetiştiricilik vazifesini ifa eden birçok şairden bahsedebiliriz. Ancak burada teferruata kaçmadan tek bir örnek ile yetineceğiz. Latîfî, kendisinin de tasavvufî bir eser olan *Lemeât-ı Irâkî*’yi Fânî’den okuduğunu söyledikten sonra, bu şairin, şiir yazabilen ve bu alanda usta öğrencilerinin bulunduğunu, bunlara şiir söyleme konusunda nasihatlar verdiğini belirtir<sup>279</sup>.

Üstatlık vasfını taşımaya layık bazı şairlerin, üstün bir söyleyiş tarzını yakaladıklarına inandıkları üstadâne şiirlerini model şiir olarak sunabildiklerini görüyoruz. Tabii Dîvân şairlerinin çoğunun ortak özellikleri olan “tefâhür” vasfının (İran şiirinde de böyledir) mahsûlü olan şiirleri, bunlardan ayırt etmek gerekecektir. Sultânü’ş-şuarâ Bâkî, üstatlığının farkındadır:

---

<sup>277</sup> - Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. YY.’da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ü. Ed. Fak. Yay., İzmir 1983, s. 74.

<sup>278</sup> - Harun Tolasa, a.g.e., s. 262.

<sup>279</sup> - Latîfî, a.g.e., s. 257/17.

Bâkiyâ tarz-ı şiir böyle gerek  
Hem zarîfâne hem levendâne<sup>280</sup>.

Eski kültürümüzde “üstâd-ı küll” olma sıfatı ile bilinen şahsiyetlerin varlığı bilinmektedir. Ancak genelde insanlar bazı yönleriyle temayüz ederler. Şiirde de bu böyledir. Şairler bazı nazım şekillerinde eser vermede daha mahir olabilmektedirler. Dolayısıyla her şair belli bir nazım şeklinde üstat olabilir.

Klasik edebiyatta şairin üstat sayılan büyük bir şairin tarzını benimsemesi ayıp sayılmaz ve şairler, bunu çekinmeden ifade ederler. İran edebiyatının en büyük simalarından olan Sadî, kendisinden daha aşağı olmayan Hâfız’ın sözlerinin Hâcû tarzında olduğunu söylemekte mahzur görmemiştir. Celâledîn Hümâyî, Sadî’nin bu beyitle övünmediği gibi Hâfız’ın da Hâcû’dan bin kere daha yüksek bir şair olduğunu vurgular. Sadî’nin beyti şöyledir:

Üstâd-ı gazel Sa’dî’st nezd-i heme kes ammâ  
Dâred suhan-ı Hâfız tarz-ı gazel ez Hâcû<sup>281</sup>.

“Herkes gazel üstadı olarak Sadî’yi bilir; ama Hâfız’ın sözleri, Hâcû’nun gazeli tarzındadır.”

Hâfız, her ne kadar Hâcû’dan üstün ise de onun şiire başlarken Hâcû’nun sözlerine bakarak şiirinin temelini attığı ifade edilmiştir<sup>282</sup>.

Türk edebiyatının zirve isimlerinden Nevâyî de Hâfız ve Câmî’nin “cür’a-keş”i olduğunu pervasızca söyler:

Fânî, çu şudî cür’a-keş-i Hâfız u Câmî  
Cemşîd gedâyî kuned ez cür’a-yi câmet<sup>283</sup>.

“Ey fanî, Hâfız ve Câmî’nin kadehlerinin son yudumunu içtin. Artık Cemşîd senin kadehinin kalıntısını içmek için dilensin.”

---

<sup>280</sup> - Bâkî, *Dîvân-ı Bâkî*, Musîka-i Hümâyûn Litografyası, 1276, s. 217.

<sup>281</sup> - Celâledîn Hümâyî, a.g.e., s. 231.

<sup>282</sup> - Şiblî Numânî, *Şiiru'l-Acem Yâ Târih-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İran*, c. g, Farsça'ya terc. Seyyid Muhammed tâkî Fahr-i Dâî-i Geylânî, Dûnyâ-yı Kitâb, Tahran 1363, s. 187.

Hayâlî de Hasan bin Sâbit (VII. yy.) ve Abdurrahmân Câmî'nin tarzının takipçisi olduğuna işaret eder:

Hayâlî tarz-ı eş'ârun Hasan'dan şîve öğrenmiş  
Hakîkat bâdesini câm-ı Câmî'den içensin sen<sup>284</sup>.

Ancak şairler, bazen de takipçi olmadıklarını ifade edebilmektedirler. Yukarda Hasan ve Câmî'nin yolunda olduğu işaretini veren Hayâlî, Nevâyî ve Necâtî için aynı kabulcü tutumunu sürdürmez:

Sözü rengîn edâ etmek Hayâlî ihtirâdır  
Horasan ehli sanmasun bunu tarz-ı Nevâî'dür<sup>285</sup>

Sonra geldimse Necâtiyle Nevâyî'den ne gam  
Hâr evvel ser zened ez şâh u bîd ez hâr gül<sup>286</sup>.

Divan şiirinin büyük şâiri olarak bilinen Şeyh Galip ise Mevlâna'nın manevî terbiyesinde başka bir üstada ihtiyaç duymadan yetiştiğinden bahseder:

Envâr-ı füyûz-ı Mürşid-i Rûm  
Âfâka fûrûgum etdi malûm  
Kıldı beni tıfl-ı mısra-âsâ  
Doğdum doğalı suhanda ber-pâ

.....

Bî-minnet-i üstâd-ı ta'îm  
Ser-nâme-i tab'ım etdi tanzîm<sup>287</sup>.

Galip'in bu sözlerini, onun kimsenin tarzına tabi olmadığı şeklinde anlamak gerekir. Yoksa onun düzgün bir edebî terbiye aldığından şüphe edemeyiz.

---

<sup>283</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Divân-ı Emîr Nizâmeddîn Ali Şîr Nevâyî "Fânî"*, haz. Rükneddîn Hümâyûn Ferruh, İntişârât-ı Esâtîr, yy. 1375, s. 109.

<sup>284</sup> - Hayâlî, *Hayâlî Bey Divânı*, haz. Ali Nihad Tarlan. İ. Ü. Yay., İstanbul 1945, s. 316/G. 37.

<sup>285</sup> - Hayâlî, a.g.e., s. 141/G. 38.

<sup>286</sup> - Hayâlî, a.g.e., s. 38/K. 12.

<sup>287</sup> - Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, Mahfil-i Mecmûa-i İslâmiyyesi Yay., İstanbul 1342, s. 101.

Eski Türk edebiyatında “üstâtlık” mefhumu çok geniş bir mevzuu teşkil eder. Biz burada esas konumuz olmamasına rağmen şairin üstadı takip hususunda dahi ileri gittiği takdirde taklitçi, hatta eski edebiyat anlayışına göre “tercümeci” sayılabildiği, ayrıca üstâtları takip meselesi klasik edebî anlayışın bir parçası olduğu için kısa da olsa bu konulara değindik.

#### 2. 4. 1- Nazîre

Nazîre, Divan şairlerinin, üstâtları takip etme geleneğini de içinde bulunduran bir şekil, bir usûldür. N. Sami Banarlı başlıca iki türlü nazireden bahseder: “Bunlardan biri, üstâtların şiirlerini örnek edinerek, bu şiirlere aynı vezin, kafiye, şekil ve söyleyiş formasyonu içinde benzer şiirler söyleyerek yetiştirmek...”

İkinci tarz nazîre, asırların yetiştirdiği çok büyük şairlerin, mesela Fuzulî’nin, Bâkî’nin veya Nedîm’in eski, bazen çağdaş şairlere söyledikleri nazîrelerdir<sup>288</sup>.”

“Ünlü bir şiire, aynı vezin ve kafiye de şaka ve alay yollu yazılmış nazîre<sup>289</sup>,” şeklinde tarif edilen “tahzîl”i de bir nazîre türü olarak zikretmemiz gerekir. Ayrıca terbî’, tahmîs, taştîr, tesdîs gibi şekillerin de, gazel beyitleriyle ona ilave edilen mısralar arasında bir anlam kaynaşması olması gerektiği, nazîrenin de benzerlik üzerine kurulmuş olduğu düşünülürse, bu türlerle nazire arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz etmek, her halde yanlış olmaz.

Bir eseri inceleyip, ona nazîre veya cevap yazma manasını ifade için “tetebbu” kelimesinin de kullanıldığını görüyoruz<sup>290</sup>. Sâib, Hâfız’ın şiirine nazîre yazılması hususundaki fikrini “tetebbu” kelimesiyle anlatır:

Revâ’st Sâ’ib eger nîst ez reh-i da’vâ  
Tetebbu-i gazel-i Hâce gerçi bî-edebî’s<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> - Nihad Sami Banarlı, *Şiir ve Edebiyat Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1982, s. 271, 272.

<sup>289</sup> - Cem Dilçin, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK., Ankara 1983, s. 273.

<sup>290</sup> - Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 79.

“Ey Sâ’ib, Hâce’nin (Hâfiz) gazelini tettebbu, edebsizlik olsa da bu iş iddialı bir tarzda yapılmadıktan sonra caizdir.”

Münferit şiirlere nazîre yazıldığı gibi daha önce yazılmış bir eserle aynı konuda yazılmış mesnevîler de nazîre olarak değerlendirilmiştir. Gibb, bu tür nazîrelere “cevap” dendiğini belirtmiştir: “Bir şair, bir başka şairin uzun bir mesnevîsine nazîre yazmaya kalkıştığında bu esere ‘cevap’ adı verilir. Bu itibarla Osmanlı şairi Atâî tarafından yazılan ‘*Suhbetü’l-ebkâr*’, İranlı Câmî’nin ‘*Suhbatü’l-ebkâr*’ına bir cevaptır.”<sup>292</sup> Yabancı dildeki bir esere cevap, bir başka deyişle tettebbu yazıldığı gibi bu çalışma dil içinde de olabilmektedir. Riyâzî, Ahî’nin kendisi gibi bir Osmanlı şairi olan Şeyhî’nin *Hüsrev ü Şîrîn*’ini tettebbu ettiğini, ancak eserin yarım kaldığını bildirmiştir<sup>293</sup>.

Cevap terimi daha önceki bir şairin “hamse” adı verilen beş mesnevîden oluşan eserler topluluğuna nazîre yazılan hamseler için de kullanılır.”<sup>294</sup> “Cevap” teriminin sadece mesnevî nazîreleri için değil, gazel ve kasîdelerin nazîreleri için de kullanıldığını görüyoruz. Şemsî, Ahmedî’nin gazeline yazdığı nazîrenin tac beytinde nazîre yerine cevap kullanılır:

Bu sözi Şems-i Şîrvânî cevâb-ı Ahmedî söyler  
Gerekdür şiirini yazmak şol altunıla minâya<sup>295</sup>

Özellikle mesnevî nazîresi için “taklid” kelimesi de kullanılmıştır. Taklitten ileride bahsedeceğimiz için burada bu kadarla yetiniyoruz.

Eski tabirle “nev-heves” şairlerin yetişmek gayesiyle usta şairlerin şiirlerine nazîre söylediklerinden bahsetmiştik. “Üstatları Takip” bölümünde Kınalızâde Hasan Çelebi’den naklettiğimiz “Hıfzî”nin geçmiş büyük şairlerin şiirlerine nazîre (tettebbu)

---

<sup>291</sup> - Şiblî Numânî, *Şiiru’l-Acem Yâ Târih-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İran*, c. 1, terc. Seyyid Muhammed takî Fahr-i Dâî-i Geylânî, Dûnyâ-yı Kitâb, Tahran 1363, s. 186.

<sup>292</sup> - E. J. Wilkinson Gibbs, *Osmanlı Şiir Tarihi (A History Of Ottoman Poetry)*, c. I-II, terc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ, Ankara [1999], s. 79.

<sup>293</sup> - Riyâzî, *Riyâzu’ş-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., No: 3724, vr. 35/b.

<sup>294</sup> - E. J. Wilkinson Gibbs, a.g.e., c. I-II, s. 79.

<sup>295</sup> - Ömer bin Mezîd, *Mecmû’atü’n-nezâir*, haz. Mustafa Canpolat, TDK., Ankara 1982, s. 47/XXX-8.

yazarak şiirini kabul mertebesine ulaştırdığı” şeklindeki bilgiyi de tekrar hatırlatalım. Bu tür nazîreler yazmakla işe başlayan şair, kendi üslubunu bulduktan sonra artık daha iddialı nazireler yazmaya başlayacaktır. Yani tanzir ettiği şiiri geçmeye çalışacaktır. Bunu beceremeyen şairlerin nazîreleri ise, ancak “özentî” ve “taklit” gibi vasıflarla anlatılacaktır. Nihad Sami Banarlı bu hususta şöyle der: “İkinci, üçüncüt sınıf şairler elinde alelâde bir benzetme, bir özeniş ve bir taklit olan nazîre, birinci sınıf şairler elinde bir ‘bütünleyiş’tir; kısaca : ‘Bu şiir, öyle söylenmez, böyle söylenir!’ mahiyetinde bir iddiadır.”<sup>296</sup> Gerek meşk için, gerek bir iddia neticesinde yazılan nazîrelerin altında, beğenilmiş bir mazmun, cezbedici bir mana, hoş giden muhteva ile uyum sağlamış bir vezin ve kafiye sistemini aramak gerektiği söylenebilir. Hatta bu söylenenlerin bazen nazîre yazmak için yeterli sebep olabileceği de düşünülebilir. Mustafa İsen, “Nazîre her zaman ünlü bir şairin şiirine yazılmaz. Bunun tersi de vâkidir. Genç bir şair, mazmununu yakalamış, fakat onu ifade edememiştir. Meşhur şairlerden biri onu alır ve tanzir eder” der. Yazar, böyle nazirelerin asıl şiirden daha güzel oldukları için daha çok tanındığını da belirtir<sup>297</sup>.

Nazîrenin İslâmî edebiyatta bugünkü manada bir taklit olmadığını ifade eden Agah Sırrı Levend, nazîrenin aslıyla vezin ve kafiyeyle başka bir benzerliğinin olmayabileceğini belirtir<sup>298</sup>. Şairlerin kendi şiirine bile nazîre yazabildikleri düşünülrse nazîrecilik geleneğinin ne kadar farklı bir zemini olduğu anlaşılır. Nevâyî’nin

Zihî be-hâr-ı müje sad hezâr zâr tu-râ

Esîr-i du gül-i âriz du sad hezâr tu-râ

Matla’lı gazelinin kendi şiirine nazîre olduğu belirtilmiştir.<sup>299</sup> Sürûrî de gazelini kendinden başkasının tanzîr edemediğini söyler:

---

<sup>296</sup> - Nihad Sami Banarlı, a.g.e., s. 263.

<sup>297</sup> - Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ, Ankara 1997, s. 238, 239.

<sup>298</sup> - Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 70.

<sup>299</sup> - Fânî, a.g.e., s. 82.

Gazelin etti Sürûrî yine kendi tanzîr  
Adana beldesinin hayf suhan-dânlarına<sup>300</sup>

Bir şiire hakkını vererek nazîre yazmanın güç bir iş olduğu muhakkak. Büyük bir şairin şiirine nazîre yazmak, onu geçmek, en azından onun şiirine muâdil bir şiir yazmak demektir. Türk edebiyatında nazîre yazmadaki bu güçlüğe çeşitli şekillerde işaret edilmiştir. Aşık Çelebi, İslam Bey'in evine davet için Sihri'ye gönderdiği bir kıt'ada onun şiirini nazîre söylenilemeyecek bir seviyede olduğu şeklinde över:

Ey kelâm-ı belîğî sihr-i helâl,  
Dimek ona nazîre emr-i muhâl<sup>301</sup>

Hıfzî, Zâtî'nin bir beytine nazîre söylediği için iftihar edermiş<sup>302</sup>. Hayâlî de şiirine yazılan nazîreleri deniz yanında ırmak gibi görür:

Bu nezâir kim Hayâlî şiirine der ehl-i nazm  
Pâyına bahrun demâdem yüz sürer cûlar mıdır?<sup>303</sup>

Münferit şiirlere nazîre yazmak güç olduğu gibi bir mesnevî veya hamseye cevap yazmak da kolay değildir. Fuzulî, "*Leylâ vü Mecnûn*"unda şöyle der:

Bîhûde yeter taarruz eyle  
Ger Kâdir isen cevâb söyle<sup>304</sup>.

Şeyh Galip "*Hüsni ü Aşk*"ını benzer bir üslupla savunur:

Engüşt-i hatâ uzatma öyle  
Beş beytine bir nazîre söyle<sup>305</sup>.

---

<sup>300</sup> - Sürûrî (Osman b. Hâfız), *Divan*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Böl. No: 3849, vr. 204/a.

<sup>301</sup> - Kınalızâde Hasan çelebi, a.g.e., s. 453.

<sup>302</sup> - Kınalızâde Hasan çelebi, a.g.e., s. 296.

<sup>303</sup> - Hayâlî, *Hayâlî Bey Divânı*, haz. Ali Nihad Tarlan, İ. Ü. Yay., İstanbul 1945, s. 176/G. 107.

<sup>304</sup> - Fuzulî, *Leylâ vü Mecnûn*, haz. Hüseyin Ayan, Dergah Yay., İstanbul 1981, (Osmanlıca kısmı), s. 348.

<sup>305</sup> Şeyh Galip, a.g.e., s. 100.

Nihad Sami Banarlı'nın söz konusu ettiği iki tarz nazîrenin mesnevîler için de geçerli olduğunu görüyoruz. İddialı cevap için Fuzulî'nin "*Leylâ vü Mecnûn*"unu örnek verebiliriz. Fuzulî ile aynı asırda yaşayan Behîştî'nin "*Leylâ vü Mecnûn*"unda ise aynı iddiayı göremiyoruz. Behîştî, üstatlara karşı acizlik izhâr etmek gerektiğini söyledikten sonra, üstat örnek alındığında işin kolaylaşacağını şöyle ifade eder:

Ammâ çün ola nümûne üstâd  
Ehline dur[ur] yesîr bünyâd<sup>306</sup>.

Agah Sırrı Levend, nazîre veya cevap sayılan eserlerin bölüm sayısı ve vezninin de farklı olabileceğini, ancak tercüme denebilecek mesnevîlerin de bulunduğunu ifade eder<sup>307</sup>. İskender Pala da bir çok dinî, tasavvufî, ilmî ve didaktik eserin tercüme yoluyla tanzîr edildiğini belirtir<sup>308</sup>. Mesnevî cevaplarında asıl eserin tertibine veya veznine uyup uymamak çok da önemli değildir. Birinci derecede öneme haiz olan şey şiiri söyleyiş tarzıdır.

Batıda Racine ve Goethe gibi şairlerin eski Yunan klasik eserlerini yeniden yazmalarını da nazîre çerçevesinde değerlendiren Nihad Sami Banarlı, "Eski Yunan'dan beri hemen bütün doğu ve batı klasikleri nazîre şöyle dursun, tercümeyle bile kreasyon addederlerdi" demektedir<sup>309</sup>. Batıda farklı bir tercüme türü veya doğrudan telif olarak algılanan bu tür yeniden yazmaların bizde müstakil adlandırmalarla anlatılabilmesi dikkat edilmesi gereken bir husustur.

## 2. 4. 2- Taklit

Kelime manası; takma, asma, kuşatma olan "taklit", farklı alanlarda farklı manalı terimler şeklinde karşımıza çıkar. Burada bizim için önemli olan "taklid"in edebiyatla ilgili olan manasıdır. Bu kelimenin takip etme, peşinden gitme, benzemeye veya benzetmeye çalışma, ayrıca bir şeyin sahtesini yapma, gibi

---

<sup>306</sup> - Mehmet Bilici, *Behîştî'nin Leylâ vü Mecnûn'u*, İ.Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1982, s. 9.

<sup>307</sup> - Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 71, 74, 77.

<sup>308</sup> - İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara y.y., s. 386.

<sup>309</sup> -Nihad Sami Banarlı, a.g.e., s. 267, 268, 269, 271.

manalarına da sözlüklerde rastlanmaktadır. Kelimenin zikredilen anlamlarından özellikle sonuncusunun, zihinlerde menfî bir çağrışım meydana getirdiği açıktır. Taklit, daha çok sahte olması, aslı gibi olmaması sebebiyle yerilmiştir. Ancak başkasının eserinden etkilenme veya ondan faydalanma gibi şekillerde ortaya çıkan teşebbüsler de zaman zaman taklit olarak değerlendirilmiştir. Rousseau ve Pichois, taklit ve etki konusunu şöyle yorumlar: “Taklit olayını etki olayından ayırt etmek gerekir. Etkiye az çok bilinçli bir biçimde maruz kalınır; yavaş yavaş nüfuz etme, etkileşim, ya da ilham şeklindeki bu etki, taklidin aksine hiç bir sistematik özellik arz etmez. Taklit, bir yandan sosyolojiyle, öte yandan ceza hukuku ile yakından ilgilidir<sup>310</sup>.” Kamil Aydın, Puşkin’in Shakespeare ve sair yazarlardan etkilenmesinden bahsederken onun bütün farklı edebiyat eserleri ve yazarlardan edindiği malzemeyi işleyip iyi bir bileşim haline getirme becerisine sahip olduğunun bilinmesinin, onun yaptığı işin taklit değil, ilham şeklinde yorumlanmasına sebep olduğunu belirtmiştir<sup>311</sup>. Sabahattin Eyuboğlu, klasik edebiyatımız için aynı doğrultuda şöyle fikir beyan eder: “Klişecilik, ancak mutavassıt ruhlar için tehlikedir. Orijinal şairlerin yetişmesine mani olmayan klişelere hücum etmenin manası nedir? Nedîm klişelerden şikayet etmezken bize ne oluyor?.. Maharet klişeleri kırmakta değil, aşmaktadır<sup>312</sup>.” Bugün eserin derinlerine nüfuz etmiş en belirsiz etkiler, ince tetkiklerle tesbite çalışılmaktadır. Tiegham, bu hususta şöyle der: “Mukayese edilebilecek en ufak bir metin parçası ihtiva etmeyen eserlerden biri diğerinden mülhem olabilir. Şöyle ki, sonraki eser, seleften beslenmiş, onu temessül etmiş ve ona göre değişmiştir. Bu takdirde tesir, metin mukayesesıyla değil, sadece hislere, üsluba ve saireye ait tahlillerle ispat edilebilir... Bu tesir daima kısmîdir...”<sup>313</sup>

Tiegham, mühim bir yazarın bir grup, bir mektep, muayyen bir nevi üzerindeki tesiri incelendiğinde şahsî hususiyetlerin silindiğini, müşterek cevherlerin

---

<sup>310</sup> - A.M. Rousseau-CI. Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, terc. Mehmet Yazgan, MEB: Yay., İstanbul 1994, s. 88.

<sup>311</sup> - Kamil Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat Günümüz Postmodern Bağlamda Algılanışı*, Biray Yay., İstanbul 1999, s. 69.

<sup>312</sup> - Sabahattin Eyuboğlu, “Yeni Türk Sanatkarı Yahut Frenkten Türke Dönüş”, *İnsan Dergisi*, sa. 1, Nisan 1938, s. 36.

açık olarak ortaya çıktığını bildirir<sup>314</sup>. İbsen'in orijinal olmadığı ve Geork Sand'dan etkilendiği yolundaki iddiaya karşı İbsen, Sand'ı hiç okumamış olduğunu söylemiş. Von Tiegham de bunu yazıların aynı cereyandan ilham almalarına bağlamış ve birbirlerine borçlu olmadığını belirtmiştir<sup>315</sup>. Demek ki, etkilenen bir grup olunca etki edenin şahsi hususiyetlerini eritiyor. Bu defa grup içerisinde aynı kaynaktan beslenen, aynı anlayışı benimseyen yazarlar birbirinden habersiz benzer eserler verebilmektedir. Gerçek bir edebî sistemi olan klasik Türk edebiyatında tevarüdlerin, benzer mazmunların, konu tekrarlarının bolluğu konusuna biraz da bu noktalardan bakılabilir.

Tiegham, taklitlerde fitrî eğilimlerin rolüyle ilgili şöyle der: “Genellikle kabul edildiğine göre yazarlar, ancak tohum halinde taşıdıkları şeyleri taklit ediyorlar. Şüphesiz öyledir... Fakat, bir insanın ancak fitrî emellerine uyan şeylerden mülhem olabileceğine kesin olarak kani olmak doğru değildir. Devamlı bir tazyikin altında, öz varlığımız, zenginleşir ve değişir<sup>316</sup>.”

Taklit hadisesini farklı şekilde değerlendirerek, bazen “taklit” olarak isimlendirmedikleri halde, bazen bu kelimeyi kullanmakta mahzur görmeyenler olmuştur. Kaya Bilgegil, “classicisme”i anlatırken, XVII. yy.’da Fransız edebiyatının eski Yunan ve Latin edebiyatlarını taklit etmek suretiyle meydana geldiğini ifade eder<sup>317</sup>. Burada bir edebî akımın teşekkülü anlatılırken “taklit” kelimesi olumsuz manada kullanılmamıştır. N. Sami Banarlı, daireyi daha da genişleterek “gerek doğu, gerek batı edebiyatında aynı eserin, bu edebiyatların birçok şairleri tarafından tekrar yazıldığı görülür. Bu tekrarları taklit sanmak hatadır. Bunlar eski üstatların izinde bir saygı yürüyüşüdür ki, bir taraftan onların eserlerini yeni bir dil ve üslup hamlesiyle

---

<sup>313</sup> - P. Von Tiegham, *Mukayeseli Edebiyat*, terc. Yusuf Şerif Kılıçel, MEB., Ankara 1943, s. 108.

<sup>314</sup> - P. Von Tiegham, a.g.e., s. 95.

<sup>315</sup> - P. Von Tiegham, a.g.e., s. 108.

<sup>316</sup> - P. Von Tiegham, a.g.e., s. 108, 109.

<sup>317</sup> - M. Kaya Bilgegil, “Cihan Edebiyatında Rönesans”, *Kaya Bilgegil Makaleleri*, haz. Zöhre Bilgegil, Ankara 1997, s. 278.

ve yeni bir görüş ve düşünüşle tazelemek ve yüceltmek hedefindedir”<sup>318</sup> der. Bu cümlelerden yazarın taklide iyi bakmadığı ve eserler arasındaki benzerlik ve konu tekrarı gibi, taklidi çağrıştıran özelliklerin iyi incelenmeden, hemen taklit olarak değerlendirilemeyeceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Taklidin etki ve ilhamla olan alakasına değindik. Nazîre, iktibas ve intihal gibi kavramların da taklitle yakından ilgili oldukları söylenebilir. Bilge Ercilasun’un bu konudaki görüşü kesin ve nettir: “Taklidin nazîrecilik, iktibas, intihal gibi çeşitleri vardır. Taklidin edebiyatta olumlu bir unsur olabilmesi için sınırını iyice çizmek lazımdır<sup>319</sup>.” Yani diğer bir takım eserlerle benzer özellikler taşıyan eserlerin nasıl bir edebî anlayış içerisinde yazıldıkları incelenerek üslup, muhteva ve diğer özellikleri itibariyle, mukayeseli bir şekilde değerlendirildikten sonra bunların alelade bir taklit mi, telif mi yoksa taklidin diğer kısımlarına mı dahil olduğu konusunda kanaat belirtilebilecektir. Tevfik Fikret ise taklidin gerekli bir unsur olduğunu vurguladıktan sonra bunu iktibas ve intihalle karıştırmamak gerektiğini belirtir. Nazîreciliği ise beğenmez<sup>320</sup>. Nümuneye bağlı kalmayan üstatların az olduğunu söyleyen Hüseyin Cahid, taklidin edebiyatta sadece bir hak değil bir mecburiyet olduğunu, ancak bunun kendi hususiyetlerini kaybetmeden yapılması gerektiğini savunur<sup>321</sup>. Ahmed Mithat’ın Türklerin ilim ve edebiyatta Arap ve Acem’i taklid ederken kendini muhafaza ettiği, hatta onlarla aynı oldukları için, yaptıkları bu işin taklit sayılmıyacağı hususundaki görüşünü daha önce (Klasik Türk Edebiyatının Teşekkülü bölümü) nakletmiştik. Taklidin mecburiyet olduğu düşüncesini de edebiyatın zenginleştirilmesi adına dünyadaki olgun edebiyatların örnek olabilecek eserlerinden faydalanma noktasında anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Edebiyatlarda çeşitli amillerin tazyikiyle, bazı devrelerde şuurlu taklit girişimlerinin yaşanabileceği yolunda görüşler mevcuttur. Rousseau ve Pichois’in böyle bir tesbiti vardır: “Bir edebiyat, kendi yoksulluğunun bilincinde olduğu

---

<sup>318</sup> - Nihad Sami Banarlı, a.g.e., s. 267.

<sup>319</sup> - Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit*, MEB. Yay., İstanbul 1998, s. 124.

<sup>320</sup> - Tevfik Fikret, “Muhâsebe-i Edebiyye”, *Servet-i Fünun*, 19 Eylül 1312, s. 51, 53.

<sup>321</sup> - Hüseyin Cahid, “Taklid”, *Servet-i Fünun*, 30 Teşrin-i evvel 1313, s. 150, 151.

dönemlerde sistematik taklit yoluna başvurulur. *Fransız Dilinin müdafaası ve Aydınlatılması (Défense et Illustration...)* adlı eserini kaleme aldığı zaman Du Bellay böyle yapmıştı.”<sup>322</sup> İslamiyet sonrasında teşekkül etmeye başlayan klasik edebiyatımız için de böyle zaruretin doğduğundan söz etmek herhalde yanlış olmaz. Ancak burada edebiyatta görülen yoksulluktan ziyade, kabul edilen yeni dinin icaplarına uygun bir edebiyatın teşekkülü için İslâmî kültür dairesi içerisinde bizden önce meydana gelmiş mükemmel edebî örneklerle yönelme zarureti düşünmeliyiz. Edebiyatımızın batıya yönelmesinden sonra da, bu defa istikamet batı olmak üzere benzer bir arayışa şahit olmaktayız. Divan edebiyatına karşı ilk ciddi isyanı başlatan adam olarak bilinen N. Kemal, taklit hususunda da Avrupa’ya tabi olunması gerektiğini savunmuştur.<sup>323</sup>

Divan edebiyatında da taklide farklı açılardan bakılmıştır. Kınalızade Hasan Çelebi, Ahmed Paşa’yı Anadolu şairlerinin “mukalled ve muktedâsı” olarak tanıtır<sup>324</sup>. Burada olduğu gibi Divan edebiyatında diğer kaynaklarda da, şairin üstatlık vasfını ifade etmek için kullanılmış benzer ifadelere rastlanır. Bunun yanında taklidi olumsuz manasıyla kullananlar da olmuştur. Latîfî şiirlerin manalarını şeklen değiştirip başka şekilde yorumlayan; ama yine de sanat, hayal ve netice itibarıyla farklı bir şiir ortaya koymayanları söz hırsız ve taklitçi olarak nitelendirmiştir<sup>325</sup>. Nev’î de “bir tarz-ı hâs” ortaya koymak sûretiyle Rum şairlerini Acem şiirlerini taklitten kurtardığını söyler:

Nev’iyâ nazm içre icâd eyledin bir tarz-ı hâs  
Rûm’ı kurtardın Acem eş’ârını taklîdden<sup>326</sup>.

---

<sup>322</sup> - A. M. Rousseau, Cl. Pichois, a.g.e., s. 89.

<sup>323</sup> - Beşir Ayvazoğlu, *Geleniğin Direnişi*, Ötüken, İstanbul 1987., s. 76.

<sup>324</sup> - Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-şuarâ*, c. 1, Eleştirmeli baskıya haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1989, s. 134.

<sup>325</sup> - Latîfî, a.g.e., s. 33.

<sup>326</sup> - Nev’î, *Nev’î Dîvânı*, hazırlayanlar: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1977, s. 438-G. 349.

Nev'î, beyitte Acem şiirlerinden kurtulmayı sözkonusu ediyorsa da burada Acem şairleri yerine, kendisinin taklit edilen kişi durumuna geldiği şeklinde bir mana da çıkarılabilir.

İran münekkitleri taklidi, mesnevî nazîresi (bazı anlayışa göre tercüme) yerine kullanılmıştır. Celâledîn Hümayî, Câmî için Nizâmî'yi taklitte hamsesini kaleme aldığını, yani nazîre ve cevap yazdığını bildirmiştir<sup>327</sup>. Mesnevî dışında yazılan nazîreler için de "taklid" kelimesi kullanılmıştır: "Hâce (Hâfız), Sadî'yi de taklit etmiştir. Şöyle ki, o birçok gazelini Sadî'nin gazellerine cevap olarak yazmıştır."<sup>328</sup>

Taklidi zaman zaman tercüme ile de yakın ilgi içerisinde görüyoruz. Taklidi zararlı, tercüme ve tetkiki faydalı bulan Necip Asım, bizde tercüme hususunda başlıca dört usûlün takip edildiğinden bahseder. Bunların sonuncusunun "taklit" olduğunu bildirir: "Dördüncüsü de taklittir. Eskiden vücuda getirilen hamseler, Telemaque'in ilk tercümesi gibi."<sup>329</sup> Yazarı, bunun yanında gerçek klasik değere ulaşmış eserlerin taklidinin de tercümesinin de mümkün olmadığını vurgular. Mesela "İlyada ve Odessea'nın tanzîr ve taklîdi yapılmadığı gibi Yunanca letâfetini muhafaza eden bir tercümesi de yapılmamıştır."<sup>330</sup> Ahmed Cevdet; böyle eserlerin taklidini mümkün görür iken tercümesinin mümkün olmadığı görüşündedir<sup>331</sup>. Ahmed Mithat ise nakil (yani tercüme) ile taklidin başka şeyler olduğundan bahseder<sup>332</sup>.

---

<sup>327</sup> - Celaleddin Hümayî, a.g.e., s. 279.

<sup>328</sup> - Şibli Numânî, *Şiirü'l-Acem Yâ Târih-i Şu'arâ ve Edebiyât-ı İran*, c. 1, terc. Seyyid M. Takî Fahr-i Dâi-i Geylânî, Dûnyâ-yı Kitâb, Tahran 1363, s. 188.

<sup>329</sup> - Necip Asım, "Klasikler", *Malûmât*, 18 Rebîu'l-âhir 1314, 4 Eylül 1313, c. 5, sa. 99, s. 979.

<sup>330</sup> - Necip Asım, a.g.e., s. 978.

<sup>331</sup> - Ahmed Cevdet, "İkrâm-ı Aklâm", *Malûmât*, c. 5, sa. 104, 11 Rebîu'l-âhir 1314, 28 Ağustos 1313, s. 964.

<sup>332</sup> - Ahmed Mithat, "İkrâm-ı Aklâm", *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu'l-âhir 1314, 11 Eylül 1313, s. 1005.

Bunun yanında taklidin tercümeden daha zor bir uğraş olduğuna işaret etmekten de geri durmaz<sup>333</sup>. Burada taklit sözüyle kastedilen işin bir üslup takibinden başka bir şey olmadığı açıktır. Ancak yazar, bu şekilde ortaya koyduğu esere hem kendi damgasını vuracak, hem de en azından takip ettiği eserin seviyesine ulaşacaktır. İşin zorluğu işte buradadır. Ahmed Cevdet'in klasik eserleri tam manasıyla tercüme etmenin mümkün olmadığı yolundaki görüşü ise tam sadık ve eksiksiz bir tercümenin yapılamıyacağı şeklindeki kanaati seslendirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle "Latinler, Yunan edebiyatını, ilmini, tarih ve felsefesini, Yunan tefekkürünü taklit ettiler. Bu taklit, her sahada çok hararetle bir tercüme ve taklit ile mümkün oldu."<sup>334</sup> Dikkat edilirse taklit, vasıf olarak kullanılırken fiil, tercüme ve nakil kelimeleriyle anlatılıyor. Yani tercümeye taklit denmiş oluyor. Ancak buradaki tercüme, klasiklere ait bir faaliyettir. Onların tercümeleri bile teliften farklı sayılmamaktadır. Divan edebiyatında da (N. Sami Banarlı'nın ifadesiyle) sözden çok söyleyişin esas kabul edilmesi, usta ellerde taklid ve tanzîrin, telifin üzerine çıkmasına sebep olabilmektedir. Yani taklit, yazarına göre olumlu veya olumsuz çehreye bürünebilmektedir. Dolayısıyla taklit olarak görülen eserler değerlendirilirken, eserin ait olduğu zamanın hakim estetik anlayışının göz önüne alınması gerekecektir. Son olarak Rousseau ve Pichois'in bu doğrultudaki görüşlerini aktaralım: "Esas anlamıyla taklit, hakim estetik anlayışıyla münâsebet halinde incelenmelidir. Oysa bu estetik, klasisizmden romantizme kadarki dönem içerisinde biçim değiştirmiştir. Rönesans ve klasik dönem estetik anlayışı, insanı tabiata yaklaştıran ve oradan yalnızca hüsn-i tabiatı oluşturan unsurları çıkarıp alan eski modellerin taklit edilmesini gerektirir. Özgürlüğün kaynağı konu, tema veya entrika seçiminde değil, aksine bunların düzenleniş biçimi ve büründükleri söyleyiş tarzındadır"<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> - Ahmed Mithat, "Müsâbaka-i Kalemîyye-i İkrâm-ı Aklâm", *Malûmât*, c. 5, sa. 99, 18 Rebiu'l-âhir 1314-4 Eylül 1313, s. 976.

<sup>334</sup> - Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 205.

<sup>335</sup> - A. M. Rousseau-Cl. Pichois, a.g.e., s. 88.

## 2. 5 – Eski Türk Edebiyatında Tercüme Anlayışı

Agah Sırrı Levend, klasik edebiyatımızda yapılmış olan tercümeleri dört grupta inceler: “Eski edebiyatımızda ‘terceme’, bugünkü ‘çeviri’yi aşan geniş bir anlam taşır. Tercümenin şu biçimlerini görmekteyiz:

- a – Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan çeviriler.
- b – Kelime kelime olmamakla birlikte, aslına uygun yapılan çeviriler.
- c – Konusu aktararak yapılan çeviriler.
- d – Genişletilerek yapılan çeviriler<sup>336</sup>.”

Hasan Kavruk da klasik edebiyatımızda mütercimlerin, hikaye tercümesinde denedikleri tercüme tarzlarını şu şekilde tesbit etmiştir:

“a – Ya aynen, olduğu gibi, hiçbir ekleme çıkarma yapmadan, eserin orijinalitesi bozulmadan tercüme edilmiş.

b – Ya eklemeler yapılarak, değiştirilip geliştirilerek, genişletilerek çevrilmiş.

c – Ya da sadece konu alınarak, telife yakın adaptasyon eserler meydana getirilmiş.”<sup>337</sup>

A. Sırrı Levend ve Hasan Kavruk, muhtevayı etkilemesi tabii olan genişletilmiş tercüme şeklini tesbit etmişlerdir. Ancak aynı fonksiyonu icra edebilecek kudrete sahip olan kısaltılarak yapılan tercüme ile kısmî tercüme, özet (eski ifadeyle muhtasar) özelliği taşıdığı için mütercimnin edebî kabiliyet ve yeterliliğini işin içine dahil ederek ayrıca bir çaba göstermesini gerektirecektir. Kısmî tercümede ise farklı olarak bir seçme çalışmasını görmekteyiz. Amil Çelebioğlu, 4184 beyit olan Sadî'nin *Bostan* adlı eserinin 1354'te Hoca Mes'ud bin Osman tarafından tamamlanan Türkçe tercümesinin 1073 beyit olduğunu bildirmiştir.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> - Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihine Giriş*, c. 1, TTK. Yay., Ankara 1988, s. 80.

<sup>337</sup> - Hasan Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikayeler*, MEB. Yay. İstanbul 1998, s. 21.

<sup>338</sup> - Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi (XV. yy'a kadar.)*, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 54.

Kısmî tercüme için örnek olarak Memluk-Kıpçakçası özelliğini taşıyan “*Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leys-i Semerkandî*”yi gösterebiliriz. Bu eserde asıl metin olan Arapça kitabın bazı yerlerinin tercüme edilmediği tespit edilmiştir.<sup>339</sup>

Agah Sırrı Levend, sadece hikaye değil (ki eski edebiyatımızda yapılmış tercümelerin büyük bir kısmının hikaye tarzındaki mesnevîler olduğu söylenebilir) klasik edebiyatın bütün alanlarını göz önüne alarak yukardaki tasnifi yapmıştır. Dolayısıyla bu tasnifin ilk iki şıkkı için Kur’ân-ı Kerîm tercümelerini örnek olarak zikretmiştir<sup>340</sup>. Hasan Kavruk’un, birinci şıkta verdiği tercüme tarzını A. Sırrı Levned’in tasnifindeki ikinci şıkla aynı değerde sayabiliriz. Bu da eski edebiyatta kelime kelime yapılmış bir hikaye tercümesinin bulunmadığı manasına gelir. Kur’ân-ı Kerîm dışında da satır altı tercümelere rastlamaktayız. 1128-1144 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen ve Arapça kelime ve kısa cümlelerden ibaret bir sözlük olan *Mukaddimetü'l-edeb*’i de bu grup içinde mülâhaza edebiliriz. Ancak Harizm Türkçesi tercümeli nüshaların çoğunda Arapça kelimelerin altındaki Türkçe tercümeler ya birer kelime ile verilmiş, veya hiç verilmemiş iken, Şuster nüshasında Arapça kelimenin altında Türkçe karşılığı bazen bir, bazen de birkaç kelimeyle verilmiştir<sup>341</sup>. Dinî muhtevalı bir eser olup yukarda sözünü ettiğimiz “*Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî*” de satır altı tercüme olduğu için cümle yapısı bakımından incelenecek durumda değildir<sup>342</sup>. İlk örneğine XIV. asrın ikinci yarısında rastladığımız Türkçe Kırk Hadis tercümeleri<sup>343</sup>, çok hassasiyet gerektiren, büyük öneme haiz dinî metinlerdir. Arapça kırk hadîslerde bile musanniflerin büyük bir kısmı, hadîs metnlerinin ardından kısa izahlar yapmayı faydalı bulmuşlardır. Fars ve Türk dillerinde de önce her hadîsin tercümesi başta verilmekte olup, ekseriyetle

---

<sup>339</sup> - Ebü'l-Leysi's-Semerkandî, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leysi's-Semerkandî*, haz. Recep Toparlı, A.Ü. Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 1987, (Giriş) s. V.

<sup>340</sup> - Agah Sırrı Levend, a.g.e., s. 80, 81.

<sup>341</sup> - Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud bin 'Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşerî, *Mukaddimetü'l-edeb*, haz. Nuri Yüce, TDK. Yay., Ankara 1988, s. 7, 10.

<sup>342</sup> - Ebulleysi's-Semerkandî, a.g.e., (Giriş) s. 7.

<sup>343</sup> - Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk hadîs*, DİB. Yay., Ankara 1991, s. 143.

bunu bazı faydalı açıklamalar takib etmektedir<sup>344</sup>. Kırk hadîs tercümesi nevinden kabul edilen *Nehcü'l-ferâdis*<sup>345</sup>, nesir olduğu halde şerh mahiyeti arz etmektedir<sup>346</sup>. Manzum kırk hadîslerden ise nazım şartlarının da zorlamasıyla kısa şerh özelliğinde olduğu söylenebilir. Esasında Kur'ân-ı Kerîm ve diğer bazı dinî metinlerde yapılan satır altı tercümeler belli bir hassasiyeti aksettirdiği gibi yetkili biri tarafından yapılan şerh ve tefsîrleri de aynı hassasiyete bağlamak mümkündür. Birincisinin okunup anlaşılması ve kelimelerin mana açılımının ortaya konması için salâhiyetli birinin izahına ihtiyaç duyulacaktır. İkincisinde de yine salâhiyetli bir alimin yazıya geçirdiği izahlar, alimin ilmî şahsiyeti çerçevesinde söz konusu hassasiyete uygun bir güven meydana getirecektir. Dinî metinler dışında ilmî muhtevalı eserlerin ise (mütercimnin saha ile ilgili bilgi sahibi olmasını gerektirdiği halde) edebî eserlere göre daha kolay telakkî edilmiştir. Necip Asım, mensûr klasiklerin tercümesi eserin muhtevasına göre iki grupta inceler: "...Herodot'un tarihi gibi şeylerdir ki şu zamanın kârilerince anlaşılır bir hale girmeleri için bazı havâşî ilavesiyle tercümeleri mümkündür. Bunların verecekleri istifade sanayi-i edebiyelerinden ziyade câmi oldukları malumattadır. Binâenaleyh tercümelerinde o kadar külfet yoktur... Klasik tercümelerin en gücü manzum ve mensur âsâr-ı edebîyedir. İşte bunlarda bikr-i mazmunları hüsn-i muhâfaza etmek iki lisanı birbirine oldukça yaklaştırmak icap eder."<sup>347</sup> Bununla birlikte dinî olmayan ilmî muhtevalı eserlerde de tek tip tercüme şeklinden dışarı çıkılmadığı söylenemez. Mesela Celâleddin Hızır'ın (ö. 1417) Türkçe eserlerinin daha önce kendisinin Arapça yazmış olduğu kitaplardan yaptığı özetlemeler olduğu bildirilmiştir<sup>348</sup>. Yazarın gerçekte telif olan bu tür çalışmaları, usulen kısaltarak yapılan tercüme mahiyetindedir.

Edebî eserlerde ise sadık tercümelerden başlayarak çeşitli tercüme usulleri göze çarpmaktadır. Mîrî, Yahyâ'nın *Mîhr ü Müşterî* tercümesini şöyle anlatır:

---

<sup>344</sup> - Abdülkadir Karahan, a.g.e., s. 24.

<sup>345</sup> - Abdülkadir Karahan, a.g.e., s. 143.

<sup>346</sup> - Kerderli Mahmud, *Nehcü'l-ferâdis*, Çeviri yazı: Janos Eckmann, Yayınlayanlar: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar, TDK. Yay., Ankara 1988, s. 1-309.

<sup>347</sup> - Necip Asım, "Klasikler", *Malûmât*, c. 5, 18 Rebîu'l-âhir 1314-4 Eylül 1313, sa. 99, s. 979, 980.

“Fürste kemâl-i mahâreti olup Hâce Assâr’ın *Mihr ü Müşteri*’sini beyt be beyt bilâ-ziyâde ve lâ-noksân terceme itmişdür. Gâyet hûb itmişdür.”<sup>349</sup> Aşık Paşa *Suheyli ü Nevbahâr* için “Fârsî’den mütercem idi; amma bazı maniler bulmuşdur” der. Riyâzî, Âhî için “Fettâhî-i Nişâbü’rî’nün *Hüsn ü Dil*’in terceme idüp çok tasarrufât itmişdür”<sup>350</sup> ifadesini kullanır. Bazen bu tür eserler için “tercüme” kelimesi kullanılmaz bile. Beyânî, Fuzulî’yi anlatırken şöyle der: “Zebân-ı Türki’de hamsesi vardır. Cümleden *Leyla vü Mecnûn*’u ziyâde iştihâr bulmuşdur. Hüseyin Vâiz’in *Ravzatü ’ş-şühedâ*’sı (Yazmada, eserin ismi yanlış olarak Ravzatü’s-sü’edâ yazılmış) vardır. Hayli nefis bir kitâb olmuştur”<sup>351</sup>. Riyâzî, Fuzulî’nin aynı eserlerini tercüme olarak değerlendirir: “Ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nün *Ravzatü ’ş-şühedâ*’sını terceme itmişdür. Hakkâ ki bir tavr-ı zîbâ ile dahi nümûdâr kılmışdır”<sup>352</sup>. Riyâzî, Câmî Bey’i (Câmî-i Mısri) anlatırken ise bu eseri tercüme olarak vasfılandırmış; ancak yapılmış ilavelerden de söz etmiştir: “Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nün *Ravzatü ’ş-şühedâ*’sın terceme idüp niçe letâyif dahi zamm itmekle latîf kitâb itmişdi.”<sup>353</sup> Özellikle telîfi tercümeler konusunda günümüzde de farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeleri ve şairin kendi eseri hakkında söylediklerini ilerde görmek üzere tercüme ve onunla irtibat halindeki ıstılahları gözden geçirelim. Bunlardan nazîre ve taklitten yukarda bahsetmiştik.

## 2. 5. 1 – Tercüme ile İlişkisi Açısından Söz Hırsızlığı

### (Çalmalar, Sirkalar)

Dîvân edebiyatında sirka veya galat-ı meşhûr olmuş şekliyle sirka, intihal, mesh, selh ve ilmâm kelimelerinin eserin orijinalitesini değerlendirmede

---

<sup>348</sup> - Celâleaddin Hızır (Hacı Paşa), *Müntehâbât-ı Şifâ* I, haz. Zafer Önler, Ankara 1990, s. 3. 4.

<sup>349</sup> - Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü ’ş-şu ’arâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1997, s. 277, 278.

<sup>350</sup> - Riyâzî, *Riyâzu ’ş-şu ’arâ*, Nuruosmâniye Ktp. No: 3724, vr. 35/b.

<sup>351</sup> - Beyânî Mustafa bin Cârullah, a.g.e., s. 209.

<sup>352</sup> - Riyâzî, a.g.e., vr. 117/b

<sup>353</sup> - Riyâzî, a.g.e., vr. 44/b

kullanıldığını görüyoruz. Sırka, başkasına ait olan şeyi gizlice çalmak demektir. Edebiyatta ise bu iş, söz çalmak şeklinde vuku bulmaktadır.

İntihal kelimesi edebiyattaki çalmayı ifade için kullanılagelmiştir. Devellioğlu, intihale şöyle mana vermektedir: “Çalma, başkasının malını benimdir diye iddia etme. Edebiyatta birinin yazısını veya şiirini kendinin gibi gösterme.”<sup>354</sup> Klasik edebiyatımızda başkasına ait bir manayı, bir şiiri yeniden işleyerek ona sahiplenme, hoş görülmemiştir.

Nevî, çalıntı sözü “ma’nî-i hâyîde” yani çiğnenmiş mana, söz şeklinde yerer. “Hâyîde” sözü, intihali anlatmak için çokça kullanılan bir ifade tarzıdır. Nevî’nin beyti şöyledir:

Almaz dehâne ma’nî-i hâyîde ehl-i dil  
Teşbîh kılma la’lini helvâya Nev’iyâ<sup>355</sup>.

Bu durumu anlatmak için “traş ifadesi de kullanmıştır. Yine bir beyitle bunu örnekleyelim:

Düşürmüşdüm hatun vasfında bir hoş ma’nî-i nâdir  
Bulup anı tıraş itmiş işitdüm sonra bir şâ’ir<sup>356</sup>.

Vehbî de böyle kişilere karşı olan duygularını şöyle dile getirir:

Kudemânın bulup âsârını gencîne-misâl  
Etdiler cümle harâmî gibi yağma-yı suhan

Selh u ilmâm u nevâdir deyü sonra çalışur  
Aybını setre nice düzd-i tevânâ-yı suhan

Sirkat-i şiir edene kat’-ı zebân lâzımdır  
Böyledir şer-i belâgatta fetâvâ-yı suhan

---

<sup>354</sup> - Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1984, s. 529.

<sup>355</sup> - Nev’î, *Nev’î Dîvânı*, hazırlayanlar: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1977, s. 232/G. 2.

<sup>356</sup> - Nev’î, a.g.e., s. 304/G. 125.

Ağzına almaz eğer kand mükerrer olsa  
Lafz-ı hâyîdeyi tûtî-i şeker-hây-ı suhan

Köhne mazmûn giyüp ol câme-i müsta‘mel ile  
Şîvesin gösteremez kâmet-i bâlâ-yı suhan<sup>357</sup>.

Vehbî şiirinde, söz hırsızlarının yaptıkları işe selh ve ilmâm'dır diyerek hırsızlıklarını örtbas etmeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Ayrıca başkasının söylediği sözü tekrarlamamanın da çiğnenmiş lafzı ağzına almak şeklinde değerlendirildiğini görüyoruz. Çavuşoğlu, intihalin manayı biraz değiştirerek yapılanına “ilmâm”, manaya dokunmadan kelimeleri değiştirerek yapılanına ise “selh” denildiğini belirtir<sup>358</sup>. Selh ve ilmâm'da kudretli bir şâir, başkasından aldığı bir sözü daha iyi ifade etmenin yolunu bulabilir. Yukarıdaki şiirde de eski mazmuna kullanılmış elbise giydirmek söz konusu edilmiş ve eleştirilmiştir. Hiç olmazsa elbisenin yeni olması gerekecektir. Buna rağmen lugatta “ilmâm”ın küçük günah işleme, “selh”in de yüzme, soyma, derisini çıkarma gibi manalarının bulunması, bu kelimeler adına iyi bir işaret sayılmaz. Yine intihalin bir çeşidi sayılan mesh için Tahirü'l-Mevlevî şöyle der: “Bir şâirin başkasının bir beytindeki elfâzı değiştirmek ve me'âli ibkâ eylemek sûretiyle manayı kendine mal etmesidir ki, intihâlin bir nevidir.”<sup>359</sup> Burada “mesh”in hemen hemen “selh” için sarf edilen sözlerle anlatıldığını görüyoruz. Seyyid Şerif Cürçânî ise farklı bir “mesh” tarifini ortaya koyar: “Bir sureti, kendisinden daha kötü ve çirkin olana çevirmektir.”<sup>360</sup> Buna göre “mesh”i intihal çeşitlerinin en kötüsü olarak görebiliriz. Şâir bir başkasından alıntı yaptığı zaman, bunun nereden alındığı belli ise bu iş intihal olmaz. Buna tazmîn denir. Tazmîn, bir şairin başkasına ait manzum bir sözü kendi şiirinde tekrarlamasıdır<sup>361</sup>. Ayrıca edebiyatta hoş görülen çalmalar da yok değildir. Çavuşoğlu bu hususta şöyle der: “Esasta konu ve mana

---

<sup>357</sup> - Vehbî, *Dîvân-ı Vehbî*, Bulak, Mısır 1253, s. 116.

<sup>358</sup> - Mehmed Çavuşoğlu, *Dîvanlar Arasında*, (2. bsk.) Akçağ, Ankara 1998, s. 93.

<sup>359</sup> - Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Neşre haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 98-99.

<sup>360</sup> - Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, terc. ve şerh: Arif Ekan, Bahar Yay., İstanbul 1997, s. 210.

<sup>361</sup> - İskender Pala, *Ansiklopedik Divan şiiri Sözlüğü*, c. I-II., Akçağ, Ankara 1989, s. 482.

hırsızlıkları ayıplandığı halde, şair birisinden bir deyim, bir tabir alacaksa onu başka bir manada kullanmalıdır; veya birisi bir güzel manayı, kelimelerin telaffuzlarını bozarak akıcı olmayan bir vezinle söylemişse, onu kulağa ve zevke hoş gelen ibarelerle ve akıcı bir vezinle ifade etmelidir. Bu tür sirkatler (mana ve kavram çalmaları) hoş görülür<sup>362</sup>.”

İntihal çatısı altında çeşitli seviyelerde, farklı adlandırmalarla ortaya çıkan bu tür aktiviteler zaman zaman tercüme kelimesiyle de anlatılmağa çalışılmıştır. Mustafa İsen, tezkirecilerin bu tip şairleri mukallid, müteşâir, mütercim, hâyîde-gûy gibi sıfatlarla andığını kaydeder<sup>363</sup>. Yabancı dillerden yapılan intihalleri tesbit etmek dil içinde gerçekleşen intihallere göre daha zor olsa gerek. Yabancı dilden intihal yapmak, ancak tercüme yoluyla mümkün olabilir. Dolayısıyla bu tip intihallere, tercüme demek yanlış da sayılmaz. Ancak bunu, birisinin eserini sahiplenmek için yapılmayan tercümelerden ayırt etmek lazımdır. İntihal özelliği taşıyan tercümenin kaynağı belli olmayıp, intihal eden şair bunu kendisine aitmiş gibi takdim eder. Ayrıca bu tercüme birçok yerden alınmış da olabilir. Nabi bu tip tercümelemleri şöyle tenkit eder:

Câme-i gayri bozup anteri yapmak gibidir  
Nazm-ı Türkî'ye çevirmek, Acem'in güftârın

Bir niçe zarfdan almak gibidir niçe ta'âm  
Eylemek hult sözünde diğerin eş'ârın<sup>364</sup>

Latîfi de tezkiresinde şairlerin tasnifini yaparken hırsız şairleri şöyle anlatır: “Bir kısmı dahi ancak kelâm-ı mevzûna kâdir olup killet-i kabiliyetden hayâlât u me'ânî bulamaz; ve kem-fehm u keş-tab' olmağın ihtirâ'-ı sanâyi'de mûcid u mübeddi' olamaz. Bi'z-zarûre, eş'âr-ı selef ma'nâların alur ve adem-i kudretinden, sirkaya mu'tâd olup hâyîde-gûy olur.

Beyt:

<sup>362</sup> - Mehmed çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, *Türk Dili*, (Türk Şiiri Özel Sayısı II.) sa. 415, 416, 417, Temmuz, Ağustos, Eylül 1986, s. 5.

<sup>363</sup> - Mustafa İsen, “Tevârüd mü, İntihal mi?”, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ, Ankara 1997, s. 340.

Tercemânsız bir iki söz nedir ki diyemez  
Tıfl-ı nâdân gibi hâyîde değilse yiyemez

Ve bir kısmı dahi me'ânî-i eş'ârın elfâzın tağyîr idüp bir vechile dahi tabîr ider. Amma yine sanat-ı hayâl ve netîce-i âmâl bir olur. Bu makûleye sârik-ı kelâm ve mukallid-i avâm dirler. Bu dahi çendân hüner ve makbûl u muteber değildir.

Ve bir kısmı dahi lisân-ı âharun bir suhan-güzârından terceme vü trâş veyâhûd bir manâyı görüp evvelkinden mergûb tazmîn u iktibâs ider. Bazı fuzalâ katında bu makûle düzd-i hasendür ve tarîkında olduğu bâ'isden aksâm-ı mezbûre be-nisbet müstahsendür<sup>365</sup>.

Latîfî aynı eserinde Ahmed Paşa'nın "tercümeciliğine" şöyle temas eder: "...Libâs-ı ibârât-ı Fârsî birle mülebbes olan şâhid-i ma'nâya süyâb-ı elfâz-ı Rûmîden libâs ilbâs eyleyüp ol şi'âr-ı cedîd ü disâr-ı mezîdle her bir ma'nâ-yı hûbı bir Türkî tennâz u mahbûb-ı Rûmî-i işve-sâz göstermiştir. Gerçi tarîk-ı terceme ba'zı fuzalâ katında ma'kûl u makbûldür, amma bazı zurefâ yanında mat'ûn u medhûldür. İttifâk-ı suhan-verân budur ki, eger merhûm, mütercemlik töhmetiyle müttehem olmayaydı, şu'arâ-yı Rûm içinde der-âmed ü müsellemler cemî'inden iş'âr ve ekrem olmak mukarrer idi. Nitekim Tâc-zâde, *Heves-nâme* kitabında müşârün-ileyhe işâret idüp demiştir:

Nazm:

Ser-âmed didüğünün hâli belli

Olupdur terceme evlâ-i hâli

Bu ehl olan yanında sehldür sehl

Benim katımda belki cehldür cehl.

El-hak insâf budur ki, zâde tab'-ı gâyetde nâdir u kem-yâb ve dîvânında mevcûd olan me'ânînin ekseri devayîn-i Fûrs'den ifrâz u intihâbdur<sup>366</sup>.

<sup>364</sup> - Nâbî, *Dîvân-ı Nâbî*, Şeyh Yahya Efendi Mtb., [İstanbul] 1292, s. 177.

<sup>365</sup> - Latîfî, Kastamonulu, *Tezkire-i Latîfî*, Kitaphâne-i Akdâm, Dersââdet 1314, s. 31.

<sup>366</sup> - Latîfî, a.g.e., s. 77.

Ahmed Paşa'ya yöneltilen bu tercümecilik “ithâm”ının intihâl içerisinde mülâhaza edilen türden bir tercümecilik olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. 5. 2 – Eserlerde Tercüme Mefhumunu İfade Etmek İçin Kullanılan Farklı Söyleyişler

Eski Türk edebiyatında yapılmış tercüme eserlerde dikkati çeken bir husus da tercümenin, “mana güzeline elbise giydirmek” şeklinde anlatılmış olmasıdır. Tercümenin bu şekilde anlaşılmasında zamanın edebî anlayışının rolünü unutmamalıyız. Çavuşoğlu belagatçilerin manâyı bir dilbere, edebî sanatları da onun giyininip kuşandıkları, takınıp süründüklerine benzettiklerini bildirir<sup>367</sup>. Bâkî'nin şu beyti de bu anlayışı seslendirir:

Ma'nî-i pâkîze ey Bâkî edâ-yı hûb ile  
Sîm-ten dildâra benzer ki libâsı yaraşa<sup>368</sup>.

Bu anlayışı benimsemiş olan şair, başka dilden bir manayı alırken o manayı gücü yettiği kadar en güzel sanatlarla süsleyecek, böylece eski mana bambaşka bir şekle bürünmüş olacaktır.

Bütün bir kitabın “tercüme” veya “tetebbu” edilmesi durumunda, yani intihalin kapsamına girmeyen, müellifi ve mütercimi belli eserler için de aynı ifadenin kullanıldığını görüyoruz. Tezkireci Sehî, Nizâmî'nin “*Hüsrev ü Şîrin*” ini aynı isimle “tetebbu” eden Şeyhî'nin söz konusu eserini şöyle değerlendirir: “Bu bî-bedel hûbun eğninden köhne Acem libâsın giderdi. Türkî kisvet ve yeni hil'at biçüp giydirdi. İnsâf ki, bir şîve ile zîb u zînet ve bir nakşıla tarâvet u letâfet virmişdür ki, andan artık olmak mutasavver değildir.

Acem tonından ol mahbûbı soydı  
Hemân dem Rûmî üslûbuna koydı

<sup>367</sup> - Mehmed Çavuşoğlu, “Divan Edebiyatı”, *Türk Dili*, (Türk Şiiri Özel Sayısı II)sa. 415, 416, 417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s. 3.

<sup>368</sup> - Bâkî, *Dîvân-ı Bâkî*, Yayına haz. Ahmed Efendi, Mûsîka-i Hümâyûn Litografyası, y.y. 1276, s. 211.

Soyup eġninden ol köhne pal sın

D zetdi R m  atlasdan lib sın

Boyına hil‘at-i hüsni bi  p r st

Ver p end m u d zetdi  ep u r st

 u resme itdi z net virdi tert b

Gören c n virüp eyler ana terg b

.....

Cem l-i h snin irg rdi kem le

Hem n  lemde a k olsun cem le<sup>369</sup>.”

Fevziye Abdullah, Seh ’nin “ib reye yeni elbise” biçme şeklindeki bu deġerlendirmesiyle,  eyh ’nin *Hüsrev     rin*’inin bir tercümeden ibaret olmayıp şairin şahsiyetini aksettiren bir eser olduġuna işaret edildiġini düşünmektedir<sup>370</sup>. Zaten  eyh ’nin yukarda verdiġimiz beyitlerinde görülen “saġını solunu düzelttim, g zelliġini kemale erdirdim” gibi ifadeler de bu g r    desteklemektedir.

Klasik edebiyatımıza model olan Klasik Fars edebiyatında da tercüme fiilinin benzer şekilde algılandığına şahit oluyoruz. Nitekim “*Terceme-i Medh-i Fakr-i Fakr u Zemm-i D ny *” adlı eserin yazarı, kitabı Arapça’dan Farsça’ya tercüme edi ini şöyle anlatır: “... ki bu muhaddereyi ( rt l , kapalı kadını, yani Farslılar için kapalı kalmış kitabı) sürme gibi (sürme renkli, yani siyah) olan T    dilinin gelin odasından çıkarıp, k   r  (k   r renginde, yani beyaz) olan Farsça elbisesi içinde herkesin gözü   n ne çıkarayım<sup>371</sup>.”

Batı’da da tercümenin “kılık biçme” şeklinde nitelendiġini görmek mümkündür: Pichois ve Rousseau’un müşterek eserleri ‘*Kar ıla tırmalı Edebiyat*’da “Raymond Sebond’un ‘*Theologia Natural*’ini  eviren Montaigne, bu İspanyol

---

<sup>369</sup> - Seh  (Edirneli), *Tezkire-i Seh *, Kitaph ne-i  mid, [Dersaadet] 1325, s. 52, 53.

<sup>370</sup> - Fevziye Abdullah, “Niz m - eyh  Hüsrev     rin Mukayeses ”, *Tarih Dergisi*, c. 1, sa. 2, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1950, s. 263.

<sup>371</sup> - Ahmet Ateş, “Hicr  VI.-VIII. (XII.-XIV.) Yüzyıllar Arasında Anadolu’da Farsça Eserler”, *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8, c z 2, İstanbul 1945, s. 123.

ilahiyatçısını ilkel biçimde sahip olduğu ‘bu vahşi tavır ve barbar tutumdan’ kurtardığına ve ona ‘alafranga bir kılık kesip biçtiğine’ seviniyordu” demektedir<sup>372</sup>. P. V. Tieghem de mütercimlerin vazifesinin, yabancı eserlerin “Fransızvârî giydirmekten” ibaret olduğu kanaatinde olanların mevcudiyetinden bahseder<sup>373</sup>.

Tercümenin elbise değiştirme olarak algılanması anlayışının Arap edebiyatında yakın zamanlara kadar devam ettiğini görüyoruz: Akif’in “Gölgeler”ini “ez-Zilâl” başlığıyla Arapça’ya tercüme eden İbrahim Sabri Efendi bu tercümenin önsözünde, yaptığı işi “şiiirlere, Türkçe lafızlardan tecrid edip Arap libası giydirme” olarak niteler<sup>374</sup>.

Tercüme için eski Türkçe devresinden itibaren “evirmek”, “aktarmak” gibi kelimelerin kullanıldığını, İslamiyetten sonra dilimize geçen tercüme kelimesinin yanında özellikle Çağatay Edebiyatı sahasında “evirmek”, “çevirmek” kelimelerinin bu manada kullanıldığını yukarda görmüştük. Klasik Türk edebiyatında mütercimler, yaptıkları çalışmaları ifade için daha başka kelimeler de kullanmışlardır. Aslında bunların bir çoğunun “mütercim” olarak nitelendirilemeyeceğini, hatta müellif mertebesinde düşünmemiz gerektiğini biliyoruz. Bu kişilerin eserlerinde tercümenin farklı kelimelerle ifade edilmesinin altında bu durumun yattığını sanıyoruz. Klasik edebiyatımızda başka bir kitabı esas alarak eser kaleme alanlar “Türkîye döne, şerh eyleyem, Türkîye getür” gibi ifadelerle yaptıkları çalışmayı tarif etmişlerdir<sup>375</sup>. Bu eserlerde aynı zamanda “sevâda getürem, beyaza yazam, düzem, eyit” gibi telif havası veren sözlerin kullanıldığını da görüyoruz<sup>376</sup>. Hatta böyle eserlerde zaman zaman doğrudan telif kelimesinin kullanıldığına da şahit olabilmekteyiz. Nizâmî’nin eserinden tercüme olduğu belirtilen “*Gûy u Çevgan*”da Lamiî şöyle der:

---

<sup>372</sup> - A.M. Rousseau-CI. Pichois, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, s. 70.

<sup>373</sup> - Paul Von Tieghem, terc. Yusuf Şerif, *Mukayeseli Edebiyat*, MEB. Yay., Ankara 1943, s. 131.

<sup>374</sup> - M. A. Yekta Saraç, “Mehmet Akif’in Gölgelelerinin Arapça’ya Tercümesi ve İbrahim Sabri Efendi”, *İlmî Araştırmalar*, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul 1997, sa. 5, s. 248, 249.

<sup>375</sup> - Mesud bin Ahmed, *Sûheyl ü Nevbahar*, haz. Cem Dilçin, AKM. Yay., Ankara 1991, s. 217/337, 218/365, 219/376.

<sup>376</sup> - Mesud bin Ahmed, a.g.e., s. 218/351, 218/357, 575/5614.

“Ad ile şu cân Ârifî’dür  
Bu nüktelerün mü’ellifidür<sup>377</sup>.”

Mahmud bin Kadî-i Manyas, “Gülistân Tercümesi”nde kitabı “Türkî’ye terceme” ettiğini anlattığı bölümün başlığını “Te’lîf-i Kitâb” olarak vermiştir. Yazıcıoğlu Salih, serbest bir tercüme olduğu belirtilen<sup>378</sup> *Şemsiyye* isimli eserinde birçok kaynak ismi vermiş ve eserini bunlardan toplayarak telif ettiğini iddia etmiştir. Bu beyitlerden bir kaçını zikrelelim:

“Armağan resminde dinle neyledüm  
Bu muazzez ma’nîyi cem eyledüm

.....

Bu fütûhı nazm ile cem eyledüm  
Ca’fer-i Sâdık dilinden söyledüm  
Hem nice ulu sözi mestûrdur  
Kim bu fenn içre bular meşhûrdur.  
Cem idüp dürlü menâfi bî-şümâr  
İşbu me’lûfi bezedüm çün bahâr

.....

Ben bu te’lîfde yazup derc eyledüm  
Çok sanâ’atlar dahi harc eyledüm<sup>379</sup>.”

Şeyhoğlu da kaleme almış olduğu *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ* isimli eserinin telif olduğunu açıkça belirtmesine rağmen bâb başlıkları ve konu benzerliklerine bakarak bunun, Necmeddîn-i Râzî’ye ait “*Mirsâdü’l-İbâd*” adlı eserden tercüme olduğunu düşünenler olmuştur. Bu duruma dikkat çeken Kemal Yavuz, Fars ve Türk edebiyatları arasındaki etkileşimi göz önüne alarak

---

<sup>377</sup> - Lâmi’î, *Gûy u Çevgan*, haz. Nuran Tercan (Lâmi’î’s Gûy u Çevgan), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Stuttgart 1994, s. 119.

<sup>378</sup> - Yazıcıoğlu Salih, *Muhammediye I*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB. Yay. İstanbul 1996, s. 15.

Şeyhoğlu'nun Râzî'ye ait eseri örnek almasını çok tabîî karşılamaktadır. Yazar ayrıca bu eser hakkında Şeyhoğlu'nun "Germiyan ve Osmanlı saraylarında geçirdiği uzun bir devlet tecrübesinin mahsûlü olsa gerektir" şeklinde bir değerlendirmede de bulunur<sup>380</sup>.

Yukarda da sözü edildiği üzere eski edebiyatımızda tercümenin şerh olarak algılandığını, en azından tercümenin yerine kullanıldığını görüyoruz. Bu kullanımın ortaya çıkmasında belki de tercümede yapılan bazı genişletme ve ilavelerin de rolü olduğu düşünülebilir.

İlmî eserlerin tercümesi de dâhil Türk literatüründe yerini almış çeşitli sahalardaki eserlerde, tercüme ile şerh sık sık iç içe, yan yana gelmiştir. Hilmi Ziya Ülken, İbrahim bin Süleyman (ö. h. 782) ve Bayburtlu Ekmelüddin Mehmed (ö. h. 782) gibi gayretli şarihlerin eserlerinin genişletilmiş tercüme mahiyetinde olduğunu beyan etmiştir<sup>381</sup>. Hasibe Mazıoğlu'nun Edirneli Nazmî'ye ait *Pend-i Attâr*'ı değerlendirmesi bu konuda örnek teşkil edebilecek durumdadır: "Attâr'ın eseri beyit beyit tercüme edilmemiştir. *Pend-nâme*'deki beyitler aynen çevrildikten sonra bir ya da birkaç beyitle genişletilmiştir. Meselâ baştaki tevhid Attâr'ın eserinde 25 beyit olduğu halde Nazmî'nin çevirisinde ise 58 beyittir<sup>382</sup>."

Bazen şerh ve tercüme, karışık da olabilmektedir. Amil Çelebioğlu, Bedri Dilşad'ın *Murad-nâme* isimli eserini şu cümlelerle anlatmaktadır: "*Kâbus-nâme* ismiyle meşhûr Farsça mensur bir eserden manzum bir tercümedir. Daha doğrusu şerhler ve te'lîfî kısımları ihtiva eden serbest bir tercümedir." Yazar, daha ilerde *Murâd-nâme*'yi değerlendirmeye şöyle devam eder: "Tercüme itibarıyla Türkçe'ye hemen hemen aynen aktarılmış kısımların yanında genişletilmiş ve çeşitli ilaveleri muhtevî beyitler daha çoktur."

---

<sup>379</sup> - Yazıcıoğlu Salih, *Şemsiyye*, Süleymaniye Ktp. Pertevniyal böl. No: 766, vr. 11 a/b.

<sup>380</sup> - Kemal Yavuz, *Şeyhoğlu Kenzû'l-Küberâ ve Mehekkû'l-Ulemâ*, AKM. Yay., Ankara 1991, s. 10 / 11.

<sup>381</sup> - Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997, s. 313.

<sup>382</sup> - Hasibe Mazıoğlu, "Edirneli Nazmî'nin *Pend-i Attâr* Çevirisi", *Türkoloji Dergisi*, c. VII, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1977, s. 49, 50.

“*Murâd-nâme, Kâbus-nâme*’nin sadece bazı ilaveleri ihtiva eden serbest bir tercümesi olmayıp aynı zamanda onun manzum bir şerhidir<sup>383</sup>.”

Tercüme-şerh ilişkisini Nevâyî’nin *Lisânü ’t-Tayr*’inde daha net görebiliyoruz. Şair, önceleri eserini tercüme yoluyla kaleme almaya çalışır. Ancak bu işin zorluğu sebebiyle, eli bir türlü kaleme gitmez. Bu kitabı yazamamanın ukdesiyle ölmek için altmış yaşlarında iken “Kuş Dili”ni şerh etmeye başlar:

Kim bu defterge birip tevîk Hak  
Terceme resmi bile yazsam varak

Lîk söz düşvâr idi min nâ-tevân  
Barma irdi hâmega ilgim revân

.....

Altmışka ömr koyganda kadem  
Kuş tilin şerh itkeli yondum kalem<sup>384</sup>

Nevâyî, örneğini verdiğimiz gibi “şerh” kelimesiyle zamanın edebî anlayışına göre geçerli olan tercümeyi kastetmiş olmalıdır. Hatta bu kelimenin içinde bir te’lîf anlamının gizli olduğunu da düşünmeliyiz. Nevâyî’nin, kitâbı şerh ettiğini söylemekle daha kolay bir işe tevessül ettiğini sanmıyoruz. Nitekim Ahmed-i Dâî de yine tercüme yerine kullandığı anlaşılan “şerh”in ne kadar zor bir iş olduğunu şöyle dile getirir:

Kılıçdan gey itidür kıldan ince  
Sözi her kavme şerh itmek dilince<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> - Amil Çelebioğlu, “Kâbus-nâme Tercümesi Murâd-nâme’ye Dâîr”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB. Yay., İstanbul 1998, s. 142, 144.

<sup>384</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Lisânü ’t-tayr*, haz. Mustafa Canpolat, TDK. Yay., Ankara 1995, s. 268/3504, 3505, 3509.

<sup>385</sup> - Ahmed-i Dâî, *Çeng-nâme*, haz. Ş. Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniv. Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Böl. 1992, s. 327/6314.

## 2. 5. 3- Klasik Türk Edebiyatında Yapılan Tercümelerin Değerlendirilmesi

Yukarda da bahsettiğimiz gibi, klasik Türk edebiyatında sadık tercümeden başlayıp telife kadar giden bir çizgi içerisinde devam eden tercüme faaliyeti çok tartışılan bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Blochet ve Berteles gibi müsteşriklerin yanında birçok Türk ilim adamı da bu konuda görüş bildirmişlerdir. Burada bu tartışmaları ele alarak konuyu uzatmak istemiyoruz. Yukarda da yaptığımız gibi yeri geldikçe bunlardan bazısına gerektiği kadar temas edilecektir.

Kimi eserlerin tercüme olarak bilinmesine rağmen tercüme şartlarına uymayan bazı özellikler taşıdığını görüyoruz. Yukarda yabancı dilde yazılmış bazı ilmî eserlerin bizzat müellifleri tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğinden bahsetmiştik. Bu duruma edebî eserlerde de rastlamak mümkündür. Yazıcıoğlu Salih'in Arapça olarak yazdığı *Megârib*'ini yine kendisinin Türkçe'ye tercüme etmesi<sup>386</sup>, buna örnek olarak gösterilebilir. Burada yapılan iş tercüme ise de gerçekte eser, her bakımdan mütercime aittir. Dolayısıyla mütercimin ne kadar serbest tasarrufta bulunarak bu ikinci eserini meydana getirebileceği de göz önüne alınarak, kitap, tercümeden çok telife yakın, hatta telif sayılabilir. Burada esas önemli olanın, kimin eserini tercüme değil, tercümenin taşıdığı özellikler olduğu düşünülebilir. Böyle de olsa bu durumun bizzat tercümeyi olduğu gibi tercüme için verilecek hükmü de etkileyen önemli bir faktör olduğu inkar edilemez.

Konuya malzeme açısından baktığımızda da tercüme kabul edilen eserlerde tercüme dışı sayılabilecek veya tercümenin sınırlarını zorlayacak hususiyetler görebiliriz. Bunlardan biri de bu eserlerin birkaç eserden yararlanılarak hazırlanması ve bu eserlerden alınan bölümlerin yeni bir tasnifle okuyucuya sunulmasıdır. Yazıcıoğlu Salih *Şemsiyye* isimli eserini, kaynak olarak zikrettiği birçok eserden toplayarak "te'lif" ettiğini bizzat kendisinin yazdığını yukarıda belirtmiştik. Bedr-i Dilşâd'ın *Kâbûs-nâme* adlı Farsça eserden tercüme olduğu bildirilen *Murâd-nâme*'sinin de aslında birçok eserden faydalanılarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>386</sup> - Yazıcıoğlu Salih, *Muhammediye II.*, s. 598.

Eserde Zemahşerî, Nâsirüddîn-i Tûsî, Sadr-i Cihân vs. gibi *Kâbûs-nâme* dışında faydalanılan eserler ve müellifleri zaman zaman zikredilmiştir<sup>387</sup>. Yine işleniş tarzı itibarıyla tercüme olup olmadığı tartışılan<sup>388</sup> *Kenzü'l-Küberâ ve Mihekkü'l-Ulemâ*'da Elvan Çelebî, Gülşehrî, Hâs, Hoca Dehhânî, Hoca Mesud, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Yusuf-ı Meddâh gibi şairlerin şiirleri de alınmış, bunların ismi bizzat yazar tarafından eserde zikredilmiştir. Burada Türkçe yazan şairlerden de alıntı yapılması, bunun bir metod ve tarz olduğunu düşündürmektedir. Bu tür alıntılara telif olarak bilinen eserlerde de rastlamak mümkündür. Prof. Dr. Kemal Yavuz'un tesbitine göre yine Şeyhoğlu'nun telif ettiği *Hurşîd-nâme*'de *Mesnevî*'den alınma beyitler mevcuttur<sup>389</sup>.

Konuya etkilenme açısından baktığımızda ise yelpâzenin daha da genişlediğini görebiliriz. Bu etkilenmenin, şairlerimizin kaynak kültürle olan vukuf ve ilgilerinin tabîî neticesi olduğunu düşünmek her halde yanlış olmaz. Kemal Yavuz, Şeyhoğlu'nu şöyle değerlendirir: “Şeyhoğlu Mustafa'nın eski kültüre hakkıyla vakıf olması, bilhassa *Şeh-nâme*'den *Kelîle ve Dimne*'ye ve *Mesnevî-i Şerîf* e kadar Farsça ana kaynaklar üzerinde durmasının, eserin muhtevâsına geniş tesiri olmuştur.”<sup>390</sup>

Böylece tek bir eserden faydalanılarak veya tercüme edilerek kaleme alınmış gibi görünen eserlerin, aslında böyle olmayabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Nitekim Muhammed Emîn Riyâhî, bu meseleye şöyle dikkat çekmektedir: “Bilindiği gibi Hüsrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn ... v.b. tanınmış ve beğeni gören hikayeler, defalarca nazmedilmiş, ancak hikayedeki olaylar, her manzûmede başka bir şekle bürünmüştür. Şu kadar var ki, Türk edebiyatındaki Farsça manzûm hikayeler hakkında etraflı bir inceleme yapmadan, her hangi bir Türkçe manzûme'nin Farsça filan manzûmeden çevrildiği yolunda görüş bildirmek

---

<sup>387</sup> - Amil Çelebioğlu, “Kâbus-nâme Tercümesi Murâd-nâme'ye Dâir”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB. Yay., İstanbul 1998, s. 142.

<sup>388</sup> - Kemal Yavuz, a.g.e., s. 16.

<sup>389</sup> - Kemal Yavuz, a.g.e., s. 3, 4.

<sup>390</sup> - Kemal Yavuz, a.g.e., s. 14.

mümkün değildir<sup>391</sup>. Riyâhî, daha sonra Lâmiî'nin eserlerinden bahseden nefîsî'nin ileri sürdüğü şu görüşü nakletmiştir: "...Ben Lâmiî'nin *Vâmık u Azrâ*'sını, Unsûrî'ye ait manzûmeden günümüze gelebilen 515 beyit tutan beyitlerle karşılaştırdım ve şu sonuca vardım: Türk şairinin elinde Unsûrî'nin mesnevîsi yoktu. Üstelik, bu konuda yazılmış diğer Farsça manzûmeler de Unsûrî'nin hikayesine benzememektedir."<sup>392</sup> Bu son değerlendirmeler, tek bir eser esas alınarak "tercüme" edildiği kabul edilen eserleri de içine almaktadır. Bu da genişletme, kısaltma ve değiştirme gibi tasarruflardan kaynaklanır ki, bunlar da tercümenin bugün kabul görülen sınırlarını taşıyan hareketlerdir. Klasik edebiyat tercümelerinin bu hususiyetlerine yer yer yukarda da temas edilmişti.

Bu noktada klasik edebiyat yazar ve şairlerinden bazılarının kimi eserleri ortaya koyarken mütercim pozisyonunda mı, yoksa müellif makamında mı bulunduklarını kestirmek, gerçekten güç görünmektedir. Bazı şairlerin eserlerinde, yazdıkları kitap hakkında böyle bir tereddüde düşülmesini istemediklerini gösteren tanıtıcı ve tavsif edici mahiyette ifadeler yer verilmiştir. Taşlıcalı Yahya, *Gencîne-i Râz*'ın tercüme olmadığını şöyle savunur:

Sözleri tercemeden ârîdir  
Vâridât-ı kibel-i Bârf'dür

İmtiyâz ile bu tasnîf-i hayâl  
Kıldı mahbûb gibi arz-ı cemâl<sup>393</sup>

Aynı şair bir başka mesnevîsinde tercümeyle karşı aynı hassasiyet içinde görünür:

Bu telîf-i latîf u dürr-i ma'nî  
Hayâl-i hâsım oldu ekesriyyâ

---

<sup>391</sup> - Muhammed Emîn Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, terc. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 230.

<sup>392</sup> - Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 230.

<sup>393</sup> - Yahya, Dukagin-zâde (Taşlıcalı Yahya), *Gencîne-i Râz*, Nuruosmaniye Ktp. No: 4167, vr. 106/b.

Yakışmaz terceme bu dâstâne  
Ölü helvâsını almam dehâne  
Me'ânî mevc ururken bahr-i dilden  
Metâ-ı gayre dellâl olmadım ben<sup>394</sup>

Behiştî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'unda tercüme ve telîf karşı karşıya getirilmekte, tercümenin de kolay olmadığı, ancak telîfin daha güç bir iş olduğu vurgulanmaktadır. Metinden anlaşıldığına göre şâirin “Şeh Muhammed” dediği padişah, Ahmed ismindeki bir şâire “bu nâme” işaretiyle anlatılan *Leylâ vü Mecnûn*'u Türkçe olarak yazmasını buyurur. Ancak bu her şâirin harcı değildir:

Maksûd idinür ki ol cihân-gîr  
Nâmına ola bu nâme tahrîr

.....  
Emr eyler ana şeh-i zemâne  
Tâ Türki yazıla bu fesâne  
Tercemeye kâdir idi ancak  
Îcâdı yoğdı anun el-hak

.....  
Olmasa dahı arada peymân  
Terceme olur be-gâyet [âsân]\*

.....  
Makdûrını kıldı gerçi ki sarf  
Fey olmadı ana lîk bir harf  
Gördi bunı eyleyüp tefekkür  
İtdügi gibi degül tasavvur

---

<sup>394</sup> - Yahya Efendi (Taşlıcalı Yahya), *Menâkıb-ı Hazret-i Yusuf Aleyhisselâm u Züleyhâ*, Tatyus Divitciyan mtb. [İstanbul], t.y., s. 192.

\* Tezde “asyân” yazılmış ama vezin ve anlam icabı “âsân” olması gerektiğini düşündük.

Ol kanda vu kanda şeyh Câmî  
Yâ Husrev-i Dehlevî [Nizâmî]\*\*

.....  
Sözlerini tercemeye nâ-çâr  
Âciz olup itdi aczin izhâr (s. 65)

Şermende olacağın bildi  
Bin özr ile hâmesini sildi

Terceme dahı çok işdür ey şâh  
Degme kişiye virür mi Allâh

Terceme idüp görün ki şeyhi  
Ne vechile bozdı nazm-ı şeyhi

Düzdügi cevâhir-i Nizâmî  
Saçmış kara toprağa çu âmî

Terceme nedür ben idem anı  
Îcâd ile pur kılâm cihânı<sup>395</sup>

Padişah, başka bir dilde mevcut olan bir hikayenin Türkçe olarak yazılmasını istemektedir. Böyle bir teşebbüsün günümüzdeki adı tercümedir. Ama eski edebiyatta bu iş “yeniden yazma” şeklinde neticelenir. Eski edebiyatta da böyle bir teşebbüs bazen tercüme kelimesiyle de anlatılabilir. Nitekim Behiştî, hem “tercüme-yi ben idem” diyor; hem de eski tabirle “hayâl-i hâs”ı olan beyitlerle, cümlelerle cihânı dolduracağını iddia ediyor. Yani kendini hem mütercim, hem de her şeyi yeniden kuran, tamamen yeni bir eser ortaya koyan bir sanatkâr makamında görüyor. Halbuki şair Ahmed için yukarıda:

Tercemeye kâdir idi ancak,  
Îcâdı yoğıdı anun el-hak

---

\*\* Tezde boş bırakılmış. Müellifler sıralaması ve vezin gereği “Nizâmî” uygun düşmektedir.

<sup>395</sup> Mehmet Bilici, *Behiştî'nin Leylâ vü Mecnûn'u*, İ.Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1982, s. 55, 56.

denmişti. O halde klasik edebî anlayışta tercümenin hem bugünkü “çeviri”yi, hem de telîfin gerektirdiği özellikleri içine alan bir mana genişliğinde olduğu düşünülebilir. Bir başka deyişle tercümenin intihal, çeviri ve telif gibi bir kaç manayı ifade ettiğini, en azından kelimeyi bu manalarda kullananların varlığını düşünmek durumundayız. Bu konuya yukarda da geniş yer vermiştik. Burada da tekrar hatırlamış olduk. Bu aynı zamanda, tercüme lafzıyla ifade edilmesine rağmen farklı özellikler sergileyen çalışmaların birbirinden ayırt edildiğini de gösterir.

Mesud bin Mehmed, *Süheyl ü Nevbahar*’ı yazarken “lafzen be-lafz”, yani sadık tercüme etmeyi değil de eserine yeni bir hüviyet kazandıracak tasarruflarda bulunma yolunu tercih etmesinin sebeplerini izah eder:

Kıyas itdüm olmaz idi encüme  
Ki lafzen-be-lafz eyleyem tercüme  
Degül kim başarmazdum, idemedüm  
Ya yol sarp ola diyü gidemedüm  
Eğer eyle itsem olur idi huşk  
Ne hâsıl kohusuz kalur idi müşk  
Hikâyet yolun dâstân sûyına  
Tutup gitdüm ü ma’nînün boyına  
Yakışdırı bir kadde biçdüm biş on  
Kolay kim ola kutlu her dürlü ton  
Ma’ânî beyânınca çün vardum  
Bedî anda kaç dürlü söz kardum<sup>396</sup>

Görülüyor ki şair, zorluktan kaçtığı veya başaramıyacağı için değil, üslubun kuru olmaması için sadık tercümeden uzak durmuştur. Bütün şairlik kabiliyetini ve bilgisini ortaya koyarak, kitabını yeni bir eser titizliğiyle hazırlamıştır. Böylelikle eski hikayeler, yeni hikayeler haline gelecektir:

---

<sup>396</sup> - Mesud bin Ahmed, *Süheyl ü Nev-bahar*, s. 575/b. 5615-5620.

Bu eski hikayeleri taze kıl  
Sözi düzmege fikri endâze kıl<sup>397</sup>

Câmî, dinî bilgi ihtiva etmesi sebebiyle, konusunda fazla değişiklik yapılamıyacağını bildirdiği *Saadet-nâme*'sini, nesir olmasına rağmen "tahte'l-lafzî" olarak tercüme etmeyi uygun bulmamıştır: "Ol sebebdan çihre-i unvânı ma'ânîsine halye-i belâgat ve gülgüne-i fesâhat ile reng u sûret virmek müte'assir ve muhazzere-i elfâzın gûş u gerdenin zîver-i mecâz u isti'âre birle muhallî kılmak müte'azzirdir. Semend-i tab', her yerde cevelân göstermez; ve cevâd-ı zihn her meydânda müte'allikü'l-insân olamaz. Mücerred tahte'l-lafz terceme etsen fuzalâ yanında kadr u i'tibâr bulmaz, ve mat'an-ı a'dâ olmakdan gayrı nesne ait olmaz."<sup>398</sup>

Yazılan eserin yeni olmasını sağlayan şey sadece muhtevada yapılan değişiklikler değildir. Şairin üslubu, dili kullanışı, şahsiyetini esere aksettirmesi ve edasını hakim kılması gibi özellikler de bu konuda hüküm vermek için belirleyici rol oynarlar. Mesela Gönül Alpay Tekin, *Şirin ü Hüsrev* hikayesinde Nizâmî'yi takip eden Emîr Hüsrev'in hikayeye dışardan çok az şey katmasına rağmen, yazar olarak pek çok şey ilave ettiğini belirtmiştir<sup>399</sup>. Üstelik Nizâmî ve Emir Hüsrev'in eserleri aynı dilde yazılmış olduğu halde muhtevadaki bu benzerlik dikkat çekicidir.

Nevâyî de *Lisânü 't-tayr*'a kendi mührünü basarak edasını hâkim kıldığı için bu eserde Fânî değil, Nevâyî mahlasını kullandığını anlatır:

Munda enseb irdi kim tüzgeç nevâ  
Bolsa nazmınga Nevâyî' din edâ

.....

Türkî üslûb irdi hem bu dâstân  
Tapku dik irdi Nevâyî' din nişân<sup>400</sup>

<sup>397</sup> - Mesud bin Ahmed, a.g.e., s. 217/b. 338

<sup>398</sup> - Gelibolulu Câmi, *Sbaadet-nâme*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi No: 593, vr. 9/a.

<sup>399</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Ferhad ü Şîrin*, s. 22.

<sup>400</sup> - Nevâyî, *Lisânü 't-tayr*, s. 272/b. 3558, 3560.

Şair, sanat kabiliyetini edebî çabalarla sergileyerek şahsî üslubunu ortaya koymanın yanında, kullandığı deyimler, atasözleri ve içinde yaşadığı kültüre ait değişik motiflerle de eserini orijinallığe taşır. Bertels, Nevâyî ve Nizâmî'nin "benzer eserlerini" karşılaştırırken şöyle der: "Nevâî, ikide bir Nizâmî'nin motifini bir eserden diğerine, bütün kompozisyonu ve kahramanlarının hususiyetini değiştirerek geçirmektedir." Yazar daha sonra bu görüşüne örnek teşkil edebilecek şu tesbiti yapar: "Nevâî, Ferhad'ı, Nizâmî gibi basit bir zenaatkâr değil, Çin hakanının oğlu yapar. Nevâî'nin Çin'le her şeyden önce Çin Türkistan'ını kastettiğini unutmayalım. Bu yüzden Nevâî, hükümdara Türk hakan unvanını verir, halbuki onu bir Çinli olarak tanıtsaydı, ona 'fağfur' demesi gerekirdi"<sup>401</sup>.

Kaldı ki, Farsça yazan birçok şair gibi Nizâmî de aslen Türk'tür. Dolayısıyla bu şairin eserinde kullandığı motifler ve diğer kültür unsurları, Türk'ün fazla yabancı olduğu şeyler olamazdı. A. Zajackowski, bu istikamette bazı tesbitlerde bulunmuştur. "Medeniyet izlerinin istikameti daima İran'dan Turan'a değil, bilakis Turan'dan İran'a aksi doğru imiş... Araştırma ve buluşlarıma göre Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inde rastlanan atasözlerinin büyük bir kısmı da aslen Türk'tür... Nizâmî'nin manzumesindeki deyim ve atasözlerine Kutb, kendilerine has Türk şeklini yeniden vermişti."<sup>402</sup>

Bir dikenden yüz bin çeşit gül çıkarır gibi gönül alıcı tasvirler kurmak için kafa yormak, yani "taakkul" gerekirdi. Bu yüzden Nevâyî, *Ferhad ü Şirin*'de bazı değişiklikler yapmasını "zarûrî" telakkî eder:

Kalem berg-i gül i nesringa sürmek  
Rakam Ferhâd ile Şirin'ga sürmek  
Manga dağ zarûr irdi ta'akkul  
Çıkarmak bir dikendin yüz tümen gül

<sup>401</sup> - E.E. Bertels, "Ali Şir Nevâî'nin Ferhad ü Şirin'i", terc. Rasime Uygun, *TDAY. Belleten*, TDK. Yay., Ankara 1957, s. 125, 127.

<sup>402</sup> - A. Zajackowski, "Kutb'un Hüsrev ü Şirin Adlı Eseri Hakkında", *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, TDK. Yay., Ankara 1960, s. 160.

Zarûrî boldı evzâğa tagyîr  
Ki dil-keş bolgay uşbu safha tasvîr<sup>403</sup>.

Şair, bu beyitlerin devamında, *Ferhâd ü Şîrîn*'de yapılan değişikliklerin bir sebebinin de, kendi iç aleminde yaşadığı bir aşkı anlatabilmek olduğunu bildirir. Bu teşebbüsün ise tercümede yeri yoktur. Bu, ancak telif içinde mülahaza edilebilecek bir teşebbüstür. Şimdi Nevâyî'nin beyitlerini nakledelim:

Yana bâis şu kim ışk-ı belâ-şûr  
Bir otdın eylep irdi cânıma zûr  
Tilim hod bâr anıñg tarîfide lâl  
Kılay hâmem tilinden şerh-i ahvâl<sup>404</sup>.

Klasik şairlerimizin hazıra konmayı ve bugünkü manada başkasının mukallidi olmayı hoş görmemelerinin de tercüme gibi görünen eserlerine telif hüviyeti kazandıran âmillerden olduğu anlaşılmaktadır. İşte Nevâyî'nin aynı hassasiyeti seslendiren beyitleri:

Yok irse nazm kılğanı halâyık  
Mükerrer eylemek sindin ni lâyık  
Hoş irmes il soñgınça rahş sürmek  
Yolî kim il yügarmişdur yügürmek  
Birev kim bir çemende sâyir irdi  
Niçe kim gül açılğan kördi tirdi  
Hem ol yirde imes gül istemek hûb  
Bu bustân sahnıda gül köp çemen köp  
Çü bu sözlerge fikr itti zamîrim  
Köründi barça ma'nî dil-pezîrim  
Kılıp köñglümni bu endîşe şeydâ  
Tevârîh eyledim her sarı peydâ

<sup>403</sup> Ali Şîr Nevâyî, *Ferhad u Şîrîn*, s. 103/b. 10, 12.

<sup>404</sup> - Ali Şîr Nevâyî, a.g.e., s. 130/b. 13, 14.

Nazar eylep barın evveldin âhır  
Bolup başdın ayak allımda zâhir  
Tapıldı ança söz kim kâmım irdi  
Koyuldu ança mey kim câmım irdi<sup>405</sup>

Görüldüğü gibi şairin başkasının yürüdüğü yoldan, birinin peşinden gitmeyi uygun bulmaması, onu konuyu değişik kaynaklardan araştırmaya yöneltmiştir. Ancak bu şekilde eseri, orijinal bir tavır ve içine sinen bir üslupla şekillendirebilirdi.

Ahmedî de *İskendernâme*'sini daha önce yazılmış "dâstânlarla" karşılaştırılarak incelendiğinde bunların kendisinkine benzemediğinin görüleceğine işaret eder:

Her sözi kim anda men söylemişem  
Her güher kim anda nazm eylemişem  
Her birin bir nesneye kıldım mesel  
Tâ ki sözümde bulunmaya halel  
Bundan öndin buncalar söylediler  
Dürlü destânlar beyân eylediler  
Kıl tefahhus her birinün hâlini  
Gör nicedür cümle kıyl ü kâlini  
Gör nazarla kamusun önden sona  
Hiç birisi benzeyiser mi buna  
Buna insâf ile kılursan nazar  
Göresin kim nicedür silk-i güher<sup>406</sup>

Münferit nazîrelerde olduğu gibi mesnevî cevaplarında da model eserden daha iyi bir eser ortaya koyma gibi iddianın varlığından da bahsetmeliyiz.

---

<sup>405</sup> - Ali Şîr Nevâyî, a.g.e., s. 112/b. 30-37.

<sup>406</sup> - Ahmedî, *İskender-nâme*, haz. İsmail Ünver, TDK. Yay., Ankara 1983, vr. 75/b, b. 8741-8746 (tıpkıbasım kısmı)

Eserlerinde tevazu cümleleri sarfettikleri gibi yeri geldikçe tefâhurdan da kaçınmayan divan şairlerinden Lâmiî, *Gûy u Çevgan*'da iddiasını şöyle dile getirir:

Rûmun sahun [suhân] içre Farisîsin

Fürs ehlinün anma Farsîsin

Türkîye şu resme eyle nîreng

Andan Arab u Acem alup reng

Şerm ile kalemlerin bıraksun

Ser-nâmelerin hep oda yaksun

Bu lu'bile dehri eyle meftûn

Fursat demi olmadın diger-gûn<sup>407</sup>

Yukarda da bahsedildiği gibi klasik edebiyatımızda şairler, geleneğe uygun olarak bir üstâdın yolunda ilerleyerek kendini yetiştiriyorsa da, şahsiyetini isbât için takip ettiklerini geçmeye çalışacaklardır. Yahya Bey, aşağıdaki beyitlerinde bu anlayışı tasdik eder:

Halka iyândur revîş-i sâlikân

Kâfile ardınca yürür nâ-tüvân

Yükrük [yügrük] atı olsa kişünün eger

Ellerün ardınca salar hep geçer<sup>408</sup>

Böyle bir anlayışın neticesi olarak bu tip eserler, belirli bir çerçeve içerisinde şekillenmiş olsalar da ehil kişilerin sanat gösterisi yaptıkları bir edebî zemin hâline gelmiş görünürler. Bu anlayış klasik Türk edebiyatında yapılan ilk ciddi edebî tercümelerde kendini göstermeye başlamıştır. Kutb'un 1341-1342 yılları arası yazdığı *Hüsrev ü Şîrîn*'de<sup>409</sup> yazar, eserini “çevürdüm diyerek anlattığı halde

---

<sup>407</sup> - Lâmiî, *Gûy u Çevgan*, s. 120/b. 610-613.

<sup>408</sup> - Taşlıcalı Yahya Bey, *Gülşen-i Envâr*, haz. Hüseyin Süzen, (*Taşlıcalı Yahya Bey'in Gülşen-i Envâr'ının Üç Nüsha Üzerinde Edisyon Kritiği*), İ. Ü. Edebiyat Fak. Türkoloji Böl., (Mezuniyet tezi), İstanbul 1969, s. 75/b. 789, 77/b. 824.

<sup>409</sup> - Kutb, *Hüsrev ü Şîrîn*, haz. Necmettin Hacıeminoğlu, (*Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'i ve Dil Özellikleri*) s. IX.

“Nizâmî”nin balından helva pişirdiğini, sözün yüzünü bezediğini ve bu yolda zahmet çektiğini bildirir:

Kazan tig kaynap uş sevdâ bişürdüm

Nizâmî balıdın helvâ bişürdüm

Hânım atıñga uşbu Pârsî tilni

Çevürdüm tüzdüm uş nazm üzre kılını [kıylını?]

Çıkardım hoş yıldıgı suv bu köldin

Köñgüller kansu tip bu sâfi suvdın

.....

Uş andın bu âşıklarınñg sözini

Tüzüp mun tig bizedim söz yüzini<sup>410</sup>

Bitidim kitabını hatâsın bakıp

Bu zahmet çekgenim bilgeysen okıp<sup>411</sup>

Bu anlayış, müteakip devrelerde daha da pekişerek devam edecek, Türk edebiyatı, gitgide İslâmî kültür içinde şekillenerek yeni çehresini belirginleştirmek için ilerleyecektir. Örnek olarak Ahmed-i Dâî ve Cem Sultan’ın Farsça asıllarını esas alarak yazdıkları eserlerini nasıl işlediklerini ifade eden sözlerini nakledelim. Ahmed-i Dâî (ö. 1421) *Çengnâme*’de şöyle der:

Dahi bunca letâyif dürlü esrâr

Sanâ’at birle hem ebyât u eş’âr

Acâyib nükteler çok dürlü emsâl

Münâsibdür ana her demde bir hâl

.....

Bu bir hoş dâstândur nazma düzdüm

Me’ânî bahrının ka’rında yüzdüm

---

<sup>410</sup> - Kutb, a.g.e., s. 195-196/b. 244-246, 258.

<sup>411</sup> - Kutb, a.g.e., s. 458/b. 4699.

Me‘ânî kim denizdür fıkır gavnâs  
Çıkardum ol denizden gevher-i hâs  
Dil elmâsiyle ma‘nî gevherini  
Delûp söz silkine düzdüm varını<sup>412</sup>

Cem Sultan'ın (1459-1495) *Cemşîd u Hurşîd*'i için sarfettiği sözlerden bir kısmı şu şekildedir:

Bu yoldan çün kalem meşyen ale'r-re's  
Suhan dürrini deldüm urup elmâs  
Dimekte çün kitâbı çüst oldum  
Me‘ânî'nün nikâbın keşf kıldum

.....  
İdüp her beytini enver çu hurşîd  
İkilen buldı can Cemşîd u Hurşîd  
Egerçi bunlar olmuş idi mürde  
Sözümle eyledüm bunları zinde  
Me‘ânî birle eyleyüp müzeyyen  
Kamu beyti güneşden oldu rûşen<sup>413</sup>

Nazîre (cevap) özelliği gösteren mesnevîlerin böylesine orijinal özellikler sergilemesine rağmen, Tâcizâde Cafer Çelebi (ö. 1515) bu geleneğe karşı çıkmış, başkasının emek vererek yabancı bir dilde hazırladığı eseri “tercüme” etmenin kolaycılık, hatta cehâlet olduğunu iddia etmiştir:

Didi dil şol hikâyetler kim anı  
Lisân-ı âharun\* bir nükte-dânı  
Edâ itmiş ola tatlu dil-ile  
Emek çekmiş ola ay u yıl-ile

<sup>412</sup> - Ahmed Dâî, *Çengnâme*, s. 327/b. 316, 317; s. 323/b. 265-267.

<sup>413</sup> - Cem Sultân, *Cemşîd ü Hurşîd*, AKM. Yay., Ankara 1997, s. 309/b. 1083, 1084; 1088-1090.

.....  
İdinüp muktedâsın dahı anı  
Elüne alasın bir dâstânı  
Ne sûretlerle ol itdi-se tahrîr  
Kılasın terceme Türkî'ye bir bir  
Bu ehl-i fazl olana sehldür sehl  
Benüm katımda belki cehldür cehl  
Gerek sen idesin bir kıssa-pervâz  
Ki, [i]şitmiş olmaya bir kıssa-perdâz  
Senün ihdâsun ola tarz u tavrı  
Sana mahsûs ola üslûb-ı nagzı  
Senün ola ne kim var zîşt eger hûb  
Birisi olmaya gayriye mensûb  
Hüner var-ısa olur bunda zâhir  
Bunı iden kişidür nazma kâdir<sup>414</sup>

Tâcîzâde'nin bu ifadeleri, daha önce telif olan mesnevilerin yazılmamış olduğuna delalet etmez. Tercüme olarak bilinen veya cevap mahiyeti arz eden mesnevilerin telif özelliğinde olamayacağı ve edebî değer taşımayacağı manasına da gelmez.

Amil Çelebioğlu, XIV. yy. mesnevileri için şöyle der: “Bu yüzyıldaki mesnevîlerden *Maktel-i Hüseyin* ve *Temîm-i Dârî*'nin Arapça'dan, *Mantıku't-tayr*, *Ferheng-nâme-i Sa'dî*, *Hurşîd-nâme* ve *İbtidâ-nâme* (Muhyî) v.s. nin Farsça'dan tercüme olmalarına rağmen Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* 'si, Aşık Paşa'nın *Garîb-nâme* 'si, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbe'l-kudsiyye* 'si ve *Dâsitân-ı Ahmed Harâmî* gibi tamamen telîfi diyebileceğimiz her birinin nev'inde ayrı bir önemi olan eserler de mevcuttur.” Aynı yazar II. Murad (1421-1451) devri mesnevîleri için de

---

\* Metinde “âhîrîn” yazılmış.

şöyle bir tesbitte bulunur: “Sultan II. Murad devrinde yazıldığını tesbit ettiğimiz yirmi bir mesnevîden on ikisi tamamen telîfi eser olup bunlar: *Murâd-nâme*, *Har-nâme*, *Ma'nevî-yi Murâdî*, *Mürşidü'l-ibâd*, *Nüsha-i âlem*, *Mi'râc-nâme*, *Mevlid-i Nebî*, *Vefâtü'n-Nebî*, Arif'in isimsiz mesnevîsi, *Gazavât-ı Sultân Murâd*, *Muhammediye* ve *Ravzatü'l-envâr*'dır<sup>415</sup>.” Kaldı ki tercüme olarak tavsif edilen eserlerden bir çoğunun, tercüme kelimesinin günümüzde kullanılan mana dairesini taşıyacak özellikler arz ettiğini, içlerinde yüksek edebî kıymet taşıyanlarının bulunduğunu anlatmaya çalışmıştık.

Yukarıda anlatılanlar bunun için yeterli delil teşkil edebilecek durumda ise de Riyâzî'nin Rahmi ile ilgili olarak anlattığı şu hadise de konuyu netleştirecek önemli bir misal durumundadır: “Nâmı Pîr Muhammed'dir. Hilâlî'nin *Şâh u Dervîş*'ini terceme itmiştir. Mervîdür ki, Yahya Beg, *Şâh u Gedâ* nazmına âgâz itdükde bunlar dahı *Şâh u Dervîş* tercemesine tahrîk-i hâme-i sihr-perdâz itmişler idi. Ba'de'l-itmâm kitâblarını ittifâkla çıkarmışlar idi. Yahya Beg'ün ta'bîrâtı zebân-zed olmağla kitâbı nazar-ı i'tibârla manzûr ve kendinin te'lîfi rütbe-i iltifâtdan sâkıt u mehcûr olduğundan i'tizâr-gûne idüp dirmiş ki, Yahya Beg ile bir nişâne ok atduk. Ol egri atmış iken nişâne urdı. Ben, togrı atdum uramadum<sup>416</sup>.” Riyâzî'nin ifadeleri, bahsedilen iki eserden daha üstün olduğunu isbata kafi değilse de tercümenin telifle boy ölçüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Üstelik telif eser “zebân-zed” yani çok kullanılan, bilinen tabirler ihtiva etmekle tenkit edilmektedir.

Tâcîzâde'nin mesnevîde nazîreciliğe karşı çıkması, her ne kadar öncesinde telif olan veya nazîre olduğu halde telifi özellikler gösteren mesnevîler mevcutsa da, Türk şiirinin klasik dâire içerisinde bağımsız bir çehre ile yeni bir sayfayı başlatma sinyalleri olarak kabul edilebilir. Klasik edebiyatımızın sonraki dönemlerinde bu anlayışın tam olarak hakim olduğu söylenemezse de böyle bir arzunun devam ettiğini gösteren gelişmelere şahit oluyoruz. Mesela Fatih döneminde yetişen şairlerden

---

<sup>414</sup> - Tâcîzâde Cafer Çelebi, *Heves-nâme*, haz. Hüseyin Demirci, (Heves-nâme – Metin – İndeks, 1-41. varak), İ. Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl., (Mezuniyet Tezi), 1975, s. 52, 53/b. 6, 7, 10-16.

<sup>415</sup> - Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, s. 47, 156.

<sup>416</sup> Riyâzî, a.g.e., vr. 74a.

Halîfî'nin *Firkat-nâme*'sini aynı anlayışın ürünü olarak görebiliriz<sup>417</sup>. Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ı ise belki bu davanın en iddialı örneği sayılabilir. Şeyh Galiple aynı asrın şairi olan Nâbî de bu düşünceleri benimsediğini hissettirir:

Kalıplu sözler ile şekve kıssa-hânlardan

Kelâl geldi dile eski dâstânlardan<sup>418</sup>

Yine eski sözüme dönecek olursak, bütün bunlar Dîvân edebiyatının nazîrecilik platformunda da olsa orijinallikten uzak olduğu fikrini bize veremez. Eğer öyle olsaydı, bizim örnek aldığımız Fars edebiyatı için de aynı şey söz konusu olması gerekirdi. Çünkü Fars edebiyatında nazire mesnevî yazan birçok şair mevcuttur. Mesela Nizâmî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevîsi daha önce Arap edebiyatında işlenmiş bir konu üzerine bina edilmiştir. Yine ilk olarak Firdevsî'nin işlediği *Hüsrev ü Şîrîn* hikayesi aynı dilin şairleri olan Senâî ve Nizâmî tarafından işlenmiştir. Ancak bu teşebbüs bir kusur olarak telakkî edilmemiştir. Klasik şark edebiyatı geleneğinde konunun tekrar olmasından ziyade nasıl işlendiğine önem verilmiştir. Bertels; Fars edebiyatının bu özelliğiyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: "Fars şiirinin geniş ve dopdolu hazinesine bir miktar, hatta çok az âşinâ olan biri, İran şairlerinin ortaya koydukları mevzuların Fars şiirinin zenginliğine ve derinliğine oranla çok fazla olmadığını bilir. Nizâmî'nin beş mehzudan oluşan ve değişik özellikler taşıyan, sonrasında da ard arda bir dizi taklidi yazılan *Hamse*'sine temas etmek yeterli olacaktır. Nizâmî'nin *Hamse*'sinin Emir Hüsrev Devlevî'ye ait *Penc Genc*'in kaynağını teşkil ettiğini kimse inkar edemez. Buradan Emir Hüsrev'in sadece bir mukallid olduğu ve onunla ciddî olarak ilgilenmeye gerek olmadığı gibi bir neticeye varabilir mi? Eğer sadece muhteva yönünden değerlendirilirse, şüphesiz Emir Hüsrev'in eserine fazla bir kıymet atfedilemez. Ama manzûmenin şekline bakar, mevzuun nasıl tarh edildiğini takip eder ve mananın (matlabın) bedîî süslenişini değerlendirmeye alırsak, gerçekte bu iki şair arasında müşterek yönlerin çok az olduğunu görürüz. Bu yolu seçtiğimiz taktirde Emir Hüsrev'in eserlerinin orijinal

---

<sup>417</sup> - Tâcizâde Cafer Çelebi, *Tacizâde Cafer Çelebi Dîvânı*, haz. Berna Karahan (*Tacizâde Cafer Çelebi Dîvânı Gazel Şerhi (51-100)*), İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987, s. IX.

olduğunda her hangi bir şüphemiz kalmaz. Yine doğunun şiiri seven ve şiirden anlayan kişileri arasında bu iki şahıstan hangisinin daha üstün olduğu hususunda uzun tartışmaların yapıldığına ve birçok defasında da mukallidin daha üstün bulunmuş olmasına şaşmamak gerek. Nizâmî ve Emir Hüsrev çok sayıdaki benzerlerinden sadece bir örnektir ve İran edebiyatı baştanbaşa bu tür işaretlerle doludur.”<sup>419</sup>

Ali Nihad Tarlan da Nizâmî’nin, konusunu Arap edebiyatından alarak yazdığı *Leylâ vü Mecnûn* ‘unu nasıl İran’a ait yaptığını şöyle anlatır: “Nizâmî, Arap menbaından rûhen çok ayrılmıştır. Arap’taki şahsî garâmî tarzı, tahkiye şekline muvaffakiyetle kalbetmiştir. O hayata ait hususiyetleri hemen tamamen hafız ederek hikayede çölden başka belli başlı Arap unsuru bırakmamıştır.”<sup>420</sup>

İşte böyle özellikler taşıyan Fars edebiyatını kendine nümune ittihaz eden Türk edebiyatı mensuplarının Fars dilinde daha önce yazılmış olan mesnevîleri Türkçe olarak yeniden işlemeleri aynı anlayışın ürünü olarak gerçekleşmiştir. Tercüme, taklit, nazîre veya telif, ne denirse densin, bu eserlerin esas kıymetlerini ortaya koymak için her birinin ayrı ayrı incelenmesi gerektiği açıktır. Bertels’in temas ettiği gibi “taklit olan” veya Riyâzî’nin bahsettiği gibi tercüme denilen bir eser, telif olandan daha üstün özellikler sergileyebilir. Bu manzara karşısında bir değerlendirme yapmak gerektiğinde, eserin tercüme veya taklit değil, telif olduğu yönünde fikir beyan edilebileceği gibi tercüme veya taklit denmesine karşı çıkmamakla birlikte, eserin edebî değeri savunulabilir. Yani bu tip eserler söz konusu olduğunda tercüme ve taklit kelimelerinin meşhur manalarının dışında algılanması sağlanabilir. Yahut da “tercüme-i âzâd” “adaptasyon” gibi ıstılahlar kullanılarak eser tavsîf edilebilir. Mesela Amil Çelebioğlu, Sultan İkinci Murad devrine ait

---

<sup>418</sup> - Nâbî, *Dîvân-ı Nâbî*, Şeyh Yahya Efendi mtb. [İstanbul] 1292, s. 173.

<sup>419</sup> - E. Edvardoviç Bertels, “Nevâî ve Attar”, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, Farsça’ya terc. Sîrûs İzîdî, Mü’essese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 2536 (1977), s. 521.

<sup>420</sup> - Ali Nihad Tarlan, *İslam Edebiyatında Leylâ vü Mecnûn Mesnevîsi*, (Doktora Tezi), İ. Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl., [İstanbul] 1922 (1338), s. 109.

mesnevîlerden söz ederken bu devir mesnevî tercümelerinin hemen hepsi için tercümeden çok nakil denilebileceğini ifade eder<sup>421</sup>.

Metnin tercüme olarak tanımlanması halinde bile burada kullanılan “tercüme” kelimesinin günümüzde kullanılan rayiç şeklinden daha geniş ve farklı manalar ihtiva etme gibi bir özelliğe sahip olduğunu biliyoruz. Yukarıda Türk klasik edebiyatında tercümenin nasıl anlaşıldığı üzerinde durulmuştu. Bir kere daha bu konuya dönerek Bertels’in şu sözlerini aktaralım: “Şark müelliflerinin eserleri söz konusu olduğunda tercüme ıstılahını azamî dikkat göstererek kullanmak gerekir. Çünkü bu ıstılahtan bizim anladığımız şeyin şarkta mevcut olan edebî şekillerle hiç bir yönden uygunluğu yoktur. Biz ancak mütercimın şahsiyetinin en alt seviyede kendini gösterdiği bir edebî eseri tercüme sayabiliriz. Mütercim, bir müellifin yabancı dilde yazdığı eserini kendi diline aktarırken sadece bahislerde değil, zahirî münasebetlerde de kullandığı dilin imkanlarının elverdiği kadar, herhangi bir değişikliğe gitmemeyi kendisi için bir vazîfe kabul eder.”<sup>422</sup> Böyle diyen Bertels, Attar’ın *Mantıku’t-tayr*’ı ve Nevâyî’nin *Lisânü’t-tayr*’ını karşılaştırmış ve Nevâyî’nin eserine tercüme denemiyeceği neticesine varmıştır. “Netîcede Nevâyî’nin manzûmesine tercüme denemiyeceğini ifade etmek gerekir. Mütercimın şahsiyeti birinci planda yer almış ve İranlı şairi kendine doğru çekmiştir. Muhit ve çağ Nevâyî manzûmesi üzerinde tesir bırakmış ve alçak gönüllülikle kendine ancak mütercimlik rolünü vermek arzusundaki şair ilk endişelerini dağıttıktan sonra, ondan tamamen orijinal bir eser ortaya çıkarmıştır. Eğer bu ikisinin arasındaki irtibatı tavsîf etmeye çabalarsak Nevâyî’nin *Lisânü’t-tayr*’ının, Attâr’ın manzûmesiyle ilgili bir eser olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>423</sup> Yine aynı Bertels, Nizâmî ve Nevâyî mukayesesı konusunda şöyle der: “Nevâî ve Nizâmî’nin benzer eserlerinin karşılaştırılması Nizâmî’nin eserlerinin Nevâî için teşvikten başka bir şey olmadığını göstermektedir”<sup>424</sup>.

---

<sup>421</sup> - Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, s. 157.

<sup>422</sup> - E. E. Bertels, “Nevâyî ve Attar”, s. 522, 523.

<sup>423</sup> - E.E. Bertels, a.g.e., s. 586.

<sup>424</sup> - E.E. Bertels, “Ali Şir Nevâî’nin Ferhad ü Şîrin’i”, s. 125.

Klasik Türk edebiyatında, üstelik nazîre olduğu halde böylesine orijinal ve yüksek edebî değere sahip eserler yazılabilmişse, bu edebiyat bize istenileni verme kudretine sahip olduğunu isbat etmiş demektir. Tabii olarak bütün şairlerin bu konuda aynı başarıyı göstermelerini düşünemeyiz. Şimdi bu edebiyat mensubu bazı şair ve nasirlerin eserlerini, orijinallikten uzak ve edebî yönden zayıf buluyorsak, bunun sebebini edebî anlayışta değil, şairin kendisinde aramalıyız. Klasik edebiyatımızda mevcut nazîre (bazılarına göre tercüme) eserler ayrı ayrı ele alınıp mukayeseci bir gözle değerlendirildiği takdirde her şeyin daha net olarak ortaya çıkacağını ve daha sağlıklı hüküm verilebileceğini düşünüyoruz.



## 2. BÖLÜM

### ESERLERİNİ MUKAYESE ETTİĞİMİZ YAZARLAR HAKKINDA BAZI BİLGİLER

#### 1- Hüseyin Vâ'iz Kâşifi

##### 1. 1- Hayatı ve Edebî Kişiliği

Tam ismi Kemâleddin Hüseyin Vâiz Kâşifi Sebzvârî olup<sup>426</sup>, İran'ın Horasan bölgesinde Sebzvâr'da doğmuştur. Doğum tarihi h. 860 (m. 1456) olarak tahmin edilmektedir.<sup>427</sup> Mahlası “Kâşifi”, lakabı “Kemâleddîn” olan yazar, vâiz” olarak şöhret bulmuştur.<sup>428</sup>

Çocukluk ve gençlik yıllarını Sebzvâr'da geçiren Kâşifi, geniş bilgisi ve etkili vaazlarıyla tanındıktan sonra memleketinden ayrılarak Meşhed'e geçti. Dönemin büyük Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kaşgarî'nin Herat'ta öldüğünü (Mayıs 1456) öğrendiği günlerde onu rüyasında görmesi, şeyhin mezarını ziyaret etmek üzere Herat'a gitmesine sebep oldu. Burada Sa'deddîn Kaşgarî'nin müridi, ünlü sûfî ve şair, Abdurrahmân-ı Câmî ile tanıştı ve onun vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etti. Herat'a gelen Hüseyin Vâiz, burada Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâyî'nin himâyesine girdi.<sup>429</sup> Hümâyî, Kâşifi'nin Hüseyin Baykara'nın sarayında son derece saygı gördüğünden bahseder.<sup>430</sup>

Hüseyin Vâiz, ömrünün büyük bir kısmını Herat'ta geçirmiştir. Nevâyî, tezkiresinde onun yirmi seneye yakın zamandan beri Herat'ta bulunduğunu

---

<sup>426</sup> Zebîhullâh-ı Safâ, *Târîh-i Tahavvul-i Nazm u Nesr-i Pârsî*, Şirket-i Matbûât, Tahran 1331, s. 84

<sup>427</sup> Adnan Karaismailoğlu, “Hüseyin Vâiz Kâşifi”, *TDVİA*, c. 19, TDV. İstanbul 1999, s. 16.

<sup>428</sup> Ali Ekber Dihhuda, *Lugat-nâme*, c. 22A, Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran 1335, s. 190

<sup>429</sup> Adnan Karaismailoğlu, a.g.e., s. 16,17.

<sup>430</sup> Celâleddîn Hümâyî, *Târîh-i Edebiyat Der İran*, Müessese-i Neşr-i Hümâ, Tahran, h. 1375, s. 275

bildirir.<sup>430</sup> Câmî'nin vefatına (898/1492) kadar burada ikamet eden Kâşîfî, bu tarihten sonra Herat'tan ayrılmış; h. 910 (1504-1505) yılında doğum yeri olan Sebzvâr'da vefat etmiştir.<sup>431</sup>

Vaaz vermekteki başarısından ve yazdığı eserlerden, onun iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. *Habîbü's-siyer*'de Kâşîfî'nin ilmî cephesi ve faaliyetleri hakkında şöyle denilmektedir: “Nücûm ilminde ve inşâda zamanının en ileride olanıydı. Sayir ilimlerde de akranları kadar bilgili olduğu iddiasını taşırdı. Güzel sesi ile vaaz ve nasihate koyulur, İlâhî Kelâm'ın ayetlerinin manalarını ve Peygamber efendimizin hadîs-i şerîflerinin esrarının inceliklerini, uygun ibareler ve hoş işaretlerle anlatırdı. Cuma gününün sabahı, Herat beldesinin çarşısında bulunan Dârü's-siyâdet-i Sultânî'de vaaz verirdi. Cuma namazını eda ettikten sonra Emir Ali Şîr câmiinde işlerini ihtimamla yerine getirirdi. Salı günü de Medrese-i Sultânî'de vaaza devam ederdi...”<sup>432</sup>

Nevâyî, onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu şöyle anlatır: “Mevlânâ, zû-fünûn ve rengîn u pur-kâr vâkı' bolupdur. Az fen bolgay kim dahli bolmagay. Husûsen va'z u inşâ ve nücûm ki anın hakkıdur; ve her kaysıda müte'ayyin u meşhûr işleri bâr...”<sup>433</sup> *Mecâlîsü'l-mü'minîn*'de Kâşîfî'nin cifr, teksîr, simyâ ve nücûmda bilgi sahibi olup belagatta da mahareti bulunduğu işaret edilmiştir.<sup>434</sup> Zebîhullah Safâ onu şöyle tanıtır: “O, fıkıh, tefsîr, hadîs, nücûm, hikmet ve edepte çok derindi. Tasavvuf ehli meşrebinde olup Nakşibendiye silsilesine bağlı idi.”<sup>435</sup>

---

<sup>430</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Mecâlîsü'n-Nefâ'is*, haz. Suyima Ganiyeva, Özbekistan SSR. Fanlar Akademiyası, Taşkent 1961, s. 143.

<sup>431</sup> - Adnan Karaismailoğlu, a.g.e., s. 17.

<sup>432</sup> - Handmîr (Handemîr, Gıyaseddin bin Hümâmeddin el-Hüseynî), *Târih-i Habîbü's-siyer*, c. 4, Kitâb-furûşî-i Hayyâm, y.y., h. 1362, s. 245.

<sup>433</sup> - Ali Şîr Nevâyî, a.g.e., s. 143.

<sup>434</sup> - Nurullah Şüsterî, *Mecâlîsü'l-mü'minîn*, c. 1, Çâp-hâne-i İslâmiyye, Tahran, h. 1365, s. 547

<sup>435</sup> - Zebîhullah Safâ, a.g.e., s. 84

Dihhuda, Kâşîfî'nin vaaz meclislerinin çok kalabalık olduğunu ve birçok kere Kur'ân-ı Kerîm tilaveti sırasında kendinden geçtiğini belirtir.<sup>436</sup> Onun halkla olan ilişkisi hakkında *Müzekkir-i Ahbâb*'da geçen şu bilgi ilginçtir: "Mevlânâ Hüseyin, vaaz esnasında sözü yüksek seviyelere taşırken, istek sahipleri, taleplerini bir kağıda yazarak Molla'nın (Kâşîfî'nin) seccadesinin altına bırakırlarmış. Molla da bu ihtiyaçlar için dua edermiş."<sup>437</sup> Bu bilgi Nevâyî'nin tezkiresine dayandırılmışsa da Taşkent'te neşredilen *Mecâlisü'n-Nefâis*'te sadece muzip birinin Hâfîz'ın "minber ve mihrapta böylesine cilve eden vaizler, yalnızken başka türlü işler yapıyorlar" manasındaki beytini Kâşîfî'nin oturduğu minberin üstüne bıraktığı; bundan etkilenen Hüseyin Vâiz'in bir müddet vaaz vermediği anlatılmıştır. Belirtilen kitapta ise konu daha geniş anlatılmaktadır.

Şiir de yazan Hüseyin Vâiz,<sup>438</sup> daha çok nesirleriyle şöhret bulmuştur. Hümâyî'ye göre Kâşîfî, hicrî dokuzuncu asrın Farsça yeni nesir sebkinin (üslûbunun) ortaya çıkarıcısı ve bu asrın en şöhretli yazarıdır.<sup>439</sup> M. Tâkî Bahar ise bu konuda Hümâyî gibi müspet düşünmemektedir: "Kâşîfî, nesirde teknik bilgi sahibidir. Yazıları bazen sade ve icazlıdır. Özellikle ilmî kitapları böyledir. Bazen de *Ravzatü's-şühedâ* ve *Ahlâk-ı Muhsinî*'de olduğu gibi Şeyh Sadî ve *Gülistân*'ı taklit eder. Ancak sanatlı nesir alanında dikkate değer bir ilerleme kaydedememiştir."<sup>440</sup> Zebîhullah Safâ ise onun üslubunu orta seviyede değerlendirir: "Onun yazıdaki üslubu, diğer münşîlerin nüfûzu altında kalmadığı veya Arapça metinlerin etkisinin hissedilmediği yerlerde sade ve akıcı olup dokuzuncu asrın orta seviyeli münşeâtı içerisinde sayılır. Birçok eseri, sadeliği sebebiyle Hindistan ve İran'da hayli revaç bulmuş ve ders kitapları arasına girebilmiştir."<sup>441</sup>

<sup>436</sup> - Ali Ekber Dihhuda, a.g.e., s. 190.

<sup>437</sup> - Hâce Bahâeddîn Hasan-ı Nisârî Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb*, Dâiretü'l-Maârif-i Osmâniyye, Haydarâbâd h. 1389, (m. 1969), s. 181,182.

<sup>438</sup> - Ali Şîr Nevâyî, a.g.e., s. 143.

<sup>439</sup> - Celâleddîn Hümâyî, a.g.e., s. 275.

<sup>440</sup> - Muhammed Taki Bahar, *Sebk-şinâsî Ya Târîh-i Tetavvur-i Nesr-i Fârsî*, c. 3, (2. bsk.), Müessesesi-İ İntişârât-İ Emir-i Kebîr, y.y., h. 1337, s. 198

<sup>441</sup> - Zebîhullah Safâ, *Gencine-i Suhan*, c. 6, Çâp-hâne-i Sipehr, Tahran 1362, s. 143, 144.

Kâşifi Hazret-i Ali'yi metheden bir kasîde yazmıştır. Bu kasîde ve Kerbela hadisesiyle ilgili olarak yazdığı *Ravzatü 'ş-şühedâ* kitabına bakarak onun Şii olduğuna hükmedenler olmuştur. Ancak Nevâyî'ye olan yakınlığı, Abdurrahmân Câmî'nin eniştesi oluşu ve diğer bazı ipuçları göz önüne alınarak Sünnî olduğu açıklanmıştır.<sup>442</sup> Kâşifi'nin kendisi Nakşibendî tarikatına mensup olduğu gibi oğlu Fahreddin Ali Vâiz de büyük Nakşibendî şeyhi Ubeydullâh-ı Ahrâr'ın müridi olmuş ve onun selefleri hakkında *Reşehât Aynü 'l-hayât* kitabını kaleme almıştır.<sup>443</sup>

Kâşifi'nin en tanınmış eserlerinden biri *Ravzatü 'ş-şühedâ*'dır. Handmir, Kâşifi'nin eserleri arasında *Cevâhirü 't-tefsîr*, *Mevâhib-i Aliyye*, *Ravzatü 'ş-şühedâ*, *Envâr-ı Süheylî*, *Mahzenü 'l-inşâ*, *Ahlâk-ı Muhsinin* ve *İhtiyârât*'ın halk arasında meşhûr olduğunu yazar.<sup>444</sup>

Fars edebiyatında Kerbela hadisesiyle ilgili olarak yazılan ilk mensur eser olduğunu bildiren Zeynülâbidîn Mutemen, yas tutma günlerinde (Şiilerce) tekkelerde ve meclislerde bu kitabın okunduğunu, “Ravza-hanlık” istilahının da buradan kaynaklandığını bildirir. Safevî devletinin istikrara kavuşup Şiiliğin resmiyet kazanmasından sonra bu tür eserler ve şiirlerin çokça yazıldığına işaret eden Mutemen, böyle şiir ve eserlerin edebî ve tarihî değerden yoksun olduğu görüşündedir.<sup>445</sup> Ancak *Ravzatü 'ş-şühedâ*'nın “münşiyâne” bir kalemle ve kaideleri yerine getiren bir üslupla yazıldığı ifade edilmiştir.<sup>446</sup> M. Taki Bahar *Ravzatü 'ş-şühedâ*'nın fâhir (süslü) nesirle ve nazımla karışık olarak yazıldığını bildirir.<sup>447</sup> Dr. Şeyma Güngör de *Ravzatü 'ş-şühedâ* için şöyle demektedir: “Türünde şaheser olan bu eserin tesiri çok geniş olmuş, daha sonra kaleme alınan maktellere örnek teşkil etmiş,

---

<sup>442</sup> - Ali Ekber Dihhudâ, a.g.e., s. 190.

<sup>443</sup> - E. G. Brawne, *Ez Sa 'dî Tâ Câmî*, Farsça terc. Ali Asgar Hikmet, Kitap-hâne-i İbn-i Sînâ, y.y., h. 1339, m. 1960, s. 641, 642.

<sup>444</sup> - Handemir (Handmir), a.g.e., s. 345.

<sup>445</sup> - Zeynülâbidîn Mutemen, *Şiir u Edeb-i Fârsî*, İntişârât-ı Zerrîn, y.y., h. 1364, s. 95, 96.

<sup>446</sup> - E. G. Brawne, a.g.e., s. 640; Zebihullah Safa, *Târih-i Tahavvül*, s. 85.

<sup>447</sup> - Muhammed Taki Bahar, a.g.e., s. 196.

kısa zamanda Türkler arasında dahi büyük alaka görmüş, tercümeleri, muhtasarları ve şerhleri meydana getirilmiştir.”<sup>448</sup>

*Ravzatü’ş-şühedâ*, Sultan Hüseyin Baykara (842/1438-913/1507)’nın torunu Seyyid Mirza Mürşidüddeve Abdullah’ın isteği üzerine yazılmıştır.<sup>449</sup>

## 1. 2 - Eserleri

Hüseyin Vâiz Kâşifi’nin diğer eserlerini Dihhuda ve Adnan Karaismailoğlu’nun tasniflerini esas alarak aktaralım.<sup>450</sup>

- 1- *Ahlâk-ı Muhsinî*: Şah Sultan Hüseyin Mirzâ ibni Baykara ve onun oğlu Muhsin Mirzâ adına h. 900 (m. 1495) yılında telif edilmiştir. Sade Farsça ile yazılan eser birçok kere basılmıştır. Bombay 1312; Lekno 1271; Tahran 1321, 1326, 1328.
- 2- *Âyine-i İskenderî*: İstenilen bazı şeylerin elde edilmesi konusunda yazılmış sekiz cetvel ve yirmi dairenden oluşan Farsça bir kitaptır. Kitaphâne-i Rızaviyye’de bulunan kitabın diğer bir ismi *Câm-ı Cem*’dir.
- 3- *Bedâyi’u’l-efkâr Fî-sanâ’ati’l-eş’âr*: A. Karaismailoğlu *Bedâyi’u’l-efkâr Fî-sanâyi’i’l-âsâr* isimli edebi sanatları konu alan bir kitaptan söz eder. Burada iki isim arasında görülen küçük farka rağmen aynı eserin kast edilmiş olması muhtemeldir.
- 4- *Câmi’u’s-sittîn*: Yûsuf sûresinin tefsîridir. Altmış meclis halinde yazılmıştır. Bir adet yazma nüshası yeni Sipehsâlâr Medresesi kütüphanesinde (Tahran) 2001 numara ile kayıtlıdır.
- 5- *Cevâhirü’t-tefsîr*: (*Tefsîrü’l-arûs*, *Tefsîrü’z-zehrâveyn*): Kâşifi, dört cilt olarak düşündüğü eserin ancak iki cildini tamamlayıp Ali Şîr Nevâyî’ye ithaf etmiştir.

<sup>448</sup> - Fuzûlî, *Hadîkatü’s-sü’edâ*, haz. Şeyma Güngör, KTB. Yay., Ankara 1987, s. XXVI.

<sup>449</sup> - Fuzûlî, *Hadîkatü’s-sü’edâ*, haz. Şeyma Güngör, s. XXVI.

- 6- *Deh Meclis: Ravzatü 'ş-şühedâ'* nın kısaltılmış halidir.
- 7- *El-İhtiyârât* veya *El-İhtiyârâtü 'n-nücûm*: Diğer bir ismi *Elvâhu 'l-kamer*' dir. Adnan Karaismailoğlu, astronomi konusunda yazılan *Levâ'ihu 'l-kamer* isminde bir eserden söz etmektedir. Dihhuda *Levâ'ihu 'l-kamer*'i farklı bir kitap gibi ayrıca zikrettikten sonra *Elvâhu 'l-kamer*'le bu eserin aynı olduğunu bildirir. Bir mukaddime, iki makale ve bir hatimeden ibarettir.
- 8- *Envâr-ı Süheylî*: Süheylî olarak bilinen Emîr Ahmed'in adına sade Farsça ile telif edilmiştir. *Kelîle* ve *Dimne*'nin açıklaması özelliğindedir. Alâeddin Ali Çelebi tarafından *Hümâyûn-nâme* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.
- 9- *Esrâr-ı Kâsımî*: Sihir, tılsım ve kimyaya dair olan eser Safevî devleti esirlerinden Mîr Seyyid Kâsım adına telif edilmiştir.
- 10- *Lübb-i Lübb-i Ma'nevî*: Müellifin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinden seçme yaparak hazırladığı bir eserdir.
- 11- *Mahzenü 'l-inşâ*: Mektup yazma sanatıyla ilgilidir. Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâyî için kaleme alınmıştır.
- 12- *Matla 'u 'l-envâr*
- 13- *Ravzatü 'ş-şühedâ*: Aşağıda geniş olarak ele alınacaktır.
- 14- *Er-Risâletü 'l-'alâiyye Fi 'l-ehâdisi 'n-nebeviyye*: Kırk hadîs konusunda 875 (1470) yılında Farsça yazılmış bir şerh olup Şemseddin Ebü'l-me'âlî Ali el-Muhtâr en-Nesâbe en-Nakîb'e ithaf edilmiştir. Eser, Abdurrahman Hibrî ve Teşköprüzâde Mehmed efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.
- 15- *Seb 'a-i Kâşifiyye*: Yedi risaleden oluşan eser astronomi ile ilgilidir.

---

<sup>450</sup> - Ali Ekber Dihhuda, *Lugat-nâme*, s. 190; Adnan Karaismailoğlu, a.g.e., s. 16-18.

- 16- *Şerh-i Esmâ'ü'l-hüsnâ (El-Marsâdü'l-üsne Fî Şerh-i Esmâ'ü'llâhi'l-hüsnâ).*
- 17- *Şerh-i Mesnevî*
- 18- *Tefsîr-i Hüseyinî (Mevâhibü'l-aliyye):* Hüseyin Vâiz, *Cevâhirü't-tefsîr*'in geri kalan kısmını yazmaktan vaz geçerek 897-899 (1492-1494) yılları arasında daha sade bir dille ve daha kısa olarak bu eseri yazmıştır. Birçok baskısı yapılan eser, Ebülfazl Mehmed efendi (ö. 982/1574) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. İsmail Ferruh efendi de 1830'da bazı ilave ve kısaltmalarla eseri *Mevâhib* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Eserin Medrese-i Sipehsâlâr kütüphânesinde yazma nüshaları mevcuttur.
- 19- *Et-Tuhfetü'l-aliyye Fî İlmi'l-hurûf ve Beyân-i Esrârihâ.*
- 20- *Tuhfetü's-salât:* Farsçadır.

### 1. 3- *Ravzatü's-şühedâ*

Eserin üslubu ve İran edebiyatındaki yeri hakkında serdedilen görüşlere, Kâşifi'nin hayatının anlatıldığı kısımda temas edildiği için tekrarlanmaya lüzum görmüyoruz.

Hüseyin Vaiz'in en tanınan eserlerinden olan *Ravzatü's-şühedâ*, 908 (1502) yılında Hüseyin Baykara'nın kızı tarafından torunu Mirzâ Mürşidüddin için yazılmıştır.<sup>451</sup> Yazar, kitabını adına telif ettiği kişinin ismini *Ravza*'da\* "Seyyid Mirzâ olarak bilinen Abdullah" şeklinde kaydetmiştir.<sup>452</sup> Bazı peygamberler, Ehl-i Beyt ve diğer bazı din büyüklerinin çektiği sıkıntılar ile Kerbela hadisesinin anlatıldığı eser, nazım ve nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. Eserde Farsça ve Arapça manzûmeler, karışık olarak nesir kısımlarının arasına serpiştirilmiştir. Konunun akışına uygun olarak yer alan manzumelerin, metnin monotonluktan

---

<sup>451</sup> Adnan Karaismailoğlu, a.g.e., s. 17.

\* - *Ravzatü's-şühedâ*, *Ravza* olarak kısaltılmıştır.

<sup>452</sup> Hüseyin Vâiz Kâşifi, *Ravzatü's-şühedâ*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, No: 3221, vr. 4/a-b

kurtulmasında yardımcı olduğu görülmektedir. Yazar, peygamberler, temiz kişiler, şehitler ve diğer belaya uğrayanların çektikleri sıkıntılarla Âl-i Abâ'nın yaşadıkları ile ilgili "câmi" bir eser telif etmesinin Seyyid Mirza olarak tanınan Abdullah tarafından kendisine işaret edildiğini bildirir. Bu eserde münasip olan Farsça manzumeler ile zikri gerekli görülen Arapça beyitlerin, tercümesiyle beraber yer alması gerektiğini düşünen yazar, önünde bazı manilerin bulunmasına rağmen buyruk gereği eserin telifine başladığını belirtir.<sup>453</sup>

On bâb ve bir hâtimeden meydana gelen *Ravzatü 'ş-şühedâ*'nın muhtevası şöyle tanzim edilmiştir:

Birinci bâb: Bazı peygamberlerin çektikleri sıkıntılarla ilgilidir.

İkinci bâb: Kureyş'in, Peygamberimize verdiği sıkıntılar; Hazret-i Hamza ve Cafer-i Tayyar'ın şehadeti.

Üçüncü bâb: Peygamberimizin vefatı hakkında

Dördüncü bâb: Hazret-i Fâtıma'nın doğumundan vefatına kadar hayat hikayesi.

Beşinci bâb: Hazret-i Ali'nin doğumundan vefatına kadar yaşadığı hadiseler.

Altıncı bâb: İmâm Hüseyin'in faziletleri ve doğumundan vefatına kadar yaşadığı bazı hadiseler.

Yedinci bâb: İmâm Hüseyin'in doğumuyla ilgili menkabeler ve kardeşinin vefatından sonraki halleri.

Sekizinci bâb: Müslim bin Akîl ibni Ebî Tâlib'in şehit edilmesi ve onun bazı çocuklarının katledilmesi.

Dokuzuncu bâb: Hazret-i Hüseyin'in Kerbelâ'ya gelirken düşmanlarıyla savaşıması, evladı, akrabası ve diğerlerinin şehit edilmesi.

Onuncu bâb: Kerbela harbinden sonra Ehl-i Beyt'in yaşadığı yakalar ve harbe sebep olan muhaliflerin uğradıkları ukûbât.

---

<sup>453</sup> Hüseyin Vâiz Kâşifi, a.g.e., vr. 4/a-b.

Hâtime: Evlâd-ı sıbtîn (Hazret-i Hüseyin ve Hazret-i Hasan'ın evlâdı) ve onların bazısının nesep silsilesi.

### 1. 3. 1- *Ravzatü 'ş-şühedâ'*'nın Yazma Nüshaları

- 1- Süleymaniye Ktp. Ayasofya, k. 3219
- 2- Süleymaniye Ktp. Ayasofya, o. 3220
- 3- Süleymaniye Ktp. Ayasofya, k. 3221
- 4- Süleymaniye Ktp. Ayasofya, o. 3222
- 5- Süleymaniye Ktp. Ayasofya, k. 3223
- 6- Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, 1240 (Müntahab)
- 7- Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi Efendi, 1688
- 8- Süleymaniye Ktp. Fatih, 4367 (Müntahab)
- 9- Süleymaniye Ktp. Nafiz Paşa, 1011/3
- 10- Nuruosmaniye Ktp. 3302
- 11- Nuruosmaniye Ktp. 3301

*Ravzatü 'ş-şühedâ'*'nın yurt dışındaki bazı kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır.<sup>454</sup> Eserin birçok kere basıldığını da görüyoruz:

Bombay, h.k. 1285; Bombay taşbaskı, vezîrî, 636 s.; Bombay, tarihsiz, taşbaskı, ruk'î, 268s.; Lekno m. 1873 taşbaskı, vezîrî, 394 s.; Lahor h.k. 1287 (m. 1870), taşbaskı, vezîrî, 396 s.; Lahor h.k. 1331, Ganpur m. 1891, taşbaskı, 394 s.; Tahran h.ş. 1333, 334 s.; Tahran, h. ş. 1334. 335s.; Tahran h.ş. 1331, Muhammed Ramazanî'nin tashîhi ile, 440 s.; Tahran h.ş. 1349, Ebulhasan Şârânî'nin tashihi ile, 440 s.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> C.A. Storey, *Persian Literature* 1/1 London 1970, s. 212,213

<sup>455</sup> Hânâbâ Meşâr, *Fihrist-i Kitâphâ-yı Çâpî*, c. 2, Çâphâne-i Erjeng, Tahran h. 1351, s. 2705, 2706.

### 1. 3. 2- İncelememizde Esas Aldığımız *Ravzatü's-şühedâ* Nüshasının (Süleymaniye Ktp. Ayasofya No: k. 3221) Tavsifi:

Nesih hattryla kaleme alınan eserin müstensihi Ebülfezâyil bin Mes'ûd el-Şerîf'tir. Hicrî 933 yılında Mekke'de istinsâh edilmiştir.

Kapak Yüzü:

Koyu kahverengi deri, şemseli, köşebendli, zencirek ve cedvelleri yaldızlıdır. Kurtyenikli ve sırtı siyah deri ile kaplıdır. Ön kapağı kopuk ve tamire muhtaç durumdadır.

Kapak içi:

Bordo deri, şemseli, köşebendli, cedveli ve zencireklidir. Şemsesi ve köşebendleri mavi renkli, cedvel ve zencirekleri ise yaldızlıdır.

Dış ölçü: 214 x 145 mm.

İç ölçü: 143 x 90 mm

Kağıdı:

Krem rengi, aherli, orta kalınlıkta ve kurt yenikli.

Yazısı:

Ser-levhası tezhipli, nesih yazısıyla siyah mürekkeple kaleme alınmıştır. Ayet ve hadisler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her varağına yaldızla ve mavi mürekkeple cedvel çekilmiş.

1/8a'da I. Mahmud'un mührü vardır.

Mühürde Kuran-ı Kerim'in A'râf sûresinin 43. ayeti'nin bir kısmı yazılıdır: "Elhamdu li'llâhi'llezi hedânâ li-hâzâ ve mâ künnâ li-nehtediye levlâ en-hedâna'llâh."

Aynı mührün alt kısmındaki tuğrada ise şu ibare yazılıdır: "Vakf-ı Mahmûd Hân bin Mustafa Şâh el-Muzaffer dâimâ."

286 varak olan kitabın sonunda ketebe yazısı yer alır.

## 2 – Fuzulî

### 2. 1- Hayatı ve Edebî Kişiliği

Asıl adı Mehmed, babasının adı Süleymandır. Hangi tarihte ve nerede doğduğu hakkında kesin bilgi yoktur.<sup>456</sup> Fuzulî'nin Bağdat, Hille, Necef ve Kerbela'da doğduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuya en eski kaynaklardan başlayarak inceleyen Abdülkadir Karahan,<sup>457</sup> şairin Kerbela'da doğduğu görüşünde olduğunu kesin bir dille ifade eder. “Doğum yerini kat'î veya kat'iyete yakın bir şekilde tayine muktedir olduğumuz Fuzulî ...”<sup>458</sup> Şairin kendi ifadelerini yorumlayarak bu kanaate varan Abdülkadir Karahan'ın bu görüşünün de bütün araştırmacılar tarafından kabul gördüğünü söyleyemiyoruz. İbrahim Dakukî, son yıllarda yayınlanan bir makalesinde Fuzulî'nin Kerkük'te doğduğunu ileri sürmüştür. Dakukî'nin bu konudaki dayanağı şöyledir: “Fuzulî, Bayat boyuna mensuptur. Bayat Türkmenlerinin ise toplu olarak yaşadıkları yer Kerkük ve havalisidir. Ayrıca Fuzulî, Farsça bir kıtasında hikmet çobanının kendisini Arapların arasına attığını belirtmiştir.”<sup>459</sup>

Fuzulî'nin şu beyti de onun Kerbela'ya sonradan geldiğini düşündürmektedir:

Rûzgârî şud ki me'vâ-yı Fuzûlî Kerbelâ'st  
Nîst û-râ meyl-i me'vâ-yı verâ-yı Kerbelâ<sup>460</sup>

“Bir müddetten beri (bir müddettir ki) Fuzulî'nin yurdu Kerbela'dır. Onun Kerbela'nın dışında başka bir yere meylî de yoktur.”

---

<sup>456</sup> Abdülkadir Karahan, “Fuzulî” TDVİA, c. 13, TDV. İstanbul 1996, s. 240.

<sup>457</sup> Abdülkadir Karahan, *Fuzulî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, KB. Yay., Ankara 1989, s. 67, 72.

<sup>458</sup> Abdülkadir Karahan, a.g.e., s. 72.

<sup>459</sup> - İbrahim Dakukî, “Fuzulî'nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitlern ve Arapça Divanı Üzerine Düşünceler”, *Fuzulî Kitabı*, İBBKİDB Yay., İstanbul 1996, s. 55, 56.

<sup>460</sup> Fuzulî, *Farsça Divan*, haz. Hasibe Mazioğlu, Ankara Üniv. Yay., Ankara 1962, s. 206.

Prof. Dr. Abdülkadir Karahan'ın da TDVİA'da yayınlanan bir yazısında Fuzulî'nin doğum yeri konusundaki ifadesini yumuşattığını görüyoruz: “Özellikle Türkçe ve Farsça divanlarının mukaddimesinde yer alan ifadelerle bir kısım şiirleri dikkate alınarak Kerbela'da doğmuş olacağının gerçeğe daha yakın bulunduğu söylenebilir.”<sup>461</sup>

Fuzulî'nin doğduğu tarih de kesin değildir. İbrahim Dakukî, şairin Elvend Bey (ö. 1504) için yazdığı kasideden yola çıkarak Fuzulî'nin 1480 yılı civarında doğduğunu tahmin eden Hasibe Mazioğlu'nu haklı bulmuş; kendisi de şairin doğum tarihi olarak 888 (1483) yılını ileri sürmüştür. Dakukî bu rakamın Fuzulî'nin “menşe ve mevlidim Irak” cümlesinin ebced hesabındaki karşılığı olduğu için şairin doğum tarihi olduğunu düşünmüştür.<sup>462</sup> Abdülkadir Karahan da Hasibe Mazioğlu'nun tahminine uygun olarak Fuzulî'nin 1480 ve bu tarihten bir kaç yıl sonra doğmuş olabileceği kanaatine varmıştır.<sup>463</sup>

Menşe ve mevlidim Irak-ı Arab olup tamâmî-i ömrümde gayr memleketlere seyâhat kılmadığıma...”<sup>464</sup> diyen Fuzulî'nin gerçekten bütün hayatı boyunca Irak bölgesi dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Abdülkadir Karahan bu durumu şöyle ifade eder: “Fuzulî'nin zaman zaman Tebriz, Anadolu ve Hindistan gibi yerlere seyahat etme arzusunu şiddetle duyduğu halde, içinde doğup büyüdüğü Irak bölgesinin dışına çıkma imkanı bulamadığı anlaşılmaktadır. Bilindiği kadarıyla hayatı Kerbela, Hille, Necef ve Bağdat'ta geçmiştir.”<sup>465</sup>

Fuzulî'nin ölüm tarihi konusunda bazı eski kaynaklar arasında farklılık görülse de onun 963 (1556) tarihinde öldüğü ve Kerbela'da defnedilmiş olduğu tesbit edilmiş ve umum tarafından da kabul görmüştür.<sup>466</sup>

---

<sup>461</sup> Abdülkadir Karahan, “Fuuzulî”, TDV İA, s. 241.

<sup>462</sup> - İbrahim Dakukî, a.g.e., s. 64.

<sup>463</sup> - Abdülkadir Karahan, “Fuzulî”, TDV İA, s. 241.

<sup>464</sup> - Fuzulî, *Külliyât-ı Divan-ı Fuzulî*, Yeni Şark Matbaası, İstanbul 1342, s. 6.

<sup>465</sup> - Abdülkadir Karahan, “Fuzulî”, TDV İA, s. 241, 242.

<sup>466</sup> - Abdülkadir Karahan, *Fuzulî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 110.

Fuzulî'nin isminin kaynaklarda "Mevlânâ" sözüyle anılması, onun âlim bir şair olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>467</sup> Sadıkî Kitâbdâr da Fuzulî için "ulûm-ı zâhirî iktisâbiga meşgûl bolup az künde köp tahsîl kılır" der.<sup>468</sup> Fuzulî, Türkçe divanı mukaddimesinde, okuduğu ilim dallarıyla ilgili ayrıntılı bilgi verir: "Pâye-i şiirimi hilye-i ilmden mu'arrâ olmağı müceb-i ihânet bilüp ilmsiz şiirden kalıb-ı bî-rûh gibi teneffür kılup bir müddet nakd-i hayâtım sarf-ı iktisâb-ı fûnûn-ı ilm-i aklî vü naklî ve hâsıl-ı ömrüm bezl-i iktibâs-ı fevâ'id-i hikemî ve hendesî kılmağın mürûr ile le'âlî-i esnâf-ı hünerden şâhid-i nâzımuma pîrâyeler müretteb kıldım ve tedricle tettebbu-ı ehâdîs u tefâsîr idüp fazîlet-i şiire mezemet isnâdı naks-ı himmet olduğının hakîkatin bildim"<sup>469</sup> Fuzulî'nin kimlerden ders aldığı layıkıyla bilinmemektedir. Arapça ilimleri Rahmetullâh adındaki bir hocadan, edebiyatı da Habibi'den öğrendiği yolundaki rivayetlerin nereden çıktığı bilinmemektedir.<sup>470</sup>

Faruk Kadri Timurtaş'ın ifadesiyle "Soyca Türkmen olup Oğuz Türklerinin Bozok kolundan Bayat koluna mensup olan,"<sup>471</sup> Fuzulî'nin eserlerinde kullandığı dil için eski müellifler net bir tanımlamada bulunmamışlardır. Mesela, Kınalı-zâde Hasan Çelebi, onun için "Nevâyî tarzına karîb bir üslûb-ı bedî ve simt-i garîbi vardır"<sup>472</sup> der. Gibb ve Köprülü ise Fuzulî'yi kullandığı lehçe itibarıyla Azerî lisan dairesine mensup saymışlardır.<sup>473</sup> İbrahim Dakukî'ye göre Fuzulî'nin şiirlerinin dili Irak'ta kullanılan Türkmen lehçesidir.<sup>474</sup> Nizami Caferov da Fuzulî'nin dilinin

<sup>467</sup> - Haluk İpekten, *Fuzulî, Hayat, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, A.Ü. Yay., Ankara 1973, s. 16.

<sup>468</sup> Sadıkî Kitâbdâr, *Tezkire-i Mecmau'l-havâs, Çâphâne-i Ahter*, Tebriz, ş. 1327, s. 102,103

<sup>469</sup> - Fuzulî, *Küliyat-ı Dîvân-ı Fuzulî*, s. 4, 5.

<sup>470</sup> - Fuad Köprülü, (Köprülü-zâde Mehmed Fuad), *Fuzulî Hayatı ve Eseri, (Küliyat-ı Fuzulî'nin mukaddimesi)* Yeni Şark Kütüphanesi, İstanbul 1924, s. 14.

<sup>471</sup> - Faruk Kadri Timurtaş, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, Boğaziçi Yay. İstanbul 1997, s. 247.

<sup>472</sup> - Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, c. II. TTK. Yay. Ankara 1989, s. 760.

<sup>473</sup> E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, III-V, terc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ, Ankara 1999, s. 63; Fuat Köprülü, *Fuzulî Hayatı ve Eseri*, s. 1

<sup>474</sup> - İbrahim Dakukî, a.g.e., s. 56, 57.

Güneybatı Türkçesi olduğunu söyler.<sup>475</sup> Abdullah Hacaloğlu da Fuzulî'nin dili konusuna gayet açık yüreklilikle temas etmiştir: "Hamid Araslı'yı anıyorum. Fuzulî'yi ilk defa o bize anlattı... Hamı diyor ki, 'Fuzulî'nin dili Azerî Türkçesidir.' Ben Azerbaycanlı olduğum için bunu diyebilirim; gardaşlar Fuzulî'nin dili ortah Türkçe'di. Yani bütün dünya Türklerinin dilidi. Şimdi ben isbat edeceğim. Önce Fuzulî'nin dövründe Azerî lafı yok idi. Bilirsiniz ki Âzerî lafı rahmetli Fuad Köprülüzâde'nin bir yanlışı sayesinde on birinci ilde gelip çıkıp ki bir Azerî Türkçesi var diye."<sup>476</sup>

Fuzulî'nin Osmanlıca, Azerîce ve kendi çevresinde kullanılan Türkmence'ye ilave olarak Çağatayca dil özelliklerinden de yeri geldikçe faydalandığını bildiren Dakukî, Azerî ve Osmanlı müstensihlerinin şairin şiirinde -şiirlerin vezni ve siyakını bozmadan- bazı değişiklikler yapmış olduklarını düşünür. Yazar, ayrıca Fuzulî'nin kendi eliyle yazdığı ve Sadıkî'nin gördüğü külliyyâtı ortaya çıkmadan onun şiir dilinin özelliklerini tespit etmenin güç olduğunu da dipnot bilgisi olarak vermektedir.<sup>477</sup> Orta Asya'da basılan Fuzulî divanlarının dilinde görülen farklılıklar da düşünülünce bu konuda Dakukî'ye hak vermek gerektiği düşüncesi hasıl olmaktadır.

Fuzulî, doğum tarihi, doğum yeri ve dili gibi Sünnîlik ve Şii'lik noktasında da uzun tartışmalara konu olmuştur. Fuad Köprülü kesin bir dille Fuzulî'nin Şii olduğunu iddia edince<sup>478</sup> Süleyman Nazif, Köprülü'nün bu görüşlerine karşı çıkarak şaire Şii'lik isnat etmenin doğru olmadığını savunmuştur.<sup>479</sup> Yine, İbrdahir Aşki, Fuzulî'nin Şii olmadığını hararetle ispata çalışmıştır.<sup>480</sup> Sonraki yıllarda da birçok kalem sahibi genel olarak Köprülü'nün fikirleri doğrultusunda görüş beyan etmişlerdir. Ancak bunlardan uzun uzadıya bahsetmek çalışmamız için teferruat

---

<sup>475</sup> - Nizami Caferov, "Fuzulî'nin Dili", *Fuzulî Kitabı*, İBBKİDB Yay., İstanbul 1996, s. 160.

<sup>476</sup> - Abdullah Hacaloğlu, "Büyük Fuzulî", *Fuzulî Kitabı*, s. 23.

<sup>477</sup> - İbrahim Dakukî, a.g.e., s. 58, 59.

<sup>478</sup> - Fuad Köprülü, *Fuzulî Hayatı ve Eseri*, s. 16-18.

<sup>479</sup> - Süleyman Nazif, *Fuzulî*, Yeni Matbaa, İstanbul 1926, s. 39-54.

<sup>480</sup> - İbrahim Aşki, *Fuzulî Hakkında Bir İki Söz*, Ali Şükrü Matbaası, Dersaadet, s. 3-16.

sayılacağı için yıllarını Fuzulî araştırmalarına adanmış Abdülkadir Karahan'ın bu konudaki görüşünü aktarmakla yetineceğiz. Meseleye herkes tarafından kabul edilebilir bir çözümün getirilemediğini bildiren<sup>481</sup> A. Karahan, konuyla ilgili görüşünü şöyle aktarmıştır: “Fuzulî, İsnâ Aşeriye’den mutedil bir Şiidir. Ve Şiiliğin Mufaddile kolu Sünniliğe en yakın olanıdır ki şairimizin Osmanlı hakimiyeti devrinde bu tarafa kaymış bulunması ihtimalden uzak sayılmamalıdır.”<sup>482</sup> Her şeye rağmen bu konunun tartışmaya kapandığını söylemek bugün için de kolay değildir.

Arapça, Farsça ve Türkçe eserler veren Fuzulî, Arapça şiirlerinde pek başarılı sayılmamıştır. Muhammed b. Tavit at-Tancî, Fuzulî’nin Arapça bilgisinin, bu dilde şiir söyleyecek kadar iyi olmadığını ve onun Arapça şiir söylemek konusunda zayıf olduğunu kaydetmiştir. Fuzulî’nin *Matlau’l-itikâd* isimli mensur Arapça eserindeki üslubunun “orta derecede ilmî bir üslup” olduğunu ifade eden at-Tancî, şairin, Türkçe’nin tesirinden kurtulamadığını, Türkçe’nin cümle kuruluşuna göre düşünüp, Arapça yazdığını bildirmiştir.<sup>483</sup> Yazarın Fuzulî’nin Arapçasını zayıf bulması, bize göre çok da inandırıcı değildir. Çünkü Fuzulî, Arapça eğitimi almanın yanında uzun süre Arapların içinde yaşamıştır. Şairin Arapça şiirleri zayıfsa bunun sebebini başka şeylerde aramalıdır. Ama şairin Arapçasının anadili Türkçe kadar iyi olmaması da tabii karşılanmalıdır. Fuzulî’nin Arapça divanındaki şiirlerin fazla bir edebî değeri olmadığını bildiren H. İpekten bu şiirlerin, şairin kuvvetli bir Arapça şairi olduğunu gösterdiğini düşünmektedir.<sup>484</sup>

Fuzulî’nin Farsça şiirleri ise edebî değer bakımından yüksek sayılmıştır. Şairin’in bu konudaki tesbiti şöyledir: “Farsça şiirleri, İran edebiyetinin büyük şairi Hâfız’ın şiirleriyle boy ölçüşebilecek derecede mükemmeldir. Hatta ki Fuzulî’nin Türkçe *Divan*’ı ile *Leylâ vü Mecnun* mesnevisi bize kadar ulaşmış olsaydı bu büyük Türk şairi, birinci sınıf Fars şairleri arasında

Abdülkadir Karahan, *Fuzulî*, s. 242.

Abdülkadir Karahan, *Fuzulî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 144.

Abdülkadir Karahan, *Matlau’l-itikâd Fî Ma’rifati’l-mabda’i va’l-ma’âd*, haz. Muhammed b. Tâvit at-Tancî, Ad Coşan, Kemal Işık, AÜDTCF. Yay., Ankara 1962, s. XII-XIV.

H. İpekten, a.g.e., s. 54.

mütalaa edilebilirdi.<sup>485</sup> Ancak bugün İran edebiyat tarihçilerinin Fuzulî'ye gereken ilgiyi gösterdikleri söylenemez. Böylece şairin İran'daki şöhretinin sınırlı kaldığını, hatta bu hususta Nevâyî'den de geride olduğu söylenebilir.

Fuzulî'nin İran'daki şöhreti, belki eskiden daha fazla idi. Mesela Abdülkadir Karahan, Fuzulî divanının Türk asıllı İranlı şair Sâ'ib-i Tebrîzî'nin başucu kitabı durumunda olduğunu belirtir.<sup>486</sup>

Fuzulî esas şöhretine Türkçe eseriyle kavuşmuştur. Türk dilinde verdiği eserler, (özellikle Türkçe divanı) onu Türk edebiyatının zirvesinde yer alan birkaç isim arasına sokmuştur. Gibb, Fuzulî için "Türk edebiyatında Bağdatlı Fuzulî'den başka daha büyük bir isim yoktur... Fuzulî her millette ve her asırda ölümsüzler arasında yer alabilecek eski Türk edebiyatındaki mümtaz dört büyük şairin ilkidir." der.<sup>487</sup>

Dilinin sade ve anlaşılır olması, coşkun lirizmi, halk dilinden aldığı dil malzemelerini estetik kalıplar içerisinde başarıyla kullanması, şiirlerinde aşka ilk planda yer vermesi, taklitten uzak durup orijinalliğe önem vermesi, yeni mazmunlar bulup kullanmadaki ustalığı, eserlerinde en koyu tonlarıyla hüznü yansıtmayı, samimi ve yapmacıktan uzak bir anlatıma erişmiş olması, Fuzulî'nin belli başlı özellikleri olarak sayılabilir.

Mine Mengi, Fuzulî'nin şiirlerinin bazı üslup özelliklerini tespiti çalışmıştır: "Fuzulî, konuşma dilinin kısa cümle, devrik cümle, soru cümlesi kullanımından yararlanmıştır. Ayrıca şiirlerinde konuşma dilinin seslenme kelimelerini, deyimleri, vurgu ve tonlamasını kullanmıştır. Şiir dilinde anlam ve ses yönünden iyi düzenlenmiş kelime kullanımıyla sağlanan yoğun (özlü) anlatımdan yararlanmıştır. Etkileyiciliği sağlayan tekrarlara ve tezatlı kullanımlara yer vermiştir.

<sup>485</sup> - Orhan Bilgin, "Fuzulî'nin Farsça'ya Gösterdiği Rağbetin Sebepleri", *Fuzulî Kitabı*, İBBKİDB Yay., İstanbul 1996, s. 165.

<sup>486</sup> - Abdülkadir Karahan, "Fuzulî", s. 242.

<sup>487</sup> - E. J. Wilkinson Gibb, a.g.e., s. 60.

Özellikle söz tekrarları bulunan şiirde âhengi sağlamakta yararlanmışır. İçtenliği, doğallığıyla, sade, iddiasız, alçakgönüllü dil kullanımıyla gerçekleştirir.<sup>488</sup>

Fuzulî, Türk coğrafyasının büyük bir kısmında tanınma şansı elde etmiş bir şairdir. Bunu sağlayan sebeplerden biri onun dilinin bazı Türk lehçeleriyle ortak özellikler taşıması olmalıdır. Fuzulî şiirlerinin dilinin ağır olmaması, bunun yanında şiir sanatı konusunda yeterli bilgiye sahip olmayan kişilerin de anlayabilecekleri özellikler arzemesi, onun şöhretinin halk kitleleri arasına nüfûz etmesini sağladığı söylenebilir. H. İpekten, Fuzulî'nin şiirlerinin bu özelliğiyle ilgili olarak şöyle der: "Fuzulî'nin şiirlerinde mazmunlar, bir hasırın telleri gibi örülmüş, iç içe geçmiştir. Fuzulî'de beytin ilk bakışta anlaşılan bir anlamı vardır... Bir de ancak düşünülüp bulunabilecek, derinde olan başka anlamları vardır... Bu bakımdan her seviyedeki okuyucu Fuzulî'nin şiirlerinden hoşlanır."<sup>489</sup>

Hayatı genel hatlarıyla, mahrumiyet içinde geçen Fuzulî, belki bunun da etkisiyle özellikle Osmanlı topraklarına gitmeyi arzu etmiştir. Şair, zaman zaman mahrumiyetlerden şikayet etmişse de, genel tavır olarak sıkıntıları olgunluk vasıtası, aşkın bedeli vs. şekillerde algılamıştır. Bu halin, onun şiirlerine, gerçek ve derin bir duyuş seviyesi kazandırdığı söylenebilir.

Fuzulî'nin, belki en belirgin vasfı olan ve şiirlerinde çok güçlü olarak hissedilen "karamsarlık" halini, adeta iç dünyasını tanımlarcasına anlattığı şu beyitlerini naklederek bahsimizi bitirelim:

"Gamî dârem ki ger mîrem zi-hâkem ser zened zebze  
Be-sad feyz-i bahârân sebze müşkil ger şeved hurrem  
Melâl-i hâtirem zâyil ne-mîgerded eger Cemşîd  
Şeved sâkî dihed mey behr-i def-i ân zi-câm-ı Cem

---

<sup>488</sup> - Mine Mengi, "Fuzulî'nin Şiirini Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri", *Fuzulî Kitabı*, İBBKİDB. Yay., İstanbul 1996, s. 112,118.

<sup>489</sup> - Haluk İpekten, a.g.e., s. 21.

Mizâc-ı şem‘ dârem nistem bî-girye vu zârî  
Hayât-i men dilî pur-âteşest u dîde-i pur-nem”<sup>490</sup>

“Öylesine kederliyim ki, öldüğüm zaman toprağımdan bitecek olan otların, yüzlerce baharın feyziyle (feyizli yağmurlarıyla) dahi serpilip büyümesi zor olur. Kederimi gidermek için Cemşid bana sakilik ederek “câm-ı Cem” ile içki sunsa bile gönlümdeki melal kaybolmaz. Benim mizacım muma benzemektedir ki, yanmadan ve ağlamadan duramıyorum. Benim hayatım, yanan bir gönül ve yaş dolu bir gözden ibarettir.”

## 2. 2- Eserleri<sup>491</sup>

Türkçe, Farsça ve Arapça eserleri olan Fuzulî’nin manzum ve mensur on beş kadar eseri bulunmaktadır.

### 2. 2. 1- Türkçe Eserleri

a – Manzum Eserler:

1. *Türkçe Divan*: Fuzulî, esas şöhretini Türkçe divanında bulunan şiirlerle kazanmıştır. Divan, mensur bir mukaddimeden sonra iki tevhid, dokuz na‘t, yirmi yedi kaside, 302 gazel ile musammatlar, kıt‘a ve rübailerden meydana gelmiştir. Türkiye ve dünya kütüphaneleriyle özel ellerde yüzlerce nüshası mevcuttur.
2. *Leyla vü Mecnun*: Fuzulî’nin Türkçe divanı, kadar tanınan ve şöhretinde büyük payı olan *Leyla vü Mecnun*, mesnevi tarzında yazılmış, konusu çölde geçen acı dolu bir aşk hikayesidir. Bu eser, daha sonra yazılan *Leyla vü Mecnun* hikayeleri üzerinde etkili olmuştur.

---

<sup>490</sup> - Fuzulî, *Farsça Divan*, s. 147.

<sup>491</sup> - Bu kısımda A. Karahan ve H. İpekten’in verdiği bilgiler esas alınmıştır: Abdülkadir Karahan, “Fuzulî”, s. 244-246; Haluk İpekten, a.g.e., s. 24-55.

3. *Beng ü Bâde*: Afyonla şarabın karşılaştırılarak şarabın üstün tutulduğu 440 beyitlik bu eser, Fuzulî'nin mesnevi tarzındaki ilk denemesidir. Şah İsmail'e ithaf edilen eser hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.
4. *Hadîs-i Erba'în Tercümesi*: Molla Câmi'nin *Hadîs-i Erba'în* adlı eserinin, Ali Şîr Nevâyî'nin aynı eserin tercümesi olan *Çihl Hadîs*'inden faydalanılarak yapılmış çevirisidir. Mensur bir mukaddime ile başlayan risalede hadisler kıtalar şeklinde çevrilmiştir.
5. *Sohbetü'l-esmâr*: Fuzulî'ye ait olduğu henüz kesinlik kazanmayan 200 beyitlik bir mesnevîdir.

b – Mensur Eserler:

6. *Hadîkatü's-sü'edâ*: İlerde geniş bilgi verilecektir.
7. *Mektuplar*: Bugüne kadar Fuzulî'nin beş mektubu yayınlanmıştır. Bunların en meşhuru, Nişinci Celalzâde Mustafa'ya gönderilmiş olan ve edebiyat tarihlerine “Şikayetnâme” olarak geçen mektuptur.

## 2. 2. 2 – Farsça Eserleri

a – Manzum Eserler:

8. *Farsça Divan*: Fuzulî'nin Türkçe divanından daha hacimli olan bu eser mensur bir mukaddime ile üç münacat, bir na't, 46 kaside, 410 gazel, 1 terkîbibend, 2 musammât, 46 kıt'a ve 106 rübâî ihtiva etmektedir. Fuzulî bu divan ile Farsça'yı herhangi bir İran şairi kadar iyi bildiğini ortaya koymuştur. Bu şiirlerde en çok Hâfız-ı Şîrâzî ile Molla Câmi'nin etkisi hissedilir. Eser, Ali N. Tarlan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (1950). Hasibe Mazıoğlu ise tenkitli neşrini yapmıştır.
9. *Heft-câm (Sâkî-nâme)*: Tamamı 327 beyit olan bu mesnevi 38 beyitlik bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelmektedir. Tasavvufî

mahiyet arzettiği bildirilen bu eserde şair, yedi farklı musıkı aletiyle münazaraya girer. Eser, şairin Farsça divanı içinde yayınlanmıştır.

10. *Hüsn ü Aşk (Sıhhat u Maraz)*: Tasavvufi ve alegorik mahiyette olduğu bildirilen eserde ruh ve beden ilişkisi sembolik olarak ele alınmıştır. Eser, Fuzulî'nin eski tıp ilmine vakıf olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Eseri önce Lebîb Efendi, sonra da Abdülbaki Gölpınarlı Türkçe'ye çevirmiştir. Ahmed Hamdi de sadeleştirmiş bir baskısını yapmıştır.
11. *Enîsü'l-kalb*: 134 beyitlik bir kasideden ibarettir. İranlı şair Hâkî'nin *Bahrü'l-ebrâr* adlı kasidesine nazîredir. Kaside, Cafer Erklîç tarafından tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Farsça divanın kasideler kısmında da yer almıştır. (Ankara 1962, s. 17-31)

b – Mensur Eserler:

12. *Rind u Zâhid*: Arada Arapça manzum parçalara yer verilmiş Farsça küçük mensur bir eserdir. Zâhid bir babanın rind oğlu ile yaptığı tartışmanın anlatıldığı eser, birçok Divan şairinin birbiriyle karşılaştırdığı rind ve zâhid tiplerinin sembolleştirilmiş hikayesidir. Kemal Edip, eserin tenkitli neşrini yapmış (1956), Salim Efendi de Türkçe'ye tercüme etmiştir. (1285)
13. *Risâle-i Mu'ammâ (Risâle-i Mu'ammeyât)*: Muamma hakkında bazı bilgilerin yer aldığı 150 Farsça muamma vardır. Kemal Edip Kürkcüoğlu, Hamid Araslı'nın makalesinden (H. Araslı, Edebiyat Mecmuası, Bakü 1946, c. I, s. 27-34) aldığı 40 Türkçe muammayı bunlara ekleyerek yayınlamıştır.

## 2. 2. 3 – Arapça Eseri:

a – Manzum Eseri:

14. *Arapça Divan*: On bir kaside ile bir hatimeden meydana gelen 470 beyitlik bu eser mürettep divan özelliği göstermediği halde divan olarak anılmıştır. Bu şiirlerin Fuzulî'nin Arapça divanının bazı

parçaları olduğu tahmin edilmiştir. Bu şiirler Hamit Araslı tarafından yayınlanmıştır.

b – Mensur Eseri:

15. *Matlau 'l-itikâd*: Tam ismi *Matlau 'l-i 'tikâd Fî ma 'rifeti 'l-mebde ve 'l-me 'âd*, olan eserde insanın nereden gelip nereye gideceğini bilmekle hakikate ulaşabileceğini anlatır. Önce Arapça şiirleriyle beraber Hamit Araslı tarafından yayınlanan (Bakü 1958) eser, önsöz ve notlar kısmının ilavesiyle Muhammed Tanci tarafından hazırlanmış, Esad Coşan ve Kemal Işık'ın tercümeleriyle yayınlanmıştır. (Ankara 1962)

## 2. 3 – *Hadîkatü's-sü'edâ*

Hacim bakımından Fuzulî'nin en büyük eseri olan<sup>492</sup> *Hadîkatü's-sü'edâ*'nın yazılış tarihi belli değildir. Fuzulî, kitabının yazıldığı zamanı “ahsen-i sâ'at ve eymen-i evkât” şeklinde ifade etmiştir.<sup>493</sup> Fuzulî, eserini Kanuni Sultan Süleyman (900-974 / 1494-1566)'ın paşalarından Mehmed Paşa'nın işaretiyle yazdığını söyler.<sup>494</sup> Rieu, *Gülşen-i Hulefâ*'ya dayanarak Mehmed Paşa'nın 956-961 / 1549-1554 yılları arasında Bağdat'ta vazife gören Sivas Mîr-i Mîrânı Baltacı Muhammed (Mehmed) Paşa olduğunu bildirir.<sup>495</sup>

Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*'yı Hüseyin Vaiz Kâşîfi'nin *Ravzatü's-şühedâ* adlı eserini örnek alarak kaleme almıştır. Beyânî, bu örnek almayı Hüseyin Vâiz'in eserinin “tarzında” diye anlatırken<sup>496</sup>, Dr. Şeyma Güngör bunu günümüzün edebî anlayışına uygun olarak “kompozisyon bakımından örnek alma” şeklinde

---

<sup>492</sup> - Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*, haz. Şeyma Güngör, KTB. Yay., Ankara 1987, s. XXXI.

<sup>493</sup> - Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*, s. 487, 488.

<sup>494</sup> Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*, s. 487.

<sup>495</sup> - Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London 1888, s. 19, 40.

<sup>496</sup> - Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkirü's-şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1997, s. 209.

tanımlamıştır.<sup>497</sup> Kitaba tercüme diyenlerin de onun orijinalliğinden ve edebî değerinden gafil olmadıkları anlaşılmaktadır.

Hasan Çelebi'nin *Hadîka*\* ile ilgili görüşü şöyledir: “Mevlânâ Hüseyin Vâiz'in *Ravzatü 'ş-şühedâ*'sını terceme idüp *Hadîkatü 's-sü 'edâ* nâm virmişdür. İnsâf budur ki, terceme diyecek değüldür. Fi'l-hakîka ol hadîka-i enîka-i reşîkaya şol denlü nihâl-i belâgat dikmişdür ki Hüseyin Vâiz'in berg u bârın görmemişdür ve ol kadar riyâhîn-i fesâhat ekmişdür ki bûy-ı dil-cûyî meşâm-ı münşiyân-ı cihâna ırmemişdür.”<sup>498</sup> Ş. Sami de bunu şu ifadeleriyle hissettirir: “Hüseyin Vâiz'in *Ravzatü 'ş-şühedâ*'sının tercümesi olmak üzere pek mü'essir bir te'lîfi vardır.”<sup>499</sup>

Fuad Köprülü, genel bir değerlendirmeden sonra *Hadîka*'nın *Ravza*'dan üstün olduğunu savunur: “İşte Fuzulî'nin *Hadîkat al-Su 'adâ*'sı bu edebî nev'in Türk dilinde vücuda getirilmiş en mükemmel bir mahsûlüdür. Tanınmış İran mü'ellifi Hüseyin Vâiz Kâşîfi'nin meşhur *Ravzat al-şühedâ*'sı örnek tutularak yazılan bu mensur eser, devrin edebî an'anesine göre yer-yer bazı manzum parçalar ile süslenmiştir. Tasannu kokusunu pek az duyuran olgun bir san'at ile ve Fuzulî'ye has secili, fakat akıcı ve samimi bir üslup ile yazılan bu eser, ifade kudreti ve canlılığı bakımından, Hüseyin Vâiz'in eserine şüphesiz ki fâiktir.”<sup>500</sup> A. Karahan'a göre ise *Hadîka*'nın taksim ve tertibi esas itibarıyla *Ravza*'dan iktibas edilmiştir. Sade ve işlek bir nesirle kaleme alınan *Hadîka*, üslup, tahkiye kudreti itibarıyla *Ravza*'dan ayrı ve üstündür. *Hadîka*, *Ravza*'nın aslından daha muvaffak ve ilavelerden fazla kısaltmalar yapılmış, serbest bir tercümedir<sup>501</sup>

---

<sup>497</sup> - Şeyma Güngör, “*Hadîkatü 's-sü 'edâ*”, TDVİA., c. 15, TDV. İstanbul 1996, s. 20.

\* - *Hadîkatü 's-sü 'edâ*, *Hadîka* olarak kısaltılmıştır.

<sup>498</sup> - Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü 'ş-şu 'arâ*, c. II, 2. bsk. Haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay. Ankara 1989, s. 760.

<sup>499</sup> - Şemseddin Sami, *Kâmûsu 'l-a 'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1314, s. 3416.

<sup>500</sup> - Fud Köprülü, “Fuzulî”, İA. C. 4, MEB. Yay., İstanbul 1945, s. 695.

<sup>501</sup> - Abdülkadir Karahan, *Türkçe Maktel-i Hüseyinler ve Hadîkatü 's-sü 'edâ*, İ. Ü. Ed. Fak. Türkoloji Disiplini ilk travayı, 1937-38, s. 17; A. Karahan, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1980, s. 273.

*Hadika*'nın artistik nesrin önde gelen örnekleri arasında yer aldığını bildiren<sup>502</sup> A. Karahan, Fuzulî'nin bu eser (*Hadika*) ve *Şikâyet-nâme* ile nesir sahasında da güçlü bir sanatkâr olduğunu gösterdiğini belirtir. Yazar, ayrıca kitabın üslubunu şu sözlerle anlatır: “*Hadika*'nın üslubu, bazan o kadar canlı, taze ve akıcıdır ki, aradan adeta asırların perdesi kalkar gibi oluyor; ve insan, vakaları, bu büyük sanatkârın ağzından büyük bir talâkatla dinliyor.”<sup>503</sup>

*Hadika*'nın üslubu, dili, tarzı vs. umum tarafından beğenilmiş durumdadır. Ancak seci konusunda farklı düşünenler vardır. Ali Asgar Şiir-dost bu hususta şöyle der: “*Hadikatü's-sü'edâ* metninin nesri, kitabın dîbaçesi, *Türkçe Divan* ve *Leyla vü Mecnun* mukaddimleri ile *Şikâyet-nâme*'nin nesrine nispetle daha sade ve akıcıdır. *Hadikatü's-sü'edâ*'da dağınık olarak seci nümunelerine rastlasak da Türkiye ve Azerbaycan'daki birçok araştırmacının görüşünün aksine bu kitabın nesri için tam olarak müsecca' denemez.”<sup>504</sup>

*Hadika*'nın nesri, elbette ki bir Hâce Abdullah-ı Ensârî veya Türk edebiyatından bir Sinan Paşa nesirleri kadar müsecca değildir. *Hadika*, bütün orijinalliğine rağmen *Ravza*'yı takip eden bir çizgi üzerinde inşa edilmiştir. Bir eserde böyle bir konu kaydı bulunuyorsa bu durum tam seci için güçlük teşkil edecektir. Sonra tahkiye üslubu da fazla seci kaldırmaz. Aksi takdirde çekilmez olur. Ama Abdullâh-ı Ensârî'de olduğu gibi konu münâcâtsa tam secili nesir bunun için en iyi ifade vasıtası olur. Dikkat etmemiz gereken bir husus da *Ravzatü's-şühedâ* nesrinin de seci konusunda mutedil oluşudur.

Kaynaklardan öğrendiğimize göre *Hadika*, akıcı ve etkileyici üslubuyla gittikçe şöhret dairesini genişletmiştir. Dr. Şeyma Güngör, *Hadika*'nın hem Sünni hem de Şii Türkler arasında sevildiğini, özellikle Hz. Hüseyin'in ölüm yıl dönümlerinde okunup dinlenmiş olduğunu bildirir.<sup>505</sup> Metin And da Bektaşilerin,

---

<sup>502</sup> - Abdülkadir Karahan, “Fuzulî”, s. 245.

<sup>503</sup> - Abdülkadir Karahan, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, s. 2767, 271.

<sup>504</sup> - Ali Asgar Şiir-dost, *Çeşme-i Hurşîd: Pujuhişî Der Zindegî ve Âsâr-ı Molla Muhammed Fuzulî, Vezâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî*, Tahran, h. 1374, s. 69.

<sup>505</sup> - Şeyma Güngör, “*Hadikatü's-sü'edâ*”, s. 21.

özellikle Fuzulî'nin *Hadîkatü's-sü'edâ*'sını on gün içinde her gün bir meclis olmak üzere okuduklarını anlatır.<sup>506</sup>

*Hadîka*'nın çeşitli kütüphanelerde mevcut nüshaları için Dr. Şeyma Güngör'ün hazırladığı *Hadîkatü's-sü'edâ*'ya müracaat edilmelidir.<sup>507</sup>

### 3- *Ravzatü's-şühedâ* ve *Hadîkatü's-sü'edâ*'nın Kısa Mukayesesi

*Hadîka*'yı tercüme hüviyetinden uzaklaştıran hususlardan yukarıda söz etmiştik. Şimdi konuya geri dönerek bunu mukayeseci bir gözle biraz daha açalım.

Fuzulî, *Hadîka*'yı kaleme alırken, *Ravza*'nın yanında diğer bazı eserlerden de faydalandığını belirtmiştir: "... ve ben hâk-sârun niyyeti oldur ki, asl-ı te'lîfde *Ravzatü's-şühedâ*'ya iktidâ kılup sâyir kütübde olan nükât-ı garîbeleri ana ilâve kılam..."<sup>508</sup>

Fuzulî'nin "sâyir kütüb" dediği kitapların arasında, aynı mukaddimede bahsi geçen *Maktel-i Ebû Mihnef* ve *Masra-ı Tâvûsî*'nin da bulunması muhtemeldir. Ali Asga Şiir-dost, Fuzulî'nin *Kâşîfî*'den istifade ettiğini hürmet ve tevâzu ile yâd etmenin yanında, *Kenzü'l-garâib*, *Şifâ*, *Sahîfe-i Rızaviyye*, *Şevâhidü'n-nübüvve*, *Ravzatü'l-ecnân*, *Mir'âtü'l-cenân*, *Tezallum* gibi eserlerden faydalandığını işaret ettiğini belirtmektedir. *Hadîka*'da Fuzulî'nin böyle bir işarete rastlamadık. Adı geçen kitaplardan metin içinde nakil yapılmıştır. Bu nakil öncelikle *Ravza*'ya ait olup kaynak esere bakarak ilave bilgi nakletmiş veya büsbütün farklı bilgiler aktarmış olabileceği gibi bilgiyi kısaltmış ya da atlamış da olabilir. Bunlar her iki eserin bütünü taranarak tespit edilebilir. Biz burada Şiir-dost'un ismini verdiği kitapların her iki eserde nasıl geçtiğine göz attık. Her iki eserde yedi yerde *Kenzü'l-garâib*'den aşağı yukarı aynı bilgiler nakledilmiştir. (R. vr. 12/a-H. s. 31; R. vr. 46/a-H. s. 89; R. vr. 61/a-H. s. 109; R. vr. 131/a-H. s. 247; R. vr. 263/a-H. s. 469; R. vr. 254/b-H. s. 257; R. vr. 266/a-H. s. 474)

<sup>506</sup> - Metin And, "Yarı Demokratik Bir Tür: Makteller ve Fuzulî'nin *Hadîkatü's-sü'edâ*'sı", TİB. Yay., *Kültür ve Sanat*, sa. 26, Haziran 1995, s. 10.

<sup>507</sup> - Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*, s. LXI-LXXI.

<sup>508</sup> - Fuzulî, *Hadîkatü's-sü'edâ*, s. 18.

*Ravza*'da (vr. 10/b) *Kenzü'l-garâib*'den yapılmış bir nakil *Hadika*'da yoktur.

*Ravza*'da yine *Kenzü'l-garâib*'den yapılan bir nakil (vr. 163/b) *Hadika*'da eser ismi verilmeden daha tafsîlâtı anlatılmıştır. (s. 304) Bu tafsîlât Hz. Hüseyin doğduğunda Hz. Cebrâîl'in gelerek onun şehâdet haberini vermesi üzerinedir.

*Hadika*'da *Tezallum* kitabından nakille Hz. Nûh'un taşlanması hadisesi sanatkarâne bir üslupla anlatılmıştır. (s. 30) *Ravza*'da ise kitap ismi zikredilmemekle birlikte taşlanma hadisesi kısa olarak anlatılır (vr. 11/a) .

*Şifâ* kitabından *Ravza*'da yapılan kısa nakil (vr. 12/b) *Hadika*'da yine kısa ve az bir bilgi farkıyla verilmiştir (s. 33) .

Şiir-dost'un ismini zikrettiği *Ravzatü'l-ecnân* ise her iki eserde de tespit edilemedi.

*Mir'âtü'l-cenân* her iki eserde birkaç defa geçerken *Şevâhidü'n-nübüvve* ise çok defa zikredilmiştir.

*Ravza* ile *Hadika* birkaç ilim adamı tarafından ana hatlarıyla mukayese edilmiş ve bazı neticelere ulaşılmıştır. Biz burada aynı noktalar üzerinde yoğunlaşmayıp o kaynaklara müracaatı salık vereceğiz<sup>509</sup> Ancak çok önemli veya bunlara ilave olabilecek bilgileri kısaca aktarmaya çalışacağız.

Her iki eser on bab ve bir hatimeden meydana gelmesine rağmen bu hususta da bazı farklar göze çarpmaktadır. *Ravza*'da genelde olduğu gibi birinci ve ikinci bablar bütün olarak verilmişken *Hadika*'da birinci bab sekiz, ikinci bab ise üç fasıl halinde tertib edilmiştir.

Dokuzuncu babda *Ravza*'da Hz. Hüseyin'in Kerbela'ya ulaşması ve yapılan harbin tamamı anlatılırken, *Hadika*'da savaş sabahına kadar meydana gelen hadiseler anlatılarak bab bitirilmiştir. *Ravza*'nın dokuzuncu bölümünün bir kısmı olan Hz. Hüseyin'in Kerbela'da yaptığı muhârebe, onuncu bölüme taşınmıştır. Yani

---

<sup>509</sup> - bk. A. Karahan, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, s. 273-274; Nevvar Ahmet, *Fuzulî'nin Nesri*, İ. Ü. Ed. Fak. Mezuniyet tezi, İstanbul 1938, s. 77; Fuzulî, *Hadikatü's-sü'edâ*, s. XXXIII-XXXIX.

*Ravza*'daki dokuzuncu bab *Hadika*'da ikiye bölünerek iki bab (9. ve 10. bab) haline getirilmiş durumdadır.

*Ravza*'da onuncu babda anlatılanlar ise, *Hadika*'da "Hâtime" kısmına alınmıştır. Bu kısım *Hadika*'da Hz. Hüseyin için söylenmiş bir mersiye ile biter. *Ravza*'da ise böyle bir mersiye yoktur.

*Ravza*'da "Hâtime" bölümünde anlatılan konu, *Hadika*'da "İzhâr-ı Tevellüd-i E'imme ve Gayrihî Radiyallâhü anhüm" başlıklı bölümde, *Ravza*'ya göre çok kısa olarak verilmiştir.

Son olarak *Hadika*'da "Münâcât Be-Dergâh-ı Kâdi'l-hâcât" başlıklı bir bölüm yer almıştır. *Ravza*'da olmayan bu münâcâtla kitap sona ermektedir.

*Hadika*, *Ravza* gibi nazım-nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. Nazım parçaları, manayı tamamlayıcı, destekleyici, heyecanı, lirizmi ve okuyucu üzerindeki etkiyi arttırıcı unsur olarak yer almıştır.

*Ravza*'daki Arapça ve Farsça nazımlara karşı *Hadika*'da yer alan Türkçe manzum parçalar orijinal özellikler sergiler. Bazen bu parçalarda tanzîr havası hissedilse de bunların şairin kendi tab'ının ürünü olduğu hemen kendini belli eder. Fuzulî, nazım parçalarına eserinde yer verirken *Ravza*'daki sıralanışı değil, konu akışını ve kompozisyon icabını gözetmiştir.

Fuzulî bazen *Ravza*'da geçen Arapça parçaları aynen eserine almıştır. Mesela *Ravza*'da geçen iki Arapça beyitin durumu böyledir (R. vr. 95/b-H. s. 174). *Ravza*'da geçen bir başka Arapça beyit de *Hadika*'ya aynen alınmıştır (R. vr. 90/b-H. s. 164).

*Hadika*'da gördüğümüz tek Farsça manzum parça ise bir terbî' mahiyeti arz eder (R. vr. 32/a-H. s. 64). *Ravza*'da yer alan ve bir gazelin ilk üç beyti denebilecek Farsça manzumenin matla hüviyetindeki ilk beyti Fuzulî tarafından aynen alınmış ve aynı vezin ve kafiye bir beyit eklenerek bir dörtlük haline getirilmiştir.

Fuzulî'nin, Türkçe divanındaki şiirlerinden de parçalar alarak *Hadika*'da kullandığı olmuştur.

Çıkdı yaşıl perdeden arz eyledi ruhsâr gül  
Saldı mir'ât-ı zamîr-i pâkden jengâr gül  
San Zeliha halvetidür gonca-i der-beste kim  
Çıktı andan dâmen-i çâkiyle Yûsuf-vâr gül.  
(H. s. 47)

*Hadîka*'da geçen yukardaki iki beyt Fuzulî'nin "Kasîde Der-medh-i Hazret-i Hâtemü'l-mürselîn ve Sitâyîş-i Sultân Süleymân aleyhi'r-rahmetü ve'l-gufrân" başlıklı kasidesinin ilk ve dokuzuncu beyitidir<sup>510</sup>. *Hadîka*, *Ravza*'yı takib eden bir çizgide devam ediyorsa da Fuzulî, esere başından sonuna kadar farklı seviyelerde müdahalesini sürdürür. Genelde kısaltma yoluna gidildiği görülen *Hadîka*'da ilaveler, genişletmeler ve bilgi atlamaları da göze çarpar. Bu durumu birkaç örnekle açmaya çalışalım:

*Hadîka*'da birinci babda Hz. İsa'nın çektiği sıkıntıların anlatıldığı kısa fasıl *Ravza*'da yoktur.

Fuzulî, eserinde dördüncü babın hemen başına uzun bir giriş eklemiştir. Manzumelerle süslenen bu kısımda Hz. Fatıma'nın yaşadığı hadiselerin hüznü manzaraları özlü cümlelerle anlatılmıştır (R. vr. 36/b-H. s. 139-141).

*Ravza*'da Hz. Musa için yaklaşık bir buçuk satır ayrılmışken Fuzulî bunu yarım sayfalık küçük bir fasıl haline getirmiştir (R. vr. 36/a-H. s. 70).

Kısaltma ve atlamalara ise *Hadîka*'da sıkça rastlanır. Bunun için de birkaç örnek zikrederim:

*Ravza*'da *Ravzatü'l-ahbâb*'dan nakledilen bilginin büyük bir kısmı *Ravza*'da atlanmıştır. Bu kısma girerken Kâşîfî'nin "Urvetü'z-Zübeyr, Abdullah bin Ömer ve As'a sordu ki..." şeklinde zikrettiği isimler *Hadîka*'da "Urve bin Abdullah-ı Vakkas'dan su'âl etdiler ki..." olarak geçmektedir. Sonrasında peygamberimiz Ka'be'yi tavaf ederken ilk önce Kureyşlilerin sözlü sataşmaları, ertesi günde fiilî saldırılarıyla karşı karşıya kaldığı ve fiilî saldırı sırasında Hz. Ebûbekir'in araya

---

<sup>510</sup> - Fuzulî, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzulî*, s. 22.

girmesiyle saldırıların ona yönelmesi hadisesi anlatılmaktadır. *Hadika*'da iki sayfadan fazla diyebileceğimiz bu bilgilere yer verilmemiştir (R. vr. 44/b-45/b-H. s. 88).

Yine *Ravza*'da Hz. Hamza'nın müslüman oluşunun anlatıldığı kısmın sonunda Hz. Ömer'in de o sıralarda müslüman olmasıyla, müslümanların güçlendiği bildirilmektedir ki, bu bilgi de *Hadika*'da yoktur (R. vr. 47/b-H. s. 94)

Fuzulî, diğer kısımlarda Hulefâ-yı râşidîn'den söz etse de buralarda Kâşifi'nin verdiği bilgileri atlaması dikkat çekicidir.

*Ravza*'da yaklaşık iki sayfada anlatılan Hz. Hatice'nin vefatı hadisesine, *Hadika*'da tek bir kısa cümle ile temas edilmiştir (R. vr.49/a-50/a-H. s. 94).

Böyle atlamalar, kısaltmalar, takdim-tehirler ve ilaveler eser boyunca devam eder. Bu konuda genel bir fikir vermek üzere yukardaki örnekler nakledildi. Ayrıntılı mukayese kısmında üslup seviyesindeki küçük farklara da dikkat çekilecektir.

### 3. BÖLÜM

#### MUKAYESELER

##### 1- *Ravzatü's-şühedâ* ve *Hadîkatü's-sü'edâ*'nın Mukaddimelerinin Mukayesesi\*

(*Ravza* vr. 1/b – 5/a; *Hadîka* s. 9-16)

##### Muhteva – Dil ve Üslup

*Ravza*'nın giriş kısmının hemen başında verilen ve Allâhü teâlâ'ya övgü mahiyeti arz eden dörtlüğe karşı *Hadîka*'da du'a ihtiva eden bir dörtlük yer almıştır.

Bu dörtlüklerin muhteva yönünden birbiriyle pek ilgisi yoktur. Yani Fuzulî'nin dörtlüğünü ne tercüme sayabilir, ne de nazîre kalıbında mülâhaza edebiliriz.

Her iki dörtlükte de Allah'a yönelik mevcuttur. Bunu, ağır bir işe başlarken başarılı olmak için Hakk'a sığınma, O'ndan yardım isteme veya işe O'nu anarak başlama şeklinde anlayabiliriz.

*Ravza*'da dert ve bela açıkça övülürken *Hadîka*'da bu çok net değildir. Burada dert ve belaya karşı görülen bu müspet bakış açısı, dertler ve sıkıntılar üzerine kurulan kitabın bütününe içine alırken okuyucu da buna hazırlanmaktadır.

*Ravza*'da Allâh'a hamd ve peygamberimizin ismi söz konusu edilerek İslâmî kültür dâiresi içerisinde kaleme alınan kitapların girişinde hamd ve salavâtla başlama kaidesine şiir çerçevesinde, çok kısa da olsa uyulmuş olduğunu söyleyebiliriz.

---

\* - Bu bölümün Farsça'sının tercümesi ile *Ravza* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü No. k. 3221) ve *Hadîka*'daki (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Bağdat Köşkü Kitaplığı, No: 266) orijinallerinin fotokopisi Ek I, (s. 242-246)dedir.

*Hadîka*'daki dörtlük ise dua mahiyetindedir. Dörtlüğün ilk beytindeki “aşk yolunda deli dîvane olma” isteğiyle Fuzulî'nin şahsiyetinin ilk belirtilerini hemen yakalıyoruz. Şiirin devamında de “sun'-binâ, evsâf-gûyâ” anahtar kelimeleriyle şâirin güzelliği keşfedip anlatma yolundaki arzusunu, şâirâne bir tabiat çerçevesinde hissederiz. Dörtlükler arasında ilişki kurabilecek tek noktanın son mısralarda yer aldığını görüyoruz. Bu da “nâm-ı Habîb”'in karşılığında *Hadîka*'da gördüğümüz “evsâf-ı Habî” tamlamasıdır. Bunu da tesir ve yönlendirme hissi veren ifadeler olarak algılayabiliriz.

*Ravza*'daki dörtlük, tek bir hitap cümlesi olarak da anlaşılabilir durumdadır. Ama mananın oturması için bölünerek ele alınması gerekmektedir. Bu hitap şekli, Farsça dil kaidesine de nesir çerçevesinde uygun görünmüyor. Ancak şiir söz konusu olunca Farsça'da böyle kullanışlar yadırganmaz. Dörtlüğün ilk mısraını kelime kelime çevirelim: “Ey senin derdinin şerbeti gönlümüzün ilacı.” Burada muhâtabın ikinci şahıs olması ve cümlelerin partisipli fiili karşılayan bir kuruluşla bağlanmaması, dil mantığı yönünden bize yabancı gelmektedir.

Nesir bölümünün girişinde Kur'ân-ı Kerîm'in bir ayetinde kimlere nasıl hitap edildiği, her iki eserde farklı sıfatların ağırlık kazandığı tamlamalarla anlatılmıştır.

*Ravza*'da zikredilen ve Esmâ-i Hüsnâ'dan olan isimlerin hiç biri *Hadîka*'da yoktur. Buna karşılık *Hadîka*'da yine Esmâ-i Hüsnâ'dan olan, ancak farklı isimler *Ravza*'dakinden daha fazla sayıda yer almıştır. *Ravza*'da Esmâ-i Hüsnâ'dan “Sabûr” ve “Şekûr” zikredilmişken , *Hadîka*'da “Melik”, “Muktedir”, “Mun'im”, “Müntakim”, “Mütekebbir” isimlerine yer verilmiştir.

Her iki eserde de Allahü teâlâ'nın isimlerinden sonra gelen övgü cümlesi de farklı olup Arapça'dır. *Ravza*'da geçen “‘Ammet ‘atıyâtehû ve tâbet beliyâtehû” şeklindeki Arapça ibâyeye karşılık *Hadîka*'da yine Arapça olarak “‘Azzeme sultânehû ‘azze şânehû” ibaresine yer verilmiştir. Her iki ibare de övgü ihtiva eden sözlerdir. Ancak *Ravza*'daki ifâdenin daha özel ve orijinal bir anlatım olduğu söylenebilir. *Hadîka*'daki ibareye benzer kullanışlara ise sıkça rastalayabiliriz. Meselâ “‘azze ve celle” gibi.

Fuzulî, *Ravza*'da geçen ilâhî isimler ile Arapça ibareyi aynen alabilir veya Türkçe karşılığını verebilirdi. Metin, ancak bu durumda tercüme edilmiş olurdu. Hattâ Fuzulî, bütün tamlamayı aynen nakletmek suretiyle de cümlesini tamamlayabilirdi. O günün inşâ tarzı ve dil yapısı buna müsaitti. Bu durumda bile tercümeyle aykırı hareket edilmiş olmazdı. Fakat burada şair, kendi iç zenginliğine uygun, orijinal bir çerçeve oluşturma çabası içine giriyor.

*Ravza*'daki "Sabûr" kelimesi "bî-melâl", "Şekûr"da "bî-zevâl" ifadeleriyle nitelenerek birbirine secili iki tamlama halinde kullanılmıştır. Onları takip eden Arapça ifadelerde de yine seci vardır.

*Hadîka*'nın bu kuruluşu karşılayan kısmında "Muktedir" ve "Mütekebbir" kelimeleriyle onu takip eden Arapça kısım secilidir. *Ravza*'nın özneyi vasıflandıran bu kısmındaki seci, seci-i mukayyed, ses ve ölçü yönünden de seci-i musarra'dır. *Hadîka*'nın aynı kısmındaki seci de seci-i mukayyed olup ses ve ölçü yönünden ise seci-i mutarraftır. Arapça övgü cümlesinde bağlaç kullanılmamışsa da buradaki seci, cümlelerin kuruluşu itibarıyla seci-i mukayyed sayılabilir. Ses ve ölçü yönünden ise buradaki seci'nin seci-i mutarrafa olduğunu görüyoruz.

Kur'ân-ı Kerîm'i nitelemek için kullanılan izâfetlerde ise eserler arasında bir uyum göze çarpar.

*Ravza*'daki "Kitâb-ı Kerîm" tamlaması, *Hadîka*'da "Kitâb-ı vâcibü't-tekrîm" şeklinde olup "Kelâm-ı lâzımu't-tekrîm" karşılığında da "Kelâm-ı lâzımut'ta'zîm" izâfeti kullanılmıştır. Burada nispeten tercüme gereklerine uygun bir aktarma görüyoruz.

*Ravza*'daki seci, seci-i mukayyed, ses ve ölçü yönünden ise seci-i mutarraftır. *Hadîka*'da aynı derecede bir seci yapılmıştır. Fuzulî burada "Kitâb" ve "Kelâm" kelimelerini aynen almış, "vâcibü't-tekrîm" ve "lâzımu't-ta'zîm" ifadelerini *Ravza*'dan mülhem olarak kullanmıştır. *Hadîka*'da birbirine paralel manalı iki ifade kullanılmışken, *Ravza*'da Kur'ân-ı Kerîm daha farklı bir sıfatla vasfındırılmıştır. *Ravza*'daki kullanım, cümleye mana zenginliği kazandırırken *Hadîka*'da aynı vezindeki "vâcib-lâzım" ve "tekrîm-ta'zîm" kelimeleri kullanılarak daha ahenkli bir seci elde edilmeye çalışılmıştır.

Ayetlere muhâtap olanların tavsîf edildiği tamlamaların ikincisinde kayda değer farklılıklar göze çarpar:

*Ravza*'da: “Meşakkat ma‘rekesinde belâya uğrayanlar.”

*Hadîka*'da: “İsteklerin çölünde susuz kalanlar.”

Tamlamalarda görülen bu farklı görünüme rağmen bu cümlelerde aynı maksadın ifade edildiği söylenebilir.

Bu kısımdaki tamlamalarda secili kelimelerin sıralandığını görürüz: tamlamaların karşılıklı sıralanışı şöyledir:

*Ravza*'da: “Belâ-resîde-gân-ı meydân-ı muhabbet”

*Hadîka*'da: “Meydân-ı muhabbet belâ-keşlerin”

*Ravza*'da: “Mihnet-keşîde-gân-ı ma‘reke-i meşakkat”

*Hadîka*'da: “Bâdiye-i irâdet müteattışların”

Bu kuruluşların ilkinde, sadece “belâ-resîde” yerine yine Farsça olan “belâ-keş” kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Bunun da daha sonra gelen “müteattış” kelimesine seci yapmak için seçildiği anlaşıyor. İlk izâfet, yukarda da temas edildiği üzere tercüme sayılabilecekken, ikincisi apayrı bir ifade şeklinde karşımıza çıkıyor. “Müteattış” kelimesi, kendi arzusuyla susuz kalmak demektir. Bu mana, irade ve istek çölünde gerçekleşince, tam Fuzulî tarzında bir ruh halini ortaya koymaktadır. Şairin dert ve sıkıntılardan memnun olduğunu, hatta tabip bile istemediğini ifade eden beyitlerini hatırlarız. Öyleyse bu kelimenin de özellikle seçildiğini düşünebiliriz. *Ravza*'daki ifadede ise mihnet istek ile değildir.

Her iki eserdeki seci de yine seci-i mukayyed, ses ve ölçü yönünden de seci-i mutarraftır.

Cümlelerin zarf tümleci ve yüklem kısmında “hitâb”ı niteleyen farklı bir sıfat kullanılmış; “muazzez” kelimesi de *Hadîka*'ya alınmamıştır.

*Ravza*'da: “Bu dil-nevâz (gönül okşayıcı) hitap ile ‘muazzez ve ser-efrâz’ etmiş ki...”

*Hadîka*'da : “Bu müstetâb (güzel, hoş) hitap ile ‘ser-efrâz’ etmiş ki....”

“Dil-nevâz” sıfatı “müstetâb”a göre daha şâirâne görünmektedir. Fuzulî’nin burada ki’li birleşik cümleler hususunda Farsça’nın dil yapısına uygun hareket ettiğini görüyoruz.

Devam eden birleşik cümlede ayetin okuyucuya sunumu şöyle olmuştur:

*Ravza*’da: “Ayet-i kerîme – kısa meal – tefsîr mahiyet arz eden izah.”

*Hadîka*’da: “Ayet-i kerîme – kısa meal yok – tefsîr mahiyeti arz eden izah.”

Ayrıca her iki eserde de âyet-i kerîme, bütün olarak değil, parça parça ele alınmıştır.

Farsça yazılan, dînî kitapların bir çoğunda, ayetlere mealsiz yer verildiğine şahit oluyoruz. En azından geniş izahlara pek girilmediğini görüyoruz. *Ravza*’da ise hem kısa meal, hem de izahı yer almaktadır.

Burada zikredilen âyet-i kerîmenin parça parça ele alınması, önce meal verilerek tefsire geçilmesi, bir hatip veya talebesine ders anlatan bir müderris üslubunu hatırlatmaktadır.

Bu izahın verilmesinin bir sebebi de kitabın konusuyla âyet-i kerîme arasında daha açık bir irtibat kurabilmek olsa gerek. Ayrıca Kâşîfi’nin aynı zamanda bir tefsîr alimi olduğunu ve muteber bir tefsîr kitabının mü’ellifi olduğunu da unutmamalıyız. Fuzulî, *Ravza*’da olduğu gibi kısa meal vermese de tefsîr mahiyetinde izah yaparak nisbî de olsa Kâşîfi’ye uymuştur.

Ayetin mealine geçerken *Hadîka*’da yer alan uzun hitap cümlesini *Ravza*’da göremiyoruz.

VELENEBLÜVENNEKÛM:

*Ravza*’da geçen “gerçi sizin haliniz, bize gizli değildir” cümlesi, *Hadîka*’da daha geniş tutulmuştur. Yani *Ravza*’daki cümlede “haliniz” şeklinde olan ifadeyi Fuzulî bir miktar açmıştır.

Bu kısmın son cümlesi *Hadîka*’da çok kısa verilmiştir.

*Ravza*’da: “Herkesin işinin imtihana göre meydana çıkması ve kimin bu imtihandan temiz çıktığını bütün insanların görmesi için ...”

*Hadika*'da: "Sizin de anlamanız için ..."

*Ravza*'da "bütün insanlar" şeklinde olan ifadenin *Hadika*'da "siz" zamiriyle karşılanması dikkat çekicidir.

Bu kısımda secili cümle kullanmamışken, Fuzulî "vâzih" ve "lâyah" kelimeleriyle seci gerçekleştirmiştir. *Hadika*'da tamlamalarla birlikte kullanılan mecâzî ifadeler daha fazla olmasına rağmen, *Ravza*'daki cümleye göre daha akıcı ve pürüzsüz bir üslubu hissederiz. Bununla birlikte *Ravza*'da gördüğümüz pek sanatlı sayamayacağımız üslup, sadelik intibahı verirken, uzun tamlamaların soyut manalı kelimelerin çözümü, *Hadika*'daki cümleyi biraz muğlak bir görünüme büründürmektedir.

Fuzulî'nin burada Farsça cümlelerin sentaksına uymadığı ve ki'li birleşik cümle kurmadığını görüyoruz.

*Ravza*'da bu noktada zikredilen bir beyit, önceki cümlelere uygun düşmüş ve mefhumu tamamlamış ise de *Hadika*'da bu beyit alınmamıştır. Fuzulî, imtihanla ilgili olan bu beyiti almadığı gibi nesir kısmında da bu konuyu fazla deşmemiştir.

*Ravza*'da oraya beyit girince, hem konu akışını devam ettirmek, hem de müteakip cümlelerin ilâhî imtihanın çeşitlerini anlattığını hatırlatmak için bir giriş cümlesi eklenmiştir. *Hadika*'da ise "imtihan ederiz" ifadesiyle biten cümleden sonra gelen mealin "bir nesne ile" şeklinde devam etmesi, uygun bir cümle oluşturmuştur. Bu yüzden burada şiir zikredilmiş olsaydı cümle bölünmüş olurdu. Aslında burada söz konusu olan, tek bir âyet olduğu için meallerin de sektesiz devam etmesi ve araya ilave bilgilerin girmemesi normaldir. Fuzulî'nin burada bu tabîî akışa uyduğu görülmektedir. *Hadika*'da kısa meal ve tefsir kısmının ayrılmayıp tek cümle halinde ele alınması ve kısa mealî karşılayan ifadenin sona alınması, parçalar arasında uygun geçiş zemini hazırlanmıştır.

*Ravza*'da, sonraki kısımlar için bir açıklama mahiyetinde verilen "ilâhî imtihan da birkaç çeşittir" cümlesi de *Hadika*'da yoktur.

Bİ-ŞEY'İN MİNE'L-HAVFİ:

*Ravza*'da, devam eden âyetin “bi-şey’in mine’l-*h*avfi” kısmı alınmışken, *Hadîka*'da bu da ikiye bölünmüştür. *Hadîka*'da, önce “bi-şey’in”in “bir nesne ile” şeklinde meâli verilmiş, ardından da “mine’l-*h*avfi” kısmı, *Ravza*'ya göre daha geniş olarak tefsîr edilmiştir. Ayet-i kerîmede geçen “*h*avfi” kelimesi, *Ravza*'da “düşman korkusu” veya “ilâhî korku” olarak tefsir edilirken Fuzulî, bunu “âhiret azâbı korkusu ve dünya sıkıntılarıyla ilgili korku” olarak anlatmış. Fuzulî, bu korkuları anlatırken bunların sebebi ve hikmeti üzerinde de kısaca durmuştur. *Ravza*'da ise bunu göremiyoruz.

İmtihan çeşitlerinin anlatıldığı bölümde Kâşifi, sadece bir yerde seci yapmışken, Fuzulî'nin her bir imtihan çeşidini secili ifadelerle anlattığını görüyoruz. Bu yüzden Kâşifi'nin seci yapması, fazlaca hesap mahsulü gibi görünmezken Fuzulî'nin, ince hesaplarla seci kullanmaya olan bu rağbeti ve belki bunun da tesiriyle, Kâşifi'ye göre daha soyut ifadeler kullanmasının, onun cümlelerini Kâşifi'ye nispetle daha zor anlaşılır hale getirdiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca *Hadîka*'da *Ravza*'dan fazla olarak imtihanların sebebi ve hikmeti üzerinde durulmasının da manayı derinleştirip cümleyi çetrefilleştirdiği düşünülebilir. Ancak *Ravza*'da gördüğümüz karışık cümle yapısına mukabil, *Hadîka*'da bu bakımdan daha düzgün ve akıcı bir üsluba ulaşıldığı ifade edilebilir.

#### VE'L-CÛ'Î:

Ayetin “ve'l-cû'î” şeklindeki kelimesinin meali verilirken kulun ne ile imtihan edildiği şöyle ifade edilmiş:

*Ravza*'da: “Açlığa sebep olan kıtlık, darlık veya oruç tutmak...”

*Hadîka*'da: “Yiyecek, içecek kıtlığı ve oruç tutmak...”

Fuzulî'nin imtihan vasıtalarının belirtildiği yukardaki ifadeleri, *Ravza*'daki sözlerin karşılığı olan kısımdır. Fuzulî, ayrıca yukarıda olduğu gibi, bunların sebebi ve hikmetini de izaha çalışmıştır. Bu izah ise *Ravza*'da yoktur. *Hadîka*'da bu uzunluk dışında, daha sanatlı ifadeler kullanıldığını da belirtmeliyiz.

#### VE NAKSİN MİNE'L-EMVÂLİ:

Bu bölümde Fuzulî, *Ravza*'da geçen “sadaka” kelimesine karşı “hums”u kullanmıştır.

*Ravza*'da: “Zekât u sadakât”

*Hadîka*'da: “Hums u zekât”

Seci yönünden de herhangi bir zorlama yokken, Fuzulî'nin “sadakât” kelimesini “hums” olarak değiştirmesi, bu kelimelerin dînî olarak özel manalar taşıması sebebiyle dikkat çekicidir.

Yukarda olduğu gibi burada da Fuzulî, *Ravza*'dan farklı olarak mal eksilmesinin sebepleri üzerinde durmuştur.

VE'L-ENFÜSÎ:

Kâşifi, “ve'l-enfüsi”yi tefsir ederken daha teferruatlı ama basit, Fuzulî ise daha kısıtlı, ama daha yoğun ve dolu bir izah yolu seçmiştir. Kâşifi, nefis için olan noksanlığı, “hastalık, zayıflık, muhtaçlık, âcizlik ve kimsesizlik” olarak bildirirken Fuzulî bunu, “vücûdun zayıf düşmesi ve bedenin işlemez hâle gelmesi” şeklinde toparlayarak, bunların meydana geliş sebepleri üzerinde durmaktadır. Fuzulî yine sebepler üzerinde zihnini meşgul ederek *Ravza*'nın muhtevasına ilâvede bulunmuştur.

VE'S-ŞEMERÂTÎ:

Fuzulî, “mine'l- havfi”den başlayarak “ve's-şemerâti”ye kadar olan âyetin bölümlerinin her birinin tefsirine başlarken “ki ol ibâretdür” girişiyle söze devam etmektedir. Halbuki *Ravza*'da böyle bir giriş cümlesi yoktur.

Fuzulî, “ve's-şemerâti”nin tefsirini *Ravza*'dan aktarırken, bazı kelime ve benzetmeleri almamışsa da muhteva olarak aynı şeyi anlatmıştır. Her iki eserde de meyve ve sebze gibi mahsullere gelen zarar ile, çocukların ölmesi üzerinde durulmuştur.

*Ravza*'da “ve's-şemerâti”den sonra gelen cümlelerde ağır ilmî üslup değil, edebî hassâsiyet içeren bir üslupla karşılaşıyoruz. Fuzulî'nin buradaki ifadeleri kitabına aldığını ancak kullandığı seci'in de zorlamasıyla, bunu daha değişik bir kalıp içerisinde okuyucuya sunduğunu görüyoruz.

Fuzulî, imtihan mertebelerinin anlatıldığı kısmın bitmesinden sonra “ve merâtib-i imtihân beyân olundukdan soñra buyurmuş ki...” şeklinde *Ravza*’da olmayan bir ara cümle ile geçişi sağlamıştır. Ki’li birleşik cümleyle de olsa bu geçiş cümlesinin, yerinde bir ilave olduğunu düşünüyoruz.

#### VE BEŞŞİRİ’Ş-ŞÂBİRİNE:

*Ravza*’da “ve beşşiri’ş-şâbirîne”nin kısa mealı verildikten sonra, öğüt mahiyetinde bir izah ilave edilmiş, *Hadîka*’da ise âyet-i kerîmenin sadece motomot mealı verilmekle yetinilmiştir. Bu meal, *Ravza*’daki mealin tam tercümesi sayılabilir.

Sonrasında *Ravza*’da sıkıntılara sabredip şikâyet etmeyenlerin şâirâne ifadelerle övüldüğü iki beyit yer almıştır. *Hadîka*’da bu beyitleri göremiyoruz.

#### ELLEZİNE İZÂ EŞÂBETHÜM MUŞİBETÜN:

Fuzulî, bu bölümde de sadece kısa meal vermiştir. *Ravza*’da ise meal, nispeten daha geniş tutulmuştur. *Ravza*’da “izâ eşâbethüm” ve “muşîbetün” ayrı ayrı, *Hadîka*’da ise birlikte ele alınmıştır.

#### KÂLÛ İNNÂ Lİ’LLÂHİ VE İNNÂ İLEYHİ RÂCİ’ÜN:

*Ravza*’da bu kısım da birkaç parçaya bölünerek, meâlinin de izahlı olarak verildiğini görüyoruz.

Fuzulî ise bunu bütün olarak ele almış ve *Ravza*’ya bağlı kalmadan, ona göre daha dar, fakat yine de izahlı olma özelliğini koruyan bir meal vermeyi tercih etmiştir.

Bu bölümdeki mealler özetle şöyledir:

*Ravza*’da: “İhlâs ve bağlılığı sebebiyle ‘biz sahibimize aitiz ve onun kuluyuz. Köle, efendisinden gelen her şeye râzı olmalıdır. Biz de onun mükâfâtına dönücüleriz. Eğer onun hükmüne râzı isek sevâba nâil olur, onun emirlerinden yüz çevirirsek, azâbı hak ederiz’ derler.”

*Hadîka*’da: “Yani ulu Yaradan bizi vücûda getirmiştir ve biz ona döneceğiz.”

Fuzulî, belirtilen kısımda yine öz, ama çözümü pek de kolay olmayan ifadeler kullanmaya devam etmiştir. Meselâ “mebde-i vücûdumuz Hâlık-ı Ekberdür” cümlesi böyledir. Burada “mebde-i vücûd” tamlamasını “Hâlık-ı Ekber” izafetiyle ilişki kurarak çözümlemek, hem mana , hem de itikâdî yönden bir hayli kafa yormayı gerektirmektedir. Ancak bu konuda yeterli bilgiye sahip olanlar, bu güçlüğü hissetmeyebilir.

*Ravza*’da gördüğümüz içten ifadeler, düz ve heyecansız cümlelerle değil, basit ama edebî zevkten yoksun olmayan sanatlı ifadelerle anlatılmıştır. Bu durum, izah kısımlarının uzadığı, araya giren değerlendirme cümleleriyle desteklendiği yerlerde daha belirginleşmektedir.

Kâşifi, bu kısımda da ilâhî takdîre rızâ ve teslîmiyet konusunu, gerçek mutasavvıflara yakışan çok içten ifadelerle anlatıyor. Burada ilâhî muhabbetten bahsedilmesi, Allâh’ın “Hâce, Mâlik”, kulun ise “bende, memlûk” kelimeleriyle anlatılması, sonraki kısımda da nefsin aşağılanması bunun göstergesi sayılabilir.

*Ravza*’da, meal sonrası verilen ve Hakk’a itâat etmek gerektiğini bildiren beyitin *Hadîka*’ya alınmadığını görüyoruz. Bu beyitin de konuya uygun olarak aynı üslup ve ruh halini yansıttığı görülür.

Devam eden cümlede, her iki eserde de, zikredilen âyetin toplu değerlendirmesi yapılarak söz neticeye bağlanmıştır.

Kâşifi, burada belanın dünyadaki herkesi içine aldığını belirttikten sonra muhabbet iddiasında bulunanlara belaların geleceğini, bu bela imtihanı ile iyi ve kötünün seçildiğini belirtmiştir. Fuzulî ise bu imtihanda “muhabbet ehli” diye bir ayırım yapmamış, iyi ve kötü herkesin bu imtihana tabi olduğunu, sıkıntılara sabredip isyan etmeyenlerin bu imtihanı kazanacağını bildirmiştir.

*Ravza*’da, daha geniş ve ayrıntılı bir anlatımın sergilendiği bu kısımda, iki eser arasında net bir tercüme bağından söz etmek kolay görünmemektedir.

*Ravza*’da, sıkıntı ile imtihan meselesinin muhabbet ehli üzerinde yoğunlaştırılması, kitabın muhtevasına daha uygun düşmüş görünmektedir. Fuzulî’nin iyi-kötü bütün insanlara bela geleceğini ve imtihana tabi tutulacağını

söylemesi ise, onun meallere başlarken vefâ ve sadâkat yolunda ilerlemek davasında olanlara hitap etmesi ile çelişme noktasına varmaktadır.

Kâşifi'nin burada da edebî hassâsiyet içeren cümleleri devam etmiştir. Bu hassasiyet, “bûte-i belâ, küre-i anâ, âteş-i imtihân, zarrâb-ı inâyet, dârü'z-zarb-ı hidâyet ve sikke-i kabûl” gibi benzetmelerin bolca kullanılması neticesini getirmiştir. Yine burada, bütün cümlelerde olmasa da, önceki kısımlara göre daha çok seci kullanıldığını görüyoruz. *Hadîka*'daysa *Ravza*'ya göre heyecan dozu düşük, daha çok ilmî ve mantikî izah çerçevesinde cümleler seçildiğini müşahade ediyoruz. Ancak Fuzulî'nin, kavramları ustaca ve yerinde kullanması, bu cümlelerdeki mana ağırlığını hissettirmemektedir.

Bu bölümün sonunda *Hadîka*'da gördüğümüz dörtlüğü *Ravza*'da bulamıyoruz. Dörtlükte, sabretmenin fazileti işlenmiştir.

Fuzulî, daha önce değil de ayet-i kerîme etrafında gelişen konunun bitip, başka bir kitaptan nakil yapılacağı sırada muhtevâyâ uygun bir dörtlüğe yer vermesinde, onun konuyu dağıtmama gayretinin payı olsa gerek. Ayrıca şiirin vurgu gücünün böylelikle daha da artacağı düşünülebilir.

*Ravza*'da “bir semâvî kitaptan”, *Hadîka*'da ise “semâvî kitaplardan” nakil olduğu bildirilen Arapça ibareyi iki bölüme ayırarak karşılaştıralım. Ondan önce şu hususa dikkat çekmek gerek: *Ravza*'daki “kütüb-i semâvîde mezkûrdur” cümlesinin son kelimesi, *Hadîka*'da “menkûldür” şeklinde değiştirilmiştir. Fuzulî, böyle değişiklikleri sık sık yapmaktadır. Bunun sebebi ya şairin ince nüanslara dikkat etmesi veya onun farklı ifade kullanma isteği olabilir. Burada ibarenin hangi semavî kitapta geçtiği bildirilmediği için Fuzulî, bu kesinliği ortadan kaldırmak için “menkûl” ifadesini kullanmış olabilir. Çünkü bu halde ibarenin semâvî kitaplarda geçtiğini başkaları aktarmış olmaktadır. Ayrıca *Ravza*'daki “semâvî kitap” ifadesinin “semâvî kitaplar” şeklinde değiştirilmesi de dikkat çeken bir başka husustur.

Şimdi tekrar konumuza dönelim. Özne durumundaki birinci bölüm:

*Ravza*'da: “Allah dostu olduğunu iddia eden ve muhabbet kapısını çalan...”

*Hadîka*'da: “Sevme liyâkatine kavuşup da sevmeye lâyık olan...”

Karşılaştırmaya dikkat ettiğimizde, önce Arapça metni böyle geniş bir tercüme ile Farsça'ya aktaran Kâşifî ile, daha sonra iki metni de göz önünde bulundurarak “tercüme” eden Fuzulî'nin ne kadar serbest davrandıklarını görürüz.

*Hadîka*'da, ibârenin farklı tercüme edilmesinde, Fuzulî'nin şahsiyetinin izlerini görebiliriz. Kâşifî, Allah sevgisine kavuşanların üzerine belaların akacağını söylerken; Fuzulî, böyle birinin kendini bela okunun hedefi yapmış olacağını bildirmektedir. Bu iki ifade, aynı noktada birleşiyorsa da, ikincisinde de irâdî bir meyil kendini hissettirir.

*Ravza*'da “semavî kitaptan nakil” kısmının bitmesiyle beraber, hemen “El-belâ'ü li'l-velâ'i ke'l-lehbi li'z-zehebi” şeklindeki kaynağı belirtilmeyen Arapça ibâreye yer verilmiş ve bu sözün tercümesi olduğu belirtilerek *Mesnevî*'den bir beyit nakledilmiştir.

*Hadîka*'da ise “sadâkat sebzesi daima sıkıntı yağmuruyla büyür; muhabbet lambası da hep mihnet ateşiyle yanar” şeklinde bir cümle zikredildikten sonra bunu tasdik eden bir vecîze olarak Arapça ibare zikredilmiştir. Ardından da *Ravza*'daki beytin nazım normlarıyla zorlama bir tercümesi sayabileceğimiz beyti *Mesnevî*'den hiç bahsetmeden vermiştir.

Bu kısımda, *Hadîka*'daki ifadelerin yumuşayarak estetik yönünün ağır basmaya başladığını görüyoruz. Özellikle “hemîşe sebze-i sadâkat...” diye başlayan cümlede Fuzulî edası, kendini iyice hissettirir. *Ravza*'daysa tasannu'suz, ama sanattan da mahrum olmayan üslubun devam ettiği görülür.

*Ravza*'da *Mesnevî*'den iktibâs edilen beyitte dostluk, *Hadîka*'daki beyitte ise muhabbet, altına benzetilmiştir. *Ravza*'daki beytin birinci mısraında *altın* ve *ateş* benzetilen unsur olarak zikredilmiş; *Hadîka*'daysa *muhabbet* ve *belâ*, benzeyen unsur vazîfesiyle ikinci beyitte yer almıştır. Burada mısralar arasında takdîm-tehîrden söz edebiliriz.

Bu şiirden sonra *Ravza*'da, geçmiş bölümlerde anlatılanlardan yola çıkarak yapıldığına işaret edilen bir değerlendirme cümlesiyle kanaat bildirilmiştir.

Burada Allah dostluğuna kavuşmuş ve onun sevgisine mazhar olmuş muhabbet ehli kimselerin belalarla karşılaşacağı uzun uzun anlatılmaktadır.

Bu kısmın *Hadîka*'da yokluğu, beyitten önce *Hadîka*'da geçen cümlelerin ise *Ravza*'da mevcut olmayışı hemen dikkati çeker. Ancak bir az daha dikkat sarf edince Fuzulî'nin bu kısmı Arapça ibârenin öncesine alarak bir takdîm-tehîr gerçekleştirdiği anlaşılır. Fakat bu iki bölüm arasında fazla bir alaka bulamıyoruz. Sadece “muhabbet” ve “sıkıntı” gibi ana konuların etrafında öz bakımından bir ortaklık bulabiliyoruz. Dolayısıyla burada tercüme cümlelerden değil, belki telâfi cümlelerinden söz etmek mümkün olabilir. Dikkat edilirse daha önce geçen dörtlükte olduğu gibi, yukardaki beyitin de *Hadîka*'da iki bölüm arasına alındığını görüyoruz.

#### HADİS NAKLİ YAPILAN KISIM:

Hadîs-i şerîf nakli yapılırken kullanılan giriş cümlesinde Kâşifî'nin düz cümlesini Fuzulî secili bir cümle haline getirmiş:

*Ravza*'da: “Hazret-i Risâlet-penâh'ın hadîsi, bunu teyîd eder.”

*Hadîka*'da: “ve bu mefhûma mutâbıkdur ve bu mazmûna muvâfık ol ki, Hazret-i Risâlet buyurmuş ki...”

Fuzulî'nin burada kullandığı ki'li birleşik cümlelerin *Ravza*'nın etkisiyle değil, mevcut nesir geleneğine uygun olarak kurulduğu görülmektedir.

Fuzulî'nin *Ravza*'daki gibi “Hazret-i Risâlet-penâh” değil de “Hazret-i Risâlet” ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Risâlet kelimesinin, resûllük manasında olup ifadeyi eksik bırakması, istinsâh hatasını akla getirmektedir. Fakat Fuzulî'nin bunu şuurlu olarak kullanmış olma ihtimali de yok değildir. Çünkü bu tip ifadeler diğer bazı eserlerde de göze çarpmaktadır. Yine Fuzulî, peygamberimizin ismi yerine yazılan sıfattan sonra salavât zikretmemiştir. *Ravza*'da ise salavât mevcuttur.

“İNNA'LLÂHE İZÂ EHABBE KAVMEN İBTELÂHÜM”:

Kâşifî'nin, bu hadîs-i şerîfin mealini verirken (ki bu, açıklamalı bir mealdir) asla daha sadık kaldığını söyleyebiliriz. Burada Fuzulî'nin tutumu da ana konu çizgisini korumak itibarıyla, tercüme (açıklamalı) dairesi içerisinde mülâhaza edilebilecek durumdadır.

Arapça ibarelerin tercümesinde, *Ravza*'da bazen asla uygun bir yol izlenirken, *Hadîka*'da cümle, farklı mecrâlara çekilebilmektedir.

*Ravza*'da hadîsin aslında olduğu gibi “Allah'ın, sevdiklerine bela göndermesi” işlenirken Fuzulî, cümleyi “mabûdun sevgisine nail olan insanın, mihnet ve belâya yakalanacağı” ifadesi üzerine kurmuştur.

*Ravza*'nın bir sonraki cümlesinde görülen “mihnet, muhabbet ölçüsünde olacağı” şeklindeki ifade, *Hadîka*'ya alınmamıştır. *Ravza*'nın “bela, dostluk derecesine göre iner” cümlesi ise *Hadîka*'da genişletilerek verilmiştir.

Son olarak *Ravza*'daki “Allah dostluğunda ileri olanın belası da çok olur” şeklindeki cümlelerin *Hadîka*'da bulunmadığını görüyoruz. Fuzulî burada *Ravza*'ya bağlı kalmadan doğrudan hadîs metnine bakarak açıklamalı bir tercüme gerçekleştirmiş gibidir.

*Ravza*'da bu kısım da hoş benzetmeler, renkli kelimeler ve manayı tamamlayan bir beyitle desteklenerek sürmektedir. Buna karşı *Hadîka*'daki cümleler ise sağlam zemîne oturmuş hesaplı kullanılan ifadelerle karşımıza çıkmaktadır. Sonunda ise bir sonraki kısma yumuşak geçişi sağlayacak bir bağlantı cümlesi dikkati celbetmektedir. *Ravza*'daki az sayıda seci, *Hadîka*'dakilere göre daha belirgin görünmektedir. Kâşifi'nin, belâ-velâ, bîş-pîş gibi âhenk yönünden uyumlu kelimeleri kullanmaya meyilli olduğunu anlıyoruz.

Bu noktada *Ravza*'ya baktığımızda konuya uygun olarak muhabbet zevki fazla olanın sinesindeki mihnet yarasının da derin olduğunun anlatıldığı bir beyit görüyoruz. Fuzulî, bu beyti de *Hadîka*'ya almamıştır.

#### SORULAR KISMI:

Fuzulî'nin “bu nükteye müş'ir ve bu ma'nîye muhbirdür ol ki...” şeklindeki geçiş cümlesini karşılayan bir cümlelerin *Ravza*'da olmadığını görüyoruz.

*Ravza*'da peygamber efendimiz “Seyyid-i Kâ'inât” olarak anıldıktan sonra ardından uzun ve yukardakinden farklı bir salavât cümlesine yer vermesi, Kâşifi'nin bu konudaki hassâsiyetini gösterir. Fuzulî'nin ise ikinci kere “Hazret-i Risâlet” izâfetini kullanarak salavâte yer vermemesi, Fuzulî'nin bunu şuurlu olarak yaptığı

ihtimalini güçlendirmektedir. Risâlet kelimesinin tek başına peygamberimiz için sıfat olarak kullanılmasının manayı eksik bırakacağını yukarda anlatmıştık.

Peygamberimize yöneltilen sorulardan ilkinin tercümesi *Ravza*'da iki şekilde verilmiştir: Metin, önce kelime kelime tercüme edilmiş, ardından da izahı yapılmıştır. *Hadîka*'da ise doğrudan açıklamaya geçilmiştir. Burada önce sorunun Arapça aslı verildikten sonra yapılan tercümesi, bir medrese hocasının, metni çözerek anlatmasını hatırlatıyor. Arapça metin, önce kelime kelime çözülüp, daha sonra da cümle açılıyor. Motomot tercüme kısmı Farsça için de düzgün bir cümle sayılmaz. Açıklama kısmındaysa Kâşîfî'nin yine eski üslubuna döndüğünü görüyoruz.

*Ravza*'da, verilen cevaplardan sonra, tekrar sorulan sorular zikredilmeyip hemen cevaba geçilmiştir. *Hadîka*'da ise bunlara da yer verilmiştir. Burada iki eser arasında çok bariz ayrılık göze çarpmamaktadır. Tam sadık bir tercüme diyemsek de farklı kelimelerle de olsa aynı mananın ifade edildiğini görüyoruz.

*Ravza*'daki cümle “kimlerin sıkıntısı daha yürek yakıcıdır?” sorusu etrafında gelişirken, *Hadîka*'da sorunun vurgusu “kimler şiddetli sıkıntı çekmekle tanınır?” ifadesi üzerinde toplanmıştır.

EL-ENBİYÂ'Ü:

Yukarda bahsettiğimiz sorunun *Ravza*'da Arapça aslı değil, “Peygamberân” şeklinde Farsçası verilmiştir. *Hadîka*'da ise Arapçası verildikten sonra hemen açıklamaya geçilmiştir.

Bu kısmın ilk cümlesinde araya giren farklı kelimeler olsa bile aynı maksadın ifade edildiği söylenebilir.

Bu kısmın ikinci cümlesi ise her iki eserde özetle şöyledir:

*Ravza*'da: “Onlara (peygamberlere) gelen bela, herkesten daha çoktur.”

*Hadîka*'da: “Sıkıntıları ve musîbetleri, makamlarının yüksekliği oranındadır.”

Kâşîfî'nin “belâ-velâ, bîş-pîş” gibi ahenk yönünden birbirine uyumlu kelime kullanmaya meyilli olduğunu görüyoruz. Yukarda zikredilen sorunun cevabı olan

kısımda da “bîş-nîş, mahrem-muhrim, harem-harîm” gibi yakın sesli bazen de aynı harflerle yazılan (mahrem-muhrim gibi) kelimeleri, özellikle seci çerçevesinde kullandığına şahit oluyoruz.

“Mahrem-i harem-i risâlet ve muhrim-i harîm-i celâdet” izâfetleri ise cümleyi mana yönünden ağırlaştıran ifadelerdir. Fuzulî de bu izâfetleri, aynı kısımda, aynı ağırlıktaki “serâ-perde-i nübüvvet-i mahremleri ve teşrîf-i risâlet-i muhteremleri” izâfetleriyle karşılaştırmıştır. Ancak şair, konuyu daha geniş tutarak aynı üslup içerisinde bu durumun hikmetlerini izaha çalışmıştır.

#### VE MİN-BA‘DİHİM:

Kâşîfî’nin soru ve cevap ibarelerinin verilmesi konusunda belirsiz bir tereddüd yaşadığı anlaşıyor. Nitekim peygamberimizin ilk soruya verdiği cevabın Arapçasının *Ravza*’da verilmediğini yukarda görmüştük. Burada ise, cevabın peşinden gelen ikinci sorunun aslı şöyle dursun, tercümesinin de *Ravza*’da zikredilmediğini görüyoruz. Fuzulî ise bunun getireceği kopukluğa meydan vermemek için başladığı tertibi devam ettirmiştir. Ancak Fuzulî’nin de *Ravza*’da bulunmayan “ve min-ba‘dihim” sorusunu tercüme etmeyip sadece aslını vermekle yetindiğini görüyoruz.

#### ŞÜMME’L-EMSELİ:

Burada Fuzulî ve Kâşîfî aynı yolu takip ederek Arapça ibareyi aynen verdikten sonra doğrudan açıklamalı tercümeyle geçmişlerdir. Bu tercümeleri toparlayarak verelim:

*Ravza*’da: “Muhabbet yolunda ileri olmak ve marifet sırlarını bilmekte onlara (paygamberlere) benzeyenlerin...”

*Hadîka*’da: “Sabır yolunda ve şeriata uymada onların izinde olanlar...”

Fuzulî, burada *Ravza*’daki Farsça cümleleri değil, “şümme’l-emseli” şeklindeki kısa cevabı esas almış ve bu cevabı kendi anlayışına göre izah etmiştir. Bu da farklı ifadelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Farklı vasıflarla da olsa peygamberlere benzeyenleri tavsîf etmek açısından birbirini yukardaki cümle, *Hadîka*’da bir ilave ile devam eder. *Ravza*’da olmayan

ilave cümlede, söz konusu nükte ile velîlere işaret edildiği bildirilerek, bu veli kullar, uzun sıfatlarla övülmektedir.

Burada Kâşîfî ve Fuzulî, peygamberlere benzemenin ne yönde olduğunu kendi iç alemlerine göre belirtmeye çalışmışlardır. Kâşîfî bunu muhabbet ve marifet etrafında algılamak, Fuzulî, sabır ve şeriata uyma mefhumlarını öne çıkarmıştır. Fuzulî'nin buradaki tutumu “sahv” yani ayıklık haline ulaşmış olan mutasavvıfların anlayışına uygun düşmektedir. Bununla beraber Kâşîfî'nin bahsettiği “marifet ve muhabbet” de tasavvufun vazgeçilmez kavramları olarak karşımıza çıkıyor. Hele “muhabbet” kavramının tasavvufun her seviyesinde en elzem hallerden olduğunu bu konuda yazılmış kitaplardan öğreniyoruz.

*Hadîka*'da izah özelliğindeki ilave cümlede geçen “âyîne-dâr-ı hakâyık-ı enbiyâ” ve “âlem-i sûret” ifadeleri, Fuzulî'nin tasavvufa ve tasavvufi kavramlara olan ilgisini akla getirmektedir.

#### VE MÎN-BA'DÎHİM:

*Hadîka*'da yukarıdaki Arapça soru, tercümesiz olarak zikredilmiş, *Ravza*'daysa bu soru hiç yoktur.

#### FE'L-EMSELİ:

Kâşîfî'nin daha öncede yaptığı gibi, bu kısmı da iki parça halinde ele alındığını görüyoruz: İlk önce “onlardan sonra bu cemaata en çok benzeyenler” şeklinde tercüme sayılabilecek bir cümle vermiş; daha sonra da İlâhî dergâha yakın olanların bela ve sıkıntılarının fazla olacağını bildiren bir izah cümlesi ilave etmiştir. *Hadîka*'da ise bu cevaba “Buyurdular ki” girişiyle başlanmış ve cevabın Arapça aslı verildikten sonra konu net bir şekilde, tek bir cümlede toparlanmıştır. *Ravza*'daki cevabın karşılığı olan cümle, *Hadîka*'da özetle şöyledir: “Takvâ ve iyilikte evliyâyâ benzeyip onlara uyanlar.”

*Ravza*'da benzemenin tezahür ettiği fiil, “kurb”, yani Allah'a yakınlık iken, *Hadîka*'da takvâ ve iyiliktir. Benzemenin yönü ise, *Ravza*'da “bu cemaat” işaretiyle belirlenmişken, *Hadîka*'da bu cemaat “evliya” olarak açıkça ifade edilmiştir.

Fuzulî, tercüme normlarında olmasa da tarz itibarıyla *Ravza*'ya uygunluk gösteren cümleyi zikrettikten sonra bu eserde olmayan bir ilave daha yapmıştır: Yukarda olduğu gibi burada da Fuzulî'nin bu manaya dahil olanların kimler ve nasıl insanlar olduğunu anlattığını görüyoruz.

Bu soruların cevaplarını sunarken Kâşifî, sadece ilk cevap öncesinde “buyurdu” ifadesini kullanmıştır. Fuzulî ise üç yerdeki cevap için de bu kelimeyi kullanmış; ancak ilkinde, Kâşifî gibi teklik şahısla “buyurmuş”, sonrakilerde ise saygı ifade eden çokluk şekliyle “buyurmuşlar” yazmıştır.

Bu noktada, her iki eserde de bir dörtlük bulunmaktadır. *Hadîka*'daki dörtlük, *Ravza*'dan tercüme olmayıp konuya uygun bir şiir olarak *Ravza*'nın kompozisyonuna uygunluk sağlamıştır. Dörtlüklerin buluştukları ortak nokta ise, Allah'a yakın olanların sıkıntısının da çok olacağıdır. Fuzulî'nin, sorular bölümünün sonuna gelindiği yerde, *Ravza*'daki dörtlüğe karşılık vermesi, onun bu hususta bir tertibi gözettiği fikrini kuvvetlendirmektedir. Şairin *Ravza*'da, bu bölüm bitmeden zikredilen manzumelere mukabelede bulunmadığını görmüştük.

*Ravza*'daki dörtlükte göze çarpan estetik ve sade edâya karşı, *Hadîka*'da yer alan manzûmede, hakîmâne ve çetrefil bir üslubun kendini hissettirdiğini belirtmeliyiz.

*Hadîka*'da, dörtlükten sonra gelen cümlelerin, *Ravza*'dan bir hayli farklı olduğu görülüyor. Bu cümleye tercüme olarak bakmak mümkün gözüküyor.

*Ravza*'da, belanın tarikat çacuklarının eline verilen tatlı şerbet olmayıp yetişmiş şeyhlere sunulan zehir olduğu bildirilirken, *Hadîka*'da, müminlerin dünyada sıkıntı çekmesi ve kafirlerin ne nimetler içinde olmasının sebebi ve hikmeti bildirilmiştir.

Bu kısım, *Hadîka*'da, *Ravza*'ya nispetle uzun olduğu gibi manaca da farklıdır. Ayrıca *Hadîka*'da secilerle süslü, sanatlı ve yine manaca ağır bir üslup görüyoruz.

Fuzulî, dörtlüğünde “aceb” kelimesiyle istifhâm uyandıran manayı, burada izhar eder gibidir. Dörtlükle nesir kısmı arasında ilişki olduğu, bu kısma “fi'l-hakîka”

kelimesiyle başlamasından da anlaşılmaktadır. Bu, bize Fuzulî'nin burada, *Ravza*'yı değil, konu akışını takip ettiğini gösterir.

Bundan sonra *Ravza*'da bir beyit, *Hadîka*'da ise bir dörtlük göze çarpmaktadır. Şekil itibarıyla olduğu gibi, muhteva yönünden de bu iki manzum parça arasında bir bağ görülmemektedir.

*Hadîka*'daki dörtlüğe, hemen öncesindeki nesir kısmının nazma çekilmiş hali denebilir. Aradaki küçük farklar ise, nazmın mana kalıplarının zorlayıcı özelliğinin bir eseri olarak izah edilebilir.

*Ravza*'daki beytin bir tarikat şeyhine ait olduğu bildirilmiştir. *Hadîka*'da gördüğümüz dörtlük ise diğer manzûmeler gibi Fuzulî'ye aittir. İsmi zikredilmeyen şeyh, *Ravza*'daki beytinde, en büyük dertlerin kendilerine uygun olduğunu vurgulamaktadır. Bununla, beyit öncesinde anlatılan bilgiler tasdik edilmiş olmaktadır.

*Ravza*'daki beytin *Hadîka*'daki dörtlüğe göre yine daha sade ve kolay anlaşılır olduğu söylenebilir.

*Ravza*'da, önceki kısma atıfla “bundan dolayıdır ki...” manasında “ez în câ'st ki...” girişiyle başlanmasına, *Hadîka*'da daha uzun ve farklı bir atıf cümlesine mukabelede bulunulmuş: “Herâyine mîzân-ı belâ mümeyyiz-i merâtib-i vela olmağın malûm oldu ve sübût buldı ki...”

Fuzulî, *Ravza*'da sırf önceki bilgilere bir işaret olup, devam eden cümlelerle önceki yazılan arasında ilişki kurmakla görevli ifadeyi, *Hadîka*'da net bir sonuç haline getirmiş, ibarenin devamını da yine aynı kesinlikte, isbat edilmiş bir netice olarak takdîm etmiştir. Her iki eserde “ki” bağlacıyla biten bu takdimden “ki'li birleşik cümleler” çerçevesinde bir tesir olarak söz etmek istemiyoruz. Özel bir durum olmadıkça Fuzulî'yi, artık Türkçenin sentaksına yerleşmiş olan bu yapıya uymuş bir yazar olarak görmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Burada tesir olarak görülebilecek tek şeyin “ki” bağlacının her iki eserde aynı noktada kullanılmış olmasıdır.

*Ravza*'da ve *Hadîka*'da bahsedilen takdimlerle sunulan cümleler şöyledir:

*Ravza*'da: "... en ağır bela yüklerini, peygamberlerin mübarek gönüllerine yerleştirmişlerdir. Ve en şiddetli sıkıntıları, peygamber ve velîlere göndermişlerdir."

*Hadîka*'da: "... nev-i insândan bârgâh-ı Ma'bûd'a akreb, fırka-i enbiyâ ve zümre-i evliyâdur."

*Ravza*'da gördüğümüz ifadeler, aslında daha önce de anlatılan bilgilerin toparlanarak hadîs izahı kısmının neticesi halinde verilmiştir. *Hadîka*'da ise konuya biraz daha devam edilecektir.

Yukarda karşılıklı verdiğimiz cümlelerde iki yönden ortaklık bulabiliriz. Birincisi mevzûun tertib ve sıralanışı, yani karşılıklı yer alan iki manzum parçadan sonra gelmiş olmaları, ikincisi de bu cümlelerin, önceki yazılanlara atıfla başlayıp, öznelarının velîler ve peygamberler oluşudur. Ancak, *Ravza*'da bir tekrar görünümünde olan mevzu, farklı ve mantıkî bir boyutla karşımıza çıkmaktadır. *Ravza*'da öznenin vasfı sıkıntı çekmek, *Hadîka*'da ise Allah'a yakınlıktır. Bunu da bela kantarı belirlemiştir. Dolayısıyla burada iki eser arasında fazla bir ilgiden söz edemiyoruz. Aslında Allah'a yakın olanların belalarının çok olacağı, *Ravza*'da beyit öncesinde işlendiği için burada bir takdîm tehîrden de söz edilebilir.

*Ravza*'da sonuçlandırılan mevzu, *Hadîka*'da evliya ve peygamberlerin sıkıntılarının fazla oluşundaki incelikler açıklanarak devam etmiştir. Fuzulî, peygamberimizin, bütün peygamberlerin en üstünü olduğunu, buna göre çektiği sıkıntıların da hepsinden daha çok olduğunu, izahlı bir şekilde anlatarak bu kısmı sona erdirmektedir. "Zîrâ" kelimesiyle başlayan bu son izah bölümünün *Ravza*'da bulunmadığını belirtelim.

Hadîs-i şerîfin izahı kısmının tamamı göz önüne alındığında *Ravza*'da en çok belaya maruz kalanlar peygamberlerin dışında belirsiz iken *Hadîka*'da açıkça belirtilmiştir:

- 1 – Hazret-i Muhammed Mustafa
- 2 – Bütün peygamberler
- 3 – Velîler
- 4 – Salihler

Buradan itibaren ikinci bir hadîs nakline kadar, *Ravza*'da adeta mensur şiir üslubuyla kaleme alınmış bir bölüm yer almıştır. *Hadîka*'da olmayan bu bölümde *Rûhu'l-ervâh*'tan nakille “sıddıkların” ve “muhiblerin”, arzularına kavuşamayacağı anlatıldıktan sonra bir beyit zikredilmiş; sonra da sıkıntı çeken büyük zâtlar örnek olarak sıralanmıştır. Bilâhere yer alan bir dörtlük sonrasında, hiç bir peygamberin, peygamber efendimiz kadar sıkıntı çekemediği belirtilmiştir.

Burada Fuzulî'nin atlamış gözüktüğü son bölümü daha önceki kısımda kısaca ifade etme yoluna gitmiş olabileceği de düşünülmelidir. Nitekim Kâşîfi burada sıkıntı çeken büyükleri örnek mahiyetinde tek tek sıralarken bir önceki kısmın açılımını yapar gibidir. Fuzulî de belalara maruz kalanları, yukarıda *Ravza*'dakine göre daha net ifade etmiş, sonunda da kısa izah ilave etmişti. Yine, her iki eserde de ikinci hadis nakli öncesinde gördüğümüz son cümle paralellik arz etmektedir.

Bu bölümün bütününde, Fuzulî'nin belki teferruat saydığı şeyleri, kısa ama daha kapsayıcı cümlelerle ifadeye çalıştığı düşünülebilir. Ancak bu şekilde kaynak eserden bir hayli uzaklaşıldığı da açıkça görülmektedir.

Hadîs nakli: “Mā-ûziye nebiyyun mişle mā ûzîtu”:

*Ravza*'da bu hadîsin peşinden hemen meâlen tercümesi verilmiştir. Sonra da Kâşîfi Kerbelâ hadisesini yorumlayarak bu hadîse dayandırmıştır; Peygamberimiz kendisinin bütün peygamberlerden daha çok sıkıntı çektiğini Ehl-i Beyti de bütün peygamberlerin Ehl-i Beytinden daha çok sıkıntıya maruz kalmıştır. Kerbelâ hadisesi de görülmemiş bir musîbettir. Kâşîfi burada nesir kısmının son cümlesinin nazma çekilmiş hali gibi olan bir dörtlük zikretmiştir.

*Hadîka*'da ise tercüme yoktur. Peygamberimizin çektiği sıkıntılar tarih kitaplarında tespit edilmiş olduğunu ve bunun diğer peygamberlerin sıkıntılarıyla mukayese bile edilemeyeceği şeklinde gelişen cümleler nakletmiştir. Fuzulî Kerbela'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle peygamberimize ihanet edilmiş olduğunu vurgulamıştır. Burada *Hadîka*, konuyla ilgili, ancak *Ravza*'dan farklı bir görünüm arz etmektedir. Belki tertip bakımından bir paralellikten söz edebiliriz:

*Ravza*'da: Peygamberimizin çektiği sıkıntılarla ilgili hadîsin tercümesi

*Hadîka*'da: Peygamberimizin çektiği sıkıntılarla ilgili Fuzulî'nin yorumu.

*Ravza*'da: Kerbela hadisesiyle ilgili yorum.

*Hadîka*'da: Kerbelâ hadisesiyle ilgili yorum.

Görüldüğü gibi Fuzulî, buradaki hadîsi *Ravza*'ya bağlı kalmadan kendine göre şerh etmiştir. Ayrıca *Hadîka*'da, *Ravza*'daki dörtlüğü karşılayan bir manzum parça da yoktur.

*Mir'âtü'l-cinân*'dan nakil:

*Ravza*'da: "İmam Yâfi'î'nin *Mir'âtü'l-cinân* kitabında İbni Abdülberr; Hasan-ı Basrî'den şöyle revâyet eder..."

*Hadîka*'dabu cümle biraz karışık ifade edilmiştir:

İmâm Yâfi'î, *Kitâb-ı Mir'âtü'l-cinân*'da Hasan-ı Basrî nakliyle İbnü'l-Bezzâz'dan rivâyet etmiş ki..."

Görüldüğü gibi burada *Ravza* ve *Hadîka* arasında bilgi farkı da görülmektedir. Kitap mü'ellifinin ismi konusunda Fuzulî'nin ifadesi, gerçeğe daha yakın görünmektedir. Şöyle ki, İmâm Yâfi'î'nin<sup>511</sup> *Mir'âtü'l-cinân* ve *'İbretü'l-yakẓân Der Ma'rîfet-i Havâdis-i Zamân* isimli kitabından bahsedilmiştir<sup>512</sup>. Ravî olarak bilinen âlimlerden hiç birinin böyle bir eseri olduğu tesbit edilemedi. "Râvî" konusunda ise *Ravza*'da geçen İbni Abdülberr ismi bizce daha çok itibara şayandır. Sahabe hayatını konu alan "*Kitâb-ı İstî'âb*"ın müellifi olan İbni Abdülberr, (*Hadîka* 368-463) şöhretli bir alim ve muhaddistir<sup>513</sup>. Her iki uyuşmazlık, müstensih hatasından kaynaklanmış olsa gerek.

*Mir'âtü'l-cinân*'dan bilgide iki eser arasında farklılık yoktur. Ancak Kerbela'da şehit edilen on altı kişinin vasıfları, *Ravza*'da secisiz, *Hadîka*'da ise secili olarak anlatılmıştır.

*Mesâbihu'l-kulûb*'dan nakil:

<sup>511</sup> - Büyük şeyhlerden olup ismi Ebû's-Seâdet Abdullah ibni Es'ad Yafi'î, künyesi Affüddîn'dir. Seyyid Nimetullâh-ı Şâfi'î onun müritlerindendir.

<sup>512</sup> - Muhammed Muîn, *Ferheng-i Fârsî*, c. 6, s. 2324, 2325.

<sup>513</sup> - Ali Ekber Dihhuda, *Lugat-nâme*, c. 5-A, s. 328.

*Ravza*'da: "Ka'bü'l-ahbâr bir gün kitaplarda okuduğu savaş ve fitneleri Medînelilere anlatırken söz arasında dedi ki..."

*Hadîka*'da: "Ka'bü'l-ahbâr, birgün ahbâr-ı selefi nakl iderken didi ki..."

*Hadîka*'da: "Ey kavm, mesâyib-i cemî'-i ezmineye vâkıf oldum ve nevâyib-i mecmû'-ı tevâyife ittılâ' buldum ..."

*Ravza*'da: ..... (yok)

*Ravza*'da: "En muazzam vâkıa ve büyük savaş Hüseyin'in öldürülmesi olacaktır..."

*Hadîka*'da: "Vâkıa-i Kerbelâ'dan es'ab hadise mütâlâ'a kılmadum ve andan a'zam musîbete muttali' olmadum..."

Bundan sonra her iki eserde yakın ifadelerle Hz. Hüseyin'in şehadet gününde göklerin kan ağlamasından bahsedilir. Ancak Kâşîfî gelecek zaman kullanırken Fuzulî geçmiş zaman ekiyle konuyu ifade etmiştir. Burada Kâşîfî'ye itibar etmek durumundayız. Çünkü Ka'bu'l-ahbâr h.k. 32 yılında, yani Kerbelâ hâdisesi vuku bulmadan önce vefat etmiştir. İstinsah hatası söz konusu değilse Fuzulî'nin böyle bir bilgi hatası yapması, onun daha çok işin edebî cephesine yoğunlaşmasından kaynaklanıyor olsa gerek.

Dinleyenlerin tepkilerini ifade eden cümle *Ravza* ve *Hadîka*'da mana olarak farklı, ancak cümle yapısı bakımından uygunluk arz eder:

*Ravza*'da: "Dediler: Yâ Ebâ İshâk, göklerin bir kimse için kan ağladığını duymadık."

*Hadîka*'da: "Dediler: Yâ Ebâ İshâk, hergiz eflâk kan ağlar mı?"

Fuzulî, manada yaptığı tasarrufu Farsça cümle yapısını Türkçe'ye uygun hale getirmek için de kullanabilirdi. Şu durumda tercüme, burada zorlayıcı bir sebep olarak gözükmemektedir.

Ka'bu'l-ahbâr'ın verdiği cevap, her iki eserde, yine Farsça cümle yapısına uygun olarak "dedi" kelimesiyle başlamış ve cevabın Arapça aslı verilmiştir. Ardından her iki eserde tercüme niteliğinde bir cümleye yer verilmiş.

*Ravza*'da: "Vay sizin halinize, Hüseyin'in öldürülmesi, gerçekten büyük ve zorlu bir iştir."

*Hadîka*'da: "Yani, ey bî-dertler, katl-i Hüseyin emr-i azîmdür."

Arapça ibarenin başında yer alan "veyleküm" ifadesi, *Ravza*'da "vay halinize" şeklinde tercüme edilmiş, *Hadîka*'da ise tercümeyle ilgisi bulunmayan "ey bî-dertler" hitâbı yer almıştır. Fuzulî'nin, tercümeyi îâmâ eden "yani" kelimesiyle başlayan bir cümlede böyle bir tasarrufta bulunması, onun bu konuda ne kadar serbest davrandığını gösterir.

Tercümeden sonra her iki eserde de bu cümlelerin açılımı durumunda olan ifadeler gelmektedir. Şerh mahiyeti arz eden bu kısımda Kerbelâ hâdisesinin büyüklüğü *Ravza* ve *Hadîka*'da Hz. Hüseyin'in altışar vasfı zikredilerek anlatılmaya çalışılmıştır. Fuzulî, bu vasıflardan sadece birinde *Ravza*'ya uymuş gözükmektedir: "Nûr-ı dîde-i Fâtıma-i Zehrâ". Bu uyumun da bir tesadûf eseri ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Çünkü *Hadîka*'da geçen vasıflar da *Ravza*'dakiler gibi tamamen Arapça-Farsça kelimelerden meydana gelmiştir. Fuzulî, değişiklik yapmak istemeseydi, bunları *Ravza*'dan aynen alabilirdi. Yani buradaki değişiklikte tercümenin hiç bir rolü yoktur. Küçük bir ayrıntı olarak, Fuzulî'nin tercüme kısmına "yani" diyerek başladığı gibi, bu kısma da "zîrâ" sözüyle başlamıştır. Daha önce de benzer örneklere rastlamıştık. Bu da *Hadîka*'ya özgü bir üslup özelliği ve sunuş şekli karşımıza çıkmaktadır.

Ka'bu'l-ahbâr'ın yeminle tasdik ederek anlattıklarının aktarıldığı kısımda Fuzulî net bir takdim-tehîr gerçekleştirmiştir: *Ravza*'da meleklerin Hz. Hüseyin'in şehit edildiği günden itibaren yetmiş bin meleğin Cuma geceleri onun mezarı başına inerek taziye de bulunmaları, sonra da yer, gök, su ve havadaki meleklerin Hz. Hüseyin'i hangi isimle bildikleri anlatılır. *Hadîka*'da ise meleklerin taziye ye inmeleri sona alınmıştır. Bu takdim-tehîri her hangi bir edebî maksada dayandırmak kolay değildir. Ancak burada Fuzulî, *Ravza*'daki nispeten karışık cümleleri ki'li birleşik cümlelerle de olsa daha düzgün kurulmuş cümlelerle kolay anlaşılır bir hale getirmiştir. Yine *Ravza*'da tek bir fiil hariç (mî-giryend = ağlıyorlar) gelecek zaman ifade edebilen fiil kuruluşlarını görüyoruz. *Hadîka*'da ise "meşgludürler" kuruluşuyla

geçmiş zamana işaret edildiği anlaşılmaktadır. *Ravza*'daki zaman uyumsuzluğu müstensih hatasına bağlanabilir.

Burada başka bir kitaptan nakil yapılmıştır. Dolayısıyla tercüme tekniğiyle izah edilebilecek küçük farklar dışında her iki eserdeki bilgilerin aynı olması gerekirdi. Eğer *Ravza*'da bir yanlış aktarma yoksa istinsah hatasından başka bir mazeret akla gelmemektedir. Bilgi hatası olmayan kısımlarda ise en fazla Fuzulî'nin kendi serbest edasıyla manayı dolgunlaştırmak için bazı ilaveler yapmış olabileceğini düşünebiliriz.

Bundan başka *Ravza* ve *Hadîka* arasındaki kayda değer birkaç fark şöyledir:

*Ravza*'da: “Ka‘b’ın canı kudret elinde olan o Allah’a yeminle söylüyorum ki...”

*Hadîka*'da: “Kasem ol Vâcibü'l-vücûda ki Ka‘b’un rûhı anun kabza-i kudretindedür.”

*Ravza*'da: “Şöyle okumuşum ki...”

*Hadîka*'da: “Nakl-i sahîhle tahkîk etmişem ki...”

*Ravza*'da: “Deniz melekleri “Hüseyn-i mazlûm” derler.

*Hadîka*'da: Deniz melekleri “Hüseyn-i şehîd” derler.

*Ravza*'da: Hava melekleri “Hüseyn-i şehîd” derler.

*Hadîka*'da: Hava meleklerinden bahis yoktur. Ancak Fuzulî, meleklerin lakab vermek bahsine başlarken “Hüseyn-i mazlûmun lakabı...” diyerek başlar. Yani *Ravza*'da deniz meleklerine ait olduğu bildirilen “Hüseyn-i mazlûm” sözü, *Hadîka*'da Fuzulî'nin kendi ifadesi olarak zikredilmiştir.

Bu cümlelerin sonunda *Ravza*'da Hüseyin için ağlayanların çokluğunu anlatan bir kıta yer almıştır. Buna karşılık *Hadîka*'da Hz. Hüseyin için matem tutulmasını konu alan daha uzun (5 beyit) bir kıta görülmektedir. İki eserdeki nazım parçaları arasında sadece Hz. Hüseyin için ağlamak noktasında bir ortaklık bulabiliyoruz. *Ravza*'daki kıtada cereyan eden bir hadise anlatılırken *Hadîka*'daki beş beyitte bir hüküm ve onun neticesi işlenmiştir. *Hadîka*'da bu hüküm ve bunun

gereği olarak, mateme katılmayanların peygamberimizin şefaatinde ve Allah'ın lutfundan mahrum kalmasının ifade edilmesi, Sünnîlik çizgisini zorlayan bir ifade hissini vermektedir. Burada anahtar kelime “matem”dir. Ehl-i Sünnet'in matem konusuna bakışı bu noktada önremlidir. Bu kelime, *Ravza*'da da kullanılmıştır; ancak orada Fuzulî'nin coşkusu yoktur.

*Ravza*'da şiirden sonra Hz. Hüseyin için ağlamanın faziletinden bahseden bir giriş cümlesiyle söze başlanmıştır. *Hadîka*'da bu giriş cümlesi yoktur. Sonraki cümle ise *Ravza* ve *Hadîka*'da şöyledir:

*Ravza*'da: “Eserlerde şöyle bildirilmiştir:”

*Hadîka*'da: “Bu dahi cümle-i ahhârî sahîhadandır ki,”

Her iki eserde aynı Arapça ibare verildikten sonra bu ibarenin tercümesine “yani” diyerek başlanmıştır.

Fuzulî ve Kâşîfî, “men bekâ ale'l-Hüseyini ve tebākâ vecebet lehü'l-cenneh” şeklindeki ibarede geçen “ağlatmak” fiilini farklı yorumlamışlardır. Kâşîfî, bu fiili, kendini ağlatmak, yani tabii olarak ağlayamasa da kendini zorlayarak ağlamak şeklinde anlarken Fuzulî buna “bir kimesneyi ağlada” diyerek başkasını ağlatmak şeklinde mana vermiştir. Burada Fuzulî harfiyyen tercümenin gereklerine uymuş gözükürken Kâşîfî'nin te'vili tercümeyle başvurduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Cârullah'dan nakil:

*Hadîka*'da, *Ravza*'da olduğu gibi Şeyh Cârullah Allâme'den nakil yapılmışsa da bu iki eserde anlatılanlar birbirinin tamamen aynısı değildir:

*Ravza*'da yer alan, Hz. Hüseyin için ağlayan kimseye cennetin vâcip olacağına dair cümle *Hadîka*'da yoktur.

*Ravza*'da kendini ağlamış gibi gösteren kişinin de nakledilen hadîs-i şerîf hükmünce kendisine cennet vâcip olan zümreye dahil olacağı, önceki kısımda geçen Arapça ibareye atıf yapılarak anlatılmıştır.

*Hadîka*'da ise kendisine cennet vâcip olan kişinin “taklitle ağlayıp başkalarını da ağlatan kimse” olduğu belirtilmiştir. *Hadîka*'da tarif edilen bu kimsenin sevâb kazanacağı da bildirilmiştir ki, bu bilgi *Ravza*'da yoktur. *Hadîka*'da

sevap kazanma hususu, seci yapılmak için eklenmiştir: “... ol cümleye dâhildür ve ana dahı ol sevâb hâsıldur.” *Ravza*’da bu kısımda seci yoktur.

İmam Rıza Buhârî’den nakil:

İmam Rıza’dan nakledilen bir bilgi içerisinde geçen “ona musîbet fidanı dikilmiş” ifadesi *Ravza*’da olmadığı halde *Ravza*’ya ilave edilmiştir. Buna mukabil *Ravza*’da bulunan “ona dostların gözünden ve havadan su istiyorlar” cümlesi ise *Hadîka*’da yoktur. Yine *Ravza*’da yukarda geçen Arapça ibarenin bir kısmı tekrarlanarak hatırlatma yapılmışken *Hadîka*’da buna gerek görülmemiştir. *Ravza*’da Kerbela vak’ası için ağlayanlara atfen, “Elbette ki (bunlar) şehitlerin mihnetine bir saadet tohumu ekmiş olurlar ve bu (tohum), rıza mezraasında onun göz yaşlarıyla beslenip büyür” şeklindeki cümle de *Hadîka*’da yoktur.

Fuzulî’nin burada manaya ve üsluba şuurlu bir müdahalede bulunduğu görülüyor. *Ravza*’da okuyucunun manayı kavramasını zorlaştıracak bir anlatım göze çarpmaktadır:

Kerbela toprağına şehitlik tohumu ekilmiştir; ve dostların oraya gözyaşı dökmesi istenir.

Kerbela’ya gözyaşı döken kişi ektiği saadet tohumunu rıza toprağında gözyaşıyla sulamış olur. Bunun mahsulünü de cennet nimetleri olarak alır.

Yukarda verdiğimiz özetle görüldüğü gibi, daha önce şehitlik tohumu ekilmiş olduğu belirtilen Kerbela toprağına saadet tohumunun, gözyaşı döken kişi tarafından nasıl ve hangi ameliyle ekileceği açık değildir. Ayrıca ekilme fiilinin farklı unsurlarla tekrarlanması da karışıklık doğurmuştur.

*Hadîka*’da ise mana açık ve anlaşılır olduğu gibi üslup da gayet münşiyânedir:

Kerbela toprağına şehâdet tohumu ekilmiş ve musîbet fidanı dikilmiştir.

Gözyaşıyla sulayınca, o tohumun neticesi cennet nimetleri olarak, fidanın meyvesi de sonsuz nimetleri tatmak şeklinde gerçekleşir. Bu gözyaşı İlâhî gazabın ateşini de söndürür.

Görüldüğü gibi Fuzulî, manayı açık hâle getirdiği gibi, ibareyi edebî yönden zenginleştirmeyi de ihmal etmemiştir: Kerbelâ toprağına şehâdet tohumu ekilmesine, musîbet fidanı dikilmesini de ilave ederek seci gerçekleştirmiştir. Ayrıca gözyaşının, İlâhî gazap ateşini söndüreceğini söyleyerek yaptığı ilaveyle suyun, ateşi söndürme özelliğini kullanmak suretiyle manayı güçlendirmiştir.

*Ravza*'da “vecebet lehü'l-cenneh” ifadesiyle yukarda geçen müjdeleyici ibareye işaret olunarak konu tamamlanmışken *Hadîka*'da bu tekrara gerek görülmemiştir.

Başka bir eserden nakil yapıldığında kaynaktaki bilgilere sadık kalmak mecbûriyeti vardır. Aktarılan her şey kaynak esere harfiyyen uygun olmak durumundadır. İmam Rızâ Buhârî'den yapılan nakilde *Hadîka*'nın *Ravza*'dan ne kadar ayrıldığını gördük. Kâşifî'nin bu konudaki tutumunu bilmiyoruz. Ama bazı ipuçları, onun da bu konuda Fuzulî'den farklı bir yol izlemediği işaretini vermektedir. (Mesela bu kısımda Kâşifî, *Ravza*'da daha önce geçen Arapça ibareye atıf yapmıştır.) Nakil yapılırken muhâlif bilgi verilmese de yapılan değişiklikler bu eserlerin (en azından *Hadîka*'nın) edebî yönlerinin ağır bastığını, “sika” bir ilmî eser hüviyetinden uzak olduklarını göstermektedir.

*Hadîka*'da, burada bir kıt'a zikredilerek bahse son verilmiştir. Kıt'a kendisinden önceki cümlelerin nazma çekilmiş hali gibidir.

*Ravza*'da burada herhangi bir şiire yer verilmemiş, Kerbelâ şehitleri için düzenlenmekte olan matem merasimlerinin anlatıldığı bölüm “ve bu sebeptendir ki” denilerek önceki bahse bağlanmıştır. Böylece Fuzulî'nin kompozisyon kurgusu ve şekil yönünden *Ravza*'ya uymayışının bir örneğini görmüş oluyoruz.

*Hadîka*'da bu bölüme “el-minnetü li'llâh” dedikten sonra, “müslümanlara şu nasip olmuş ve adet haline gelmiştir ki...” şeklinde *Ravza*'da olmayan bir girişle başlanmıştır. Fuzulî'nin, Kerbela taziyesine katılanları “Fırka-i ehl-i İslâm ve zümre-i eshâb-ı îmân” olarak nitelemesine karşılık, Kâşifî bu topluluğu “Ehl-i Beyt muhibleri” olarak görmüştür.

Her iki eserde farklı kelimelerle de olsa matem merasimi anlatılmışsa da Fuzulî, *Ravza*'daki bazı ayrıntıları kitabına almamıştır.

*Ravza*'da taziyetle meşgul olanların gönüllerinin kebab olduğu, gözlerinin de hasretten yaş döktüğü belirtildikten sonra, bu manzarayı anlatan bir beyit yer almıştır. Bu son anlatılanları ve beyti *Hadika*'da bulamıyoruz.

*Ravza*'da taziyet merasimine katılanların nerede toplandıkları bildirilmemişken, *Hadika*'da bu mekanın Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in türbesi olduğu belirtilmiştir.

*Ravza*'da, Kerbelâ şehitlerinin yaşadıkları hadiselerle dair bilgileri bu konuda yazılan kitaplardan okunduğu ifade edilmişken *Hadika*'da kitaptan söz edilmemiştir. *Ravza*'da taziyet meclisinde bulunanların, gözyaşlarıyla, gönüllerindeki üzüntü tozlarını giderdikleri anlatılmıştır. *Hadika*'da bu son cümle de mevcut değildir.

Fuzulî, muharrem ayının faziletini anlatan bir dörtlülle konuyu bitirmiştir. *Ravza*'da ise böyle bir dörtlülük göremiyoruz.

Bahsettiğimiz bölümde her iki eserde secili edebî cümleler dikkati celbetmektedir.

Kâşifi. Bundan sonra, “Bu konuda yazılan her kitap, şehitlerin hikayesinden bir ‘hâli’ anlatıyorsa da peygamber torunlarının fazilet ve hâllerinin bütünü yanında ancak bir nokta (hâl) kadardır” diyerek secili ve sanatkarâne bir üslupla “sebeb-i te’lif” mahiyetindeki bölüme girmiştir.

Fuzulî ise Türkçe yazılmış bir maktel kitabı olmadığından şikayet ederek bu bölüme başlamıştır.

Bundan sonra her iki eserde de özel konular anlatılmaktadır.

## 2- *Ravzatü's-şühedâ* ve *Hadîkatü's-sü'edâ*'daki Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın Çektikleri Sıkıntıların Anlatıldığı Bölümlerin Mukayesesi\*

(*Ravza* vr. 37/b-40/b; *Hadîka* s. 70-81)

*Ravza*'da diğer peygamberlerin hikayelerinin anlatıldığı kısımlarda olduğu gibi Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın çektiği sıkıntıların anlatıldığı kısım da ayrı bir fasıl halinde tertib edilmemiştir. *Hadîka*'da ise peygamber kıssaları fasıllar halinde anlatılmış olduğundan bu kısım için de ayrı bir fasıl açılmıştır.

Kâşîfî ve Fuzulî bu fasıla farklı giriş cümleleriyle başlamışlardır:

*Ravza*'da: “Peygamberlerden Zekeriyâ ve Yahyâ'nın uğradıkları sıkıntılar büyük şöret kazanmıştır.”

*Hadîka*'da: “Cefâ-yı felek âzûrdelerinin ve mihnet-i zemâne efsûrdelerinin biri Zekeriyâ-yı mazlûm ve biri Yahyâ-ı ma'sûmdur.”

Kâşîfî, konuya düz ve sanatsız bir cümleyle girerken Fuzulî ilk cümlesinde geniş imajlı, dolgun manalı kelimeler seçmiş ve çifte seci gerçekleştirmiştir.

Esas konuya girerken, yine Fuzulî'nin *Ravza*'daki kısa ifadeyi bir miktar genişlettiğini görüyoruz:

*Ravza*'da: “Zekeriyâ Hak Sübhânehû ve teâlâyâ münâcât etti ki”

*Hadîka*'da: “Rivâyetdür ki, bir gün Zekeriyâ, mihrâb-ı ibâdetinde münâcât etdi ki”

Münâcâtın ibâdet makâmında veya ibâdet sırasında yapıldığının belirtilmesi ilave bilgi olarak göze çarpmaktadır.

\* Bu bölümün Farsça'sının tercümesi ile *Ravza* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü No. k. 3221) ve *Hadîka*'daki (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Bağdat Köşkü Kitaplığı, No: 266) orijinallerinin fotokopisi Ek II (s. 256-263)'dedir.

Münâcâtta geçen Arapça ibareden önceki cümle, yine *Ravza*'da gayet sade olup kısa tutulmuştur. *Hadîka*'da *Ravza*'daki gibi ihtiyarlık ve güçsüzlük konu alınmışsa da cümle, farklı kelime kadrolarından meydana gelmiş, mana hoş edebî sanatlarla ifadesini bulmuştur.

*Ravza*'da: “Yâ Rabbî, iyice güçsüz düştüm ve ihtiyarlık zaafiyeti beni sardı.”

*Hadîka*'da: “İlâhî, şâm-ı şebâba subh irişdi ve râbîta-i cân ü ten riştesine tâb-ı muhâlefet düşdi.”

Hız. Zekeriyâ'nın duası olan Arapça ibare her iki eserde aynen alındıktan sonra tevîlî veya genişletilmiş denilebilecek bir usûlle tercüme edilmiştir. *Ravza* ve *Hadîka*'da ibarenin farklı şekilde tercüme edildiği görülmektedir. Bu yüzden tercümeleri karşılıklı görmekte fayda vardır:

*Ravza*'da: “Katından bana öyle bir çocuk ihsân et ki, sen onu sev, o da seni sevsin.”

*Hadîka*'da: “Yani, inayet kıl bir halef-i sâhib-i takvâ ve ferzend-i pâkîze-likâ.”

Arapça ibarenin harfiyyen tercümesi ise “katından bana bir velî ihsan et” şeklindedir. Velî, dost, yakın demektir. Yani Allah dostu olan bir çocuk niyaz edilmektedir. Kâşifi, tercümesinde “velâyet”i “muhib” ve “habîb”, yani seven ve sevilen şeklinde değiştirmiştir. Sevmek, dostluğun bir ileri derecesidir. Nitekim Hız. İbrahim, “Halîlullâh” yani Allah'ın dostu iken, peygamberimiz “Habîbullâh” yani Allah'ın sevgilisidir. Bu iki mefhum hakkında bazı tasavvuf kitaplarında ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür.

Kâşifi'yi bu noktada bir yönden mazur görebiliriz. Biz velîleri Allah sevgisine kavuşmuş insanlar olarak biliriz. Böyle geniş yelpazeden bakılınca velîlik ve sevmek mefhumlarını içiçe geçmiş halde buluruz. Ayrıntılar, velîlik dereceleri söz konusu olduğunda tekrar ortaya çıkar.

Fuzulî de velî kelimesinin karşılığında takvâ sahibi olma vasfını kullanmıştır. Allah'tan korkup haramlardan sakınan kişiye takvâ sâhibi denir. Fuzulî,

böyle bir kimsenin Allah dostu olacağını düşünerek bu ifadeyi kullanmış olmalıdır. Yani Fuzulî'nin ifadesini tercüme edilen metne uygun saymak için teville ihtiyaç vardır. Fuzulî'nin çocuğu nitelemek için kullandığı “pâkîze-likâ” tamlamasının ise velî kelimesinin manasıyla bir ilgisi yoktur. Bu ifadenin seci yapmak gayesiyle kullanılmış olduğu görülmektedir.

*Ravza*'da Hz. Zekeriya'nın duasının kabul olunduğuna dair hiç bir şey söylenmemişken *Hadîka*'da bu durum münşiyâne bir anlatımla şöyle ifade edilmiştir:  
“Hak, nâvek-i duâsın hedef-i icâbete yetürdi.”

*Ravza*'da: “Hak teâlâ, ona Yahyâ adında bir evlad verdi” dendikten sonra bu çocuğun bazı özelliklerinden söz edilir: “Allah'tan çok korkardı. Hak teâlâ, ona çocukluk çağında ilim ve hikmet ihsân buyurdu.” *Hadîka*'da ihsan edilen çocuğun özelliklerinden hiç söz edilmemiş, sadece “... ve Yahyâ-yı ma'sûmı ana virdi” demekle yetinilmiştir.

Hz. Yahyâ üç yaşında iken mahalle çocuklarının ona oyun teklif etmeleri üzerine aldıkları cevabın anlatıldığı yerlerin *Hadîka*'da tercüme gereklerine uygun olarak nakledildiği söylenebilir. Yine de bazı küçük farkları gösterelim:

*Ravza*'da: Çocuklar Hz. Yahyâ'yı oyuna çağırmak için Hz. Zekeriya'nın evinin kapısına gelirler.

*Hadîka*'da: Çocuklar Hz. Zekeriya'nın odasına toplanırlar.

*Ravza*'da: Çocukların oyun teklif eden sözleri aktarılmıştır.

*Hadîka*'da: Çocukların oyun teklif ettikleri bildirilmiştir.

*Ravza*'da: “mâ li'l-la'bi huliqnâ” ibaresi ve Farsça tercümesi verilmiştir.

*Hadîka*'da: Sadece Arapça ibare verilmiştir.

Her iki eserde de Hz. Yahyâ için aynı istikamette bir portre çizilmişse de, anlatımda ve kelime kadrosunda net farklılıklar göze çarpmaktadır. *Ravza* ve *Hadîka*'daki tasvirleri birbirleriyle ilgi kurarak verelim. Ayrıca bazı eksiklik ve fazlalıkları da tesbite çalışalım:

*Ravza*'da: Zaman belirtilmemiş.

*Hadîka*'da: "Çocukluk çağlarında" denmiş.

Hz. Yahyâ şu özelliklere sahiptir:

*Ravza*'da: Yumuşak kalplidir.

*Hadîka*'da: "Rikkat-i tamâmla mahyûl"dür.

*Ravza*'da: Yüksek anlayışlıdır ve Allah korkusu olan bir zattır.

*Hadîka*'da: Bu özellikler aktarılmamış.

*Ravza*'da: "Kıyametin dehşetinden bir şey denlendiğinde kalbi ıztırapla dolar ve ruh kuşu titremeye başladı."

*Hadîka*'da: "Hep kıyamet hallerini dinlemeye meyleder ve mahşerde yaşanacakların korkusuyla ağlardı."

*Hadîka*'da: Oyun ve eğlenceyi terk etmiştir.

*Ravza*'da: Buna temas edilmemiştir.

*Ravza*'da: Eski aba giyer, kuru ekmek yemeyi tercih eder.

*Hadîka*'da: Buna temas edilmemiştir.

Burada da Fuzulî, Kâşîfî'ye göre daha münşiyâne bir üslup sergilemiş ve güzel ifadeler kullanmıştır. Fuzulî'nin kısa ama daha kapsayıcı cümleler kurmaya çalıştığı görülmektedir.

Bu noktada *Ravza*'da, zâhidâne hayatın üstünlüğünü bildiren bir "nazım" görülmektedir. *Hadîka*'da ise mensur kısım aynen devam etmektedir, nazım yoktur.

*Ravza*'da "Dört yaşında iken Tevrât'ı ezberlemişti; on yaşında iken de şeriat hükümlerine vâkıf olmuştu" şeklinde gördüğümüz cümle, *Hadîka*'da sadık tercüme usulüne çok yakın olarak aktarılmıştır. Yalnız Fuzulî *Ravza*'daki gibi anlatılan geçmiş zaman rivayeti değil, geçmiş zaman eki kullanmıştır ki, bunun her hangi bir önemi yoktur; çünkü manaya tesir etmemektedir.

Bundan sonra Hz. Zekeriyâ'nın ikinci münâcâtına kadar olan kısım, *Hadîka*'da çok kısa geçilmiştir. Kâşîfî, bu kısımda Hz. Yahyâ'nın sahip olduğu bütün bu meziyetlerine rağmen çok ağladığını, bu yüzden yanağının deri ve etlerinin

dökülmüş olduğunu, annesinin onun gözlerinin üstüne gözyaşını emmesi için yün koyduğunu, bunu sık sık alıp sıkıldığını ve tekrar yerine koyduğunu anlatır. Fuzulî, bütün bunları “şeb u rûz giryân olmağın ve mâh ü sâl figân kılmağın...” şeklinde Fuzulîce bir söyleyişle özetlemiştir. Yukardaki kısa özetlemede de Fuzulî’nin seci yaptığını görüyoruz. *Ravza*’da ise uzun anlatıma rağmen bu kısımda seci yoktur.

Hiz. Zekeriyâ’nın münâcâtının sözleri, her iki eserde aynı noktada birleşiyorsa da söyleyiş yönünden bir hayli farklılık arz etmektedir. Bu durum, tanzîrî tercümeyle aklı getirmektedir; ancak burada az da olsa bir kısaltmadan da söz edilebilir. Münâcât kısmında *Ravza* ve *Hadîka* arasındaki mana ilişkisini görmeye çalışalım:

*Ravza*’da: “Sürûr-ı sîne (gönlümün neş’esi) olacak bir çocuk istedim.”

*Hadîka*’da: “Ondan sürûr-ı sîne (gönül neş’esi) müyesser olacak bir halef istedim.”

*Ravza*’da: “Gönlümü sevindirecek bir dil-bend (gönlümü vereceğim bir çocuk) istedim.”

*Hadîka*’da: Bunun karşılığı yok. Tekrar sayılmış olacak.

*Ravza*’da: “Bu çocuk, bu ciger-güşe.”

*Hadîka*’da: “Bana bir nutfe kerâmet kıldın ki andan...”

*Ravza*’da: “Gönlümden sevinci alıp götürdü. Canıma meşakkat yaraları açtı. Artık ağlayıp sızlamalara tahammülüm yok. “

*Hadîka*’da: “Andan râhatım gitdi ve nâle vü efgânı beni âzürde etdi.”

Bu münâcâta cevap olarak Hiz. Zekeriyâ’ya hitâben söylenenler *Ravza*’da, *Hadîka*’dan daha uzundur.

*Ravza*’da: “Sen, benden velî bir evlat istedin. Velîlerin özelliği ise ağlayıp inlemek ve mihnet yükü çekmektir.”

*Hadîka*’da: “Ey Zekeriyâ, sen benden ferzend-i velî-şi’âr temennâ kıldun; budur velîler şânı ve sâlihler şânı ki, hemîşe giryân olalar ve peyveste nâle vü efgân kılalar.”

*Ravza*'da: "Muhabbet yaygısının açıldığı şevk aleminin aşk âlemine dikildiği gün, bütün arzuları ve rahatları ateşe verdiler. Nebîler, velîler ve Allah yolunun yolcularının gönül toprağına hasret ve ümitsizlik tohumunu saçtılar; üzüntü suyu ve belâ yağmuruyla suladılar. Muhabbet yolunun esası, kahr darbesi, sevenlerin ve âşıkların gıdası da zehir şerbetidir."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Ey Zekeriyâ, daha ne gördün ki?"

*Hadîka*'da: "Ey Zekeriyâ, henüz subh-ı belâdan bu, nişâne-i seherdür ve âteş-i mihnetden bu bir şererdür; tahammül kıl ki, an-karîb bu şügûfenün mîvesin dereceksen bu goncanun gülün göreceksen."

*Ravza*'da: "Oğlunun nâzenîn boğazına cefâ kılıcını vurmalarını ve senin başından ayağına kadar zorbalık hızarı ile iki parçaya bölecekleri zamanı bekle."

*Hadîka*'da: "Ey Zekeriyâ, vaktüdür ki, seni başdan ayağa erre ile pâre kılalar ve Yahyâ'nun hulkına tîğ-ı tîz havâle kılup katline müteveccih olalar."

*Ravza*'da: "Himmet kemerini bağla ve belâyı rızâ kademi ile karşıla; bizim derdimizle hemhâl ol ve artık dermân sözünü ağzına alma."

*Hadîka*'da: Fuzulî bu son cümleyi kitabına almamış gözükmemektedir. Ancak buradan yukarıya doğru dördüncü paragrafın "tahammül kıl ki, an karîb..." şeklinde devam eden kısmının bunu telâfi edecek durumda olduğu söylenebilir.

Bu kısım her iki eserde gerçekten sanatkârâne bir üslupla kaleme alınmış, ince sanatlar ve zarif secilerle süslenmiştir. Bu sebeple cümleler, olduğu gibi alınıp karşılaştırıldı. Burada Kâşîfî, daha çok anlama yönelik sanatlar ve samîmî söyleyişi ile dikkat çekmektedir. Fuzulî ise hem anlam, hem şekil ve ahenk yönüyle hünerini sergilemiştir. *Ravza*'da bu kısım daha uzun olmasına rağmen iki seci ile yetinilmiş buna karşı *Hadîka*'da üç seci göze çarpmaktadır.

İlâhî hitâbın anlatıldığı kısmın sonunda her iki eserde dört mısralık şiire yer verilmiştir. *Ravza*'daki şiir kıt'a iken *Hadîka*'daki manzûmenin nazım özelliğinde olduğu görülmektedir. Halbuki *Ravza*'da kıt'ayı zikretmeden önce "nazım" ifadesi kullanılmıştır. Belki bu kelime şiir, manzûme manasında kullanılmıştır. Her iki

manzum parçada da Hak'tan gelen sıkıntıların tam bir teslimiyet ve rıza ile kabul edilmesi gerektiği anlatılmıştır. Fuzulî'nin bu nazmı kaleme alırken *Ravza*'daki şiirden ilham aldığı anlaşılmaktadır.

Şiir sonrasında her iki eserde “el-kıssa” sözüyle konuya girilmiştir. Hz. Yahyâ'nın gönlünün Allah korkusuyla dolu olduğunun anlatıldığı kısımda Fuzulî, yine Kâşifi'nin ifadelerini toparlayarak vermeye çalışmıştır.

*Ravza*'da: “Yahyâ'nın korkusu, o derecede idi ki, Zekeriyâ, onun bulunduğu mecliste İlâhî ukûbâta dair bir kelime dahi konuşmaz...”

*Hadîka*'da: “...havf-ı Yahyâ bir gâyetde idi ki, ol hâzır oldukda Zekeriyâ ukûbât-ı âhiretten bir kelime beyân ve bir harf ayân idemezde;”

*Ravza*'da: “... (Zekeriyâ), sonsuz rahmeti bildiren haberlerden başka bir şey anlatmazdı.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “Yahyâ'nın havf âyetlerini ve bu doğrultudaki Rabbanî vaatleri duymaya tahammülü yoktu. Bu hususta bir şey duyduğunda neredeyse can verecek kadar ağlardı.”

*Hadîka*'da: Yok.

Bu kısımda *Ravza*'da seci yoktur. *Hadîka*'da ise bir tane seci yapılmış ve daha düzgün bir anlatım ortaya konmuştur.

H. Zekeriyâ'nın minbere çıkıp konuşmaya başlaması; *Hadîka*'da, *Ravza*'dan hem çok kısa, hem de bir hayli farklı anlatılmıştır:

*Ravza*'da: “Zekeriyâ, bir gün minbere çıkarak sağına soluna bakındı; ancak Yahyâ'yı göremedi.”

*Hadîka*'da: “Bir gün Yahyâ'dan gâfil olup gâyip sanup...”

Burada Fuzulî'nin “gâfil olup” ifadesini gâfil kelimesinin asıl manası dışında, “boş bulunmak” gibi bir mana ile anlamamız gerekecektir. Yoksa “gâyip sanup” ifâdesiyle çelişir. Çünkü Yahyâ'nın orada bulunmadığı düşünülmüşse, Hz. Yahyâ unutulmamış; ama yok zannederek yanılma olmuştur. Burada Kâşifi'nin

anlatımı çok daha nettir. *Hadîka*'da Hz. Yahyâ'nın halinin tasvir edildiği cümle atlandığı gibi ardından gelen ifade de kısaltılmıştır:

*Ravza*'da: "Yahyâ bir sütunun ardında, bir kilime sarınmış halde oturuyordu.

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Yahyâ'yı göremeyince sözü İlâhî 'va'îdlere' getirdi ve dedi:"

*Hadîka*'da: "... zikr itdi ki:"

Hz. Zekeriya'nın cehennemde bulunan Gazbân isimli ateşten dağı anlattığı kısım, son cümle hariç güzel bir tercüme örneği durumundadır. Ayrıntılara dikkat çekmek gerekirse, *Ravza*'da ağlamanın, Allah korkusu ile olduğu belirtilirken *Hadîka*'da buna işaret yoktur. Yine *Ravza*'da daha çok Arapça cümle yapısı muhafaza edilerek yapılan tercüme hissini veren ifadeler, *Hadîka*'da Türkçe düzgün bir cümle haline getirilmiştir.

Fuzulî, son cümleyi ilave etmekle seci gerçekleştirmiştir. *Ravza*'da olmayan bu cümle şöyledir: "... ve bedraka-i sûz-ı güdâzla pâyâna yetmek olur." Aslında bu ilave fazlalık değil, manayı tamamlayan, güzelleştiren bir görevi yerine getirmiştir. Ancak tam tercüme sözkonusu ise bu ilave o kalıbı zorlar.

Gazban'ın anlatılması karşısında Hz. Yahyâ'nın gösterdiği tepkinin anlatımında eserler arasında farklılık gözlenir:

*Ravza*'da: "Yahyâ, bunu duyunca..."

*Hadîka*'da: "Yahyâ, bunu işidüp..."

*Ravza*'da: "Yerinden fırladı."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Kilimi üzerinden attı."

*Hadîka*'da: "Durraasını (bir çeşit önü açık elbise) bırakup..."

*Ravza*'da: "Mescitten dışarıya adım attı."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “-El-veyl li-men deḥale Ġazbān- diye feryād ediyordu.

*Hadîka*'da: “-El-veyl li-men deḥale Ġazbān- diyüp figâna başladı.

*Ravza*'da: Arapça ibarenin tercümesi verilmiş.

*Hadîka*'da: Arapça ibarenin tercümesi yok.

*Ravza*'da: “Nara atıyor, inliyordu.”

*Hadîka*'da: Yok. Fuzulî bunu yukarıda da ifade ettiği için tekrarını lüzumsuz bulmuş olmalı.

*Ravza*'da: “Böylece şehirden dışarı çıkıp gitti.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: Arapça ibare seci yapılabilecek bir serbestlikte tercüme edilmiştir. *Hadîka*'da ise bunun karşılığı olan yerde seci yoktur.

Yukarıda görüldüğü üzere Fuzulî, bazı kısaltmalarda bulunmuştur. Bunlar bilgi kaybı sayılacak derecede olmadığı için Fuzulî'nin özetleme yaptığını söylemek mümkündür.

Bu gelişme üzerine Hz. Zekeriyyâ'nın davranışları, yine belli farklılıklarla anlatılmaya devam etmiştir.

*Hadîka*'da: “Zekeriyyâ, onun ahvaline muttali oldukda...”

*Ravza*'da: Yok.

Fuzulî'nin *Ravza*'da olmayan yukardaki geçiş ibaresini eklemekle anlatımda akıcılığı sağlamayı hedeflediği düşünülebilir.

*Ravza*'da: “Zekeriyyâ minberden inerek evine gitti. Yahyâ'nın annesine dedi ki:”

*Hadîka*'da: “Minberden inüp vâlikesine eyitdi.”

Fuzulî'nin burada eksik aktarma yaptığı söylenebilir. Fuzulî'nin ifadesinde Hz. Yahyâ'nın mescitte mi, dışarda mı, yoksa evde mi olduğu belli değildir. Ayrıca “vâlikesi” derken de kimin validesinin kestedildiği açıkça belli edilmemiştir. Ancak sonraki cümleden bu anlaşılabacaktır.

*Hadîka*'da: "Ey zaîfe."

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Oğlunun mescitte olduğunu bilemedim."

*Hadîka*'da: "Bugün bir sehv idüp..."

*Ravza*'da: "Bir miktar va'îdlerden bahsettim."

*Hadîka*'da: "Bir şemme ahvâl-i dûzahdan beyân itdüm."

*Ravza*'da: "Duydum ki..."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Sahrâya doğru gitmiş."

*Hadîka*'da: "Figân kılup sahrâya düşdi."

*Ravza*'da: "Gel de arkasından gidelim."

*Hadîka*'da: "Müfârekat kıl, sahrâya gidüp istifsâr idelüm."

*Ravza*'da: "Kendinde olmadığından bir kuyuya falan düşmesin."

*Hadîka*'da: Yok.

Burada Fuzulî'nin yaptığı tasarrufları, sırf özetlemeye veya kısaltmaya yönelik olarak göremeyiz. Mesela bu kısmın başına bir "girizgâh" gibi olan geçiş ibaresi eklendiğine yukarda temas edilmişti. Yine Kâşîfî'nin zikrettiği "va'îd" ıstılahını Fuzulî, cehennem halleri (ahvâl-i dûzah) diyerek okuyucunun daha kolay anlayabileceği bir hale getirmiştir. Şairin "figân kılup sahraya düşdi" şeklinde halk dilinden kopup gelen bir ifadeye yer verebilmesi de manayı ifade ederken sadık bir mütercim gibi davranmamasının bir neticesidir. Bu örneklere bir çok yerde rastlarız. Bunun yanında, yukarda işaret edildiği gibi asıl metnin gölgesinde kalan yerlere de rastlamak mümkündür. Bu durum asıl metne bağlı kalmamaktan kaynaklandığı gibi, yazarın serbest davranmamasının, onun mutlaka asıl metindekinden daha iyi cümleler kuracağı manasına gelmeyeceğini de gösterir.

Anne ve babasının Hz. Yahyâ'yı aramaya çıkmalarının anlatıldığı kısım bu şekilde devam eder:

*Ravza*'da: "Anne ve baba..."

*Hadîka*'da: "İttifâkla ol sitem-resîdeler..."

*Ravza*'da: "Oğullarının ardından gitti."

*Hadîka*'da: "Sahrâ-gerd u biyâbân-neverd olup."

Yukarda verdiğimiz iki karşılaştırmada Fuzulî'nin yaptığı değişikliklerin cümleyi kuruluktan çıkarıp estetik hâle getirmek ve ifâdeye duygu yüklemek gayesine yönelik olduğu görülmektedir. Fuzulî'nin kullandığı ibarenin secili olduğu da dikkat çekmektedir.

*Ravza*'da: "Üç gece ve gündüz, dağları, kırları ve sahrâları (Yahyâ'yı) bulma ümîdiyle katettiler."

*Hadîka*'da: "Üç gün seyahate iştigâl kılup."

Burada Fuzulî'nin kısaltmaya gitmesi, ifadeyi özleştirmesinden kaynaklanmış olabileceği gibi, tekrardan kaçınmak için de bu yol tercih edilmiş olabilir. Çünkü daha önce gezmeyi bildiren, "sahrâ-gard u biyâbân-neverd" ifadesini seçmişti.

*Ravza*'da: "Hiç bir yerde Yahyâ'dan bir eser bulamadılar ve ondan hiç bir haber alamadılar."

*Hadîka*'da: "Ondan eser bulamadılar ve makâmına muttali olamadılar."

Her iki eserde bu noktada, "ondan bir eser bulamadılar" dendikten sonra ayrıntı gibi görünen ve haber almayla ilgili olan bir ifadeye yer verilerek secili bir cümle elde edildiği görülür.

Yukarda bahsedilen cümlelerin sonunda her iki eserde, sevilen birinin hatta sevgilinin nerede olduğunun sorulduğu birer beyit yer almıştır. Burada da Fuzulî'nin, beytini *Ravza*'daki beyitten mülhem olarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Fuzulî'nin beyti onun gazellerinden fırlamış bir şahbeyt gibidir.

Beyit sonrasında *Ravza* ve *Hadîka* şöyle devam eder:

*Ravza*'da: "Dördüncü günün sabahı bir çobana rastladılar."

*Hadîka*'da: "Dördüncü günde bir şebâna yetüp."

*Ravza*'da: “‘Yahyâ’ dan haberin var mı?’ Diye sordular.”

*Hadîka*'da: “Tefahhus itdükde.”

*Ravza*'da: “ ‘Hayır; Ona ne olmuştu?’ dedi. ‘Allah korkusuyla, yalın ayak, baş açık, şehirden dışarı çıkmış. Üç gün ve üç gecedir, onu arıyoruz; ama hiç bir haber alamadık ve hiç bir eser bulamadık’ dediler.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: (Çoban), “Ben de onu görmedim; ama üç gecedir, şu dağdan inleme sesleri geliyor. Koyunlarım, bu inilti sebebiyle otlamaz oldular. O iniltiye kulak asarak gözyaşı döküyorlar” dedi.

*Hadîka*'da: “Şebân eyitdi: ‘Ben Yahyâ’yı görmedim; ama üç gündür ki kûhdan bir sadâ-yı dil-sûz gelür ki istimâ’ı huzûruma mâni’ olur.”

Burada *Ravza*'da olduğu gibi *Hadîka*'da da seci göze çarpmaz. Mukayeselerde görüldüğü gibi Fuzulî teferruattan kaçınmaya çalışmıştır.

*Ravza*'da bu noktada sevgilinin ayrılığı sebebiyle ağlamayı konu alan bir beyit görüyoruz. Buna karşı *Hadîka*'da beyit zikretmeye gerek görülmemiştir.

Hz. Yahyâ'nın bulunduğu yere gidilmesi şöyle anlatılır:

*Ravza*'da: “Zekeriyâ, ‘Bu, Yahyâ'nın inlemesine benziyor’ dedi.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “Anne ve baba o tarafa yöneldiler.”

*Hadîka*'da: “Ol cânibe teveccüh itdükde.”

*Ravza*'da: “Anne (oraya) daha önce vardı.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “Yahyâ’yı gördü.”

*Hadîka*'da: “Gördiler.”

*Ravza*'da: “Bir köşede secdeye kapanmış ve öyle ağlamış ki, secde ettiği yer, gözyaşıyla balçı hâline gelmiş.”

*Hadîka*'da: "Âğušte-i hâk u hûn olmuş, bî-hûd yatur."

Fuzulî, manayı değıştirecek derecede bazı değışiklikler de yapmıştır. Mesela *Ravza*'da Hz. Yahyâ'nın yanına ilk önce annesi gitmiş, *Hadîka*'da ise anne-baba beraber gitmişlerdir. Yine *Ravza*'da Hz. Yahyâ secde halinde ağılarken görölür, *Ravza*'da ise secde halinden söz edilmeyip, gözyaşının yanında kana bulanmaktan bahsedilmiştir. Ancak "hâk u hûn" ifadesinin deyim olabileceğı ve kanın gerçek manasında kullanılmamış olduğı ihtimali de mevcuttur. Bu noktada Fuzulî'nin Hz. Yahyâ'nın halini tasvir eden ifadeyi daha klişe bir ifadeyle değıştirdiğı dikkat çekmektedir. Burada Fuzulî, Kâşifi'nin parça parça anlattığını tek cümle halinde toparlamıştır.

Hz. Yahyâ'yı bulduktan sonra cereyan eden hadise şöyle devam eder:

*Ravza*'da: "Annesi oturdu; Yahyâ'nın başını toprak ve çamurdan kaldırıp kucağına aldı."

*Hadîka*'da: "Üzerine gelüp feryâd itdükde."

*Ravza*'da: "Yahyâ'nın gözleri kapalı idi."

*Hadîka*'da: "İztırabla göz açup"

Burada Fuzulî, kısaltma yaparken *Ravza*'ya muhâlif bilgi naklinde de bulunmuştur. Bu da Fuzulî'nin, *Ravza*'yı tam bir sadâkatle takip etmeyi gerekli görmediğini gösterir. Yukarda bunun başka örnekleri de görölmüştü.

*Ravza*'da: "Ölüm meleğinin ruhunu almaya geldiğini zannetti."

*Hadîka*'da: "Eyle sandı ki, melekü'l-mevtdür; kabz-ı rûh itmege gelmiş."

*Ravza*'da: "Yalvararak 'Ey ölüm meleği, bana izin ver de yaşlı babamla, zavallı annemi görüp vedâlaşayım' dedi."

*Hadîka*'da: "Tazarru kılup eyitdi: 'Ey melekü'l-mevt, ol kadar aman vir ki, peder-i pîr ü mâder-i hakîrümü görüp vedâ idem.'"

Son iki örnekte *Ravza* ile *Hadîka* arasında tercüme sayılabilecek bir uyum gözlenir. Buna rağmen Fuzulî, estetik kaygılarının gereğini yerine getirmiştir. Mesela

Hız. Yahyâ'nın anne ve babasının özelliğini secili olarak anlatmıştır. *Ravza*'da ise bunun karşılığı olan ifade secisizdir.

*Ravza*'da: "Annesi, içi parçalanmış bir hâlde "Ey annesinin canı, Azrâil değilim, senin annenim' dedi."

*Hadika*'da: "Vâlidesi eyitdi: 'Ey ciger-gûşe, benem; vâlide-i dil-figârun ve mâder-i bî-karârun.'"

Burada da Kâşîfî'nin samîmî ve güzel anlatımı, Fuzulî'nin elinde sanatlı ve güzel bir anlatıma dönüşmüştür.

*Ravza*'da: "Yahyâ gözlerini açıp annesini görünce."

*Hadika*'da: "Yahyâ haberdâr oldukda..."

Fuzulî daha önce Hız. Yahyâ'nın gözünü açtığını bildirdiği için ikinci ve aynı şeyi söyleyemezdi. Dolayısıyla bu, mecbûrî bir değiştirme olmuştur. Buna rağmen bir az zorlamayla da olsa bunu meâlen tercüme saymak mümkündür. Çünkü o andaki durumu başka bir ifadeyle dile getirmiştir.

*Ravza*'da: "Annesi, mübârek göğsünü tutarak 'Bu göğsümden sana verdiğim sütün hürmetine benimle eve gel' dedi."

*Hadika*'da: "Envâ'-ı yemînle teskîn virüp."

*Ravza*'da: "Bu sırada Zekeriyâ da oraya ulaştı."

*Hadika*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Çok ısrâr ederek Yahyâ'yı eve getirdiler."

*Hadika*'da: "Ve Zekeriyâ dahi bir cânıpten tezarru' kıldı; ve anı menzile getürdiler."

Mukayesede verdiği son örnek hariç Fuzulî'nin değiştirme, kısaltma ve atlamalarla devam ettiğini görüyoruz. Son kısımda ise manayı etkilemeyen küçük bir ilaveden söz etmek mümkündür.

Fuzulî, Hız. Yahyâ'nın eve geldikten sonraki halini anlatmaya *Ravza*'nın bir cümlesini atlayarak başlamıştır. Bu cümle şöyledir: "Yahyâ, üç günden beri yemek yememişti." Hadisenin devamı, her iki eserde şöyle anlatılır:

*Ravza*'da: "Bir az ades yemeği pişirdiler."

*Hadîka*'da: "Bir mikdâr ades tabh idüp."

*Hadîka*'da: "Yahyâ'ya arz itdükde."

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Yahyâ o yemekten bir miktar yedi ve uykuya daldı."

*Hadîka*'da: "Yahyâ andan bir mikdâr tenâvül idüp meyl-i hâb itdükde."

Buraya kadar verdiğimiz mukayese örneklerinde bir ilave görülse de tercüme kalıplarının dışına taşacak bir şeye rastlanmamaktadır. Hatta aynı cümlede Fuzulî'nin *Ravza*'daki bir kaç kelimeyi aynen alıp kullandığı da görülür.

*Ravza*'da: "Yahyâ, mikdârî tenâvül fermûd ve meyl-i hâb fermûd"

*Hadîka*'da: "Yahyâ, andan bir mikdâr tenâvül idüp meyl-i hâb itdükde"

Altı çizgili kelimelere dikkat edilirse durum anlaşılacaktır. Ancak bunu tamamen işin kolayına kaçmak şeklinde anlamamak gerekir. Nitekim, meyl-i hâb tamlaması ile daha sonra zikredilen "hitâb" kelimesi arasında seci gerçekleştirilmiştir.

*Ravza*'da: "Uykusunda birisinin gelip şöyle dediğini gördü:"

*Hadîka*'da: "Vak'asında hitâb etdiler ki:"

*Ravza*'da: "Doyarak yemek yediğine ve uyuduğuna göre Gazbân'ı unutmuş olmalısın"

*Hadîka*'da: "Ey Yahyâ, meğr Gazbân'ı ferâmûş itdün ki gıdâ tenâvül idüp ferâgatla yatdun."

Hız. Yahyâ'nın evine geldikten sonraki halinin anlatıldığı bu kısımda Kâşifi'nin seci kullanmadığını, Fuzulî'nin ise iki yerde seci yaptığını görüyoruz. Yukarıda ele aldığımız bu kısım *Ravza*'da birkaç kısa cümleye bölünmüş iken *Hadîka*'da gerundiumlarla devam eden ki'li birleşik cümlelerden oluşan tek bir uzun cümle halinde sunulmuştur. Genel görünüm itibarıyla de *Hadîka*'da *Ravza*'ya göre daha çok bu özellikte uzun cümleler tercih edildiği söylenebilir.

Rüyâdan sonra Hz. Yahyâ'nın tekrar kendini sahrâya vurması her iki eserde tek cümleyle ifade edilerek sonraki gelişmeler meçhul bırakılmıştır:

*Ravza*'da: "Yahyâ, uyanıp ayağa kalktı ve yeniden sahrâya doğru gitti."

*Hadîka*'da: "Yahyâ, bîdâr olup yine ıztırâbla figân kılup sahrâya düşdi ve feryâd ü figânı âsmâna irişdi."

*Ravza*'daki cümlelerin altı çizili olarak verilen bölümü, mana açısından fazlalıktır. Ama seci elde edilmek isteniyorsa bu bölüm bir ihtiyaç haline gelir. Ayrıca bu ifadenin, halk irfanına yakın bir edebî mazmun olarak okuyucu üzerindeki etki bırakan, manayı güçlendirici ve heyecan dozunu artırıcı bir vazifesi de vardır. "Sahrâya düşdi" sözü de halk dilinden kopup gelen bir ifade olarak, *Hadîka*'yı Türk'e ait yapan âmillerden birisi olarak dikkat çeker.

Buradan itibaren Hz. Yahyâ ile ilgili diğer bir konuya geçilir. Önce onun masumluğuna kısaca temas edilir:

*Hadîka*'da: "Revâyetdür ki:"

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Masum Yahyâ, ömrü boyunca günâh işlemiş, günah işlemeyi aklına bile getirmemişti."

*Hadîka*'da: "Yahyâ, müddet-i ömürde hergiz hayâl-i ma'siyet hâtırına yetürmedi ve zikr-i menâhî diline getürmedi."

Görüldüğü gibi Fuzulî "masum Yahyâ"nın *Ravza*'da bildirdilen "günah işlememe" özelliğinden bahsetmemiş, buna mukabil *Ravza*'da olmayan "günah olan şeyleri konuşmama" özelliğini dile getirmiştir. Bu ise tercüme gereklerine aykırı bir harekettir. Fuzulî'yi bu yola sevkeden şeyin yine seci yapma arzusu olduğu açıkça görülür. Kâşifi burada seci yapmaya gerek görmemiştir.

Daha sonra *Ravza*'da geçen "Böyle olduğu hâlde celâl sâhibi Allâh'ın korkusuyla ağlamaktan kıl gibi, inlemekten içi boş ney gibi olmuştu" şeklindeki cümle *Hadîka*'da yoktur. Hz. Yahyâ'nın bu halinden yukarda uzun uzun bahsedildiği için Fuzulî bunu teferruat saymış olmalıdır. Ayrıca bir önceki cümle ile bundan sonra anlatılacak konu arasında masumiyet yönüyle doğrudan bir ilgi bulunduğu için araya

başka bir bilginin girmemesi uygun görünmektedir. Kâşifi burada “mûye” ile “mû”, “nâle” ile “nâl”i bir arada kullanarak ahenkli bir cümle elde etmeye çalışmıştır.

Hız. Yahyâ’nın masumluluğu vurgulandıktan sonra, bunu perçinleyen bir kıyamet manzarasının tasvirine geçilir:

*Ravza*’da: “Rivayet etmişler ki, mahşer gününde münâdî iki kere seslenir. Öyle ki, bunu mahşerdeki herkes duyar.”

*Hadîka*’da: “Nakldür ki, rûz-ı kıyamet, iki nevbet nidâ-yı âm ideler.”

Fuzulî, “nidâ-yı âm” tamlamasıyla *Ravza*’nın son cümlesini özetlemiştir.

*Ravza*’da: “Önce şöyle seslenirler:”

*Hadîka*’da: “Bir nevbet Yahyâ için bu ibâretle ki:”

*Ravza*’da: “Ey insan topluluğu, gözünüzü açın ve bakın ki, bu kulumuz hiç günah işlememiş ve (günahı) düşünmemiştir.”

*Hadîka*’da: “Ey ehl-i mahşer, nezzâre kılun bu bende-i ma’sûme ki hergîz endîşe-i hatâ zamîrine yetmemişdür ve mutlak lezzât-ı dünyevî tasarruf itmemiştir.”

Yukarıdaki mukayese cümlelerinde farklı kelimeler işe karışmışsa da bu kelimeler, aynı mihver etrafında gelişmiş, aynı maksadı ifadeye yönelmişlerdir. Ancak son örnekte estetik kaygıların zorlamasıyla yapıldığı anlaşılan bir değiştirme ile karşılaşırız: *Ravza*’da Hız. Yahyâ’nın hiç günah işlemediği bildirilmişken, *Hadîka*’da onun dünya lezzetlerine itibar etmediği anlaşılmıştır. Bu değişiklik, Fuzulî’ye seci yapma imkanı sağlamıştır. Fuzulî, “yetmemişdür” ile seci gerçekleştirmek için kullandığı “it-” yardımcı fiilinin önüne “tasarruf” yerine, “günah”, “hata” gibi kelimeler getirerek *Ravza*’ya uygun bir cümle ortaya çıkarabilirdi. Fuzulî böyle hareket etmediğine göre, ya bu şekilde ortaya çıkacak bir ifade tarzını estetik açıdan içine sindirememiş veya *Ravza*’ya uygun hareket etmek için çaba harcamayı gerekli görmemiş olmalıdır. Bizce birinci ihtimal daha ağır basmaktadır.

Fuzulî, mahşerde nidâdan sonra nasıl hareket edildiğini *Ravza*’ya uygun olarak anlatmıştır:

*Ravza*'da: "İnsanlar bakarlar ve Yahyâ'nın geçmekte olduğunu görürler. Günahkârlar, utançtan başlarını eğerler."

*Hadîka*'da: "Cemî'-i âlem göz açdukda Yahyâ-yı ma'sûma müşâhede kılalar. Ve günahkârlar şermsâr olalar."

Fuzulî, bu cümlede seci yapmışsa da bunun için aynı manadaki iki fiilin kullanılması ve bu fiillerin tam kafiye teşkil edememesi seci kalitesini düşürmüş gözükür. Kâşifi'nin cümlesinde ise seci yoktur.

Fuzulî, mahşerdeki ikinci seslenişi anlatırken bazı küçük tasarruflarda bulunmuştur:

*Ravza*'da: "İkinci kez şöyle seslenirler:"

*Hadîka*'da: "Ve bir nevbet dahı Fâtıma-i Zehrâ için nidâ kılalar bu ibâretle ki"

*Ravza*'da: "Yâ ehle'l-mahşer gazzû ebşâreküm."

*Hadîka*'da: "Ey ma'ser-i beşer gazzû ebşâreküm."

Yukarda verdiğimiz mukayeselerin ilkinde "Fâtıma-i Zehrâ için" şeklindeki ilave icâza aykırıdır. Çünkü bu nidânın Hz. Fâtıma için olduğu ilerdeki ifadelerden zaten anlaşılacaktır. *Ravza*'daki Arapça ibârenin bir kısmının *Hadîka*'da Farsça yapı ile verilmesi de ilginç bir detay olarak dikkat çekmektedir.

*Ravza*'da: "Ey mahşer ehli, gözlerinizi kapatınız."

*Hadîka*'da: "Ya'nî, ey benî Âdem, göz yumun."

Fuzulî'nin, Arapça ibârelerden sonra verdiği tercümelere "yani" diyerek başladığına dair örnekleri daha önce de görmüştük. Yukarıda da bunlardan birini görüyoruz. Yalnız *Ravza*'da "Ey mahşer ehli" şeklinde olan hitâbın *Hadîka*'da "Ey binî Âdem" olarak değiştirilmesi önemli bir ayrıntıdır. Çünkü bu iki ifade mana olarak farklıdır.

*Ravza*'da: "İster erkek olsun, ister kadın"

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Allah Resûlünün kerîmesi geçiyor (gececektir)."

*Hadika*'da: "Fâtıma-i Zehrâ geçecektir."

*Ravza*'da kadınların gözlerini kapatmalarının sebebi, alimlerin kavli ile şöyle izah edilmiştir: Bunun sebebi nâmahremlik değildir. Hz. Fâtıma'nın Arasât'a gelmesini görmeye kimse tâkat getiremeyeceği için kadınlardan da böyle bir şey istenmiştir.

Fuzulî ise yukarda kadınların gözlerini kapatmalarına dair bir şey söylemediği için bu konuda bir izaha girişmemiştir. Ancak, Hz. Fâtıma mahşer yerinden geçerken kimsenin onun hâlini müşâhede etmeye kadir olamayacağını hem secili bir üslupla anlatmış, hem de cümleyi *Ravza*'ya göre daha uzun tutmuştur.

*Ravza*'da: "Fâtıma-i Zehrâ öyle bir halde mahşer yerine gelir ki, kimse onu o hâlde görmeye tâkat getiremez."

*Hadika*'da: "Nakldür ki, Fâtıma-i Zehrâ Arasât-ı Mahşere bir nev'le güzâr ide ki hiç nâzırın kudret-i nezzâresi olmaya ve hiç kim müşâhedesine kudret bulmaya."

Fuzulî, Hz. Fâtıma'nın mahşer yerine gelişini *Ravza*'ya uygun olarak tasvir etmiştir:

*Ravza*'da: "Hasan'ın zehir bulaşmış gömleğini sağ omuzuna, Hüseyin'in kanlı gömleğini de sol omuzuna atmıştır. Ali'nin kanlı sarığını ise eline almış olduğu halde..."

*Hadika*'da: "Ketf-i yemîninde pîrâhen-i zehr-âlûd-ı Hasan-ı Müctebâ ve ketf-i yesârında câme-i pur-hûn-ı şehîd-i Kerbelâ ve kefi mübârekinde imâme-i hûnîn-i Aliyy-i Mürtezâ."

Fuzulî, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin isimlerini güzel sıfatların kullanıldığı tamlamalarla vererek hem hürmet âdâbını yerine getirmiş hem de secili bir cümle elde etmiştir.

Hadisenin devamı şöyle anlatılmıştır:

*Ravza*'da: "Arş'a doğru yürür ve öyle dertli bir şekilde feryâd eder ki, ..."

*Hadika*'da: "Gâyet-i tazarr'la dâmen-i Arş'ı dutup tezallum göstere ki..."

*Ravza*'da: "Melekler inlemeye durur, peygamberler kürsülerinden düşer ve cennet hûrileri ağlamaya koyulur."

*Hadîka*'da: Yok.

Fuzulî yukarda "feryâd" yerine daha geniş kapsamlı bir kelime olan "tezallum"u kullanmakla isabet etmiştir.

*Ravza*'da: "Fâtıma, Arş'ın sütunlarından birine tutunarak şöyle der:"

*Hadîka*'da: Yok.

Fuzulî, bundan sonraki gelişmeleri *Ravza*'ya göre bir hayli farklı ifadelerle anlatmıştır.

*Ravza*'da: "Îlâhî, dâvâmı gör, feryâdıma karşılık ver."

*Hadîka*'da: "Yâ Rab, feryâduma yet."

*Ravza*'da: "Cebrâil, feryâd edip, âlemlerin efendisinin salla'llâhü aleyhi ve âlihî ve sellem yanına gelerek."

*Hadîka*'da: "Cebrâil Hz. Seyyid-i Kâinât'a haber yetüre ki"

*Ravza*'da: "Yâ Resûlallâh, Fâtıma Arş'ın altına gelmiş..."

*Hadîka*'da: "Yâ Resûlallah, Hâtûn-ı Kıyâmet dâmen-i Arş'a el uruptur ve tezallum idüp Bârgâh-ı Adâlet-dergâh'a durupdur."

Cümlelerin altı çizili olarak verilen kısmı seci yapmak için ilave olunmuş durumdadır.

*Ravza*'da: "Kanlı hırka ve zehir bulaşmış elbise ile Kakhhârlık denizini dalgalandırmak üzeredir. Eğer yetişmezsen büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalınacaktır."

*Hadîka*'da: "Vaktdür ki sarsar-ı âh-ı cân-güdâzından deryâ-yı kahr-ı Îlâhî temevvüce gele ve âlemi garka-i tûfân kıla."

Bu mukayese parçalarını birbirine yaklaşıp uzaklaşan bir çizgide, ancak genel görünüm itibarıyla aynı hedefe yönelmiş buluyoruz. *Ravza* çizgisinden bu uzaklaşmalar gelişigüzel bir çabanın neticesi değildir. *Ravza*'nın secisiz cümleleri

Fuzulî'nin, elinde secili (iki tane) ifadelere dönüşüyor ve bu cümleler “sarsar-ı âh-ı cân-güdâz” gibi güzel mazmun ve teşbihlerle süsleniyorsa bunun estetik kaygılardan neşet ettiğini söylemek güç olmaz. Ayrıca bunların, cümle bazında da olsa esere orijinallik kattığı unutulmamalıdır. Buna mukâbil *Ravza*'da da tasannusuz, samimi, lirik ve heyecanlı bir anlatım dikkati çeker.

Bundan sonra *Ravza* ve *Hadîka* arasında alışılmış farklılıkların yanında takdim tehirler dikkati çeker:

*Ravza*'da: “Âlemlerin Efendisi, minberden inerek Arş'ın altına gelir.”

*Hadîka*'da: “Hz. Seyyid, isti'câlle Arş ayağına gelüp”

*Ravza*'da: “Der ki:”

*Hadîka*'da: “Fâtıma-i Zehrâ'ya nasîhat kıla ki:”

*Ravza*'da: “Ey Fâtıma, ve ey nûr-ı dîde ve ey ferzend-i pesendîde (makbul evlat), babasının dostu ve azîzi,”

*Hadîka*'da: “Ey nûr-ı dîde ve ârâm-i dil-i gam-dîde,”

Fuzulî, yukardaki örnekte *Ravza*'daki ilk iki tamlamadan ilkinin (nûr-ı dîde) aynen almış, ikincisini ise değiştirmiştir. Halbuki onu da aynen nakledebilirdi. Çünkü *Ravza*'daki ikinci tamlama gibi *Hadîka*'nın ikinci tamlaması da Farsça'dır. O halde Fuzulî neden farklı tamlama kullanma gereği duymuş? Herhalde bunu yorumlamaya bile lüzum yoktur.

Yukarıdaki örnekte Kâşîfî de Fuzulî de birer seci yapmışlardır. *Ravza*'da seciînin ahengi ard arda gelen dört “ve” bağlacının sıkıcı vurgusuyla boğulmuş gibidir. *Hadîka*'daki kısa cümlede böyle bir sıkıntı hissedilmez.

*Ravza*'da: “Bugün feryad etme günü değil, feryad edenlerin imdâdına yetişme günüdür. Bugün yakma günü değil, okşama, taltif etme günüdür. Bugün yüz üstü bırakma günü değil, tutup kaldırma günüdür.”

*Hadîka*'da: “Bugün rûz-ı mu'âvenetdûr; vakt-i muhâsamet degül ve zamân-ı ri'âyetdûr; eyyâm-ı şikâyet degül.”

*Ravza*'nın bu kısmında Hâce Abdullâh-ı Ensârî'nin münâcâtlarının etkisi sezilir. Kâşifî manaca da güzel olan her biri secili üç cümlecik elde etmiştir. Fuzulî bir az kısa tuttuğu bu kısımda iki seci ile yetinmiştir.

*Ravza*'da peygamberimize ait ifadeler olarak nakledilen sözlerin son cümlesi *Hadîka*'da yoktur. Cümle şöyledir: “Ben mazlumlara şefâat edeceğim, sen de zâlimlere şefâat edeceksin.”

Sonraki cümlelerde bazı anlatımların yanında takdim-tehirler de kendini gösterir:

*Ravza*'da: “Fâtıma şöyle söyler: ‘Ey baba, ne yapayım; Hüseyin’in kanlı gömleğini görünce ciğerim yanyor, Hasan’ın zehir bulaşmış gömleğine bakınca da yüreğim kebab oluyor.’ Âlemlerin Efendisi şöyle buyuruyor: ‘Ey babasının [canı]’”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “Kanlı gömleği kaldır.”

*Hadîka*'da: “Hasan’un pîrâhen-i zehr-âlûdın ve Hüseyin’ün câme-i hûn-âlûdun ele alup...”

*Hadîka*'da: “Ben gîsû-yı gubâr-âlûdemi açup du‘â kılalum.”

*Ravza*'da: Yok. “Ben ise toza toprağa bulaşmış saçı tutayım. Sen yaralı gönlünle inlerken ben de kırık diş ile şefaata edeyim” şeklindeki sözler ileride geçecektir. Böylece bir takdim-tehirden söz edebiliriz.

*Ravza*'da: “... ve ‘Yâ Rabbî, Hüseyin’in haksızca dökülmüş kanı hakkı için evlatlarımı seven, gönüllerinin mezraasına onların sevgisini eken, onların yaşadıkları üzücü hadiselerle üzülen ve uğradıkları musîbete ağlayanların günahlarını bana bağışla’ de.”

*Hadîka*'da: Fuzulî, yukarıdaki ifadelerin karşılığı olan sözleri, bu kısmın sonuna almıştır. Bu ifadeler, *Hadîka*'da peygamberimize ait sözler olarak değil, şairin kendi sözleriyle naklettiği bir bilgi şeklinde verilmiştir. Ayrıca Fuzulî “husûsâ” demekle şefâat edeceklerin sadece Kerbelâ musîbeti için üzüldüğü ağlayanlardan ibaret olmadığına, ancak bunların özel bir ilgiye mazhar olacaklarına dikkat çekmiş

olmaktadır: “Husûsâ ol kimesneler ki, mazlûmlarumuz musîbetinde ve şehîdlerimüz ta‘ziyetinde dîdelerin giryân itmişler ve gâybâne evlâdumuz azâsın dutmuşlar.”

*Ravza*’da: “Ey babasının canı, gel terazinin yanına gidelim. Binlerce müflis, günahkâr, kimsesiz, gönlünü bize bağlamış halde bekliyorlar. Oraya gidelim. Sen, kanlı elbiseyi eline al, ben ise toza toprağa bulaşmış saçı tutayım, sen yaralı gönlünle inlerken ben de kırık diş ile şefâat edeyim.”

*Hadîka*’da: Bu ifadelerin *Hadîka*’da bulunmadığı söylenebilir. Ancak şefâatçi olma noktasını merkez kabul ederek şu kısa cümleyi yukarıdaki ifadelere paralel bir özet cümle olarak kabul edebiliriz: “Ve ümmet-i günahkâra şeffî‘ olalum.” Bu küçük cümle *Ravza*’da daha önce geçmektedir. Ayrıca *Hadîka*’da daha önce geçen “Ben gîsû-yı gubâr-âlûdemi açup dua kılalum” şeklindeki cümleden yukarıda bahsedilmişti. Bununla bir takdim-tehir yapıldığına da temas edilmişti.

*Ravza*’da: “Ola ki Erhamü’r-Râhimîn, ümmetimin günahkârlarına ve çâresizlerine rahmet ede.”

*Hadîka*’da: “.... ki Erhamü’r-Râhimîn, ehl-i isyâna rahmet kıla.”

Yukarıda *Ravza*’dan aldığımız örnek cümle bu kısmın son cümlesidir. Bunun karşılığı olarak *Hadîka*’dan alınan ibare ise daha önce (“Husûsâ” diye başlayan cümlelerin öncesinde) yer almıştır. Dolayısıyla burada da bir takdim-tehirden söz edebiliriz.

Buraya gelindiğinde her iki eserde birer kıt’a yer almıştır. Kıt’adan önce *Ravza*’da “nazm” ifadesi kullanılmışken *Hadîka*’da “kıt’a” yerine “şîir” dendiği görülmektedir. *Ravza*’daki kıt’ada peygamber efendimiz (isim verilmemiş, o denmiştir) gibi şefâatçi ve günahkârların sığınağının hiç görülmediği ifade edilmiştir. Bu muhtevâda bir kıt’anın öncesinde peygamberimizin, günahkârlara şefâat edeceğine dair cümlelere yer verilmekle başarılı bir kompozisyon örneği sergilenmiştir. *Hadîka*’da zikredilen kıt’ada ise Ehl-i Beyit için ağlamanın fazîleti işlenmiştir. *Hadîka*’daki kıt’a ile öncesindeki cümle arasında da uyumsuzluk görülmemektedir. Çünkü kıt’a öncesinde Kerbelâ şehitleri için ağlayanlara özellikle şefâat edileceğinden bahsedilmiştir.

Fuzulî, *Ravza*'nın tertibine uymuş olsaydı kıt'a ile mensur kısım arasında bu derece bir uyumdan söz edemezdik. Çünkü *Hadîka*'daki kıt'anın muhtevası *Ravza*'daki kıt'adan farklıdır. Fuzulî, yukarıda temas edildiği üzere Kerbelâ şehitleri için üzüldüğü, ağlayanlara şefâat edilmesiyle ilgili cümleyi sona alarak yaptığı takdim-tehir bu uyumsuzluğu da ortadan kaldırmıştır. Böylelikle Fuzulî'nin bu takdim-tehiri böyle bir sebebe bağlı olarak yaptığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Kıt'adan sonra tekrar Hz. Yahyâ kıssasına dönülür:

*Ravza*'da: "Yahyâ'nın katlinin sebebi de şudur:"

*Hadîka*'da: Yok.

*Hadîka*'da: "Ve ahabâr-ı sahîhadan nakldür ki"

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "O zamanın melikinin bir eşi vardı."

*Hadîka*'da: "Zekeriyâ-yı mazlûm ve Yahyâ-yı ma'sûmla mu'âsır olan melik-i bî-rahmun bir menkûhasınun..."

*Ravza*'da: "Onun, önceki kocasından olma, çok güzel bir kızı vardı."

*Hadîka*'da: "Zevce-i âhardan bir cemîle kızı olup..."

*Ravza*'da: "Bu kadın yaşlanmıştı ve kızını, kocasıyla evlendirmek istiyordu."

*Hadîka*'da: "Kendü pîr olup istid'â kıldı ki, kızın ol melik akdine mukarrer kıla."

*Hadîka*'da bu bölüme "ahbâr-ı sahîhadan nakldür" diyerek başlanması, Fuzulî'nin bu konuyu diğer bazı eserlerden de tetkik etmiş olduğunu düşündürmektedir. Yapılan diğer edgışikliklerde üslûba tesir edecek özellikler göze çarpmaktadır. *Ravza*'da birkaç cümle ile anlatılanlar *Hadîka*'da tek cümle haline getirilmiştir. Bu da Fuzulî'nin ki'li birleşik cümleler kurmasında tercümenin veya metnin Farsça'sının tesirinin olmadığını ortaya koyar. Zaten yapılan değışiklikler, metni tercüme olmaktan çıkarmış durumdadır. *Hadîka*'daki "ki" ve gerundiumlara karşı *Ravza*'da "ve" bağlaçlarının çokluğu hemen göze çarpar. Ayrıca *Hadîka*'da

şahısların mazlum, masum ve bî-rahm gibi sıfatlarla vasıflandırılması *Hadîka* üslubunda asıl metinden farklı olarak ortaya çıkan bir üslup özelliği olarak dikkati çeker.

Melik, karısı ve üvey kızı tanıtıldıktan sonra hemen Yahyâ ile ilgili olan kısma geçilir:

*Ravza*'da: "Melik, konuyla ilgili olarak Yahyâ ile meşveret etti."

*Hadîka*'da: "Melik, Yahyâ ile bu husûsda meşveret kıldukda."

*Ravza*'da: "Yahyâ, 'kız, sana harâmıdır' dedi."

*Hadîka*'da: "Yahyâ, rızâ vermeyüp meliki bu endîşeden men itdi."

*Ravza*'da: "Melik, bu işten vaz geçti."

*Hadîka*'da: Yok.

Burada aynı şeyin başka yollarla anlatılmasının bir örneğini müşâhede ediyoruz. Fuzulî'nin atladığı son cümlecik ise yazılması daha iyi ise de konuyu müphem bırakan cinsten bir eksiklik değildir."

*Ravza*'da: "O zina edici kötü kadın."

*Hadîka*'da: " O mekkâre"

*Ravza*'da: "Bundan dolayı incindi."

*Hadîka*'da: "Münzecir olup"

*Ravza*'da: "Ve sabırla fırsatını bekleme koyuldu."

*Hadîka*'da: "Yahyâ kînesin hâtırına dutdı."

*Ravza*'da: "Birgün hükümdarın sarhoş olduğu bir anda"

*Hadîka*'da: "Birgün melik, câm-ı istîlâ-yı şehvetden mest iken"

*Ravza*'da: "Kızını süsleyerek ona gösterdi."

*Hadîka*'da: "Karşusunda ol mahbûbeyi müzeyyen kılup ana gösterdi."

Burada yapılan değiştirmelerde Fuzulî'nin sanatçı kişiliğinin izlerini görmek mümkündür. Mesela *Ravza*'daki "kız" kelimesinin *Hadîka*'da "mahbûbe" olarak değiştirilmesi gelişigüzel bir teşebbüs sayılabilir mi?

*Ravza*'da belirtilen sarhoşluğun içkiden kaynaklandığı anlaşılırken. *Hadîka*'da bu hal "şehvet sarhoşluğu" şeklinde mecâzî bir zemîne taşınır. Bu ise manayı etkileyen, hatta değiştiren önemli bir farktır. Tercümede bu tür farklılıklara yer olamaz.

*Ravza*'da: "Melik, kıza yaklaşmak istedi."

*Hadîka*'da: "Melik, anun visâline harîs olup taleb-i vuslat kıldukda."

*Ravza*'da: "Kadın, hükümdara 'Yahyâ'yı öldürmezsen buna kavuşamazsın. Kızımın karşılığı ("süt fiyatı") Yahyâ'nın başıdır' dedi."

*Hadîka*'da: "Eyitdi: 'Bu sûret, Yahyâ'nın bir katre kanı tökilmeyince müyesser olmaz ve imkan bulmaz."

Uzun bir aradan sonra Fuzulî'nin son cümlede seci yaptığını görüyoruz. Yukarıdaki örneklerde onca fark görölmesine rağmen mevzuun dışına taşılmadığına şahit oluyoruz.

*Ravza*'da: "Melik, Yahyâ'nın öldürölmesini işaret etti."

*Hadîka*'da: "Melik, Yahyâ'nun katline hüküm itdükde"

*Ravza*'da: "Zamanın âlimleri"

*Hadîka*'da: "Ulemâ-yı asr"

*Ravza*'da: "Bundan haberdâr oldular."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Dediler ki: 'Eğer Yahyâ'nın bir damla kanı yere akacak olursa bir daha ot bitmez.

*Hadîka*'da: "Eyitdiler: 'Yahyâ'nun bir katre kanı yir yüzine tökilse, eczâ-yı urûk-ı nebât min-ba'd peyvend dutmaya ve rûy-ı zemînde behâyim mütemetti' olmağa giyâh bitmeye."

Yukarıda altı çizili olarak görülen kısım Fuzulî'nin yaptığı ilavedir. Ancak Fuzulî bu ilave ile cümleyi seci yapmak için müsait hale getirmiştir. “Bundan haberdâr oldular” şeklindeki ifadenin, *Hadîka* için bir eksiklik değil, *Ravza* için fazlalık sayılması da söz konusu olabilir.

*Ravza*'da: “Melik, Yahyâ'nın başını bir çanağın içinde kesmelerini ve o kanı bir kuyuya dökmelerini emretti.”

*Hadîka*'da: “Melik, hükm itdi ki, Yahyâ'nun başın bir taş üzerinde kesüp kanın tahte's-serâda defn ideler ki yir yüzine tökilmeye.”

Altı çizili kısım, Fuzulî'nin *Ravza*'daki cümleye yaptığı ilavedir. *Ravza*'da, kanın kuyuya dökülmesinin, *Hadîka*'da ise yer altına gömülmesinden bahsedilmesi üzerinde durulması gereken bir ayrıntıdır. Çünkü ileride de kuyudan tekrar bahsedilecektir. Burada bilgiyi değiştirme söz konusu olduğu için bu durum tercüme kâidelerine uygun düşmez.

*Ravza*'da: “Böylece bir kaç kişiyi Yahyâ'yı bulmaları için gönderdiler.”

*Hadîka*'da: “El-Kıssa cellâdlar mukarrer olup, Yahyâ'nun katline emr olundukda”

Fuzulî, burada yaptığı tanımlama ile dikkat çekmektedir. *Ravza*'da katil için gönderilenler vasıfsız kişilerken, *Hadîka*'da bu kişiler cellattır ve tayin (mukarrer) edilmişlerdir.

*Ravza*'da: “Melik'in yakınlarından biri [dedi ki:]”

*Hadîka*'da: “Cellâdlar eyitdi.”

Burada da kayda değer bir farklılığa şahit oluyoruz.

*Ravza*'da: “Zekeriya, duası kabul olan biridir. Çocuğunun katline beddua etmemesi için önce onu öldürmek gerekir.”

*Hadîka*'da: “Zekeriya, müstecâbu'd-da'vedür. Oğlunun katlini itmekde onun duasından ihtirâz iderüz.”

Sözün sahibi farklı olunca söylenen sözün de farklılaştığını görüyoruz.

*Ravza*'da: “Melik böyle yapılmasını emretti.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Hadîka*'da: "Hükm oldu ki, evvel Zekeriyâ kanı tökeler."

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Meliğin adamları, (hizmetçileri) Zekeriyâ'nın evine girdiler.

*Hadîka*'da: "Bu azîmetle Zekeriyâ menziline gelüp."

*Ravza*'da: "Baba-oğul namaz kılıyorlardı."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Yahyâ'yı onun yanından çektiler ve bağladılar."

*Hadîka*'da: "Yahyâ'yı mukayyed itdükde"

*Ravza*'da: "Ve Zekeriyâ'ya yöneldiler."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "O, önlerinden kaçtı."

*Hadîka*'da: "Zekeriyâ fırsat bulup bir cânibe firâr itdi."

*Ravza*'da: "Bir grup onun peşinden gitti."

*Hadîka*'da: "Ba'zı kimesneler Zekeriyâ cüst ü cûyuna revân oldılar."

*Ravza*'da: "Bir grup da Yahyâ'yı meliğin kasrının kapısına kadar götürdüler."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Zekeriyâ'nın peşinden gidenler ona yaklaştılar."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Zekeriyâ tâkatten düştü."

*Hadîka*'da: "Zekeriyâ ıztırâbla giderken şiddet-i za'fdan bî-tâkat olup"

*Hadîka*'da: "Penâh isterken"

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "O mevkide bir ağaç vardı."

*Hadîka*'da: "Bir deraht-ı âlî görüp"

*Ravza*'da: "O ağaca işâret etdi."

*Hadîka*'da: "Ana müteveccih oldukda"

*Ravza*'da: "Yarıldı."

*Hadîka*'da: "Ol deraht çâk olup."

*Ravza*'daki "işâret" kelimesinin karşılığında *Hadîka*'da "müteveccih" kelimesinin yerleştirilmesi, önemli bir farkı beraberinde getirmiştir.

*Ravza*'da: "Ve Zekeriyyâ, onun içine girdi."

*Hadîka*'da: "Zekeriyyâ, batnında menzil itdi."

*Hadîka*'da: "Zekeriyyâ dühûl itdükden sonra sûret-i iltiyâm dutdı."

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "İblîs, Zekeriyyâ'nın 'ridâ'sının ucunu tutarak ağacın dışında kalmasını sağladı."

*Hadîka*'da: "Ammâ Zekeriyyâ'nun gûşe-i ridâsın İblîs çeküp taşra koydı."

*Ravza*'da: "Ağaç birleşti."

*Hadîka*'da: Yok.

Ağacın birleştiği *Hadîka*'da yukarıda belirtildiği için burada eksik gibi görülmektedir. Yani Fuzulî küçük bir takdim-tehir gerçekleştirmiştir.

*Ravza*'da: "Ve kâfirler yetiştiler (oraya geldiler)."

*Hadîka*'da: "Zekeriyyâ tefahhusunda olanlar yetdükde."

*Ravza*'da: "Ve İblîs'i bir ihtiyar sûretinde gördüler."

*Hadîka*'da: "İblîs-i la'îni bir pîr-i sâlih sûretinde görüp"

*Ravza*'da: "Ona 'önümüzde giden şöyle biri vardı, onu gördün mü?' diye sordular."

*Hadîka*'da: "Zekeriyyâ ahvâlin istifsâr itdükde"

*Ravza*'da: "İblîs onlara rehberlik etdi."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Ve dedi ki: 'O adam bu ağacın içindedir' ve ridânın köşesini delil olarak onlara gösterdi."

*Hadîka*'da: "İblîs, Zekeriyâ'nın gûşe-i ridâsın gösterüp eyitdi: 'matlûbunuz bu derahat içindedür'."

*Ravza*'da: "Dediler ki: 'Ey ihtiyar, onu bu ağacın içinden nasıl çıkaralım?'"

*Hadîka*'da: "Kâfirler, Zekeriyâ'yı derahattan çıkarmak tedârükünde iken..."

Burada *Ravza* ile *Hadîka* arasında anlatımda farklılık vardır. *Ravza*'da söz ile, yani soru sorularak, *Hadîka*'da hâl ile yani arama yapılarak İblîs'in müdâhalesini anlatan cümleye zemîn hazırlanır.

*Ravza*'da: " 'Onu niçin arıyorsunuz?' dedi. 'Öldürmek için' dediler. Şeytan, 'Burada da öldürülebilir' dedi."

*Hadîka*'da: "İblîs eyitdi: 'Ey kavm, eğer garazınız anun katlidür, derahat içinde müyesser olur.'"

Son örnekte yine iki eser arasında anlatım farkıyla karşılaşırız. Kâşifi soru ve cevaplarla anlattığını Fuzulî tek bir cevap cümlesine sığdırmıştır. Bu cevap cümlesi sentaks bakımından Farsça cümle yapısına uygun düşüyorsa da bunun *Ravza*'daki cümle ile ilgili olmadığı açıktır.

*Ravza*'da: "Ve iki kollu hızar yapmalarını öğretti."

*Hadîka*'da: "Ve onlara iki başlu bıçku te'lîf idüp ta'lîm itdi."

*Ravza*'da: "Ve ağacın üstüne koyarak onu ikiye kesmek istediler."

*Hadîka*'da: "Rivâyetdür ki, küffâr Zekeriyâ'nun fark-ı mübârekine erre koydukda."

*Ravza*'da: "Zekeriyâ, gâibten şöyle bir ses duydu:"

*Hadîka*'da: "Hazret-i İzzetden nidâ geldi ki:"

*Hadîka*'da: "Ey Zekeriyâ, bu hükm-i mutâ' benümdür."

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "İnleyip âh etmeyesin. Yoksa adını sabredenler cerîdesinden çıkarırız. Düşmanların [rûhunu] vücûd sarayından dışarı çıkarırlar; ve biz şühûdet hücrelerine almayız."

*Hadîka*'da: "Eğer müte'ellim olacak olsan, ismün cerîde-i nübüvvetden mahv olmak mukarrerdir."

Burada da Fuzulî'nin *Ravza*'daki bilgiyi değiştirdiğini görüyoruz. *Ravza*'da Hz. Zekeriyâ'nın adının sabrediciler defterinden çıkarılması söz konusu iken *Hadîka*'da peygamberlik defterinden çıkarılmaktan söz edilmiştir. Peygamberlerin sıfatlarından biri "emnü'l-azl" olmadır ki bu, peygamberliklerinin ellerinden alınmayacağı manasına gelir. O halde Fuzulî'nin yaptığı değişiklik, aynı zamanda "emnü'l-azl" sıfatına muhâlif düşmektedir. Peygamberlerin sıfatlarından biri de "ismet"tir. Yani peygamberler günah işlemezler. Ancak "zelle" denen bazı küçük yanlışlarının olabileceği bildirilmiştir. *Ravza*'daki bilgilerin bu çerçevede nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ehline bırakmak doğru olacaktır.

*Ravza*'da: "Sonra hızar Zekeriyâ'nın başına ulaştı."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "(O zaman Zekeriyâ) şöyle dedi. 'Îlâhî, binlerce şükürler olsun ki, muhabbetin himmetiyle kanımı senin yolunda akıtacaklar'."

*Hadîka*'da: Bunun karşılığı, bu noktada zikredilen bir nazımdan sonraya alınmıştır. Bunu belirttikten sonra nazma temas edelim: "Zekeriyâ eyitdi: 'Îlâhî, çün benüm kanum, senün ser-i kûyunda tökilür; hakka ki eger erre-vâr cemî-i endâmum zebân olsa şükründen gayr tekellüme ikdâm etmeyem ve ıztırâb idüp tarîk-ı cezâ tutmayam.'"

Fuzulî, yukarıda verilen cümlelerin öncesinde aşıklara şikâyet etmemeleri yönünde verilen öğüt mahiyetinde bir nazma yer vermiştir. *Ravza*'da ise aşığın ağzından, onun belalara şükrettiğini bildiren bir beyit yukardaki örnek cümleden sonra verilmiştir. Fuzulî'nin bu yer değiştirmeyi nazım ile öncesindeki cümle arasında uygunluk sağlamak için yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü Fuzulî'nin şiiri şekil olarak *Ravza*'daki beyitten farklı olduğu gibi mana olarak da farklıdır.

Hız. Zekeriyâ ve Hız. Yahyâ'yı öldürme teşebbüslerinin hikâye edilmeye başlandığı kısımdan itibaren ilk defa son örnek cümlede o da sadece *Hadîka*'da secîli bir cümleye rastlıyoruz. Bu kısımda sanat olarak üzerinde durulacak fazla bir şeye de rastlamıyoruz. Bu da tahkiye üslûbunun özelliklerinin eserlere yansıdığını gösterir. Ama *Ravza* ile *Hadîka* arasındaki farkların diğer kısımlara göre daha az olduğu da söylenemez.

*Hadîka*'da: "El-Kıssa, ol erre ile ol mazlûmı tâ kadem iki pâre kıldılar."

*Ravza*'da: Yok.

Yukarıda Fuzulî'nin, *Ravza*'da geçen "sonra hızar Zekeriyâ'nın başına ulaştı" şeklindeki cümleyi atladığı belirtilmişti. Fuzulî'nin bu ilave ile o eksikliği telâfi ettiği düşünülebilir. Ayrıca burada hadisenin neticesi de ifade edilmiş olmaktadır.

*Ravza*'da: "Sabretti ve âh etmedi."

*Hadîka*'da: "Bir âh çekmedi ve dîde-i nemnâkinden bir katre eşk-i tezallum tökmedi."

*Hadîka*'dan alınan örnekte altı çizili olarak verilen kısım liave sayılabileceği gibi *Ravza*'da geçen "sabretti" ifadesinin karşılığı olarak değerlendirilebilir. Ancak Fuzulî, bu şekilde seci yapma imkanı bulmuştur.

Bu cümleden sonra *Hadîka*'da cevrin, incitilmenin lezzetini bilen bundan şikayet etmeyeceğinin bildirildiği bir beyite yer verilmiştir. *Ravza*'da ise bunu karşılayan bir beyit görülmemektedir.

*Ravza*'da: "Hızarla kesildiği sırada birisi ona ne istediğini sorsaydı, bütün cüzleri ve zerrelerinden şöyle aşk nidâları duyulurdu: 'Kıyâmete kadar beni bu hızarla ikiye ayırmalarını, sonra birleştirip tekrar kesmeye devam etmelerini istiyorum' Evet, belanın lezzetini anlayan kimse hiç bir mihnet ve meşakkatten yüz çevirmiz."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da yukarıdaki cümlelerin ardından bir nazım zikredilmiştir. Fuzulî, *Ravza*'dan aldığımız son cümleleri eserine almadığı için onun yukarıda bahsi geçen

beyitini bu nazımın karşılığı sayabiliriz. Zaten Fuzulî'nin beyti *Ravza*'daki nazım ile muhteva olarak da uygundur. *Ravza*'daki nazımda da belanın lezzetini bilenlerin belayı başka şeye tercih edecekleri anlatılmaktadır.

*Ravza*'da: “Ama Yahyâ'yı meliğin yanına götürenler, sarayın kapısına vardıklarında melik, ‘Onu dışarı çıkarıp katledin ve başını getirin’ diye emir verdi.”

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: “O taş gönüllü zâlimler, masum ve mazlum Yahyâ'yı götürüp mübârek başını bir çanağın içinde kestiler.”

*Hadîka*'da: “Amma Yahyâ'yı mukayyed idenler bir taşt üzerinde ser-i mübârekin beden-i latîfinden cüdâ kılup.”

*Hadîka*'da: “Ol nâ-mübâreke hediye etdiler.”

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: “O çanağa akan kanları bir kuyuya döktüler.”

*Hadîka*'da: “Ve kanın bir çâh-ı ba'îdü'l-gavra tökdiler.”

Gördüğümüz gibi Fuzulî'nin gerçekleştirdiği ‘mübârek-nâ-mbârek’ tezâdı da bir ilave neticesinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca ‘beden-i latîf, çâh-ı ba'îdü'l-gavr’ gibi tamlamalar kullanması da onun kelimeye ince manalar yükleyip ifadeyi kuruluktan çıkarmak arzusunu gösterir.

*Ravza*'da: “O kan, o kuyuda kaynamaya başladı.”

*Hadîka*'da: “Rivâyetdür ki, ol kan her yıl cûşa gelüp gül gibi tâze olurdu.”

Kâşifi, sadece kanın kaynayıp kabardığından bahsederken Fuzulî bunu belli bir zamana tahsis etmiştir. Gerçi “her yıl” sözünden hangi zaman kastedildiği açıkça anlaşılmamaktadır. Ama konunun gelişine göre bunun kanın döküldüğü zaman olduğu tahmin edilebilir. *Hadîka*'da gördüğümüz bu değişikliğe ilave bilgi de denilebilir. Fuzulî'nin söze “rivâyetdür” diyerek başlaması, bu ilave bilgiyi diğer bazı eserlere dayanarak verdiğini düşündürmektedir.

*Ravza*'da: "Hak Sübhânehû ve teâlâ, Buhtu Nassar-ı Bâbulî (Buhte'n-nessar) veya Tatves-i Rûmî'yi onların üzerine gönderdi. Benî İsrâil'den yetmiş bin kişiyi öldürünce Yahyâ'nın kanının kaynayıp kabarması durdu."

*Hadîka*'da: "Ol zamâna dek ki, Buhtennassar nusret bulup onlardan yetmiş bin kâfir katl kıldı ki, on hûn-rîzden sonra Yahyâ'nun kanı cûşdan sâkin olup karâr buldı."

Burada dikkati çeken "hûn-rîz" kelimesi (yukarda altı çizili) vardır. Bunun bizce "hûn-rîzî" olması gerekirdi. Çünkü burada bir hâdisenin kastedildiği anlaşılıyor. "Hûn-rîz" kan dökücü, "hûn-rîzî" ise kan dökülen bir hâdiseyi ifâde eder.

*Ravza*'da: "Şevâhidü'n-nübüvve'de İmâm Zeynelâbidîn şöyle nakletmiştir ki: 'Kûfe'ye giderken konaklayup göçtüğümüz hiç bir menzil yoktu ki, Emîrû'l-mü'minîn Hüseyin, orada Yahyâ ve Zekeriyâ'dan bahsetmemiş olsun."

*Hadîka*'da: "Şevâhidü'n-nübüvve'de İmâm Zeynelâbidîn'den nakldür ki: 'Hazret-i Hüseyin, Mekke-i mu'azzamadan Kûfe'ye teveccüh itdükde, hiç menzile yetmezdi ki Yahyâ-yı ma'sûm macerâsın zikr itmezdi."

Fuzulî, "Mekke-i mu'azzama" diyerek bir bilgi tamamlaması yaptığı uzun cümlesinde seci yapmayı (yetmezdi-itmezdi) başarmıştır. Seci'in getirdiği zorlamayla Fuzulî'nin cümlesi, Türkçe'ye uygun olmayan, daha çok Farsça'ya uygun bir yapı kazanmıştır. Fuzulî'nin tahkiye üslubu içinde de seci yapmak için çaba harcaması dikkat edilmesi gereken bir husustur.

*Ravza*'da: "Bir gün buyurdu ki:"

*Hadîka*'da: "Ve buyururdu ki:"

Gördüğümüz takdiml ibaresinde Kâşifî "buyur-" fiilini bir güne hasretmişken Fuzulî buna devamlılık kazandırmıştır. Bu da manayı değiştiren ve tercüme veya nakilde olmaması gereken bir durumdur.

*Ravza*'da: "Dînî yönden horluk ve itibarsızlık, Yahyâ bin Zekeriyâ'nın 'aleyhimüsselâm' başının İsrâil'in lüzumsuzların lüzumsuzu bir kadınına hediye gönderilmesidir."

*Hadîka*'da: "Rûzgârın adem-i mürüvvetin ve felegün kemâl-i vekâhetin görün ki, Yahyâ gibi Sâlih'ün ser-i saâdet-mendin fâcireye hediye etmiş."

Burada da mukayese edilen iki parça arasında mana yönünden farklılıklar, değiştirmeler vardır, ancak muhâlefet ve mana uyumsuzluğu söz konusu değildir. *Ravza*'da hâdisenin dînî bakımdan horluk olan tarafı ortaya konurken Kâşifi'nin ilmî kimliğinin öne çıktığı görülür. Fuzulî ise hem seci yapmış olmak, hem de zaman ve felekten şikâyet etmekle bir klasik edebiyat şairinin mizacına uygun cümle kurmuş olmaktadır. Ancak bu parçaların başka bir eserden nakil olduğu düşünülürse, mecburî olanlar haricinde iki eser arasında herhangi bir farkın bulunmaması gerekirdi.

*Ravza*'da: "Ve Saîd bin Cübeyr, İbni Abbâs'tan 'radıyallahü anhümâ' rivâyet etmiştir ki:"

*Hadîka*'da: "Ve Saîd bin Cübeyr, Abbâs'dan rivâyet ider ki:"

*Ravza*'da geçen İbni Abbas isminin *Hadîka*'da Abbas olarak geçmesi de önemli bir ayrıntıdır.

*Hadîka*'da: "Bir gün Hazret-i Resûlullâh haber-i vâkı'a-yı Kerbelâ'dan müte'ellim olup tefekkür iderdi ki: "Âyâ ol garîblerün intikâmın zâlimlerden kim alur ola?"

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: "O dedi ki:"

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Resûl'e 'sallallâhu aleyhi ve sellem' vahy geldi ki (Şöyle bir vahy geldi)."

*Hadîka*'da: "Hazret-i İzzet'den vahy geldi ki:"

Verilen örnekte Fuzulî, vahyin kime geldiğini açıklamıyor. Çünkü daha önce *Ravza*'da olmayan bir pasaj nakletmiş ve bu nakilden vahyin kime geldiği anlaşılabilmektedir. Fuzulî, naklettiği bilgiyi Kâşifi'nin mürâcaat ettiği eser veya diğer kaynaklardan temin etmiş olmalıdır.

*Ravza*'da: "Yahyâ ibni Zekeriyâ'nın katli için yetmiş bin kişiyi öldürdük. Senin evladın için de yetmiş bin kişiyi öldüreceğiz."

*Hadîka*'da: "Yâ Resûlallâh Yahyâ bin Zekeriyâ için yitmiş bin kâfir siyâsete yeldi, senün ferzend-i ercümendün için yitmiş bin kâfir siyâsete yeter."

*Ravza*'da "vahy" denilerek zikr edilen ibarenin, *Hadîka*'da yine bazı değişikliklerle aktarıldığını görüyoruz. Başta ki "Yâ Resûlallâh" hitabı, sonra *Ravza*'da "yetmiş bin kişi" şeklinde geçen ifadenin *Hadîka*'da "yetmiş bin kâfir" olarak yazılması da önemli değişikliklerdir.

*Ravza*'da: "Bir başka rivâyet şöyledir ki: 'Resûlullâh'ın cigergûşesinin kanı için yetmiş kere yetmiş bin kişiyi öldürürüz."

*Hadîka*'da: "Ve bir rivâyet dahı oldur ki, yitmiş kerre yitmiş bin münâfık katl olsa gerek."

Burada da öldürüleceği bildirilen kişilerin Fuzulî tarafından münâfık olarak vasıflandırıldığı görülmektedir.

*Ravza*'da: "Böyle de idi (olmuştu)."

*Hadîka*'da: "Fî'l-vâki' bu va'de vefâya yetdi."

*Ravza*'da: "Muhtâr bin Ebî Ubeyde-i Sakafî, Musayyib bin Ka'ka-ı Huzâ'î, İbrâhîm-i Eşternâhî ve hurûc eden yetmiş kişinin her biri Yezîdîlerden nice Şamlı ve Kûfeliyi öldürdüler. Son olarak da davet ve devlet sâhibi Ebû Müslim-i Mervezî, nice Mervânîyi öldürdü ve onların kökünü kuruttu."

*Hadîka*'da: "Zîrâ Muhtâr bin Ebû Ubeyde-i Sakafî ve Musayyib bin Ka'ka-ı Huzâ'î ve İbrâhîm bin Mâlik Eşter Nehâ'î ve Ebû Müslim Mervezî biri birini müte'âkib hurûc idüp safha-i rûzgârdan ekser-i a'dâ-yı Âl-i Resûli mahv itdiler ve kanlarından sirişk-i mazlûm gibi cûybârlar yürütdiler."

*Ravza*'da ayrı olarak bahsedilen Ebû Müslim-i Mervezî'nin *Hadîka*'da diğer isimler arasında zikredilmesi kompozisyon değişikliği olarak göze çarpmaktadır. *Ravza*'da "Yezîdîler, Şamlı ve Kûfeli" şeklinde tasrîh edilen toplulukları Fuzulî'nin "a'dâ-yı Âl-i Resûl" tamlamasında toparlayıp bunların öldürmelerini, süslü, sanatlı ve secili ifadelerle kaleme alması onun takip ettiği genel üsluba uygun düşmektedir.

*Ravza*'da: "Saltanat-penâh'ın<sup>515</sup> cediti, Hakan ve sahip-kıran hazretleri, dîn, dünyâ ve saltanatın kutbu Timur Gûrgan (Küregen de denir), intikam yolunda rehberlik etmiştir. Şam ahâlîsine öyle davrandı ki, bunlar zaman sahifesinde çok yazılacaktır. Öyle ki, o hazretin tarihinde de anlatılmıştır. Bu yüksek, kıymetli şehzâde de yüksek himmet ve şerefli bir ihtimamla o intikamla meşgul olup inâyet dizginini zalimlerin bir kısım bakiyyesini def etmek ve bu işi tamamlamak tarafına çevirmiştir. Mısra:

"Allâh'ın yardımıyla bu devlet ona müyesser olsun."

*Hadîka*'da: Yok.

*Hadîka*'nın bir Osmanlı paşasına sunulmuş olması, Fuzulî'nin Timur'la ilgili bilgiyi kitabına almayışının bir sebebi olarak görülebilir.

*Ravza*'da: "*Uyûnü'r-rızâ*'da bir bilgi îrâd edilmiş ki, meâlinden şöyle anlaşılmaktadır: Hz. Muhammed 'sallallâhü aleyhi ve sellem en-nebî ve itretihî' evlâdından Mehdî, Hüseyin'in kâtillerini öldürecektir."

*Hadîka*'da: "*Uyûnü'r-rızâ*'da mastûrdur ki, Mehdî-i Âl-i Muhammed, katele-i şühedâ-yı Kerbelâ'nun tetimme-i zürriyyâtın rûy-ı zemînden götürür ve kâ'ide-i âsâr ü şart-ı intikâmı ol Hazret yirine yetürür."

Yukardaki örnekte *Ravza*'daki kuru ifade tarzına karşılık Fuzulî'nin yine secili, münşiyâne üslubu tercih ettiğini görüyoruz. Bu da aynı mananın farklı kelime kadrosuyla ifâdesine yol açmıştır.

*Ravza*'da: "O hâlde Mehdî'nin hurûcuna kadar bu kan bâkî kalacaktır.

Ey azîz, ümmetin gönülleri, o haksızca akıtılan kanı düşünerek dertlenir. Bu derdin ağlamaktan başka ilacı yoktur. Dostların sînesi, bu korkunç vak'ayı düşünmekle yaralanmıştır. Bu yaranın inlemekten başka şifalı merhemi yoktur."

*Hadîka*'da: Yok.

---

<sup>515</sup> - Kâşîff'nin *Ravza*'yı tertîb ettiği Seyyid Mirzâ kastedilmiş olmalıdır

*Ravza*'da gönül yarası ve ağlamayı konu alan yukarıdaki cümlelerden sonra aynı şeyleri ifade eden bir beyit görülmektedir. *Hadika*'da ise bu cümleler alınmadığından, daha önce bir kıt'a zikredilerek bölüme son verilmiş idi. *Hadika*'daki kıt'a da, öncesindeki cümlelere uygun olarak intikam ile ilgilidir.

*Ravza*'da beyitten sonra Arapça bir ibareye yer verilmiştir. *Hadika*'da böyle bir ibare yoktur.

### **3- *Ravzatü's-şühedâ* ve *Hadikatü's-sü'edâ*'da Geçen Bazı Mektupların Mukayesesi\***

#### **3. 1- Mektup (*Ravza* vr. 168/b; *Hadika* s. 312)**

*Hadika*'da Hz. Hüseyin'in toplu olarak Benû Hâşim ve Benû Ebdulmuttalib kabîlelerine gönderdiği mektuba yer verilmiştir. Bu mektup *Ravza*'da yoktur. Konunun akışına göre bu mektubun *Ravza*'da vr. 168/b'de olması gerekirdi. Burada mektubun bahsı bile geçmemektedir.

*Hadika*'da geçen mektup şöyledir: “Ey silsile-i intisâb-ı Resûlullâha muntazam olan cevâhir-i sa'âdet ve ey şeref-i kurb-ı Mustafâ bulan zevâhir-i hadâyık-ı siyâdet, gencîne-i ikbâl-i bî-intikâle tarîk-ı tasarruf bulmuşam; kemâl-i mürüvvetüm iktizâ-yı salâ-yı âmm ider ve mâyide-i ni'met-i bî-zevâle mihmân olmuşam; hüsn-i sîretüm takâzâ-yı ahabâr u i'lâm itdükde ve beşîr-i risâle-i latîfüm size yetdükde, her kim isti'câlle geldi ve gencîneden behre bulup bu mâyideden nasîb aldı; ve her kim tevakkuf kıldı, mahrûm kaldı ve's-selâm.”

Fuzulî, bu mektubu büyük bir ihtimalle Kâşifî'nin erişemediği kaynaklardan elde etmiş olmalıdır. *Ravza* ve *Hadika*'nın genel hatlarıyla mukayese edildiği kısımda Fuzulî'nin bazı ilaveler yapmak için “sâyir kitaplara” müracaat ettiğinden söz edilmişti. Yukardaki mektup buna örnek sayılabilir.

---

\* - Bu bölümün Farsça'sının tercümesi ile *Ravza* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü No. k. 3221) ve *Hadika*'daki (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Bağdat Köşkü Kitaplığı, No: 266) orijinallerinin fotokopisi Ek III. (s. 265-274)dedir.

### 3. 2- Mektup (*Ravza* vr. 169/a; *Hadîka* s. 312-313)

Hız. Hüseyin'in Kays bin Meşher vasıtasıyla Kûfelilere gönderdiği mektup *Ravza*'da *Hadîka*'ya göre çok kısadır. Bu yüzden mektuplar hiç parçalanmadan olduğu gibi verilebilirdi. Ama birbirini karşılayan ifadeleri göstermek istedik:

*Hadîka*'da: "Ekâbir ü a'yân-ı Irak ve e'âzım ü eşrâf-ı Kûfe'den tarîk-ı meveddetümde kadîmü'l-vidâd ve câdde-i itâ'atümde selîmü'l-i'tikâd olan sanâdîd-i 'izâm ve fırka-i kirâm, şerâyit-i teslîmât-ı inâyet-encâm ve letâyif-i tahiyyât-ı sa'âdet-ihtimâma ihtisâs-ı tâmm bulduktan sonra ma'lûm ideler ki:"

*Ravza*'da: Yok.

*Ravza*'da: Müslim-i Akîl'in mektûbu bana ulaştı."

*Hadîka*'da: "Amm-zâde-i celîlü'l-kadr-i bî-adîl, Müslim bin Akîl ki vekîl-i mu'temedüm ve resûl-i mu'tekadümdür; bu cânibe irsâl-i resâyil idüp..."

*Ravza*'da: "[...ki bu mektûb] sizin, benim hilâfetim konusunda şevkli ve gelmem için istekli olduğunuzu [bildiriyordu]".

*Hadîka*'da: "Mazmûnunda sizün sûret-i ihlas u i'tikâdunuzu arz itmegin"

*Ravza*'da: "Allâhü teâlâ, size hayırlı karşılık vere ve benim hakkımda yaptığınız çalışmayı zâyî etmeye."

*Hadîka*'da: Yok.

*Hadîka*'da: "Silsile-i teveccühümüz ol cânibe müteharrik olup ukâb-ı râyet ve rif'ât ü iclâlüm ol arza hevâsıyla bâl ü per açup müteveccih olmuşam ve ihtimâmla azîmet kılmışam. Ümmîd ki, Hazret-i İzzet tevfik-ı ittisâl müyesser kıla ve bu nâme, Batnu'r-rümme'den size infâz olındı tâ ma'lûm ola."

*Ravza*'da: Yok.

Mektuplar vesîka değeri taşıyan yazılardır. Bu da mektupların muhtevasında herhangi bir değişiklik yapılamayacağı manasına gelir. *Hadîka*'daki mektubun muhtevasında *Ravza*'daki mektuba ters düşen bir bilgi yoktur. Ancak, ilave ve genişletme söz konusu olmuştur. Tarihi konuları aktarırken belgelere sadık kalma hassasiyetini idrâk etmiş yazarlar için bu da yapılmaması gereken bir şeydir. Ancak

bir sanatkârın hayal dünyasında buna yer olabilir. Biz burada Kâşîfî'nin verdiği kısa mektup metninin asıl mektubun metnine uygun olup olmadığını da bilmiyoruz. Fuzulî, Kâşîfî'nin ulaştığı veya ulaşmadığı kaynakları tetkik ederek, aslına daha uygun bir mektup metni ortaya çıkarmış da olabilir. Bunu bilemeyiz. Ama Fuzulî'nin, mektubu artistik nesrin gereklerine uygun, secili ve hoş ifadelerle kaleme almış olması, onun bu hususta bazı tasarruflarda bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir.

### 3. 3 - Mektup (*Ravza* vr. 170/b; *Hadîka* s. 315-316.)

Ömer bin Sa'd'ın Hz. Hüseyin'e gönderdiği mektupta da iki eser arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu mektup *Ravza*'da olduğu gibi *Hadîka*'da da kısadır:

*Ravza*'da: "Kûfeliler, kötü huylarına uygun şekilde vefasızlık ve hainlik ederek Müslim'i yalnız bıraktılar. Böylece ona olanlar oldu.

*Hadîka*'da: "Ey Hüsiyen, ehl-i Kûfe ikrârlarını inkâr idüp Müslim-i Akîl'i şehîd itdiler."

*Ravza*'da: "Ve Hanî-i Urve de zorbalık kılıcıyla öldürüldü."

*Hadîka*'da: Yok.

*Hadîka*'da: "Ve Müslim, hîn-i şehâdetde bana vasiyyet itmişdi ki bu ahvâli sana i'lâm idem. Gerekdür ki bu ahbârı ma'lûm itdükde hazeründe olasen ve Kûfe azîmetinün terkin kılasen."

*Ravza*'da: Yok.

Bu mektupta yine seciden vazgeçemediğini görürüz Fuzulî'nin. Hânî-i Urve'nin öldürülmesine temas etmeyip Müslim bin Akîl'in vasiyyetini ilave etmesi, tarihî gerçekler adına önemli bir ayrıntıdır.

### 3. 4 - Mektup (*Ravza* 175/b; *Hadîka* s. 326.)

Hz. Hüseyin'in Süleyman bin Surad-ı Huzâ'î'ye yazdığı mektup da *Hadîka*'da *Ravza*'ya göre daha uzun tutulmuştur. *Ravza*'da bu mektubun *Nûru'l-*

*e'imme*'den alındığı belirtilirken *Hadîka*'da buna temas edilmemiştir. Bu da Fuzulî'nin bu hususta diğer bazı kaynaklara baş vurmuş olabileceğini akla getirmektedir. Ayrıca *Ravza*'da mektubun sadece Surad-ı Huzâ'î'ye yazıldığı bildirilmişken *Hadîka*'da Surad-ı Huzâ'î'nin yanında Irak eşrâfî ve a'yânı da mektubun muhâtabı olarak zikredilmiştir. Mektup şöyledir:

*Ravza*'da: “Bana mektup yazarak benim gelmemi istedin.”

*Hadîka*'da: “Ey gâybâne izhâr-ı sadâkat kılup arz-ı iştiyâk iden mu'tekidler ve ey muhlisâne ubûdiyyet-nâmeler irsâl iden mücâhidler, sizün mekâtîb ü merâsilinezün sutûr-ı hutûtta selâsil-i cezb-i irâdetümüz vâkı olup.”

Görüldüğü gibi Fuzulî *Hadîka*'ya aldığı mektupta tek kişiye değil bir topluluğa hitap etmekte ve onların, isteklerini mektupla bildirmiş olmalarını övülecek bir vasıf hâlinde bu hitap ifadeleri içinde belli etmektedir. *Hadîka*'daki bu ifâdeler, hem sanatkârâne hem yumuşak iken, *Ravza*'da bunu karşılayan ibâre, sert ve kuru bir üslubu yansıtmaktadır.

*Ravza*'da: “İşte ben gelmiş bulunuyorum.”

*Hadîka*'da: “Bu cânibe teveccüh kılup hâlâ deşt-i Kerbelâ ki, batn-ı bilâd-ı Irak-ı Arabdur, muhayyem-i nüzûl-i ordû-yı hümâyûn oldu ve Süheyl-i ikbâl-i Hicâzî-matla'imuz bu kazâyâ pertev-i sa'âdet saldı.”

Fuzulî'nin aktardığı bu secili ve tumturaklı ifadelerin, aynı zamanda bir övünme özelliği arz etmesi, şairin metne müdâhale ettiğini düşündürür. Kanaatimizce, gerçeği ifade etme ihtiyacı olmadan bu üslupta bir övünme, Hz. Hüseyin'in şahsiyetine uygun düşmez.

Mektubun devamı her iki eserde karşılıklı vermeyi zorlaştıran farklılıklar ihtiva ettiği için bundan sonraki kısım olduğu gibi verildi.

*Ravza*'da: “Eğer bana yardım eder ve vefâ ahdini yerine getirirsen mürüvvet kaidesini yerine getirmiş olursun. Eğer vefasızlık edersen bu davranış Kûfelilerden beklenmedik bir şey değildir. Öyle ki, babam ve kardeşim ve amcamın oğlu böyle yapmışlardı. Şu anda muhâlif ordusu benim geçeceğim yolları tutmuş bulunuyorlar. Eğer yardım ederseniz güzel olur. Aksi halde de ben İlâhî takdîre boyun eğmiş ve

«Er-rızā'u bi'l-kazā'i bābu'llā'l-a'zam» bekleme yerinde itâat kademiyle durmaktayım. Arzumuz (İlâhî) hükme rızâ göstermektir.”

*Hadîka*'da: “İmdî gerekdür ki, kılduğunuz ahde vefâ kılup ve sa'âdet-i makdem-ie şerîfümüzü muğtenem bilüp mazmûn-ı misâl-i vâcibü'l-ımtisâle ıtlâ' buldukda nakd-i cân nisâr itmeğe dergâh-ı felek-iştibâhumuza, ki kible-i ikbâl ve menhec-i âmâldür, tevakkufsız teveccüh kılasız ve sa'âdet-i ukbâ devlet-i fânî-i dünyâdan evlâ olduğın muhakkak bilesiz. Hakkâ ki bu işaret size ihdâ-yı tarîk-ı hidâyetdür. Tasavvur itmen ki, istid'â-yı müzâheret ve mu'âvenetdür. Zîrâ saltanat-ı âlem-i fânî zana degmez ki minnetle tahsîl ideler ve zilletle bıragup gideler.”

*Ravza*'daki mektubun sert ve sitemkâr üslup ve muhtevası *Hadîka*'daki mektuba yansımamıştır. Hz. Hüseyin'in müstağnî ve mütevekkil hali ise *Hadîka*'da farklı sözlerle de olsa ifadesini bulmuştur. Ancak tevekkül ve Hakk'a teslimiyyet *Ravza*'da daha belirgin haldedir. Ayrıca *Hadîka*'da secili ve münşiyâne üslubun devam ettiğini görürüz. Mektup metninde görülen bu farklar, *Hadîka*'ya güvenilir bir ilmî eser veya tarihî gerçeklere sadâkatı şî'âr edinmiş bir tarih kitabı olarak bakılamayacağını gösteren delillerdendir.

### 3. 5 - Mektup (*Ravza* vr. 176/a; *Hadîka* s. 327)

Ubeydullâh-ı Ziyâd'ın Hz. Hüseyin'e gönderdiği mektup şöyledir:

*Ravza*'da: “Yezid, bana yolladığı mektupta şöyle yazmış: «Hüseyin'i bulduğın zaman benden bir haber (talimat) alana, (veya) onu bana bî'at ettirene kadar yumuşak yatakta yatmayıp, doyarak yemek yemeyesin. Eğer kabul etmezse başını alıp bana gönderesin.»”

*Hadîka*'da: “Ey Hüseyin, bana Yezîd nâmeler irsâl idüp i'lâm idüpdür ki, Hüseyin bin Ali ol cânibe geldükde, bî'atümi andan almayınca karar dutmayasen ve eger kabul itmez olursa katline ta'allül kılmayasen.”

*Ravza*'da tek bir mektuptan söz edilmişken *Hadîka*'da mektuplardan bahsedilmesi önemli bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır. Yine *Ravza*'da gördüğümüz “başını bana gönder” ifadesinin *Hadîka*'da “katletme” olarak verilmesi önemli bir fark sayılabilir.

*Ravza*'da: "Ey Hüseyin, ben sana nasihat ediyorum. Gel Yezîd'e bî'at et. Böyle yapmayacaksan savaşa hazır ol."

*Hadîka*'da: "İmdi sana nasihat iderem, kendüne terahhum idüp, Yezîd'ün bî'atin kabul it ve eger kabûl itmez isen esbâb-ı muhârebe müheyyâ kıl."

Bu mektupta iki eser arasında görülen farklar, diğer mektuplara göre nispeten daha az görünse de bunlar, özellikle mektup çerçevesinde büyük sayılabilecek ayrılıklardır."

### 3. 6 - Mektup (*Ravza* vr. 177/b-178/a; *Hadîka* s. 330-331)

Aslında burada biri soru, diğeri cevap durumunda olan iki mektup görülmektedir. Ancak bunların ilkinin çok kısa oluşu ve birbiriyle ilgili olması sebebiyle aynı yerde beraber incelemek daha uygun görüldü. *Ravza*'ya bakılırsa bunlara mektup da diyemeyiz. Çünkü *Ravza*'da mektuptan bahsedilmediği gibi metindeki ifadeden de yüzyüze yapılmış bir konuşma anlaşılmaktadır. *Hadîka*'da ise bunların mektup olduğu açıkça belirtilmektedir. Ömer-i Sa'd'ın Hz. Hüseyin'e yazdığı mektup şöyledir:

*Ravza*'da: "Senin bu vilâyete gelmendeki sebep nedir?"

*Hadîka*'da: "Ey Hüseyin, bu diyâre geldüğünden garaz nedir?"

Hz. Hüseyin'in cevâben yazdığı mektup şöyledir:

*Ravza*'da: "Sen ve senin akranın bana mektuplar yazdınız. Ardından da elçiler göndererek benim gelmem için haddinden fazla ısrar ettiniz."

*Hadîka*'da: "Benüm huzûruma sebep sizün nâmelerünüz ve ızhâr-ı iştiyâkunuz vâkı oldu."

*Ravza*'da: "Ben de sizin boş sözlerinize bakarak yola çıktım."

*Hadîka*'da: "Hakkâ ki, ben bu cânibe sizün salâhunuz için müteveccih oldum ki mudîk-ı dalâletten fezâ-yı necâta reh-nümâlık idem."

*Ravza*'da geliş sebebi olarak "boş sözlere inanma" gösterilirken *Hadîka*'da muhatapların iyiliği ve onların sapıklık kısılcısından kurtulması için gelindiği ifade edilmiştir. Bu değişiklik de tavır belirlemede etkili olduğu için önemlidir.

*Ravza*'da: "Ve siz ahdinize sadâkat göstermeyerek amcamın oğluna yardım etmediniz. Böylece o, hazîn bir şekilde öldürüldü."

*Hadîka*'da: "Hâlâ ki cevher-i istidâdunuza eser-i kabûl-i hidâyet olmayup Müslim-i Akîl'e ol cefâları revâ gördünüz; ma'lûmum oldu."

Fuzulî'nin, burada Müslim-i Akîl'in öldürüldüğünden söz etmemesi, onun *Ravza*'nın muhtevasını umursamadığını gösterir."

*Ravza*'da: "Eger kimse mani olmazsa ben şimdi geri dönmek istiyorum."

*Hadîka*'da: "Niyyetüm budur ki, dârü'l-mülk-i Hicâz'a mürâca'at kılam, eger mâni olmayasız."

Bu mukayeselerden Fuzulî'nin vesika mahiyetinde olan mektupları diğer kısımlardan farklı bir muâmeleye tâbi tutmadığı anlaşılmaktadır.

#### **4 – *Ravzatü 'ş-şühedâ*'nın "Hâtîme" ve *Hadîkatü 's-sü'edâ*'nın "İzhâr-ı Tevellüd-i E'imme ve Gayrihî Radiyallâhü Anhüm" Başlıklı Bölümlerinin Bir Kısımının Mukayesesi\***

**(*Ravza* vr. 270/b-271/a; *Hadîka* s. 483)**

*Ravza*'da bu bölüme "iki torun (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin)un evladı ve onlardan bazısının nesep silsilesini bilmek gerekir" diyerek başlanır.

*Hadîka*'da ise bu bölümün neden kısa tutulduğunu izah eden ifadelerle söze başlanmıştır: "Egerçi izhâr-ı silsile-i siyâdet dâhil-i ahvâl-i Kerbelâ ve şerh-i ibtilâ-yı enbiyâ olmayup, bu nüshada îrâdî münâsib degül, amma tettebbu-ı mazmûn-ı *Ravzatü 'ş-şühedâ* tarîk-ı icmâlle takrîrine iktizâ kılmağın..."

Yukarıda Fuzulî'nin tettebbudan bahsetmesi münâsebetiyle bu kelimenin nazîra manasında kullanıldığını "Nazîre" başlıklı bölümde işlediğimizi hatırlatalım. Sonraki cümleler şöyle devam eder:

---

\* - Bu bölümün Farsça'sının tercümesi ile *Ravza* (Süleymaniye Ktp. Ayasofya Bölümü No. k. 3221) ve *Hadîka*'daki (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Bağdat Köşkü Kitaplığı, No: 266) orijinallerinin fotokopisi Ek IV. (s. 276-278)dedir.

*Ravza*'da: "Meşhûr kavillere göre Hz. Emîrû'l-mü'minîn Ali'nin on sekizi erkek, on sekizi kız olmak üzere otuz altı çocuğu vardır."

*Hadîka*'da: "Eyle ki Şevâhidü'n-nübüvve'de mastûrdur, arz olunur: Bilmek gerek ki esahh-ı rivâyetle Hazret-i Emîrû'l-mü'minîn Ali ibn-i Ebî Tâlib'ün otuz altı evlâdı olup ol cümleden on sekkiz nefer zükûr ve on sekkiz nefer inâsdur."

Yukarıda altı çizili olarak verilen ve *Ravza*'da olmayan kısımda Fuzulî'nin, yararlandığı eserin ismini vermesi, *Hadîka*'nın *Ravza* haricindeki kaynaklardan da beslendiğini gösteren delillerdendir.

*Ravza*'da: "Şerefüddîn Ubeydli Nessâbe buyurmuştur ki: ‹On dokuz oğlu vardır. Bunlardan altısı olan Muhsin, Yahyâ, Ubeydullâh ve geri kalan üç oğlu (Hz. Ali) hayatta iken vefât etmişlerdir.›"

*Hadîka*'da: "Ve bazı rivâyetde on tokkuz oğlan ve on yeddi kızdur. Ol cümleden altı nefer eyyâm-ı hayâtında müteveffâ olup"

Bundan sonra *Ravza*'da birbirini tutmayan sayılar ve isimler zikredilmiş. Bu karışık ve anlaşılmaz cümlelerin karşılığı *Hadîka*'da daha kısa ve açıktır. Hz. Ali'nin çocukları genel olarak anlatıldıktan sonra Hz. Hasan ve çocukları ele alınmıştır:

*Ravza*'da: "Şehit Evlat Ebî Muhammed bin Ali bin Ebî Tâlib, Emîr (Hz.Ali)'in büyük oğludur. O, ikinci imâmdır."

*Hadîka*'da: "Hazret-i İmâm Hasan, ekber-i evlâd-ı Zehrâ'dur, ikinci imâmdur."

*Ravza*'da: "Lakabı, müctebâ ve Seyyid'dir."

*Hadîka*'da: Yok.

*Ravza*'da: "Hicretin üçüncü yılında ramazanın ortasında doğmuştur. Hicretin ellinci yılında, safer ayının yirmi dokuzunda gece vefat etti. Şerefli ömründen kırk altı yıl beş buçuk ay geçmişti. On altı evladı vardı. Bunların on biri erkektir. [İsimleri:] Zeyd, Hasan Müsennâ, Hüseyin, Talha, İsmail, Abdullah, Hamza, Abdurrahman, Ömer ve Kasım'dır."

*Hadîka*'da: "Vilâdet-i şerîfi ramazân ayının on beşinci gününde Hicretün üçüncü yılında ve vefâtı safer ayının on tokkuzuncı gicesinde Hicretten elli yıl geçdükte. Ve müddet-i ömr-i şerîfleri kırk altı yıl ve altı ay ve on biş gün idi. On altı nefer evlâdı olup, on biri zükûr. Ve ol cümleden meşhûr olan Zeyd ve Hüseyin ve Talha ve İsmâîl ve Abdullâh ve Hamza ve Abdurrahmân ve Ömer ve Kâsımdur Va'llâhü a'lem"

Burada iki önemli fark dikkat çekmektedir. Birincisi, *Ravza*'da geçen Hasan Müsennâ isminin *Hadîka*'da olmayışdır. Gerçi Fuzulî cümlelerin başında ifade ettiği "meşhur olan" sözüyle bu eksikliği kapatmıştır. Hasan ve Müsennâ'nın ayrı isimler olma ihtimali de vardır. Çünkü Hasan Müsennâ'nın tek isim kabul edilmesi halinde isim sayısı on olmaktadır. Halbuki orada on bir ismin olması gerekmektedir. İkinci önemli fark ise, Hz. Hasan'ın vefâtının *Ravza*'da safer ayının yirmi dokuzunda olduğu bildirilmesine karşılık, *Hadîka*'da bu tarihin saferin on dokuzu olarak gösterilmesidir. Bunun yanında Hz. Hasan'ın yaşının yıl, ay ve gün olarak verilmesinde de iki eser arasında farklılık göze çarpmaktadır: *Ravza*'da: Kırk altı yıl, beş buçuk ay; *Hadîka*'da kırk altı yıl, altı ay, on beş gündür.

Bu farkların, ancak değişik kaynaklardan elde edilen farklı rivayetlerden neşet etmesi mümkündür. Tercüme değil, ancak telif eserlerde böyle farkların görülmesi söz konusu olabilir.

*Hadîka*'da bu kısım burada biterken, *Ravza*'da konuya devam edilir. Fuzulî'nin yaptığı kısaltma hakkında fikir verebilmek için *Ravza*'daki bu kısmın devamını verelim:

*Ravza*'da: "Bunlardan Abdullah ve Kâsım, Kerbelâ'da yüksek amcalarıyla beraberlerdi ve şehâdet izzetine nail olarak karar yerleri olan ahirete yürüdüler. Dört oğlundan geriye Zeyd, Hasan, Hüseyin, Esrem ve Ömer kaldı. Hüseyin ve Ömer'in evladı çok yaşamadı. Onlardan geriye evlat kalmadı. Hasan'ın iki oğlu Zeyd ve Hasan Müsennâ'dan geriye evladı kaldı. Hasan evladı seyyidlerinin çokluğu, kudret ve makbûliyeti gün ortasındaki güneş gibi açık ve malumdur. Güneş aynasının cilâya ne ihtiyâcı var? Bu sayfalarda on iki büyüğün neslinden çıkan ulu zâtlardan bazısını

yâd edeceğiz. Seyyid Hasîb Cemaleddin Ahmed Abene rahimehullâhın müellefâtında rivâyet ettiği bilgileri özet olarak ayrı fasıllar halinde vereceğiz.”

*Hadîka*’da: Yok.

Bundan sonra Hz. Hasan’ın yukarda ismi verilen iki oğlundan olan torunlarının bazıları fasıllar halinde anlatılmaktadır. *Ravza*’da Hz. Hüseyin’in evlâdının anlatılmaya başlanacağı “ikinci maksad”a kadar devam eden bu kısım *Hadîka*’da yoktur. Bu bölüm, *Hadîka*’da böylesine büyük kısaltmalarla devam eder.

## **5 - *Ravzatü’ş-şühedâ* ve *Hadîkatü’s-sü’edâ*’nın Karşılaştırılmasından Çıkan Netice**

*Hadîkatü’s-sü’edâ*, *Leylâ vü Mecnûn* veya *Hüsrev ü Şîrîn* gibi tam manasıyla edebî hüviyet taşıyan bir eser değildir. *Hadîka*’da tarihte vuku bulmuş gerçek hadiseler işlenmiştir. Ayetler, hadisler ve kelâm-ı kibârların yer aldığı eser bir çok ciddî kaynaklardan nakiller yapılmak suretiyle daha da ilmî bir hüviyet kazanmıştır.

İlmî eserlerin tercümesi, orijinal metine sadakat gerektirir. İlmî eserlerde üslup değil, muhteva önemlidir. Çünkü, ilmî eserler bilgi vermek için yazılmıştır. Dolayısıyla bu eserler tercüme edilirken de bilgiyi doğru nakletmek esas kabul edilmektedir.

Fuzulî, *Hadîka*’yı yazarken *Ravza*’yı örnek aldığını şöyle anlatır: “Asl-ı te’lîfde *Ravzatü’ş-şühedâ*’ya iktidâ kılup sâyir kütübde nükât-ı garîbeleri mümkün oldukça ona ilave kılam.”<sup>516</sup> Mukayese kısmında *Hadîka*’da *Ravza* haricindeki kaynaklardan faydalandığını gösteren yerlerin bulunduğu temas edilmişti. Ayrıca tercüme kalıplarına sığmayacak aktarmalara da şahit olmuştuk. *Ravza*’da ilmî veya tarihî konular işlendiğine göre bu eser, neden sadık tercüme usûlüyle kaleme alınmamış? Fuzulî, mademki bu usûlü takip etmeyecekti, neden aynı konuda yeni bir eser telif etme yoluna gitmedi? Şimdi bunun sebeplerine nüfûz etmeye çalışalım:

---

<sup>516</sup> - Fuzulî, *Hadîkatü’s-sü’edâ*, s. 18.

1 – Eserin Özelliği: *Hadîka*, tam manasıyla edebî hüviyette bir eser olmadığı gibi, bütünüyle ilmî hassasiyetlere uygun olarak yazılmış bir kitap da değildir.

Kâşifi alim ve vaiz olduğu gibi edebiyata da vukufu olan bir şahsiyettir. Fuzulî de ilim sahibi bir şairdir. Ancak onun edebî kişiliği daha ağır basmaktadır. Kâşifi ve Fuzulî, şahsiyetlerini eserlerine yansıtmış olmalarının yanında ortak bir noktada buluşmuşlardır: Her iki eser de geniş halk kitlelerine hitap etmek üzere kaleme alınmışlardır. Hele Fuzulî, *Ravza*'nın özellikle muharrem aylarında halk tarafından okunduğunu bildiği için bu konuda daha şuurlu kabul edilebilir. Bu durum her iki eserin mümkün olduğu kadar sade bir dille yazılmasına ve halkı etkileyip coşturmak için bazı edebî sanatlara başvurulmasına yol açmıştır. Bütün bunların yanında Fuzulî'nin eserde bazı tasarruflarda bulunmasına sebebiyet vermiştir. *Hadîka*, böylece tam bir ilmî eser olma hüviyetinden bir ölçüde uzaklaşmıştır.

2 – Mevcut edebî gelenek: Eski Türk edebiyatında münferit şiirlere olduğu gibi bütün bir esere de nazîre (cevap) yazıldığını görmüştük. Tabii bu daha çok edebî eserler için söz konusu olan bir durumdur. Ancak, sırf edebî mesnevîlere münhasır değildir. Nitekim biyografik bir eser olan *Nesâyimü'l-mahabbe*, tercüme olmasına rağmen Nevâyî tarafından ilavelerle zenginleştirilmiş ve bazı kısaltmalarda bulunulmuştu<sup>517</sup>. Dolayısıyla Fuzulî'nin *Hadîka*'da bazı tasarruflarda bulunması bu gelenekte hoş karşılanan tabii bir durumdur. Ancak klasik edebiyattaki “üstatları takip” cephesinden bakarak Fuzulî'nin, Kâşifi'yi üstat kabul ederek eserini tanzir ettiğini düşünürsek, Fuzulî'nin bu geleneğinin meyvasını yediğini, yani Kâşifi'yi takip ederek onu edebî yönden geçmeyi başardığını görürüz.

Bunun yanında Fuzulî'nin bulunduğu mekan, yaşadığı çevre, hitap ettiği kitle, sahip olduğu imkanlar da eserin şekillenmesinde etkili olduğu gibi şairin iç dünyası, psikolojisi, ruh hali, kabiliyetleri ve itikadı da bu hususta küçümsenmeyecek etkenlerdir. Mesela Kâşifi'nin, kitabın özünü teşkil eden Kerbela hadisesini,

---

<sup>517</sup> - Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe men Şemâyimi'l-fütüvve*, I. Metin, haz. Kemal Eraslan, TDK. Yay., Ankara 1996, s. XLI-XLIII.

mahrumiyeti, susuzluğu, Kerbela'yı mesken tutmuş bir Fuzulî kadar hissetmesi düşünülebilir mi?

*Hadîka*'nın baştan sona harfiyen tercüme ile telif arasında gidip gelen bir çizgide devam ettiğini görüyoruz. Klasik Türk edebiyatında aynı eser içinde harfiyen tercüme, şerh ve telif özelliği taşıyan kısımların bulunabileceği, klasik Türk edebiyatında tercüme anlayışını incelediğimiz bölümde ifade edilmişti. *Hadîka* da bu edebiyat içinde ortaya çıkan bir eser olarak böyle bir özellik sergilemektedir. Bu yüzden *Hadîka*'yı tercüme veya telif gibi tek bir mefhumla tanımlamaya çalışmak, körün fili anlatması hikayesini akla getirmektedir. Tercüme usullerinin anlatıldığı bölümlerde geçen “tercüme-i tahte'l-lafzî”, “tercüme-i âzâd”, “tercüme-i tabîrî”, “tercüme-i ahbâr u emsâl ü hikem”, “tanzîrî tercüme”, “manevî tercüme”, “tefsîrî tercüme”, “ca'li ve sahte tercüme” gibi tercüme çeşitlerinin her birinin yer yer *Hadîka*'da kullanıldığı söylenebilir. Hatta bazen yeniden yazmaya kadar varan tasarruflarla *Hadîka*'nın telif görünümündeki kısımlarından da söz etmek mümkündür. *Hadîka* işte bu özellikleriyle tam manasıyla tercüme veya telif olarak nitelendiremeyeceğimiz bir eser hüviyetinde karşımıza çıkmaktadır.

Bütün olarak eserin kurgusu ve kompozisyonunun Kâşifi'ye ait olduğu düşünüldüğünde ise *Hadîka*'nın *Ravza* örnek alınarak yazılmış bir eser olduğunu teslim etmemiz gerekecektir. Nitekim Fuzulî'nin kendisinin “iktidâ” sözüyle bunu ifade ettiğine yukarıda işaret etmiştik. Daha önce de *Hadîka*'nın anlatıldığı kısımda bazı ilim adamlarının bu hususla ilgili görüşleri nakledilmişti.

Fuzulî, *Hadîka*'da Kâşifi'nin işaret ettiği hedefe yönelmiş ise de onun izini aynen takip etmemiş, kendi iç dünyasında sanatkâr tabiatının da yardımıyla şekillenen ve üzerine kendi şahsiyetinin rengi ve kokusu sinmiş özel bir yoldan ilerlemeyi bilmiştir. Bu da esere büyük ölçüde orijinallik kazandırmıştır.

*Ravza* ile *Hadîka* arasında yaptığımız ayrıntılı mukayeseler incelendiğinde *Hadîka* ile *Ravza* arasındaki ilişki daha net görülecektir. Biz yine de mukayeselerden elde ettiğimiz belli başlı verileri toplu olarak vermek istedik. *Hadîka*'nın *Ravza* ile ilişkisi şu seviyelerde gerçekleşmiştir:

1 – Genişletme yapılmıştır.

2 – Farklı seviyelerde ilaveler yapılmıştır. Bu ilaveler tek cümle olabileceği gibi, sayfaları da bulabilmektedir.

- a) Seci yapabilmek için cümle ilave edilmiştir.
- b) Manayı tamamlamak ve güzelleştirmek için ilave yapılmıştır.
- c) Bazı ilaveler, şairin *Ravza* haricindeki kaynaklardan elde ettiği bilgileri okuyuculara aktarmayı gerekli görmesinden ve eserine orijinallik katma düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.

3 – Bilgi atlamaları göze çarpmaktadır. Bu da cümle bazında olabileceği gibi daha büyük seviyelerde de olabilir.

- a) Bazı bilgiler teferruat sayıldığı için bu yola başvurulduğu anlaşılmaktadır.
- b) Siyasi sebeplerden kaynaklanmış olabilir. (Mesela *Ravza*'da geçen Timurla ilgili bilginin atlanması gibi.)
- c) İtikadi konularla ilgili olabilir. (Müşriklerin Kabe'nin yanında peygamberimize fiili saldırıda bulundukları sırada Hz. Ebu Bekir'in müdahalesi ile saldırganların ona yönelmesinin anlatıldığı kısmın *Hadika*'da atlandığı gibi.) Ancak bunu kesin bir hüküm olarak söyleyemeyiz. Çünkü *Hadika*'nın diğer yerlerinde Hz. Ebû Bekir'den bahsedilmektedir.
- d) Tekrardan kaçınmak için bazı yerlerin atlandığı görülmektedir.

4 – Bazen *Ravza*'daki bilgiler değiştirilmiştir.

- a) Kelime veya cümle bazında değişiklik yapılmıştır. Bu şekilde yapılan değiştirmeler seci elde etmek, sanat yapmak veya daha geniş kapsamlı kelime bulmaya yönelik olabilmektedir.
- b) Hiç bir zorlama yokken konu, farklı tamlama ve sıfatlarla anlatılmıştır. Bu da orijinallik sağlamak için veya şairane bir tercih neticesinde ortaya çıkmış olabilir.
- c) Seci zorlamasıyla cümle yapısında değişiklik meydana gelmiştir.

- d) *Ravza*'ya ters düşen bilgi değişikliği görülmektedir. Buralarda istinsah hatası yoksa Fuzulî'nin bilgi düzeltmesi yoluna gittiği düşünülebilir.
- e) Muhalif bilgi ihtiva etmeyen, sadece farklı anlatımdan ibaret olan değişiklikler de mevcuttur.
- f) Tamamen muhalif olmasa da manaya tesir edecek farklar göze çarpmaktadır.
- g) Düzeltme sayabileceğimiz değişikliklerden de söz edebiliriz. (*Ravza*'da İmam Rafii olarak geçen ismin *Hadika*'da İmam Yafiî şeklinde düzeltilmesi gibi.)

5 – *Hadika*'da *Ravza*'ya göre farklı zaman ifade eden fiillerin kullanıldığı olmuştur. Bu zaman uyumsuzluğu önemli bir bilgi farkını beraberinde getirmektedir.

6 – Başka eserlerden yapılmış nakillerde bile *Ravza* ile *Hadika* arasında bilgi farkı göze çarpar.

7 – Vesika mahiyetindeki mektuplar aktarılırken de *Ravza*'ya sadık kalınmamıştır.

8 – Takdim-tehir yapılmıştır.

9 – Zaman zaman şekil olarak farklı yol izlenmiştir. Bazen *Ravza*'daki tertibe uyulmaması, değişiklikler neticesinde meydana gelen yeni kompozisyon içinde uyumu sağlamaya yönelik olabilir.

10 – Kompozisyon nizamı çerçevesinde metne müdahale yapılabilmektedir.

11 – Karşılıklı verilen şiirler tercüme hüviyetinde olmayıp en fazla nazire sayılabilecek durumdadır. Bazı şiirlerin ise *Ravza*'dakiler ile hiçbir ilgisi yoktur. Şiirler her zaman karşılıklı verilmemiştir.

12 – Kısaltma, daraltma ve özleştirmeler göze çarpmaktadır.

13 – Harfiyen tercüme sayılabilecek ibarelere de rastlanır.

14 – Tercüme kalıplarına uygun mülahaza edilebilecek mealen yapılmış tercümeler de mevcuttur.

15 - Ayetlerin, aslı göz göz önüne alınarak tefsir edildiği ve bazı Arapça ibarelerin de *Ravza*'dan farklı yorumlandığı görülmür.

16 - Bazen her iki metni (hem *Ravza*, hem Kâşîfi'nin alıntı yaptığı metin) de göz önüne alarak tercüme yapılan yerlere de rastlıyoruz.

17 - *Ravza*'da *Hadika*'ya göre daha kuru ve ilmî bir üslup kullanılmış iken *Hadika*'da, Fuzulî'nin sanatkâr mizacı, bu yöndeki bilgi ve kaabiliyeti eserin üslubuna yansımıştır. Genelde durum böyleyken bazen *Hadika*'da *Ravza*'ya göre heyecan dozu daha düşük ifadelerle rastlamak da mümkün olmaktadır. Genelde *Hadika*'da daha çok secili cümle göze çarparken *Ravza*'da *Hadika*'dan daha çok seci yapıldığı da vaki olmaktadır.

18 - *Ravza* haricinde diğer kaynaklardan da faydalandığını gösteren durumlar ile karşılaşmaktadır.

19 - Fuzulî, kendi şahsiyetini esere yansıttığı gibi, mensup olduğu milletin kültür varlıklarından da eserinin harcına bazı şeyler katmıştır. Bu durum, zaman zaman cümlelerinin halk dilinden söyleyişler ve halk irfanına yakın mazmunlar içermesinden anlaşılmaktadır.

20 - Fuzulî *Ravza*'da geçen Arapça ibareyi aynen vermesi gerekirken bu ibarenin bir kısmını Farsça olarak verdiği de görülmektedir.

21 - Bazen hem Arapça ibare, hem Farsça metin göz önünde bulundurularak aktarma yapılmıştır.

22 - Arapça-Farsça tamlamaların karşılığının yine Arapça-Farsça tamlamalar olarak verildiğine de şahit oluyoruz.

23 - *Ravza*'da belirsiz bırakılan yerler bazen *Hadika*'da açıklığa kavuşturulmuştur.

24 - *Ravza*'da Arapça cümle yapısı muhafaza edilerek tercüme edildiği hissini veren ifadelerin *Hadika*'da düzgün cümleler haline getirildiği görülmektedir.

25 - Bazen *Ravza*'da olmadığı halde *Hadika*'da geçiş cümleleri ilave edilerek üslupta akıcılık sağlanmıştır.

Bu tespitler *Hadika*'da düzenli olarak uygulanan metotlar değildir. Bunlara zaman zaman değişik boyutlarda rastlanır. Daha ayrıntılı bilgi edinmek için mukayese bölümlerine müracaat edilmelidir.



## SONUÇ

Tercüme, bilgi ve kültür taşınması olarak medeniyetlerin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Bütün dünyada olduğu gibi Türk dili ve edebiyatının teşekkülünde de tercüme büyük rol oynamıştır.

Türkçe ilk yazılı eserin m. VI. Yüzyılda *Nirvasutra* adlı eserin tercümesi olduğu tahmin edilmektedir. Uygurca Budizm, Maniheizm, Brahmi gibi Asya inanışlarına ait eserlerin bugün elde bulunan metinlerin dörtte üçünü geçtiğinin söylenebileceği ifade edilmektedir. Daha bu dönem tercümelerinde Türkçe’de farklı tercüme şekilleri oluşmaya başlamıştır.

Divan edebiyatının teşekkülünde de tercümenin büyük rolü olduğu açıktır. Türk edebiyatında yazılan mesnevilerin ilk örneklerinin çoğunu, özellikle Farsça’dan yapılmış tercümeler meydana getirmiştir. Bu mesnevilerle İslâmî edebiyat dairesinde mevcut nazirecilik geleneği de Türk edebiyatına taşınmıştır. Bu eserler tercüme (veya nazire) olmasına rağmen tamamen orijinallikten uzak olmayan, beraberinde yeni vezin, yeni mazmun, yeni sanatlar ve yeni söyleyişleri de getiren önemli çalışmalardır. Bu faaliyetler gittikçe orijinalliğe yaklaşan bir çizgide devam etti ve nihayet 15. ve 16. asırlarda itibaren Fars şairleriyle boy ölçüşebilecek, iddialı ve orijinal eserler vermeye başladı.

Arap, özellikle Fars edebiyatını örnek almak suretiyle gelişen ve klasik batı edebiyatıyla da bazı ortak normlarda buluşan klasik Türk edebiyatı, belâğat ve fesahat çerçevesinde muntazam kaidelere tabi idi.

İslâmî normlarda gelişen klasik edebiyatta bir “nev-heves”, önce kendine üstat kabul ettiği usta bir şairi takip ve taklit ederek kendini yetiştirdikten sonra orijinal eserler vererek üstadını geçmeye çalışırdı. Klasik Türk edebiyatında da önceleri Türk şairleri özellikle Fars şairlerinin arkasından giderek yetiştiler. Daha sonra ise Türk edebiyatı Nevâyî, Fuzulî, Bâkî, Nâbî ve Şeyh Galib gibi üstatları yetiştirerek Fars edebiyatı ile boy ölçüşecek güçlü bir edebiyat haline geldi. Türk şairleri Türk kültüründen öğeler katmak suretiyle bu edebiyatı zenginleştirdiler.

Üstat şairlerden Fuzulî (1456-1505) Hüseyin Vâiz Kâşîfî (1480-1556)'ye ait olan *Ravzatü 'ş-şühedâ*'yı esas alarak yazdığı *Hadikatü 's-sü 'edâ* ile nesir sahasında da gücünü ortaya koymuştur. *Hadikatü 's-sü 'edâ* muhteva bakımından ilmî bir eser sayılabilecek durumda olmasına rağmen Fuzulî, bu eserini edebî yönden de işleyerek aslından daha üstün seviyeye taşımayı başarmıştır. *Hadikatü 's-sü 'edâ* bu özelliğiyle Türk edebiyatında tercümecilik veya nazirecilik geleniğinin ulaştığı noktayı göstermek için iyi bir örnek drurumundadır.

Gerek *Ravzatü 'ş-şühedâ* gerekse *Hadikatü 's-sü 'edâ* geniş halk kitleleri tarafından asırlarca sevilerek okunmuştur. Çünkü bu eserlerde ilmî bir muhtevâ işlendiği halde anlatım olarak halkı etkilemeye yönelik sade ama edebî üslup takip edilmiştir. Fuzulî'nin sanatkâr şahsiyetiyle *Hadîka*'nın edebî çehresini biraz daha belirginleştirmiştir.

Türk edebiyatında tercüme veya nazire olarak kaleme alınan eserler, mukayeseli incelendiğinde klasik Türk edebiyatını daha iyi tanıma yolunda önümüzde geniş ufukların açılacağını düşünöyoruz. Tamamen edebî muhtevalı eserler incelendiğinde ise nazire eserlerin nasıl orijinal özellikler sergilediği ve Türk edebî hazinesine neler kattığı daha açık olarak ortaya çıkacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

“Klasisizm”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 22, MEB. Yay., Ankara 1975.

“Tercüme”, *Meydan Larousse*, c. 12, Meydan yay., İstanbul 1973.

A. Vefik Paşa: *Lehçe-i Osmânî*, 1. cüz, Mahmutbey Matbaası, Dersaadet 1906.

Abdullah, Fevziye: “Nizâmî-Şeyhî Hüsrev ü Şîrîn Mukayesesî”, *Tarih Dergisi*, c. 1, sa. 2, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1950.

Adıvar, Halide Edip: “Edebiyatta Tercümenin Rolü”, 1942-1943 Üniversite Konferanslarından ayrı basım, Kenan Matbaası, İstanbul 1944.

Ahmed Cevdet: “İkrâm-ı Aklâm”, *Malûmât*, c. 5, sa. 104, 11 Rebîu'l-âhir 1314, 28 Ağustos 1313.

Ahmed Mithat: “İkrâm-ı Aklâm”, *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu'l-âhir 1314, 11 Eylül 1313.

Ahmed Mithat: “Klasikler Meselesi ve Necip Asım”, *Malûmât*, c. 5, sa. 102, 10 Cemâziye'l-ülâ 1314, 25 Eylül 1313.

Ahmed Mithat: “Müsâbaka-i Kalemîyye-İkrâm-ı Aklâm”, *Malûmât*, c. 5, No: 99, 18 Rebîu'l-âhir 1314-4 Eylül 1313.

Ahmed Rasim: “Klasikler Meselesinin Verdiği Bir Fikr-i Edebî-i Mâzî”, *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu'l-âhir 1314, 11 Eylül 1313.

Ahmed-i Dâî: *Çeng-nâme*, haz. Ş. Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Üniv. Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Böl. 1992.

Ahmed-i Kisrevî: *Der-Zemîne-i Zebân-ı Fârisî*, (haz. Hüseyin Yezdaniyân, Çaphâne-i Tabîş, Tahran 2537 (1978).

Ahmedî: *İskender-nâme*, haz. İsmail Ünver, TDK. Yay., Ankara 1983.

Ahmet Cevat, “Edebî Klasik Terbiye”, *Muhîr*, sayı 40, Şubat 1932.

Ahmet Mithat: “Klasikler Bahsinin Biraz Tevsîi”, *Malûmât*, c. 5, sa. 104, 24 Cemâziye'l-ülâ 1314, 9 Teşrîn-i evvel 1313.

Ahmet Mithat: “Klasikler Meselesi”, *Malûmât*, c. 5, sa. 102, 10 Cemâziya'l-ülâ 1314, 25 Eylül 1313.

Aishülos (Eschyle): *Agamemnon*, terc. Ahmet Cevdet Emre, TDK. Yay., Ankara 1943.

Aktaş, Tahsin: “Çeviri İşlemi ve Eşdeğerlilik”, *Türk Dili*, Haziran , sayı 522, Ankara 1995.

Akün, Ömer Faruk: “Divan Edebiyatı”, *İA.*, c. 9, TDV. İstanbul 1994.

Ali Asgar Şîr-dost, *Çeşme-i Hurşîd*: Pujuhiş-i Der Zindegî ve Âsâr-ı Molla Muhammed Fuzulî, Vezâret-i Ferheng u İrşâd-i İslâmî, Tahran, h. 1374.

Ali Cemâleddîn: *Aruz-ı Türkî*, [İstanbul] 1291.

Ali Şîr Nevâyî: *Dîvân-ı Emîr Nizâmeddîn Ali Şîr Nevâyî "Fânî"*, haz. Rûkneddîn Hümâyûn Ferruh, İntişârât-ı Esâtîr, yy. 1375.

Ali Şîr Nevâyî: *Ferhad u Şîrîn*, haz. Gönül Alpay Tekin, TDK. Yay., Ankara 1994 .

Ali Şîr Nevâyî: *Lisânü't-tayr*, haz. Mustafa Canpolat, TDK. Yay., Ankara 1995.

Ali Şîr Nevâyî: *Mecâlisü'n-Nefâ'is*, haz. Suyima Ganiyeva, Özbekistan SSR. Fonlar Akademiyası, Taşkent 1961.

Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-mahabbe men Şemâyimi'l-fütüvve*, I. Metin, haz. Kemal Eraslan, TDK. Yay., Ankara 1996.

And, Metin: "Yarı Dramatik Bir Tür: Makteller ve Fuzuli'nin Hadîkatü's-sü'edâ'sı", TİB. Yay., *Kültür ve Sanat*, sayı. 26, Haziran 1995.

Arat, Reşid Rahmeti: *Kutadgu Bilig*, TDK. Yay., Ankara 1979.

Arat, Reşit Rahmeti: "Metnin Tahlil ve Tenkidi" ("Hüeng-tsange Tercüme-i Halinin Uygurca Tercümesi") *Makaleler*, c. 1, TKAE. Yay. Ankara 1987.

Arat, Reşit Rahmeti: "Uygur Türkçesinin Türk Dili Tarihindeki Yeri", *Makaleler*, c. 1, TKAY. Yay., Ankara 1987.

Arat, Reşit Rahmeti: "Uygurlarda İstılahlara Dair", *Makaleler*, TKAE. Yay., Ankara 1987.

Arat, Reşit Rahmeti: *Eski Türk Şiiri*, TTK. Yay., Ankara 1991.

Aşık Çelebi: *Meşâirü's-şu'arâ*, Süleymâniye Ktp. Arif Efendi Böl., No: 268.

Ateş, Ahmet: "Hicrî VI.-VIII. (XII.-XIV.) Yüzyıllar Arasında Anadolu'da Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, c. 7-8, cüz 2, İstanbul 1945.

Atik, M. Kemal: *İslami Kavramlar*, S.Y. Gençlik Vakfı Yay., Ankara 1997.

Aydar, Hidayet: *Kurân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul 1996.

Aydın, F.: *Tercüme Sanatının Gerçekleri*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1984.

Aydın, Kamil: *Karşılaştırmalı Edebiyat Günümüz Postmodern Bağlamda Algılanışı*, Biray Yay., İstanbul 1999.

Ayvazoglu, Beşir: *Gelenegin Direnişi*, Ötüken, İstanbul 1987.

Bahâr: *Bahâr-ı Acem*, y.y., 1879

Bâkî: *Dîvân-ı Bâkî*, Y. haz. Ahmed Efendi, Mûsıkâ-i Hümâyûn Litografyası, y.y. 1276.

Başkan, Özcan: "Dilde Çevirme İşlemi", *Türk Dili*, sa. 322, Temmuz 1978.

Bertels, E. Edvardoviç: "Ali Şîr Nevâyî'nin Ferhad ü Şîrin'i", terc. Rasime Uygun, *TDAY. Belleten*, TDK. Yay., Ankara 1957.

- Bertels, E. Edvardoviç: “Nevâyî ve Attar”, *Tasavvuf ve Edebiyat-ı Tasavvuf*, Farsça’ya terc. Sîrûs İzîdî, Mü’essese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 2536 (1977).
- Beşir Fuad: *Viktor Hugo*, c. 2, Mihran Matbaası, İstanbul 1302.
- Beyânî Mustafa bin Cârullah, *Tezkiretü’ş-şu’arâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1997.
- Bilgegil, M. Kaya, “Cihan Edebiyatında Rönesans”, *Kaya Bilgegil’in Makaleleri*, haz. Zöhre Bilgegil, Ankara 1997.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.
- Bilgin, Orhan, “Fuzuli’nin Farsça’ya Gösterdiği Rağbetin Sebepleri”, *Fuzuli Kitabı*, İBBKİDB Yay., İstanbul 1996.
- Bilici, Mehmet, *Behiştî’nin Leylâ vü Mecnûn’u*, İ.Ü. Türk Dili ve Ed. Böl. (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1982.
- Brawne, E. G., *Ez Sa’dî Tâ Câmî*, Farsça terc. Ali Asgar Hikmet, Kitap-hâne-i İbn-i Sînâ, y.y., h. 1339, m. 1960.
- Bûzer Cemherî, *Dâiretü’l-meârifü’l-İslâmiyye*, c. 5, İntişârât-ı Cihân, Tahran 1333 (1325).
- Caferoğlu, Ahmet; *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, TDK. Yay., İstanbul 1968.
- Caferoğlu, Ahmet; *Türk Dili Tarihi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- Celâleaddin Hızır (Hacı Paşa), *Müntehâbât-ı Şifâ I*, haz. Zafer Önler, Ankara 1990.
- Celaleddin Humâyî, *Tarîh-i Edebiyat-ı İran*, Müessese-i Neşr-i Humâ, Tahran 1375.
- Cem Sultân, *Cemşîd ü Hurşîd*, AKM. Yay., Ankara 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ank. Üni. İ.F. Yay., Ankara 1971.
- Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü’t-tarîfât* (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü) çev. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul 1997.
- Çavuoğlu, Mehmed, “Divan Edebiyatı”, *Türk Dili*, (Türk Şiiri Özel Sayısı II)sa. 415, 416, 417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986.
- Çavuşoğlu, Mehmed, “Divan Şiiri”, *Türk Dili*, (Türk Şiiri Özel Sayısı II.) sa. 415, 416, 417, Temmuz, Ağustos, Eylül 1986.
- Çavuşoğlu, Mehmed, *Dîvanlar Arasında*, (2. bsk.) Akçağ, Ankara 1998.
- Çelebioğlu, Amil, “Kâbus-nâme Tercümesi Murâd-nâme’ye Dâir”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB. Yay., İstanbul 1998.
- Çelebioğlu, Amil, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, (XV, yy.a kadar) Kitabevi 1999.
- Çetişli, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*, (2. bsk.), Kardelen Kitabevi, Isparta 1998.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1984.

Dihhuda, Ali Ekber, *Lugat-nâme*, Meclis-i Şuarâ-yı Millî, Tahran 1335.

Dilçin, Cem, *Türk Şiir Bilgisi*, TDK. Yay., Ankara 1983.

Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud bin 'Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahşerî, *Mukaddimetü'l-edeb*, haz. Nuri Yüce, TDK. Yay., Ankara 1988.

Ebulleysi's-Semerkandî, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerkandî*, haz. Recep Toparlı, A.Ü. Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 1977.

Ebüzzîyâ Tevfik, *Lügat-i Ebüzzîya*, Kostantiniyye, Matbaa-i Ebüzzîya [İstanbul] 1306.

Edirmeli Sehî, *Tezkire-i Sehî*, Matbaa-i Âmidî, [İstanbul] h. 1325.

Eliot, T. S., *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, terc. Sevim Kantarcıoğlu, KTB. Yay., Ankara 1983.

Emîr Celâleddîn-i Gıfârî, *Ferheng-i Gıfârî*, (Farsça-Fransızca), Çaphane-i Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1336.

Ercilasun, Ahmet Bican, "Uygur Edebiyatı", *Büyük Türk Klasikleri*, C. 1, Ötüken-Söğüt, İstanbul.

Ercilasun, Bilge, *Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit*, MEB. Yay., İstanbul 1998.

Erhat, Azra, "Ortak Çeviri", *Türk Dili*, Temmuz 1978, sa. 322.

Eyuboğlu, Sabahattin, "Yeni Türk Sanatkarı Yahut Frenkten Türke Dönüş", *İnsan Dergisi*, sa. 1, Nisan 1938.

Fuzuli, *Farsça Dîvân*, Edisyon kritikli yayına haz. Hasibe Mazıoğlu, Ank. Ü. DTCF. Yay., Ankara 1962.

Fuzuli, *Hadîkatü's-sü'edâ*, haz. Şeyma Güngör, KTB. Yay., Ankara 1987.

Fuzuli, *Külliyât-ı Divan-ı Fuzuli*, Yeni Şark Matbaası, İstanbul 1342.

Fuzuli, *Levylâ vü Mecnûn*, haz. Hüseyin Ayan, Dergah Yay., İstanbul 1981, (Osmanlıca kısmı).

Fuzuli, *Matlau'l-itikâd Fî Ma'rifati'l-mabda'i va'l-ma'âd*, haz. Muhammed b. Tâvit at-Tancî, terc. Esad Coşan, Kemal Işık, AÜDTCF. Yay., Ankara 1962.

Gelibolulu Câmi, *Sbaadet-nâme*, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi No: 593.

Gıyaseddin Muhammed bin Celaleddîn bin Şerefeddîn Rampûrî, *Gıyâsu'l-lugât*, Çaphâne-i Sipehr, Tahran 1363.

Gibb, E. J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi (A History Of Ottoman Poetry)*, c. I-II-III-V, terc. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yay., Ankara [1999].

Göktürk, Akşit, *Çeviri Dillerin Dili*, Çağdaş Yay., İstanbul 1986.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "Tercüman", *İA*, c. 12/I, MEB. Yay., İstanbul 1979.

Güngör, Şeyma, "Hadîkatü's-sü'edâ", *TDVİA*, c. 15, TDV. İstanbul 1996.

- Hacaloğlu, Abdullah: "Büyük Fuzuli", *Fuzuli Kitabı*, İBBKİDB. Yay. İstanbul 1996.
- Hâce Abdullâh-ı Ensârî, *Bergüzide-i Âsâr-ı Pîr-i Hirât Hâce Abdullâh-ı Ensârî*, haz. Saîd Yusuf Niyâ, Şafak Mtb., Tahran h. 1375.
- Hâce Bahâeddîn Hasan-ı Nisârî Buhârî, *Müzekkir-i Ahbâb*, Dâiretü'l-Maârif-i Osmâniyye, Haydarâbâd h. 1389, (m. 1969).
- Hân bâbâ Meşâr, *Fihrist-i Kitâphâ-yı Çâpî*, c. 2, Çâphâne-i Erjeng, Tahran h. 1351.
- Handmîr (Handmîr Gıyâseddin bin Hümâmeddîn el-Hüseynî), *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, c. 4, Kitâb-furûşî-i Hayyâm, y.y., h. 1362.
- Hayâlî, *Hayâlî Bey Dîvânı*, haz. Ali Nihad Tarlan, İ. Ü. Yay., İstanbul 1945.
- Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Yusuf Azmun, TKAGV. Yay., İstanbul 1994.
- Hüseyin Cahid, "Taklid", *Servet-i Fünun*, 30 Teşrîn-i evvel 1313.
- Hüseyin Kazım Kadri, *Büyük Türk Lügatı*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Hüseyin Vâiz Kâşifî, *Ravzatü's-Şühedâ*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, No: 3221.
- İbrahim Aşki, *Fuzuli Hakkında Bir İki Söz*, Ali Şükrü Matbaası, Dersaadet.
- İbrahim Dakuki, "Fuzuli'nin Hayatı Hakkında Bazı Yeni Tesbitlern ve Arapça Divanı Üzerine Düşünceler", *Fuzuli Kitabı*, İBBKİDB Yay., İstanbul 1996.
- İnal, Tuğrul, "Klasisizm", *Türk Dili*, sa. 349, Ocak 1981 (Yazın Akımları Özel Sayısı).
- İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergah Yay., İstanbul 1999.
- İpekten, Haluk, *Fuzuli, Hayat, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, A.Ü. Yay., Ankara 1973.
- Kahraman, Mehmet, *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Kantarcıoğlu, Sevim, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, Gazi Ü. Teknik Eğitim Fakültesi Matbaa Eğitim Bölümü, Ankara 1993.
- Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Edebiyat Akımları*, (3. bsk.), İnkılap Ve Aka Kitabevleri x, İstanbul 1980.
- Karahan, Abdülkadir, "Fuzuli" TDVİA, c. 13, TDV. İstanbul 1996.
- Karahan, Abdülkadir, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*. İ.Ü. Ed. Fak. Yay. İstanbul 1980.
- Karahan, Abdülkadir, *Fuzuli Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, KB. Yay., Ankara 1989.
- Karahan, Abdülkadir, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk hadîs*, DİB. Yay., Ankara 1991.
- Karahan, Abdülkadir, *Türkçe Maktel-i Hüseyinler ve Hadîkatü's-sü'edâ*, İ. Ü. Ed. Fak. Türkoloji Disiplini ilk travayı, 1937-38, s. 17; A. Karahan, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1980.

- Karahan, Abdülkadir. *XIV. Yüzyıl sonlarına kadar Türk Kültürü ve Edebiyatı*, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1985.
- Karaismailoğlu, Adnan, "Hüseyin Vâiz Kâşifi", *TDVİA*, c. 19, TDV. İstanbul 1999.
- Karamanoğlu, Ali Fehmi, *Seyfi Sarayî, Gülistan Tercümes*, TDK. Yay, Ankara 1989.
- Kavruk, Hasan, *Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikayeler*, MEB. Yay. İstanbul 1998.
- Kaya, Cevat, *Uygurca Altun Yaruk*, TDK. Yay., Ankara 1994.
- Kayaoğlu, Taceddin, *Türkiye 'de Tercüme Müesseseleri*, Kitabevi, İstanbul 1998.
- Kâzım Lutfî-pûr Sâidî, *Der-âmedî Be Usûl u Reviş-i Tercüme*, (2. bsk.), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran (h.) 1374.
- Kerderli, Mahmud, *Nehcü'l-ferâdîs*, Çeviri yazı: Janos Eckmann, Yayınlayanlar: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar, TDK. Yay., Ankara 1988.
- Kılıç, Filiz, *XVII. Yüzyıl Tezkirecilerinde Şair ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ, Ankara 1998.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, c. I-II, Eleştirmeli baskıya haz. İbrahim Kutluk, TTK. Yay., Ankara 1989.
- Köprülü, Fuad, (Köprülü-zâde Mehmed Fuad), *Fuzuli Hayatı ve Eseri*, (Külliyât-ı Fuzuli'nin mukaddimesi) Yeni Şark Kütüphanesi, İstanbul 1924.
- Köprülü, Fuad, "Aruz", *Edebiyat Araştırmaları*, (Makaleler Külliyyatı, I) TTK. Yay., Ankara 1986.
- Köprülü, Fuad, "Fuzuli", *İA. C. 4* MEB. İstanbul 1945.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1981.
- Kurnaz, Cemal, "Divan Şiiri Geleneğinden Yararlanma", *Divan Edebiyatı Yazıları*, Akçağ, Ankara 1997.
- Kurnaz, Cemal, *Anadolu'da Orta Asyalı Şairler*, KB. Yay., Ankara 1997.
- Kutb, Hüsrev ü Şirin, haz. M. Necmettin Hacıeminoğlu, (*Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*), İ.Ü. Yay., İstanbul 1968.
- Latîfî (Kastamonulu), *Tezkire-i Latîfî*, Kitphâne-i İkdâm, Dersaâdet 1314.
- Levend, Agah Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihine Giriş*, c. 1, TTK. Yay., Ankara 1988.
- M. Hüseyin bin Halef-i Tebrîzî, *Burhân-ı Katı*, c. 5, İbni Sînâ Kitabevi, Tahran 1342.
- M. Muin, *Ferheng-i Farsî*, c. 1, Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, Tahran 1371.
- Mazıoğlu, Hasibe, "Edirneli Nazmî'nin *Pend-i Attâr* Çevirisi", *Türkoloji Dergisi*, c. VII, A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara 1977.
- Mengi, Mine, "Fuzuli'nin Şiirin Kalıcı Kılan Bazı Üslup Özellikleri", *Fuzuli Kitabı*, İBBKİDB. Yay., İstanbul 1996.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken, İstanbul 1980.
- Mesud bin Ahmed, *Süheyl ü Nevbahar*, haz. Cem Dilçin, AKM. Yay., Ankara 1991.

- Mîr Celâleddin Hüseyin bin Fahreddîn Hasan Encu Şîrâzî, *Ferheng-i Cihangîrî*, c. 1, (2. bsk.), Çâphâne-i Danişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1309.
- Mirza Hamid Beg, *Magribsî Nesrî Terâcim*, Muktedire Kavmi Zebân İslâmâbâd 1988.
- Muhammed Emîn Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, terc. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Muhammed Kârdân, “Tecrübeî Der Tecrübe”, *Zebân-ı Farsî Zebân-ı İlm*, (Mecmûa-i Suhan-rânî-hâ-yı Duvvumîn-i Siminâr-ı Nigâriş-i Farsî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1365.
- Muhammed Muîn, *Ferheng-i Farisî*, Müessesesi-i İntişârât-ı İran, Tahran 1371.
- Muhammed Taki Bahar, *Sebk-şinâsî Ya Târîh-i Tetavvur-i Nesr-i Fârsî*, c. 3, 2. bsk., Müessesesi-i İntişârât-ı Emir-i Kebîr, y.y., h. 1337.
- Muhtar Tevfikoğlu, “Tercüme ve Meşk Üzerine”, *Türk Dili*, sa. 519, Mart 1995.
- Muhyiddin Mekkî, “Klasikler ve Bahsin Bencesi”, *Malûmât*, c. 5, sa. 103, 17 Cemâziye’l-ûlâ 1314, 2 Teşrîn-i evvel 1313.
- Mustafa İsen, “Tevârüd mü, İntihal mi?”, *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ, Ankara 1997.
- Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Tercümeleri Sözlüğü*, TDV. Yay., Ankara 1992.
- N. Gözaydın, “Tercüme”, *Türk Ansiklopedisi*, c. 31, M.E.B. Yay., Ankara 1982.
- N. Stael, *Edebiyata Dair*, terc. Safiye Hatay-Vahdi Hatay, MEB. Yay., İstanbul 1997.
- Nâbî, *Dîvân-ı Nâbî*, Şeyh Yahya Efendi mtb. [İstanbul] 1292.
- Nasıruddîn bin Burhânu’l-dîn Rabguzî, *Kıyasu’l-Enbiyâ*, c. 1, haz. Aysu Ata, Ankara 1997.
- Necip Asım, “Bizde Klasik Yok Mu?”, *Malûmât*, c. 5, sa. 99, 18 Rebîu’l-âhir 1314, 4 Eylül 1313.
- Necip Asım, “Klasikler”, *Malûmât*, c. 5, 18 Rebîu’l-âhir 1314-4 Eylül 1313, No: 99.
- Necip Asım, “Müsâbeka-i Kalemîyye İkrâmı-ı Ahkâm”, *Malûmât*, c. 5, No: 99 18. R. âhir 1314, 4 Eylül 1313.
- Necip Asım, “Yine Klasikler”, *Malûmât*, c. 5, sa. 100, 25 Rebîu’l-âhir 1314, 11 Eylül 1313.
- Nev’î, *Nev’î Dîvânı*, hazırlayanlar: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., İstanbul 1977.
- Nevvar Ahmet, *Fuzuli’nin Nesri*, İ. Ü. Ed. Fak. Mezuniyet tezi, İstanbul 1938, s. 77; Fuzuli, *Hadîkatü’s-sü’edâ*.
- Nihad Sami Banarlı, *Şiir ve Edebiyat Sohbetleri*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1982.
- Nihat Sami Banarlı, *Resimle Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB. Yay., İstanbul 1987.
- Nizami Caferov, “Fuzuli’nin Dili”, *Fuzuli Kitabı*, İBBKİDB Yay, İstanbul 1996.

- Nuran Tercan, *Lâmi 'î Gûy u Çevgan*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Stuttgart 1994.
- Nurullah Şüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, c. 1, Çâp-hâne-i İslâmiyye, Tahran, h. 1365.
- Okay, Orhan, "Millî Edebiyata Dair", *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- Okiç, M. Tayyib, "Hadis'te Tercüman", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, (1966), Ankara 1967.
- Orhonlu, Cengiz, "Tercüman", *İA. C. 12/1*, MEB. Yay., İstanbul 1979.
- Orkun, H. Namık, *Eski Türk Yazıtları*, TDK. Yay., Ankara 1987.
- Ömer bin Mezîd, *Mecmû'atü'n-nezâir*, haz. Mustafa Canpolat, TDK. Yay., Ankara 1982.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimler ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, MEB. Yay., İstanbul 1954.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan şiiri Sözlüğü*, c. I-II., Akçağ, Ankara 1989.
- Râdfer, Abdülkasım, *Ferheng-i Belâğî-Edebî*, c. 1, İntişârât-ı İttılâ'ât, Tahran 1386.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London 1888.
- Riseman, Tom, *I. Ching*, Terc. Ayşe Bali, Dharma Yay. İstanbul 1992.
- Riyâzî, *Riyâzu's-şu'arâ*, Nuruosmâniye Ktp. No: 3724.
- Rousseau, A.M. – Pichois, Cl., *Karşılaştırmalı Edebiyat*, terc. Mehmet Yazgan, MEB: Yay., İstanbul 1994.
- S. Caferî Seccâdî, *Ferheng-i Maârif-i İslâmî*, c. 1, (2. bsk), Şirket-i Müellifin ve Mütercimân-ı İran, Tahran 1996.
- S. M. Ali, Dâiyyü'l-İslam, *Ferheng-i Nizâm*, c. 2, Dâniş Yay., y.y.
- Sadıkî Kitâbdâr, *Tezkire-i Mecmau'l-havâs*, Çâphâne-i Ahter, Tebriz, ş. 1327.
- Saraç, M. A. Yekta, "Mehmet Akif'in Gölgelelerinin Arapça'ya Tercümesi ve İbrahim Sabri Efendi", *İlmî Araştırmalar*, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul 1997.
- Savory, Theodore, *Tercüme Sanatı*, terc. Prof. Hamit Dereli, M.E.B. Yay., Ankara 1961.
- Sehî (Edirneli), *Tezkire-i Sehî*, Kitaphâne-i Âmid, [Dersaadet] 1325.
- Sertkaya, Ayşe Gül, "Feride'd-din-i Attârın Tezkire-i Evliyâ'sının Doğu Türkçesi tercümesinde Ca'fer-i Sâdık Bölümü", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1999.
- Sertkaya, O. Fikri, "Maitrisimit Nom Bitig", *TDAY-Belleten*, 1982-1983.
- Sertkaya, O. Fikri, "Uygur Metinlerinde Yanlış Okuma, Anlama ve Manalandırma", *Milli Kültür*, XVII/195 (Ocak 1979).
- Storey, C.A., *Persian Literature* 1/1 London 1970.
- Süleyman Nazif, *Fuzuli*, Yeni Matbaa, İstanbul 1926.

- Sürûrî (Osman b. Hafız), *Divan*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Böl. No: 3849.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet 1317.
- Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-a'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1314.
- Şemseddin Sami, *Resimli Kâmûs-ı Fransevî*, (4. bsk.) Mihran Matbaası, İstanbul 1905.
- Şenler, Yaşar, *Kültür ve Edebiyata Dair Görüşleriyle Yahya Kemal*, Ötüken, İstanbul 1997.
- Şentürk, Ahmet Atilla, *Ahmed Paşa'nın Güneş Kasidesi Üzerine Düşünceler*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, Mahfil-i Mecmûa-i İslâmiyyesi Yay., İstanbul 1342.
- Şeyhülislam M. Esad Efendi, *Lehçetü'l-lügat*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç, TDK. Yay., Ankara 1999.
- Şiblî Numânî, *Şiiru'l-Acem Yâ Târîh-i Şuarâ ve Edebiyât-ı İran*, c. I, Farsça'ya terc. Seyyid Muhammed tâkî Fahr-i Dâî-i Geylânî, Dünyâ-yı Kitâb, Tahran 1363.
- Tâcîzâde Cafer Çelebi, *Hevs-nâme*, haz. Hüseyin Demirci, (Heves-nâme – Metin – İndeks, 1-41. varak), İ. Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl., (Mezuniyet Tezi), İstanbul 1975.
- Tâcîzâde Cafer Çelebi, *Tacîzâde Cafer Çelebi Dîvânı*, haz. Berna Karahan (*Tacîzâde Cafer Çelebi Dîvânı Gazel Şerhi (51-100)*), İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1987.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Y. Haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.
- Tarlan, Ali Nihad, "Divan Edebiyat", *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, Ankara 1990, AKM. Yay.
- Tarlan, Ali Nihad, "Divan Edebiyatında Sanat Telakkisi", *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, AKM. Yay., Ankara 1990.
- Tarlan, Ali Nihad, "San'at Bakımından Edebiyatımızın Dahilî Tekâmülü", *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, AKM. Yay., Ankara 1990.
- Tarlan, Ali Nihad, *Edebiyat Meseleleri*, yy. İstanbul 1982.
- Tarlan, Ali Nihad, *İslam Edebiyatında Leylâ vü Mecnûn Mesnevîsi*, [Doktora Tezi], İ. Ü. Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [İstanbul] 1922 (1338).
- Taşlıcalı Yahya Bey, *Gülşen-i Envâr*, haz. Hüseyin Süzen, (*Taşlıcalı Yahya Bey'in Gülşen-i Envâr'ının Üç Nüsha Üzerinde Edisyon Kritiği*), İ. Ü. Edebiyat Fak. Türkoloji Bölümü, (Mezuniyet tezi), İstanbul 1969.
- Tekin, Şinasi, "İslamiyet Öncesi Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, c. 3, TKAE. Yay., Ankara 1992.
- Tekin, Şinasi, "Uygur Bilgini Sıngku Seli Tutung'un Bilinmeyen Yeni Bir Çevirisi Üzerine", *TDAY*, sa. 246, Ankara 1965, (Yayın yılı: 1966).

- Tekin, Şinasi, *Uygurca Metinler, I. Kuanşi İm Puser*, A.Ü. Yay., Erzurum 1960.
- Tekin, Talat, “İslam Öncesi Türk Şiiri”, *Türk Dili*, Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri), sa. 409, Ocak 1986.
- Tevfik Fikret, “Muhâsebe-i Edebiyye”, *Servet-i Fünun*, 19 Eylül 1312.
- Tezcan, Semih, “En Eski Türk Dili ve Yazını”, *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, TTK. Yay., Ankara 1994.
- Tezcan, Semih, “Uygur Edebiyatı”, *TA. C. 33*, MEB. Yay., Ankara 1984.
- Tieghem, Paul Von, terc. Yusuf Şerif, *Mukayeseli Edebiyat*, MEB. Yay., Ankara 1943.
- Timurtaş, Faruk Kadri, *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*, Boğaziçi Yay. İstanbul 1997.
- Tolasa, Harun, *Sehî, Latîfî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. YY.'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, Ege Ü. Ed. Fak. Yay., İzmir 1983.
- Tolun, Atila, “Uyarlamalar ve Ahmet Vefik paşa'nın Moliere Uyarlamalarının Özellikleri”, *Türk Dili*, Sa. 322 (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), Temmuz 1978.
- Tuğlacı, Pars, *Okyanus*, c. IV., Pars Yay., İstanbul 1972.
- Urdu Dâiretü'l-maârif-i İslâmiyye*, c. 1, Danişgâh-ı Pencâb, (1. bsk), Lahor 1962 (h. 1381).
- Uyar, Tomris, “Ortak Çeviri Deyince”, *Türk Dili*, Temmuz 1978, sa. 322.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997.
- Vardarlı, Emel, *Derleme Sözlüğü*, c. IV., (2. bsk.), TDK. Yay., Ankara 1993.
- Vehbî, *Dîvân-ı Vehbî*, Bulak, Mısır 1253.
- Vullers, Ioannis Augusti, *Lexicon Persico-Latinum Etymologicum*, Tom: I, Impensis Adolphı Morci, 1855.
- Yahya Efendi (Taşlıcalı Yahya), *Menâkıb-ı Hazret-i Yusuf Aleyhisselâm u Züleyhâ*, Tatyus Divitciyan mtb. [İstanbul], t.y.,.
- Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, Baha mtb. İstanbul 1971.
- Yahya, Dukagin-zâde (Taşlıcalı Yahya), *Gencîne-i Râz*, Nuruosmaniye Ktp. No: 4167.
- Yavuz, Kemal, *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, AKM. Yay., Ankara 1991.
- Yazıcıoğlu Salih, *Muhammediye I*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB. Yay. İstanbul 1996.
- Yazıcıoğlu Salih, *Şemsiyye*, Süleymaniye Ktp. Pertevniyal böl. No: 766.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, İstanbul 1935.
- Yorulmaz, Hüseyin, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü*, Kitabevi, İstanbul 1996.
- Yusuf Şerif, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı*, Maarif Vekaleti Yay., İstanbul 1935.

- Zajackowski, A., “Kutb’un Hüsrev ü Şîrin Adlı Eseri Hakkında”, *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, TDK. Yay., Ankara 1960.
- Zajackowski, A., “Kutb’un Hüsrev ü Şîrin Adlı Eseri Hakkında”, *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*, TDK. Yay., Ankara 1960.
- Zebîhullah Safâ, *Gencîne-i Suhan*, c. 6, Çâp-hâne-i Sipehr; Tahran 1362.
- Zebîhullah Safâ, *Muhteser-î Târih-i Tahavvul-i Nazm u Nesr-i Pârsî Der Edvâr-ı Muhtelif*, Şirket-i Matbû’ât, Tahran h. 1331.
- Zeynülâbidin Mutemen, *Şiir u Edeb-i Fârsî*, İntişârât-ı Zerrîn, y.y., h. 1364.



## EKLER

### ***Ek: 1- Ravzatü's-şühedâ Mukaddimesinin Tercümesi:***

Ey derdinin şerbeti, gönlümüzün ilacı olan! Senin bela fitnen bizim gönlümüze bir atâ ve ihsânıdır. Senin için yazılan hamd yazısı, gönlümüzün şifası ve senin habîbinin ismi gönlümüzün sefâsıdır.

Usanmayan sabredici, zevâlsiz şükredici, herkese ihsan edici ve dertleri iyileştirici olan Hazret-i [Allah], keremli kitabı ve saygı gösterilmesi gereken Kelâm'ında, muhabbet meydanında kendisine belâ ulaşanlar ile meşakkat marekesinde (savaş alanında) bela yükü çekenleri, şu gönül okşayan hitabı ile muazzez ve yüce eyledi. **Veleneblüvenneküm** Elbette sizi imtihan ediyoruz. Yani, sizinle imtihan edici olarak muâmele ediyoruz. Yoksa sizin hâliniz bize gizli değildir ama biz, herkesin işinin imtihan ölçüsüne (miyârına) göre ortaya çıkmasını istiyoruz. Ve dünya ehlinin hangi ihlaslı amelin, tertemiz ve hîlesiz olarak çıktığını görmelerini istiyoruz.

Eğer tecrübe miyarı ortaya konursa güzel olur. Böylece yalan konuşanın yüzü kara olur.

Hazret-i İlâhî'nin imtihanı, bu âyette, bir kaç şekilde vâki olmuştur. **Bi-şey'in mine'l-havfi**. Korkudan bir şey ile ki, o ilâhî korku (havf) veya düşman korkusu olur. **Ve'l-cû'i**. Ve açlık ile ki, o kıtlık veya oruçtur. **Ve nağşin mine'l-emvâl**. Ve yağma, zekat ve sadaka vermek suretiyle bazı malların noksanı **ve'l-enfüsi** ve hastalık, zaaf, acizlik, muhtaçlık ve kimsesizlik gibi nefislerdeki noksanlık **ve's-şemerâti** ve meyvelerle, mahsûlâtın yerden ve gökten gelen âfetler ile telef olması. Veya gönül bahçesinin meyvesi, ana babanın gözünü ışığı ve yaradılış ağacının mahsulü olan çocuklarının ölümü **ve beşşiri's-şâbirîn** ve sabredicileri müjdele ki, bu belâlar karşısında sabır yolunu tutsunlar; bağırıp çağırıp şikâyet etmeyi bıraksınlar.

Mihnet kadehini içerler ve ses çıkarmazlar; vefa yolundan başka hiç bir yere adım atmazlar. Öd ağacı gibi, belâ içinde öyle güzel yanarlar ki, onlardan bir duman zuhura gelmez.

**Ellezîne**, müjdeyi hak eden bu sabırlı kişiler öyle insanlardır ki, İlâhî hükmün ve padişahî (padişaha ait, padişahlara layık) buyruk ile **izâ eşâbethüm** onlara ulaşırsa **muşîbetün** bir âfet, bir belâ, felâket ve eziyet, **ķālū** ihlasları sebebi ve bağlılık yoluyla derler ki, **innâ li'llâhi** doğrusu biz, Allâhu teâlâ'ya aitiz ve ona kulluk kemendiyle bağlıyız. Öyleyse, efendiden kula, mülk sahibinden mülk olana ne ulaşırsa ulaşınsın, teslim ve rızâ ile kazânın hükmüne boyun bükmekten, itaattan başka çare yoktur. **Ve innâ ileyhi** ve biz, onun mükâfât ve mucâzâtına doğru **râci'ün** geri dönücüleriz. Yani, bizim dönüşümüz O'na olacaktır. Ve O, bizim amelimize uygun olarak bize karşılık verecektir. Eğer, O'nun hükmünden razı isek ebedî sevaba müstehak ve layık oluruz. Eğer, O'nun muradı olan şeylerden yüz çevirirsek, sonsuz azaba müstehak oluruz.

Başını kabul manasında eğmeli ve itaat boynunu bükmelidir. Âdil hâkim ne yaparsa, o adâletsizlik olmaz.

Bu âyet, doğruyu şöyle bildirmektedir ki belâ, dünyada yaşayanların sermayelerinin mihenk taşı ve Âdemoğlunun ahvâl ve tecrübesinin miyârıdır. Her kim ki, muhabbet iddiasında bulunursa, onun hâlini belâ kalıbında ve sıkıntı ocağında, mihnet ve düşkünlük ateşine bırakırlar. Eğer aşağı ve kindar nefsin hevâsının hîlesinden ve hasîs (cimri) tabiatın pis arzularından uzak kalabilmişse, ihlas imtihanından halis olarak çıkar. İnayet damgacısı da onun yüzünü, hidâyet darphanesinde kabul sikkesiyle süsler. Eğer hileli ve ayıplı ise, ayrılık cehenneminde yanma hareketini kendinde göstererek ebediyyen merdûd (reddedilen) olur. Bir semâvî kitapta şöyle zikredilmiştir ki: **men eķabbe ve eķabbe teşubbu 'aleyhi'l-belâyâ**. Yani Allah dostluğu iddiasında bulunan ve kendi irâdesiyle muhabbet kapısını çalan kimsenin üzerine bela akar. Sevinç, mutluluk ve râhat tamâmen ondan kaçır. **El-belâ'ü li'l-velâ'i ke'l-lehbi li'z-zehebi**. Bu sözün tercümesi, mesnevî-i ma'nevî'de şöyle zikredilmiştir:

Dostluk altın gibi, belâ ise ateş gibidir. Halis altın ateşin içinde değişme göstermez (hoştur).

Ve yukardaki (geçmiş) cümlelerden şöyle anlaşılıyor ki, belâ, dostlara [Allah dostlarına] müteveccih olup mihnet de muhabbet sahipleri (erbâbı) ile alâkalı bulunmaktadır. Nereye muhabbet temelini atmışlarsa, oraya bir mihnet kapısı açmışlardır. Ve dostluk bayrağının çekildiği her meydanda bir belâ bölüğünü o alem ayağına mülâzim yapmışlardır. Hak Sübhânehû ve Teâlâ sevdiği kemseleri belâyâ mübtelâ ve mihnetler ile imtihân eder. Peygamber efendimizin (Hazret-i risâlet-penâh “aleyhi salevâtullâhi ve selâmühû”) bu konuyu teyit eden şu hadîs-i şerîfinde şöyle buyurmaktadır: **İnna’llâhe izâ eḥabbe kavmen ibtelâhüm**. Doğrusu, Allâhü teâlâ bir kavmi severse, belâ ve üzüntü ordusunu onlara gönderir. Ve muhabbet ölçüsüne mihnet, dostluk miktarınca da belâ ineceği bildirilmiştir. Allâh (Hak) dostluğu hususunda (yolunda) bu yolun diğer yolcularından ileride olan kimseye gelen belâ ve meşakkat da daha çoktur.

Muhabbet zevki fazla olan kişinin sînesindeki yara daha derindir.

Ve kâinâtın efendisinden “aleyhi efzâlü’s-şalevât ve ekmelü’t-taḥiyyât” **Eyyü’n-nâsi eṣeddü belâ’en** “insanlardan hangi topluluk belâ yönünden daha çetindir? Yani insanlardan hangi topluluğun belâsı daha çetin ve daha yürek yakıcıdır; ve insan sınıfları içinde hangi zümrenin mihneti daha zor ve daha üzüntü vericidir?” diye sordular. “Risâlet haremine mahrem ve büyüklük (azamet) harîminin muhrimi (koruyucusu)olan peygamberlerdir. Onlara gelen belalar, herkesten daha çetin ve fazladır. Ve onlara yönelen mihnetler herkesten daha yaralayıcıdır. **Şümme’l-emşelü** onlardan sonra muhabbet yoluna girme ve marifet sırlarına vâkıf olma hususunda onlara en çok benzeyenlerin [mihneti de] daha çetin olur. **Fe’l-emşelü** sonra bu cemâate Allâhü teâlâ’ya yakınlıkta en çok benzeyenlere gelen, belâ ve meşakkat [o nisbette] daha şiddetli ve daha zor olur.

Bu mecliste en yakın olanlara, belâ kadehini daha fazla içirirler. Ve belâyı sevgilinin husûsî nazarına mazhar olanların ciğerine oturturlar.

Belâ, tarîkat çocuklarının eline verilecek bir şerbet değildir; aksine bu yolun büyüklerinin ellerine verilen öldürücü bir zehirdir. Tarîkat şeyhlerinden biri buyurmuş ki:

Meyhânede dert içmek bizim âdetimizdir. Hangi kadeh daha ağırsa bize uygun olan, odur.

Ve bu sebepledir ki en ağır bela yüklerini, nebîlerin (peygamberin) mübarek gönüllerine yerleştirmişlerdir. Ve en şiddetli sıkıntıları peygamberler ve velîlere göndermişlerdir. “Rûhu’l-ervâh”ta bildiriliyor ki, sıddıkların şânını ve sevenlerin bulunduğu yeri arzulayanlar, muradlarına bir adım bile yaklaşamazlar ve gönüllerinin arzuladığı şeye bir anlık olsun kavuşamazlar.

Eğer aşık isen sıkıntı ve dert içinde olman gerek. Yoksa aşk yolundan çıkman lazım gelir.

Onun imtihanı yolunda binlerce gönül kebab olmuştur. Ve onun verdiği sıkıntı ve bela keşmekeşi sebebiyle binlerce göz, yaşlıdır. Her çölde, onun hasretiyle düşüp ölmüş biri vardır. Ve her köşede Allah’ın büyüklüğünün şiddetiyle canını teslim etmiş ve yanmış biri bulunur. Hangi veli vardır ki, belâ ateşinin alevine yanmamış olsun ve hangi nebî vardır ki, gönlü onun imtihan okuna hedef olmamış olsun. Âdem-i Sâfi’nin (Temiz Adem. Hazret-i Adem’in lakabı “Safıyyu’llah”dır) hasretine, Nûh-ı necî’nin (kurtarıc Nûh) hıçkırımlarına, Halîl-i Celîl’in (celîl olan Allâh’ın halîli yani dostu. Halîl, İbrahim “aleyhisselâm”ın lakabıdır) ateşe atılmasına, İsmâil-i nebî’in (Güzel huylu ve zekî olan İsmail) kurban edilmesine, Yakûb “aleyhisselâm”ın “Beytü’l-ahzân”daki ağlayışına, Yusuf “aleyhisselâm”ın kuyu ve zindanda çektiği sıkıntılara, Mûsâ Kelîm’in (Kelîm, konuşan demektir, Hazret-i Mûsâ, Allâhu teâlâ ile konuştuğu için kendisine “kelîm” denmiştir) çobanlığı ve âvâre dolaşmasına, Eyyûb-i sakîm’in (Hasta Eyyûb) rahatsızlığı ve bakımsızlığına, mazlûm Zekerıyyâ’nın başındaki delici hızara, masûm Yahyâ’nın boğazındaki zehirli su ile su verilmiş bıçağa, bütün peygamberlerin reisi ve başının dış ve dudağı [ok ile yaralanması] sebebiyle çektiği eziyete, şehitlerin efendisi Hamza’nın ciğerinin parça parça edilmesine, Resûl’ün Ehl-i Beytinin karşı karşıya kaldığı mihnete, masumluk ve temizlik ailesinin uğradığı musîbete, temiz ve iffetli

olan Betûl (Hz. Fatıma'nın lakabı, dünyaya rağbet etmeyip ondan uzak durmaktaki üstünlüğü sebebiyle bu lakab verilmiştir)'ün dertli göz yaşlarına, Alî-i Mürtezâ (Beğenilmiş ve razı olunmuş manasında, Hz. Ali'nin lakabıdır)'nın kana bulanmış başına, Zehrâ (yüzü pek beyaz ve parlak manasında olup Hz. Fatıma'nın lakabıdır)'nın gözünün nûru olan evlâdının zehir içmiş dudağına, Kerbelâ Şehîdi'nin kana boyanmış yanaklarına ve bu ümmetin belâya uğramış olanları ile kendisine mihnet ulaşan yüksek himmetli kişilerin hallerine bir baksana. Hepsi de üzüntü kesb etmiş, canları ile keder ve sıkıntı ocağında baştan ayağa yanmışlardır.

Dünya, senin belalarının sebebiyle [âdetâ] bir mihnet yeridir. Bu mihnet ve üzüntüden her gönül nasibini almıştır. Baktığım her yerde, senin yolunda gönlü yaralanmış, yanmış ve kedere batmış birileri bulunur.

Ey aziz, hiç bir nebînin yoluna bütün insanların efendisinin yoluna döküldüğü kadar bela dikenini dökülmemiştir. Ve hiç bir peygamberin başına o Serverin (önderin) başına saçıldığı kadar mihnet tozu saçılmamıştır. Öyle ki bu manada şöyle buyurmuştur: “Mā-ûziye nebiyyun mişle mā ūzītu.” Yani hiç bir peygamber, benim kadar incitilmedi. Ve bu nisbette kâinâtın efendisinin “Şallallâhü ‘aleyhi ve âlihî ve sellem” ehl-i beytine yapılan eziyet kadar, hiç bir peygamberin ehl-i beytine eziyet etmediler. Bu cümleden olan Kerbelâ şehitleri vakası vardır ki, bu dünyada hiç bir göz, böyle bir musîbete şahit olmamıştır; ve hiç bir kulak, hiç bir ağızdan, hiç bir zamanda, böyle bir sıkıntı çekildiğini işitmemiştir.

Dünya, var olalı böyle çetin bir vakaya şahit olmadı. Bu haberi duyan hiç kimse daha önce böyle bir söz işiten kişiye rastlamadı. Zamanın gözü, dünya sahifesinde Şübeyr ve Şeber\*'in kıssasından daha acıklı (yakıcı) olanını görmedi.

İmâm Rafîî “rahimehu'llâh”, “*Mir'âtü'l-cinân*” kitabında şöyle bildirmiştir: İbni Abdilberr, Hasan-ı Basrî'den şöyle nakletmiştir ki, Kerbelâ vakasında ehl-i

---

\* - Hz. Harun'un üç oğlunun ismi Şeber, Şübeyr ve Müşebbir'dir. Peygamberimiz de torunları Hasan, Hüseyin ve Muhsin'e bu üç ismi vermiştir.

beytten on altı kişi Ebî Abdullah el-Hüseyin ile birlikte şehâdet şerbetini içmişlerdir ki, o zaman yer yüzünde onların eşi benzeri yoktu.

*Mesâbîhu'l-kulûb*'da şöyle zikr edilmiştir: “Ka‘bu‘l-ahbâr, bir gün Medînelilere, kitaplarda okuduğu savaşlar ve fitnelerden haber verirken söz arasında en muazzam vaka ve en büyük savaşın Hüseyin’in öldürölmesi olacağını söyledi. Ve Hüseyin’i şehit edecekleri gün yedi göğün ağlayacağını bildirdi. “Yâ Ebâ İşhâk, göğün kimse için kan ağladığını duymadık” demeleri üzerine, “veyleküm, inne kıtle’l-Hüseyini emrun ‘azîmun” Vay sizin halinize, Hüseyin’in öldürölmesi, gerçekten büyük ve zorlu bir iştir. O, Peygamberlerin sonuncusunun evladıdır. Âhir-zaman Resûlü’nün evladıdır. Resûllerin efendisinin torunudur. Vasîleri (Peygamber efendimizin vekîlleri)nin seyyidi (Hz. Ali)nin oğludur. Fâtıma-i Zehrâ’nın gözünün nûrudur. Ka‘b’ın canı kudret elinde olan o Allah’a yemînle söylüyorum ki, onu şehit ettikleri gün, meleklerden bir topluluk, onun kabri başında durup ağlarlar. Kıyamete kadar da ağlamaya devam ederler. Her Cuma günü, yetmiş bin melek [gökten] inerek onun kabri başında ağlayıp inerler. Sabah olunca da ibadet ettikleri yere geri dönerler. Gökte bulunanlar (melekler), onu “Ebû Abdullah el-maktûl” olarak bilirler. Yerdeki melekler ise ona “Ebû Abdullah el-mezbûh” derler. Denizlerin melekleri onu “Hüseyin-i mazlûm” diye anarlar. Havadaki melekler de ona “Hüseyin-i şehîd” derler.

Hüseyin’in katli için yerler ve gökler ağlamaktadır. Yüksek Arş’tan yer yüzüne kadar her şey ağlamaktadır. Suyun içindeki balık ve havada uçan kuş, Kerbelâ şâhının mâtemini tutup ağlamaktadır.

Bu mâtem ile ağlamak, ilâhî rızâyı elde etmeye müceb olup, ebedî olan bahçeye (cennete) kavuşmaya vesîle olmaktadır. Öyle ki, eserlerde şöyle bildirilmiştir: “men bekâ ‘ale’l-Hüseyini ev tebâkî vecebet lehü’l-cenneh” Yani Hüseyin için ağlayan veya kendini zorlayarak başkasını ağlatan kimse, cennete götürölmeğe layıktır. Şeyh Cârullah Allâme, Hüseyin için ağlayan herkese cennet vâcip olacağını; ve kendini sıkarak, zorlayarak ağlayan kişinin de (men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhüm) hükmü ile (vecebet lehü’l-cenneh) vadine dahil olduğunu buyurmaktadır.

İmâm Rızâ Buhârî, şöyle bildirmiştir: Ey aziz, Kerbelâ toprağı öyle bir taprıktır ki, ona şehitlik tohumunu ekmişler ve “men bekâ ‘ale’l-Hüseyni” fehvâsınca dostların ve havanın o toprağı göz yaşı akıtmasını istemektedirler. O halde göz pınarlarından Kerbelâ toprağına bir miktar su akıtan kimsenin, elbette ki, böylelikle şehitliğe kavuşanların mihnetine ektiğı saadet tohumu, rıza mezraasında göz yaşlarıyla büyüyecektir. “Ed-dünyâ mezre‘atü’l-âhire” menzilinden çıkınca da, onun mahsûlü “vecebet lehü’l-cenneh” fehvâsınca, cennet nimetleri ve tatlı esintisi olacaktır.

Bu sebeple, Ehl-i Beyti sevenlerden bir topluluk, her yıl muharrem ayı girdiğinde, şehitlerin musîbetlerini tâzelerler. Hazret-i Resûl’ün evlâdının taziyesiyle meşgul olurlar. Hepsinin gönülleri hayret ateşiyle kebab olur; ve duydukları hasretin ziyâde olması hasebiyle göz yaşı dökerler.

Bu mâtemin üzüntüsüyle canlar rahatsızdır. Kalplerden gelen kan gözlerden boşanır.

Ve şehitlerin katledilmesine dâir, kitaplarda yazılı olan bilgileri yeniden okurlar. Gönül sahifelerindeki üzüntü tozlarını giderirler.

Bu konuda yazılan her kitap, gerçi şehitlerin hikayelerinden bir hali anlatır ama, peygamber torunlarının fazîletleri ve hallerinin bütünü yanında ancak bir nokta kadardır.



کتب جاری مذکور است که از حبیب و حبیب علیه السلام ایمنی هر که دعوی دوستی خلد  
 کند و بدست اوست حافظه و محبت و ندید بر روی بریزان کرده و شادی و شادمانی  
 و راحت بتامی از روی گزافان شود اما آنکه بگوید که اینان نجیب تر و عزیزتر از منم و دوستی  
 مسفی بر من نخواهی آورد و دوستی جوین و بلا جوینان آتش است و در ظاهر و در دل آتش همان  
 و از نخی آگهی است ساقه خرافه بجهت هم دمی بگوید که بلا دوستی بهر اهل است محبت نملزبانان  
 محبت داده هر چه که باری محبت نهاده اند و روی محبت درویشان داده و در دهر میدان کارای  
 و لا بر او را خرا اند و فرج بلا را ملازم آن بایم نامند از هر که در تخریب از نهالی دوست داده  
 او را بلا بدست سازد و چون محقق گرداند مدیاریش حدیث حضرت رسالت بنام است  
 علیه صلوات الله و سوره انعام که فرموده ان الله اذا احب قوما ابتلاهم بدرستی که خداوند  
 تعالی قومی را دوست داد و در کشفه بکریان و اندوختن ایشان که در مرتبت که محبت با ملازم  
 محبت بود و بلا بجهت او داده و ملازم شده هر که در دهه و سه قس خزان دهر در زمان و در پیش تو که در  
 مشقت و بیلت و در دهر پیش بود هر که داد و زحمت پیشتر سینه اش از زخم محبت پیچ  
 و از حضرت سید کائنات علیه افضل الصلوات و اهل القیامات سنان کرد و ذکر افغانی اندازد  
 ان الله ابتلاکم طایفه از مردمان سخت زدندی بلا یعنی بلائی که می گویا که آن آفت بسیار خفیه و نه  
 تربیت و محبت کدام نر از افاضات و صبر و تحمل اندوزی نموده که پنهان آن که محرم محرم  
 رسالت و محرم محرم جلالت بلائی ایشان را در محنت و پیشتر است و محنتی که مستحق درین کار  
 ایشان اند و از هر محنتی با پشت و بالا مشایر ایشان از ایشان بلا جوین که مانتد و تبارشند و ایشان

و در سلب سبیل محبت و توفیق و سراسر امور نیست سبب شد و در سبب آنها که اگر  
 باشند و نیز طاعت و بر همین قیاس هر که بدکاره قریب بود بلا و معنای او باشد و اصعب  
 باشد هر که دورین هم مترتب است و جام بلا بیشتر می رسد و وانکه در نظر خاص  
 و عام غنا به کوشش نمی دهند و بلا نه شش و شصت که اطفال لطیف است ندهند بلکه در تخریب  
 نه هر بلا هست که بر دست با لغات راه نمیدانند و شایخ طریقت ندهند بلکه در تخریب  
 در دوی خود نمی گذارد و دست ماه و یکی که گمان نشناختن است و از اینجا که هر بار بلا  
 که گران تر است بر طهای بسیار با بنیانها داده و هر محنتی که قوی تر است برای اولیان  
 اصعب از بنیانها اند و در هیچ الاطراف آورده که هر که در جاه صدیقان و قدمگاه و خجانه  
 بگذرد بر بلا خود بر خیزان گرفت و بدین آرزوی دل بنیاید و عاشقان را از برون باید بود  
 و نه زو عشق و رون باید بود و در راه ابتلائی دهر از دهر در لایب است و از کجا که محنت  
 و بلا در دهر در بر آید و در راه باید که است و است بجهت افتاده و در دهر در بر سر سینه  
 از سطر که بر پا چانداده کدام و نیست که نه کلخیزه و نه آتش را که است و در کدام نیست  
 که تر قضا نه بین بلائی و آنرا نظری کن بجهت آدم صمدی و در تخریب محنت و در آتش انداختن  
 خلیل جلیل و قربان ساختن اسمعیل شیل و کبریا یعقوب و دینیت لاجران و بیزیری  
 در پناه و در ذل و شبانگی و سرگردانی و سیران و پیکاری و بی یاری و بی تقیم و  
 آنکه شکافند بر فرق و کربا و غلام و تیغ زهر آید داده و هر محنتی که مصمم و عالم و درین  
 سر و دلباشا و چک با بانان و غیره سبب شد از محنت اهل بیت رسالت و محبت خاتم







[illegible][illegible]



## **Ek: 2 - Ravzatü's-şühedâ'nın "Hazret-i Yahya ve Zekerıyyâ'nın İbtılâsı" Kısımının Tercümesi**

Nebîlerden (peygamberlerden) Yahyâ ve Zekerıyya'nın uğradıkları sıkıntılar büyük şöhet kazanmıştır.

Zekerıyyâ'nın Allâhü teâlâ'ya şöyle münâcât ettiği rivâyet edilir: Yâ İlâhî, iyice güçsüz düştüm ve ihtiyarlıktan kaynaklanan za'fiyet beni sardı. "Fe heb lî min-ledünke veliyyen": Katından (bana) öyle bir çocuk ihsan et ki, sen onu sev, o da seni sevsin. Hak teâlâ, ona bir çocuk verdi. O (çocuğun) adı Yahya idi ve Allah'tan çok korkardı. Hak teâlâ ona çocukluk çağında ilim ve hikmet ihsân etti.

Şöyle rivâyet edilir: O daha üç yaşında iken mahalledeki çocuklar Zekerıyyâ'nın kapısına kadar gidip "Ey Yahya, evden dışarı çık da oynayalım" diye seslendiler. Evin içinden "mâ-li'l-la'bi huliķnâ": Biz oyun için yaratılmadık; boş şeyler konuşmak, oyun ve eğlence ile meşgul olmak ve faydasız işlerle uğraşmak için dünyaya gelmedik" diye cevap verdi.

Yahya, yumuşak kalpli, yüksek anlayışlı ve Allah korkusu olan (bir zattı.) Kıyametin dehşetinden bir şey dinlediği zaman hemen kalbi ıztırapla dolar ve ruh kuşu titremeye başladır. Elbise olarak eski bir aba ile yetinir, yemek olarak da kuru ekmeği beğenirdi. Nazım:

Hakkı zikretmenin şevkine ermek için her iki dünyada  
bize bir gönül ve bir dil yeter. Dünya ehlinin elbise ve  
yiyeceğinden, eski bir derviş hırkasıyla, yarım ekmek yeter.

Dört yaşında iken *Tevrat*'ı hıfz etmişti. On yaşına geldiğinde de bütün şer'î hükümlere vukûf kesp etmişti. Nice rütbe ve derecelere, böylesine yüksek kıymetlere sahip iken öylesine ağlamıştı ki, mübârek yanağının derisi ve etleri dökülmüş, sırf damarlar, sinirler ve kemik kalmıştı. Annesi şefkati sebebiyle onun göz çukurlarının üstüne iki parça yün koymuştu. Sık sık onu alıp sıkır, sonra tekrar yerine koyardı.

Zekeriya, “İlâhî gönlümün neşesi olacak bir çocuk istedim. Bu çocuk gönlümdeki neşe ve sevinci de aldı götürdü. Gönlümü sevindirecek bir “dil-bend” (gönlümü vereceğim bir çocuk) talep ettim. Bu ciger-gûşe, (ciğerim bir parçası gibi olan çocuk) canıma meşakkat yaraları açtı. Artık ağlayıp sızlamaya tahammülüm kalmadı” dedi. (Bunun üzerine) şöyle hitap geldi: “Sen benden velî (Allah dostu) bir evlat istedin. Velîlerin özelliği (sıfatı) ise ağlayıp inlemek ve mihnet yükü çekmektir. Muhabbet yaygısının açıldığı ve şevk aleminin aşk âlemine dikildiği gün, bütün muradları (arzuları) ve rahatları ateşe verdiler. Nebîler, velîler ve Allah yolunun yolcularının gönlü toprağına hasret ve ümitsizlik (burada dünya nimetlerinden ümidi kesmeyi anlamalıyız) tohumunu saçtılar; üzüntü suyu ve bela yağmuruyla da suladılar. Muhabbet yolunun esası kahır darbesi, sevenlerin ve âşıkların gıdâsı da zehir şerbetidir. Ey Zekeriya, daha ne gördün ki? Oğlunun nâzenîn, boğazına cefâ kılıcını vurmalarını ve senin başından ayağına kadar sitem (zorbalık) hızarı iki parçaya bölmelerini (bölecekleri zamanı) bekle. Himmet kemerini bağla ve belâyı rızâ kademi ile karşıla; bizim derdimizle hemhâl ol ve artık dermân sözünü ağzına alma. Nazım:

Rabbimiz, senin için hastalık ve dert istiyor. Bu sebeple yaraya (hastalığa) merhem yapma, derde derman aramaktan da vaz geç. Onun ateşi, bana her an başka bir can bahşeder. Böyle bir ateş ile “âb-ı hayat”tan söz etme.

El-kıssa, Yahya’nın korkusu o derecede idi ki, Zekeriya, onun bulunduğu bir mecliste İlâhî ukûbâta (ilâhî azap, cezâ) dair bir kelime dahi konuşmaz, sonsuz rahmeti bildiren haberlerden başka bir şey anlatmazdı. Yahya’nın havf âyetlerini ve bu doğrultudaki Rabbanî vaatleri duymaya tahammülü yoktu. Bu hususta bir şey duyduğunda neredeyse can verecek kadar ağlardı.

Zekeriya, bir gün minberin üstüne çıkarak sağına soluna bakındı; ancak Yahya’yı görmedi. Yahya bir sütunun arkasında bir kilime sarınmış olarak oturuyordu. Yahya’yı göremeyince sözü İlâhî vaîd (iyiliğe sevk, kötülükten uzaklaştırmak için korkutma)e getirdi ve Cehennemde Gazbân isminde ateşten bir dağ vardır. Allah korkusuyla ağlamayanlar dışında kimse oradan geçemez” dedi. Yahya bunu duyunca yerinden fırlayarak üzerindeki kilimi attı ve mescidden dışarıya

doğru yürüdü. “El-veylü men deḥale’l-Gazbân: Yeri Gazbân, o kızgın dağ olan kimsenin vay haline” diye feryâd ediyor, inliyordu. Böylece şehirden dışarıya çıkıp gitti. (Bunun üzerine) Zekeriya minberden inerek evine gitti ve Yahya’nın annesine şöyle dedi: “Oğlunun mescitte bulunduğunu fark edemedim. Bir miktar, Allah’ın gazabından haber veren sözler söyledim. O (bunu duyunca) yalın ayak, başı açık mescitten çıkıp gitti. Sahraya yöneldiğini duydum. Gel onun ardından gidelim de kendinden geçmiş durumda olduğu için bir kuyuya düşüp kalmasın. Böylece anne ve baba (beraberce) oğullarının arkasından yola koyuldular. Üç gün, üç gece oğullarını bulmak arzusuyla sahra ve kırlarda yol aldılar; ama hiç bir yerde Yahya’dan bir eser göremediler ve hiç bir haber alamadılar. Beyit:

Ey can bahçesinin gül fidanı, nereye gittin? Aşık bülbülün  
gözünden koybolup [nereye] gittin?

Çarşamba günü sabah vakti rastladıkları bir çobana Yahya’dan haberi olup olmadığını sordular. (Çoban), “Hayır; ona ne olmuştu?” dedi. Dediler ki: “Allah korkusuyla yalın ayak, başı açık şehirden dışarı çıkmıştır. Üç gün (üç gün üç gece)den beri onu arıyoruz, ama hiç bir haber alamadık ve ondan hiç bir eser bulamadık.” (Çoban) şöyle dedi: “Ben de onu görmedim; ama üç gecedir şu dağdan inleme sesleri geliyor. Koyunlarım bu inilti sebebiyle otlamaz oldular. O iniltiye kulak asarak gözyaşı döküyorlar. Beyit:

Sevgilinin ayrılığının (içimi) yakmasıyla öyle inlerim ki,  
bunu duyan herkesin içi kaynar, coşar.

Zekeriya, “Bu Yahya’nın inlemesine benziyor” dedi. Anne ve baba o tarafa yöneldiler. Anne daha önce giderek Yahya’yı gördü. Bir köşede secdeye kapanmış ve öyle ağlamış ki, secde ettiği yer gözyaşlarıyla balçık haline gelmiş. Anne(si) oturarak Yahya’nın başını toprak ve balçıktan kaldırıp kucığına aldı. Yahya’nın gözleri kapalı idi. Ölüm meleğinin ruhunu almak için geldiğini zannetti ve “Ey Azrâil, yaşlı annem ve babam vardır. Onların rızasını alıp hoşnut edebilmem için bana bir az zaman ver” dedi. Annesi içi parçalanmış bir halde dedi ki: “Ey annesinin canı, Azrâil değil, senin annenim.” Yahya, gözlerini açıp annesini görünce kalkıp kaçmak istedi. Annesi mübârek göğsünü tutarak dedi ki: “Bu göğsümden sana

verdiğim sütün hürmetine benimle eve gel.” Bu sırada Zekeriyâ da oraya ulaştı. Çok ısrar ederek Yahya’yı eve getirdiler. Yahya, üç günden beri yemek yememişti. Bir az ades yemeği pişirdiler; Yahya o yemekten bir miktar yedi ve uykuya daldı. Uykuda (rüyada) biri gelip ona dedi ki: “Doyarak yemek yediğine ve uyuduğuna göre Gazban’ı unutmuş olmalısın.” Uykudan uyanan Yahya, yerinden fırlayarak yeniden sahrânın yolunu tuttu. Ma’sûm Yahya hayatında hiç bir günah işlememiş, günah işlemeyi aklına bile getirmemişti. Böyle olduğu halde celâl sâhibi Allah’ın korkusuyla ağlamaktan kıl gibi, inlemekten içi boş ney gibi olmuştu.

Şöyle rivâyet etmişlerdir: Mahşer gününde münâdî iki kere seslenir; öyle ki bunu mahşer yerindeki herkes duyar. Önce şöyle nidâ eder. “Ey insan topluluğu, gözünüzü açın ve bakın ki, bu kulumuz hiç günah işlememiş ve düşünmemiştir. Ey insanlar, bakın; Yahya geçmektedir. İnsanlar baktıklarında Yahya’nın geçmekte olduğunu görürler. Günahkârlar utançtan başlarını eğler.

İkinci seslenişte şöyle denir: “Yâ ehle’l-mahşer guzza ebşâreküm: Ey mahşer ehli, ister erkek ister kadın hepiniz gözlerinizi kapatınız. Çünkü Resûlullâh’ın kerîmesi geçecektir.” Âlimler demişler ki kadınlardan gözlerini kapatmalarının istenmesi, onların nâmahrem sayıldığı manasına gelmez. Bunun sebebi şudur ki, Fatıma-i Zehrâ öyle bir halde mahşer yerine gelir ki, kimse onu o halde görmeye tâkat getiremez. Hasan’ın zehir bulaşmış gömleği sağ omuzunda, Hüseyin’in kanlı gömleği sol omuzunda, Ali’nin kanlı amâmesi (sarığı) da elinde olduğu halde Arş’a doğru yürür. Öyle dertli bir şekilde feryâd eder ki, melekler inlemeye durur, peygamberler kürsülerinden düşer ve cennet hûrîleri ağlamaya koyulur. Arş’ın sütunlarından birine tutunarak der ki: “Benim davamı gör, feryâdına karşılık ver.”

Bunun üzerine Cebrâil, feryâd edip âlemlerin efendisi “şallâhü ‘aleyhi ve âlihî ve sellem” yanına gelerek “Yâ Resûlallah, Fatıma Arş’ın altına gelmiş; kanlı hırka ve zehir bulaşmış elbise ile Kâhhârlık denizini dalgalandırmak üzeredir. Eğer yetişmezsen büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalınacaktır.” der. Âlemlerin efendisi, minberden inerek Arş’ın altına gelir ve şöyle der: “Ey Fatıma, ey gözümün nuru, ey benim makbul evlâdım, ey babasının dostu ve azizi, bugün feryâd edenlerin imdâdına yetişme günüdür; feryâd etme günü değil. Bugün yakma günü değil okşama, taltif etme günüdür. Bugün yüzüstü bırakmak günü değil, tutup kaldırma günüdür. Ben

mazlûmlara şefâat edeceğim, sen ise zâlimlere şefâat edeceksin.” Fâtıma şöyle söyler: “Ey baba, ne yapayım; Hüseyin’in kanlı gömleğini görünce ciğerim yanıyor; Hasan’ın zehir bulaşmış gömleğine bakınca da yüreğim kebab oluyor.” Âlemlerin efendisi şöyle buyurur: “Ey babasının [canı], kanlı gömleği kaldır ve ‘Yâ Rabbî, Hüseyin’in haksızca dökülmüş kanı hakkı için evlatlarımı seven, gönüllerinin mezraasına onların muhabbetini eken, onların yaşadıkları hadiseler için üzülen ve uğradıkları musîbete ağlayanların günahlarını bana bağışla’ de. Ey babasının canı, gel terâzînin yanına gidelim. Binlerce müflis, günühkâr, kimsesiz, gönlünü bize bağlamış halde bekliyorlar. Oraya gidelim. Sen kanlı elbiseyi eline al, ben ise toza toprağa bulaşmış saçı tutayım, sen yaralı gönlünle inerken ben de kırık diş ile şefaate edeyim. Ola ki, Erhamü’r-râhimîn, ümmetimin günahkârlarına ve çaresizlerine rahmet ede. Nazım:

Kereminin çokluğundan günahkârların günahlarının bağışlanmasını ister, onun için özür diler. Kimse, hiç bir ümmet için böyle özür dileyeni görmedi. Mahremler, (Cennete giremeyenler kastedilmiş olmalı) onun dergahına ümitle yönelirler. Çünkü kimse, bütün âlemde bundan daha iyi bir sığınak bulamadı.

Yahyâ’nın katlinin sebebi de şudur: O zamanın melikinin (hükümdarının) bir eşi vardı. Ounun önceki kocasından olan çok güzel bir kızı vardı. Bu kadın yaşlanmıştı ve kızını kocasıyla evlendirmek istiyordu. Melik, konuyla ilgili olarak Yahya’ya danıştı. Yahya “Kız sana haramdır” dedi. Melik bu işten vazgeçti. Zina edici o kötü kadın bundan dolayı incindi ve sabırla fırsatını beklemeye koyuldu. Birgün hükümdarın sarhoş olduğu bir zamanda kızını süsleyerek ona gösterdi. Hükümdar kıza yaklaşmak istedi. Kadın hükümdara “Yahya’yı öldürmezsen buna kavuşamazsın. Kızımın karşılığı (süt fiyatı) Yahyâ’nın başıdır” dedi. Melik, böylece Yahya’nın öldürülmesi emrini verdi. Zamanın alimleri bunu duyunca “eğer Yahya’nın bir damla kanı yere damlayacak olursa (orada) bir daha ot bitmez” dediler. Melik, Yahyâ’nın başını bir çanağın içinde kesmelerini ve o kanı bir kuyuya dökmelerini söyledi. Sonra bir kaç kişiyi Yahya’yı bulmaları için gönderdiler. Meliğin yakınlarından biri [dedi ki:] “Onun babası duası kabul olan bir kimsedir. Çocuğunu öldürene beddua etmemesi için önce onu da öldürmek gerekir” dedi.

Melik, böyle yapılmasını emretti. Hükümdarın adamları, Zekeriya'nın evine geldiklerinde baba-oğul namaz kılıyorlardı. Yahya'yı babasının yanından çekip alarak bağladılar. Sonra da Zekeriya'yı yakalamaya çalıştılar. Ancak o kaçarak onların yanından uzaklaştı. Bir grup onun peşinden gitti. Kalanlar da Yahya'yı hükümdarın sarayının kapısına göktürdüler. Zekeriya'nın peşinden gidenler de ona yaklaştılar. Zekeriya yorulmuştu; oradaki bir ağaca işâret etti. Ağaç yarıldı ve Zekeriya onun içine girdi. İblîs, Zekeriya'nın ridâ (dervişlerin omuzlarına attıkları yün kumaş)ının ucunu tutarak ağacın dışında kalmasını sağladı. Ağaç birleşti. Kâfirler de oraya ulaşınca İblîs'i bir ihtiyar sûretinde gördüler. Ona, “önümüzden giden şöyle biri vardı; onu gördün mü?” diye sordular. İblîs onlara rehberlik ederek “o adam bu ağacın içinde” dedi ve şalının ucunu delil olarak onlara gösterdi. Dediler ki: “Ey ihtiyar, onu bu ağacın içinden nasıl çıkaralım?” İblîs, “Onu bu ağacın içinden niçin çıkaracaksınız?” diye sordu. “Öldürmek için” dediler. Şeytan “Burda da öldürebilirsiniz” dedi. Şeytanın talimatıyla iki kollu bir hızar yaptılar. Sonra da ağacı ikiye kesmek istediler. Zekeriya gayipten şöyle bir ses duydu: “İnleyip ah etmeyesin, yoksa adını sabredenler cerîdesinden çıkarırız. Düşmanların, [rûhunu] vücut sarayından çıkarırlar ve seni şühûdet (şahit olma, görme. Tasavvuf yolunda ilerleyenin kalp ve ruh ile çeşitli mertebeleri görerek yükselmesi. Şühûd-ı İlâhî: Bu âlem, yani mahluklar alemi ile hiç bir münâsebeti olmadan Allâhu teâlâ'yı görme) dairesine almayız. Sonra hızar Zekeriya'nın başına ulaştı. (O zaman Zekeriya) şöyle dedi: “İlâhî, binlerce şükür olsun ki, kanımı muhabbetin himmetiyle senin yolunda akıtacaklar. Beyit:

Senin aşkın sebebiyle bizi öldürürlerse, bundan dolayı ne gam. Senin aşkının şehîdi olduğu için binlerce şükürler olsun.

Sabretti ve ah çekmedi. Hızarla kesildiği sırada biri ona ne istediğini sorsaydı, bütün eczâsı ve zerrelerinden şöyle aşk naraları duyulurdu: “Kıyamete kadar bu hızarla beni ikiye ayırmalarını, sonra birleştirip tekrar kesmeye devam etmelerini istkiyorum.” Evet, belanın lezzetini anlayan kimse, hiç bir mihnet ve meşakkatten yüz çevirmez. Nazım:

Belada gizli bir lezzet vardır. Tatmayan kişi, bunu nasıl anlasın. Belanın lezzetini tadanlar ise derdi beladan<sup>518</sup> daha iyi bilir.

Yahyâ'yı meliğin yanına götüröenler, sarayın kapısına vardıklarında hükümdar, "onu dışarı çıkarıp katledin ve başını getirin" diye emir verdi. O taş gönüllü zâlimler masum ve mazlûm Yahyâ'yı götürüp mübârek başını bir çanağın içinde kestiler. O çanağa akan kanları bir kuyuya döktüler. O kan, kuyuda kaynayıp kabarmaya başladı.

Hak Sübhânehû ve teâlâ, Buhtu Nassâr-ı Bâbüî (Buhtennassâr) veya Tatves-i Rûmî'yi onların üzerine gönderdi. Benî İsrâîl'den yetmiş bin kişiyi öldürünce Yahyâ'nın kanının kaynayıp kabarması durdu.

*Şevâhid*'de İmâm Zeynelâbidîn'den şöyle nakledilmiştir: "Kûfe'ye giderken konaklayıp göçtüğümüz hiç bir menzil yoktu ki, Emîrû'l-mü'minîn Hüseyin orada Yahya ve Zekeriyâ'dan bahsetmemiş olsun. Bir gün şöyle buyurdu: "Dînî yönden horluk ve itibarsızlık, Yahya bin Zekeriyâ'nın 'aleyhime's-selâm' başının İsrail'in lüzümsuzları lüzumsuzu bir kadınına hediye olarak gönderilmesidir.

Saîd bin Cübeyr, İbn-i Abbas'tan 'radiya'llâhü anhümâ' naklettiği rivâyete göre, Resûl "salla'llâhü aleyhi ve âlihî ve sellem"e şöyle bir vahy gelmiştir: "Yahyâ ibni Zekeriyâ'nın katli için yetmiş bin kişiyi öldürdük. Senin evlâdın için de yetmiş bin kişiyi öldüreceğiz." Öyle de olmuştu. Muhtâr bin Ebî Ubeyde-i Sakafî, Musayyib bin Ka'ka'-ı Huzâ'î, İbrâhîm-i Eşternâhî ve hurûc eden yetmiş üç kişinin her biri Yezîdîlerden nice Şamlı ve Kûfeliyi öldürdüler. Son olarak da davet ve devlet sâhibi Ebû Müslim-i Mervezî nice Mervânî'yi öldürdü ve onların kökünü kuruttu. Saltanat-penâh'ın<sup>519</sup> cediti Hakan ve Sâhipkıran hazretleri, din, dünya ve saltanatın kutbu Timur Gürgân (küregân da denmiştir), intikam yolunda rehberlik etmiştir. Şam ahâlîsine öyle davrandı ki, bunlar zaman sahifesinde çok yazılacaktır. Öyle ki o hazretin tarihinde de anlatılmıştır. Bu yüksek kıymetli şehzâde de yüksek himmet ve

---

<sup>518</sup> - Bu kelime bela değil deva olması lazım. Yani derdi ilaçta iyi bilir, mana daha uygundur.

<sup>519</sup> - Kitabın adına telif edildiği Seyyid Mirzâ, yani Abdullah kastedilmiş olmalı.

şerefli bir ihtimamla o intikam ile meşgul olup, inâyet dizginini, zalimlerin bir kısım bakiyyesini def etmek ve bu işi tamamlamak tarafına çevirmiştir. Mısra:

Allah'ın yardımıyla bu devlet ona müyesser olsun...

*Uyûnü'r-rızâ*'da bir bilgi îrâd edilmiş ki, mealinden şöyle anlaşılmaktadır: Hz. Muhammed “salla'llâhü aleyhi ve sellem en-Nebî ve ıtrethî” evladından Mehdî, Hüseyin'in katillerini öldürecektir. O halde Mehdî'nin hurûcuna kadar bu kan bakî kalacaktır.

Ey azîz, ümmetin gönülleri, o haksızca akıtılan kanı düşünerek dertlenir. Bu derdin ağlamakmtan başka ilacı yoktur. Dostların sînesi, bu korkunç vak'ayı düşünmekle yaralanmıştır. Bu yaranın inlemekten başka şifalı merhemi yoktur. Beyit:

Bu nasıl yaradır ki, inlemekten başka merhemi yok. Bu nasıl dert ve ağrıdır ki, ağlamaktan gayrı ilacı yok.

'Azzama'llâhü üçürenâ ve bi-meşâyibi'l-Hüseyni ve rezzaknâ şefâ'ate ceddihî Muhammeden seyyidü'l-kevneyni 'aleyhi ve 'alâ 'ıtrethî ve şahbihî şalevâti Rabbi's-sekaleyn.



[illegible]









[illegible]





### Ek: 3 – Mektupların Tercümeleri

Mektup 2: Müslim-i Akıl'in mektûbu bana ulaştı ki bu mektûb] sizin, benim hilâfetim konusunda şevkli ve gelmem için istekli olduğunuzu [bildiriyordu]. Allâhü teâlâ, size hayırlı karşılık vere ve benim hakkımda yaptığınız çalışmayı zâyî etmeye.

Mektup 3: Kûfeliler, kötü huylarına uygun şekilde vefasızlık ve hainlik ederek Müslim'i yalnız bıraktılar. Böylece ona olanlar oldu. Ve Hanî-i Urve de zorbalık kılıcıyla öldürüldü.

Mektup 4: Bana mektup yazarak benim gelmemi istedin. İşte ben gelmiş bulunuyorum. Eğer bana yardım eder ve vefâ ahdini yerine getirirsen mürüvvet kaidesini yerine getürmüş olursun. Eğer vefasızlık edersen bu davranış Kûfelilerden beklenmedik bir şey değildir. Öyle ki, babam ve kardeşim ve amcamın oğlu böyle yapmışlardı. Şu anda muhâlif ordusu benim geçeceğim yolları tutmuş bulunuyorlar. Eğer yardım ederseniz güzel olur. Aksi halde de ben İlâhî takdîre boyun eğmiş ve «Er-rızâ'u bi'l-kazâ'i bâbu'llâhi'l-a'zam» bekleme yerinde itâat kademiyle durmaktayım. Arzumuz (İlâhî) hükme rızâ göstermektir.

Mektup 5: Yezid, bana yolladığı mektupta şöyle yazmış: «Hüseyin'i bulduğun zaman benden bir haber (talimat) alana, (veya) onu bana bî'at ettirene kadar yumuşak yatakta yatmayıp, doyarak yemek yemeyesin. Eğer kabul etmezse başını alıp bana gönderesin.» Ey Hüseyin, ben sana nasihat ediyorum. Gel Yezîd'e bî'at et. Böyle yapmayacaksan savaşa hazır ol.

Mektup 6: Senin bu vilâyete gelmendeki sebep nedir? Sen ve senin akranın bana mektuplar yazdınız. Ardından da elçiler göndererek benim gelmem için haddinden fazla ısrar ettiniz. Ben de sizin boş sözlerinize bakarak yola çıktım. Ve siz ahdinize sadâkat göstermeyerek amcamın oğluna yardım etmediniz. Böylece o, hazîn bir şekilde öldürüldü. Eger kimse mani olmazsa ben şimdi geri dönmek istiyorum.



دیران دورا نه بویه و شکست سرکشان کفرا و افراتین نیست در آسمان به چون شیر خزان بیه  
 که جنگش بدید زبان بود و حین حجاج بز سر زنی جنونی را که از دیله روی بوده و بطلبا و نرسنا  
 و حجاج سلام و پیام آنحضرت نوی رسانید عید الله کلت ای حجاج حسین بن علی به جریطانید  
 تابان اهل امان باشا که در وضع اسرار کسی نه تاب عظیم باقی که از کربلا کشیدند و حیدر شما دست مارت  
 آن کرد عید الله کلت من از نیان اهل کربلا هست آن پرهنا من کام که با جاحین بنان بدار  
 هند که گفته شده من در دنیا که کشید کار نهی باشم و بدان ای حجاج که اهل کربلا به جریط دنیا افتاد  
 بقوت بر گرفته بر سر زاید پیوسته اند ما با خانی را بر زمین باقی کردیم نه نه خا طافت و لیسان  
 دام نه بهمان قتل ایشان سر همت تو می آید حجاج با آنکه بسته صورت خال اندام عرض  
 رسانید حسین خود بر خاست و بوقایق روی قدم و بجزه زان طاعت آن خط تقسیم بمانم  
 بحکم آن که می آید که من غیر هذا القتیح ایچا ای آورده آنحضرت بلیطای نوی یکدیگر دیدم خود  
 در خفا از ایشان ایستاد و حسین فرمود که مراد از شهادت تو بنی نام ما نه شسته نسکا نه نرسنا  
 که ما حاضران را از خفا رویا دهی و از روی نام ما بی سسوال اگر به جراح قتیح است به ازین  
 شوی تا شکان طحسان بسیار قیام نام و اگر بنی پیشینم که روی از این عیادت ترا فدیای  
 منادت و غیبت شستافتند تو تو عید ای عید الله که هر چه کنی فخر و شرم بران شایب  
 منادی خورشید شد و از آن روز بر بنماشت و نهاده می خوری و آنرا جان بکت کنی تا آنجا  
 شکرتی بپوش بچشم مصطفی علی الله و آنرا که می آید عید الله حجاب داد که مراد بنی نام  
 که هر که شامت تو نماید و کتبت بهر آنرا از ان شجاعت کامل و نصیب او و از شایسته اهل هدیه

حاشا بر بیکشتا دخترا ممد نظر هر ملا دودی جعبه داده بنیدام که چون که میر  
دلاخه شریک را بر حال بجهت کلکله خنجر می و تم بر تم کار و سپه نام و دلاخه بنیادی  
که از خنجر بزدن کارها دلاخه درون که بر خنجر و دلاخه اندک بعضی از دلاخه و بعضی را سبکند  
دادند که بر خنجر و دلاخه است خنجر که در آن فاسد و خنجر که در آن دلاخه است و خنجر که  
ملا می که هم که برین صحنه و می نورد و ملا که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
صنای که هم که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
یا استقامت خنجر که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
لا خنجر که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
زندگی بر درونی فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
بنیاد را رسیدند و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
انکه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
به ملا خنجر و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
مسلم بد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
پایان ملاخه حاصل شد و خنجر که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
مشرق شد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که  
ملا خنجر که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که در آن فاسد و دلاخه که

[illegible][illegible]



با شفا لا طریقی تسرتف بایام کاسی تمام انقضای سلاهای ما را میدانی و سایه نصرت بماند  
معان انظم حسن سیرت را نشانای ای جان ما را در اید اسدی سحر مکتوب شریح رضایان  
شبهه و اعدا را ننگد و شیرین سازد لطیفم سیرت یتدک . حق کبر استیحا لک لکدی و یخیزد  
بهره بولوب بر سایه دن شب آید به کبر ترنفت قلای عود را الهی تا سحر بکوت  
اساس ایدیب با رخا بر روی کلوب رمان الهی برجه تزلزل قطع اندر تفتک انان  
طبیته مسلح نامر تزلزل و نذر تن شاعر کبر محلات دن کلوب بحانه کبودی الهی  
معزیت با بوس شریف لری شرف انطب انطباده عا ثنا قلای بر طریل کبر شکر  
انکسرای شش مثل کربل عرب دین . حله شرف انک و نشنل و شش جلال دین  
طرح ادهی عا یمن طان معد ملک . شش جتر با کلا هلت نیت روی دین  
صهرت اما مانده احوال محلات استسنا نا ننگد الهی یا این رسول اهدا هر کبر  
انفال لریه انفال لریه طالع کورده مر سیرت اما کور آنگ سوزنده تقیدنا ایدیب اوله  
ترنلن دایقی رمان ایدیب جلن الی و کلور معرف منزلتیم خیار ادهی حایان  
اییدیب اوله منزلت اهل کور نیر نیر نیر بر نامه اسال اللهی بر صوفی کور کبابی  
دایا نعلن نا عاظم را شران کور دن طویرت محد تم ده قدیم الی و ده ده افلا  
سیرم اوله عفتا دادگان رسانا دیو عاظم و نیر نه مشاور کور و زین تسلیم معانی عاظم  
لطایف حیات سعادت اخفا عا اختصار نا مر بولید قدسک سلن لریه لک حایان  
میلر اللهی نیرید سلر بر خیل کور کور صوفی و رسول سفینه و در یون با سال  
سایر ایدیب صوفی و سیرت صیانت اخلاصها صفا و کور نیر نیر نیر نیر نیر نیر

[illegible]

[illegible]



اهل باد و باد عالم را چنانکه سر بر نه رفتند و هر که کرد بدی را بر او نیامد و او را بدی سلطان  
 ملائک سپاه رحمت و مسکات با یک سادت روی سیلان بوده و حق تعالی شمس  
 سایه ساری بجهه کرد و در چهره بر شمسای ، تندی سطح خاک فرو نه مال انتقال  
 کرد بدی که در دنیا چنان شمشیر بود ، چهره حق بشیاد الی الله انشاب از حق صلح ، چهره  
 حضرت امام حسن افعال غماز ملزمت و مطالع افرا قدرت و در حق بن زید باقی  
 لشکر زندان افراسا ایدید کند جانیته قهوا نشا اکن اختیار کرد بدی و در شمسای  
 تو خود و بخت و دن و دلمی بگر بر حق نشن لایم که حق بیت سیان در دنیا و در شمسای  
 کند میان محرم فاحت لندن بلینیب و فیض ایا ان اعیان در دلت و کارگاه در شمسای  
 ای که کار با تغییر می شد خدای خارج می کرد سلطان و بدی و در حق بن زید باقی  
 آفتاب امید و در حق فاح الله که تزلزل که حضرت امام در شمسای با دی بدی با سندت  
 تامل ایدید حالت کرد بدی که قدر اسقند اول خانات جیانه صانه من لای افان  
 بنیان و چشمت کیس که منبرانه منبر الله اگر کلمه آن که سب الله اعنی بدی بدی بدی  
 ملا و خفا فاند و بر عزیز عا نصد که در صوبه بدی و قریبا غنما نکر که بر حق بن زید باقی  
 اهل حق حضرت امام را تسلیم و بدی شریا فویه الله ای با در سلطان فای هم مرمان  
 بن بر صمد اعصاب همی محلا غنما و خات و صنف کدی و بدی بدی بدی بدی بدی  
 من عا یله اعدت شایرید مرید اصلا طایس و کیسوی پیکی بر عیون ایدید کلنا حق  
 ای که کارگاه و شایر شایرین بیت تندی کیس بر شایر خا لورین مع از بدی  
 سرور که کلمه و دل افلا رانده اثران ، آنچه حق بشیاد الی الله حق بن زید باقی

کیده و اسیر شمع و قندیل و تن قلع و قلم . چکر و رشت اولوب یار و یولاره  
چهن بکا مقصود قلع و قلع و قلم . عالم و دلقه . کن و علق اولدی بکون . قیس  
امران حضرت امامت نامه سن کوزه پرا تریب سیلان شجاع و ریب جواب ای قفسه  
نمان اولد قفه کوزه پرتینه عیلا نه نیا دن طلاق و عسکری اولسا مل و دن قیاب  
صحنه نامه بان اولد قیس عیلا نه نیا دوه متاب اولد قفه نامه بان اولدی عیلا نه  
نیغه نامه بان اولد قیس افندی دوست مری و دشمن و حق کرک عیلا نه نامه  
ایسرا کن نهم سیاه ستون جات برلق مراد کیسه یکی ایچیدن برن اختیار ایت یا نانه  
اکان اول سولما نایله ایستنه جیب حسین و ایضا عدا سزا ایوب بکاز و یه شاهی  
لوقیس لیدی نامه بان نیا د اولما سن نه نامه عکر و کل نامه عیله سزا شای عیله  
بریند مل طلق جمع اولسون سلسله ییتنه شلم اولد قفه قیسرا برین نه جوقه نامه  
فیصل و احیای همه عدا و نه سحریت و صله و دعه بی ستم ادا اولد قفسه کن  
نما افندی کرای ای حکمده برن سوط سیم و کلیم کر تشریب شریعتن سیریه برین نایله  
نصونه نامه آخان دن ایضا . دلقه شیخ افندی برین نامه نایله سترین ایضیه کینی  
ایضا عدا سزا شای عیلا نه نیا دوه متاب اولد قفه نامه بان اولدی عیلا نه نیا دوه  
لاطفه و عیلا نه اولد قفه سینه برین ایکن اولد غلطی شیطان دوی سحر  
زساعت دلقه کلن اولد و برن کلن آچولن . نهم و کلیم نکل بریند لطفه و عیلا نه  
چهن عیلا نه نیا دوه سینه برین عیلا نه کینه نامه افندی اولد قفه برینا سزا  
لله ای معنی نامه کرای حسین بکا یزید نامه سزا ایوب اولد قفه برینا سزا

اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه برینا سزا  
نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا نایله سزا  
ایست و کون برینا ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین  
صلح اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه  
کون برینا ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین  
بنابرینت انکار دن عدا و نکلر نامه سن ایستنه شمس کون برینا ایضا  
کیم عیلا نه سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه  
خان و کاکا لایح اکان و یچکتیم . خلقی شفق و ایضیه ایضیه شفق  
لاصفیه نامه ایضا ایضیه کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا  
جواب لکتر و شفق کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا  
جواب و یزید و نامه برین عیلا نه ایضا کلن کده سینه برین عیلا نه  
اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه ایضا کلن کده سینه برین عیلا نه  
سفره و سینه برین اولد قفه کلن کده سینه برین عیلا نه  
کون برینا ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین  
سعدیه نامه سزا ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین  
برینا سزا ایضا نایله سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین  
الطافه سترین ایت تیغ اختلاف سینه برین عیلا نه ایضا نایله سزا  
دی سینه برین عیلا نه سزا ایوب اولد قفه کلن کده سینه برین

ستان خوش که بوج منتقلب کو خدند طلع ایدوب دشت کی بلوید برتنی ستان  
 شمس آندی تشویش قدی راحت اخلندن فراخ - اوده غمان طلع نیامی  
 مسعودن همراه وافع - و تیلو کی ساعات ده قنق ایتوب یه اوده از حضرت حسین  
 برکتوب ارسال اندی بو حضرت یکه اوج حسین بود یه اوده کلد کلد غرضی نده حضرت  
 امام جواد یاندی که بنم حضرت یه سبب سیرتک نامد کو کور و افهام را شنیا کون فراخ  
 ایدی شاکر بن بوجانه سیرتک صلوات کونچون سترجه اولدوب که مینقی صلوات کون  
 فضا و بخا تهره امان ایدو حال که جو حواس مستعدا کونده اثر بقل صلوات ایتوب سلم  
 میل اولد جنان روی دلا کو بد کون سلویم اولدی تیر یه دکه دار لکات جهان مراجعت  
 قلم اگر مانع ایلیم سز مسود تشق راد روی کوسین بن علی مینا جواد قللال اخیره یو  
 دیاره کلیم پدید بهیاد حضرت حال اولوب ایدی شایده صلوات یغ نسا و کون افلا  
 حسین علی کند رویا رده مرست قلب بونشته شکین برلا بر مانع افلان سلوک  
 جوی جید ایتد هر منی ایدی اولد بد بهیاد یاندی کوی که ای سبه سالار کون یه  
 بیدین حسین عقیات تیرا انزالو ربه بکا اعلو مار ایدوب ستر حضرت زمان اعلی بن  
 سعد اولد حضرت نندن عشق بلویدا کوی مطر یغی افلان اولد نادر حضرت اعلی  
 حضرت ایدو ایدوب حضرت امام اولد حضرت یکه اوده امتناع سوزنی کوی سز کوی  
 کینست حلا عید ایتد هر منی ایدی ایدی اوده مدبر مقتضات اولوب حسین بن تیر  
 بن دهمی و شرف و اجماعی ایدو بیک مسئله ارسال ایدوب امر اندی کوی سز آیدو  
 شیخ لایب بیت ایدو ذلک سوزی سیر لایب سعدا و لاسر اطلعت ایدوب هر بنی

بیش یون نامر لره رده فرات ضبطه مین قلب و لاله فراتی اولد دیای مینا  
 شعل افان بوسیت هر کرایک بیجی کوننده وافع اولدی و هر اولد کون حضرت  
 امالک لشکر کنده اثر نشاط پیدا اولوب حضرت شیخ نبوت و لایسن دنده و  
 عقد آب دن زهره و حدوت عطش دن اشیره اولسن عیاس علی شسوار بیان  
 سار لایله فرات سترجه اولوب عسین بن عجمه عجمه ایدوب غایب و دوش کون  
 شتاری سوکتوب لشکر کا هر بنی دلا کوی کچکه ده حضرت امام ابن سعد اعلو اندی  
 که اگر صلوات یون زمان صلوات ایدو لاله لاله سوزی ایدوب یی  
 صلوات لایله لشکر نندن چاقوب و حضرت امام عجمه و علی اکبر ستر ایدوب ایدی  
 ایمان سعدا آفات سعدا قاصدون سکا و مینیت یه دکه که اکا بوسینا نافع اولوب  
 ساقی سلسیل و کون اثر آب دکان سعدا و ایدوب شکین عسین لایله  
 ششیر آواره حواله غله سن و بجز و منسق صلوات زین خاندان نبوت قنق سعدا اولد  
 لایسن ایمان سعدا زخارف دنیا یراعتبار افان عسین یونای نما کونده و  
 قلندر حقا که سکا افانرا اندک و منساج ذنبد و مع افلان لاله امر سوزنی  
 لشکر یون یونته سلاک معان نلک و نظا هر تنک دن مستحق اولد غم سز دهر ۴  
 شمس یون یونته ایتد و تقن انش زجان تقنی - حزه سندن عسین یونته  
 طلسه غناه سن - یون لایسن دوش کاکیم یون عسین لایسن دن - افلا سن لاله لاله  
 رسول الله سن - ابن سعد اندی یا ابن رسول الله جمع یون یونده و غله و قد مد  
 اتا هم آقون و که با شرا شتار لایس عید الله یاده عناده کوننده افلان شلم

## **Ek: 4 – *Ravzatü's-şühedâ* Hâtîme Bölümünden Seçilen Kısımın Tercümesi**

İki torun (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin)un evladı ve onlardan bazısının nesep silsilesini bilmek gerekir. Meşhûr kavillere göre Hz. Emîrü'l-mü'minîn Ali'nin on sekizi erkek, on sekizi kız olmak üzere otuz altı çocuğu vardır. Şerefüddîn Ubeydli Nessâbe buyurmuştur ki: «On dokuz oğlu vardır. Bunlardan altısı olan Muhsin, Yahyâ, Ubeydullâh ve geri kalan üç oğlu (Hz. Ali) hayatta iken vefât etmişlerdir. Şehit Evlat Ebî Muhammed bin Ali bin Ebî Tâlib, Emîr (Hz.Ali)'in büyük oğludur. O, ikinci imâmdır...

Lakabı, müctebâ ve Seyyid'dir. Hicretin üçüncü yılında ramazanın ortasında doğmuştur. Hicretin ellinci yılında, safer ayının yirmi dokuzunda gece vefat etti. Şerefli ömründen kırk altı yıl beş buçuk ay geçmişti. On altı evladı vardı. Bunların on biri erkektir. [İsimleri:] Zeyd, Hasan Müsennâ, Hüseyin, Talha, İsmail, Abdullah, Hamza, Abdurrahman, Ömer ve Kasım'dır. Bunlardan Abdullah ve Kâsım, Kerbelâ'da yüksek amcalarıyla beraberlerdi ve şehâdet izzetine nail olarak karar yerleri olan ahirete yürüdüler. Dört oğlundan geriye Zeyd, Hasan, Hüseyin, Esrem ve Ömer kaldı. Hüseyin ve Ömer'in evladı çok yaşamadı. Onlardan geriye evlat kalmadı. Hasan'ın iki oğlu Zeyd ve Hasan Müsennâ'dan geriye evladı kaldı. Hasan evladı seyyidlerinin çokluğu, kudret ve makbûliyeti gün ortasındaki güneş gibi açık ve malumdur.

Güneş aynasının cilâya ne ihtiyâcı var?

Bu sayfalarda on iki büyüğün neslinden çıkan ulu zâtlardan bazısını yâd edeceğiz. Seyyid Hasîb Cemaleddin Ahmed Abene rahimehullâhın müellefâtında rivâyet ettiği bilgileri özet olarak ayrı fasıllar halinde vereceğiz.





## ÖZGEÇMİŞ

1965 yılında Afganistan'ın Şıvırgan vilayetinde doğdum. İlk ve orta tahsilimi Şıvırgan'da tamamladım. 1982 yılında Türkiye'ye iltica ederek aynı yıl Türk vatandaşlığına geçtim. 1985'te Tokat Artova Lisesi'nden mezun oldum. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kazanarak üniversite eğitimine başladım. 1989'da bu üniversiteden mezun oldum. 30/01/1990'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tasnif elemanı olarak göreve başladım. 1993'te İ. Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı'nda *Sûfî Allahyâr ve Sebâtü'l-âcizîn*'i isimli tezi vererek yüksek lisans eğitimini bitirdim. 19/08/1993'de İ. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladım. 1994'te aynı bölümde doktora eğitimine başladım. 1995-1996 eğitim yılında Kazakistan'da Abay Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde dersler vermek üzere görevlendirildim. 1996'da İstanbul Üniversitesi'ndeki görevime geri döndüm. Halen aynı göreve devam etmekteyim.