
TÜRK KÜLTÜRÜ
İNCELEMELERİ
D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

28

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

Kültür Ocağı Vakfı (KOCAV) kuruluşu olan
KOCAV Yayıncılık Tanıtım, Araştırma, Eğitim Hizmetleri Ltd. Şti. yayımdır.

Yayın Türü

İlmî ve Edebî

Dizgi-Mizanpaj

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

Baskı-Cilt

Bayrak Yayıncılık Matbaa San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. No: 14/2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 493 11 06

Kapak Tasarım

Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

Yönetim Yeri/Address for Correspondence

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi
Ayşekadın Hamamı Sokak, Nr. 26
0089894 Süleymaniye/İstanbul-TÜRKİYE

Tel: (0212) 519 99 70-1

Belgegeçer: (0212) 519 99 72

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Teknik Sorumlu

Yard. Doç. Dr. Recep AHISHALI

ahishali@marmara.edu.tr

Tanıtım Sorumlusu

Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN

mdogan@marmara.edu.tr

Abone İşleri/Subscribtion

Nursel UYANIKER

© *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*
Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.
Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sayı/Issue: 28 • 2013 BAHAR/SPRING

TÜRK KÜLTÜRÜ
İNCELEMELERİ
— D e r g i s i —

The Journal of Turkish Cultural Studies

28

HAKEMLİ VE ULUSLAR ARASI DERGİ

Bu dergi

MLA International Bibliography,

Turkologischer Anzeiger

isimli uluslar arası indeksler

ve

ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı

tarafından taranmaktadır

KOCAV
İstanbul 2013

KOCAV Adına sahibi

Dr. Ali ÜREY
aliurey@kocav.org.tr

EDİTÖRLER/EDITORS

Genel/Editor-in-chief

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK
noztoprak@marmara.edu.tr

Tarih/History

Prof. Dr. Ali AKYILDIZ
akyildiz63@yahoo.com

Edebiyat/Literature

Doç.Dr. Üzeyir ASLAN
uaslan@marmara.edu.tr

SEKRETERLER/SEKRETARIES

Tarih/History

Doç. Dr. Yüksel ÇELİK
yuksekelik@hotmail.com

Edebiyat/Literature

Nusret GEDİK
nusretgedik@hotmail.com

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Feridun M. EMECEN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Günay KUT (*Boğaziçi Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (*Galatasaray Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail ÜNVER (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal BEYDİLLİ (*Yeditepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Orhan BİLGİN (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yahya AKYÜZ (*Ankara Üniversitesi*)

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN
Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN
Prof. Dr. Sebahat DENİZ
Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ
Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN
Doç. Dr. Muhammet GÜR
Doç. Dr. Hakan TAŞ
Yard. Doç. Dr. Ali KARACA
Yard. Doç. Dr. Recep AHISHALI
Prof. Dr. Cemal YILDIZ
Prof. Dr. Emel KEFELİ
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE
Doç. Dr. A. Haluk DURSUN
Doç. Dr. Mustafa KÜÇÜKAŞÇI
Doç. Dr. Erhan AFYONCU
Yard. Doç. Dr. M. Hanefi BOSTAN
Yard. Doç. Dr. Mehmet TAŞTEMİR

İNGİLİZCE SORUMLULARI

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE
Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

ANA DİLİ SORUMLULARI

Nusret GEDİK
Bünyamin AYÇİÇEĞİ

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ/CORRESPONDENTS ABROAD

A B D / U S A

Walter G. ANDREWS
2908 131st Pl. NE
Bellevue, WA 98005 USA

İ S K O Ç Y A / S C O T L A N D

Dr. Christopher FERRARD
8 Dublin Street EH 1 3 PP
Edinburgh/SCOTLAND
e-mail: ferrard@aol.com

J A P O N Y A / J A P A N

Dr. Nobuo MISAWA
TOYO University Department of Socio-Culture System
2-11-10, Oka, Asaka-shi
SAITAMA 35-0007 JAPAN
e-mail: misawa@toyonet.toyo.ac.jp

K I B R İ S / C Y P R U S

Dr. Kadir ATLANSOY
Doğu Akdeniz Üniv. Fen-Edebiyat Fak.
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Gazimağusa/KKTC Mersin 10 TR
e-mail: atlansoy@emu.edu.tr

K İ R G İ Z İ S T A N / K Y R G Y Z S T A N

Döölötbek SAPARALİYEV
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Kırgızistan Bişkek
Tinçtik köçüsü, 56
720000 KIRGIZİSTAN

K U V E Y T / K U W A I T

Dr. Faisal ALKANDARI

Kuwait University

History Dept.

KUWAIT

e-mail: falkandari@yahoo.com

M A C A R I S T A N / H U N G A R Y

Prof. Dr. Géza DÁVID

ELTE Török Filológiai Tanszék

Budapest

Muzeum krt, 4/D

H-1088 HUNGARY

e-mail: davidgeza@hotmail.com

S U U D Í A R A B I S T A N / S A U D I A R A B I A

Dr. Mohammad M. AL-QURAINI

P.O. Box. 5074 Pin Code 31982

Al-Hassa/S. ARABIA

Y U N A N I S T A N / G R E E C E

Prof. Dr. Evangelia BALTA

Fondation Nationale de la Recherche Scientifique

48 av. Vass. Constantinou

11635 Athènes-GREECE

e-mail: evabalta@eie.gr

İÇİNDEKİLER

Tarih

Kürşat YILDIRIM

Juan Juan Adı Üzerine / On The Name of Juan Juan 1-10

Murat ULUSKAN

İstanbul'un Yapı Sanatkârları: Nakkaşlar ve Sıvacılar (1700-1838)/ Construction Craftsmen of Istanbul: Wall-Decorators and Plasterers (1700-1838)..... 11-50

Erhan AFYONCU

İbrahim Müteferrika Hakkında Önemli Bir Vesika / An Important Document About İbrahim Müteferrika.....51-56

Kemal SAYLAN

Ordu Yöresinde Yaşanan Göç Hareketleri (1877-1914) / Immigration Movements Around Ordu (1877-1914).....57-78

Edebiyat

İsmail AVCI

Telif Tarihi Tartışmalarına Ek: Ahmed-i Rıdvân'ın İskendernâme'si Ne Zaman Yazıldı? / An Addition to the Compilation Year Debates: When Was Ahmed-i Rıdvân's Iskendername Written?..... 79-96

Mansurov Batırcan BERDENULU

Hadislerin Kazak Atasözlerine Etkisi / Affect of Hadiths on Kazakh Proverbs..... 97-112

Ahmet KOÇAK

Servet-i Fünûn Edebî Topluluğunun Dağılma Sürecinde “Şiirimiz” Makalesi / The Article Named “Our Poetry” in The Process of the Decay of Servet-i Fünun Literary 113-156

Ertan ENGİN

Ali Ekrem'in Şiirlerinde Merhamet Temi / Compassion as a Theme in Ali Ekrem's Poems..... 157-172

Kitabiyat

Uğur DEMİR

Selim Karahasanoğlu, Kadı ve Günlüğü, Sadreddinzâde Telhisî Mustafa
Efendi Günlüğü (1711-1735), İstanbul 2013, 234 sayfa.....173-180

Ahmet KARATAŞ

Hindî Mahmûd ve Eserleriyle İlgili Yayınlanan bir Makale Hakkında181-194

JUAN JUAN ADI ÜZERİNE

Kürşat YILDIRIM

ÖZET

Juan-juanlar III.-VI. yüzyıllarda tarih sahnesine çıkmış ve Gök-Türkler tarafından yok edilmişlerdir. Devrin en kudretli kavimlerinden biri olan Juan-juan kavminin etnik mensûbiyeti ve adının menşei meselesi üzerine fikir birliği yoktur. Çin kaynaklarında geçen Juan-juan adı için çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bilhassa K. Shiratori, G. Uchida, T. Fujita, W. Eberhard, H. W. Haussig, P. A. Boodberg, Duck-Chan Woo gibi araştırmacılar bu mesele üzerinde çalışmışlardır. Adın menşei tetkik edilirken Nan Ch'i Shu, Chin Shu, Sung Shu, Liang Shu, Wei Shu, Pei Shu, Sui Shu, Chou Shu gibi Çin yıllıklarına ve T'ung Tien, T'ung Chih gibi ilk Çin genel tarihlerine müracaat edilmiştir. Çin kaynaklarında geçen bu ad için Oğuz Kağan Destanı, Yüan Ch'ao Pi Shih, Cami'üt Tevarih, Şecere-i Terakime gibi Türkçe, Moğolca ve Farsça ana kaynaklar da gözden geçirilmiştir. Maksadımız etimolojik analizi tarihî ve coğrafi malûmatlarla eşleştirmektir. Juan-juanlar Çin kaynaklarında Juan-juan, Jou-jan, Ju-ju ve Jui-jui olarak geçmektedir. Çin kaynaklarında öğrendiğimize göre bu kelime Çinliler için yabancı olan ad idi. Peki bu ad nedir?

Makalemiz Çin ana kaynaklarına dayanarak Juan-juan adının menşeinin ve mânâsını inceleyecektir. Genel Türk Tarihi sahasındaki bu çalışmamızla Juan-juanlarla ilgili bundan sonraki siyasî tarih, dil bilim ve kültür tarihi çalışmalarına katkı sağlayacağımızı ümit ediyoruz.

Anahtar Kelimeler

Juan-juanlar, Juan-Juan Adı, Çinliler, Tabgaçlar, Etimolojik Analiz, Çin Yıllıkları, Çin Genel Tarihleri, Türk, Moğol ve Fars Kaynakları, Çinliler.

Juan-juan 蠕蠕'ların kurduğu devlet, Çin kaynaklarından edinilen malûmatlara göre IV. yüzyılın sonlarında Çin'in kuzey sahasında kısa sürede siyasî ve askerî yapılanmasıyla devrin en kudretli devletlerinden biri hâline gelmiştir. Bu devlet VI. yüzyılın ortalarına kadar sürmüş ve Gök-Türkler tarafından yıkılmıştır. Juan-juanlar yayıldıkları sahada Gök-

* Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
kursatyildirimtr@yahoo.com

Türkler de dâhil olmak üzere birçok topluluğu hâkimiyetleri altına alarak o dönemde Çin'e hâkim olan Tabgaçların en büyük düşmanı hâline gelmişlerdir. Öte yandan Juan-juanlar yayıldıkları sahanın etnik ve siyasî biçimlenmesinde de büyük rol oynamışlardır. Türkistan tarihinin önemli aktörlerinden olan ve Çin kaynaklarında Juan-juan olarak geçen bu halkın siyasî tarihleri üzerine ciddi çalışmalar yapılmış ise de, adlarının menşei ve mânâsı üzerinde bugüne kadar kesin bir hükme varılamamıştır.**

Bilindiği gibi Çin kaynaklarında T'o-pa olarak geçen ve Hsienpei'lerin bir kolu olan Tabgaçlar, Chieh-fen devrinde (M.S. 160-170 civarı) güneye ilerleyerek Çin'in kuzeyindeki topraklara, Hunların eski topraklarına yerleşmişlerdi.¹ Bu dönemde Büyük Hun Devleti artık tarihe karışmıştı. Bozkır toprakları başsız kalmış ve bir karmaşa ortamı doğmuştu. Ortaya daha önce adı bilinmeyen birçok halk çıkmıştı. İşte bu adlardan biri de IV. yüzyılın başlarında kaynaklarda geçmeye başlayan ve Orhun ve Tula ırmaklarının aktığı topraklardan çıkan² Juan-juanlardı. Çin kaynakları bu konuda şu malûmatı vermiştir:

“Wei ve Chin devrinde³, Hsiung-nu (Hun)lar yüz binlerce kabileye bölündü, her bir kabilenin adı vardı, Jui-jui 芮芮 (yâni Juan-juanlar) bu kabilelerden biridir”⁴.

Tabgaçlar III. yüzyılın ortalarından itibaren “göğün kızı tarafından doğrulmuş olan” Li-wei'in (ölümü 277) izlediği yayılmacı siyaset neticesinde bölgedeki kabileleri hâkimiyeti altına almaya ve Çin üzerinde tehdit oluşturmaya başlamışlardı. İşte bu yayılma sürecinde kaynağın: “Shenyüan⁵ idaresinin sonlarına doğru, yağma yapan atlı birlikler bir köle ele geçirdiler, saçları sadece kaşlarından çıkıyordu, gerçek adını unutmuştu, onun efendisi adını

** Bu makalenin yazımı için rehberlik eden Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya'ya müteşekkirim.

¹ *Wei Shu*, Beijing 1997, s. 2.

² Kurakichi Shiratori, *Tzung-hu Min-ts'u-k'ao*, Çinceye Çev., Fang Chuang-yu, Shang-hai 1934, II, 66.

³ 220 yılından sonraki dönem kastedilmektedir.

⁴ *Liang Shu*, Beijing 1997, s. 817.

⁵ Tabgaçların ulu atası Li-wei kastedilmektedir. Tafsilat için bkz. Kürşat Yıldırım, “Erken Tabgaç (T'o-Pa) Tarihinin Ana Hatları (Wei Shu'nun İlk Bölümüne Göre)”, *Turkish Studies*, VII/3 (2012), s. 2718-2722.

yazıp *Mı-ku-lü* 木骨閻 dedi,”⁶ şeklinde belirttiği Tabgaçların kuzeye doğru genişleme sürecinde ele geçirdikleri bu köle çok büyük bir ihtimalle mağ-lup ettikleri bir halka mensuptu. Esir alınan kişi kaynaklarda açıklanmayan bir nedenle hafızasını yitirmişti. Böylece efendisi ona bir ad vermişti.

Peki Juan-juanların atasının adı *Mı-ku-lü* iken *Juan-juan* adı nasıl ortaya çıkmıştır?

Juan-juan adı çeşitli Çin kaynaklarında farklı şekillerle geçmektedir:

“*Mu-ku-lü* başı kel demektir. *Mu-ku-lü* ile *Yü-chiu-lü* 郁久閻 adının sesleri birbirine çok yakındır, böylece ondan sonraki oğulları ve torunları bunu aile adı olarak almışlardır. *Mu-ku-lü* artık güçlenmişti, köle değildi, atlı birlik askeriydi. İmparator *Mu*⁷ zamanında, çok geçmeden idam cezasına çarptırıldı, büyük çöle kaçarak dağların ve ırmakların arasında gizlendi, kaçak olarak gizlenen yüzden fazla adamı etrafında toplayıp birleştirdi, *He-t'u-lin* kabilesi altında toplandı. *Mu-ku-lü* öldü, oğlu *Ch'e-lu-hui* kahraman ve güçlüydü, kabileleri tâbiliğe almaya başladı, kabilesine kendisi *Jou-jan* 柔然 adını verdi, fakat ülkeye⁸ tâbi olup hizmet etti. *Shih Tsu*⁹ göre onlar akılsızdı, görünüşleri ve türleri böcektendi, bu nedenle sonradan onların adını değiştirerek *Juan-juan* 蠕蠕 koydu”¹⁰.

Juan-juanlar bu adlar dışında *Chin Shu*'da *Jou-juan* 蠕蠕;¹¹ *Sung Shu*¹² ve *Nan Ch'i Shu*'da¹³ *Jui-jui* 芮芮; *Chou Shu*¹⁴ ve *Sui Shu*'da¹⁵ *Ju-ju* 茹茹 şeklinde kaydedilmektedir. Ayrıca *Sung Shu*'da¹⁶ “*Jui-jui*'lerin bir adı da *Ta-t'an*'dır 大檀, *T'an-t'an* 檀檀 olarak da adlandırılırlar” denilmekte; *Wei*

⁶ *Wei Shu*, s. 2289; *Pei Shih*, Beijing 1997, s. 3249; *T'ung Tien*, Beijing 2003, s. 5378; *T'ung Chih*, Beijing 1982, s. 3203/b.

⁷ Tabgaç Tai Devleti'nin (314-376) kurucusu *I-lu*'dur. Saltanat devresi 304-316 yıllarıdır (*Wei Shu*, s. 5; Yıldırım, “Erken Tabgaç (T'o-pa) Tarihinin Ana Hatları”, s. 2725 vd).

⁸ Tabgaç Kuzey Wei İmparatorluğu kastedilmektedir.

⁹ İmparator *T'ai Wu* kastedilmektedir. Saltanat devresi 424-452 yıllarıdır.

¹⁰ *Wei Shu*, s. 2289; *Pei Shih*, s. 3249; *T'ung Tien*, s. 5378. *T'ung Tien*'de “İmparator *Mu*” yerine “*Tai Hükümdarı I-lu*” ve “*Shih Tsu*” yerine “*T'ai Wu*” ifadesi geçmektedir.

¹¹ *Chin Shu*, Beijing 1997, s. 3130, 3132.

¹² *Sung Shu*, Beijing 1997, s. 2357.

¹³ *Nan Ch'i Shu*, Beijing 1997, s. 1023.

¹⁴ *Chou Shu*, Beijing 1997, s. 907.

¹⁵ *Sui Shu*, Beijing 1997, s. 1863.

¹⁶ *Sung Shu*, s. 2357.

Shu'da Juan-juan Ta-t'an 蠕蠕大檀 olarak¹⁷ ve bir yerde de Juan-juan yerine doğrudan Ta-t'an olarak zikredilmektedir.¹⁸ Bu adlar duyulan sesin Çince olarak hecelemesi ve Çin imiyle yazılmasından ibarettir.

Japon Gimpu Uchida Jou Jan柔然 adının Altay dillerinde “devlete başlık eden” ya da “ülkeye önderlik eden” gibi mânâlara gelen bir kelimenin çevriyazımı olduğunu söylemektedir.¹⁹ Yine Kurakichi Shiratori Moğolca hükümdar veya bey demek olan *tsetsen* kelimesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁰ Bunun yanında T. Fujita, Moğolca “yasa” anlamına gelen “jusun” (=yosun) kelimesini; H. W. Haussig, Altayca'da “misafir, konuk” anlamına gelen Moğolca “jojin” kelimesini; W. Eberhard Jou Ti adlı kavmin adını; P. A. Boodberg, Altaycada “artemisia” anlamına gelen “javçan” kelimesini; Duck-Chan Woo'nun Juan-juan adını ifade eden imi Çince ot anlamına gelen *ts'ou* kelimesini köken olarak kabul etmişlerdir.²¹

Bize göre Jui 芮 imi, Çin kaynaklarında “ufak tefek” anlamıyla ilgilidir. Juan-juan 蠕蠕 adı da benzer mânâdadır; nitekim Shih Tsu'ya göre bu halk böceğe benziyordu ve bu yüzden onlara bu ad verilmişti. Ju-ju 茹茹 ve Jou-juan 蠕蠕 adları da aynı mahiyetler taşımakta ve duyulan adın farklı biçimlerde yazılmasından ibaret olmalıdır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu kavmin adının hep aynı şekilde değil çeşitli kaynaklarda çeşitli imlerle Juan-juan, Ju-jui, Jou-jan, Ju-ju olarak geçmesi bu kelimenin yabancı bir kelime olduğunu ve duyulan bir şekilde transkripsiyonlandığını bize göstermektedir. Acaba bu kelime Türkçe kökenli bir kelime olabilir mi? Çünkü Türkçede “boyu kısa”, “ufak tefek” anlamına gelen bir *cüce* kelimesi vardır ve pek muhtemel ki bu kelimeyi transkripsiyonlamışlardır. Bu *cüce* kelimesinin topluluk adı Türkçedeki *-n* ekiyle yapılmış olabilir. Böylece *cücen* kelimesi “cüceler”, “boyu kısalar”

¹⁷ *Wei Shu*, s. 653 ve 687.

¹⁸ *Wei Shu*, s. 644.

¹⁹ Gimpu Uchida, *Kita Ajia Shi Kenkyu*, Kyoto 1975, II, 275-276'dan aktaran Zhou Weizhou, *Chi-le Yu Rou-ran*, Shanghai 1983, s. 82.

²⁰ Shiratori, *a.g.e.*, II, 67-71.

²¹ Duck-Chan Woo, *Juan-Juan'lar*, s. 16-18, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1995.

diye anlaşılabilir. Değişik halkların Türkçe cücen kelimesini yukarıdaki gibi dört farklı şekilde yazmalarının sebebi bu olmalıdır.

Jui-jui 芮芮, Ju-ju 茹茹²² işaretleri Türkçe *cüce* ve Jou-juan 蠕蠕, ve Juan-juan 蠕蠕 işaretleri ise Türkçe *cüce-n* (“cüceler”, “kısa boylular”) mânâsına gelen tek bir kelimenin çeşitli görünümünden ibaret olmuş olabilir.

Adın Türkçe bir kelimenin ifadesi olduğu kanaatindeyim. Nitekim, Türkçe *cüce*²³ (ve *cüce-n* “cüceler”) olarak kabul ettiğimiz kelime Mançu ve Tunguz dillerinde *juju* olarak geçmekte ve “aç, güçsüz” gibi mânâlara gelmektedir²⁴ ki, bu *cüce* mânâsıyla örtüşmektedir. Korece’de “en küçük, en aşağı” anlamına gelen *choyce* ㅈ으저²⁵, Japonca’da “sonlanma-sona erme” anlamına gelen *juzen* 十全²⁶, Çuvaşça’da ise “yoksul” anlamına gelen *çoh* biçimindedir.²⁷ Çinliler bu adı *cüce* olarak duyduklarında Ju-ju, Jui-jui; *cüce-n* yâni “cüceler” olarak duyduklarında ise Jou-juan, Juan-juan olarak yazmış olmalıdırlar. Mu-ku-lü’nün oğlu Ch’e-lu-hui’nin kabileleri tâbiliği-

²² Çin’deki bazı mağaralarda Juan-juan’lara ait bir Çince duvar yazısı tespit edilmiştir. Burada “Ta Ju-ju 大茹茹” (Ulu-Yüce Ju Ju) imi yer almaktadır. Bu imin Juan-juan’lar tarafından bizzat yazılmış olduğu ve bu nedenden dolayı *Pei Ch’i Shu*’dan sonraki tarihî kayıtlarda Juan-juan’lar için Ju-ju 茹茹 iminin kullanıldığı öne sürülmektedir (Ma Xiansheng, “Ru-ru Guo-hao-kao”, *Yu Gong*, VII/8, s. 8).

²³ Sevortyan’ın başlattığı “Türk Dillerinin Etimoloji Sözlüğü” projesinin 1989 yılında çıkan cildinde kelimenin eski Farsça’dan geldiğini ve Bulgarca’da “dzudze”, Rusça’da “cuca” Yunanca’da τσουτσεç olarak ortaya çıktığını öne sürülmektedir (*Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov Obşçetyurškiye i Mejtyurškiye Osnovi na Bukvi* “ж”, “ж”, “ü”, s. 36, Moskva, 1989). Ancak çok geç bir döneme, XIV.-XV. yüzyıla ait *İskender Kütübü* ve *Hikmetnâme*’de geçen *cüce* ھجھ kelimesi esas alınmaktadır. Üstelik Farslarla bir münâsebeti olmayan Mançu-Tunguzlarda, Korelilerde ve Japonlarda kelimenin var oluşu ve kelimenin yapısı itibariyle türetilerek “cücük” ya da Uygurca “ğugak” (cucak) hâline getirilebilmesi kelimenin Altay diline ait olduğunu göstermektedir. Nitekim Doerfer, Farsçada çeşitli biçimlerde varlığını devam ettiren Türkçe “çuk” (şimdiki Türkçede “çök-”, “çökmek”) kelimesinin “ölmek, azalmak, yok olmak” anlamlarıyla bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur (Gerhard Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, III/1142, 1144, Wiesbaden 1967).

²⁴ *Sravnitelny Slovar Tunguso-Mançujurskih Yazıkov*, Leningrad 1975, I, 350.

²⁵ M. L. Chang, *A Korean-English Dictionary*, New Haven-London 1975, s.1626.

²⁶ *Yaponsko-Russkiy Slovar*, Moskva 1967, s. 196.

²⁷ H. Paasonen, *Çuvaş Sözlüğü*, İstanbul 1950, s. 21.

ne aldıktan sonra kabilesine verdiği Jou-jan 柔然 adı Türkçe cüce-n kelimesinden ibaret olmalıdır. Tabgaç Shih Tsu'nun verdiği 蠕蠕 imi aynı kelimeye sadece aşağılamak verilmiş bir imdir; nitekim imin başında yer alan 虫 imi “böcek” mânâsına gelmektedir.

Juan-juanlarla ilgili Çin kaynaklarında Mu-ku-lü ve Yü-chiu-lü adları zikredilmektedir. Kaynaklarda şu ifade yer almaktadır:

*“Mu-ku-lü başı kel demektir. Mu-ku-lü 木骨閼 ile Yü-chiu-lü 郁久閼 adının sesleri birbirine çok yakındır, bu yüzden ondan sonraki oğulları ve torunları bunu âile adı olarak almışlardır”.*²⁸

Kaynaklar hafızasını yitirmiş bir adamın Tabgaçlara esir düştüğünü ve bu kişinin kendi adını bile hatırlamadığını kaydetmiştir. Tabgaçların bölgedeki kabileleri hâkimiyetleri altına almaya başladıkları bir dönem söz konusuydu ve *T'ung Tien*'de “*T'o-pa'lar kuzeydeki çorak topraklardaydı... yağma yapan atlı birlikler bir köle ele geçirdiler...*”²⁹ kaydı yer almaktadır. Ele geçirilen bu köle çok büyük bir ihtimalle tâbi olmayı reddeden bir kabileyeye mensuptu ve belki de Tabgaç hücumlarıyla kabilesinin yaşadığı sıkıntılar, tüm hafızasını yitirmişti. Bu adamın o kabilenin beyi ya da önde gelenlerinden biri olması ve ölümden kurtulmak için böyle bir yolu seçmesi diğer bir ihtimaldir. Her hâlükarda ele geçirilen bu adamın kabilesinin büyük bir kıyıma uğradığı neticesi çıkmaktadır.

Ele geçirilen kişinin efendisi olarak *T'ung Chih*'da doğrudan “Li Wei” yâni Tabgaç Hükümdarı'nın adı verilmektedir.³⁰ Bunda gerçeklik payı varsa ele geçirilen kölenin önemli biri olduğuna işaret eder ve ona “başı kel” mânâsına gelen *Mu-ku-lü* adı verilmiştir.

“Kel kafa” simgesi Juan-juanların atasının düştüğü durumla alâkalıdır. Nitekim Altay mezarlarından çıkan eşyalar üzerindeki savaş sahnelerinde uzun saçlı veya topuzlu olanların gâlip geldiği ve kel olarak gösterilenlerin

²⁸ *Wei Shu*, s. 2289; *Pei Shih*, s. 3249; *T'ung Tien*, s. 5378.

²⁹ *T'ung Tien*, s. 5378.

³⁰ *T'ung Chih*, s. 3203/b.

mağluplar olmaları dikkat çekmektedir. Meselâ Kagnılı boyları mağlup düşmanın saçını keserlerdi.³¹

Juan-juanlarda saç kazıtma âdeti yoktu. Bu “kel kafalı” ulu ata simgesine binaen böyle bir âdetin yerleşmiş olması gerekirdi. Hâlbuki Nan Ch’i Shu’da³² ve Liang Shu’daki³³ kayıtlara göre Juan-juanlar “saçlarını örerlerdi”. Wei yâni Tabgaç Sülalesi’nin yıllığına göre ise “saçlarını bağlamazlardı”.³⁴ Tabgaç sülalesinin yıllığında geçen pan fa 辮髮 saçın varlığına işaret eder ve örülmediğini vurgulamak için konulmuş bir imdir. Saç kazıtmayı ifade etmek için başka bir im olan k’un t’ou 髡頭 kullanılır. Dolayısıyla her hâlükarda Juan-juanların saçlarını uzattığı ve Juan-juanlar için kel kafalı olmanın ve saç kazıtmanın atalara hürmet babında bir anlam taşımadığı anlaşılmaktadır. Böylece Juan-juanları tarih sahnesine çıkaran kişiye verilen Mu-ku-lü adı başka bir kökten çıkmış ve sonraları kaynaklarda “kel kafalı” mânâsında kaydedilmiş olması mümkündür. Bu kaydı tutanlar ise Tabgaç Sülalesi’nin tarih yazıcılarıdır. Tabgaçlarda bu “kel kafa” kültü mevcuttu. Tabgaç demek olan T’o Pa 拓跋 ve yine Tabgaçları ifade eden T’u-fa 秃髮 ve T’o-pa So-tou 拓跋索頭 adları incelendiğinde son iki adı ifade eden imlerin doğrudan “kel kafa” demek olması bir yana T’o-pa=T’u-fa=Tabgaç adının doğrudan Türkçe *topbaş* yâni “kel kafa” demek olduğu da öne sürülmüştür.³⁵

Oğuz Kağan Destanı’nda geçen *Altun Kağan*³⁶ Chin (chin, “altın” demektir) Sülalesi’nin (M.S. 1115-1234) hükümdarıdır ve bunu metnin diğer kısımlarında geçen *Çürçet Kağan* ile aynı kişi olduğunu destana haşiye koyan nâşirler de belirtmişlerdir.³⁷ Chin sülalesinin kurucusu Nü-chen kabilesidir ki bu Su-shen’dan neşet etmiştir. Destanda Oğuz Kağan’ın tarlasız

³¹ Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, Türk Kültürü El Kitabı, II, Cild I/b’den ayrı basım, İstanbul, 1978, s. 19-20.

³² *Nan Ch’i Shu*, s. 1023.

³³ *Liang Shu*, s. 817.

³⁴ *Wei Shu*, s. 2269.

³⁵ Peter A. Boodberg, “The Language of The T’o Pa Wei”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I/1-2 (1936), s. 183-184.

³⁶ W. Bang ve G. R. Rahmeti (Neşr.), *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul 1936, s. 17.

³⁷ *Oğuz Kağan Destanı*, s. 40, not. 116.

çorak bir yerde konaklaması anlatılmakta ve buraya Çürçet denildiği bildirilmektedir. Oğuz Kağan bu Çürçet halkıyla çarpışmış ve onların kağanlarını öldürerek Çürçet halkını kendine tâbi kılmıştı.³⁸ Çince işaretlerle yazılmış olan *Yüan-ch'ao-pi-shih* yâni *Moğolların Gizli Tarihi*'nde çürçet adı, Moğolca *zürced-ün* karşılığı olarak 主兒扯敦 şeklinde karşılanmış ve Nüchen 女真³⁹ kabilesinin kurduğu Chin Devleti için kullanılmıştır.⁴⁰ *Şecere-i Terakime*'de ise Çin'in "demir kazığında" yâni kuzeyindeki Çürçüt جورجت halkının zikri geçmektedir.⁴¹ Bu halka Türkler Çürçüt derken bu halk kendisini sonraları Manju veya Mançu olarak adlandıracaktı.⁴²

Tunguzların ataları olan Su-shen, I-lou, Wu-chi ve Mo-he kabilelerinin yaşadığı yere Türklerin ve Moğolların Çürçüt veya Çürçet dedikleri anlaşılmaktadır ki burası Amur Irmağı'nın güneyi, Liao ırmağı'nın kuzeyi, Şira (Sarı) Muren havzası, Ulanqota Şehri'nin alt kısımlarıdır. Orhun Kitabeleri'nde geçen Bükli (Bökli) Çölü⁴³ halkın yaşadığı yer burasıdır. Burası Çin kayıtlarındaki "kuzeydeki çorak topraklar" ibaresi ile örtüşmektedir. Çin kaynaklarında Tung-hu olarak da geçtiği düşünülen Tunguzlara ve Mançulara Türklerin umûmî bir ad olarak Çürçet dedikleri neticesi çıkmaktadır. Eski Türkçe'deki -t çoğul eki eklenmek suretiyle "Çürçeler" mânâsına gelen *Çürçet* adı telaffuz edilmiş olmalıdır. Bu Çürçe (t) adı Cuce (n) yâni Çin kaynaklarındaki adıyla Juan-juan adından gelmektedir. Türklerin bu bölgedeki halka verdikleri genel bir addir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu bölgenin halkı "ufak tefek insanlar" idi. Cuce adının ve Çürçe adının bu bakımdan hem ses hem de anlam bakımından uyumlaştığı görülmektedir. O hâlde Juan-juan 蠕蠕 = Jui-jui 芮芮 = Ju-ju 茹茹 = جورجت çürçe (t) = cuce (n) = cüce (ler) şeklindedir.

³⁸ *Oğuz Kağan Destanı*, s. 27.

³⁹ Camiü't-tevarih'de نوچی olarak geçmektedir (E. Blochet, *Introduction A L'histoire Des Mongols de Fadlallah Rashid Ed-din*, Leyden-London 1910, s. 201, not. 8).

⁴⁰ *Yüan Ch'ao Pi Shih*, Yay. Haz., Shiratori Kurakichi, Tokyo 1942, X, 2, 4.

⁴¹ Ebü'l Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terakime*, Haz., M. Ergin, tarihsiz, s. 30, 31. جورجت Arap harfleriyle yazılmış kısımda varak 9/a, satır 16.

⁴² Chien Chieh-hsien, "On The Romanization of Manchu Names in English Works", *Bulletin of The Institute of China Border Area Studies*, Sayı 2, Taipei 1971, s. 19.

⁴³ Kül Tigin, Doğu/4, 17; Güney/13.

Juan-juanlar Asya Türk tarihinde önemli rol oynamış kudretli bir kavimdir. Juan-juanların III. yüzyılda tarih sahnesine çıkışlarından tamamen yok oldukları VI. yüzyıla kadarki tarihleri hayli dikkat çekicidir. Gök-Türklerin müstakil olmadan önce tâbi oldukları ve müstakil olduktan sonra tamamen yok ettikleri Juan-juanlara dâir gerek ülkemizde gerekse yurt dışında bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu makalemizde, mevcut çalışmalarda henüz fikir birliğine varılamamış meselelerden biri olan Juan-juan adının mânâsını ele alarak III. yüzyılın sonlarında Tabgaç Türkleri tarafından verilen bu adın Türkçe olabileceğini ve “cüce” mânâsına gelebileceğini ve Türk kaynaklarında geçen *çürçet* adının bu addan neşet ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

“ON THE NAME OF JUAN JUAN”

Abstract

Juan-juans emerged on stage of history in III.-VI. Centuries and have been destroyed by Gok-Turks. There is no consensus on problem of ethnical affiliation and origin of the name of Juan-juans who were one of most powerful peoples of the era. Some opinions have been asserted on the name of Juan-juan which is recorded in Chinese sources. Some researchers, especially K. Shiratori, G. Uchida, T. Fujita, W. Eberhard, H. W. Haussig, P. A. Boodberg, Duck-Chan Woo studied on this problem. On the process of investigation of origin of the name, we have applied to some Chinese annals like Nan Ch'i Shu, Chin Shu, Sung Shu, Liang Shu, Wei Shu, Pei Shu, Sui Shu, Chou Shu and some first comprehensive Chinese histories as like T'ung Tien, T'ung Chih. For the name recorded in Chinese sources, we examined Turkic, Mongolian, and Persian main sources like Oğuz Kağan Destanı, Yüan Ch'ao Pi Shih, Cami'üt Tevarih, Şecere-i Terakime. The purpose is to match etymological analyze with historical and geographical information. Juan-juans are recorded in Chinese sources as Juan-juan, Jou-jan, Ju-ju, Jui-jui. This name was foreign word for Chinese people. In that case what is the name?

This article is to investigate origin and meaning of the name of Juan-juan according to main Chinese sources. This study will certainly contribute to later studies on political history, linguistics, cultural history about Juan-juans.

Keywords

Juan-juans, The Name of Juan-juan, Chinese, Tabgachs, Etymologic Analyze, Chinese Annals, Chinese Comprehensive Histories, Turkic, Mongolian and Persian Sources.

İstanbul'un Yapı Sanatkârları: NAKKAŞLAR VE SIVACILAR (1700-1838)

Murat ULUSKAN*

ÖZET

İstanbul'da, Osmanlı Sarayının "ehl-i hiref" denilen sanatkârları arasında özel bir yere sahip olan Hassa nakkaşlar ve dükkân sahibi nakkaş esnafı dışında sayıları çok daha kalabalık bir nakkaş grubu daha vardı. Bunlar, amele sınıfı içerisinde yer alıp şehirdeki mirî, dinî ve sivil yapıların sıva üstü boyalı nakışlarını gerçekleştirirlerdi. Ehl-i hiref çatısı altında yer aldıklarından dolayı Enderun Hazinedarbaşısına tâbi olan bu nakkaşların ustalık, kalfalık ve çıraklık nizamlarıyla birlikte çalışma nizamları da mevcuttu. Aynı şekilde Sıvacılar da yapı sektöründe faaliyet gösteren amele sınıfının sanatkâr bir topluluğuydu. Bu mesleği icra edenler çoğunlukla gayrimüslim sıvacılardı. Müslüman sıvacıların sayısı daha az olup geneli askerî zümrelere mensuptu. 1776 tarihli Sıvacı esnafı nizamı ile müslim ve gayrimüslim sıvacıların yapı-larda birlikte çalışmaları yasaklanmıştı. Nakkaş ve sıvacılar, sanatlarını tekel-lerine almış esnaflardı ve birbirlerinin işlerine müdahale etmezlerdi. 1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılması, ocağa bağlı esnaf gruplarını etkisiz hale getirdi. Bundan istifade ile devlet, 1827 yılında nakkaş ve sıvacı esnafının meslekî tekellerini tamamen ortadan kaldırdı. Bu çalışma, birbirini tamamlama-yıcı sanatlar icra eden ve sıkı ilişki içerisinde olan bu sanatkârların sarayla olan bağlarını, menşelerini, sayılarını, ücretlerini ve 18. yüzyıldan itibaren örnekle-rine rastlanılan meslekî eğitim ve çalışma nizamlarını incelemektedir.

Anahtar Kelimeler

Nakkaş, sıvacı, kalemkâr, sadekâr, meremmatçı, bostancı, İstanbul, yapı, inşaat, sanatkâr, süsleme, bezeme, tezyin.

Giriş

Sarayın dolayısıyla Padişah ve çevresinin himayesindeki sanatkârların çalışmalarıyla biçimlenen Osmanlı sanatının geniş coğrafi bölgelere yayıl-masını sağlayan alanlar, uygulamalı sanatlar ve süsleme sanatlarıdır. Süs-leme, bezeme ya da Osmanlıların kullandığı tabirle *tezyin*, en genel anla-mıyla bir biçimin yüzeyinde düz ya da kabartma, boyalı ya da boyasız bir

* Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
muluskan@marmara.edu.tr

takım motiflerle oluşturulan düzenlemelerdir.¹ Resim sanatının bir kolu olan süslemenin ana teması desen, deseni oluşturan ise motiflerdir.² Osmanlı süsleme sanatının tasarımcıları olarak bu sanatın motif, kompozisyon ve üsluplarını yaratan nakkaşlar, tarihte daha çok “ressam, minyatür ressamı” manasında kullanılan bir unvana sahip olmalarına rağmen bu unvanın çatısı altında yerine getirdikleri görevler çeşitlilik gösterir. Çadır, halı, kumaş gibi dokumaların, çini, ahşap, maden işleri ve mücevher gibi diğer sanatkârlar tarafından üretilen eserlerin desenlerini hazırlamak; ahşap ve mukavvadan yapılan küçük sandıkları bezemek; kitap sanatı kapsamında yazma eserlerin bezenmesi (müzehhiplik), resimlenmesi (musavvirlik), sayfalara cetvellerin çekilmesi (cetvelkeşlik) ve boyaların hazırlanması (renkzenlik) gibi işlerin yanı sıra saray yapılarının, köşklerin ve diğer binaların kalemîşi gibi mimarî süslemelerini tasarlamak ve uygulamak da nakkaşların görevleri arasındadır.³

Hükümdar sarayı bünyesinde nakkaşhane bulunması geleneği, Selçuklulardan Osmanlılara geçen bir uygulamadır. Bu nakkaşhaneler, 14. yüzyıldan itibaren İran ve Hindistan’da kurulan Müslüman devletlerde hükümdarların desteğiyle faaliyet gösteren ve aynı zamanda sanatçıların eğitildiği *kutub-hâne* (kitab-hâne) denilen atölyelerin işlevini üstlenmiştir.⁴ İmparatorluğun farklı yerlerinden gelerek Saray nakkaşhanesinde çalışan ve ustaçırarak usulüyle kendilerini geliştirerek sanatlarında yetkinleşen nakkaşlar, ortaya koydukları eserlerle Osmanlı süsleme sanatına farklı üsluplar kazandırmışlardır. Erken dönemlerde Selçuklu tesiriyle *Rumî* ve *Hatayî* üslupları etkindir. Fatih döneminde *Baba Nakkaş* üslubu, Kanunî döneminde meşhur nakkaş Şahkulu tarafından geliştirilip yaygın olarak kullanılan *Saz* üslubu, ardından Şahkulu’nun öğrencisi Kara Memi tarafından oluşturulan *Çiçek* üslubu klasik Osmanlı sanatının motif, renk ve desenlerini belirlemiştir.⁵ 18. yüzyıl başlarında artmaya başlayan Batı tesiri altında, geleneksel

¹ Ayla Ödekan, “Bezeme”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, I, s. 236.

² Azade Akar-Cahide Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif*, İstanbul 1978, s. 10.

³ Filiz Yenişehirlioğlu, “Klasik Dönem Osmanlı Sanatı”, *Türkler*, Ankara 2002, XI, 835; Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul 2005, s. 18; Nebi Bozkurt, “Nakkaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA)*, İstanbul 2006, XXXII, s. 326.

⁴ B. Mahir, *a.g.e.*, s. 17.

⁵ F. Yenişehirlioğlu, *a.g.m.*, s. 836-837.

anlayışı kaybetmeden yeniliklere açık tutumuyla kendi üslubunu ortaya koyan Levnî de dönemin en önemli nakkaşlarından biridir.⁶

Osmanlı sanatında görülen bu üslup ve tesirler sadece kitap sanatlarında değil mimarî süsleme programlarında da yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Özellikle kalemişi nakışların bu süslemelerde özel bir yeri vardır. Sarayın her çeşit nakış işlerini yapan nakkaşlar, saray içi ve dışındaki yapıların kalemişi desenlerinin hazırlanması ve uygulanmasında bizzat yer alarak üsluplarını sergilemişlerdir. Dinî ve sivil mimariyi oluşturan binaların iç duvarlarını, kubbelerini ve tavanlarını sıva, ahşap, taş, bez ve deri gibi malzemeler üzerine renkli boyalar ve bazen de altın varak kullanılarak, kalem tabir edilen ince kıllı fırçalarla yapılan nakışlara *kalemkârî* ya da *kalemişi*,⁷ bu sanatı uygulayanlara da *kalemkâr* denmiştir.

Mimaride iç mekân süsleme elemanı olarak kullanılan ve kalemişi bezeme de denilen boyalı nakışların 14. yüzyıldan itibaren yaygın olarak uygulandığı alan sıva üzerinedir.⁸ Sıva üstü kalemişleri dış etkenlerden iyi bir şekilde korunur ve kullanılan malzeme kaliteli olursa yüzyıllarca dayanması mümkündür.⁹ Osmanlı yapılarında, insan elinin uzanamadığı yükseklikteki bütün iç yüzeylerin süslenmesinde kalemişleri tercih edilmiştir.¹⁰ Çok

⁶ B. Mahir, *a.g.e.*, 1 s. 69-170.

⁷ Celâl Esad Arseven, "Kalemkârî", *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, III, s. 916; Ayla Ödekan, "Kalemkârî", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, s. 933-934.

⁸ Selçuklu iç mimarî süslemesinde bitkisel ve geometrik şekilli boyamaların varlığı hakkında bkz. Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları*, Ankara 1978, s. 75. Ayrıca 14. yüzyıl erken Osmanlı mimarisinde kullanılan süsleme türleri için bkz. Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453)*, İstanbul 1979, s. 11-26.

⁹ "Sıva Üstü Kalemişleri: Klasik mimari eserlerimizin hemen hepsinde tatbik edilen bir tekniktir. Bu teknikte kalem işinin uygulanacağı zemine önce kireç badanası yapılır. Daha sonra nakışların yapılacağı zeminler ölçümlemlenip taksimatlanır. Önceden ölçülerine göre kâğıtlar üzerine hazırlanmış desenler iğne ile delinerek kalıp haline getirilir ve özel bir kömür tozu ile zemine geçirilir. Zemindeki desenleri çalışma sisteminde, sırası ile önce desenlerin zeminleri belirli fırçalar ile kestirilir ve zeminlerin içleri doldurulur. Diğer renkler de konulduktan sonra en son olarak kontürler (tahrir) çekilir kalemişi tamamlanır" (M. Semih İrteş, "Kalem İşlerimizin Bugünü ve Yarını", *Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını, Tebliğler*, Hacettepe Ün. Güzel Sanatlar Fak. I. Ulusal Sanat Sempozyumu 17-19 Nisan 1985, Ankara 1985, s. 425-426).

¹⁰ Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi, Menşeiinden Bugüne Kadar Mimari, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyinî Sanatlar*, İstanbul Tarihsiz, s. 726; Yıldız Demiriz, "Osmanlı Kalem İşleri", *Osmanlı*, Ankara 1999, XI, s. 297.

geniş bir motif dağarcığına sahip olan Osmanlı nakkaşlarının yapılarında uyguladıkları kalemşilerindeki hâkim beğeniye ise çiçek, yaprak, ağaç, ye-miş ve meyvelerle stilize edilen bitkisel motifler oluşturmuştur.¹¹

18. yüzyılda Batı ile artan siyasî ve kültürel ilişkiler Türk süsleme sanatını da etkilemiştir. İlk Batı tesirleri Sultan III. Ahmed döneminde (1703-1730) başlamış ve bu geçiş dönemini Ahmed Refik, o dönem kültürünün bir sembolü olan lâle çiçeğinden dolayı *Lâle Devri* olarak adlandırmıştır. 1740'lı yıllardan itibaren ise Batının *barok* ve *rokoko* tarzları Türk sanatında, özellikle de iç mimarî süslemede etkisini göstermiş, Osmanlı nakkaşları bu tesirlere kendi zevk ve görüşlerini de katarak *Türk Baroğu* ya da *Türk Rokokosu* olarak adlandırılan yeni bir üslup oluşturmuşlardır.¹² Bu süreçte, yüzyıllardır Osmanlı yapılarının duvarlarını süsleyen bitkisel motifli boyalı nakışların yerini barok ve rokoko çerçevelerinin içerisine yerleştirilmiş manzara kompozisyonları almış, geleneksel bir sanat dalı olan kalemşi duvar nakkaşlığı da duvar ressamlığına dönüşmeye başlamıştır.¹³

Geç dönem Osmanlı sanatında 18. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan duvar resmi 19. yüzyıl sonlarına kadar gelişimini sürdürmüştür. Duvar resimleri başlıca, tek yapı (cami, konak) tasvirleri, gemi tasvirleri, meyve ve çiçek tasvirleri, nadir de olsa insan ve hayvan figürleri ile genel manzara tasvirleri gibi konuları içerir. Bunlar arasında en çok işlenen manzara tasviridir. Sultan I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) görülen manzara tasvirleri III. Selim devrinde (1789-1807) giderek çoğalmıştır. Bu resimlerde minyatür sanatının özellikleri korunarak Batı resminin derinlik kavramı uygulanmaya çalışılmıştır. Yapılar geleneksel kalemşi tekniğinde, kuru sığa ya da ahşap üzerine su veya tutkal ile karıştırılmış toprak boylarla

¹¹ Serpil Bağcı, "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar", *Osmanlı Uygarlığı*, haz. Halil İnalçık-Günsel Renda, Ankara 2002, II, s. 738-744. Osmanlı mimarî süslemesinde kullanılan motif ve kompozisyonlar hakkında bkz. Aziz Doğanay, "Osmanlı Mimarisinde Tezyinât", *Osmanlı*, Ankara 1999, XI (Kültür ve Sanat), s. 324-329.

¹² Semavi Eyice, "XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu", *Sanat Tarihi Yıllığı*, İstanbul 1981, IX-X, s. 163-165; Ayda Arel, *Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci*, İstanbul 1975, s. 10-11; A. Akar-C. Keskiner, *a.g.e.*, s. 21.

¹³ Günsel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı 1700-1850*, Ankara 1977, s. 78; G. Renda, "Resim ve Heykel", *Osmanlı Uygarlığı*, haz. H. İnalçık-G. Renda, Ankara 2002, II, s. 935.

işlenmiştir. Sultan II. Mahmud döneminden (1808-1839) itibaren ise manzara kompozisyonları anıtsal boyutlara ulaşmıştır. Bu süreçte, Batı etkisinin giderek arttığı İstanbul'da kalemişi nakışlarda kullanılan toprak boyaların yerini yağlıboya almaya başlamıştır.¹⁴

Osmanlı mimarî süslemesinde boyalı nakışların geçirdiği bu değişim, doğrudan sanat tarihiyle alakalı yanları olmakla birlikte şehirlerin sosyal ve ekonomik tarihleriyle de yakından ilgilidir. Yapı tipleri insanların barınma, eğitim, savunma, ticaret ve ibadet gibi işlemleri hakkında bilgi verirken; yapı malzemesi, süslemesi ve işçilik de toplumun sosyal ve ekonomik düzeyini belirlemektedir. 14. ve 19. yüzyıl Osmanlı yapılarının nitelik ve nicelik bakımından aynı olmayışı, aradan geçen zaman içerisinde meydana gelen sosyal, kültürel ve ekonomik farklılaşmadandır. Bu değişiklikler mimariye yansıdığı gibi süsleme sanatlarında dönemlere özgü üslup farklılıklarını da beraberinde getirmiştir.¹⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılarda kullanılan işgücü, vasıflı ve vasıfsız amelelerden oluşan ve gündelikle çalışan serbest statüde işçilerdi. Taşçı, duvarcı, dülger, demirci, kurşuncu, camcı, nakkaş, sıvacı, lağımçı ve kaldırımcı gibi vasıflı usta, kalfa ve çırakların yanında ırgad ve hamal gibi vasıfsız olanlar da amele sınıfına mensuptu. Şehirde serbest bir şekilde çalışan bu işçilerin birtakım mecburi hizmet mükellefiyetleri vardı. Devlet binaları, Padişah ya da hanedan mensupları tarafından yaptırılan cami, imaret, medrese, kütüphane gibi yapıların inşa ve tamiratlarında ücret mukabili zorunlu istihdam edilirdi. Ayrıca içlerinden bir kısmı, sefer esnasında ordunun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere, "orducu" namıyla muhtelif esnaf gruplarıyla birlikte sefere iştirak etmek zorundaydı.¹⁶ Esnafın örgütlenme aşamasında nizamlarını belirlemeleri ve bu nizamları kendilerini bağlayıcı şekilde resmî hale getirmeleri esnaf-devlet ilişkilerini kolaylaştırmıştı. Bu nizamlarda ustalık, kalfalık gibi meslekî unvanların

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Rüşan Arık, "Osmanlı Sanatında Duvar Resimleri", *Osmanlı*, Ankara 1999, XI, s. 423-436.

¹⁵ F. Yenişehirlioğlu, *a.g.m.*, s. 827-828.

¹⁶ Ömer Barkan, "XVI.-XVIII. Asırlarda Türkiye'de İnşaat İşçilerinin Hukukî Durumu", *Sosyal Siyaset Konferansları*, Ondördüncü Kitap, İstanbul 1963, s. 22-23, 31-36. 1553-1558 yılları arasında Süleymaniye Camii ve İmaretini inşaatında çalışan nakkaşların sayısı 63 kişiydi (Ömer Lûtfi Barkan, "Türk Yapı ve Yapı Malzemesi Tarihi İçin kaynaklar", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1956, XVII, 14).

kazanılma şartları, çıraklık ve kalfalık süreleri, çalışma şartları, üretilecek malın cinsi ve kalitesi, hammaddenin temin ve tevzii gibi konular yer alırdı. Esnaf içerisinde çoğunluğun iradesi belirli bir konuda değişirse, bu değişiklik Kadı'nın kontrolü ve Divân'ın onayıyla nizamaya eklenir veya yeni bir belge düzenlenirdi.¹⁷

Osmanlı sanatı ve mimarisiyle ilgili yapılan çalışmaların geneli, günümüze ulaşan eserlerin mimarî ve sanatsal özelliklerinin incelenmesine yönelik araştırmalardır. Yapı sektöründe faaliyet gösteren esnaf örgütleri ile bu eserlerin meydana getirilmesinde rol alan yapı sanatkârları hakkında yapılan çalışmalar ise oldukça sınırlıdır. Özellikle de sanatkârların yetişmeleri, çalışma usulleri, halk ve devletle olan münasebetlerine dair bilgiler tatminkâr olmaktan uzaktır. Araştırma konumuz olan nakkaş ve sıvacılar, amele sınıfının iki sanatkâr topluluğu olarak meslekî eğitim ve çalışma nizamlarını kayıt altına alarak örgütlenmelerini gerçekleştirmiş esnaflardır. Çalışmamızda, nakkaşlık unvanı altında icra edilen sanatların çeşitliliği, önemi ve sanatkârların saraya olan bağlılıkları dolayısıyla öncelikle nakkaşlar, sonrasında ise sıvacılar incelenmektedir. Amacımız, Osmanlı yapı sektöründe birbirini tamamlayıcı sanatlar icra eden ve sıkı ilişki içerisinde oldukları anlaşılan bu sanatkârları, arşiv kayıtlarından elde edilen bilgiler çerçevesinde tanıtarak bu alanda yapılacak araştırmalara katkıda bulunabilmektir.

N a k k a ş l a r

Klasik dönem Osmanlı sanatının doğuşunu ve gelişimini hazırlayan nakkaşlar, Osmanlı Sarayının “ehl-i hiref” denilen sanatkârları arasında özel bir yere sahipti. *Ehl-i hiref*, Padişah ve çevresinin himayesindeki sanatçı ve zanaatçı bölükleriyle Osmanlı Sarayının pek çok sanatsal gereksinimini karşılayan bir örgüttü. Sarayın “birûn” denilen dış hizmet birimleri arasında yer alan bu sanatkârlar, Enderun ağalarından Hazinedarbaşının emrinde olup maaşlarını da onun aracılığıyla alırlardı.¹⁸ Sayıları yaptıkları

¹⁷ Mehmet Genç, “Osmanlı Esnafı ve Devlet”, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000, s. 296.

¹⁸ Filiz Çağman, “Mimar Sinan Döneminde Saray'ın Ehl-i Hiref Teşkilâtı”, *Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı*, İstanbul 1998, s. 74; F. Çağman, “Ehl-i Hiref”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, III, s. 145.

işlere ve ihtiyaca göre değişirdi. Teşkilâtlarına dair en önemli bilgiler ise ehl-i hiref *mevâcib* (maaş) defterlerinde bulunurdu. Arşiv kayıtlarında 16. yüzyıl başlarından 18. yüzyıl sonlarına kadar örneklerine rastladığımız bu defterlerde, sanatkârların ve yetişmekte olan öğrencilerinin bölükler halinde isimleri, menşeleri, kıdemlerine göre yevmiye üzerinden ödenen üç aylık maaşları, terfi, terakki ve ölüm kayıtları belirtilirdi.¹⁹

Bursa ve Amasya’da oluşup Edirne Sarayında gelişmeye başlayan Osmanlı nakkaşlığında, İstanbul’un fethi önemli bir dönüm noktasıydı. Fatih’in sanata ve sanatçılara verdiği destek kapsamında nakkaşlar için Saray bünyesinde bir nakkaşhane tesisi, portre ve madalyonlarını yaptırmak için İtalya’dan sanatçılar davet etmesi,²⁰ Otlukbeli Savaşından (1473) sonra İran ve Azerbaycan’dan bazı ilim ve sanat erbabını getirtmesi Türk nakış sanatının²¹ 16. yüzyılda ulaştığı zirvenin başlangıcını oluşturdu. Sultan II. Bayezid devrinde (1481-1512) sanat ve sanatçıyı himaye Fatih dönemiyle kıyaslanamayacak derecede arttı. Hükümdarlığı öncesi 27 yıl valilik yaptığı Amasya’daki kültürel zenginlik ve üretilen eserlerin yoğunluğu tahta çıktığında da sürdü.²² 1478 yılında Saraydaki ehl-i hiref mevcudu 12 kişi iken 1503’de 146’ya yükseldi. 1503-1512 yıllarına ait kayıtlara göre bu rakam içerisinde nakkaşların sayısı 21 idi.²³

¹⁹ Bu defterlerin tanıtımı ve 1526 tarihli defterde yer alan sanatkâr listeleri için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Sarayı’nda Ehl-i Hiref (Sanatkârlar) Defterleri”, *Belgeler*, XI/15 (1986), s. 23-76.

²⁰ Nurullah Berk, “Fatih Sultan Mehmet ve Venedikli Ressam Gentile Bellini”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Ankara 1953, s. 143-160.

²¹ Türk nakış tarihi ile ilgili öncü çalışmalar Fuat Köprülü, Süheyl Ünver ve Rıfık Melûl Meric tarafından yapılmıştır. Köprülü, 1921 yılında İkdâm gazetesinde konuyla ilgili beş makale yazmıştır. Bu makaleler için bkz. Halil Buttanrı, “Fuat Köprülü’nün “Osmanlılarda Nakış Tarihine Dâir” Beş Makalesi”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2001), s. 17-46. Süheyl Ünver, *Selçuklularda ve Osmanlılarda Resim, Tezhip ve Minyatür*, İstanbul 1943 ve *Fatih Devri Saray Nakışhânesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları*, İstanbul 1958 gibi kitap ve pek çok makalesiyle konuya dikkat çekmiştir. Rıfık Melûl Meric’in 1953 yılında Osmanlı arşiv belgelerine dayalı yaptığı çalışması ise günümüzde hâlâ bir başyuru eseri olma konumunu muhafaza etmektedir (Rıfık Melûl Meric, *Türk Nakış San’atı Tarihi Araştırmaları 1 Vesikalar*, Ankara 1953).

²² Zeren Tanındı, *Türk Minyatür Sanatı*, İstanbul 1996, s. 12-13.

²³ Hilal Kazan, “Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesinin Mâlî Boyutları (XVI. Asrın İlk Çeyreğinde II. Bayezid’in İn’âmât Defteri Çerçevesinde)”, *İÜEF Tarih Dergisi*, Sayı 47, İstanbul 2009, s. 108-111.

İmparatorluğun güçlenmesine paralel olarak saray sanatkârlarının mevcudu da arttı. Yavuz Sultan Selim 1514 Çaldıran Zaferi sonrasında Safevîlerden Tebriz'i aldığıında, Tebriz Nakkaşhanesini dönemin en meşhur sanatçı ve sanat eserleriyle dolu buldu. Aralarında Horasanlı sanatçıların da bulunduğu bir grup Tebrizli sanatçıyı önce Amasya'ya ardından da Sarayda istihdam edilmek üzere İstanbul'a gönderdi.²⁴ Bunların toplamı 38 kişi olup 16'sı nakkaş, 18'i "müteferrikan" başlığı altında farklı dallardan sanatkârlar ve 4'ü de *sâzendegân* idi. Ayrıca yanlarında 23 kişiden ibaret oğulları olup onlar da sanatlarında ustaydı.²⁵ Tebriz'den gelenlerle birlikte ikiye katlanan nakkaş sayısı, Kanunî dönemine ait 1526 tarihli ehl-i hiref defterine göre 29 usta ve 12 de çırak olmak üzere 41'e ulaşmıştı.²⁶

Ehl-i hiref defterlerinde "Cemâ'at-i Nakkâşân-ı Hâssa" başlığı altında yer alan nakkaşların, 1545 yılına ait kayıtlarda *Bölük-i Rûmiyân* ve *Bölük-i Acemân* adlarıyla iki bölüğe ayrılmış oldukları görülür. *Bölük-i Rûmiyân*, 24'ü usta 20'si çırak olmak üzere 44 kişiden oluşan Anadolu ve Rumeli kökenli nakkaşlardı. *Bölük-i Acemân* ise 11'i usta 4'ü çırak toplam 15 nakkaşla Tebrizlilerden müteşekkildi.²⁷ Nakkaşlardaki bu iki ayrı bölüm uygulamasına sayının 1558'de 35'e²⁸, 1564'de 32'ye²⁹ düşmesi ve Tebrizlilerin mevcudunun da giderek azalması üzerine Kanunî dönemi sonrasında son verildiği 1596 yılına ait maaş listesinden anlaşılmaktadır.³⁰

²⁴ Z. Tanındı, *a.g.e.*, s. 18-19.

²⁵ Tebriz'den gelen ustaların isim listesi için bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri (*TSMAd*), nr. 9784. Bu liste Uzunçarşılı'nın makalesinde yer almakla birlikte kaynağı belirtilmemiştir (*a.g.m*, s. 24).

²⁶ *TSMAd*, nr. 9706-1, vr. 3b-4b (Ocak 1526). Uzunçarşılı, bu defterin numarasını 9306-2 (*a.g.m*, s. 25), Rıfki Melûl Meriç ise 9613-1 (*a.g.e.*, 3) olarak vermektedir.

²⁷ *TSMAd*, nr. 9706-4, vr. 2b-3b (Mart-Mayıs 1545). Meriç, defter numarasını 9613-3 olarak vermektedir (*a.g.e.*, s. 5). Tamamı yayımlanan 1545 tarihli ehl-i hiref defteri için bkz. Bahattin Yaman, "1545 Yılı Osmanlı Saray Sanatkârları", *Belleten*, Sayı 264 (Ağustos 2008), s. 501-534.

²⁸ *TSMAd*, nr. 9612, vr. 2a-2b (1558).

²⁹ 1564 yılında yapılan sayımda, hayatta olan 32 nakkaş arasında Tebrizlilerin sayısının 7, o tarihe kadar ölen nakkaş mevcudunun ise 56 olduğu görülmektedir (*TSMAd*, nr. 808, vr. 4a-4b, Mayıs-Haziran 1564).

³⁰ *TSMAd*, nr. 9613-1, vr. 2b-3b, Mart-Mayıs 1596.

16. yüzyıl sonlarında kapıkulu sayısında yaşanan artış ehl-i hirefi de etkiledi. 1596-1601 yılları arasında, nakkaş sayısı otuz yıl öncesine göre dört kat artarak 66'sı usta 58'i çırak olmak üzere 124'e yükseldi.³¹ Ehl-i hiref kadrolarındaki bu anormal şişkinlik, Sultan I. Ahmed dönemi (1603-1617) başlarında giderildi ve nakkaşların sayısı yarıdan fazla azaltılarak 50'lere kadar düşürüldü.³² IV. Murad devrinde (1623-1640) 40'lı rakamlara inen nakkaşlar,³³ bu sayılarını 1680'li yıllara kadar muhafaza ettiler.³⁴ 1683'deki başarısız Viyana kuşatması sonrası devam eden uzun savaş döneminde ise mevcutları 10'un altına düşürüldü.³⁵ Çıraklık kadrolarının da artık yer almadığı listelerdeki nakkaş sayısı 18. yüzyıl boyunca 7-8 kişiyi aşmadı.³⁶

Hassa nakkaşlar cemaatinin başında *Ser-nakkāşân* unvanıyla bir Nakkaşbaşı bulunurdu. Ehl-i hiref defterlerinde 1630'lu yıllara kadar *Ser-bölük* olarak da geçen Nakkaşbaşı,³⁷ bu tarihlerden itibaren sadece *Ser-nakkāşân* olarak yer almaya başladı. 16. yüzyıl sonlarında, artan nakkaş mevcuduyla birlikte cemaat içerisinde Nakkaşbaşıya yardımcı yeni idarî görevler de oluşturuldu. Bunlar *Kethüda*, *Ser-bölük*, *Ser-oda-i evvel* ve *Ser-oda-i sâni* idi. O döneme kadar tek bir Bölükbaşı vardı o da Nakkaşbaşıydı. Kethüdalık uygulamasıyla beraber bir Bölükbaşılık daha ihdas edildi ve her iki görevli 17. yüzyıl ortalarına kadar Nakkaşbaşından sonra gelen en kıdemli nakkaşlar

³¹ *T SMA.d.*, nr. 9613-1, vr. 2b-3b, Mart-Mayıs 1596; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterler Tasnifi (*MAD.d.*), nr. 7257, s. 5-6, Ağustos-Kasım 1596; *MAD.d.*, nr. 7442, s. 4-6, Temmuz-Ekim 1599; *T SMA.d.*, nr. 2924, vr. 2b-3b, Temmuz-Eylül 1601.

³² *T SMA.d.*, nr. 7253, vr. 2b-3a, Mayıs-Ağustos 1605; nr. 9613-3, vr. 2b-3a, Ağustos-Ekim 1606; BOA, *MAD.d.*, nr. 4586, Ocak-Nisan 1608.

³³ *T SMA.d.*, nr. 2993, vr. 2b, Temmuz-Ekim 1624; BOA, *MAD.d.*, nr. 7444, s. 6-7, Mart-Haziran 1626; *T SMA.d.*, nr. 9613-4, vr. 2b-3a, Şubat-Mayıs 1638.

³⁴ *T SMA.d.*, nr. 3410, vr. 3b-4a, Ocak-Nisan 1650; nr. 9613-8, vr. 3b-4a, Mart-Haziran 1655; BOA, *MAD.d.*, nr. 7250, s. 6-7, Şubat-Mayıs 1663; *T SMA.d.*, nr. 9604-2, vr. 2b-3a, Ocak-Nisan 1681.

³⁵ 1688 yılına ait ehl-i hiref defterinde nakkaş sayısının 9 olduğu görülmektedir (*T SMA.d.*, nr. 9613-12, Mayıs-Temmuz 1688). Benzer bir uygulama Hassa mimarlar ocağında da yapılmış, 1691 yılında yapılan bir teftiş sonucunda görevini aksatan 23 kişi ocaktan çıkartılarak sayıları 11'e düşürülmüştü (Fatma Afyoncu, *XVII. Yüzyılda Hassa Mimarlar Ocağı*, Ankara 2001, s. 28).

³⁶ 18. yüzyıla ait nakkaş listeleri için bkz. R. M. Meriç, *a.g.e.*, 34-47.

³⁷ *T SMA.d.*, nr. 9706-4, vr. 2b, Mart-Mayıs 1545; nr. 808, vr. 4a, Mayıs-Haziran 1564; nr. 7253, vr. 2b, Mayıs-Ağustos 1605; BOA, *MAD.d.*, nr. 7444, s. 6, Mart-Haziran 1626.

olarak maaş listelerinde yerlerini aldılar.³⁸ Onlardan sonra gelenler ise Birinci ve İkinci Odabaşılardı. Nakkaşhanedeki odalarda çalışan nakkaşların başında buldukları anlaşılan bu görevlilerin vazifesi, Sultan I. Ahmed döneminde nakkaş sayısının düşürülmesiyle birlikte “Ser-oda” denilen tek bir Odabaşının sorumluluğuna terkedildi.³⁹ Uzun süre devam eden Odabaşılık sistemine 1640’lı yıllarda son verildi.⁴⁰ Yüzyılın sonlarına doğru ise önce Kethüdalık ardından da Bölükbaşılık uygulaması kaldırıldı⁴¹ ve Nakkaşbaşı, mevcutları 7-8 kişiye inen nakkaşların başında tek yetkili amir olarak 18. yüzyıl boyunca görevini sürdürdü.

Ehl-i hirefe tâbi Hassa nakkaşların âmiri Nakkaşbaşı olmakla birlikte tayin, terfi ve maaş işlemleri diğer sanatkâr bölüklerinde olduğu gibi Enderun-ı hassa Hazinedarbaşısı tarafından gerçekleştirilirdi. Nakkaşlığa yeni tayin olunanlara “ibtidâ tezkiresi” denilen, kadroya atandığına ve ilk maaşına dair bir belge çıkartılırdı.⁴² İçlerinden biri öldüğünde, boşalan *gediği* (kadrosu) ve terakkilerden arındırılmış çıplak maaşı yeni tayin edilecek olana, terakkileri ise içlerinde “hak edene/edenlere” yine maaş zammı olarak verilirdi.⁴³ Tüm bu işlemler Enderun Hazinedarbaşısının arzuhali üzerine Sadrazamın buyrulduyuyla resmîleşirdi.

Ehl-i hiref mensupları, sanatlarıyla alakalı el işlerini ve uzun süre üzerinde çalıştıkları eserleri bayramlarda Padişaha hediye olarak takdim eder,

³⁸ BOA, *MAD.d.*, nr. 7257, s. 5, Ağustos-Kasım 1596; nr. 3697, s. 4, Ekim-Aralık 1607; nr. 7443, s. 4, Ağustos-Kasım 1621; *T SMA.d.*, nr. 486, vr. 2b, Ocak-Mart 1651; *MAD.d.*, nr. 7250, s. 6, Şubat-Mayıs 1663.

³⁹ *T SMA.d.*, nr. 9613-1, vr. 3a, Mart-Mayıs 1596; nr. 2924, vr. 2b, Temmuz-Eylül 1601; nr. 7253, vr. 2b, Mayıs-Ağustos 1605.

⁴⁰ BOA, *MAD.d.*, nr. 7443, s. 4, Ağustos-Kasım 1621; *T SMA.d.*, nr. 9613-4, vr. 2b, Şubat-Mayıs 1638; nr. 3410, vr. 3b, Ocak-Nisan 1650.

⁴¹ BOA, *MAD.d.*, nr. 7250, s. 6, Şubat-Mayıs 1663; *T SMA.d.*, nr. 9604-2, vr. 2b, Ocak-Nisan 1681; nr. 9613-12, vr. 2a, Mayıs-Temmuz 1688.

⁴² İbtidâ tezkiresini kaybeden bir nakkaşa belgesinin yeniden verilmesine dair Enderun Hazinedarbaşısının arzı için bkz. BOA, İbnülemin Tasnifi Saray Evrakı (İE.SM), nr. 3147, 9 Mart 1712.

⁴³ Örnekler için bkz. BOA, İE.SM, nr. 1373, 24 Haziran 1671; BOA, Cevdet Tasnifi Saray Evrakı (C.SM), nr. 1526, 19 Şubat 1717; BOA, Ali Emiri Tasnifi Sultan III. Mustafa Evrakı (AE.SMST.III), nr. 13495, 8 Eylül 1772; BOA, Cevdet Tasnifi Belediye Evrakı (C.BLD), nr. 1908, 1 Aralık 1789; BOA, Cevdet Tasnifi İktisat Evrakı (C.İKTS), nr. 1436, 23 Kasım 1800; C.SM, nr. 1647, 22 Temmuz 1811.

karşılığında da mevkilerine ve eserlerinin değerine göre “in‘am” denilen para veya *hil‘at* (kaftan) ile ödüllendirilirlerdi. Sanatkârın adı, eserinin türü, karşılığında ödenen paranın tutarı ve verilen kaftanın cinsi *in‘am defterine* kaydedilirdi.⁴⁴ İşlerin yoğun olduğu zamanlarda ya da yapılacak işe uygun yetenekli kimse Ehl-i hiref içerisinde bulunmadığında, çarşı esnafı arasından ücreti karşılığında yeterli sayıda usta temin edilerek sarayda çalıştırılırdı.⁴⁵

İstanbul‘da Yeni Saray (Topkapı) bünyesinde yer alan Hassa nakkaşlardan ayrı olarak Eski Saraya tâbi başka bir nakkaş cemaati daha vardı. Sayıları hakkında henüz bir bilgiye ulaşamamak da maaşlarını İstanbul Harc-ı hassa malından aldıkları, tayinlerine yönelik arzın 18. yüzyıl başlarında Şehremini, sonlarında ise Eski Saray Ağası tarafından kaleme alındığı eldeki az sayıda belgeden öğrenilmektedir.⁴⁶

Osmanlı Sarayında, yapılardaki bozulan yerlerin onarımında çalıştırılmak üzere *meremmatcılar*⁴⁷ istihdam edilirdi. Uzmanlık alanlarına göre sınıflandırılan meremmatcılar arasında *nakkaş meremmatcılar* da bulunurdu. Ehl-i hirefe tâbi olmayan bu nakkaşlar, Topkapı Sarayının birinci avlusunda inşaat malzemesi deposu olarak kullanılan Anbar-ı âmireye⁴⁸ bağlı

⁴⁴ Kanunî Sultan Süleyman zamanında, nakkaşlarından Şahkulu’nun bir büyük nakışlı tabak ve bir kâğıt üzerine peri sureti, Büyük Hasan Çelebi’nin bir lacivert veli nakışlı âsâ ve bir münakkaş kırmızı el sandığı takdim ettikleri görülmektedir. Bu döneme ait üç hediye defteri ve karşılığında verilen in‘amlar için bkz. Uzunçarşılı, “Ehl-i Hiref”, 65-76. Keza II. Bayezid devrinin en önemli nakkaşlarından Hasan’a, Şeyh Hamdullah’ın Sultan’a takdim ettiği iki Mushaf’ın tezhiplerini yaptığından dolayı beş bin akçe ile benekli kumaştan yapılmış iki adet kaftan in‘am edilmişti (H. Kazan, *a.g.m.*, s. 118-119).

⁴⁵ Z. Tanındı, *a.g.e.*, s. 16.

⁴⁶ Söz konusu iki ayrı tayin belgesi için bkz. BOA, Ali Emirî Tasnifi Sultan III. Ahmed Evrakı (AE.SAMD.III), nr. 8784, 23 Haziran 1713; C.SM, nr. 1241, 20 Haziran 1804.

⁴⁷ Merâmetci/Meremmetci: Bozuk şeyleri üstünkörü ve geçici olarak tamir eden kimse (Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 2010, s. 1319, 1328). Bu kelime, metin içerisinde belgelerde geçtiği şekilde kullanılmıştır.

⁴⁸ Birinci avlunun solunda, Aya İrini Kilisesi’nin hemen arkasında dış bahçelere inen yokuşun yakınındaki Anbar-ı âmire, Şehreminin denetimi altındaydı. Sarayda kullanılan inşaat malzemelerinin yığıldığı bölümler yanında, burada marangoz ve diğer ustaların sarayı süslemek ve bakımlı tutmak için çalıştığı işlikler de bulunuyordu. Geniş bilgi için bkz. Gülru Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2007, s. 75-76.

ulufeli bir cemaatti. Kayıtları Harc-ı hassa Emîni defterlerinde muhafaza edilir, tayinleri ise Nakkaşbaşının önerisi ve Harc-ı hassa Emîninin arzuhalî üzerine gerçekleşirdi.⁴⁹ Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den getirttiği ve içlerinde meşhur Şahkulu'nun da bulunduğu nakkaşlar da önce İstanbul Hassa harcına kaydedilmiş, daha sonra Kanunî döneminde ehl-i hirefe dâhil edilmişlerdi.⁵⁰ Bu bilgi, Saray nakkaşlarından bir kısmının Anbar-ı âmire bünyesinde istihdam edildiğini ve çalışma mekânlarının da burada olabileceğini göstermektedir.

Saray Nakkaşhanesi, Nakkaşbaşının gözetimindeki nakkaşların bir araya gelerek usta-çırak usulüyle çeşitli sanatları uygulamalı olarak tatbik ettikleri, toplu olarak eser verdikleri, bitmiş eserlerini teslim ettikleri, yeni görevlerini öğrendikleri bir çalışma ve toplanma mekânıydı. Filiz Çağman'ın yapmış olduğu araştırma neticesinde Hassa Nakkaşhanenin, Topkapı Sarayının dışında Ayasofya'nın karşısında yer alan Arslanhanenin yanında olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca, Sarayın birinci avlusundaki Anbar-ı âmire bitişiğinde nakkaşlar için atölyeler tahsis edildiği ve Arslanhanenin üst katının da İstanbul'daki nakkaş esnafınca nakkaşhane olarak kullanıldığı bu çalışmayla aydınlatılmıştır.⁵¹

⁴⁹ BOA, İbnülemin Tasnifi Tevcihat Evrakı (İE.TCT), nr. 627, 5 Ekim 1673. İstanbul, Galata, Gelibolu, Edirne ve Bursa gibi şehirlerde Harc-ı hassa emînleri vardı. Bu emînler sarayların ve saraylıların yiyecek ve giyecek giderlerini, aylıklarını, saray için çalışan bazı meslek sahiplerinin ücretlerini, emeklilerin emekli maaşlarını, giderleri Hazinece karşılanan cami ve mescitlerdeki görevlilerin maaşlarını öderdi (Halil Sahillioğlu, "Emin", *TDVİA*, İstanbul 1995, XI, 112).

⁵⁰ *TSMAd*, nr. 9706-1, vr. 3b-4b.

⁵¹ Filiz Çağman, "Saray Nakkaşhanesinin Yeri Üzerine Düşünceler", *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 1989, s. 35-46. Saray nakkaşhanesinin dışında, Tersâne-i âmirede donanma-yı hümayun gemilerinin boya ve nakış işlerinin yapılmasından sorumlu bir Tersane-i âmire Nakkaşbaşısı ve Tersane Nakkaşhanesi bulunuyordu. Tersane-i Âmire Nakkaşbaşılığına yapılan iki tayin örneği için bkz. BOA, Cevdet Tasnifi Bahriye Evrakı (C.BH), nr. 11400, 27 Eylül 1759; C.BH, nr. 1755, 26 Ağustos 1791. XIX. yüzyılda Tersane bünyesinde boya imalathanesi olarak kullanılan bir nakkaşhanenin varlığına dair ise bkz. BOA, Sadâret Mektubî Kalemi Nezâret ve Devâ'ir Evrakı (A.MKT.NZD), 33/19, 27 Nisan 1851; BOA, Yıldız Mütenevvî Maruzât Evrakı (Y.MTV), 120/108, 23 Mayıs 1895. Aynı şekilde Tophane-i âmire bünyesinde de bir nakkaşhane mevcuttu. Farklı tarihlerde burada yapılan tamiratlar için bkz. BOA, İrâde-Dâhiliye Evrakı (İ.DH), 815/65819, 20 Ekim 1880; 1115/87206, 9 Aralık 1888; İrâde-Tophâne-i Âmire Evrakı (İ.TPH), 14/7, 19 Nisan 1905.

17. yüzyıl süresince sayıları 40-50'yi, 18. yüzyılda ise 7-8 kişiyi geçmeyen Hassa nakkaşların İstanbul'daki tüm nakış işlerini gerçekleştirmeleri mümkün değildi. Şehirde, sanatlarıyla alakalı halkın ihtiyaçlarını karşılayan ve sayılarının çok daha kalabalık olduğunu tahmin ettiğimiz başka nakkaşlar da mevcuttu. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde 17. yüzyıl İstanbul esnafını tanıtırken bu nakkaşlar için "Esnaf-ı nakkâşân-ı cihân" başlığı altında şu bilgileri verir: "Kârhâne-i nakkâşbaşı birdir, Arslanhâne'nin üst tabakaları kat-ender-kat kârgîr binâ hücreleridir kim cemî'-i nakkâşân-ı üstâdân bu kârhâne de sâkindir gayrı yerlerde dükkân yüz adeddır ammâ hânelerinde sâkin saray-ı âliler nakkâşî cümle bin neferdir."⁵² Bu ifadelerden, Arslanhanenin üst katındaki odaların Nakkaşbaşı kârhanesi olarak kullanıldığı ve tüm usta nakkaşların bu kârhanede çalıştığı, şehirde yüz adet nakkaş dükkânı olduğu ancak dükkân sahibi olmayıp hanelerinde sakin bin kişilik de bir Saray nakkaş topluluğu bulunduğu anlaşılır.

Evliya, verdiği bu bilginin ardından Nakkaşbaşıya *yamak* 17 esnaftan bahseder. Bu yamak esnaflar, kendilerine en yakın, güçlü ve de eski işkolu olan nakkaş esnafının başındaki Nakkaşbaşıya bağlı olarak faaliyet gösterirdi. Seyahatnamede dükkân ve çalışan sayılarının da belirtildiği bu esnaflar; altın dögücüler, müzehhipler, mücellitler, sahaflar, kâğıtçılar, mukavvâ kubur-divitçiler, remilci ve mektupçular, mürekkepçiler, ressam nakkaşlar, ressam falcılar, oymacılar, Sûr-ı hümâyün nahılcıları, alcı ve balcılar, yastık basmacıları, çit basmacıları, sırma nakışçıları ve yağlıkçı nakkaşlardı.⁵³ Metin And'ın "çarşı ressamaları" olarak nitelendirdiği⁵⁴, çarşıda dükkânları olan ve müşterilerin ısmarladığı konularda resimler yapan halk ressamaları da muhtemelen bu grup içerisinde yer alıyordu.

Evliya Çelebi'nin, nakkaş esnafıyla ilgili vermiş olduğu 100 adet dükkân sayısını doğrulayabilecek bir veriye sahip değiliz. Ancak Hassa Nakkaşbaşının gözetiminde Arslanhanenin üst katındaki nakkaş atölyelerini kullanan bu nakkaşların tâbi oldukları bir nizamlarının olduğunu biliyoruz. Sultan I. Ahmed (1603-1617) devrinde kayıt altına alınan ve yaklaşık

⁵² Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1996, I, s. 291.

⁵³ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, s. 291-293.

⁵⁴ Metin And, "17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamları", *Tarih ve Toplum*, Sayı 16 (Nisan 1985), s. 40-45.

iki yüz yıl yürürlükte kaldığı anlaşılan bu nizamın içeriğini oluşturan maddeler şunlardı:⁵⁵

1. Nakkaşa bağlı işlenen bazı eşya Nakkaşbaşı marifetiyle (vasıtasıyla) görülüp (işlenip), *yaramaz ve alçak* (kötü ve değersiz) nakış işleyenlerin hâkim marifetiyle cezalarının verilmesi, ihtimam olunması.
2. Bazı *pay* (parça) işleyenler, nakkaş taifesinden ehil olmadan hizmet edenler, *tekmîl-i sanat* edip *başka çıkmadan* işleyenler ve bu nevi ustaya hizmet edip ehliyetsiz olan nakkaşlar dahi işlerler ise Nakkaşbaşı marifetiyle cezalandırılması.
3. Mahmutpaşa'da olan nakkaşların, Nakkaşbaşı narh vermedikçe ledikleri fiyata satış yapmamaları.
4. *Pay* işleyenlerin Nakkaş kârhanesinden başka yerde işlememesi, işledikleri takdirde Nakkaşbaşı marifetiyle işlemeleri.
5. Çırakların Nakkaşbaşı marifetiyle seçilmesi, ehil olmayan kimselelerin alınmaması.
6. Sancak ve bayrakların nakşolunması gerektiğinde, kanun gereği Nakkaşlar kârhanesinde Nakkaşbaşı marifetiyle işlenmesi, başka bir yerde asla işlenmemesi.

Nizamın sonunda ise Nakkaşbaşının emir talebine neden olan hususlar vurgulanıyordu. Bunlardan ilki, Mahmutpaşa Çarşısındaki kutucu taifesinin kutuya gümüş işlemleri defalarca yasaklandığı halde bunu yapmakta ısrar etmeleriydi. İkincisi ise yabancı gemilerle Avrupa, İran, Karadeniz'den gelen *nefti*⁵⁶ önce Nakkaşbaşı gidip görür ve saray için lâzım olan miktarı satın alırken, Yahudi taifesinin herkesten önce giderek alması ve piyasada darlık yaratarak fiyat yükseltmeleriydi. Sonuçta Nakkaşbaşının, nizamı hatırlatarak sıkıntılı aktardığı arzuhal ile nizama ve yasaklara uymayanların cezalandırılması yönünde çıkartılmasını sağladığı bu emir 17. yüzyıl başlarından itibaren iki yüzyıl geçerliliğini korudu.

⁵⁵ Sultan I. Ahmed devrinde verildiği belirtilen bu nizam, daha sonra tahta çıkan hükümdarlar tarafından yenilenmeye devam etmiştir. Elimizdeki bilgilere göre nizamın 19-28 Şubat 1721 ve 30 Aralık 1731 (BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 116/1-2) ve 6-15 Ocak 1782 [BOA, Bab-ı Asafî Divân-ı Hümâyün Sicilleri İstanbul Ahkâm Defterleri (*A.DVNS.AHK.İS.d*), nr. 10, s. 105/398] tarihlerinde yenilediği görülmektedir.

⁵⁶ Neft: Yerden çıkan ve çam gibi bazı ağaçlardan çıkarılan yanmış bir yağ ki boyacılıkta ve sair sanayide kullanılır (*Kâmûs-ı Türkî*, s. 1465).

Çıraklıkları süresince *tekmîl-i sanat* eden yani sanatlarında olgunlaşan/yetkinleşen ve *başka çıkma/çıkarılma* olarak adlandırılan yöntemle çıraklıktan kalfalığa yükseltilen nakkaşlarla ilgili bu nizam, “Çarşı nakkaşları” olarak da nitelendirebileceğimiz nakkaş esnafı hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Nakkaşbaşının, bazı eşyaların işlenmesinde, kötü nakış işleyenlerin ve ehliyetsiz nakkaşların cezalandırılmasında, fiyat tespiti ve çırak seçiminde etkin bir rol üstlendiği görülmektedir. Ayrıca, sancak ve bayrakların nakşının *nakkaş kârhânesi* dışında işlenmesinin kanunen yasak olduğu bilgisi verilmektedir. Bu bilgi, şehirdeki nakkaş esnafınca çalışma atölyesi olarak kullanılan bir nakkaşhanenin varlığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Vezir, beylerbeyi, ümera, kadılar ve müderrislere verilen beratlar, yabancı hükümdarlara gönderilen mektuplar ve fermanlara çekilen tuğraların tezhip edilerek süslenmesi Nakkaşhanedeki Hassa nakkaşlara mahsustu. Saray dışındaki müzehhip dükkânlarında tuğraların tezhiplenmesi yasaktı.⁵⁷ Arapça’da “altınlamak” manasına gelen tezhip kelimesi, ezilerek fırçayla sürülecek hale getirilmiş olan varak altın ve muhtelif renklerin kullanılmasıyla gerçekleştirilen bir kitap sanatıydı.⁵⁸ Altın varak, Hassa nakkaş, mücellit ve Divân kâtiplerinin süsleme sanatında kullandıkları önemli malzemelerden biriydi. İstanbul’daki varakçılar tarafından belli kalıplara göre işlenir ve deste üzerinden satılırdı. 1573 yılında, varakçıların başına Divân-ı hümayun tarafından bir kethüda ve yiğitbaşı tayin edildi. Bu uygulamanın nedeni, altın varağı büyük kalıba işleyip destesini 15 akçeye satması gereken varakçıların, küçük kalıp kullanmaları ve altını tam işlemeyip ham iken kalıba dökmeleri, çoğu varakları kaleme gelmeyecek şekilde delikli olarak işlemeleri ve üç dört parçaya bölüp dışarıdan gelen tüccara yüksek fiyata satmalarıydı. Öncelikli olarak kendi ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini ve çoğu zaman altın varak tedarikinde sıkıntı yaşadıklarını belirten nakkaş, kâtip ve mücellitler; İstanbul’daki varakçıların başına bir kethüda ve yiğitbaşı tayin edilmesi, haftada dört deste varağın kendilerine

⁵⁷ 4-13 Temmuz 1693 tarihli emir için bkz. Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicri’de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul 1988, s. 9.

⁵⁸ Klasik usulde, zarlar arasına konulup dövülerek elde edilen ve kalınlığı mikronla ölçülebilen 5x10 cm. ebadındaki on varak altına bir deste, yirmi desteye ise bir tefe denirdi (Çiçek Derman, “Türk Tezhip Sanatının Asırlar İçinde Değişimi”, *Türkler*, Ankara 2002, XII, s. 289-290).

ve devletle ilgili işlerde hazır bulunmak üzere yiğitbaşlarına teslim edilmesi yönündeki arzuhalleriyle Divâna başvuruda bulundular. İsteklerinin kabul görmesi üzerine İstanbul Kadısına hitaben yazılan emirle, varakçılardan Silahtar Hüsnü'nün kethüda, Sinan'ın da yiğitbaşı olarak tayin edildiği ve varakçılarla birlikte huzuruna getirilerek aşağıda içeriği belirtilen emre harfîyen uymaları konusunda tembihte bulunması istendi.⁵⁹

1. Varakçılardan, eskiden olduğu gibi altın büyük kalıba işleyip destesini on beşe, gümüş varağın destesini de beş akçeye satmaları.
2. Varağı iyi altından tam ve düzgün bir şekilde işleyip, ham iken satmamaları.
3. Divân-ı hümayun kâtipleri, Hassa nakkaşlar ve Sarayla alakalı tüm işlerde altın varağın daima hazır bulunması için her bir varakçının haftada dörder deste varağı getirip yiğitbaşlarına teslim etmeleri ve paralarını da ondan almaları.
4. İşledikleri varağı, İstanbul'da altın varak kullananlar kâfi miktarda almadıkça hariçten kimseye satmamaları.
5. Kethüda ve yiğitbaşlarının bu hususlarda gereken kontrolleri yapmak ve aksi tutum sergileyenleri İstanbul Kadısına bildirmekle mükellef oldukları.

Deste olarak işlenen ve satılan varakta kullanılan altın 16. yüzyılda sikke üzerinden hesaplanır, bir sikke altından dört deste varak işlenirdi. 1590 yılında, dört destenin üzerinde varak işlendiği yönünde şikâyetler gelmesi üzerine, altın varak işleyen altıncılar taifesine Hassa Nakkaşbaşının nazır, nakkaşlardan birinin de kethüda olarak tayin edilmesine karar verildi.⁶⁰ Bu tayin, Hassa nakkaşlar cemaati içerisinde 16. yüzyıl sonlarından itibaren görülen kethüdalık uygulamasını daha anlaşılır kılmaktadır.

⁵⁹ 23 Ekim 1573 tarihli emir için bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, İstanbul 1988, s. 111-112.

⁶⁰ 30 Ekim 1590 tarihli emir için bkz. A. Refik, *İstanbul Hayatı (1495-1591)*, s. 135-136. Altın varak, Donanma-yı hümayun gemilerinin tezyinlerinde de aranan bir malzeme idi. Tersane-i âmire Nakkaşbaşısı marifetiyle her yıl kâfi miktarda altın varak İstanbul'daki altıncı esnafından satın alınırdı (BOA, C.BH, nr. 5745, 21 Mayıs 1787). Aynı şekilde Kayıkhane-i hassada mevcut kayıkların altı ayda bir ikişer takım küreklerinin yaldızlanmasında da altın kullanılırdı (BOA, C.SM, nr. 5135, 22 Kasım 1777).

İstanbul'da, Ehl-i hirefe mensup Hassa nakkaşlar ve dükkân sahibi nakkaş esnafı dışında sayıları çok daha kalabalık bir nakkaş grubu daha vardı. Bunlar, amele sınıfı içerisinde yer alıp şehirdeki mirî, dinî ve sivil yapıların inşa ve tamiratlarında çalışarak sıva üstü boyalı nakışlarını gerçekleştiren nakkaşlardı. Evliya Çelebi, eserinde bu nakkaşlarla ilgili net bir ayırımıda bulunmaz. Nakkaş esnafının yüz adet dükkân sayısını verir fakat çalışan sayısını belirtmez. Sonra da “Ammâ hânelerinde sâkin saray-ı âliler nakkâşî cümle bin neferdir” ifadesini kullanır. Ardından esnaf pîrlerinden ve onların tarihte bazı meşhur dinî yapılarda yaptıkları nakışlardan bahseder. Hatta Emeviler döneminde nakkaşlar pîri olan Abbas oğlu Fazl'ın, Emeviye Camii'nin kubbesini nakşederken gözüne kireç tozu kaçmasından dolayı düşüp öldüğünü anlatır.⁶¹ Evliya'nın vermiş olduğu örnekler, kanaatimizce bir önceki ifadeyle yani hanelerinde sakin bin nefer saray nakkaşıyla bağlantılı ve bunların yapılarda çalışan nakkaşlar olduğu bilinciyle verilmiş olmalıdır.

18. yüzyıla ait bazı Osmanlı belgelerinde, “Ehl-i hirefe tâbi‘ nakkâşân-ı hâssa ve tevâbi‘i neferâtı müstakill bir ocak olup” şeklinde geçen bir ibareye rastlanmaktadır.⁶² Bu ibare, Ehl-i hiref çatısı altında faaliyet gösteren Saray nakkaşları ve onlara bağlı kimselerden müteşekkil müstakil bir birimi tanımlamaktadır. Osmanlı mimarisinin boyalı nakış sanatkârları olan nakkaşlar işte bu birimin mensuplarıdır ve Hassa nakkaşlara bağlıdırlar. Bu yüzden kimi belgelerde “nakkâşân-ı hassa neferâtı” olarak da geçerler.⁶³ Sarayla olan bağlantıları, Evliya'nın onları neden evlerinde sakin bin kişilik Saray nakkaşları olarak nitelediğini açıklamaktadır. Bu dönemdeki sayıları hakkında elimizde net bir veri bulunmasa da başkent İstanbul'un tüm yapım onarım faaliyetleri göz önüne alındığında kalabalık bir nüfusa sahip oldukları tahmin edilebilir. Yetişme ve çalışma nizamlarına dair düzenli bilgilere ise 18. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır.

Ehl-i hiref çatısı altında yer aldıklarından dolayı Hassa nakkaşlar gibi Enderun Hazinedarbaşısına tâbi olan bu nakkaşların ustalık, kalfalık ve çıraklık nizamlarının 1742 yılında tadilata uğrayarak kayıt altına alındığı

⁶¹ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, s. 291.

⁶² BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 90, 14 Nisan 1764.

⁶³ BOA, Cevdet Tasnifi Maarif Evrakı (C.MF), nr. 5605, 2-11 Aralık 1796.

görülmektedir.⁶⁴ Nedeni, yürürlükteki nizamın bozularak artık uygulanamaz hale gelmesi ve yeni bir düzenlemenin gerekliliğidir. Nizamlarına göre, *Nakkâşân-ı hassa neferâtının* tüm işleri eskiden beri Nakkaşbaşı olanlar marifetiyle görülürdü. Nakkaş ustalarından çırak almayı hak edenler, ancak “ihtiyar ustalar” denilen mesleğin ileri gelen tecrübeli ustalarının ittifakı, Nakkaşbaşının izni ve marifetiyle çırak alabilirlerdi. 18. yüzyıl ortalarına doğru bu düzenin bozularak ortadan kalkmasına yol açan şikâyet konuları ise şunlardı:

1. *Nakkâşân-ı hassa neferâtından* bazılarının yeniçeri, cebeci, topçu, top arabacı, mehter ve seyitlik iddiasıyla ihtiyarlarına ve Nakkaşbaşlarına itaat etmeyip bildikleri ve diledikleri gibi izinsiz çırak almaları ve diğer nakkaşların da onlara kıyas ile “Bizler de *teferrüc*⁶⁵ *gördük*” (çıraklıktan çıktık) diyerek sakal bırakmaları.
2. Ehil olmayanların ve tıraş olanların çırak almaları.
3. *Teferrüc görenlerin* sadece *başka çıkma* ve başka iş alma hakları varken izinsiz çırak almalarının nizamlarına aykırı olduğu.
4. Hâlâ içlerinden *haşerât* (zararlı kimseler) zuhur etmesi ve bunların itaatten çıkması. Bu şekilde çırak olan ehliyetsiz kimselerin [daha sonra kendi] çıraklarına, *tekmîl-i sanat* etmeden kısa zamanda izin vermeleri.
5. Bu şekilde, gerekli hizmetlerinin terkedilerek eskiden beri uygulanan nizamlarının bozulup karmakarışık olması.

Hassa Nakkaşbaşı Ali'nin arz ettiği bu hususlar ve nizamda önerdiği değişiklikler, Enderun Hazinebaşısı Ahmed'in mektubuyla Sadarete bildirildi. Yeni düzenlemenin kabul edilmesi üzerine çıkan ferman, uygulanması için İstanbul, Galata, Haslar ve Üsküdar Kadılarına gönderildi. Bu düzenlemede, çırak alımı ve yetiştirilmesine dair yaşanan problemlerin çözümüne yönelik alınan kararlar şunlardı:

⁶⁴ 29 Kasım-8 Aralık 1742 tarihinde getirilen düzenleme (BOA, *A.DVNS.AHK.İS.d*, nr. 1, s. 51/232), 2-11 Aralık 1796'da yenilendi (C.MF, nr. 5605; *A.DVNS.AHK.İS.d*, nr. 13, s. 65/204).

⁶⁵ Teferrüc: Açılma, ferahlanma (*Kâmûs-ı Türkî*, s. 421).

1. *Nakkaşân-ı hassa neferâtından* sakallı olup ehliyetsiz olanların ve sakalını tıraş eden kimselerin bundan sonra çırak almaması.
2. Çırak alma hakkına sahip olan ustaların üç seneden önce çıraklarına izin vermemesi, üç seneden önce izin verilen çırakların tekrar ustalar marifetiyle *tekmîl-i sanat* için tecrübeli bir ustaya verilmesi.
3. Çıraklarını *başka çıkarıp* izin veren ustaların bir sene dolana dek çırak almaması.
4. Nizama aykırı hareket edenlerin önlenmesi, uslanmayanların Nakkaşbaşı marifetiyle cezalandırılması.

Esnaf teşkilâtının en alt kademesinde yer alan şâkird ya da çıraklar, çalıştıkları sanat dalının inceliklerini öğrenmek için bir ustaya tâbi olmak zorundaydılar. Ustasının yanında belli bir süre çalışarak sanatını öğrenen ve kendini ispatlayan çırak, ancak ustasının “destur verme” olarak adlandırılan onay ve izniyle çıraklıktan çıkabilirdi. Bu izin, nakkaşlarla ilgili nizamda “teferrüc görme” tabiriyle belirtilmekteydi. “Başka çıkma ve başka iş alma” ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi çıraklıktan kalfalığa yükselerek ustasından bağımsız iş alabilme hakkıydı. Çırak alma ve yetiştirme sadece ustalara tanınan bir imtiyaz olduğundan, nizamda geçen “Teferrüc görenlerin sadece başka çıkma ve başka iş alma hakları varken izinsiz çırak almalarının nizamlarına aykırı olduğu” ibaresi de “başka çıkan” nakkaşların ustalığa değil kalfalığa yükseldiğini ve bu şekilde çırak alamayacaklarına işaret etmekteydi. Sakal bırakmak ise ustalara mahsus bir haktı. Sakalsız olanların ve sanatında ehil olmayan sakallı ustaların çırak alması yasaktı.

Farklı askerî sınıflara mensup nakkaşların, statülerine güvenerek merkezî otoritenin koymuş olduğu kanunlara karşı gösterdikleri lakayt ve keyfi tutum, sadece çırak alımı ve bu çırakların yetişmelerini değil, yapılarıdaki çalışma nizamlarının işleyişini de olumsuz etkilemekteydi. Eskiden beri uygulanagelen nizamlarına göre nakkaşlar, işini yapmayı taahhüt ettikleri binaları *götürü* usulüyle (sabit maliyet) alır ve çeşitli boylarla boyayarak nakşederlerdi. Fakat 1768 yılında, *hâm-dest* ve *mechûlü'l-ahvâl* olarak nitelendirilen beceriksiz ve neyin nesi olduğu bilinmeyen kimselerin bir şekilde içlerine dâhil olmaya başlaması şikâyet konusu oldu. Bu nakkaşların, götürü aldıkları binaları *kalb ü redî* (hileli ve kötü) boylar ile boyamaları ve yeni boyanan binaların aradan birkaç gün geçtikten sonra kötü bir hal al-

ması bina sahiplerine büyük zarar vermekteydi. Ayrıca, yaşanan sıkıntılar esnaf mensupları arasında kavga ve çekişmelere, nizamlarının da bozulup ortadan kalkmasına neden olmaktaydı. Bunun üzerine başta Nakkaşbaşı olmak üzere mesleğin önde gelen nakkaş ustaları İstanbul Kadısına müracaat ederek, şikâyetlerinden bahisle nizamlarında değişiklik yapılmasını talep ettiler. Üzerinde anlaşarak karara varılan hususlar şunlardı:

1. Bundan sonra *götürü* bina almanın yasaklanması.
2. İstanbul'da hizmet ile sanatlarını öğrenip hak etmedikçe, sanatlarıyla alakası olmayan beceriksiz ve neyin nesi olduğu bilinmeyen kimselerin içlerine girmemesi, sanatlarına karışmaması.
3. Esnaftan olanların dahi bundan sonra *götürü* yapı almayı boya ve sair lâzım olan malzemeyi bina sahiplerinin kendilerinin alması, esnaftan olanların asla karışmaması.
4. Ancak *gündelik* ile işlemenin kavgaları sona erdireceği ve bunun halkın yararına olduğu.

Nakkaşlar, aralarında anlaşıp sözleştikleri bu yeni düzenlemeye uymayı, daima geçerli bir kanun olarak yürürlükte tutmayı ve aykırı hareketlerde bulunmamayı taahhüt ettiler. Ayrıca içlerinde yeniçeri, cebeci, topçu ya da bostancı olup nizamın şartlarına aykırı hareket edenlerin, zabitleri marifetiyle cezalandırılarak esnafıktan atılmasına razı olduklarını beyan ettiler. Sonuçta, yapılan düzenlemenin halkın yararına olduğu yönünde İstanbul Kadısının olumlu görüş bildirmesi üzerine verilen emirle nakkaş esnafının yeni nizamı kabul edilerek yürürlüğe girdi.⁶⁶

1768 nizamı nakkaşlar için aslında radikal kararlar içeriyordu. O tarihe kadar uygulanan *götürü* usulünün yerine *gündeliğin* getirilmesi ve boya alımının bina sahiplerine bırakılması yaşanan sıkıntının büyüklüğünü gösteriyordu. Alınmaya çalışılan önlemlerin pratikte ne ölçüde uygulanabildiğini bilemiyoruz. Ancak, bu tarihten itibaren altı yıl süren Osmanlı-Rus savaşı sırasında devletin içinde bulunduğu malî kriz ve artan enflasyon

⁶⁶ 26 Ağustos 1768 tarihli nizam, cülus münasebetiyle 23 Aralık 1781'de yenilendi (BOA, MAD.d, nr. 8947, s. 91).

neticesinde oluşan mal ve hizmet fiyatlarındaki yükselişin şehirdeki denetimi ve nizamın işleyişini güçleştirdiğini tahmin edebiliriz.

İstanbul'da, yapıların inşa ve tamiratında etkin bir zümre daha vardı ki o da Hassa Bostancı Ocağıydı. Bu ocak içerisinde yer alan Hasbahçeye tâbi *nakkaşân*, *meremmatcıyân*, *sıvacıyân* ve *taşçıyân* ocaklarının mensupları eskiden beri Saray-ı hümâyunun Hırka-i şerif, Harem-i hümâyun ve sair mahallerinde, Selâtin camilerinde ve gerektiğinde Mekke ve Medine'de vuku bulan tamiratlarda istihdam edilirdi. Ayrıca Bostancıbaşının sorumluluk alanına giren Boğaziçi ve Surdışındaki yalıların, Saray bahçelerindeki yapıların yapım ve onarım faaliyetlerinde bulunurlardı.⁶⁷

İstanbul dâhilinde ve hâricinde yani Suriçi ve Surdışı İstanbul'unda yeni yapılan binaların nakış ve boyası eskiden beri Hassa Nakkaşbaşı marifetiyle görülür iken, Hassa Bostancı Ocağı meremmatçıları Sultan III. Ahmed zamanında (1703-1730) çıkarttıkları bir emirle Surdışındaki binaların nakşını tasarruflarına aldılar. Hassa Nakkaşbaşı, sorumluluk alanına müdahale olarak gördüğü bu emri kabul etmek istemedi. Emrin, bir şekilde eski uygulamalara aykırı olarak alındığını, *hâm-dest* (eli işe yatmayan, beceriksiz) bostancıların halka ait binaları *kalb* (hileli) boyalarla nakşederek sanatlarının ve nizamlarının bozulmasına neden olduklarını ileri sürdü. 1723 yılında, Hassa Nakkaşbaşının bu doğrultudaki arzuhali ve bağlı buldukları Enderun HazineDarbaşısının Divâna sunduğu arz üzerine, bundan sonra söz konusu sorumluluk alanlarına Bostancı Ocağı meremmatçılarının kesinlikle müdahale etmemelerine dair İstanbul Kadısına, Bostancıbaşıya, Haslar, Galata ve Üsküdar Kadılarına hitaben bir emir yazılmasına muvaffak oldular.⁶⁸

Sultan III. Ahmed döneminde, Surdışında inşa edilen yapılardaki artan nakkaş ihtiyacının İstanbul nakkaşlarıyla Bostancı ocağı arasında bir nüfuz ve hâkimiyet mücadelesine dönüştüğü anlaşılıyor. Nitekim merem-

⁶⁷ BOA, C.BLD, nr. 6817; *MAD.d*, nr. 8947, s. 60, 25 Ağustos 1785. Geniş bilgi için bkz. Murat Yıldız, *Bahçevanlıktan Saray Muhafızlığına Bostancı Ocağı*, İzmir 2011, s. 160-162.

⁶⁸ 10 Ocak 1723 tarihli emir (BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 85/1), 1144/1731-1732 ve 30 Nisan 1765 (*MAD.d*, nr. 9994, s. 283/3) ve 17 Temmuz 1775 (*MAD.d*, nr. 8947, s. 90/2) tarihlerinde yenilendi.

matçıların dışında, yine Hasbahçeye tâbi bir ocak olan Nakkaşlar ocağı mensupları ve başlarındaki Bostancı Ocağı Nakkaşbaşısı da bu mücadele- nin içerisindeydi. İstanbul'da, Surdışındaki yalılarının birinde nakkaş işi düştüğünde önce Bostancıbaşından izin alınır ve ardından Ocağın Nakkaşbaşısı Bostancı nakkaşlarıyla birlikte işi gerçekleştirirdi. Suriçi İstanbul'unda, şehrin nakkaş ustaları tarafından işlenen nakkaş işlerine Bostancı Ocağı Nakkaşbaşısı karışmadığı gibi Surdışındaki işlere de onlar müdahale etmezlerdi. III. Ahmed zamanında, İstanbul nakkaşlarından bazılarının kendi kazançlarına kanaat etmeyip bostancılara musallat olmaları ve “Yalı- lardaki nakkaş işini size işletmeyiz” diyerek eskiden beri uygulanagelen nizama aykırı hareket etmeleri Bostancı Ocağı Nakkaşbaşısının şikâyetine neden oldu. Ocağın kanun bilir, kıdemli, tecrübeli ve güvenilir mensupları- rından konu soruşturuldu ve sonuçta, Surdışındaki yalıların nakkaş işleri- nin Bostancı Ocağı Nakkaşbaşısı marifetiyle işlenegeldiği, İstanbul nakkaş- larının Bostancıbaşı tarafından izinli olmadıkça buralarda çalışmamaları ve müdahalede bulunmamaları yönünde Ocak Nakkaşbaşısının arzuhalı ve Bostancıbaşının ilamı üzerine gereken emir verildi.⁶⁹

Devlet, işçi ücretlerinde de belirleyici ve denetleyici konumdaydı. Mimarbaşı, yapı esnafı ve yapı malzemeleriyle ilgili düzenlemeleri yapmak ve uygulamakla vazifeli olduğu gibi amele sınıfı içerisinde yer alan usta, kalfa ve çırakların gündeliklerini tespit etmekle de mükellefti.⁷⁰ Fiyat istik- rarının sağlanması, halkın sıkıntı yaşamaması, mağduriyet ve suiistimallerin önlenmesi amacıyla gereken denetimlerin yapılması İstanbul Kadısı ve Mimarbaşından talep edilirdi. Devletin belirlemiş olduğu işçi ücretlerinin, ülkenin içinde bulunduğu ekonomik koşullara ve şehrin yaşadığı afetlere bağlı olarak çoğu zaman piyasa fiyatlarının gerisinde kalışı, bu konudaki şikâyet, emir ve düzenlemeleri yüzyıllar boyunca karşımıza çıkarmaktadır.

⁶⁹ Sultan III. Ahmed zamanında verilen bu emir, 20-29 Mart 1731 ve 18-27 Ağustos 1765 (BOA, *A.DVNS.AHK.İS.d*, nr. 7, s. 229/692, 9-18 Mayıs 1778; nr. 9, s. 251/956 ve 9-18 Ağustos 1793; nr. 12, s. 75/220) tarihlerinde yenilendi.

⁷⁰ Şerafettin Turan, “Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, I/1 (1963), 174-175; Cengiz Orhonlu, “Şehir Mimarları”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981, II, 8.

Nakkaş yevmiyelerine dair kayıtlara, diğer amele sınıflarında olduğu gibi 18. yüzyıldan itibaren daha düzenli olarak rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde *rûz-ı huzır* ilâ *rûz-ı kasım* yani 6 Mayıs-9 Aralık tarihleri⁷¹ arasındaki yedi aylık dönem inşaat mevsimi olarak bilinirdi. Bu dönemdeki amele yevmiyeleri, *rûz-ı kasım* ilâ *rûz-ı huzır* yani 9 Aralık-6 Mayıs tarihleri arasındaki beş aylık döneme göre daha yüksek olurdu. 1723 yılında, yapılarda çalışan nakkaş ustası yevmiyesinin 50, kalfa yevmiyesinin ise 40 akçe olmasına karar verilmişti. Hassa Mimarbaşı, başlangıçta nakkaş ustası yevmiyesini neccarlarla eşit yani 40 akçe olarak belirlemek istediye de yaptıkları işler denk görülmediğinden bu isteği kabul edilmemişti.⁷² Sonraki yıllarda gerçekleştirilen ücret düzenlemeleri incelendiğinde, İstanbul'da vuku bulan yangın ve deprem gibi doğal afetler sonucu ortaya çıkan amele açığının ücretlerde ciddi artışlara neden olduğu görülmektedir. Nitekim bu tür gerekçelerle 1750 yılında nakkaş ustası yevmiyesi %30'luk bir artışla 65 akçeye yükseltildi.⁷³ On dört yıl sonraki 1764 yılı ücretlerinde ise usta yevmiyesinde değişikliğe gidilmemekle birlikte çırak yevmiyesi 40 akçeden 50 akçeye çıkarıldı.⁷⁴

1768-1774 Osmanlı-Rus harbinin ekonomi üzerindeki tesiri yıkıcı oldu. Para ayarının bozulması ve artan enflasyon neticesinde mal ve hizmet fiyatlarındaki ciddi yükseliş 1779 yılında ücretlerde yeni bir düzenlemenin yapılmasını zorunlu kıldı. O tarihe kadar yevmiyelerde usta, kalfa ve çırak olmak üzere üç sınıfa ayrılan nakkaşlara, bu düzenlemede *vasat* ve *sadeci* nakkaşlar da eklendi. Ücret artış oranı 1764'e göre ustalarda %100'ü buluyordu.⁷⁵ Aşağıdaki tablo, 1723-1779 yılları arasında nakkaşlar için yaz aylarında tayin edilen yevmiyeleri göstermektedir.

⁷¹ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 550.

⁷² BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 90/3, 19 Mayıs 1723.

⁷³ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 101/1, 18-27 Şubat 1750.

⁷⁴ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 78, 24 Ekim 1764.

⁷⁵ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 40-41, 19 Nisan 1779.

Nakkaş Yevmiyeleri (6 Mayıs-9 Aralık)

	1723	1750	1764	1779
Nakkaş ustası	50 akçe	65 akçe	65 akçe	120 akçe
Nakkaş kalfası	40			
Nakkaş şakirdi		40	50	55
Vasat nakkaş				90
Sadeci nakkaş				75

Enflasyonun yanı sıra İstanbul ve Boğaziçi'nde artan inşaat faaliyetleri sonucu ortaya çıkan işçi açığı da ücretlerin yükselişinde önemli bir etkendi. Sultan II. Mahmud zamanında bu tür sıkıntılar öne sürülerek yevmiyelerde bir iyileştirme daha yapıldı. 1811 ve 1813 yıllarında yapılan düzenlemelerde, ücretlerde yaz-kış ayrımının ortadan kalktığı, *akçe* yerine *paranın*⁷⁶ kullanıldığı, nakkaşların *kalemkâr ve sadekâr*, kalemkârların da *usta ve bayağı* şeklinde ayrıntılı bir sınıflamaya tâbi tutulduğu ve Nakkaşbaşının da listede yer aldığı görülmektedir.⁷⁷

Nakkaş Yevmiyeleri

	1811	1813
Ser-nakkaşân	100 para	115 para
Üstad kalemkâr nakkaş	95	110
Bayağı kalemkâr nakkaş	85	95
Sadekâr nakkaş	70	80
Nakkaş şakirdi	45	55

Devletin belirlediği resmî ücretlerle (narh) piyasada oluşan rakamlar arasındaki uçurumu ortadan kaldırmak, ne tür önlemler alınıralsa alınsın, tüm İstanbul'da kontrol ve denetimi sağlayarak bunu uzun süre sürdürebilmek oldukça güçtü. Bu yüzden nakkaş esnafındaki tekelcilige ve keyfî ücret taleplerine dair şikâyetler de hiçbir zaman eksik değildi. 4 Temmuz

⁷⁶ Kuruşun 1/40 oranına veya 3 akçelik miktara verilen isim ve hesap birimine para denilmektedir (F. Yılmaz, "Para", *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, 522).

⁷⁷ BOA, C.BLD, nr. 2755; *MAD.d.*, nr. 8956, s. 3, 24 Eylül 1811.

1826 tarihinde, Yeniçeri Ocağının lağvedilmesinden yaklaşık yirmi gün sonra nakkaşlarla ilgili yeni bir düzenleme daha yapıldı. Hazırlıkları muhtemelen Ocağın lağvı öncesinde başlayan ve yaşanan sıkıntıların bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılan bu nizamaya duyulan ihtiyaç, çıkan fermanla şu gerekçelerle ortaya konuluyordu.⁷⁸

1. Bir müddettir nakkaş esnafının nizamının bozulması ve sanatlarına dikkat etmemelerinden dolayı çoğunluğunun *kalb* (hileli boya ile kötü) işleyerek devlete ve halka zarar vermeleri.
2. Bir yerde bina yapıldığında, içlerinden biri boya *nişânı* (işareti) koyduktan sonra başkasını karıştırmayıp istediği gibi bina sahibini zarara sokması.
3. Başka nakkaş tedarik edilmek istendiğinde, *yolsuz ederek* (iş yaptırmayarak) işi tekellerine almaları.
4. Sıva üzerine nakşeden sıvacı esnafına yağlı boya sürdürmemeleri, süren olur ise yine *yolsuz* etmeleri.

Nakkaş esnafıyla ilgili bu şikâyetlerin ardından Bostancıbaşı, Şehremini ve Mimarbaşından kararlılıkla uygulamaları istenen yeni nizamın maddeleri ise şunlardı:

1. Bundan sonra esnaftan hiçbir ferдин bu tür istenmeyen hareketlerde bulunmaması.
2. Götürü ya da gündelik ile istihdam olunan nakkaşların *kalb* işlememeleri.
3. Binalara boya *nişânı* koymamaları.
4. *Râbualı ve hâlis* (nizami ve hilesiz) boya ile işlemeleri.
5. Bina sahibinin, istediğini istihdam edip istemediğini de hesabını kapatarak Nakkaşbaşı vasıtasıyla bir başkasını çalıştırabilmesi.
6. İçlerinde *kalb* işleyenler çıkar ise zabiti marifetiyle cezalandırılması.
7. Bundan sonra, sıva üzerine nakş eden sıvacı esnafına da yağlı boya sürme izni verilip nakkaş esnafı tarafından buna muhalefet edilmemesi.
8. Bu uyarıların aksine hareket eden olur ise Nakkaşbaşının ihbarıyla başka bir mahalle defedilmesi.

⁷⁸ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 93, 4 Temmuz 1826.

1826 düzenlemesinin üç ana konusu bulunuyordu. Birincisi meslekî tekelcilik, ikincisi malzeme ve işçilikteki sahtekârlık, üçüncüsü de sıvacı esnafına yağlı boya sürme izni. Bu düzenleme, nakkaşların yapılarda gündelikle çalışmanın yanı sıra götürü usulünü de sürdürdüklerini, sıvacıların ise sadece sıva değil sıva üzerine nakış da yaptıklarını ve bu dönem kalemişi nakışlarda yaygın olan yağlı boya kullanımında nakkaşlarla birlikte yer aldıklarını göstermektedir.

Sıvacılar

Sıva, bir yapıda duvar ve tavan yüzeylerine, özelliklerine göre belirli kalınlıkta bir ya da birkaç kat olarak uygulanan kaplamaya denirdi. Yapıda farklı yerlerde değişik malzeme ve teknikle yapılan sıva, kullanıldığı yerlere göre “iç” ve “dış” olmak üzere ikiye ayrılırdı.⁷⁹ Osmanlı İstanbul’unda, bu işi gerçekleştiren ve bir meslek olarak icra edenler çoğunlukla gayrimüslim sıvacılardı. Müslüman sıvacıların sayısı daha az olup geneli saray ve askerî zümre mensubuydu. Saraya bağlı olanlar, Yeni Saray yani Topkapı Sarayında hizmet eden Hassa sıvacılar ile Beyazıt’daki Eski Saray sıvacılarıydı. Her iki grup da devletin maaşlı kulları olup kurum olarak Matbah-ı âmireye tâbiydiler. Tayin ve terfileri ise Enderun-ı hassa Kilercibaşısının sorumluluğundaydı. Eski ya da Yeni Sarayda bir sıvacı öldüğünde, kadrosu ve göreve başlarken aldığı ilk maaşı Hassa sıvacılar arasında ulufesiz olarak hizmet edip kadro bekleyenlere, terakkileri ise içlerinde “hak edene” zam olarak verilirdi.⁸⁰ Saraydan çıkarak *çerağ* yani terfi edilmeleri halinde ise askerî zümrelerden birine tayin edilirdiler.⁸¹ Fakat bu durum, onların sıvacılık mesleğini sürdürmelerine engel teşkil etmezdi.

Bir de Hasbahçeye bağlı Sıvacı Ocağı bulunuyordu. Bostancıbaşının sorumluluğundaki bu ocağın mensupları, daha önce de belirttiğimiz gibi Saray-ı hümayunda, Selâtin camilerinde, Boğaziçi’ndeki yalılarda ve gerektiğinde Mekke ve Medine’deki inşa ve tamiratlarda Hasbahçenin *meremmatcı* ve nakkaşlarıyla birlikte istihdam edilirdiler. Saray-ı hümayunda sıva

⁷⁹ Halit Yaşa Ersoy, “Sıva”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, III, s. 1658.

⁸⁰ BOA, AE.SAMD.III, nr. 5598, 28 Temmuz 1705.

⁸¹ 8 Mart 1706 tarihinde Hassa sıvacılardan üç kişiye Enderun-ı hassa kilercibaşısının arziyle sipahilik verilmesine dair bkz. BOA, AE.SAMD.III, nr. 6544.

imali bu ocak tarafından gerçekleştirilir, bazen gerektiğinde yardım için gayrimüslim sıvacılar da çalıştırılırdı.⁸² Gayrimüslim sıvacılar arasında Yeni Saray ve Enderun'daki sofa, kasır ve çeşitli saray binalarının *hurde* (ince) sıva nakşını ve resimlerini işleyip *musavvirlik* (ressamlık) sanatında maharetlerini sergileyenler de olurdu. Sarayda uzun yıllar hizmet edip yeteneklerini çeşitli vesilelerle ispat eden bu sıvacılar, eski ya da yeni inşa edilmiş bazı saray yapılarının bakım ve onarımını ücretsiz yerine getirme taahhüdü karşılığında vergilerden *müsellem* yani muaf tutulurlardı.⁸³ Şehirde meslekî çoğunluğu ellerinde tutan gayrimüslim sıvacıların başında, kendi içlerinden seçtikleri ve Hassa Mimarbaşının arzı üzerine tayin edilen bir İstanbul Sıvacıbaşısı bulunurdu.⁸⁴

Evliya Çelebi, seyahatnamesinde İstanbul esnafını tanıtırken sıvacılara da kısaca değinir. Sayılarının 1.000 nefer olduğu ve sıva yapıp naksettikleri bilgisini verir.⁸⁵ Evliya'nın esnaf mensuplarıyla ilgili verdiği sayılar biraz abartılı olsa da günümüze ulaştırdığı bilgiler çok kıymetlidir. Nitekim sıvacıların sadece sıva değil, sıva üzerine nakış da yaptığı onun bu çok kısa açıklamasından teyit edilebilir.

18. yüzyıl İstanbul'unda sıvacı esnafının sayısı ve nizamları ile ilgili en teferruatlı bilgiyi 1776 yılında gayrimüslim sıvacıların İstanbul Kadısına yaptıkları bir şikâyet üzerine öğreniyoruz. Şikâyetin konusu, askerî zümre-

⁸² BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 59/2, 16 Haziran 1793.

⁸³ Gayrimüslim sıvacılardan Parsih veled-i Karabet, saraydaki on beş yılı aşkın hizmetinin ardından Enderun'daki sofa ve kasırların ve yeni inşa olunan kütüphanenin hurde sıva nakış ve resimlerinin bakım ve onarımını ücretsiz olarak yerine getirmeyi taahhüt ederek müsellemlik beratı almıştı (BOA, Bab-ı Defteri Maden Mukataası Kalemî Evrakı [D.MMK], nr. 174/77, 19 Ağustos 1725). Yine aynı şekilde, sarayda uzun yıllar hizmet etmiş gayrimüslim sıvacılardan Karabet veled-i Nursiz'in, Yeni Saraydaki Kırzlık Bahçesinde yeni yapılan kasrın ücretsiz meremmatçılığı hizmetinde bulunmak şartıyla müsellemlik talebi uygun görülmüştü (BOA, Ali Emîrî Tasrifî Sultan I Mahmud Evrakı [AE.SMHD.I], nr. 11514, 3 Aralık 1746). Müsellemlik beratları hakkında bkz. Kemal Beydilli, "III. Selim Devrinde Verilen Bazı Muâf ve Müsellemlik Beratları Hakkında: Foti Kalfa'nın Berâtı", *Osmanlı-Türk Diplomatîği Semineri (30-31 Mayıs 1994) Bildiriler*, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1995, s. 75-89.

⁸⁴ Örnekler için bkz. BOA, Bulgaristan Devlet Arşivlerinden Alınan Osmanlıca Belgeler (YB.04.BLG.İST), nr. 4/45, 1 Ağustos 1725; C.İKTS, nr. 1445, 18 Temmuz 1727; AE.SMHD.I, nr. 3863, 3 Haziran 1740.

⁸⁵ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I, s. 299-300.

lere mensup müslüman sıvacılarından bazılarının gayrimüslim sıvacıların işledikleri binaları zorla ellerinden almaları, gündeliklerini gasp ederek binalardan çıkartmaları, nizamı riayet edenleri darp edip yaralamaları hatta öldürmeleriydi. Kendilerine büyük haksızlıklar yapılarak zulmedildiğini belirten gayrimüslim sıvacılar, mağduriyetlerinin önlenmesi ve yaptıkları işin düzgün bir nizamla bağlanması için yardım talebinde bulundular. Bunun üzerine ilk olarak, müslim ve gayrimüslim sıvacılar sayıma tâbi tutuldu ve isimleri tek tek yazılarak kayıt altına alındı. Elde edilen sonuca göre İstanbul'da 57'si müslüman (%18), 263'ü gayrimüslim (%82) olmak üzere toplam 320 sıvacı mevcuttu. Müslüman sıvacıların hemen hepsi cebeci, bostancı, yeniçeri, silahtar, sipahi, kalyoncu, topçu gibi askerî zümrelere mensuptu. Gayrimüslim sıvacıların ise tamamına yakını Ermenilerden müteşekkildi. Sayım sonrası İstanbul Kadısı huzuruna getirilen her iki kesimin kethüda ve ustabaşları, işledikleri binalara müdahalede bulunmamayı taahhüt ederek birbirlerine kefil oldular. Ayrıca nizamın devamı ve istikrarı için taraflar, olumsuz bir hareket vukuunda Ayasofya-i kebir Evkafına verilmek üzere 1.500 kuruş para cezasını (nezir) kabul ettiler.⁸⁶

Problemin çözümüne yönelik ikinci aşama ise sıvacı esnafının öteden beri uyguladığı ancak uzun süredir terk edildiğini belirttikleri nizamlarının kayıt altına alınmasıydı. Bu doğrultuda, devletin kısa süre önce müslim ve gayrimüslim sıvacılar için ayrı ayrı atamış olduğu kethüda ve ustabaşlar başta olmak üzere, ileri gelen sıvacı ustaları bir araya getirilerek nizamın şartları kaydedildi. İstanbul Kadısının ilamı üzerine, kendisine ve taraflara hitaben emirlerinin yazıldığı 1776 tarihli Sıvacı esnafı nizamının içeriğini oluşturan maddeler şunlardı:⁸⁷

1. Esnaftan ihtiyar ve hasta olan ustaların gözetilmesi.
2. Bir binada işe başlandığında, mal sahibinin rızasıyla bir usta bir *havâle*⁸⁸ camı koyduktan sonra başka ustanın müdahale etmemesi.

⁸⁶ 10 Mart 1776 tarihli sıvacı esnafı sayım defteri için bkz. BOA, Bâb-ı Defterî Başmuhasabe Kalemi Defterleri (*D.BŞM.d*), nr. 4628.

⁸⁷ BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 60/1; *A.DVNS.AHK.İS.d*, nr. 8, s. 378/1230, 1-10 Nisan 1776.

⁸⁸ Bir işi veya bir şeyi birine bırakma, üstüne bırakma (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1996, s. 344)

3. Bir usta bir binayı mal sahibinden *bâzâr* (pazarlık) ederken başkasının karışmaması.
4. *Yolsuz ve erkânsız* (mesleği icrası yasaklanmış ve esnaf mensubu olmayan) olan kimsenin bir binaya baş olmaması.
5. Bir usta yirmi beş yıllık olduğunda çırak alması, üç sene bir çırağı çalıştırıp *destur* verdiğinde bir sene çırak almayıp beşinci senede alması.
6. Müslim ustalar, bir binayı sahibinden pazarlık edip aldığıda zimmîlerin müdahale etmemesi ve zimmîler aldığıda da müslim ustaların karışmaması.
7. Esnafın sıva üzerine işledikleri yumurtalı ve yağlı boyalı nakşın *kalb ü redî* (hileli ve kötü) olmaması.
8. Müslim ile zimmîlerin bir binada *mahlût* (karışık) işlememesi.
9. Nizamın diğer şartlarının da aralarında daima *düstûrî'l-amel ve mu'teber* (kanun ve geçerli) tutulması, zikredilen şartların hilâfına hareket eden olur ise -gerek ehl-i İslâm ve gerek ehl-i zimmetten-Kadı marifetiyle gereken cezanın icra olunması.

İstanbul'da sıvacı esnafı arasındaki ihtilafların halli için yapılan sayım, bu mesleğin sanatlarında mahir Ermenilerin tekelinde olduğunu ortaya koymaktaydı. Müslim-gayrimüslim çatışmasının perde arkasında ise rant mücadelesi yatıyordu. Gayrimüslim sıvacılar, %82'lik sayı üstünlüğü avantajıyla sanatlarını tekellerinde tutarak çıkarlarını koruma, müslüman sıvacılar da beraber iş yaparak bu ranttan daha fazla pay alma çabasındaydılar. Müslüman sıvacıların tamamının askerî sınıflara mensup oluşu ve statülerini baskı aracı olarak kullanmaları bu çatışmayı daha da artırmış ve 1776 yılında nizamla kayıt altına alınan bir ayrışmaya neden olmuştu. Nizam, sıvacıların çalışma şartlarıyla alakalı kıymetli bilgiler içermektedir. Müslim ve gayrimüslim sıvacıların yapıarda bir arada çalışmamaları ve birbirlerinin işlerini engellememeleri hususu nizamda çok net olarak belirtilmiştir. Ayrıca, bir binanın işini alan ustanın bunun işareti olarak yapıya *havale* camı koymasıyla ilgili kayıt, bu tür uygulamaların sadece nakkaşlarda değil diğer amele sınıflarında da görülebileceğine dair önemli bir örnektir. Ancak buradaki en önemli şart, nizamda da belirtildiği üzere yapı sahibinin iznidir. Sıvacı esnafının, sıva üzerine yumurtalı ve yağlı boyalı nakış işlediği bilgisi ise kalemî nakışlarda yağlıboya kullanımının bu tarihlerde yaygın olduğunu göstermektedir.

Müslüman sıvacılar, 1776 tarihli emrin iptali için ilki bir ay sonra olmak üzere iki yıl içerisinde tam üç kez İstanbul Kadısına müracaatta bulundular. Gayrimüslim sıvacıların müslüman ustaları aralarına sokmayıp müstakil işlemelerinden dolayı zarar gördüklerini, birlikte işleyerek kendilerinin ve ailelerinin geçimini sağlamayı istediklerini ifade ettiler. Fakat bu istekleri her defasında kanuna aykırı görülerek reddedildi.⁸⁹

Sekiz buçuk yıl sonra, 1784 yılında İstanbul'da yaşanan büyük yangın ve sonrasında ortaya çıkan sıvacı açığı, bunu fırsat bilen gayrimüslim sıvacıların halka çektiydikleri sıkıntı ve eziyet, müslüman sıvacılara istedikleri fırsatı verdi. Mağduriyet ve şikâyetlerini içeren arzuhalleri üzerine görülen dava neticesinde, 1776 tarihli emrin iptaline muvaffak olarak yapılarda yeniden gayrimüslimlerle birlikte çalışma hakkı elde ettiler. İptalin gerekçesini oluşturan şikâyet konuları ise şunlardı:

1. Müslim sıvacıların eskiden beri zimmî sıvacılarla bir mahalde birlikte işledikleri ve yapı sahiplerine amele tedarikinde kolaylık gösterdikleri fakat zimmîlerin “Ehl-i İslâm ile bir binada işlemeyiz” diyerek çıkarttıkları fermanla kendilerini yapıdan uzaklaştırdıkları.
2. Zimmî sıvacıların, yapıda müslim bir sıvacı bulunursa yapıya gelmemeleri veya “Bu adam burada iken biz gelmeyiz” manasında cevap verdiklerinde, yapı sahibinin kendilerini yapıdan çıkartmak zorunda kaldığı ve bu durumun rızıklarının kesilmesine neden olduğu.
3. Zimmî kalfaların *üstâdiye*, *götürü* ve *pazarlık* usulüyle aldıkları yapıları “kendi cinslerinden” zimmî sıvacılara işletmeleri, onlar ile işlemelerinin yasak olduğuna istinaden kendilerine rağbet ve iltifat dahi etmemeleri.

Gayrimüslim sıvacıların, nizamlarının iptaline dair verilen fermana rağmen birlikte çalışmaktan imtina etmeleri üzerine müslüman sıvacılar sekiz ay sonra tekrar mahkemeye başvurdular. 1785 yılında, İstanbul Kadısının huzurunda Hassa Mimarbaşının marifetiyle iki tarafın kethüda ve söz sahibi ustalarının hazır bulunduğu davada müslüman sıvacılar, verilen

⁸⁹ Müslüman sıvacıların, Nisan 1776 tarihli emrin iptali için 7 Mayıs 1776, 19 Şubat 1777 ve 5 Nisan 1778 tarihlerinde İstanbul Kadılığına yaptıkları müracaatlar hakkında bkz. BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 62-63; C.İKTS, nr. 1687.

emir gereğince gayrimüslim sıvacılara kendileriyle birlikte çalışmalarını hususunda tembihte bulunulmasını talep ettiler. Onlar da cevaplarında, çıkan fermanı kabul ettiklerini fakat müslüman sıvacıların kendilerini darp etmeleri, yaralamaları ve yevmiyelerini keserek zulmetmelerinden dolayı ferman çıkartıp bir binada birlikte işlemekten imtina ettiklerini ifade ettiler. Müslüman sıvacılar ise bu tür fiil ve hareketlerin kendilerinden çıktığını inkâr ederek, mesul olanların şiddetle cezalandırılmasına razı olduklarını belirttiler. Sonuçta, müslüman sıvacıların kethüda ve yiğitbaşlarına kendi içlerinden kaynaklı herhangi bir olumsuzluğun yaşanmaması, gayrimüslim sıvacılara da müslümanlarla birlikte bir binada işlemekten imtina etmeleri hususunda tembihte bulunularak yeni bir emir çıkartıldı.⁹⁰

Benzer bir emir, Bostancı Ocağı içerisindeki Hasbahçeye tâbi Sıvacı Ocağı mensuplarının talebi üzerine de verildi. Bu sıvacılar, kamu binaları dışında halka ait yapılarda, Boğaziçi ve Surdışındakiyalılarda şehir esnafıyla birlikte işleme hakkına sahiptiler. Gayrimüslim sıvacıların bu yapılarda kendileriyle birlikte işlemek istememeleri üzerine Hasbahçe sıvacıları da bunun önüne geçecek bir emir çıkartmaya muvaffak oldular.⁹¹

Müslim ve gayrimüslim sıvacılar arasındaki bu ilginç çekişme ertesi yıl da sürdü ve iki taraf 1786 yılında bir kez daha mahkemelik oldu. İstanbul Kadısı Mustafa Aşir Efendi'nin huzurunda görülen davada taraflar, önceki yıllarda kendilerine verilmiş olan belgeleri takdim ettiler. Gayrimüslim sıvacılar, ellerindeki 1776 tarihli ferman ve sonrasında müslüman sıvacıların itirazları üzerine 1776-1778 yılları arasında İstanbul Kadısı olanlar tarafından lehlerine verilen üç adet ilamın incelenmesi neticesinde haklı bulundular. 1784 yılında kaybettikleri avantajlı konumlarını tekrar kazanarak, müslüman sıvacılarla birlikte işlememe yönündeki 1776 tarihli fermanı yenilemeye muvaffak oldular.⁹² Fakat ekseri askerî zümrelere mensup müslüman sıvacılar bu kararı kabullenmek istemediler. Kırk elli kadar kadın ve erkek toplanıp kalabalık bir şekilde Divâna çıkarak, verilen ferman ve ni-

⁹⁰ 1776 nizamının iptaline dair 15 Ekim 1784 tarihli ferman ve bu fermanın uygulanmasına dair 5 Haziran 1785'de verilen ikinci emir için bkz. BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 63.

⁹¹ 25 Ağustos 1785 tarihli emir (BOA, C.BLD, nr. 6817; *MAD.d*, nr. 8947, s. 60), 16 Haziran 1793 tarihinde yenilendi (*MAD.d*, nr. 8947, s. 59/2).

⁹² 11 Aralık 1786 tarihli emir, cülus münasebetiyle 14 Eylül 1793 tarihinde yenilendi (BOA, *MAD.d*, nr. 8947, s. 62-63; C.İKTS, nr. 1687).

zaman aleyhine edepsizce bağırıp çağırma cesaretinde bulundular. Bunun üzerine, nizamı korumak amacıyla çoğunluğu yeniçerilerden oluşan on sıvacının kalebentlik cezasına çarptırılarak Limni Kalesine gönderilmelerine karar verildi.⁹³

Amele sınıfı ve bu sınıf içerisinde yer alan sıvacıların nizamlarla belirlenmiş yevmiyelerine dair düzenli bilgilere, nakkaşlarda olduğu gibi 18. yüzyıl başlarından itibaren rastlanmaktadır. Aşağıdaki tablo, sıvacı ustası ve çırakları için 1722-1750 yılları arasında yaz ayları için belirlenmiş yevmiye ücretlerini göstermektedir.⁹⁴

Sıvacı Yevmiyeleri (6 Mayıs-9 Aralık)

	1722	1742	1750
Sıvacı ustası	40 akçe	45 akçe	55 akçe
Sıvacı şakirdi		30	40

Bu dönemde 40 akçeden 55 akçeye yükselen sıvacı ustası yevmiyesi, 18. yüzyılın ikinci yarısında da artışını sürdürdü. 1764 yılındaki düzenleme ile ücretler öncekilere nazaran daha ayrıntılı bir tasnife tabi tutuldu. *Sıvacı kârhanecisinin* de yer aldığı listelerde sıvacı ustaları, *kalemkâr* ve *sadekâr* olarak ikiye ayrıldı. Ayrıca kış aylarındaki yevmiyeleri için ayrı bir kayda gerek duyulmayarak yaz aylarına göre beşer akçe indirimine gidileceği belirtildi.⁹⁵ 1776 yılında, Mimarbaşı Hafız İbrahim'in kaleme aldığı arzuhalde ise özellikle sıvacı yevmiyelerindeki artıştan şikâyet ediliyor, İstanbul'da yapıların çokluğu nedeniyle sıvacı esnafının 50-60 para (150-180 akçe) yevmiye talep ettiği ve yapı sahiplerinin yüksek ücret vermeleri nedeniyle mirî yapılarda çalışmak istemeyerek firar ettikleri yazıyordu.⁹⁶ 1764'den itibaren aradan geçen on beş senede ücretlerde ciddi bir yükseliş yaşanmış-

⁹³ 13-22 Aralık 1786 tarihinde verilen bu ceza uygulanarak söz konusu on kişi zabıtları marifetiyle Limni'ye gönderildi. Fakat aradan üç ay geçtikten sonra sıvacı esnafı ket-hüdasının arzuhali üzerine 13 Mart 1787'de affedildiler (BOA, C.BLD, nr. 3301).

⁹⁴ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 90/1, 8 Kasım 1722; s. 78/2, 27 Şubat-8 Mart 1742; s. 101/1, 18-27 Şubat 1750.

⁹⁵ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 78, 24 Ekim 1764.

⁹⁶ BOA, C.BLD, nr. 5512; *MAD.d.*, nr. 8947, s. 64, 11 Şubat 1776.

tı. Nitekim 1779 yılına gelindiğinde ücretlerde güncelleme yapılması kaçınılmaz bir zorunluluk haline geldi ve sıvacı esnafının yevmiyeleri yeniden belirlendi. Devletin belirlemiş olduğu ücret artış oranı bir önceki düzenlemeye göre %50 ilâ %65 arasında değişmekteydi.⁹⁷

Sıvacı Yevmiyeleri		
	1764	1779
Sıvacı kârhanecisi	60 akçe	90 akçe
Kalemkâri ustası	55	90
Sadekâri ustası	50	75
Şakirdleri	35	55

Osmanlı tarihinde siyasî, sosyal ve ekonomik çalkantıların yoğun olarak yaşandığı Sultan II. Mahmud döneminin ilk yıllarında amele yevmiyelerine yapılan zamdan sıvacılar da payını aldı. 1811 ve 1813 tarihli bu ücret düzenlemelerinde daha keskin bir sınıflamanın olduğu görülmektedir. Ücretlerde yaz-kış ayırımının ortadan kalkması, *akçe* yerine *paranın* belirtilmesi, *sıvacı kârhanecisi* yerine *sıvacı işçibaşısı* tabirinin kullanılmaya başlanması, nakkaşlarda olduğu gibi *kalemkâr* ve *sadekâr* sıvacıların “usta” ve “bayağı” şeklinde ayırma tâbi tutulması göze çarpan önemli ayrıntılardır.⁹⁸

Sıvacı Yevmiyeleri		
	1811	1813
Sıvacı işçibaşısı	100 para	115 para
Üstad kalemkâr sıvacı	95	110
Bayağı kalemkâr sıvacı	85	100
A‘lâ sadekâr sıvacı	80	95
Bayağı sadekâr sıvacı	70	80
Sıvacı sakirdi	45	55

Müslüman sıvacılarla birlikte çalışmama haklarını 1786 yılından itibaren yeniden kazanan ve sahip oldukları sayı üstünlüğüyle mesleklerini te-

⁹⁷ BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 40-41, 19 Nisan 1779.

⁹⁸ BOA, C.BLD, nr. 2755; *MAD.d.*, nr. 8956, s. 3, 24 Eylül 1811.

kellerinde tutmayı başaran gayrimüslim sıvacılar, bu imtiyazlı konumlarını 19 Ocak 1798 tarihli yeni Sıvacı esnafı nizamıyla tamamen kaybettiler. El-lerindeki fermanın iptal edilmesine temel oluşturan yasal dayanak, bazı esnaf gruplarındaki halka zarar veren tekellerin kaldırılmasına dair Sultan III. Selim'in 1789 tarihli hatt-ı hümayunuydu. Yeni düzenlemenin gerekçesini oluşturan hususlar ise şunlardı:⁹⁹

1. İstanbul'daki mirî ve halka ait binalarda istihdam olunan sıvacı tairfesinden, *kalemkâr* ustalar arasından sakallı olanların yanlarına çıkararak alıp *matruşların* (sakalsızların) çırak kullanmamaları.
2. Sakallı ustanın, kullandığı çırağa 25 yaşını geçmedikçe izin vermemesi ve tek başına binalarda işlememesi.
3. Ehl-i İslam'dan olan *sadekâr* sıvacı ve *kalemkârlar* ile birlikte bir binada işlememeleri.
4. Sanatlarını kendilerine mahsus kıldıklarından ve bu sanatı tahsil etmiş birkaç ustadan ibaret olduklarından gün be gün yevmiyelerini artırmaları.
5. Mirî ve sair binalarda *sadekâra* verilen 2 kuruş ve *kalemkâra* verilen 2,5 kuruş yevmiyeye kanaat etmeyip 3 ve 3,5 kuruşa işlemek için mirî binalardan firar etmeleri.
6. Toplanma ve tedariklerinde dahi tam bir zorluk olduğundan, mirî binaların vaktinde bitirilememesine ve halka ait binaların da geri kalmasına neden olmaları.

Sıvacı esnafındaki tekellikten halkın ve devletin zarar gördüğünü ileri süren Şehremini Cavid Ahmed Bey, gerekçesiyle birlikte hazırlamış olduğu yeni nizamı bir takrirle Sadarete sundu. Nizam hakkında İstanbul Kadısının olumlu görüş bildirmesi ve son olarak da Padişahın hatt-ı hümayunuyla onay vermesi üzerine yeni düzenleme yürürlüğe girdi. İçeriğini oluşturan maddeler şunlardı:¹⁰⁰

1. Sıvacı esnafının sakallı ve *kalemkâr* ustalarının, yanlarına diledikleri kadar çırak alabilmeleri ve çıraklarının mahareti ortaya çıktığı-

⁹⁹ Sultan III. Selim'in hatt-ı hümayunu üzerine 25 Temmuz 1789'da çıkan ferman ve 1798 tarihli yeni nizamın gerekçeleri hakkında bkz. BOA, C.İKTS, nr. 1687.

¹⁰⁰ BOA, Hatt-ı Hümayun Tasnifi (HAT), 1410/57333; 222/12411; *MAD.d.*, nr. 8947, s. 52/1, 16 Ocak 1798.

da *destur* verdiklerinin de kendi başlarına işleyebilmesi ve yanlarına çırak alabilmesi.

2. Sakallı sıvacıbaşı ile sanatında mahir sakalsız bir sıvacı ustası loncaya dâhil olduğunda işlerini görmede beraber olmaları.
3. Kalemünde mahareti ortaya çıkan çırağa ustası *destur* vereceği zaman *a'lâ kalemkâr* çırağa "üstâdiye" olarak 40 kuruş, *evsat kalemkâr* olana 30 kuruş, *sadekâra* ise 20 kuruş vermesi, başka yere bir akçe verilmemesi.
4. Mevcut sakallı ve sakalsız ustaların yanlarına ikişer üçer çırak alabilmesi.
5. Bir bina sahibi kendisine münasip bir sıvacı tedarik ettikten sonra ondan daha ucuz bir bedel ve yevmiye ile başkasını tedarik eder ise onu *lonca* edip azarlayarak *yolsuz düşürmemeleri* (işin yapılmasını engellememeleri), ustalar arasında hesabın görülmesi.
6. Mirî binalardan vesaireden firar etmemeleri.
7. Ehl-i İslâmdan olan sıvacılar ile zimmîlerin gerektiğinde bir binada *muhtelitan* (karışık) işleyebilmeleri. Müslim olanların esnaf olan zimmîleri sebepsiz yere rencide etmemesi, eden olursa cezalandırılması. İçlerinden hoş olmayan hareketlere cesaret eden olur ise haber verilip, bu gibilerin esnaftan uzaklaştırılarak zabitleri marifetiyle cezalandırılması.
8. Bundan sonra, nizam altına alınacak konularda Hassa Mimarbaşı ile haberleşilmesi ve ne şekilde bir *temşiyet* (yürütme), nizam ve karar verilir ise arz olunması. Nizamın korunması hususuna Hassa Mimarbaşı olanların ihtimam ve dikkat göstermesi, hatt-ı hümâyuna aykırı hareket ettirmemesi. Aykırı hareket eden her kim olur ise olsun derhal tutuklanarak, diğerlerine ibret için başka memleketlere *nefy* (sürgün) edilmesi veyahut küreğe konulması.

1798 nizamının en önemli amacı, İstanbul'daki sıvacı sayısını artırarak yevmiye ücretlerindeki tırmanışı kontrol altında tutabilmektir. O yüzden de ustalara istedikleri kadar çırak çalıştırabilme hakkı verilmişti. Fakat ileriki yıllarda görüldü ki, yanlarına birkaç çırak almak nizamlarından iken sakallı ve kalemkâr sıvacı ustalarının ekseri kârlarını artırabilmek için çırak almaktan kaçınmakta, alanlar da çırağına *destur* verdikten sonra bir iki sene boş durup daha sonra isterse çırak alıp istemezse kendi başına çalışmaktaydı. Bu durumda sayıları artmak bir yana gün geçtikçe daha da azalan sıvacı-

lar, yevmiye ücretlerini diledikleri gibi artırarak kendilerine müşteri seçiyorlardı. Yarım bırakıp gittikleri işlerle bina sahiplerini zarara sokmaları ve yevmiyelerini yedişer-sekizer kuruşa çıkarmaları üzerine 1812 yılında alınan bir kararla, İstanbul'da mevcut ne kadar sıvacı ustası ve çırağı varsa Mimarbaşı tarafından bir deftere kaydedildi. Ardından yapılan müzakerelerde, nizamda yer alan çırak yetiştirmeye ilgili hususlar tekrarlanarak, ustaları tarafından *destur* verilen çırakların isimlerinin Mimarbaşı defterine geçirilmesine karar verildi. Şehremini İbrahim Rafet Efendi'nin takriri üzerine bu husus da nizama eklenerek, İstanbul Kadısına ve Hassa Mimarbaşıya hitaben nizamı pekiştiren yeni bir emir yazıldı.¹⁰¹

S o n u ç

Yapı sanatkârları arasındaki tekelci uygulamalar 18. yüzyıl sonlarından itibaren halk ve devlet nazarında ciddi sıkıntılar doğurmaya başlamıştı. Bu sıkıntıların başında, Yeniçeri Ocağına mensup nakkaş, sıvacı ve sair amelenin, bir yerde bina inşasına başladığını haber aldıklarında birer *nişan tahtası* getirerek inşaat mahalline asmaları geliyordu. Bu nişan, aynı zamanda mensup oldukları Yeniçeri ortasının işareti olup, bina sahibinin istediği gibi amele kullanamamasına ve çalışan amelenin yevmiyesinden de hisse yani bir nevi haraç almalarına vesile oluştuyordu.¹⁰² Nişan tahtası kaldırıldığı veyahut istenilen meblağ verilmediği takdirde bir yeniçeri marifetiyle “balta asılarak” inşaat tatil edilirdi. Bir binaya balta asıldığında bina sahibi artık yapısına karışamaz, kimseyi de çalıştıramazdı.¹⁰³ Özellikle Sultan II. Mahmud döneminde (1808-1839) yeniçeri kaynaklı bu tür sıkıntılar had safhaya ulaşmıştı. Şânî-zâde'nin verdiği bilgiye göre, iki kat gündelikte istedikleri kadar çalışan nakkaş, sıvacı, rendeci gibi amelelerden başka, ırgadbaşılık iddiasıyla elindeki küreğin sapı üzerine ortasının nişanını naksettirmiş bir yeniçeri çıkagelir, haftalık verilen amele gündeliklerini bina sahibinden zorla alıp yarısını işçilere verir kalanını kendi alırdı.

¹⁰¹ BOA, MAD.d, nr. 8957, s. 3, 2 Ekim 1812.

¹⁰² Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, haz. Ahmet Hezarfen, İstanbul 1999, I, s. 176-177.

¹⁰³ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, Yayın yönetmeni Cengiz Özdemir, İstanbul 1995, I, 608. Reşad Ekrem Koçu, “balta asma” tabirinin yeniçeri argosuna Sultan III. Selim devrinde girdiğini ve Ocağın kaldırılışına kadar kullanıldığını belirtmektedir (“Balta Asma”, *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1980, IV, s. 2067.

Ameleyi boğaz tokluğuna çalıştırmayı âdet edinen ırgadbaşılar, bina işlerine başkasını karıştırmayıp tuğla, kiremit, kereste, çivi gibi yapı malzemelerini de mutlaka kendi marifetleriyle diledikleri yerden alıp verirlerdi.¹⁰⁴

İcra ettikleri sanatlarını tekellerinde tutmaya çalışan nakkaşlar da İstanbul'da inşa edilen yapılarda istedikleri gibi fiyat vererek maliyetin yükselmesine, dolayısıyla devletin ve halkın zarar görmesine neden oluyorlardı. Ayrıca, kendileri dışında bu sanatı icraya muktedir başka kimselerin çalıştırılmasını da engelliyorlardı. Aynı şey gayrimüslim sıvacılar için de geçerliydi. Onlar da tekellerine aldıkları mesleklerine yabancı birinin dâhil olmasına ve müslümanlarla birlikte çalışmaya kesinlikle karşıydılar.

1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılması, Ocağa bağlı esnaf gruplarını etkisiz ve işlevsiz hale getirdi. Bundan istifade ile devlet, 1827 yılında önemli bir karara imza atarak nakkaş ve sıvacı esnafının meslekî tekellerini tamamen kaldırdı. Sultan III. Selim'in bazı esnaf gruplarındaki tekelliliğe son veren 1789 tarihli hatt-ı hümayununa aykırı olduğu gerekçesiyle, bundan sonra sıvacı esnafı içerisinde nakkaşlık sanatını bilenlerin nakkaşlık, nakkaş esnafı içerisinde sıvacılık sanatını bilenlerin sıvacılık yapabilmelerine, tekelliliği ortadan kaldırabilmek için birbirlerinin işkolunda çalışabilmelerine karar verildi.¹⁰⁵

Nakkaş ve sıvacıların, belki de pratikte geçerliliğini çoktan kaybetmiş tekelli anlayışlarına resmen ve kesin bir şekilde son veren bu kararın üzerinden on yıl geçtikten sonra, 1838 yılının Ocak ayında İstanbul'da yeni bir sayım yapıldı. Oldukça teferruatlı olan bu sayım, nakkaş ve sıvacı esnafıyla ilgili çok kıymetli bilgiler içermektedir. Sanatkârların memleketleri, isimleri, ayırıcı fiziksel özellikleri ve İstanbul'da kaldıkları mekânlar ayrıntısıyla kaydedilmiştir.¹⁰⁶ Buna göre;

Nakkaşların sayısı 520 kişi olup tamamı müslümandır. Bunların 360'ı Kayserili (%69), 109'u İstanbullu (%21), 11'i de Taşköprülü (%2)'dür. Geriye kalanlar ikişer üçer kişiyle Sinop, Nevşehir, Safranbolu, Çorlu, Kasta-

¹⁰⁴ Şânî-zâde Mehmed 'Atâ'ullah Efendi, *Şânî-zâde Târîhi [Osmanlı tarihi (1223-1237/1808-1821)]*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul 2008, II, s. 960.

¹⁰⁵ *İstanbul Kadılığı 154 Nolu Ferman Defteri*, vr. 47a, 23 Şubat 1827.

¹⁰⁶ BOA, Nüfus Defteri (NFS.d), nr. 23, s. 278-323, Ocak 1838.

monu, Çankırı gibi farklı memleketlere mensuptur. Bu sayının yarıya yakın kısmı (222 kişi) İstanbul'daki hanlarda ikamet etmektedir. Bu hanlardan Fazlı Paşa Hanı 72 kişiyle başı çekmektedir. Diğerleri sırasıyla Nakib Han (53), Nakkaşbaşı Hanı (44), Mezberelik Han (40) ve Şekerci Han (13)'dir. Bunlardan Mezberelik ve Şekerci Han, Sultan Mehmed (Fatih)'de bulunmaktadır. Ayrıca Fatih Çukurçeşme'deki Molla Kestel Mahallesi de 43 kişiyle nakkaşların en yoğun olduğu mahalledir.

Sıvacıların sayısı ise 257'si müslüman (%44), 325'i gayrimüslim (%56) olmak üzere 582 kişidir. Müslüman sıvacıların 197'si Kayserili (%77), 11'i İstanbullu (%4), 9'u Şileli (%3,5), 6'sı Kastamonulu (%2)'dur. 257 kişinin 150'si hanlarda kalmaktadır. En başta 101 kişi ile Nakib Han gelmektedir. Diğerleri sırasıyla Nakkaşbaşı Hanı (26), Mezberelik Han (9), Emirler Hanı (8) ve Tahta Han (2)'dir. Emirler Hanı ile Tahta Han da Fatih'te bulunmaktadır. Molla Kestel Mahallesi (8) ile Tophane'deki Cihangir Mahallesi (6), müslüman sıvacıların en kalabalık oldukları yerlerdir.

325 kişi ile çoğunluğu Ermenilerden oluşan gayrimüslim sıvacıların 237'si Kayserili (%73), 53'ü İstanbullu (%16), 24'ü Develili (%7)'dir. Hanlarda kalanların sayısı 125'tir. İlk sırayı 51 kişi ile Vezir Hanı almakta olup ikinci Şekerci Han (41), üçüncü Fazlı Paşa Hanı (19), dördüncü Yeni Han (7)'dir. Diğerleri ikişer-üçer kişiyle Emirler Hanı, Meyhaneli Han, Çadırcı Han, Sakalı Han, Taş Han, Deve Hanı, Buzcu Hanı, Yağlıkçı Han, Hasan Paşa Hanı, Süleyman Paşa Hanı ve Alçı Han'dır. Gayrimüslim sıvacıların yoğun olarak buldukları semtler ise Çarşamba (33), Langa (16), Kumkapı (6), Yenikapı (5), Samatya (3), Balat (3) olup Üsküdar'daki Yeni Mahalle (20) ile Selâmi Ali Mahallesi (9) de Anadolu yakasında kalabalık buldukları yerlerdir.

Yapılan sayım, nakkaş ve sıvacılar arasında Kayserililerin %72 gibi bariz bir çoğunluğa sahip olduğunu, İstanbulluların ise %16'da kaldığını göstermektedir. Ağırlıklı olarak Fatih ve civarındaki mahallerde ikamet eden esnaf mensuplarının önemli bir kısmının şehirdeki hanlarda kaldığı ve bu hanların amele sınıfı için ikamet mahalli olmanın yanı sıra işyeri özelliği de taşıdığı anlaşılmaktadır. Farklı hanlarda yoğunlaşan nakkaş ve sıvacıların buldukları mekânların başında Nakib Han, Fazlı Paşa Hanı, Nakkaşbaşı Hanı, Şekerci Han, Vezir Hanı ve Mezberelik Han gelmektedir. İsimlerinin ardından verilen yüz odaklı fiziksel tasvirler ise kara sakallı, kır sakallı,

kırca sakallı, kumru sakallı, kara kır sakallı, sarı sakallı, sarı bıyıklı, ter bıyıklı, terce bıyıklı, kumru bıyıklı, kır bıyıklı, kırca bıyıklı, kara bıyıklı, kara kumru bıyıklı şeklindedir. Müslüman nakkaş ve sıvacılar arasında sakallı olanlara rastlandığı halde gayrimüslim sıvacıların tamamının bıyıklı olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak, Osmanlılarda “nakkaş” unvanının kullanımı, nakkaşlığın temelde saraydan neşet etmiş bir sanat oluşu ve bu sanatı icra edenlerin Ehl-i hiref ve Hassa nakkaşlara olan bağlılıkları dolayısıyla sadece müslümanlara mahsustu. O yüzden gayrimüslimlerin İstanbul içinde ya da dışında bu unvanla nakkaşlık yapmasına kanun ve nizamlarına aykırı olduğu gerekçesiyle izin verilmezdi.¹⁰⁷ 1838 sayımında, nakkaşlar arasında tek bir gayrimüslimin bulunmayışının nedeni de buydu. Sıvacılara dair bilgiler ise sıva üstü boyalı nakış sanatında nakkaşların sektörde yalnız olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim yapılan ücret düzenlemelerinde 1764 yılından itibaren kalemkâr ve sadekâr sıvacılara yer verilmesi, 1776 tarihli sıvacı nizamında yumurtalı ve yağlı boyalı nakış yapan sıvacılardan bahsedilmesi ve 1826 yılında sıvacılara verilen yağlı boya sürme izni, bu sanatın icrasında 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıvacıların etkinliğinin arttığını göstermektedir.

¹⁰⁷ Edirne, Bursa ve İzmir kadılarına, bu şehirlerde kanun ve nizama aykırı nakkaşlık yapmaya başlayan Yahudi ve Hristiyanlara engel olunması için 14 Nisan 1764 tarihinde yazılan emir, cülus münasebetiyle 23 Şubat 1776 ve 17 Mart 1790 tarihlerinde yenilendi (BOA, *MAD.d.*, nr. 8947, s. 90).

“ CONSTRUCTION CRAFTSMEN OF İSTANBUL:
WALL-DECORATORS AND PLASTERERS (1700-1838)”

Abstract

Except for Ottoman Palace craftsmen (*hassa*) so called “*ehl-i hiref*” who had special status in the palace and workshop owner decorators, there was another group of decorators who had been populated more than others. This group of workers (*amele*) class as decorators used to make over-plaster decorations of state, religious and civil buildings. These decorators, under the umbrella of *ehl-i hiref* and subjected to Enderun *Hazinedarbaşı* (head-treasurer), had special statues and regulations related to mastery and apprenticeship. Plasterers as one of craftsmen groups were parts of workers’ (*amele*) class. Most of them were non-muslims. Minority muslim plasterers were military staff as well. According to regulations dated 1776, muslim and non-muslim plasterers were banned to work together. Wall-decorators and plasterers created monopoly in their work and did not interfere each other. The abolition of Janissary corps in 1826 artisan groups were also passivated. Using this opportunity Ottoman administration cancelled wall-decorators and plasterers’ professional monopolies. This article aims to analyze wall-decorators and plasterers who fulfilled and related each other closely, their relations with the palace, their origin, wages, numbers and regulations.

Keywords

Wall-decorator, plasterer, *kalemkâr*, *sadekâr*, repairer, Palace gardener, İstanbul, construction, building, craftsman, decoration, ornaments.

İBRAHİM MÜTEFERRİKA HAKKINDA ÖNEMLİ BİR VESİKA

*Erhan AFYONCU**

ÖZET

İbrahim Müteferrika ile alakalı önemli bazı araştırmalar kaleme alınmış olmasına rağmen halen aydınlatılması gereken birçok soru vardır. Bunlardan biri de Müteferrika'nın ne zaman Osmanlı hizmetine girdiğidir. Bu makalede ele aldığımız belge, yeni kayıtlar bulunana kadar Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine girdikten sonrasına dair ilk belgedir. Belge Müteferrika araştırmalarında birçok önemli başka bilgiyi de ihtiva etmektedir. Bu minvalde Müteferrika'nın nücum ilmiyle de meşgul olduğu, birkaç dil bildiği ve bu özelliklerinden dolayı maaşına zam yapılmasını istediği belgenin ihtiva ettiği önemli bilgilerdir.

Anahtar Kelimeler

İbrahim Müteferrika, nücum, kapıkulu sipahisi, maaş, lisan.

Türk tarihinin en önemli isimlerinden iken hakkında fazla bir şey bilmediğimiz İbrahim Müteferrika'nın hayatı ile ilgili arşiv vesikalarının kullanılmaya başlanmasıyla yakın zamanda yapılan araştırmalarla birçok önemli bilgiye ulaştık. Bu araştırmalarda İbrahim Müteferrika'nın müteferrikalığından önce kapıkulu sipahisi olduğu, ne zaman müteferrika olduğu, diğer memuriyet hayatı ve ölüm tarihi ile ölümü sırasında arkasında kalan terekesi (eşyaları, kütüphanesi ve matbaadan basılan kitaplardan kalanlar vs.) gibi önemli hususlar ortaya çıkarılmıştır.¹ Fakat İbrahim Müteferrika'nın bırakın Osmanlı İmparatorluğu'na gelmeden önceki ha-

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. erhanafyoncu@hotmail.com

¹ Erhan Afyoncu, "İlk Türk Matbaasının Kurucusu Hakkında Yeni Bilgiler", *Belleten*, Sayı 243, Ankara 2001, s. 607-622; Orlin Sabev (Orhan Salih), *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaasının Serüveni, (1726-1746)*, İstanbul 2006. Yeni bulunan vesikalar ve İbrahim Müteferrika ile ilgili diğer kayıtları toplu bir halde bulmak için bkz. Fikret Sarıcaoğlu ve Coşkun Yılmaz, *Müteferrika Basmacı İbrahim Efendi ve Müteferrika Matbaası*, İstanbul 2008.

yatını, Osmanlı hizmetine girişi ve burada matbaa dışındaki faaliyetleri hususunda da bilgimiz hâlâ sınırlıdır. Bu konular yapılacak çok geniş kapsamlı araştırmalarla aydınlatılabilir.

İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine girdikten sonra müteferrikalık dışında hangi görevlerde bulunduğu bilinmiyordu. Ancak arşive dayalı yaptığımız araştırmalarda müteferrika olmadan önce kapıkulu sipahilerinin 41. bölümünde 29 akçe yevmiye ile görevli olduğunu tespit etmiştik. Ancak sipahilik dönemindeki faaliyetleri ve ne zaman kapıkulu sipahisi olduğu konusunda bir malumata ulaşamamıştık.² Yıllar önce Ali Emiri kataloğuna girmesine rağmen, İbrahim Müteferrika'nın kapıkulu sipahisi olduğu bilinmediği için dikkatleri çekmeyen bir vesika³ ilk Türk matbaacısının müteferrika olmadan önce neler yaptığına dair ilginç bilgiler vermektedir.⁴

Bu vesikaya göre İbrahim Müteferrika, 41. bölümde 20 akçe tasarruf eden bir kapıkulu sipahisi iken 1715 Mayıs'ında bir arzuhal yazarak maaşının artırılmasını istemiştir. Sipahi, müteferrika gibi görevlilerin hizmet ve kıdemlerinden dolayı maaşlarına zam istemeleri için arzuhal sunmaları sık karşılaştığımız bir durumdur. Ancak İbrahim Müteferrika zam isterken kendi durumu ve yaptığı işler hakkında bilgi vermektedir. Bu yüzden vesikanın ehemmiyeti artmaktadır. İlk Türk matbaacısı arzuhalinde, birkaç dil bildiğini ve nücum ilmine dair kitapları inceleyerek dönemin zaferlerine ait bilgileri bulduğunu ve bunların bir kısmını çevirip, sultana sunduğunu söylemektedir. İstidadına bakılıp, zam isteğinin karşılanmasını arz etmektedir.

İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine nasıl girdiği bilinmemektedir.⁵ Bu vesikadan önce İbrahim Müteferrika'yla ilgili ilk tespit edi-

² Erhan Afyoncu, a.g.m., s. 607-622.

³ İbrahim Müteferrika ile alâkalı olabilir diye bu vesikaya dikkatimi çeken değerli meslektaşım Dr. Uğur Demir'e teşekkür ediyorum.

⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emiri, nr. 4672.

⁵ Niyazi Berkes, Ahmed Refik tarafından yayınlanan (Türk Hizmetinde Kral Tökeli İmre, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, VIII/3, s. 13-14) Evâil-i Muharrem 1100 (26 Ekim-4 Kasım 1688) tarihli bir vesikada geçen Tökeli İmre'nin kadim emekdarlarından ve kralla birlikte padişahın uğur-ı hümâyûnunda külli yararlılık gösteren ve bu yüzden de fethi müyesser olan Çanad Kalesi yakınlarındaki

len vesika 25 Rebiülâhîr 1128 (18 Nisan 1716) tarihliydi. Şimdi ise İbrahim Müteferrika'nın Osmanlı hizmetinde vesikalara dayalı tespit edildiği tarih yaklaşık bir sene öncesine 3 Cemâziyelevvel 1127'ye (7 Mayıs 1715) çekilmiştir. İbrahim Müteferrika'nın hangi şartlarda sipahi olduğu hâlâ belli değildir. Fakat bu vesikanın ışığında devlet kademelerinde yer edilirken birçok kişinin meraklı olduğu nücûm ilmiyle hareket ettiği anlaşılmaktadır.

Dönemin sadrazamı Şehid Ali Paşa'nın müneccimlere merakı malumdur. Hatta Petervaradin savaşında mağlup olmasının sebebinin eşref saat beklemeden dolayı olduğu söylenir.⁶ Şemdanîzâde eserinde müneccimlere meraklı devlet adamlarını tenkit ederken Sadrazam Şehid Ali Paşa'nın da Kethüdası Ceffar İbrahim ve Müneccim Lalizâde'nin⁷ sözlerine itibar ettiğini söyler.⁸ İbrahim Müteferrika da Şehid Ali Paşa'nın bu

nehir civarında bulunan bir değirmenin temlik edildiği İbrahim'in, İbrahim Müteferrika olabileceğine dikkat çekmiştir (Niyazi Berkes, "104 Sayılı Belleten'de Çıkan 'İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği' Adlı Yazı İçin Bir Not", *Belleten*, Sayı 109, Ankara 1964, s. 183). Ancak bu durumu aydınlatacak başka bir vesikaya şimdiye kadar rastlanılamamıştır.

⁶ "...Serdâr-ı a'zam ise otağından La'lî-zâde dedikleri la'in-i müneccim karşusunda usturlabı elinde sâ'at gözedüp "henüz binilmenin dahi vakti var efendim sabreylen" der idi (Mehmet Topal, *Silahdar Fındıklı Mehmed Ağa-Nusretname-Tahlil ve Metin (1106-1133 / 1695-1721)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 856).

⁷ Paşa'nın vefatından sonra kethüdası öldürülmüş, Lalizâde ise sürülmüştür (Mustafa Öksüz, *Şem'dânîzâde Fındıklı Süleyman Efendi'nin Mür'it-Tevârih Adlı Eserinin (180b-345a) Tahlil ve Tenkidi Metni*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010).

⁸ "Çünkü vezîr fazl u hüner ve şecâ'at sâhibi mütevekkil bir vezîr iken nücûmda mahâreti olan La'lîzâde'yi kendüye musâhib ve cifir-âşinâ İbrahim Ağa'yı kethudâ idüp bile Mora'ya götürmüş idi. Ammâ bunlar Mora'ya gider iken "muktazâ-yı ilm sen Mora fâtihsin" deyü tebşîr itmişler idi. Mora fethine muvaffak olıcak mezbûr ana i'tikad u muhabbet idüp bir emre mübâşeret idecek olsa anlara mürâca'at itmekle cânib-i tevekkülü ferâmûş itmiş idi. Meğer mezbûrân "vezîr yevm-i mezbûrda nakl-i mekân ider ise salât-ı îdi Budin kal'asında edâ ider" deyü istihrâc itmişler imiş. Lâkin zurefâ bu naklin nakl-i nücûmî olduğunu fehm ve ehl-i tevârih olanlar "Şimdiden girü bu vezîrden felâh gayr-i me'mûldür. Zirâ nücûma i'tibâr iden vüzerâda felâh bulmuş yokdur" deyü istihrâc itdiler. Lâkin Kethudâ İbrahim'in kizb ü nifâkına ve anasına ve babasına merhameti olmayup cifir san'atı sebebine Şeytân gibi hulûl iden bi-mezhebin akvâline i'timâd itdi. Ve ukalâ-yı müverrihîn ile meşveret ü sohbe-

merakı dolayısıyla devlet hizmetine adım atmış veya böylece kapıkulu sipahiliğine girmiş olabileceği gibi, bizzat paşanın hizmetinde de bulunuyor olabilir. Ancak bu konuda şimdilik bir malumata sahip değiliz.

3 Cemâziyelevvel 1127'de (7 Mayıs 1715) yevmiyesine sekiz akçe zam yapılmıştır. İlk matbaacımız, 25 Rebiülâhir 1128'de (18 Nisan 1716) müteferrika olurken⁹ 29 akçe yevmiye tasarruf ediyordu. Bu yüzden 3 Cemâziyelevvel 1127 (7 Mayıs 1715) ile 25 Rebiülâhir 1128'de (18 Nisan 1716) tarihleri arasında bir hizmetinden veya mahlûl kalmış bir yevmiye için müracaatından dolayı maaşına bir akçe daha zam yapılmıştır.

Sonuç olarak, İbrahim Müteferrika hakkında bu vesika örneğinde de görüldüğü gibi yeni bilgiler ve ilk Türk matbaacısının bilmediğimiz yönleri ortaya çıkmaya hâlâ devam etmektedir. Bu vesikada bahsedilen tercümelerin bulunması ve Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine ne şekilde girdiğinin tespiti için araştırmalar yapılması gerekmektedir.

ti terk ve ilm ü fazl ile mütevekkilinden iken ve "Muhakkaki Allah (cc) tevekkül edenleri sever" bilür iken Gaybı Allah'dan (cc) başka kimse bilmez der iken ve muhbir-i sâdık sallahu ve aleyhi sellem hazretlerinin "Her müneccim yalancıdır" hadis-i şerifini kırâat ider iken ve lafz-ı kül ve lafz-ı kezzâbın mübâlâğa sığası olduğunu fehm ider iken bu Ceffâr İbrahim ile Müneccim La'lizâde'ye i'tibâr idüp tevârihde nücûma i'tibâr iden vüzerânın ve ulemânın âkıbet-i hâlleri yine (?) müncer oldu. Ba'zan isâbet ider ise çok kerre hata itdiklerine nazar idüp anlardan uzlet ve ashâb-ı ukul ve ashâb-ı tevârih ile "İşlerinde onlarla müşâverede bulun" emrine imtisâl itmediğine isâbet-i ayn vâkı' oldu dinilür. Ba'zıları vezirin şehâdetinden ferâh-yâb olup "mâl ve cânımıza mâlik olduk" didiler. Zirâ cümle nâs beyne'l-havf ve'r-recâda idi. Fâtih-i Mısır Sultân Selim'in vakti dahi böyledir. Ve "gerçi münhezim olduk. Hele bu vezirden halâs olup (320b) emîn olduk. Vaktiyle küffârdan dahi intikam alınur" didiler. Lâkin böyle vezir gitdi. Yerine kim gelüp intikam alabilecek dimediler" (Mustafa Öksüz, *Şem'dânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin Mür'i't-Tevârih Adlı Eseri*, s. 319, 324).

⁹ Erhan Afyoncu, a.g.m., s. 611.

-EK-

Sahh

Devletlü ve merhametlü sultanım hazretleri sağ olsun,

Bu kulları birkaç elsinede mâhir olup tavâif-i Nasârâ'nın erbâb-ı nücûmu sa'âdetlü efendimüzün eyyâm-ı sa'adetlerinde vukû'ın tahmîn eyledükleri fütûhât-ı celîlere dâll olan takvîmlerin teftiş ve tetebbu' idüp bir mikdârı tesvîd ve hâk-pây-ı devletlerine ihzâr olunmuş idi. Merâhim-i aliyyelerinden mercûdurki isti'dâdımıza nazar-ı kimyâ-eserleri buyuruldukda zümre-i sipâhiyândan mutasarrıf olduğumuz esâmimize birkaç akçe terakki ihsân buyurmaları bâbında bâki lutf u merhamet devletlü sultânım hazretlerindir.

K (Bölük) 41 Sipâh

Bende İbrahim (bin) Abdullah

20

ÜSTTE: Mezkûr mahall ü müstahak olmağla düşen mahlûlden takâs olmak üzere yalnız sekiz akçe terakki tevcih olunmak buyuruldu. 3 Ca 1127.

BOA, Ali Emiri, Ahmed III, nr. 4672.

“AN IMPORTANT DOCUMENT ABOUT IBRAHIM MUTEFERRIKA”

Abstract

Although some important surveys concerning Muteferrika have been written, there is still a lot of questions needed to be answered. One of them is when Muteferrika entered the service of the Ottoman. Until new records are found, the document we discussed in this article is the first document that belongs to Muteferrika's career after he entered Ottoman service. The document contains lots of further important information concerning surveys of Muteferrika. This document contains also some information on his engagement of astrology, knowledge of some languages, and his will for promotion due to his features.

Keywords

Ibrahim Muteferrika, astrology, kapikulu sipahi (sipahi of Porte), promotion, language.

ORDU YÖRESİNDE YAŞANAN GÖÇ HAREKETLERİ (1877-1914)

*Kemal SAYLAN**

ÖZET

19. yüzyılda yaşanan siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal gelişmeler tüm Anadolu coğrafyasını olduğu gibi Ordu yöresini de derinden etkilemiştir. Osmanlı-Rus savaşları ve Rusya'nın Kafkaslarda uyguladığı göç politikası yüz binlerce insanı yurtlarını terk ederek Anadolu'ya göçe zorlamıştır. Zorunlu göçe tabi tutulan bu insanlar bilmedikleri bu coğrafyada büyük sıkıntılar yaşadılar. Diğer taraftan göçmenlere kucak açan yerli ahali de bu durumdan olumsuz etkilendi. Bölgede yaşanan göç hareketleri Kafkaslardan bölgeye yapılan göçler, bölgeden (gayrimüslimler başta olmak üzere) yurt dışına yapılan göçler ve Batı Anadolu'ya yapılan göçler olmak üzere üç farklı yönde gelişti. Yöreye gelen göçmenler yerli halkla kaynaşarak günümüz Ordu ilinin sosyal yapısının şekillenmesinde önemli bir unsuru oluşturdu. Çalışmada 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı ile I. Dünya Savaşı arasındaki dönemde bölgede yaşanan göç hareketlerinin Ordu ilinin sosyal ve demografik yapısı üzerindeki etkileri incelenecektir..

Anahtar Kelimeler

Ordu, Göç, Çerkez, Osmanlı, Rus, Anadolu, Türk Milleti..

19. yüzyıl Osmanlı Devleti için siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal açılardan çok hareketli ve zor bir yüzyıldır. Bu yüzyılda meydana gelen Avrupa merkezli ekonomik gelişmeler, 1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı, İngilizlerle yapılan 1838 Balta Limanı Anlaşması, 1856 Kırım Savaşı ve 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi sonucunda yaşanan iç ve dış göçler, Osmanlı toplumunda büyük bir sosyal hareketliliği beraberinde getirmiş ve toplum yapısını derinden etkilemiştir. 19. yüzyılda deniz taşımacılığının daha da önem kazanması ülkedeki ticaret yollarının değişmesine sebep olmuştur. Bu durum ticaretin iç kesimlerden sahil bölgelerine kaymasını beraberin-

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, *kemalsaylan52@gmail.com*

de getirmiştir. Böylece sahil kentleri ticaretin yoğun olarak yapıldığı şehirler haline gelerek dışarıdan göç almaya başlamıştır. Yüzyılın başından itibaren önceleri sınırlı sayıda ancak yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe hızlanan kitlesel göç hareketleri kıyı şehirlerinin demografik yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. 1877–78 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra kitlesel boyut kazanan göçler Osmanlı toplumunun sosyal ve ekonomik yapısı üzerinde derin izler bırakmıştır. Göç eden bu insanların başta Anadolu olmak üzere Osmanlı topraklarını tercih etmelerinin nedeni ise kendilerini Türk veya Müslüman, Türkiye'yi de “anavatan” veya “Müslüman ülke” olarak görmeleri olmuştur.¹

Yukarıda ifade ettiğimiz 19. yüzyılda yaşanan gelişmeler başta Anadolu olmak üzere bütün Osmanlı coğrafyasında etkili olurken, bu dönemde farklı bir idari yapıya sahip olan Ordu yöresinin sosyal ve ekonomik yapısında da önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir.² 19. yüzyıl boyunca bölgedeki göç hareketleri iki yönde gelişmiştir. Birincisi; Osmanlı Devleti'nin geri çekilmek zorunda kaldığı topraklardan (özellikle Kafkaslardan) bölgeye yapılan göçler, ikincisi gayrimüslimler başta olmak üzere yöreden yurt dışına yapılan göçlerdir. Çalışmamızda özellikle 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın başlarında yaşanan gelişmelerin ve bölgede yaşanan göç hareketlerinin Ordu yöresinin sosyal ve demografik yapısı üzerinde ne tür etkiler meydana getirdiğini incelemeye çalışacağız.

I. Kafkaslardan Ordu Yöresine Yapılan Göçler

19. yüzyılda gelişmeye başlayan ticaret, başlangıçta bütün tebaaya eşit şartlar sağlamayı amaç edinmişse de kapitülasyonlar yüzünden zamanla batılı tüccarlar ilişkilerinde gayrimüslimleri tercih etmişlerdir. Balta Li-

¹ Halim Çavuşoğlu, “Yugoslavya-Makedonya’dan Türkiye’ye 1952–1967 ‘Kitlesel’ Göçü ve Bursa’daki Göçmen Kesimi”, *Karadeniz Araştırmaları*, III/10, Çorum 2006, s. 110.

² İlhan Ekinci, “19. Yüzyılın Sonlarında Ordu Kazasında Müslim-Gayrimüslim Nüfusu ve İlişkileri”, *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Sayı 1, Trabzon 2006, s. 58. İncelediğimiz dönemde Ordu yöresi iki farklı idari birime ayrılmış durumdadır. Bugün Ordu iline bağlı olan Ünye ve Fatsa ilçeleri Canik Sancağı’na bağlı iken Fatsa’nın doğusunda bulunan Perşembe, Merkez İlçe, Ulubey, Gülyalı, Gölköy, Gürgen-tepe gibi ilçeler de Trabzon Sancağı’na bağlı bulunmaktadır.

manı Ticaret Anlaşması sonrası batılı sanayi kuruluşları liman kentlerinde acentelikler kurarak bu acentelikleri kültürel olarak yakınlık duydukları gayrimüslimlere vermişlerdir.³ Kendilerine tanınan bu imkânlar sonucu yöreye gelen Gayrimüslim göçmen tüccarlar zamanla Müslümanların yerini almaya başlayınca yöredeki bütün köy ve kasabaların etnik bileşeni etkilenmeye başlamıştır.⁴ Ancak Anadolu'nun iç bölgelerinden daha çok ticari amaçlı yapılan bu göçler bireysel göçler olarak kalmıştır. Bununla birlikte incelediğimiz dönemde yörenin nüfus yapısını asıl etkileyen olay Kafkaslardan yöreye yapılan göçler olmuştur.

Kırım ve Kafkasya'nın Rusya'nın egemenliği altına girmesi ve Rusların bu topraklarda Türk ve Müslüman toplulukları ekonomik, siyasi, dini ve psikolojik baskı altına alarak göçe zorlaması nedeniyle çok sayıda insan yurtlarını terk etmek zorunda kalarak Kırım ve Kafkasya'dan Anadolu'ya göç etmiştir.⁵ Anadolu toprakları yönünde ilk kitlesel göç hareketleri ise 1877–78 Osmanlı-Rus Savaşı'yla başlamıştır.⁶ 1877–78 Osmanlı-Rus Savaşıyla birlikte göç etmeye başlayan insanların sayısı ilk yirmi yılda resmi rakamlara göre bir milyonu aşmıştır.⁷

³ Nedim İpek, "Orta ve Doğu Karadeniz Limanlarındaki Ticari Faaliyetlerin Kent Nüfusuna Etkisi (1838–1900)", *Uluslararası Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Sayı 1, Trabzon 2006, s. 115.

⁴ Örneğin Ordu yöresinin Osmanlı Devleti hâkimiyetine geçtikten sonra yapılan 1455 tarihli tahririne göre yörede 35.885 olan toplam nüfusun 2.630'unu gayrimüslimler oluştururken (Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara 1985, s. 99; aynı mlf., *Ordu Tarihinden İzler*, İstanbul 2000, s. 62–63) Bu rakam yörede yaşayan 526 Rum aile sayısının beş ile çarpımından elde edilmiştir. 1881 yılına gelindiğinde 72.444 olan toplam nüfusun 15.282'sini gayrimüslimlerin oluşturduğu görülmektedir. Bu rakam erkek nüfus sayısının iki ile çarpımından elde edilmiştir (*Trabzon Vilâyeti Salnamesi*, Sene 1298/1881, s. 269).

⁵ Kırım'dan Anadolu'ya ilk defa göç hareketi 1772 yılında başlarken, 1856 Kırım Savaşı'yla birlikte bu göç kitlesel bir harekete dönüştü ve Berzhe'ye göre 1858–1866 yılları arasında 493.194 kişi Rusya'nın Karadeniz limanlarından yola çıkarak Osmanlı topraklarına geçti. Kırım göçleri devam ederken aynı süre içinde Kafkasya'dan başlayan ve 1860'dan sonra hızlanan Kafkas göçleri 700.000 kişinin ülkelerini terk etmelerine neden oldu. Bu tarihten 1876 yılına kadar geçen süre içinde Osmanlı topraklarına göç eden Kafkasyalı sayısı 1–1,2 milyonu buldu (Hayati Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Ankara 1991, s. 51).

⁶ Çavuşoğlu, a.g.m., s. 108.

⁷ Bice, a.g.e., s. 51.

1877 senesinden itibaren Kafkasya'nın Karadeniz sahillerinde biriken göçmenler, bulabildikleri sandal, kayık, vapur ve benzeri vasıtalarla kendilerine en yakın Türk limanlarına gelmeye başlamışlardır. Bu limanlardan en önemlisi ise Trabzon Limanı olmuştur.⁸ Ancak binlerce göçmenin Trabzon'a gelmesi, onların nasıl besleneceği ve barındırılacağı sorununu ortaya çıkarmıştır. Başlangıçta Trabzon Limanında karantinaya⁹ tabi tutulan göçmenler, medrese avlularında ve cami imaretlerinde barındırılmaya çalışıldı.¹⁰ Daha sonra Trabzon Mutasarrıflığı, göçmenlerin bir kısmını yerli ailelerin yanına misafir olarak verirken, bir kısmını da resmi ve dini kurumlara yerleştirdi. Ancak Trabzon'un fiziki coğrafyası gelen göçmenleri geçici de olsa barındıracak durumda olmadığından, Trabzon bir göçmen aktarma merkezi olarak kullanıldı. Bu nedenle Kafkasya'dan gelen göçmenler, şehirde bekletilmeksizin iskâna elverişli yerlere veya doğrudan doğruya iskân mahallerine sevk edildi.¹¹

⁸ Nedim İpek, *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*, Trabzon 2006, s. 40–41.

⁹ Trabzon Vilayeti'nde ilk kez 1839 tarihinde karantina uygulaması yapıldı ve 10 yıl sürdü. Vilayette ikinci kez karantina uygulanması Kırım ve Kafkas göçleri nedeniyle yapıldı (Özgür Yılmaz, "Batılı Seyyahlara Göre Trabzon, 1808–1878", Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2006, s. 166–173). Daha sonra ise 1892 tarihinde yörede kolera salgını yaşanması üzerine tekrar karantina uygulamasına gidildi. Temmuz 1892'de Polathane'de (Akçaabat) kolera tespit edildi. Ağustosta 15 hastadan 6'sı kole-radan hayatını kaybetti. 30 Ekim 1892'de ise hasta sayısı 70'e yükseldi. Bu nedenle Trabzon-Ordu arasındaki liman ve iskelelerden hareket eden gemilerin 30 Eylül 1892 tarihinden itibaren Sinop'a sevk edilmesi kararlaştırıldı ve Ordu-Trabzon arasında beş gün boyunca karantina uygulandı (Nedim İpek, "Trabzon'da Kolera, 1892–1895", *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu*, 3–5 Mayıs 2001, Trabzon 2002, I, 400–401).

¹⁰ Ömer Şen, *Trabzon Tarihi*, Trabzon 1998, s. 254.

¹¹ Trabzon Valiliği, Samsun Mutasarrıflığı ve Sinop Kaymakamlığı'na hitaben yazılan muhtelif yazıların ortak yönlerine bakıldığında; buraların muhacirlerin indirildikleri limanlar, daimi iskân bölgeleri belli olana kadar barındırıldıkları yerler ve direkt iskân bölgeleri oldukları görülür. Bunların dışında Trabzon ayrıca muhacirlerin ihtiyacını karşılamada bir levazımat deposu vazifesini de görmüştür. Trabzon, yiyecek, yiyecek, ilaç, çadır, kömür, odun vb. gibi levazımın sağlandığı bir ana depodur (Ayşe Pul, "Trabzon ve Samsun Limanları Üzerinden Kafkas Muhacirlerinin İskânı, 1860–1864", *Uluslararası Giresun Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 9–11 Ekim 2008, Ankara 2009, I, 550).

Trabzon'dan sevk edilen göçmenler başta Ordu, Samsun, Sinop ve İnebolu olmak üzere iskân bölgesine en yakın Karadeniz limanlarına taşındılar.¹² Bu bağlamda iskân edilen göçmenler ilk olarak Ordu Kazasının Perşembe Nahiyesinde ve Canik Sancağı'na bağlı Ünye, Fatsa, Çarşamba ve Bafra ovalarında iskân edildiler.¹³ Bu göçlerde daha çok deniz yolu kullanılıyordu. Göçmenlerin zor durumda kaldığı durumlarda Osmanlı Hükümeti anlaştığı vapur şirketleri ile göçmenlerin yöreye taşınmasına yardım etmekteydi. Örneğin, Batum'dan yola çıkan 6.000 kişilik bir göçmen grubu önce Hopa'ya gelmiş burada bir süre kaldıktan sonra bazılarının Ordu ve Ünye'ye gitmek istemeleri üzerine bu yöreye nakilleri için Osmanlı Hükümeti tarafından kendilerine Batum Vapuru gönderilmişti.¹⁴ Göçmen gruplarının daha çok deniz yolunu tercih etmelerine karşın karayolu ile Osmanlı topraklarına giriş yapan göçmenler de vardı. Bunlar daha ziyade beraberlerinde sürülerini de getirmek isteyen göçmen gruplarıydı.¹⁵ Örneğin, 1879 yılında kara yoluyla Trabzon şehir merkezine gelen bir göçmen grubu Akçaabat Nahiyesi'nin Suva (Akyazı) Köyünde geçici olarak iskân edildikten sonra kara yoluyla Ordu Kazası'na nakledilmişlerdi.¹⁶

Ordu yöresine gelen göçmenlerin birçoğu tarıma uygun ve daha çok gayrimüslim göçleriyle boşalan merkeze yakın köylerde iskân edildi. Kafkas göçmenlerinin bir kısmı Ordu Kasabası'na bağlı Karadere (Osmaniye), Ortaköy, Kestanealan, Ünye Kazasına bağlı Günlük (Hızarbaşı), Ağıdere, Sarıcaerik, Metropolu, Tepe Samanlık (Tepeköy), Hızarbaşı (Günlük), Çataltepe ve Fatsa Kazasına bağlı Kabakdağı köylerine yerleştirildiler.¹⁷ Kitlesele göçlerin başladığı 1877-78 Osmanlı Rus savaşından önce

¹² Nitekim Trabzon valiliğinden Sadaret'e gönderilen 3 Aralık 1863 tarihli yazıda, Rusların ele geçirdikleri mahaller halkından kendisine tabi olanlara, vatanlarını terk ederek iç bölgelere gitmelerini teklif eylediği gibi Osmanlı Devleti'ne göç edenlerin evlerini yakmak suretiyle ayrılmalarını süratlendirmek ve iskelelere yığılmalarını sağlamak maksadıyla tazyik ve icbarda buldukları anlatılmaktadır (Abdullah Saydam, "Rus Sömürge Siyaseti ve Kafkasya", *Kıbrıs'tan Kafkasya'ya Osmanlı Dünyasında Siyaset, Adalet ve Raiyet*, Trabzon 1998, s. 346).

¹³ Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)*, Trabzon 1996, s. 145.

¹⁴ Erkan, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁵ İpek, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁶ Erkan, *a.g.e.*, s.145.

¹⁷ Hasan Yüksel, "Kafkas Göçmen Vakıfları", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Dergisi)*, Sayı 5, Ankara 1994, s. 488.

1870 senesinde Ordu yöresinde Ordu Kazası'nda 150, Perşembe Nahiyesinde 50, Fatsa Nahiyesinde 1.802, Ünye Kazasında 1.146 kişi olmak üzere yörede toplam 3.148 Kafkas göçmeni bulunuyordu.¹⁸ Kitlesel göçler başladıktan sonra 1879 senesinde Batum göçmenlerinden 485 kişi Bolaman Nahiyesinin Hasancık Köyüne yerleştirildi.¹⁹ 1882 senesinde Ordu Kazası'na 40 göçmen aile iskân edildi.²⁰ 1886 tarihinde ise Ordu Kazasına bağlı köyler ile Bolaman, Hapsemana, Ulubey ve Perşembe nahiyelerine bağlı köylere 4.243 göçmen daha yerleştirildi. Böylece kitlesel göçlerin başladığı 1877 senesinden 1886 yılına kadar geçen 9 yıl içinde yöreye göçen kişi sayısı yaklaşık 5.000'e ulaşmıştır. Yöreye gelen göçmen sayısının en yoğun yaşandığı yıl ise 1886 senesi olmuştur. Bu tarihte Ordu Kazasına yerleştirilen göçmen sayısı ve bunların yerleştirildikleri köylerin isimleri şöyledir:

¹⁸ *Trabzon Vilâyeti Salnamesi*, Sene 1287 (1870), s. 183, 187.

¹⁹ BOA, DH. MKT (Dâhiliye Mektubî Kalemi), 1608/53, 21 Muharrem 1306 (27 Eylül 1888).

²⁰ BOA, İ. DH (İrade Dâhiliye), 68979, 23 Şevval 1299 (7 Eylül 1882).

Ordu Kazası'nda İskân Edilen Göçmenler

Kaza/Nahiye	İskân Yeri (Köy)	Hane	Nüfus	Kaza/ Nahiye	İskân Yeri (Köy)	Hane	Nüfus
Ordu Kazası	Bahariye	22	77	Perşembe Nahiyesi	Selimiye	41	154
	Sayiha-ulya	40	150		Selahiye	34	116
	Samisa?	21	101		Bahariye	34	146
	Burhaneddin	79	352		Sultaniye	19	126
	Şerefiye	20	109		Husubani	17	73
	Orhaniye	35	139		Gorika?	38	151
	Sultaniye	79	313		Nuriye	28	96
	Osmaniye	61	232		Nefahiye	8	24
	Bahadır	34	102		Kozağzı	10	45
	Ara Toplam	391	1575		Ara Toplam	229	931
	Bolaman Nahiyesi	Hamidiye	96		379	Habşemana Nahiyesi	Hayriye
Şevkiye		135	496	Cihadiye	51		214
Ara Toplam		132	875	Kuşadiye	32		157
				Şefikiye	18		78
Ulubey Nahiyesi	Fethiye	-	-	Ara Toplam	119	507	
	Refahiye	-	-	GENEL TOPLAM	938	4.243	
	Ara Toplam	67	355				

Tablodan da görüleceği gibi 1886 tarihinde Ordu Kazası'na bağlı toplam 9 köye 391 hanede 1.575 kişi, Bolaman Nahiyesine bağlı 2 köye 132 hanede 875 kişi, Ulubey Nahiyesi'ne bağlı 2 köye 67 hanede 355 kişi, Perşembe Nahiyesi'ne bağlı 9 köye 229 hanede 931 kişi, Habsemana Nahiyesine bağlı 4 köye 119 hanede 507 kişi olmak üzere toplam 938 hanede 4.243 nüfus yerleştirilmiştir. Bu sene içinde yörede iskân edilen göçmen sayısının 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan önce yörede bulunan göçmen sayısından fazla olması dikkat çekicidir.

Göçmenler yörede iskân edildikleri andan itibaren hükümet ve yerli halk göçmenlere ellerinden gelen yardımı yapmıştır. Hükümet, muhacirlerin rahat bir şekilde iskânlarını sağlamak için yeni nizamnameler hazırladı.¹ Bu bağlamda ilk olarak göçmenlerin yerleşim sorununu çözmek için "*İskân-ı Muhacirin Talimatnamesi*" çıkarıldı. Çıkarılan bu talimatname gereğince 1879 tarihinde Bolaman Nahiyesinin Hasancık Köyünde göçmenler için 6.000 dönüm arazi ayrıldı.² 1886 senesinde ise Ordu Kasabasında 12.721 dönüm, Bolaman Nahiyesinde 13.900 dönüm, Hapsemana Nahiyesi'nde 9.070 dönüm, Perşembe Nahiyesi'nde 18.865 dönüm, Ulubey Nahiyesi'nde 4.236 dönüm olmak üzere kaza genelinde toplam 58.792 dönüm arazi göçmenlerin iskânı için tahsis edildi.³ Böylece göçmenlerin yörede iskânı için yaklaşık 65.000 dönüm arazi ayrılmış oldu. Ayrıca göçmenlerin yerleştirilebilmesi için bazı devlet arazilerinin ıslah edilmesi için çaba harlandı. Örneğin, 1892 senesinde Ünye'deki devlet arazilerinin muhacirlerin iskânına uygun hale getirilmesi için ne tür zorluklarla karşılaşılacağı, ne tür fenni tedbirler uygulanması gerektiği ve gerekli paranın ne kadar olacağına araştırılması için merkezden bir mühendis gönderilerek gerekli incelemelerin yapılması istenmişti.⁴ Daha sonra göçmen masraflarını karşılamak için gelir kalemleri oluşturuldu. Yardım komisyonları kurularak göçmenlere para yardımı yapıldı. Bu çalışmalar sonucunda 1910

¹ Örneğin hükümetin bu uygulamalarıyla ilgili olarak Ordu, Fatsa, Ünye'de "Çeteler Kanunu"nun uygulanması talep edilmiş ancak bu talep kabul görmemişti (BOA, DH. MUI (Dâhiliye Muhaberât-ı Umumiye İdaresi Evrakı), 17/-4/3, 8 Muharrem 1328/20 Ocak 1910).

² BOA, DH. MKT, 1608/53, 21 Muharrem 1306 (27 Eylül 1888).

³ BOA, İ. DH, 1009/79703, 28 Safer 1304 (26 Kasım 1886).

⁴ BOA, MV (Meclis-i Vükelâ Mazbataları), 71/53, 28 Safer 1310 (21 Eylül 1892)

yılıının Mayıs ayında Ünye Kazasına 2.000, Fatsa Kazasına 1.000 ve Ordu Kazasına 3.000 lira gönderildi.⁵

Para yardımıyla yetinmeyen hükümet yöreye yerleştirilen göçmenlerin ihtiyaçlarına göre kendilerine tahsis edilen araziler üzerinde camiler veya mescitler yaptırdı. Göçmen çocuklarının eğitimi için bu köylerde mektep ve medreseler inşa ettirdi. Örneğin, 1886 senesinde Ordu Kazasına bağlı 9 köyde 4 cami, 9 sıbyan mektebi, 5 medrese, Perşembe Nahiyesine bağlı 9 köyde, 2 cami, 7 sıbyan mektebi, 3 medrese, Bolaman Nahiyesine bağlı 2 köyde 2 cami, 3 sıbyan mektebi, 1 medrese, Hapsemana Nahiyesine bağlı 4 köyde 1 cami, 4 sıbyan mektebi, 2 medrese, Ulubey Nahiyesine bağlı 2 köyde ise 1 sıbyan mektebi ve 1 medrese inşa edildi.⁶

Hükümet, ayrıca çiftçilikle uğraşan göçmenlerin ürünlerini işleyebilmeleri ve geçimlerini sağlayabilmeleri için değirmenler yaptırdı. Bu amaçla 1886 tarihinde Ordu Kazasında 21, Perşembe Nahiyesi'nde 9, Ulubey Nahiyesinde 3, Bolaman Nahiyesinde 7 ve Hapsemana Nahiyesinde 4 olmak üzere toplam 44 değirmen inşa ettirdi.⁷

Hükümet çalışmalarının yanı sıra yörenin ileri gelenleri de göçmenlerin yerleşmesi için toprak bağışında bulundu. Hükümet, bu tür davranışları teşvik için toprak bağışında bulunanları nişan ve rütbelere vererek ödüllendirdi. Örneğin 1882 senesinde Ordu Kazası eşrafından Hazinedar-zade Ali Bey, 30 dönümlük arazisi ve 2.500 dönümlük çalılığını göçmenlere tahsis edince hükümet Ali Bey'i kapıcıbaşılık rütbesiyle taltif etti.⁸ Ancak hükümetin ve yerli halkın yardımlarına rağmen yörede zaman zaman sıkıntılar yaşanıyordu. Bazı göçmen aileler yerleştirildikleri arazileri beğenmiyorlardı. Örneğin, 1879 tarihinde yöreye gelen 96 Batum göçmeni aile Bolaman Nahiyesinin Hasancık Köyü'nde iskân ettirilmiş ve kendilerine 6.000 dönüm arazi verilmişti.⁹ Ancak bu aileler arazilerinin ormanlık, yüksek, taşlık olduğundan yakınmaktaydılar. Bu nedenle ağaçları keserek ziraata elverişli olmayan yerleri tarla haline getirdiler. Fakat tarlaların bir süre sonra kullanılamaz hale gelmesinden şikâyetçi olmaya başladılar. Bu

⁵ BOA, DH. MUİ, 1/-9/23, 23 Rebiülevvel 1328 (4 Nisan 1910).

⁶ BOA, İ. DH, 1009/79703, 28 Safer 1304 (26 Kasım 1886).

⁷ BOA, İ. DH, 1009/79703, 28 Safer 1304 (26 Kasım 1886).

⁸ BOA, İ. DH, 68979, 23 Şevval 1299 (7 Eylül 1882).

⁹ 96 ailede bulunan toplam kişi sayısı 485'tir.

mağduriyetlerini sadarete yazdıkları yazıda “açlık yüzünden maazallah her türlü fenalığın zuhur edebileceğini” ifadeleriyle bildirdiler. Mağduriyetlerinin giderilmesi için ise ya Fatsa’da mandıra arazisine veya Perşembe Nahiyesinden Hazine-darzadenin kerimesi olan Hacı Ziyneti Hanım’dan boş kalan arazilere yerleştirilmelerini istiyorlardı.¹⁰

Yerli ahalden bazıları ise kullanmakta oldukları arazinin bir bölümünün göçmenlere tahsis edilmesinden ve göçmenler bölgeye geldikten sonra yöredeki suç olaylarının artmasından rahatsızdı. Yerli ahali, özellikle boş arazi bulma sıkıntısı sebebiyle kendi tasarrufları altında olan, ziraat yapmadıkları fakat hayvanları veya yakacakları için kullandıkları yerlerin zorla ellerinden alınarak muhacir iskânına tahsis edilmesinden şikâyetçiydi.¹¹ Bu durumdan duydukları rahatsızlıkları da bazen dilekçe vererek bazen de gösteriler yaparak dile getirmeye çalışmaktaydılar. Örneğin; Giresun ahalisinden Cedarzade Ahmet Efendi ile Hazine-darzade Hacı İbrahim Bey bu durumu verdiği dilekçede “Trabzon Vilayeti dâhilinde Ordu Kazası’na mülhak Bolaman Nahiyesi Zavi(?) Karyesi’nde Hazine-darzade Hacı İbrahim Beyle müştereken bit-tapu mutasarrıf olduğumuz arazilerimize muhacirinin men’i dâhilinde Makamât-ı Âliye’ye istirham etmiş idik. Çürüksulu Ali Paşanın tesir-i nüfûzunda buraca bakılmayarak kalmıştır. Bu kere Bolaman’a gelen Defter-i Hakanî Memuru Hacı Lütfullah Efendi ve kaza-yı mezkûre kaymakamı Kâmil Beğ ve beraberlerinde bulunan Ali Paşa’nın emrine itâatı her ne esbâba mebnî ise fırsat-ı âli bile rek mutasarrıf olduğumuz arazilerin sâir ahali-i fukaranın dahi hukukunu aramayarak arazi-i mezkûrenin nısfı için muhâcirin-i merkumana tapu veriyorlar” ifadeleriyle belirtmektedir.¹² Ordu ahalisinden Dizdarzade Abdullah Bey ise Fatsa ve Ordu kazaları dâhilinde sahibi olduğu arazisinde iskân ettirilen muhacirlerin kendi arazisinden çıkarılıp başka bir yere yerleştirilmesini istemekteydi.¹³ Şehir merkezindeki Taşbaşı Mahalle-

¹⁰ Örneğin Ordu Kazası’ndan 60 hane Erikli Kazası’na göç etmek için yola çıkmıştı. Bu göçmenlerin Erikli Kazası’na 8 saat mesafede bulunan Karagöz isimli mevkide yerleştirilmeleri kararlaştırılmıştı. Ancak bir süredir burada iskânları gerçekleştirilemediği için bu göçmenler sefalet ve perişanlık içinde kalmışlardı (BOA, DH. MKT, 1608/53, 21 Muharrem 1306/27 Eylül 1888).

¹¹ BOA, DH. MKT, 1338/762, 23 Cemaziyelevvel 1305 (6 Şubat 1888).

¹² BOA, DH. MKT, 1348/41, 12 Cemaziyelevvel 1303 (16 Şubat 1886).

¹³ BOA, DH. MKT, 1956/43, 6 Zilkade 1309 (2 Haziran 1892).

si'nde oturan ancak Delikkaya Köyünde arazisi bulunan Berberoğlu Artin Efendi de arazisinin 93 Harbi sonrasında muhacirlerin iskânına verildiğinden şikâyet etmekte, ya arazisinin geri verilmesini ya da bedelinin ödenmesini talep ediyordu.¹⁴

1886 senesinde mutasarrıflarının uyguladığı ıslahata Trabzon Valiliği'nden muhalefet edilmesinden dolayı muhacirlerin saldırılarına maruz kaldıklarından şikâyetle Fatsa'daki imam ve muhtarlar Babıâli'ye telgraf çekmişlerdi.¹⁵ 1887 yılında Fatsa, Ünye ve Çarşamba civarında yerleştirilen Gürcü ve Çerkez göçmenlerin yerli ahaliye zarar vermeleri üzerine halk bunları Trabzon Valiliği'ne şikâyet etmişti. Halkın şikâyetlerini dikkate alan vali ise bunların ya Trablusgarp'a ya da adalara sürgün edilmelelerini istemişti. Babıâli de bu talebi olumlu karşılayarak bunları Ankara ve Konya taraflarına nakletmişti. Fakat buralara nakledilen göçmenler tekrar kaçarak yine Fatsa, Ünye ve Çarşamba'daki eski yerlerine dönünce, Mecelis-i Vükela geri dönenlerin tekrar Konya ve Ankara'ya gönderilmesine karar vermişti. Fatsa, Ünye ve Çarşamba'da kalanlardan ise asayişe riayet edeceklerine dair senet alınması istemişti.¹⁶ 1907 tarihinde ise Bolaman Nahiyesindeki bazı köylere yerleştirilen Gürcü muhacirlerin mezaliminden bıkan nahiyehalisi Fatsa Kazası merkezine toplanarak durumdan şikâyetlerini dile getirmişlerdi. Bu olay üzerine vilayet yönetimi konuyu araştırmak için Trabzon Vilayeti İdare Meclisi Başkâtibi Arif Efendiyi buraya göndermişti.¹⁷

Ayrıca atıl durumda bulunan toprakların bir kısmının yörenin önde gelen bazı çıkarıcı ailelerinin elinde olması da iskân faaliyetlerinde sıkıntıları yaşanmasına neden oluyordu. Zira bu gibi yerleri temellük etmek isteyen aileler, yerli halk ile göçmenler arasındaki sürtüşmeleri körüklüyorlardı. Bu durum da iskân bölgelerinde huzur ve asayişin bozulmasını beraberinde getiriyordu.¹⁸ Nitekim 1888 yılının sonbaharında Gürcü eşkıya Simlazelilerle yerli eşkıya Kuru Hüseyinoğulları Fatsa civarında çatışma-

¹⁴ BOA, DH. İD (Dâhiliye Nezareti İdare Evrakı), 160/-1/29, 24 Rebiülevvel 1331 (03 Mart 1913).

¹⁵ BOA, İ. DH, 1047/82286, 4 Rebiülahir 1304 (31 Aralık 1886)

¹⁶ BOA, MV 33/63, 22 Şevval 1305 (2 Temmuz 1888)

¹⁷ BOA, DH. MKT, 1181/31, 28 Cemaziyelevvel 1325 (9 Temmuz 1907).

¹⁸ Ekinci, a.g.m., s. 76.

ya girmiş yerli eşkıyalardan 7 nefer hayatını kaybetmiş, 10 kişi ise yaralanmıştı. Bunun üzerine Trabzon Valiliği az sayıdaki zabtiye kuvveti ile bu durumun önüne geçmek mümkün olmadığı için Canik Sancağı'na bağlı diğer köylerden 30 kişilik süvari ve 30 kişilik piyadenin yanı sıra geçici olarak 20 zabtiye de bölgede yerleştirilmesini, eşkıyanın yola getirilmesi için Ünye'de bulundurulmak üzere 100 kişilik bir müfrezenin bölgeye sevk edilmesini istedi. Geri dönen eşkıyanın ise bundan sonra geri dönemeyecek kadar uzak olan bölgelere sürülmesine karar verdi.¹⁹

20. yüzyılın başlarında da durumun pek değişmediği görülmektedir. Dönemin gazetelerine bakıldığında Ordu ve Giresun yörelerinde yaşanan hırsızlık, gasp, adam öldürme ya da kız kaçırma olaylarının göçlerden sonra arttığını görmek mümkündür.²⁰ 1906 tarihinde bölgede eşkıyalık faaliyetlerinde bulunan Gürcü Arslan adlı eşkıyanın yakalanması kazada ve vilayet dâhilinde büyük yankı uyandırması²¹ ve muhacirlerin bu dönemde yapmış oldukları “at hırsızlıkları” ile ilgili hikâyelerin yörede hala anlatılıyor olması bu dönemde yaşanan olayların toplumu ne kadar derinden etkilediğini göstermesi açısından önemlidir.²²

Yörede sosyal ve ekonomik dengelerin bozulması, asayiş sorunlarının artması ve bazı göçmenlerin aradıklarını bulamamaları gibi nedenlerle

¹⁹ BOA, MV, 46/12, 15 Safer 1306 (21 Ekim 1888).

²⁰ Gökhan Selcık, *Trabzon Gazetesine Göre Trabzon Vilayeti (1906–1907)*, Trabzon 2002, s. 28.

²¹ Selcık, *a.g.t.*, s. 28.

²² Yörede özellikle hayvan hırsızlığı olaylarının artması üzerine halkın sık sık şikayet dilekçeleri yazarak hükümetten zararlarının karşılanmasını istedikleri görülmektedir. Bu durum karşısında hükümetin ise yörede artan hayvan hırsızlıklarının önüne geçilemediği kabul etmekle birlikte failleri tespit edilemeyen olaylar için hayvanların sahiplerine tazminat ödenmesini kabul etmediğini görmekteyiz (BOA, DH. MKT, 1170/78, 20 Rebilüahir 1325/2 Haziran 1907). Fatsalı bir Gürcü vatandaşın anlattığı şu hikâyeye bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bir zamanlar bir grup Gürcü, başlarında ağaları olduğu halde at çalmak için Ünye ile Fatsa arasında bir yere gidip pusuya yatarlar. Ancak at sahipleri bunları fark eder ve çıkan çatışmada Gürcülerden ikisi ölür. Aradan yıllar geçtikten sonra bu kişiler tesadüfen olay yerinde bir araya gelirler ve içlerinden biraz İslami kültürü olan birisi o zamanki çatışmada ölen arkadaşları için kendi şivesiyle “*Ünye ilan Fatsa arasında at hırsızlığı yapar ikan şehit gıdan din gardaşlarımızın ruhına el patiha!*” şeklinde dua eder (Fahri Sakal, “Orta Karadeniz Ekonomisi Konjonktürel Bir Talih Oyunu”, *Orta Karadeniz Kültürü*, Ankara 2005, s. 403).

göçmen ailelerin bir bölümü hemşerilerinin ve akrabalarının bulunduğu Batı Anadolu'ya göç etti. Göç eden bu aileler ise daha çok Adapazarı ve Kastamonu yöresine yerleşmeyi tercih etmekteydiler.²³ Yöreden Batı Anadolu'ya yapılan göçler, arşiv belgelerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla şöyledir:

1893 tarihinde Ordu Kazası'ndan 69 kişilik bir grup Düzce Kazası'na bağlı Akçaşehir Nahiyesinin Kurugöl mevkiine göç ettiler. Burada yerleşen göçmenler daha sonra burada Kurugöl adında bir köy oluşturulması için hükümete dilekçe verdiler.²⁴ Verilen bu dilekçe üzerine hükümet, bölgede göçmenlere arazi ve emlak tahsis ederek Kurugöl adlı bir köy oluşturulmasına izin verdi.²⁵

Aynı yıl Ordu Kazasından Düzce'ye göçen Rum ahaliden 96 kişilik bir grup Kastamonu Vilayetinin Düzce Kasabası'na bağlı Büyükpeykar (Büyükpınar) mevkiine göç etti. Daha sonra hükümet burada bir köy teşkil edecek şekilde emlak ve arazilerin tahririni yaparak burada oluşturulan mahallin Büyükpeykar (Büyükpınar) adıyla merkez kazaya ilhakını kararlaştırdı.²⁶ 1894 tarihinde ise Ordu Kazası Rum ahalisinden 20 hanelik bir grup daha buraya gelerek yerleşti.²⁷

Yine 1893 senesinde Bolaman ve Perşembe nahiyelerinde bulunan bir grup ahali bölgede geçim sıkıntısı çektiklerini bildirerek imkânları daha iyi olan Kastamonu'nun Gümüşova Nahiyesi'ne gitmek istediklerini bildiren bir dilekçeyi hükümete sundular.²⁸ 1902 tarihinde 300 kişilik bir grup Ereğli'nin Bahçealtı mevkiindeki Kürkdüzü ormanında yaşayan hemşerilerinin yanlarına gelerek kendilerine yerleşecek yer gösterilmesini istediler.²⁹ Ancak devletin bu istekleri onaylayıp onaylamadığını henüz tespit edemedik. Batı Anadolu'ya yapılan bu göçler sonucunda 1902 yılı-

²³ İpek, a.g.m., s. 117.

²⁴ BOA, DH. MKT, 171/50, 13 Receb 1311 (20 Ocak 1894).

²⁵ BOA, İ. DH, 1310/1311/C-22, 16 Cemaziyelahir 1311 (25 Aralık 1893).

²⁶ BOA, İ. DH, 1312/1311/L-12, 19 Şevval 1311 (25 Nisan 1894).

²⁷ BOA, İ. DH, 18/1313/Ş-12, 20 Şaban 1313 (5 Şubat 1896).

²⁸ BOA, DH. MKT, 327/58, 6 Receb 1312 (3 Ocak 1895).

²⁹ BOA, A. MKT. MHM (Sadaret Mektubî Mühimme Kalemî Evrakı), 515/41, 7 Şaban 1320 (9 Kasım 1902).

nın sonuna kadar Ordu Kazasından sadece Düzce Kazasına göç edenlerin sayısı 3.500 kişiye ulaştı.³⁰

Bununla birlikte Batıya göç etmek isteyen ailelerin taleplerinin zaman zaman reddedildiği de görülmektedir. Nitekim Musa Karık ve Karakiraz köylerinde yaşayan Ermeniler 24 imzalı bir dilekçeyle “köylerinde arazileri olmadığı için zor şartlarda yaşadıkları, buna artık tahammülleri kalmadığı” gibi ekonomik kaygı ve gerekçelerle, boş yerler olduğunu duyduklarını Sinop ve çevresinden kendilerine nüfusları adedinde yer gösterilerek iskân edilmek istediklerini bildirdiler. Fakat Kastamonu Valiliği, Sinop ve çevresinde yer olmadığı gerekçesiyle Ermenilerin bu isteklerini reddetti.³¹

Göçmen grupların gittikleri yerlerde oluşturdukları köylerde ev yapabilmek amacıyla ormanları tahrip etmeleri, ekip biçmek için ormanların içlerine kadar girerek buralarda tarlalar açmaları yine sorunlara neden oldu. Örneğin 1907 tarihinde Ordu'dan Düzce'ye giden 75 göçmen burada bir köy kurmak için ormanları tahrip ettiler.³² Yine 1911 tarihinde Ordu Kazasından Düzce ve Ereğli ormanlarına giden bir grup göçmen burada yerleşmek için ormanları keserek kendilerine ağaçtan ev yapmışlar hatta bazıları ormanın içlerine kadar sokularak buralarda yerleşmişler bununla da yetinmeyerek ormanları tahrip ederek kendilerine tarlalar açmaya çalışmışlardı.³³

Bu tür sıkıntıların yaşanması üzerine hükümet özellikle ormanlara büyük zarar veren bu göçmen gruplarını geri göndermenin çarelerini aramaya başladı. Özellikle yerel yöneticiler bu durumdan çok fazla rahatsız oluyorlardı. Valiler ve kaymakamlar göçmenlerin ormanlara büyük zararlar vermesi üzerine zararın önlenmesi için bir kanunname çıkarılması gerektiğini söylüyorlardı. Ayrıca bunların göç etmelerinin memleketlerinde arazisiz kalmalarına neden olduğunu, Rumeli'de uygulandığı gibi bunlara yerleştirildikleri arazilerin toptan satılmak suretiyle memleketlerinde iskânlarının daha iyi olacağını belirtiyorlardı. Gerekirse bu kişilerin

³⁰ BOA, A. MKT. MHM, 515/41, 7 Şaban 1320 (9 Kasım 1902).

³¹ Ekinci, a.g.m., s. 74.

³² BOA, DH. MKT, 1196/14, 26 Receb 1325 (4 Eylül 1907).

³³ BOA, DH. İD, 105/-1/28, 11 Şaban 1329 (7 Ağustos 1911).

geri gönderilmesi için devletin ödenek ayırması gerektiğini ifade ediyorlardı. Yaşanan asayiş olayları nedeniyle Trabzon Valisi Mustafa Efendi, 20 Ocak 1910 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne yazdığı yazıda yöredeki göçmenlerin çıkardıkları huzursuzlukları önlemek amacıyla geçici süre için merkezi hükümetten “Çeteler Kanunu”nu uygulanmasını istemişti.³⁴

Göçmenlerin yörede yerleşmek için ormanları tahrip etmelerinin yanı sıra atalarından getirdikleri yaşam şekillerini yerleştikleri bu yerlerde de aynen devam ettirmeye çalışmaları ise ayrı bir sorundu. Bu durum yerli halkla göçmenler arasında sürtüşmelerin yaşanmasına neden olmaktadır. Hükümet göçmenlerle yerli halk arasında yaşanan huzursuzlukları dindirmek ve bölgede eşkıyalık faaliyetlerinin artmasını önlemek için çareyi bölgedeki askeri kuvvet sayısını artırmakta buldu. Yerel yöneticilerin ve yerli halkın sürekli yöredeki asayişsizlikten şikâyetleri üzerine hükümet 1886 senesinde Ünye'de 100 kişilik bir askeri müfreze bulundurulması için yetkililere emir verdi.³⁵ Bir yıl sonra ise vilayet genelinde Gürcü muhacirlerin şekavet ve taşkınlıklarını önleyebilmek amacıyla vilayetteki askeri kuvvete ilave olarak 100 nefer ve 1.000 zaptiye kuvveti gönderdi.³⁶

Yeni umutlarla batıya göçen ancak aradığını bulamayan göçmenlerin bir bölümü ise geri dönmek için tekrar yollara düşmüştür. Bu kez de kendilerini neyin beklediğini bilmeden tekrar göçe kalkışmaları, göç yolunda ve gittikleri yerlerde yeni sıkıntılar yaşamalarına neden oldu. Göçler sonucu batıya giden grupların boşalttıkları alanların bir bölümüne Kafkaslardan yeni gelen göçmenler yerleştirildiği için göç eden aileler geri döndüklerinde bıraktıkları toprakların yeni yerleşimciler tarafından kullanıldığını görüyorlardı.³⁷

³⁴ BOA, DH. MUI, 17/-4/3, 8 Muharrem 1328 (20 Ocak 1910).

³⁵ Erkan, *a.g.e.*, s. 181.

³⁶ BOA, DH. MKT, 1429/94, 14 Şevval 1304 (6 Temmuz 1887).

³⁷ Örneğin Ordu Kazası'ndan 60 hane Erikli Kazası'na göç etmek için yola çıkmıştı. Bu göçmenlerin Erikli Kazası'na 8 saat mesafede bulunan Karagöz isimli mevkiye yerleştirilmeleri kararlaştırılmıştı. Ancak bir süredir burada iskânları gerçekleştirilemediği için bu göçmenler sefalet ve perişanlık içinde kalmışlardı (BOA, DH. MKT, 1608/53, 21 Muharrem 1306/27 Eylül 1888).

II. Ordu Yöresinden Yurtdışına Yapılan Göçler

19. yüzyılda bir taraftan Osmanlı Devleti topraklarına yoğun bir göç dalgası yaşanırken diğer taraftan devletin içinde bulunduğu durum nedeniyle başta gayrimüslim vatandaşlar olmak üzere çok sayıda insan yurt dışına göç ediyordu. Bu dönemde Anadolu'dan Amerika'ya, Avrupa ülkelerine, Karadeniz'in kuzeyinde bulunan ülkelere ve Rusya'ya çok sayıda göç olayı yaşandı. Yurt dışına yapılan bu göçler bölgenin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntı nedeniyle iş bulmak ve para kazanmak amacıyla daha çok bireysel olarak yapılan göçlerdi. Nitekim Hıristiyanların yurt dışına göçü hakkında bilgi veren Avrupalı konsoloslar bölgedeki göçlerin nedenlerinden söz ederken milliyetçi nedenlerin yanı sıra ekonomik nedenlerin de çok etkili olduğunu ifade etmektedirler.³⁸

Konuyla ilgili olarak İngiltere'nin Trabzon Konsolos yardımcısı Biliotti, 1 Ağustos 1880 tarihinde Fatsa'dan İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı yazıda özellikle yöreye Kafkaslardan gelen göçmenlerin yerleşmeye başlamasından sonra bazı Müslüman ve gayrimüslimlerin ekonomik nedenlerle yurt dışına göç ettiklerini belirtmektedir.³⁹ Bu durumu Osmanlı memurlarının bölge hakkında yazdıkları raporlardan da teyit etmek mümkündür. Konu hakkında Giresun mal kâtibi olan Hacı Yusuf Efendi verdiği raporda göçlerin asıl sebebinin bölgede yaşanan ekonomik sorunlar ve göçebe halkın toprak sahibi olma istekleri olduğunu belirtmektedir. Yusuf Efendi'nin verdiği rapora göre, göç etmek isteyenlerin ekserisi göçebe olup çiftçilik yapmak için tarla ve arazileri olmayan insanlardı. Madenci ve Kömürkes ismiyle şunun bunun arazisini yurt edinen bu gibi kişiler, arazi sahibine hizmet etmekte ve kira vermekteydiler. Tanzimat'ın bölgede uygulanmaya başlamasıyla birlikte de devlet bunlardan aşar ve iane-i askeriye adı altında vergi almaya başlamıştı. Ayrıca, bu gibi kişiler mülk sahibine "icâre-i zemin" adı altında para ödemekteydiler. Kısacası arazi ve mülk sahibi olmadıklarından yerleşik hale gelememişler ve alınan

³⁸ Justin McCarthy, *Ölüm ve Sürgün*, Çev. Bilge Umar, İstanbul 1998, s. 134.

³⁹ McCarthy, *a.g.e.*, s. 134.

vergiler sebebiyle de içinde buldukları ekonomik sıkıntılar iyice artmıştı. Bölgedeki geçim sıkıntısı çeken halk bu sorunu mevsimlik veya sürekli olarak göç ederek ya da başka yerlerde iş bularak aşmaya çalışmaktaydı. Ancak ekonomik zorluklar nedeniyle göç edenlerin bir kısmı Karadeniz'in kuzeyindeki ülkelere geçici olarak gidip buralarda bir süre çalıştıktan sonra belirli bir miktar para biriktirince geri dönmekteydiler.⁴⁰ Ancak çalışmak amacıyla yurt dışına giden kişilerin büyük bir bölümü bir süre sonra ailelerini yanlarına almaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte bu kişiler ailelerini yanlarına alamadıklarında geride kalan aile fertleri ise büyük zorluklar ve sıkıntılar yaşıyordu. Nitekim Ordu Kazasında 1902 tarihinde Ermeni kadınlarının merkezi hükümete yazdıkları, yurt dışına çalışmak için giden kocalarının dönmelerine ya da kendilerinin de yanlarına gitmelerine izin verilmesini bildiren, dilekçeleri ve mektupları bu durumu ifade etmesi açısından güzel bir örnektir.⁴¹

Rusya'ya yapılan göçler ise; diğer ülkelere yapılan göçlerden farklı olarak Rusya'nın Kafkaslarda Osmanlı Devletine karşı bir tampon bölge oluşturmak ve Rusya'nın Müslümanlardan boşalan yerlere Hıristiyan nüfus yerleştirme politikası sonucu gerçekleşmekteydi. Rusya, Osmanlı nüfusunu azaltmak ve ihtiyacı olan insan açığını kapatmak amacıyla Rus, Kazak, Ermeni ve Alman göçmenlerinin yanı sıra Kuzey Anadolu'da meskûn gayrimüslimleri de Kafkasya'ya göç ettirmeyi planlıyordu.⁴² Politik açıdan Kafkasya sınır bölgesine Ermenilerin yerleştirilmesi, Ruslara Osmanlı istilasına karşı sınırda bir tampon bölge oluşturulması konusunda yarar sağlayacaktı. Ekonomik açıdan ise; Rusya'nın Kafkasya'da Müslüman göçmenlerin boşalttığı yerleri bayındır bir halde tutabilmek ve bölgenin gelişmesini temin edebilmek için gayrimüslim çiftçi gruplarına ihtiyacı vardı.⁴³ Bu nedende Rusya'nın Trabzon'daki konsolosları 19. yüzyıl boyunca faal bir şekilde bölgedeki Ortodoks halkı ve özellikle zanaat-

⁴⁰ İpek, *a.g.e.*, s. 284.

⁴¹ Ekinci, *a.g.m.*, s. 72-73.

⁴² İpek, *a.g.e.*, s. 284.

⁴³ McCarthy, *a.g.e.*, s. 136.

kâr olanları, Çarlık hâkimiyetindeki Kafkasların liman şehirlerindeki altyapı çalışmalarında kullanmak için sürekli göçe teşvik etmiştir.⁴⁴

Rusya, bu planını gerçekleştirmek ve Rusya'ya göçü teşvik için genellikle resmi açıklama yoluyla değil söylenti yayma yoluyla, güney Kafkasya'ya gelecek göçmenlere çeşitli çıkarlar sağlanacağı vaadinde bulunuyordu. Bu amaçla Ünye ve Fatsa bölgesinde yaşayan Hıristiyanlara 1879–1880 yılı içinde Rusya'ya göç etmeleri halinde tarlalar ve her birine 15 ruble para verileceği, askerlikten muaf tutulacakları ve 7–10 yıl arasında değişen hatta tarım yaptıkları topraklarda verim elde edemezlerse 20 yıl süresince kendilerinden vergi alınmayacağı sözleri veriliyordu.⁴⁵

Rusya'nın çalışmaları sonuç verdi ve Anadolu'dan pek çok gayrimüslim aile yerleşme niyetiyle Rusya'ya gitti. Rusya'ya göç eden bu insanlar seyahatleri sırasında yerel din adamları tarafından basılan, Rus ve İran konsolosları tarafından seyahat evrakı olarak yasallaştırılan belgelerden yararlanıyorlardı.⁴⁶ Bu durumu arşiv belgelerinden de takip etmek mümkündür. 1887 tarihinde Kuşovalı Konstantin Kuzmi isimli konsolosun

⁴⁴ Anthony Bryer, "The Pontic Greeks Before the Diaspora" *The Post-Byzantine Monuments of the Pontos*, Aldershot, 2002, s. XXXIII. İngiliz Konsolosu G. A. Stewens 10 Kasım 1857 tarihli raporu bu konuyu oldukça iyi açıklamaktadır. "Civar köylerinden Santalı özellikle duvarcı, taş işçisi, tuğla örücü ve inşaatçı yaklaşık 600 Rum ailenin Poti'ye göç etmek üzere olduklarını öğrendim. Orada Rus konsolosu, yapımı düşünülen yeni limanın ve kentin inşasında çalışacak olan bu kişilere verilmek üzere toprak ve başka ayrıcalıklar vaat etmiştir" (Anthony Bryer "The Crypto-Christian of The Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond", *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus*, London, 1998, s. 42).

⁴⁵ İngiliz konsolos Biliotti 1 Ağustos 1880 tarihinde dış işleri bakanına yazdığı yazıda bu konu hakkında şunları söylemektedir. "Ordu kaymakamının, yine aynı tarihlerde Trabzon Vilayet'ine yazdığı yazıda bu bölgedeki üç Rum köyü halkının ülkeden ayrılmak istediğini bildirince vali, yerlilerin bazısından bunların göç etme niyetlerinin oluşturulmasını istemiş ve yapılan soruşturmada, göç etmek isteyen bazıları eğer Rusya'ya göç ederlerse Giresun'daki Rus konsolosunun kendilerine Rusya'da para, tarla verileceğini, başka imkânlar da sağlanacağını vaat ettiğini ve kendilerini göçe özendirdiği için bu işe kalkıştıklarını saklamamışlardı" demektedir (McCarthy, *a.g.e.*, s. 134). Ayrıca Rusların geçmişte uyguladıkları benzer politikaları için bkz. Ufuk Gülsoy, *1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı'nda Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reaya*, İstanbul 1993, s. 27-41.

⁴⁶ İkinci, *a.g.m.*, s. 66.

yurt dışına gitmek isteyen kişilerin pasaport almalarına yardımcı olduğunun tespit edilmesi üzerine adı geçen konsolosun bu tür çalışmaları engellenmeye çalışıldı. 1888 tarihinde ise Ordu ve Samsun ahalisinden birçok Rum ailenin Samsun'daki İran Konsolosluğu tarafından verilen pasaportlarla Rusya'ya göç etmeye çalıştığı tespit edildi.⁴⁷ Ancak Rusya'nın bölgede yürüttüğü faaliyetler sonucu yerleşmek amacıyla Rusya'ya giden çok sayıdaki göçmen Rum ailesinin tanımadıkları bu topraklara alışamadıklarından, bir süre sonra fikir değiştirip Anadolu'ya geri dönmeye karar verdikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra yurt dışına gidenlerden bazıları ise yasa dışı yollardan ayrıldıkları topraklara geri döndü.⁴⁸

Diğer taraftan hükümet ise gayrimüslim çiftçi ve tüccarların topraklarını terk edip Rusya'ya göç etmeye başlamasının bir süre sonra ülkenin toplumsal ve ekonomik yapısında bazı sorunları beraberinde getirebileceği endişesiyle yerel yöneticilere gönderdiği resmi yazılarla yurt dışına yapılan göçü engellemeye çalıştı. Örneğin, 1890 tarihinde Ordu'dan yakında yapılacak bir Ermeni göçü haber alınınca oraya, yöre Ermenilerinin yakınma nedenleri soruşturulmak üzere, Ordu'nun yerli eşrafından Müslüman ve Gayrimüslimlerden oluşan bir heyet gönderildi. Bu heyetin hükümetin kendilerine bedava toprak vereceğini vaat etmesi üzerine, Ordu Kazasından Rusya'ya gitmek üzere göç etmeye niyetlenerek kıyıya inmiş ailelerin yarısı gemilere binecekleri sırada geri döndürüldü.⁴⁹

Hükümet, yurt dışına kaçmaya çalışanları ve bunlara yardım edenleri cezalandırmak yoluyla da bu göçleri önlemeye çalıştı. 1904 tarihinde kazada bulunan bazı kişiler hakkında kazadaki Ermenilerin Amerika'ya gitmesini kolaylaştırdıkları, Rusya ve diğer memleketlerden bir takım silah ve barut getirip gizledikleri konusunda istihbarat alınması üzerine konuyla ilgili derhal tahkikat başlatılmıştı.⁵⁰ Yine aynı tarihte Ermenile-

⁴⁷ BOA, DH. MKT, 1502/66, 8 Şaban 1305 (20 Nisan 1888).

⁴⁸ Ermeni kadınlarının sadarete yazmış oldukları mektup, Ordu yöresinden Rusya'ya yapılan Ermeni göçlerini özetlemekte ve bu göç hareketlerini, maruz kalanlar açısından anlamak için bize yardımcı olmaktadır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İkinci, a.g.m., s. 72-73.

⁴⁹ McCarthy, a.g.e., s. 137.

⁵⁰ BOA, DH. MKT, 997/1, 1 Cemaziyelahir 1322 (13 Ağustos 1904).

rin Ordu'dan Rusya'ya kaçmalarına yardım ettiği iddiasıyla kaza kaymakamı İzzet Bey hakkında vilayete şikâyetler yapılmış ancak yapılan tahkikatta şikâyet ve ihbarların asılsız olduğu anlaşılmıştır.⁵¹

Ayrıca Rusya'ya göçen ancak geri dönmek isteyen Gayrimüslim ailelerin geri dönmeleri için hükümet Rusya'da bulunan konsolosluklarına ödenekler ayırdı. Örneğin, Kırım'daki Osmanlı Konsolosluğu aracılığı ile Rum ailelerinin Kırım'dan Samsun'a geri nakledilmeleri için 12.000 ruble tahsis edilmişti.⁵²

S o n u ç

19. yüzyıl Osmanlı Devleti için gerek yaşanan siyasi olaylar, gerek yapılan savaşlar, gerek Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla birlikte toplum dengelerinde yaşanan değişimler ve gerekse ülke dâhiline olan göçler nedeniyle çok hareketli ve çok kritik bir yüzyıl olmuştur. Osmanlı Devleti'nin sosyal alanda Tanzimat reformlarını hayata geçirmeye çalıştığı bir dönemde Anadolu coğrafyası başta olmak üzere Osmanlı topraklarına yapılan göç hareketleri Osmanlı toplumunun sosyal ve ekonomik dengelerini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu yüzyılda zaten içte ve dışta önemli sorunları bulunan Osmanlı Devleti bir de bu göçmenlerin iskân sorunuyla uğraşmak zorunda kalmıştır. 1856 Kırım Harbi ve 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) başta olmak üzere Karadeniz'e muhacir akınına sebep olan olaylar bölgenin kaderini derinden etkilemiştir. İncelediğimiz dönemde yaşanan bireysel ve kitlesel göç hareketleri yöredeki sosyal ve ekonomik dengenin bozulmasına neden olmuştur. Bu göçler sonucu yörede kız kaçırma ve eşkıyalık olayları artarken göçmenlerle yerli ahali arasında uzun süre sorunlar yaşanmıştır.

Diğer taraftan Osmanlı topraklarında yaşanan bu göç hareketleri Rumelili, Kırımlı veya Kafkasyalı Müslüman halkların Müslüman-Osmanlı bilincini kuvvetlendirmiştir. Aslında yakın dönemde din ve milliyet ayrımından dolayı yaşanan göçler, Osmanlı Devletinde Tatar, Çerkez, Boşnak, Giritli gibi dar çerçeveli yerel kimliklerin üstünde modern ve

⁵¹ BOA, DH. MKT, 997/1, 1 Cemaziyelahir 1322 (13 Ağustos 1904).

⁵² McCarthy, *a.g.e.*, s. 137.

siyasi anlamlı Müslüman-Türk kimliğinin doğmasını sağlamıştır. Böylece yerli halkla göçmenlerin Osmanlı kültürünü paylaşmalarından dolayı kaynaşmaları kolay olmuştur. Ordu ve çevre köylerinde yapılan köy sosyolojisi araştırmalarında karşılaşılan Gürcü köylerindeki toplumsal yaşamın renkleri ve insan tipolojisinin özelliklerinin bölgedeki diğer köylerdeki insanların yaşam deneyimleriyle son derece uyumlu olması, birlikte yaşama isteği ve ortak bir gelecek düşüncesi bu durumun en güzel örneklerinden sadece biridir.⁵³ Ayrıca ahşap işçiliğinde çok ileri olan Kafkas halkları zanaatlarını yöre halkına öğretmişlerdir.⁵⁴ Bunun etkilerini günümüzde de görmek mümkündür. Özellikle yöreye göç eden, taş ve ahşap ustalığında mahir olan Kafkasyalılar yöredeki inşaat sektöründe söz sahibi olmuşlardır.

Sonuç olarak bu insanlar, yerli halkla veya kendilerinden önce gelmiş göçmenlerle kaynaşarak Türk milletinin önemli unsurlarından biri haline gelmişlerdir. Farklı etnik ve dil gruplarından oluşan bu insanlar, zamanla bu farkın üstünde yeni bir kimliğe sahip olan modern Türk milletini oluşturmuşlardır.

⁵³ Örneğin, Boztepe köyünde Drama'dan gelen ailelerle Kafkasya'dan gelen Gürcü aileler ve köyün eski sakinleri arasında gündelik yaşayışın ahengi açısından hiçbir farklılık yok gibidir (Erkan Perşembe, "Toplumsal Değişme ve Göç, Orta Karadeniz'in Temelleri", *Orta Karadeniz Kültürü*, Ankara 2005, s. 443).

⁵⁴ Sakal, *a.g.e.*, s. 401.

“ IMMIGRATION MOVEMENTS AROUND ORDU (1877-1914) ”

Abstract

Political, military, economic and social developments in the 19th Century influenced all the Anatolian geography as well as the Ordu area. The Ottoman-Russia wars and the emigration policy Russia deployed in the Caucasia compelled thousands of people to abandon their own main lands. Those who were compelled to immigrate to this unknown geography experienced lots of problems. On the other hand, the locals, who welcomed the immigrants, were also negatively affected. The immigration movements in the region took place in two different ways; one from the Caucasia towards the region and the other from the region (mainly non-muslims) towards abroad. The immigration movements of this period played an important role in shaping the social structure of today's Ordu province. In this study, the effect of immigration movements in the region during the period between 1877-78 Ottoman Russia Wars and World War I on the social and demographic structure of the region.

Keywords

Ordu, immigration, Cherkes, Ottoman, Russia, Anatolia, Turkish Nation.

Telif Tarihi Tartışmalarına Ek:
AHMED-İ RIDVÂN'IN İSKENDERNÂME'Sİ
NE ZAMAN YAZILDI?

İsmail AVCI

ÖZET

Geçmişe dönük edebî araştırmalarda, özellikle metin çalışmalarında sıkça karşılaşılan sorunlardan biri eserlerin ne zaman telif edildiği konusudur. Elde bulunan eserlerin bir kısmının telif yılı belli değildir. Buna mukabil bir kısmının da yazıldığı yıl ya eserin bizzat kendisinden ya da başka kaynaklardan öğrenilebilmektedir. Ancak bazı durumlarda bu bilgiler de tutarsız ve yanıltıcı olabilmektedir. Bu çalışmada, araştırmacıların karşılaştıkları söz konusu soruna bir örnek olarak Ahmed-i Ridvân'ın İskendernâme adlı eserinin telif yılı üzerinde durulacaktır. İskendernâme'nin ne zaman yazıldığı konusu tartışılırken öncelikle eserle ilgili daha evvel yapılmış çalışmalarda telif yılına dair verilen bilgiler değerlendirilecektir. Ardından gerek tarihî olaylar gerekse müellifin eserinde bizzat zikrettiği tarihler dikkate alınarak bir sonuca ulaşılabilecektir.

Anahtar Kelimeler

Ahmed-i Ridvân, İskendernâme, eser, müellif, telif yılı.

Giriş

Türk edebiyatının klasik dönemi, yüzlerce müellifin yettiği ve binlerce manzum, mensur eserin verildiği edebiyat açısından oldukça zengin bir dönemdir. Bu zenginliğe paralel olarak gerek müelliflerle gerekse eserlerle ilgili bazı problemler de söz konusudur. Bu problemlerden biri, eserin kaybolmuş olması veya ele geçmemesidir. Örneğin konumuzla ilgili olması bakımından bugünkü bilgilerimize göre Türk edebiyatında yazılan dokuz *İskendernâme*'den ikisi kaynaklarda anılmasına rağmen elde değildir. Elbette aradan geçen yüzyılların bunda büyük payı vardır ve geriye doğru gidil-

* Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü.
ismailavci@balikesir.edu.tr

dikçe kaybolan eser miktarı ve bilgi yetersizliği artmaktadır. Eğer eser elde yoksa bu durumda yapılabilecek çok da fazla bir şey yoktur. Problemin çoğunluğu elde olan eserlerle ilgili bilgilerin olmaması, yetersizliği ya da müellifle ilgili sıkıntılardır. Bazen eser eldedir, müellifin kim olduğu tespit edilemez ve eser "müellifi meçhul" eserler arasındaki yerini alır. Sadece 14. asırda Anadolu'da yazılmış mesnevileri esas alarak bir örnek vermek gerekirse bu dönemde yazılmış 79 mesneviden yalnızca 40'ının, yani neredeyse yarısının müellifi bellidir.¹ Bazen müellifin adı veya mahlasının bilinmesi de araştırmacı için yeterli olmaz. Kaynaklarda bu ada/mahlasa rastlanmadığı, rastlansa bile ya hiç bilgi verilmediği ya da verilen bilginin yeterli olmadığı, şahsın telif ettiği eser ya da eserlerin anılmadığı durumlar da vardır. Bunun sonucunda kaynaklarda aynı adı/mahlası taşıyan birden fazla müellif söz konusu olduğunda, eldeki eserde küçük de olsa bir bilgi, ipucu yoksa eserin bu müelliflerden hangisine ait olduğunu tespit etmek neredeyse imkânsız hâl gelir ve verilecek hüküm tahminden öteye geçemez. Diğer taraftan müellifi hemen her yönüyle bilinen ve elde bulunan eserler için de bugün bazı hususları anlamakta ve izah etmekte sorunlar yaşanmaktadır. Bu sorunlardan biri eserlerin telif yılına dairdir. Yukarıda bahsi geçen, 14. asırda Anadolu'da kaleme alınmış 79 mesneviden sadece 21'inin telif yılı bilinmektedir.² Bir eserin telif yılının tespiti; ait olduğu yüzyılın bilinmesi, müellifinin kim olduğunun belirlenmesi, müellifin hayatıyla ilgili herhangi bir konunun aydınlatılması, eserin kime sunulduğunun açıklığa kavuşturulması, varsa müellifin diğer eserlerinin yazılış sırasının ortaya çıkarılması, başka müelliflerin eserleriyle karışma ihtimalinin ortadan kaldırılması vs. konularda araştırmacıya yardımcı olacaktır. Bazı eserlerin telif yılı belli değilken bazılarının ne zaman telif edildiği ya eserin bizzat kendisinden ya da kaynakların verdiği bilgilerden hareketle tespit edilebilmektedir. Fakat böyle olduğu durumlarda bile eserlerin telif yılıyla ilgili verilen bilgilerin, bazı tutarsızlıkların zihin karıştırdığı bir vakıadır. Bu yazıda Ahmed-i Rıdvân'ın (öl. 1528-1539 arası) *İskendernâme*'siyle ilgili böyle bir sorun tartışılarak bazı ipuçlarından hareketle bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

¹ Ahmet Atillâ Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, İstanbul 2002, s. 6-8.

² Ahmet Atillâ Şentürk, *a.g.e.*, s. 5-6.

1. *İskendernâme*'nin Telif Yılına Dair Önceki Bilgiler

"Tütünsüz" veya "Bîduhân" sanıyla anılan, 15. yüzyılın ikinci yarısıyla 16. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Ahmed-i Rıdvân'ın bir *Dîvân*'ı ve *İskendernâme*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Rıdvâniyye*, *Mahzenî'l-esrâr* ve *Heft-peyker* olmak üzere altı mesnevisi vardır.³ Ahmed-i Rıdvân, Türk edebiyatında Ahmedî (öl. 1412-13), Hamzavî (öl. ?), Ali Şîr Nevâyî (öl. 1501), Behiştî Sinan (öl. 1511, 1520?), Ebû Hasan Turtusî (öl. ?), Karamanlı Figânî (öl. ?), Lâmi'î Çelebi (öl. 1532) ve adı meçhul bir müellif ile birlikte Makedonyalı Büyük İskender'in efsanevi hayatından, savaşlarından ve aşklarından bahseden *İskendernâme* türünde eser veren dokuz müelliften biridir. Aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılan eserin beyit sayısı 8304'tür. Büyük oranda Ahmedî'nin *İskendernâme*'sine nazire olarak kaleme alınan ve elde biri Ahmed-i Rıdvân diğeri Hayâtî (öl. ?) adına kayıtlı iki nüshası bulunan bu eserle ilgili şimdiye kadar bazı çalışmalar yapılmıştır. Doğal olarak bu çalışmalarda eserin ne zaman yazıldığı konusuna da değinilmiştir. *İskendernâme*'yle ilgili ilk çalışma Agâh Sırrı Levend'e aittir. Levend, Aralık 1951'de *Türk Dili*'nde yayımladığı "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Ahmed Rıdvân'ın *İskender-nâmesi*" başlıklı yazısında eserin yazılış yılına dair şu bilgileri vermektedir:

"Eserin sonundaki 'Târîh-i İskender-nâme' kısmında ise:

Düştü târîhî bu mısra' kıl şümâr
Kâla benden sonra 'âlî yâdigâr

beyitlerindeki son mısra ile eseri yazdığı tarihi 904 olarak vermiş oluyor. Hâlbuki Moton ve Koron'un fethi tarihi 906'dır. Tarih herhalde eksik düşürülmüştür. Eserin yazıldığı tarih, aşağıda açıklanacağı gibi, ancak 906 olabilir. Eserin bir yerinde (vr. 90a) ayrıca bir tarih daha görülmektedir:

Nâme-i hürşîdi ahter yazmışam
Lâcerem târîhin aḫzer düşmüşem

İkinci mısradaki 'aḫzer' kelimesiyle verilen tarih 909'dur ki, bu tarihin neye delâlet ettiği, 'nâme-i hürşîd' ile neyin kaste-

³ Ahmed-i Rıdvân'ın bu eserlerinden *Hüsrev ü Şîrîn* ve *Heft-peyker* üzerinde doktora, *Rıdvâniyye* üzerinde yüksek lisans tezi yapılmıştır. *Dîvân*'ı ise Halil Çeltik tarafından yayımlanmıştır. *İskendernâme*'si Prof. Dr. Ömür Ceylan'ın danışmanlığında tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanmaktadır.

dildiği anlaşıl原因yor. 'Nâme-i hürşîd' ile belki *İskender-nâme* murad edilmiştir; fakat bu tarih, herhalde eserin yazıldığı tarih olamaz." (...) "Berlin kataloğundaki kayda göre, şair 907'de meydana getirdiği *Husrev ü Şîrîn*'in mukaddimesinde, daha önce *İskender-nâme* ile *Leylâ ve Mecnûn* adlı iki mesnevî yazdığını bildirmektedir. (...) *Husrev ü Şîrîn* 907'de yazılmış olduğuna göre, *İskender-nâme*'nin 906'da, *Leylâ ve Mecnûn*'un ise bu tarihten daha evvel yazılmış bulunacağı açıkça anlaşılır."⁴

Levend'in bu yazıdan kısa bir süre sonra Ocak 1952'de yine *Türk Dili*'nde yayımladığı "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Hayâtî'nin *İskender-nâme*'si" adlı makalesinde de bu konuya kısaca değinilmiştir. İlk bakışta iki ayrı eser gibi görünen, ancak Ahmed-i Rıdvân'ın eserinin, mahlaslar ve baştaki 200 beyitlik kısım hariç, aynısı olan⁵ bu nüshadaki yazım tarihiyle ilgili konumuzu ilgilendiren kısım şöyledir:

"Ahmed Rıdvân'ın, eserinde (vr. 90b) 'ahzer' kelimesiyle 909 tarihini düşürdüğü şu beyit de yoktur:

Nâme-i hürşîdi ahzer yazmışam
Lâ-cerem târihîn ahter düşmüşem

Hayâtî'nin *İskender-nâme*'sinin sonunda birkaç yaprak eksik olduğu için, Rıdvân'ın *İskender-nâme*'sini tamamladığı tarihi gösteren beytin Hayâtî'de olup olmadığını kestirmek mümkün değildir. Osmanlı tarihi kısmında, Ahmed Rıdvân'ın Moton cengini tasvir ederken, kaleye bayrağı kendinin çektiğini, kiskançların şerrine uğrayarak padişahın lütfundan mahrum kaldığını tespit eden beyitler de Hayâtî'de yoktur."⁶

⁴ Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Ahmed Rıdvân'ın *İskender-nâmesi*", *Türk Dili*, I (3), Aralık 1951, s. 146-7.

⁵ Agâh Sırrı Levend ve İsmail Ünver yaptıkları çalışmalar neticesinde Ahmed-i Rıdvân ve Hayâtî mahlasını taşıyan nüshalar arasında bazı bölümler ve mahlaslar haricinde farkın olmadığını tespit etmişler ve bu şairler arasında bir intihal durumunun söz konusu olup olmadığını tartışmışlardır. Levend mesnevilerin kime ait olduğu konusunda intihal ihtimalinden bahsetmekle birlikte daha temkinli bir tavır takınmıştır (Bu konuda Levend'in yukarıda anılan Ahmed-i Rıdvân ve Hayâtî'yle ilgili çalışmalarına bakılabilir.). Ünver ise Ahmed-i Rıdvân ve eserleri hakkında yaptığı çalışmalar neticesinde mesnevinin Ahmed-i Rıdvân'a ait olduğunu kesin olarak tespit etmiştir (Bu konuda bk. İsmail Ünver, "Ahmed-i Rıdvân", *TTK-Belleten*, L (196), 1986, s. 84-97).

⁶ Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Hayâtî'nin *İskender-nâmesi*", *Türk Dili*, I (4), Ocak 1952, s. 200.

Levend'in aynı yıl yayımladığı ve konuya bir cümleyle değindiği bir başka yazısı "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rıdvân'ın *Leylâ vü Mecnûn*'u" başlıklı yazısıdır.⁷ Buradaki bilgi Ahmed-i Rıdvân'ın *İskender-nâme*'siyle ilgili verilen bilginin tekrarı durumundadır ve mesnevilerin yazım sırasıyla ilgilidir: "Bütün bunlar, Ahmed Rıdvân'ın *İskender-nâme*'sinden bahsederken kaydettiğimiz gibi, *Leylâ ve Mecnûn* mesnevisinin, Ahmed Rıdvân'ın ilk eseri olduğuna ait hükmümüzü kuvvetlendirmektedir."⁸

Agâh Sırrı Levend'in Ahmed-i Rıdvân'ın mesnevileriyle ilgili üzerinde duracağımız son yazısı *Hüsrev ü Şîrîn*'le ilgili olandır.⁹ Bu yazıda Levend, sıralama açısından önemli olan *Hüsrev ü Şîrîn*'in yazıldığı yıllarla ilgili, "Eserin yazıldığı tarih: H. 907=M. 1501, beyit sayısı: 6308."¹⁰ bilgisini verir.

Agâh Sırrı Levend'in bu ilk yazılarından sonra, İsmail Ünver'e ait üç önemli çalışmadan söz etmek istiyoruz. Ünver'in biri doktora diğeri doçentlik çalışması olan iki eseriyle, Ahmed-i Rıdvân'ı hayatı ve eserleriyle tanıttığı makalesi, üzerinde durduğumuz konuyla ilgili bize yol gösterebilecek geniş bilgiler içermektedir. 1975 yılında doktora tezi olarak hazırlanan *Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâmeler* adlı çalışma¹¹ ile 1982 yılında hazırlanan *Ahmed-i Rıdvân Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti* adlı doçentlik çalışmasında¹² verilen bilgilerin 1986 yılında *TTK-Belleten*'de yayımlanan "Ahmed-i Rıdvân" başlıklı makalede¹³ tekâmül ettirilerek bir bütün hâlinde verildiği görülür. Bu sebeple biz de Ahmed-i Rıdvân'ın *İskender-nâme*'sinin yazılış tarihiyle ilgili bilgileri buradan alıyoruz. Ünver'in yazısında bu konuda şu bilgiler vardır:

⁷ Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden Ahmed Rıdvân'ın *Leylâ vü Mecnûn*'u", *Türk Dili*, I (7), Nisan 1952.

⁸ Agâh Sırrı Levend, a.g.m., s. 393-4.

⁹ Agâh Sırrı Levend, "Ahmed Rıdvân'ın *Hüsrev ü Şîrîn*'i", *TDAY-Belleten*, 1966.

¹⁰ Agâh Sırrı Levend, a.g.m., s. 216.

¹¹ İsmail Ünver, *Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâmeler*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1975.

¹² İsmail Ünver, *Ahmed-i Rıdvân Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1982.

¹³ İsmail Ünver, "Ahmed-i Rıdvân", *TTK-Belleten*, L (196), 1986, s. 73-185.

"Ahmed-i Rıdvân'ın ilk mesnevisi *İskender-nâme*'dir. Bunu şairin *Husrev ü Şîrîn* mesnevisinin başındaki ifadesinden anlıyoruz. Ayrıca şair, eserinin sonunda 'Târîh-i İskender-nâme' başlığı altında:

Düşdi târîhi bu mışra' kıl şumâr
Kala benden sonra 'âlî yâdigâr

beytiyle bitiş tarihini bildirmektedir. İkinci mısraın hesabıyla çıkan tarih H. 904 yılıdır. Şair:

Âhıriyidi cumâzînüñ tamâm
Hayr ile buldı bu nazmum ihtimâm

beytiyle de bitirdiği ayı bildiriyor. H. 904 yılının bu ayı M. 1499 yılına rastlar. *İskender-nâme*'de bir tarih beyti daha vardır. Bu tarih, İskender'le Sîstân hükümdarı Zeresb'in kızı Gülşâh arasındaki aşkın anlatıldığı bölümün sonundadır.

Nâme-i hurşîdi ahter yazmışam
Lâ-cerem târihin ahter dimişem

beytindeki 'ahter' kelimesinin hesabı H. 909/M. 1503-4 yılını karşılar. Eserdeki 'Osmanlı Tarihi' bölümünde, H. 904'ten sonraki tarihî bir olay da yer almaktadır. Daha önce de bildirdiğimiz gibi, Moton'un alınışı H. 906/M. 1500-1 yıllarına rastlar. Rıdvân *İskender-nâme*'de üç yerde Moton'un alınışından söz etmiş ve kaleye sancak diktiğini bildirmiştir. A. S. Levend, *İskender-nâme*'nin Osmanlı tarihi bölümünde adı geçen Moton adasının H. 906'da alındığını bildirerek eserin sonundaki H. 904 tarihinin eksik düşürüldüğünü öne sürmüştür. Bu yanlış bir düşünce değildir. Ancak biz, Rıdvân'ın Osmanlı tarihini veya bu bölümdeki son olayları esere sonradan eklediğini sanıyoruz. Aynı şekilde, İskender'le Gülşâh'ın aşklarını anlatan bölümün veya bu bölümdeki tarih beytinin de esere sonradan katıldığı söylenebilir. Çünkü şair, H. 907/M. 1502'de bitirdiği *Husrev ü Şîrîn* mesnevisinin başında önce *İskender-nâme* sonra da *Leylâ vü Mecnûn* yazdığını bildirmektedir ki, buna göre *İskender-nâme* sonunda bulunan H. 904/M. 1499 tarihini doğru olarak kabul etmek yerinde olur. Mesnevîde bu tarihten sonraki olayları anlatan beyitler esere sonradan eklenmiştir. Rıdvân'dan önce *İskender-nâme* yazan

Ahmedî'nin de sonraki yıllarda yaptığı eklemelerle eserini genişlettiğini biliyoruz."¹⁴

Ünver, İskendernâme'nin yazılış tarihiyle ilgili bu bilgileri verir. Diğer taraftan İskendernâme'yle birlikte diğer mesnevilerin, özellikle de Hüsrev ü Şîrîn ile Leylâ vü Mecnûn'un yazılış tarihleri de önemlidir. Ünver, Leylâ vü Mecnûn'un yazım tarihiyle ilgili olarak şöyle der:

"Eldeki yazmada, şairin bu mesneviyi hangi tarihte yazdığını bildiren beyit bulunmamaktadır. Levend, *Leylâ vü Mecnûn*'un Rıdvân'ın ilk eseri olduğunu bildirmişse de, sonradan *Husrev ü Şîrîn*'i tanıtırken bu hükmün yanlış olduğunu görmüş, fakat bu yanlışlığı düzeltmemiştir. Şair *Husrev ü Şîrîn*'e başlarken, daha önce *İskender-nâme* ve *Leylâ vü Mecnûn* yazdığını bildirmiştir. *İskender-nâme*'nin yazılış H. 904/M. 1499, *Husrev ü Şîrîn*'inki ise H. 907/M. 1502 olduğuna göre, *Leylâ vü Mecnûn*'un yazılış tarihi 1499-1502 yılları arasındır."¹⁵

Ünver, Hüsrev ü Şîrîn'in yazılış tarihi hakkında ise şu bilgiyi vermektedir:

"Rıdvân, eserini bitirdiği tarihi:

Tamâm oldu çü sözüm faşl-ı gülde

Bu mışra' düşdi târihi gönülde

beytiyle veriyor. İkinci mısraın hesaplanmasıyla elde edilen H. 907 tarihinin baharı (fasl-ı gül) M. 1502 yılını karşılamaktadır."¹⁶

Bizim üzerinde durduğumuz konuyla doğrudan ilgisi olmadığından Ünver'in Ahmed-i Rıdvân'a ait diğer mesnevilerin yazılış yıllarına dair verdiği bilgilerin tamamını aktarmamıza gerek yoktur. Sadece bu eserlerden *Rıdvâniyye*'nin 914/1508-9, *Mahzenü'l-esrâr*'ın 911-918/1505-1512 yılları arasında kalan yedi yıllık dönemde ve *Heft-peyker*'in de 917-918/1511-1512 yıllarında yazıldığını Ünver'in tespit ettiğini söylemekle yetiniyoruz.¹⁷

İskendernâme'nin yazılış yılına dair bilgileri değerlendirme noktasında söz etmemiz gereken çalışmalardan biri de Orhan Kemal Tavukçu'ya aittir.

¹⁴ İsmail Ünver, a.g.m., s. 100-1.

¹⁵ İsmail Ünver, a.g.m., s. 104.

¹⁶ İsmail Ünver, a.g.m., s. 108.

¹⁷ İsmail Ünver, a.g.m., s. 112-122.

Tavukçu'nun bu çalışması, müellifin *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisi üzerinde 2000 yılında hazırladığı doktora tezidir. Araştırmacı burada *İskendernâme*'nin, müellifin ilk eseri olduğunu ifade ettikten sonra herhangi bir tartışmaya girmeden yazılış tarihini Cemaziyelâhîr 904/Ocak 1499 olarak vermiştir. Ayrıca eserlerin yazılış yıllarını da *İskendernâme* 1499, *Leylâ vü Mecnûn* 1499-1502 arası ve *Hüsrev ü Şîrîn* 1502 olarak belirlemiştir.¹⁸

Üzerinde duracağımız son çalışma ise müellifin *Rıdvâniyye* adlı eseri üzerinde 2006 yılında Nebi Yılmaz tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Hazırlanan bu tez 2007 yılında kitap olarak da basılmıştır.¹⁹ Burada müellifin hayatı ve eserleriyle ilgili verilen bilgiler Ünver'in yukarıda andığımız doçentlik çalışmasından alınmıştır.²⁰ Böylelikle bu çalışmada *İskendernâme*'nin yazılış yılıyla ilgili yeni bir değerlendirmenin olmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda verilen bilgilere göre şairin üzerinde durduğumuz mesnevilerinin yazılış yıllarına dair şöyle bir sonuç çıkmaktadır:

1. Ağâh Sırrı Levend'e göre *İskendernâme*'nin yazılış yılı, her ne kadar eserdeki tarih beytinde hicri 904 olarak verilmişse de Moton ve Koron'un alınmasıyla ilgili tarihler düşünüldüğünde 906 olmalıdır. Levend tarihin eksik düşürüldüğü kanısındadır. Ayrıca şair *Hüsrev ü Şîrîn*'de, daha önce *İskendernâme* ve *Leylâ vü Mecnûn* yazdığını ifade etmiştir. *Hüsrev ü Şîrîn* 907'de yazıldığına göre *İskendernâme* ondan önce olmalıdır.

2. Levend, eserde bulunan diğer tarih beytindeki 909 yılının neyi ifade ettiğinin anlaşılamadığını belirtir. Bu tarih beyitleri ile Moton'da kaleye bayrak dikme konusunun işlendiği kısım Hayâtî nüshasında yoktur.

3. Levend, mesnevilerin yazılış sırasını *Leylâ vü Mecnûn*, *İskendernâme* (hicri 906) ve *Hüsrev ü Şîrîn* (hicri 907) olarak tespit etmiştir.

¹⁸ Orhan Kemal Tavukçu, *Ahmed-i Rıdvân Hüsrev ü Şîrîn (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniversitesi, Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2000, s. 83-5.

¹⁹ Nebi Yılmaz, *Ahmed-i Rıdvân Rıdvâniyye (Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2007.

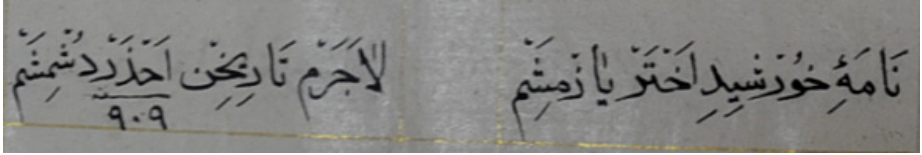
²⁰ Nebi Yılmaz, *Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 6 (dipnot 1).

4. İsmail Ünver, Agâh Sırrı Levend'in *İskendernâme*'nin yazılış yılı hakkındaki tespitiyle ilgili, "Bu yanlış bir düşünce değildir." dedikten sonra kendi düşüncesini söyler. Ona göre *Hüsrev ü Şîrîn*'de şairin, daha önce *İskendernâme* ve *Leylâ vü Mecnûn* yazdığını söylemesi dikkate alınır, eserin yazılış yılını 904 olarak kabul etmek yerinde olur. Ünver, eserin Osmanlı tarihinden bahseden kısmıyla (Moton'un 906'da fethi) İskender ve Gülşâh'ın aşklarının anlatıldığı bölümün (909 yılını veren tarih beyti) esere sonradan eklendiği kanaatindedir. Bu hususta Ünver, Ahmedî'nin *İskendernâme*'sine sonradan yaptığı eklemeleri ve eserini genişletmesini örnek verir, Ahmed-i Rıdvân'ın da onun izinde olduğunu iddia eder.

5. İsmail Ünver, eserlerin yazılış sırasını *Hüsrev ü Şîrîn*'deki sırayı da dikkate alarak *İskendernâme* (904), *Leylâ vü Mecnûn* (904-907 arası) ve *Hüsrev ü Şîrîn* (907) olarak tespit etmiştir.

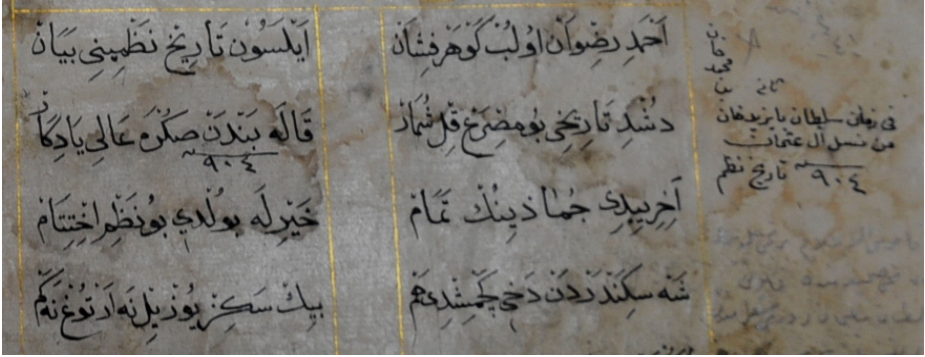
2. *İskendernâme*'deki İki Tarih Beyti

İskendernâme ne zaman yazıldı? sorusuna cevap verebilmek için eserdeki tarih beyitlerine dönüp bir kez daha bakmak gerekir. Biri Ahmed-i Rıdvân, diğeri Hayâtî adına kayıtlı iki nüshası bulunan eserin Hayâtî nüshasında, söz konusu beyitlerden ilki yazılmamış, atlanmıştır. Varakların kopması nedeniyle ikinci tarih beytinin olması gereken kısım da yine Hayâtî nüshasında yoktur. Rıdvân nüshasındaki bu beyitlerden ilki, İskender'le Sîstân hükümdarı Zeresb'in kızı Gülşâh arasındaki aşkın anlatıldığı bölümün sonunda²¹ yer almaktadır:



²¹ Ahmed-i Rıdvân, *İskendernâme*, DTCF Kütüphanesi M. Con B. 20, vr. 90^a.

Diğer tarih beyti ise "Tarih-i İskendernâme" bölümündedir:²²



Ahmed-i Rıdvân nüshası harekeli bir nüshadır. Hayâtî nüshasında ise hareke yoktur. Ahmed-i Rıdvân nüshası Hayâtî nüshasına göre daha okunaklı olmakla birlikte hem hareke hem de imla açısından çok güvenilir değildir. Nüshada bazı kelimelerin yanlış yazıldığı veya yanlış harekelendiği, yazımı birbirine benzeyen kelimelerden yanlış olanın alındığı, terkip olması gereken yerlerde terkip yapılmayarak atıf vav'ı konulduğu/ötre (ؤ) kullanıldığı veya atıf vav'ının olması gereken yerlerde terkip yapıldığı, belirtme hâli eki için bazen "ye" (ي) bazen de esre (ِ)'nin tercih edilmesiyle ikili bir yapının ortaya çıktığı sıkça görülür. Bu türden yazımların okuyucuyu bazı yerlerde yanıltma ihtimalinin olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Bizim üzerinde duracağımız tarih beyitleri için özellikle dikkat edeceğimiz üç husus vardır: İlki kelimelerin yanlış yazılmış olma ihtimali, ikincisi nüshanın belirtme hâli-terkip-atıf vav'ı kullanımıyla ilgili imla özellikleri, üçüncüsü ise bazen ünlü kullanılarak bazen de kullanılmadan yazılabilen Türkçe kelimelerin imlasıdır. Bu hususlar ile anlam ve bağlama dikkat ederek beyitleri tekrar okumamız *İskendernâme*'nin yazılış yılıyla ilgili karışıklığı çözme noktasında bize yardımcı olabilecek ipuçları verebilir. Ancak önce yukarıda çalışmalarından bahsettiğimiz araştırmacıların bu beyitleri nasıl okuduğuna bakalım.

Agâh Sırrı Levend *İskendernâme*'nin Ahmed-i Rıdvân nüshasını tanırturken bu beyitleri şöyle okumuştur:

²² Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 387^b.

"Düştü târîhî bu mışrâ' kıl şümâr
 ala benden sonra 'âlî yâdigâr

Nâme-i hürşîdi ahter yazmışam
 Lâcerem târîhin ahter düşmüşem"²³

Hayâtî nüshasını tanıtırken ise beyitlerin bu nüshada yer almadığını ifade ederek Rıdvân nüshasından sadece aşağıdaki beyti aktarmıştır:

"Nâme-i hürşîdi ahter yazmışam
 Lâ-cerem târîhin ahter düşmüşem"²⁴

Levend dalgınlıkla olsa gerek tarih kelimesi olan "ahter"le "ahter" kelimelerinin yerlerini değiştirmiştir. Ancak tarihi hesaplarken "ahter"i değil, "ahter"i esas alarak yılı 909 olarak doğru vermiştir.

İsmail Ünver'in *Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâmeler* adlı çalışmasında ise beyitler şoyledir:

"Düşdi târîhi bu mışra' ıl şümâr
 ala benden şonra 'âlî yâdigâr
 Nâme-i hürşîdi ahter yazmışam
 Lâ-cerem târîhin ahter düşmişem"²⁵

Ahmed-i Rıdvân'ın hayatını ve eserlerini ele aldığı doçentlik çalışmasında ise beyitler şoyle yer almıştır:

"Düşdi târîhi bu mışra' ıl şümâr
 ala benden şonra 'âlî yâdigâr
 Âhıriyidi cumâzînüñ tamâm
 Hıyr ile buldı bu nazmum ihtitâm
 Nâme-i hürşîdi ahter yazmışam
 Lâcerem târîhin ahter dimişem"²⁶

²³ Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Ahmed Rıdvân'ın *İskender-nâmesi*", s. 146.

²⁴ Agâh Sırrı Levend, "Bilinmeyen Eski Eserlerimizden: Hayâtî'nin *İskender-nâmesi*", s. 200.

²⁵ İsmail Ünver, *Türk Edebiyatında Manzum İskender-nâmeler*, s. 328.

²⁶ İsmail Ünver, *Ahmed-i Rıdvân Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, s. 57-8.

Aynı konudaki makalesinde de beyitler yukarıdaki şekildedir. Ünver'in de dalgınlığına gelmiş olmalı ki "ahter" olması gereken kelime "ağter" yazılmış, nüshada "düşmişem" şeklinde olan kelime "dimişem", "nażmı" şeklinde yer alan kelime ise "nażmum" olarak kaydedilmiştir. Ancak bunlar eserdeki tarihe etki etmediğinden önemsiz dalgınlıklar olarak görünmektedir.

Orhan Kemal Tavukçu'nun doktora çalışmasında beyitler şöyledir:

"Düşdi tarihi bu mısra' kıl şumâr
 Çala benden şoñra âli yâdigâr
 Âhıri-y-idi cumâzinüñ tamâm
 Hayr ile buldı bu nażmum ihtitâm"²⁷

Yukarıda değindiğimiz şekilde Tavukçu'nun eserinde de yine dalgınlıkla "nażmı" kelimesi "nażmum" şeklinde yer almıştır.

3. Kelimelerin İzinde: "ağzer" ve "şoñra"

Acaba *İskendernâme*'nin yazılış yılı Levend'in dediği gibi 906 mıdır, yoksa Ünver ve Tavukçu'nun iddia ettiği gibi 904 müdür? Ayrıca eserdeki başka bir tarih beytindeki 909 yılı neyi karşılamaktadır? Öncelikle şairin *Hüsrev ü Şîrîn*'in başında o zamana kadar yazdığı eserleriyle ilgili verdiği bilgiye bakmak gerekir. Şair bunları şöyle sıralıyor:

"Didüm evvel Sikender-nâmesini
 Tamâm itdüm anuñ hengâmesini
 İkinci Leylî vü Mecnûn maķâlin
 Beyân itdüm ser-â-ser hâl ü kâlin
 Bu def'a Hüsrev ü Şîrîn diyeyin
 Ne deñlü telh isem şîrîn diyeyin"²⁸

Görüldüğü üzere Ahmed-i Rıdvân önce *İskendernâme*'yi, ikinci olarak *Leylâ vü Mecnûn*'u yazmıştır. Üçüncü olarak ise *Hüsrev ü Şîrîn*'i yazmaya başlamıştır. Eserlerin yazılış yıllarının bu sıralamaya uygun olması gerekir. Ağâh Sırrı Levend, *Leylâ vü Mecnûn*'u ilk sıraya yerleştirmiştir. İsmail Ün-

²⁷ Orhan Kemal Tavukçu, *a.g.e.*, s. 83.

²⁸ Orhan Kemal Tavukçu, *a.g.e.*, s. 230.

ver'in de belirttiği üzere aslında Levend, *Hüsrev ü Şîrîn*'de yukarıdaki üç beyti görmüş, hatta mesneviyi tanıttığı yazısına da almıştır. Ancak daha önce verdiği bu yanlış bilgiyi düzeltmemiştir.

Hüsrev ü Şîrîn'deki bu bilgiden sonra eserin yazım yılıyla ilgili dikkat edilecek bir diğer husus Ahmed-i Rıdvân'ın Moton ve Koron'un fethiyle ilgili verdiği bilgidir. Moton ve Koron'dan eserde üç yerde bahsedilir. İlki Ahmed-i Rıdvân'ın devrin padişahı Sultan Bayezid'i övdüğü "Der-Medh-i Sultân Bâyezîd Hullidet Hilâfetühü"²⁹ başlığıyla verilen bölümdür. Bu kısım Hayâtî nüshasında yoktur. İkincisi Moton adının bir beyitte sadece isim olarak geçtiği İskender'le Mağrip sultanı Kaydâfe'nin haberleşmelerinin anlatıldığı bölümdür.³⁰ Bu beyit de Hayâtî nüshasında yoktur. Üçüncü kısım ise Osmanlı tarihi kısmında "Gazâ-Kerden-i Sultân Bâyezîd Hân bekili ve Akkirman"³¹ başlığıyla verilen bölümdür. Müellif bu kısımlarda Moton ve Koron'un alınmasını, bizzat bu savaşa katılıp Moton kalesine bayrak dikmesini, kendisini çekemeyenler yüzünden bu hizmeti karşılığında padişahın bağışından pay alamadığını anlatır. Üç haftalık bir muhasaradan sonra Moton kalesinin fethi Muharrem 906'da gerçekleşmiş, kısa bir süre sonra da Koron alınmıştır.³² Ahmed-i Rıdvân bu savaşa bizzat katıldığına göre eserini Muharrem 906'dan sonra kaleme almış olmalıdır. Daha önce de zikredildiği gibi İsmail Ünver bu kısımların esere sonradan eklenmiş olabileceğini, bu sebeple eserde geçen 904 yılının doğru kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Böyle bir ihtimal olmakla birlikte, bizce eserin genel planı sonradan ekleme yapıldığına dair bir işaret vermemektedir. *İskendernâme*'nin genel yapısı içinde bu bölümlerin üç farklı yerde geçmesine ve bunların eser içindeki durumlarına bakıldığında, Moton ve Koron adlarıyla bu adlara bağlı olayların esere sonradan eklenmiş olmalarının çok düşük bir ihtimal olarak belirdiği görülür. Bu yapı şairin söz konusu olayları belli bir plan dâhilinde ve ara vermeden eserine yerleştirdiği intibanı uyandırır. Zira sonradan ekleme yapılsaydı şairin bu hadiseyi eserin en

²⁹ Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 13^b-14^b.

³⁰ Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 224^a.

³¹ Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 347^a-350^a ve Hayâtî nüshası (Atatürk Ü. Ktp. A. S. Levend Yz. 369/3) 140^{a/b}.

³² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 2006, II, s. 218-20.

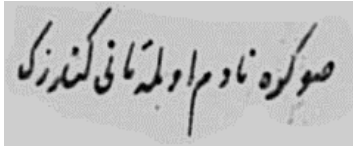
fazla Osmanlı tarihi bölümünde veya padişahı övdüğü kısımda anması beklenirdi. Hâlbuki şair anlatılan olayla hiç ilgisi olmadığı hâlde Kaydâfe'nin İskender'e öğüt niteliğindeki haberlerinden bahsederken de Moton adını anmıştır. Bütün bunlar, eserin yazıldığı tarihte Moton ve Koron'un alınmış olduğunu, şairin zihninde bu olayların zaten canlı olarak var olduğunu düşündürür. Bu konuda, Levend'in Moton ve Koron'un alınmasıyla ilişki kurarak yılı 906 olarak belirlemesine ve tarihin eksik düşürüldüğünü söylemesine kulak vermek gerekir.

Bu bilgilerden sonra Ahmed-i Rıdvân'ın *İskendernâme*'sindeki tarih beyitlerinin nasıl okunması ve hangi yılın doğru kabul edilmesi gerektiği konusuna geçebiliriz. Eserin yazıldığı tarihi veren beyitler şöyledir:

*Düşdi târîhi bu mışra□ kıl şümâr
 Qala benden şoñra 'âlî yâdgâr
 Sene 904
 Âhîriyidi cümâzîniñ tamâm
 Hayr ile buldı bu nazmı ihtitâm
 Şeh Sikender'den dañi geçmişdi hem
 Biñ sekiz yüz yıl ne artuğ [u] ne kem*

Bu beyitlerin hemen yanına şöyle bir not düşülmüştür: "Fî zamân-ı Sulţân Bâyezîd (-i şânî) Hân bin Mehemmed Hân min nesl-i Âl-i 'Oşmân, sene 904 târîh-i nazm". Buna göre eserin yazılış tarihi hicri Cümazinin sonu 904'tür.

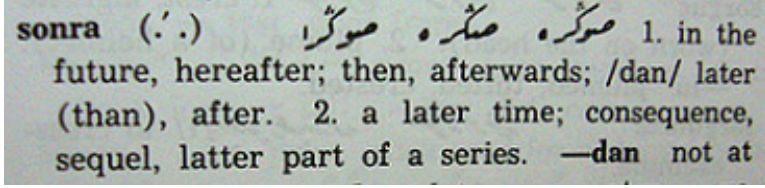
Biz Ahmed-i Rıdvân'ın düştüğü tarih beytindeki "Qala benden şoñra 'âlî yâdgâr" mısrasındaki "şoñra (صكرة)" kelimesinin "vav (و)"lı ve "elif (ا)"lı olarak (صوكرا) yazılması hâlinde *İskendernâme*'nin yazılış yılına dair problemin ortadan kalkacağına inanıyoruz. Bilindiği üzere Türkçe olan bu kelime (صوكرد) ve (صوكرا) şeklinde de yazılabilmektedir. Örneğin elimizdeki eserin Hayâtî nüshasında üç yerde³³ kelime (صوكرد) şeklinde yazılmıştır:



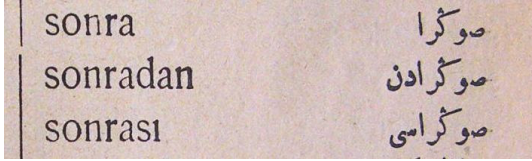
(vr. 86^b, b. 3).

³³ Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 86^b, 138^b, 139^b (Hayâtî nüshası).

Kelimenin yukarıdaki üç farklı şeklini bütün olarak Redhouse'un sözlüğünde "sonra" maddesinde³⁴ görüyoruz:



Yine (صوكره) şeklindeki bir başka örneğe 1928 yılı baskısı *İmlâ Lüğati*'nde³⁵ rastlıyoruz:



Bu örnekler kelimenin farklı şekillerde yazılabildiğini, (صوكره) şeklinin de mevcut olduğunu göstermektedir. Üzerinde durduğumuz Ahmed-i Rıdvân nüshasında kelime hep aynı şekilde (صكره) olarak yazılmıştır, ancak şairin bu kelimeyi tarihin tam olarak düşürülebilmesi için söz konusu beyitte (صوكره) şeklinde yazdığını düşünmek mümkündür. Rıdvân'ın bu şekilde yazdığı kelime müstensihinin el alışkanlığı nedeniyle metindeki hâli almış olmalıdır.³⁶ Şu hâlde mısra ve ebced değeri şöyle olacaktır: قاله بدن = 906/1500.

Buna göre eser Cümazinin sonu 906, yani Kasım-Aralık 1500'de bitirilmiştir. Moton ve Koron'un Muharrem 906'da alındığı düşünülürse, şair bizzat katıldığı bu seferden yaklaşık beş altı ay sonra eserini tamamlamış olmalıdır. Bu durumda müellif miladi 1500 yılı sonunda *İskendernâme*'yi,

³⁴ Sir James Redhouse, *Türkçe/Osmanlıca-İngilizce Sözlük*, İstanbul 2000, s. 1027.

³⁵ *İmlâ Lüğati*, İstanbul 1928, s. 182.

³⁶ Burada değindiğimiz konuya benzer bir örnek de Fuzûlî'nin ölüm yılıyla ilgilidir. "Göçdi Fuzûlî" ya da "Geçdi Fuzûlî" şeklinde okunabilecek olan ve hicri 963 (miladi 1556) yılını veren (كجدى فضولى) ifadesindeki (كجدى) kelimesinin "vav"lı olarak (كوچدى) şeklinde yazıldığı zannedilmesi Fuzûlî'nin ölüm yılının 970 olarak kaydedilmesine neden olmuştur. Ancak Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*'da yılı 963 olarak doğru vermiştir (Halûk İpekten, *Fuzûlî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Ankara 1991, s. 22; Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, Ankara 1995, s. 109-10.).

1502 baharında *Hüsrev ü Şîrîn*'i bitirmiş, bu iki eser arasında kalan zamanda ise *Leylâ vü Mecnûn*'u yazmıştır.

Eserde geçen bir diğer tarih beyti ise hicri 909 yılını veren şu beyittir:

Nâme-i hürşîd [ü] ahter yazmışam
Lâ-cerem târîhin ahzer düşmüşem

Daha önce müstensihin atıf vav'ı, belirtme hâli, terkipler ve hareke konusunda çok da tutarlı, güvenilir olmadığını söylemiştik. Bu sebeple metnin ilk mısrasındaki "Nâme-i hürşîdi" ifadesini "Nâme-i hürşîd [ü]" şeklinde okumamız beyte vereceğimiz anlam açısından önemlidir. "Nâme-i hürşîd" (hurşîdnâme) ve "(nâme-i) ahter" (ahternâme/yıldıznâme)³⁷, fal konusunda yazılmış eserlerle ilgili tabirlerdir. Fal ile ilgili yazılan ihtilacnâme, kıyafetnâme, kehanetnâme, tefe'ülnâme, yıldıznâme ve hurşîdnâme gibi adlarla anılan eserlere genel olarak falnâme denilmiştir. Bunların bir kısmı manzum, bir kısmı ise mensur olarak kaleme alınmıştır.³⁸ Ayrıca *İskendernâme*'nin bazı bölümlerinde³⁹ feleklerden, gezegenlerden, yıldızlardan, güneşten, aydan bahsedilir ve bunların özellikleri, kaç yılda devrettikleri, nerede buldukları, uğurlu ya da uğursuz oluşları, büyüklükleri, uzaklık yakınlık gibi durumları anlatılır. Beyti okurken eserdeki bu bölümleri de dikkate almak gerekir. Buradan hareketle mısradan "Yıldız falından, hurşîdnâmeden bahsettim, böyle bir eser yazdım." anlamı çıkarılabilir. Diğer taraftan "Güneş ve yıldız gibi bir eser yazdım." anlamını vermek de mümkündür. İkinci mısradaki "ahzer

³⁷ "Yıldız falı (horoscopy) insanın doğduğu günü dikkate alarak o günkü göğün durumu, yıldızların konumu ve insan üzerindeki etkilerinden hareketle onun kaderi hakkında yorum yapma işidir." (Mehmet Aydın, "Fal", *DİA*, 12, İstanbul 1995, s. 135.). Manzum ve mensur olarak yazılabilen Hurşîdnâme ise kura falları içinde değerlendirilen bir tür faldır. "Kitâb-ı Fâl (İstanbul 1273) adını taşıyan matbu bir Hurşîdnâme'de tefe'ül için köşeleri üzerine ha, re, şın, yâ, dal (hurşîd) harfleri yazılı bir zar kullanılacağı, üste gelen harfin delâlet ettiği yıldızın ifade ettiği anlam için o yıldızla ilgili beyitlere bakılması gerektiği, tekrar atılacak kurada gelen harfin ait olduğu kuşlar için nazmedilmiş beyitlere, oradan hayvanlara, oradan da peygamberlere ulaşılacağı anlatılmaktadır. Falın sonucu ise her peygamberin adının altında yazılmıştır." (Mustafa Uzun, "Falnâme", *DİA*, 12, İstanbul 1995, s. 143).

³⁸ Azize Uygun, *El Falh*, Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2005, s. 9.

³⁹ Ahmed-i Rıdvân, *a.g.e.*, vr. 108a-117b, 218a-221a ve Hayâtî nüshası, 87a-89a, 111a-112a.

"(احذر)" tarih kelimesidir. Bu hâliyle kelimenin ebced değeri 909'dur. Ancak kelime çok ve boş konuşma, gevezelik etmeyle ilişkili olarak "ahzer (اهذر)"⁴⁰ şeklinde yazılırsa ebced karşılığı 906 olur ve eserin yazılış yılıyla aynı yıla denk gelir. Beytin anlamı da "Yıldız falından, hurşidnameden bahsettim, böyle bir eser yazdım / Güneş ve yıldız gibi bir eser yazdım, şüphesiz boş şeyler söyleyerek (tevazuyla) tarih düştüm." olarak verilebilir. Ahmed-i Rıdvân bu tarih beytinden önce İskender'le Gülşah arasındaki aşkı anlatmış, onları Yusuf ve Zeliha'ya benzetmiş, sonra da Mecnun ve Ferhad bu hikâyeyi okusalar bunu heykel diye takınırlar, bundan ders alırlar demiştir. Beyitte bu mısralarla birlikte yukarıda verilen anlamın ardında bir tevazu, aynı zamanda bir övünme söz konusudur. Yine "ahter" ve "ahzer" etrafında şairin bir kelime oyununa yöneldiği de söylenebilir.

Diğer taraftan Ahmed-i Rıdvân, eserin yazılış tarihini verdiği iki beyti takip eden diğer beyitte, İskender'den bu yana tam olarak 1800 yıl geçtiğini ifade etmiştir. Tarihen MÖ 356-323 yılları arasında yaşadığı bilinen İskender'in ölüm yılı esas alınır ve eserin yazılış da MS 1500 olarak düşünülürse bu rakam 1823 yıl olur ki bu durumda tarihte 23 yıllık bir fazlalık oluşur. Eserin yazıldığı yıl konusunda bu şekilde büyük bir sapma olamayacağına göre, bunu o dönemde İskender'in ölüm yılının MÖ 300 olarak bilindiği şeklinde yorumlamak ya da her ne kadar "ne fazla ne eksik" dese de Rıdvân'ın kabaca bir hesaplama bu tarihi verdiğini düşünmek gerekir.

S o n u ç

Ahmed-i Rıdvân'ın *İskendernâme*'si üzerinde daha önce yapılan çalışmalarda, eserde geçen 904 ve 909 yıllarının neyi karşıladığı, eserin yazılış yılı olup olamayacağı tartışılmış ve araştırmacılardan biri 906 yılını, ikisi ise 904 yılını kabul etmiştir. Eserin yazım yılının belirlenmesinde bizim tezimiz müstensihin kelimeleri yazarken dikkatsiz davrandığı, bu sebeple tarihlerde tutarsızlıkların olduğu temeline dayandırılmıştır. Eserdeki birçok imla özelliği de bu düşüncüyü doğrular niteliktedir. Diğer taraftan Hayâtî nüshasında bu beyitlerin olmayışı yılın belirlenmesini zorlaştırmıştır. Bizim yaptığımız bu çalışma sonucunda, 904 yılını veren tarih mısrasındaki "şoñra (صكره)" kelimesinin (صوكرا) şeklinde yazılmasıyla 906 yılının

⁴⁰ Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1863, s. 2888.

eserin telif yılı olduğu tespit edilmiştir. Şairin bizzat katıldığı Moton ve Koron fetihleri de bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Diğer taraftan eserde geçen 909 yılını veren "ahzır (احذر)" kelimesinin de "ahzır (اهدز)" şeklinde yazılmasıyla neyi karşıladığı anlaşılamayan bu yıl da düzeltilmiş ve 906 yılına ulaşılarak ikilik ortadan kaldırılmıştır. *İskendernâme*, Ahmed-i Rıdvân'ın yazdığı ilk mesnevisidir ve bu durumda bütün mesneviler Moton ve Koron'un fethinden, yani 906'dan sonra yazılmıştır. Buradan hareketle, müellifin okuyup yazmaya, edebî faaliyetlere söz konusu fetihden sonra daha fazla vakit ayırdığı, hız verdiği söylenebilir.

“An Addition to the Compilation Year Debates:

WHEN WAS AHMED-I RIDVAN'S İSKENDERNÂME WRITTEN?”

Abstract

For studies especially focused on texts it is a common problem to determine when the work was compiled. Compilation times of some of the classical works are not known. While some of these dates can be derived from the work itself some of them can be found out by analyzing other works written in and around same times. Nevertheless, this information can be either inconsistent or misleading. In this study as an example of this problem we are going to focus on the compilation date of Ahmed-i Rıdvân's work called İskendernâme. While discussing the topic of when the İskendernâme was written, firstly, the information given by previous works about compilation time will be analyzed. Then taking into account both historical events and the dates given by the author himself in his work, a conclusion will be reached..

Keywords

Ahmed-i Rıdvân, İskendernâme, literal work, author, compilation year..

HADİSLERİN KAZAK ATASÖZLERİNE ETKİSİ

*Mansurov Batırcan BERDENULU**

ÖZET

Atasözleri, uzun tecrübe ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, halkın bütün dikkatiyle muhafaza ettiği nasihat niteliği taşıyan sözlerdir. Atasözleri, anlatmak istediği hususu kısa ve öz bir biçimde anlatır. Halkın bütün hasletlerini ve kültürünü kendi bünyesinde taşıyan atasözleri onların bütün değer yargılarını günümüze taşır.

Kazak halkı, yazılı edebiyatın henüz gelişmediği zamanlarda da sahip olduğu sözlü edebiyatla kendini ifade etmeye çalışmıştır. Atasözleri de bu sözlü edebiyatın bir ürünüdür. Bu sebeple atasözleri, bir cemiyetle ilgili bilgi alınmak istendiğinde başvurulması gereken en eski kaynaklardır diyebiliriz.

Atasözleri bir sözlü edebiyat ürünü olduğu için tam olarak bir devre ait değil, içerdiği tarihi olaylar, halkın yaşayışı ve vermiş olduğu nasihatlerle her devre aittir.

İslâmiyet, Kazak bölgesine 8. asırda gelmiştir. Bu tarihten günümüze kadar İslâmî bir yaşayış süren Kazaklar'ın yaşamlarının her noktasına, İslâmiyet sirayet etmiştir. Bu sirayet tabii ki yazılı ve sözlü edebiyata da olmuştur. Hâliyle atasözleri de İslâmî kurallardan ve yaşam biçiminden etkilenmiştir. Kazak steplerinden çıkmış olan herkesin sözlerinde Hz. Muhammed (s.a.v)'in hadislerinden bir cüz mutlaka görürüz.

Hadis; Peygamber'in sözleri ve nasihatleridir. Hadis-i Şerifler kendi içinde derin manalar taşımaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v)'in Hadis-i Şeriflerine baktığımızda, onlarda bulunan nasihatlerin hemen hemen aynularının atasözlerinde de bulunduğunu görmekteyiz. Hadis-i Şerifler Hz. Peygamber'in doğru yaşamayla ilgili nasihatleriyken atasözleri de bir halkın atalarının gelecek kuşaklara verdiği nasihatlerdir.

İşte yüzyıllardır İslâmiyet'le yoğrulmuş, hayatının her noktasını İslâmiyet'e göre yaşamaya çalışan bir milletin atalarının kendilerine bıraktığı nasihat dolu miras olan atasözlerini de İslâmiyet'ten ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu makalede bu ilişki üzerinde durulacak, Kazak atasözlerinde hadis etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Atasözü, Sözlü edebiyat, Hadis, İslâmiyet, Kazak edebiyatı.

Halkımızın yıllardır topladığı ve bütün dikkatiyle muhafaza ettiği ve en önemlisi de babadan oğula aktardığı en değerli miras atasözleridir. Atasözleri sıradan sözler olmayıp sözlerin sultanıdır. Atasözlerinde, anlatılmak istenen husus kısa ve en öz şekilde anlatılmaktadır. Sözlü ya da

* al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi Filoloji Fakültesi. batırjan@mail.ru

yazılı edebiyatta bu kadar kısa olup da mâna itibarıyla bu kadar zengin olan söz yoktur. Atasözleri, halkımızın birçok hasletini, karakterini kendi bünyesinde toplamaktadır. Asırlardır halkımızla beraber yaşamış ve halkımızın tüm yaşamını, derdi, neşesi, geleneği ve göreneğiyle beraber kültürel değer yargılarını günümüze taşımıştır.

Kazak halkı, yazılı edebiyatının henüz gelişmediği zamanlarda bile sahip olduğu sözlü edebiyatıyla kendini ifade etmeye çalışmıştır. Bu sözlü edebiyat; sosyal hayatı, dünyaya bakışı, idarî görüşleri ve cemiyetin hedeflerini içine almaktadır. İşte bunları ifade eden özlü sözlere atasözü denir.¹

Atasözleri, hangi yönleriyle bize zenginlik katmaktadır? Saf altın gibi zenginliği, bıçak gibi keskinliği, kısılalığı, tartışmayı kesebilen özelliği, öğrettiği dersler v.b. özellikleriyle dikkat çekmektedir. Atasözleri, tam manasıyla bir devre ait değil, içerdiği tarihî olaylarla, halkımızın âdâb ve düsturlarıyla her devre aittir. Dolayısıyla atasözleri, milletin veya halkın özelliğinden bahsettikleri için zengin kültür mirasımız, aslâ eskimeyen tarihi, edebî, imanî, dinî ve ahlakî gerçeklerimizdir.

Atalarımız, az söze çok mâna sığdırmak suretiyle gördüklerini, yaşadıklarını ve tecrübelerini atasözleri aracılığıyla bizlere iletmiştir. Bu cihetten atasözlerinin tavsiye ve öğüt boyutu da vardır. Hangi atasözüne bakacak olursak orada mühim vakaların olduğunu görürüz.

Halkımız atasözlerimiz için “Eskinin gözü, dânanın sözüdür” hükmünü vermiştir. Çünkü atasözlerimiz geçmiş hayatımızın sahnesidir. Her halkın kendisine ait atasözleri vardır. Şunu söylemek gerekir ki atasözleri bir asrın değil, günümüze kadar gelen uzun zamanların meyvesidir. Atasözleri her halkın ezelden gelen ruhânî zenginliği, insanlığın medeniyet kurduğu ilk çağlardan itibaren süzülerek gelen eserler ve babadan oğula, nesilden nesile aktararak gelen ruhânî mirastır.

Kazak atasözlerinin ortaya çıkması iki esasa dayanmaktadır. Birincisi iç faktörler, yani, halkın kendi tarihi yaşamıyla beraber ruhânî ve medenî yaşamı arasındaki ilişkilere. İkincisi ise dış faktörlerdir. Yani milletlerin, diğer milletlerle olan münasebetleri, aynı coğrafyada birlikte yaşamaları ve daha sonra o milletlerle sosyal ve ekonomik ilişkiler kurmalarının

¹ Malik Gabdullin, *Kazak Halkının Ağzı Âdebiyatı*, Almatı: 1958, s. 78.

neticesindeki etkileme ve etkilenmenin sonucudur. Bu yüzden atalarımız şöyle demiştir: “*Akıl değişir, fakat doğrular değişmez.*”²

Kazak halkı atasözlere neden “makal-matel” ismini vermiş? Bu terim neden Türkî halklarda aynı ifadeyi taşıyor? Mesela: Uygur dilinde “*Makal va tamsil*”, Tatar dilinde “*Makal ham aytem*”, Türkmen dilinde “*Nakıldar ve atalar sözü*”, Özbek dilinde “*makollar*”, Azerbaycan dilinde “*atalar sözü*”, “*zarb-masal*”, Nogay dilinde “*takpak em aytuv*”, Altay dilinde “*ukaa cöc, ken cöc*”, Hakas dilinde “*cöcpek*”, Başkurt dilinde “*makal, aytem*”, Türk dilinde ise “*atalar sözü*” kullanılmaktadır.

Atasözü karşılığında her dilde farklı tabirlerin kullanılmasının birkaç sebebi vardır. Birincisi, söylenen sözlerin mânâsının geniş olması, ikincisi Türkî dillerin özgürleşerek ilerlemesi ve evvelce “atalar sözü” denilen kavrama Türkî dilin verdiği farklı sınıftan kaynaklansa gerek. Ama atasözü kavramı çeşitli, farklı dillerde farklı olarak şekillenmişse de manası değişmemiştir.³

Kazakçadaki *makal* ve *matel* kelimesi dilimize Arapçadan geçmiştir. Makal arapçada ما قال “yerine göre söylenen söz” anlamını vermektedir. Ve Araplarda لكل مكان ماقال “yerine göre söylenmesi gereken söz” diye atasözü vardır. Bizim dilimizdeki çokça söylenen *makala* kelimesi bundan dolayı ortaya çıkmıştır. Bu kelime Arap dilinde de “söz söylemek”, “makale yazmak” manasında kullanılır.⁴

Kendine ait rûhânîyeti ve derin anlamlarıyla zengin bir mirasa sahip olan Kazak tarihine bakacak olursak, İslâm dininin bölgemize VIII. asırda geldiğini görürüz.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz; Kazak halkının medeniyeti, âdetleri ve düsturu İslâm dini olmadan düşünülemez. İslâm bizim rûhânîyatımızın asıl temelidir. Buna delil olarak atalarımızın bıraktığı bu mirası gösterebiliriz. İslâm sadece dinimiz olmayıp, ruhanîyetimizin de memba’ı sayılır. Çünkü Kazak steplerinden çıkmış olanların kimine bakmayalım

² Abduali Kaydar, *Halk Danalığı*, Almatı: 2004, s. 6.

³ Abduali Kaydar, *a.g.e.*, s. 15.

⁴ N. D. Ondasınov, *Arapşa Jane Kazakşa Tüsındırme Sözdük*, Almatı: 1969, s. 165.

onların sözünde Peygamberimiz'in hadisleri ve sünnetinden mutlaka bir cüz olduğunu ve bu nedenle bunlara önem verdiğini görürüz.

İşte buradan Kazak halkının hayatında Arap dili ve İslâm medeniyetinin büyük etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Onun ilk nişanesi dilimizdeki Arapça sözlerdir. Bir kelimenin bir halktan bir halka girip, orada yerleşmesi kolay bir hadise değildir. İlk zamanlarda Arap yarımadasında kullanılan Arapça kelimeler zamanla Türkî dillere de sirayet etmeye başladı. Dilimizde Arapça kelimelerin kullanılışı halkımızın müslümanlığı kabul etmesinden sonra başlamıştır. Böyle dememizin sebebi kim dinî kelimeleri kullanıyorsa, o Arap dili ve dinî yaşantısının derin olmasından kaynaklanmaktadır. Misal olarak Orta Asyada ve Kazak topraklarında yetişen Ebû Nasr el Fârâbî, Ebû Ali ibn Sîna, Ebu Reyhan el Bîrûnî, el Horezmi, Mahmûd Kaşkârî, Yusuf Balasagûnî, Rabgûzî ve el Cavhari, el Türkistanî, el Otrârî v.b. gibi âlimlerin geleceğe bırakmış oldukları tüm eserlerin çoğunu Arap dilinde ve İslâmiyet'e göre yazmış olmaları gösterilebilir.

Genel olarak Arapça sadece dili etkilemekte kalmayıp bunun ötesinde Kazak halkının kültürü ve âdâb kurallarıyla ilmî ve kültürel sahada da kendi yerini aldı. Mesela; yeni doğan çocuğa *ezan okunarak* isim koymak geleneği; *Selamünaleyküm* diye selam vermek, *dinî bayramlar*, *nikâh kıymak*, *defn merasimleri*, *vedalaşmak*, *taziyede bulunmak* v.s. Bunun aynı zamanda yazılı edebiyata da girdiğini belirtmek yerinde olacaktır. Mesela; Arap masalları olan "*Binbir gece*, *Leyla ve Mecnûn*" gibi eserler doğu kurgusuyla oluşmuşsa da Kazak edebiyatında benimsenmiş ve buranın asıl masalları halini almıştır.⁵ Bununla beraber Kazak atasözlerinde rastlanan Arap atasözleri (emsal) de Kazak kültüründe, yaşam tarzında ve millî duygularında yer almıştır.⁶ Bu sebeple Peygamber'in hadislerinden teşekkül eden pek çok atasözü bulunmaktadır. Tabii bu gibi durumlarda hadisler tercüme edilerek veya mânalarının nakledilmesiyle dilimize tesir etmiştir.

Arap dili çok zengindir. Arap halkının yazılı edebiyatının zirvesi – Kur'an'dır. Ondan sonra Peygamber hadisleri gelir. Hadis Peygamber'in

⁵ B. Abilkasimov, *XIX Asrın Ekinçi Jartısındağı Kazak Âdebi Tılı*, Almatı: 1982, s. 26.

⁶ Aynur Donbaeva, *Arap Jâne Kazak Makal-Matelderinn Leksika-Semantikalık Erekselikleri*, Almatı: 2003, s. 34.

sözleri, dinî alanda verdiği nasihatleri ve bunların hayatına yansıttığı güzel amelleridir. Hadis kendi içinde derin manalar taşımaktadır.

Günümüzde hadis doğuda yani Arap yarımadasında ve müslüman ülkelerde ilmî olarak araştırılmasına rağmen, egemen Kazakistan Cumhuriyetinde hâlâ tam anlamıyla (ilmî açıdan) araştırılmış değildir. Atasözlerindeki kısalık ve özlü anlatımlarda mevcut olan derin mânaların hadislerden alındığını görmemiz mümkündür. Çünkü atasözleri insanı müte-deyyin olmaya, iyi bir huya sahip olmaya, kardeşliğe v.s. güzel sıfatlara sevk etmektedirler. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) hadislerine baktığımız zaman bunların tıpkı atasözlerinde geçenlere benzer iyi sıfatlarla dolu olduğunu ve insanları bu yöne sevk ettiğini görmekteyiz. Bu sebeple, atasözlerimiz ile Arapça olan hadis metinleri içerik açısından aynı sayılır. İşte buradan Kazak atasözleri ile Peygamber'in hadislerinin benzer olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla atasözlerimizin ve hadislerin bizim için paha biçilmez değerli hazineler olduğunu bilmemiz gerekir. Çünkü atasözü ile hadisler halkın genel siyasî yaşantısıyla, dünyaya bakışını, günlük yaşantılarını, düsturlarını, medeniyetini ve hukuk manzumesini, âdetlerini ve dinî hayata bakışlarını yansıtmaktadır.

Meselâ İslâm dininde selâmlaşmak edepliliğin zirvesi olarak bilinir. Selâmlaşmak Allahu Teala'nın biz kullarına öğrettiği selâmet sözüdür. “السلام عليكم” “Esselamü aleyküm” – sözünün mânası “Sizlere Allah'ın selâm ve selâmeti olsun” manasındadır.⁷ Adamın birisi Peygamber'e (s.a.v.) “İslâm'ın en çok tasvip ettiği yönler nelerdir?” diye sordu. Peygamber (s.a.v.): “تطعم الطعام و تقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف”, “Açları doyurman, tanıdığın ve tanımadığın insanlara selam vermendir”⁸ diye cevap verdi.

⁷ S. Seyitbekov - S. Nısanbaev, *İslâm Âdebi*, Şımkent: 2000, s. 94.

⁸ al-Buhârî, Muhammad b. İsmâil [809-869], *al-Câmiu's-Sahîh*, Mütercimi: Mehmed SOFUOĞLU, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, I-XII C., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987, İman 20. al-Muslim b. Haccâc al-Kuşayrî an-Nıysâbü'rî [821-875], *al-Câmiu's-Sahîh*, Mütercimi: Mehmed SOFUOĞLU, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, 2. baskı, I-VIII C., İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969-1978, İman 63.

Yine bir hadis-i şerifte: “Sizlerin gıpta edeceğiniz, yaptığınız zaman sevinç duyacağınız amel göstereyim mi?” “افشوا السلام بينكم!” – Kendi aranızda selâmı yayın, yani selâmlaşınız!” diye geçmektedir.⁹

Kazak medeniyetinde de övülen şeylerden biri, el sıkışarak selâmlaşmaktır. Haddi zatında insanlığın ulaştığı mânevî zirve o selâmlaşmadır. Kazak halkının selâmette olmayı, problemsiz olmayı, (zor günlerde olmamayı), sıhhatli olmayı, birbirlerine iyi davranmayı, huzurlu zaman geçirmeyi kendine amaç edinmesi İslâmî inançlar neticesinde oluşmuştur. Çünkü “*Selâm vermek, selâmlaşmak*” kavramına Kazak atasözlerinde rastlanmaktadır; “*Edepli diyarın oğlanları uzaktan selam verir*”, “*İnsanlığın ölçütü – baş eğerek selâm vermektir.*”¹⁰ Bununla birlikte şuna işaret etmeliyiz ki Kazak dilindeki “selam vermek” sözü ile Arap dilindeki selâm vermek aynı anlamda kullanılmaktadır. “Selam vermek” sözü de bizlere Arap dilinden gelmiştir. Bir hadis-i şerifte: “ما من مسلمين يلتقيان”, “İki müslüman karşılaşır el sıkışarak selam verecek olursa, o ikisinin de günahı oradan ayrılmadan önce aff olunur” denilmektedir.¹¹ Biz bunu Kazak halkında kullanılan şu sözden daha iyi anlayabiliyoruz: “*İki elle selâmlaşmak günahın dökülmesine vesile olur*” yani Kazak terbiyesinde olan “*Kendinden büyük olan kişiye iki elle selâm ver*” ve “*Sokaktan geçerken de selam vermek*” gibi sözlerin hadislerin ışığında oluştuğuna hüküm edebiliriz.

Peygamberimiz (s.a.v.): “الحياء من الايمان” – “Hayâ imandandır”¹², “اذا لم”, “تستحي فاصنع ما شئت”, “Eğer haya etmezsen dilediğin şeyi yap” – diye hayânın önemine işaret etmiştir.¹³ Bunun amacı davranışların iyi veya kötü olduğunu hayâ duygusu tespit ettiğini vurgulamaktır. Dolayısıyla Kazaklarda

⁹ al-Muslim, a.g.e., İman 93.

¹⁰ *Kazak Halkının Makal-Matelderi*, Almatı: 2001, s. 23.

¹¹ Abu Dâvûd Süleyman bin el-Eş’as b. İshâk es-Sicistani el-Ezdi [817-889], *Kitabu’s-Sunan*, I-IV C., Thk. Muhammad Avvama, Cidda: Daru’l-Kabla li’s-Sakafati İslâmiyya, 1998, Edeb 143.

¹² at-Tirmîzî Muhammed b. İsâ b. Şavra [824-892], *al-Câmiu’s-Sünen*, Mütercim: Osman Zeki MOLLAMEHMETOĞLU ≈ SOYYİĞİT, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, I-VI C., İstanbul: Yunus Emre Yayınları, 1971-1977, Birr, 56.

¹³ al-Buhârî, a.g.e., 3484.

doğru sözlü, merhametli adam için “*yüzünde iman var*” kullanılmaktadır.¹⁴ Ve “hayâsız”, “vicdansız” sözlerini de imansız olmak karşılığında kullanılmaktadır. Ayrıca halkımızda “*Kimde hayâ varsa, orada iman vardır*”, “*Adamın hayâsı yüzünde, iyimser olması da niyetindedir*”, “*Hayâ – imandır*” atasözleri vardır.¹⁵ Kazak dilindeki “iman” sözü ve anlamı İslâm dini, yani Kur’an ve sünnetten gelmektedir. Arap dilindeki “ایمان” “iman” sözü “inanmak, kavramak, güven, sindirmek” anlamındadır. Yukarıdaki hadis ve Kazak atasözünün demek istediği sadece şudur: Hayâ, vicdan meselesidir. Bu cihetten benzerlik taşımaktadır.

Emanet vasiyet, nasihat, görev mânâlarını taşır. Emanet dediğimiz saklamak için birine verilen şeydir. İslâm dininde de emanetin çok büyük yeri vardır. Peygamber (s.a.v.) bu hususta: “أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك” – yani “Sana verilen emaneti sahibine ver. Biri sana hıyanet etmişse, sen ona ihanet etme”¹⁶, “Sana birisi emanet bıraktığında onu sağ-salim geri ver” gibi v.s. hadisleriyle emaneti geri vermemizi buyurmaktadır. Bu demektir ki emanet adamın inancıyla ilgili bir iştir. Kazak halkı da emanete büyük önem vermiş ve bunu asıl sahibine verinceye kadar kendine borç bilmıştır. Buna binaen “*Biri emanet bıraktıysa, ona etme hıyanet*”, “*Birinden emanet almışsan, onu geri vermek de bir selamettir*” atasözleri boşuna söylenmemiştir.¹⁷ Emanet sözü Kazak dilinde de Arap dilinde de aynı anlamı taşımaktadır.

İnsanlığın en iyi sıfatlarından biri, cömertliktir. Bu, insan için hizmet eden, iyilik eden adam için kullanılır. Bununla ilgili Peygamber (s.a.v.): “اليد العليا خير من اليد السفلى”, “Veren el, alan elden üstündür”¹⁸ ve “Kabının ağzını bağlama ki rızkın kesilmesin”¹⁹ diye insanları cömertliğe çağırmıştır. Şimdi bizim halkımızda “*Cimri kişiden veren kişi iyidir*”, “*Cömert adam dostunu çoğaltır, cimri adam da malını çoğaltır*”, “*Cömert olsan eksik olmazsın*” atasözleri bu manaları Peygamber’in hadislerinden almıştır.

¹⁴ J. Bazarbaev - J. Nuskabaev - K. Dauletova - U. Abdeldaulı, *İnabat*, Almatı: 1995, s. 76.

¹⁵ Jardem Keykin, *Kazak Makal-Matelderinin Altın Kitabı*, Almatı: 2001, s. 177.

¹⁶ Abu Dâvûd, *a.g.e.*, *Buyu’*: 81 (3534); at-Tirmîzî, *a.g.e.*, *Buyu’*: 38 (1264).

¹⁷ Ötegen Turmanjanov, *Kazak Makal-Matelderi*, Almatı: 1980, s. 43.

¹⁸ al-Muslim, *a.g.e.*, *Zekat*, 97.

¹⁹ al-Buhârî, *a.g.e.*, *Zekat*, 21; al-Muslim, *a.g.e.*, *Zekat*, 88.

İslâm büyüğe saygı göstermeye çok büyük önem vermiştir. Kültür ve düsturları İslâm dininin ilkeleriyle oluşmuş Kazak halkı da bu meseleye büyük önem vermiştir. Mesela: Halkımızın “*Büyüğe saygı küçüğe hürmet*” – atasözü Peygamber’in (s.a.v.) şu sözünden alınmış gibidir: O, “*من لم يرحم من صغيرنا و يعرف حق كبيرنا فليس منا*”, “Küçüklerimize hürmet etmeyen, büyüklerine saygı göstermeyen bizden değildir.”²⁰ Hadis bize küçüğe hürmet etmeyi, büyüğe saygı göstermeyi tavsiye ediyor.

Kanaat etik açısından çok önemlidir. Kanaati adet haline getiren kişi her zaman mutlu yaşar. Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır: “*قد أفلح من أسلم و رزق كفافا و قنعه الله بما آتاه*”, “Müslüman olup da Allahu Teala’nın kendisine verdiği rızka kanaat etmesini bilen kurtulmuştur.”²¹ Bunun hakkında Kazak halkının binlerce yıllardır topladığı tecrübesinde de derin mana içeren fikirleri vardır. “*Kanaat karın doyurur, kanaatli olmayan tek atını kestirir*”, “*Kanaatli olursan karının doyar*”²² atasözlerinde derin anlamlar vardır. “Kanaat” her iki dilde de aynı anlamda kullanılır.

Sabır her zaman adap, mütedeyyinlik açısından hep yukarı derecelerde yer almıştır, çünkü sabır beklenmedik durumlar karşısında kendine sahip olabilme sanatıdır. Peygamber (s.a.v.) birçok hadislerinde sabrı tavsiye etmiştir: “*الصبر نصف الايمان*”, “Sabır imanın yarısıdır.”²³ Kazak halkında da “*Biri sıkıntıya sokarsa, ona sabret*”, “*Sabırlı amacına ulaşır (muradına erer), sabırsız da utancın içinde kalır*”, “*Sabrın sonu altındır*” gibi atasözlerine sık sık rastlanır.²⁴ Bu atasözleri de hadislerden alınmıştır. Sabır sözü her iki dilde de aynı anlamda kullanılır.

Kazak dilindeki “tövbe” sözü Arap dilindeki “توبة” sözünden gelmiştir. Sözlük manası: “pişman olmak”tır. Şeriatte ise yaptığı günahıtan ötürü pişman olmaktır, günahıtan dönmektir. Tövbe hakkında Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) pek çok sözü vardır: “*من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه*”, “Allahu Teala gün batıdan doğmadan önce tövbe edenin tövbesini

²⁰ Abu Dâvûd, *a.g.e.*, 4943.

²¹ al-Muslim, *a.g.e.*, Zekat 125.

²² J. Malasayrin, *Kazak Makal-Matelderi*, Almatı: 2005, s. 61.

²³ al-Bayhakî Abû Bakr Ahmad b. Husayn [ö. 1066], *as-Sunanu'l-Kubrâ*, I-X C., Haydârâbâd: Dâiratu'l-Maârifî'l-Usmâniyya, 1355/1936. Edeb, 473.

²⁴ A. Nisanalin, *Kazak Makal-Matelderi*, Almatı: 2004, s. 70.

kabul eder.”²⁵ Bu demektir ki tövbe en mühim ve geciktirilmeden yapılması gereken şeydir. Tövbeyle ilgili halkımızda birçok menkibe aktarılmış gelmiş atasözleri de az değildir. Dolayısıyla halkımızda şöyle bir atasözü vardır: “*Gençken tövbe edersen, ihtiyar oluncaya kadar alışırsın, ihtiyarken tövbe eden, alışınca kadar tükenir biter.*”

“Tevekkül” sözü de Arapçadan alınmıştır. O bir işe başlamadan önce, yapılacak ameliyedir. Dinimiz İslâm tevekkül etmemizi tavsiye ediyor. Bu konuda Kur’an ve sünnette birçok ifadeler bulunmaktadır. Bizim halkımızda da bu gibi sözler vardır. Mesela: “*Tevekkül er işidir*”, “*Tevekkül deviyi devirir*”, “*Tevekkül edenin gemisi suya batmaz.*”²⁶ Yani Kazak halkı bir işe başlamadan önce hep tevekkül etmiştir. Tevekkül hakkında Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) hadisleri de varid olmuştur: “لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لوزقكم كما يوزق الطير”, “Eğer siz gerçekten Allah’a hakkıyla tevekkül ederseniz, kuşları doyurduğu gibi sizi de doyurup, rızıklandırır.”²⁷ Yine bir hadis-i şerifte “من توكل على الله كفاه الشعب”, “Kim Allahu Teala’ya tam anlamıyla tevekkül ederse, umduğu şey kafi olur.”²⁸

Atasözümüzde “*Komşu hakkı Tanrı hakkıdır.*”²⁹ diye geçer. Müslümanlıkta da buna büyük önem verilmiş ve günlük hayatta da hep dikkate alınmıştır. Komşuluk hakkı Allah huzurundaki borç gibidir. Hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır: “من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليحسن إلى جاره”, “Kim Allaha ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna iyilik etsin.”³⁰; “ليس المؤمن الذي يشبع و جاره جائع”, “Komşusu aç iken, kendisi tok olan bizden değildir”³¹, “التمسوا الرفيق قبل الطريق و الجار قبل”, “Evden önce komşu gerektir”³²

²⁵ al-Muslim, a.g.e., 2703.

²⁶ J.K. Salihuli, *Kazaktın 6000 Atasözü*, Almatı: 1995, s. 132.

²⁷ at-Tirmizi, a.g.e., Zühd 33.

²⁸ İbn Mâca Abû Abdü’l-lâh Muhammad b. Yazîd al-Kazvîni [824-886], *al-Câmiu’s-Sunan*, I-IX C., Çev. Haydar HATIPOĞLU, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982-1983, II, 4166.

²⁹ Jardim Keykin, *Kazak Makal-Matelderinin Altın Kitabı*, Almatı: 2001, s. 141.

³⁰ al-Muslim, a.g.e., İman, 77.

³¹ al-Buhari, a.g.e., Ahlak Hadisleri, I, 125; Mustedrek, IV, 167.

³² ad-Daylami Abû Şucâ’ Sîravayh b. Şahradâr [ö. 1115], *al-Firdavs bi-Masur: al-Hıtab al-Firdavsı’l-Ahbar*, I-V C., Tahkik: Saîd b. Bayuni Zaglul, Beyrut: Darul-Kutubi’l-İlmiyya, 1986, H. 2624; al-Aclûnî İsmâ’il b. Muhammad [ö. 1749], *Kaşful-hafâ va Muzîlu’l-ilbâsi ammâ Şahara min al-Ahâdisi ‘alâ-’Alsinati’n-Nâsi*, 2. baskı, I-II C., Bayrût: Darul-ihyâi’t-Turasi’l-Arabi, 1351 [=1932], 204/1.

الدار”, “Evden önce komşu al, yola çıkmadan önce de bir yoldaş bul”³³ Bu son hadis-i şerifi bizim halkımız şöyle atasözüne çevirmiştir: “*Yola çıkmadan yol yoldaşını hazırla, ev kurmadan önce de komşunu düşün.*”³⁴ Yani hep komşulukla zaman geçirmiş olan halkımız bu meseleye önem vermiştir. “*Komşunun ipinden atlama*”, “*Komşu hakkı Tanrı hakkıdır*”, “*Ev satın alma, komşu al*”, “*Köpeğin iyi olursa bahtın, komşun iyi olursa selametın*” gibi güzel atasözlerimiz var. İşte bu anlamlı atasözleri Kur’an ve Peygamber hadislerinden kaynaklanmaktadır.

Adil olmak en yüce vasıf ve insanlığın zirvesidir. “*Adil kadıda kayırmak yok, kayıran kadıda da iman yok*” diyerek, bu hususta ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Halk arasında adil olmak için çalışmak, aslında insanlık için çalışmak gibidir. Atasözünde “*Adil olmanın işareti kimseyi kayırmamak, iyi adamın alameti geçmiş işi aktarmayıdır*” diye hep doğru sözlü olmayı öğütlemiştir. Bunun gibi “*Adil olmak, ana sütü gibidir*”, “*Adil işin sonu iyi olur*”³⁵ atasözleri de vardır. Peygamberin (s.a.v.) hadislerinde de buna değinmiştir. Hadis-i şerifte: “ان المقسطين عند الله على منابر من نور الذين يعدلون في حكمهم و أهلهم و ما ولوا” “Ailesine ve idaresi altında bulunanlara adaletle hükmeden adil kimseler Allah katında nurdan yapılmış minbere (koltuklar üzerine) oturacaktır”³⁶ denilmektedir. Bu bahsettiğimiz atasözleri ile hadisler insanlığı adil olmaya sevk etmektedir. Kazak halkının iyiliğe yönelmesi bunun gibi hadisler ışığında oluşmuştur.

Halkımızın nesillerin terbiyesindeki insanlığı nasihat eden atasözleri ile paralel olarak, Peygamber’in (s.a.v.) hadislerinde de çok ibretli vasiyetleri mevcuttur. Arapçadaki kelimeler, kültür ve dinî anlayış birçok halkın diline ve medeniyetine sinmiştir. Kazak yazılı edebiyatındaki birçok kelimenin Arapçadan geçtiğini görmek mümkündür. Arap halkıyla Kazak halkı arasında kültürel ve edebî ilişkilerin olduğu tarihten malumdur. Bunların neticesinde Arap kültürü yani İslâm medeniyeti Kazak steplerine yayılmaya başladı.

³³ al-Haysami Abu’l-Hasan Nûruddîn Ali b. Abû Bakr [ö. 1405], *Macmau’z-Zavâid va Manbau’l-Favaid*, I-X C., Thk. Abdullah Muhammad Derviş, Bayrût: Daru’l-Fikr, 1994, VIII, 164.

³⁴ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 142.

³⁵ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 193.

³⁶ al-Muslim, *a.g.e.*, İmara 18.

İslâm medeniyetinin Kazak halkının yüreğine girmesi, bu iki halkın eskiden aynı niyet, dilek ve medeni ilişkilerinin olması ve bunların devamlılığından olmuştur. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini Kazak halkının atasözlerinde yer almasına ve bunların kelime anlamlarına biraz da olsa değindik. Yukarıda getirilen hadislerin çoğu dinî olup, insanlığı, adabı nasihat eden atasözleriyle ilgili olarak kullandık. Ama Peygamber (s.a.v.) hadisleri mâna ve içerik açısından da farklılık arz etmesi vardır. Onlar Arapça kelimeler ve dini nasihatler içermeseler bile mâna benzerliği ve kinayeli fikirlerin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Mesela halkımızda: “Başın belâsı dildendir”³⁷ deniliyorsa, hadiste: “أكثر خطايا ابن آدم من لسانه”, “Adamın yaptığı hata çoğu kere dilinden gelir”³⁸ deniliyor. Hadiste “قل الحق”, “Gerçeği acı da olsa söyle”³⁹ denilmiş ise, Kazak atasözünde tıpkı bunun gibi: “Gerçeği acı da olsa söyle” diye denilmektedir. Kazaklarda: “Evlathı ev çarşı gibi, evlatsız ev mezar gibidir”⁴⁰ deniliyorsa, hadis-i şerifte: “بيت لا صبيان فيه لا بركة فيه”, “Evladı olmayan evde bereket yoktur”⁴¹ ve “Evlatsız ev mezar gibidir” deniliyor. Mesela: halk “Herkes sevdiğinin kölesidir”⁴² diyorsa, hadis-i şerifte: “المراء مع من أحب”, “Kişi sevdiği ile beraber olur”⁴³ denilmektedir. Kazak atasözü olarak kullanılan: “Çok gülen bir ağlar”, hadis-i şerifte: “من أذنب و هو يضحك دخل النار و هو يبكي”, “Gülerek günah işleyen, ağlayarak cehenneme girer.”⁴⁴ “لا تكثروا الضحك فان كثرة الضحك تميت القلب”, “Fazla gülmeyin, çünkü çok gülmek kalbi öldürür.”⁴⁵ Atasözlerinden birinde “Bahadır (güçlü) olmak elde değil, yürektedir”⁴⁶, hadis-i şerifte “ليس الشديد بالصرعة انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب”, “Güç, bilek gücü değildir. Ha-

³⁷ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 257.

³⁸ al-Haysami, *a.g.e.*, 302.

³⁹ al-Aclûnî, *a.g.e.*, 130.

⁴⁰ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 122.

⁴¹ ad-Daylami, *a.g.e.*, H. 2157; as-Suyuti Calâladdin Abdurrahmân b. Abî Bakir [1445-1505], *al-Câmiu's-Sagîr*, I-III C., Muhtasarı ve tercüme ve şerhi Haz. İsmail Mutlu, Şaban Döğen, Abdülaziz Hatip, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996, I, 126.

⁴² Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 199.

⁴³ al-Buhari, *a.g.e.*, Edeb 96; al-Muslim, *a.g.e.*, Birr 165.

⁴⁴ al-Albani, *Silsilatı ed-Daifa*, Riyad: 2001, s. 17.

⁴⁵ al-Buhari Muhammad b. İsmail, *al-Adabu'l-Mufrad*, I-II C., Tercüme ve Şerh: A. Fikri Yavuz, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974, 190.

⁴⁶ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 164.

kikî güç gazap anında kendi nefesine hakim olabilmektir.”⁴⁷ denilmektedir. Kazaklarda: “*Akraba akrabanın aynasıdır*”⁴⁸ deniliyorsa, hadiste: “المؤمن مرآة أخيه”, “Müslüman müslümanın aynasıdır.”⁴⁹ Kazaklarda: “*Başına bela gelmesini istemiyorsan diline sahip çık*”, karşılığında hadiste: “من اراد ان يسلم فليحفظ لسانه”, “Selamet isteyen dilini tutsun.”⁵⁰ Kazaklarda: “*Ayrılamı kurt yer*”⁵¹, hadiste: “في الجماعة رحمة و في الفرقة عذاب”, “Cemaatte rahmet vardır, ayrılıkta ise azap vardır”⁵², Kazaklarda: “*Hayâ, iyiliğin yuvasıdır*”, hadiste: “الحياء لا يأتي الا بخير”, “Haya etmek sadece iyiliğe götürür.”⁵³ Kazaklarda: “*Adamın merhameti iki gözünde*”, hadiste: “Merhamet etmeyene merhamet edilmez.”⁵⁴ Kazaklarda: “*Acele, şeytandandır*”⁵⁵, hadiste “الاناة من الرحمن و العجلة من الشيطان”, “Teenni Rahman’dan, acele şeytandandır.”⁵⁶ Kazaklarda: “*Baban ölse de onun ahabları ölmesin (onlarla iyi ilişkide bulun)*”, hadiste: “ان من برالبرآن يصل الرجل اهل و د ابيه بعد ان يولي”, “İyiliklerin en değerlisi, insanın babası öldükten sonra, baba dostunun ailesini kollayıp ilişkisini kesmemesidir.”⁵⁷ Kazaklarda: “*Birine ölüm dilemek yerine kendine ömür dile*”⁵⁸, hadiste: “لا تتمنوا الموت لتمنيته”, “Başkasına ölüm dilemeyin.”⁵⁹ Peygamberin (s.a.v.) şu hadis-i şerifi de sözlü halk edebiyatımıza atasözü olarak geçmiştir: “İstişare eden kavim hak yoldan çıkmaz.”⁶⁰ İstişare etmek Kur’an-ı Kerim’de de geçmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de istişareyi idarî olsun, askerî olsun, günlük hayata dair meselelerde sahabeleriyle asla elden bırakmamıştır. Yuka-

⁴⁷ al-Buhari, *al-Câmiu’s-Sahîh*, Edeb 76; al-Muslim, *a.g.e.*, Birrr 107-108.

⁴⁸ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 89.

⁴⁹ Abu Davud, *a.g.e.*, Edeb, B. 49.

⁵⁰ ad-Daylami, *a.g.e.*, H. 5860.

⁵¹ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 296.

⁵² al-Aclûnî, *a.g.e.*, 399.

⁵³ al-Buharî, *a.g.e.*, Edeb 77; al-Muslim, *a.g.e.*, İman 60.

⁵⁴ al-Buharî, *a.g.e.*, Edeb, 27.

⁵⁵ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 410.

⁵⁶ at-Tirmizi, *a.g.e.*, Birr, 66; ad-Daylami, *a.g.e.*, H. 2440.

⁵⁷ al-Muslim, *a.g.e.*, Birr 11-13; Abu Dâvûd, *a.g.e.*, Edeb 120.

⁵⁸ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 498.

⁵⁹ Al-Munziri Abdu’l-‘azim b. Abdilkavî [ö. 1258], *at-Tarğîb va’t-Tarhîb* = Hadislerle İslâm, I-V C., Çev. Ahmet Muhtar Büyükcınar; haz. Veysel Karaköse, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984, 77.

⁶⁰ al-Buharî, *a.g.e.*, Ikrah, 3.

rıdaki hadiste bu manada söylenmiştir. Kazak halkı bu hadisi hep hayatın içinde uygulayıp, hem de ona bir cümle katarak şöyle bir atasözü haline getirmiştir: “İstişare eden kavim ziyan etmez, tan biçilmiş mont eskimez.”⁶¹ Yine bir atasözünde: “Emek sarf etmek dostları çoğaltır, gıybet etmek de düşmanı çoğaltır.” Peygamberimiz (s.a.v.) ashabına gıybetin ne olduğunu sorduğunda, sahabeler Allah ve Resulü daha iyi bilir dediler. O zaman Fahr-i Kainat Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: “ذكرك أخاك بما يكره” – “Kardeşini sevmediği bir vasıfla anmandır”⁶² ve bunlar gibi atasözleri ile hadislerin söylemek istediklerinin aynı yönde olduğunu görmekteyiz. Ayrıca bu atasözlerinde hadislerden alıntı yapıldığına kesin deliller yok ise de, atasözlerinde bulunan Arapça sözler ile mana yakınlıkları buna bir delil teşkil etmektedirler.

Bu atasözlerin dışında, bir de hadislerin manalarından istihraç edilmiş atasözleri de vardır. Böyle dememizin sebebi bu atasözlerinde dinî bilgilerin ve şeriatın hükümlerinin olmasıdır. Mesela bir hadis-i şerifte: “Yalan konuşmaktan sakının. Çünkü yalan ile iman bir arada bulunmaz”⁶³ buyruluyorsa, Kazaklar “Yalan konuşanda iman yoktur” diye atasözü söylemişlerdir. Hadiste: “لا ينظر الله يوم القيامة الى من جر ازاره بطرا”, “Kibirlenerek izarını (elbisesini) yerde sürükleyenlere Allahu Teala kıyamet gününde nazar etmez.”⁶⁴ Kazak atasözünde: “Tekebbür edenî, Tanrı sevmez”⁶⁵ denilmektedir. Peygamber (s.a.v.) günlük hayata dair bir hadis-i şerifinde: “Allahu Teala ümmetinden hata, nisyan ve zorla yaptırılan işin cezasını affetti.”⁶⁶ buyrulmaktadır. Bu üç nesneye ceza yoktur. Bu hadise dayanarak halkımız: “Yamlana ceza yok” diye nesillerine bir atasözü bıraktı. Bir hadis-i şerifinde Peygamber (s.a.v.) şöyle buyuruyor: “اذا دعي أحدكم الى طعام، فليجب”، “Birinizi yemeğe davet ettiklerinde ona icabet etsin.”⁶⁷ “... فمن لم يأت الدعوة،”، “Çağırılan yere gitmeyen Allah’a ve Resulüne isyan

⁶¹ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 7.

⁶² al-Muslim, *a.g.e.*, 2589.

⁶³ Ahmad İbn Hanbal [ö. 855], *al-Musnad*, I-XV C., Şarh va Sana’u Faharis Ahmad Muhammad Şakir, Mısır: Darul-Maarif, 1955-1972, I, 16.

⁶⁴ al-Buhari, *a.g.e.*, Libas 1, 5; al-Muslim, *a.g.e.*, Libas 43.

⁶⁵ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 384.

⁶⁶ İbn Maca, *a.g.e.*, Talak, 2053.

⁶⁷ al-Muslim, *a.g.e.*, Nikah, 97-98.

etmiş olur.”⁶⁸ Kazak halkında ise “Çağırıldığın yere git, çağırılmadığın yere gitme”⁶⁹ atasözü vardır.

Arkadaşlık hakkında da bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “مثل الجليس الصالح كمثل صاحب المسك ان لم يصبك منه شيء اصابك من ريحه ومثل جليس السوء كمثل نافخ الكبر ان سانه لم يصبك من سواده اصابك من دخانه”⁷⁰ “İyi arkadaş ile kötü arkadaşın misali koku satan ile demirci gibidir. Kokucudan ya iyi koku koklarsın ya da iyi koku alırsın. Körük çekenin yanında olursan ya elbiseni yakar, ya da kötü bir koku üstüne siner.”⁷⁰ Kazak halkı da bu hadisi atasözüne şöyle çevirmiştir: “İyi ile arkadaş olursan faydası dokunur, kötü ile arkadaş olursan ziyarı dokunur.”⁷¹

Müslümanın en iyi vasıflarından biri, verdiği sözde durmak, borcunu zamanında ödemektir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurur: “Sizin en hayırlınız borcunu ödeyen kimsedir.”⁷² Müslüman Kazak halkı da bunu hayatî kural haline getirerek “Borç, borcu ödemek farzdır” demiştir.

İslâm dini toplumun üyesi olan ev halkının da mutlu olmasını istemiştir. Kur’an ve sünnette ana-baba hakkı, çocuk terbiyesi, akraba arası ilişkiler v.s. meseleleri geniş bir şekilde anlatılmıştır. Onun bir delili olarak evin ana temeli olan ana ve baba hakkında Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “Kim ömrünün uzun olmasını, rızkının çok olmasını ve bereketli olmasını isterse ana-babasına iyilik etsin, akrabaların da durumunu gözet sin.”⁷³ “Beli eğilmiş ihtiyarlar olmadığı zaman başınıza birçok bela akıp gelir.”⁷⁴ Bu hadisleri içine sindirmiş halkımız “İhtiyarı olan evin hazinesi vardır” diye bir atasözü oluşturmuştur. Peygamber (s.a.v.) tekel şahıslar hakkında da vasiyetini bırakmıştır. Hadiste: “ان الله لا ينظر الى أجسامكم ، و لا الى صورتكم ، و لكن ينظر الى قلوبكم”⁷⁵ “Allah sizlerin cinslerinize ya da şekillerinize bakmaz, o sizin kalplerinize bakar.”⁷⁵ Buna benzer bir atasözünde de “Şek-

⁶⁸ Abu Dâvûd, *a.g.e.*, Atima, 1.

⁶⁹ Jardim Keykin, *a.g.e.*, s. 137.

⁷⁰ al-Buhârî, *a.g.e.*, Zebaih, 3; al-Muslim, *a.g.e.*, Birr, 146.

⁷¹ Jardim Keykin, *a.g.e.*, s. 133.

⁷² at-Tirmizi, *a.g.e.*, Buyu’, 73.

⁷³ Ahmad İbn Hanbal, *a.g.e.*, III, 156.

⁷⁴ al-Haysami, *a.g.e.*, X, 227.

⁷⁵ İbn Maca, *a.g.e.*, Zühd, 9.

*li-sıması güzel olan güzel değildir. Asıl güzellik, kalp dünyasının güzel olmasıdır*⁷⁶ denilmektedir.

Bir hadis-i şerifte “Allah’ın emir buyurduklarını yerine getirip, nehyettiklerinden uzak duranı, Allahu Teala himayesine alır. Allah’ın emirlerine boyun eğersen, Allah her zaman yanındadır.”⁷⁷ Bunun gibi çok kullanılan bir atasözümüz vardır: “*Korunursan korurum*”, “*Korunamı Allah da korur.*”⁷⁸

“Yüzü iyi olandan hayır bekleyin” diye buyuruyor hadis-i şerifte.⁷⁹ Halkımız da buna benzeterek “*Yüzü iyi olandan gam yeme*” diye atasözü üretmiştir. Misafirlikle ilgili hadislerin de birçok benzerliğini görmemiz mümkündür. Hadiste: “الضيافة ثلاثة أيام”, “Misafirlik üç gündür”⁸⁰, atasözünde ise “*Üç güne kadar misafir değerli ve bereketlidir.*” Bir hadis-i şerifte: “يد الله على الجماعة”, “Allahın yardımı cemaatledir” buyurulmaktadır.⁸¹ Bu gibi dinî nasihatlere boyun eğen halkımız “*Çokluk (cemaat) neredeyse, Tanrı da orda*”⁸² diyerek birliğe çağırmıştır. Fahr-i Kainat Efendimiz (s.a.v.): “Seferilik (yolculuk), azabın bir çeşididir”⁸³ buyuruyor. Kazak halkı da seferliği azap olarak niteleyerek şöyle demiştir: “*Yol azabı, kabir azabı*”dır.⁸⁴

İşte gördüğümüz gibi yukarıdaki atasözlerin anlamlarının Peygamber’in (s.a.v.) hadisleriyle paralellik arz etmekte ve benzerlik taşımaktadır. Dolayısıyla bu atasözleri hadislerin derin manalarından alınmıştır diyebiliriz.

Bununla birlikte söylememiz gereken bir mesele daha var. Dini nite-likteki atasözlerinin Sovyetler birliğinin siyasî-ideolojik baskısına binaen

⁷⁶ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 288.

⁷⁷ at-Tirmizi, *a.g.e.*, Kiyamet, 59.

⁷⁸ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 21.

⁷⁹ Mehmet Can, *Peygamberimizden Evrensel Öğütler*, İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2004, s. 136.

⁸⁰ al-Buharî, *a.g.e.*, Adab, 31.

⁸¹ an-Nasai Abû Abdur-rahmân Ahmad b. Şu’ayb b. Ali b. Bahr b. Sinân b. Dînâr [830-915], *al-Câmiu’s-Sunan*, I-VIII C., Calâlu’d-dîn as-Suyuti [1445-1505]’nin *Şarh*’i ve as-Sindî [ö. 1726]’nin *Hâşiya*’siyle birlikte Mütercimler: Ahmet Muhtar BÜYÜKÇINAR, Ahmet TEKİN, Ömer Faruk HARMAN, Yaşar EROL, *Sünen’ün-Nesâî*, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981, 4032.

⁸² Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 17.

⁸³ al-Buharî, *a.g.e.*, Umra, 19; al-Muslim, *a.g.e.*, İmara, 179.

⁸⁴ Jardem Keykin, *a.g.e.*, s. 347.

atasözleri kitaplarına tam olarak girmemişse de bugün kendi bağımsızlığımızdan sonra bunlar yavaş yavaş kitaplarda yer almaya başladı. Buna binaen ta'b edilmiş Kazak atasözü kitaplarında Allahu Teala, Kur'an ve sünnet ışığında olanları da yer almaktadır. Mesela: “Allah’a sevimli olmak için ezanlı ol, akrabalara sevimli olmak istiyorsan kazan sahibi ol”, “Cemaat neredeyse Tanrı da ordadır”, “Adili Hak (Tanrı) bulur, mümini hayır (iyilik) bulur”, “Yalnızlık Tanrı’ya aittir”, “İnsanın dediği olmaz, Allah’ın dediği olur” v.s.

Bununla birlikte Arap dilinde olan atasözlerin tıpa tıp kelimesi kelimesine uyan atasözleri de vardır. Mesela: Hadis-i şerifte: “ ما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء أو شفاء ”, “Allah’ın indirdiği her derdin devası veya şifası vardır”, buyrulmaktadır.⁸⁵ Atasözünde ise “Her derdin devası var” diye hadisin baş kısmı tıpa tıp alınmıştır.

Biz yukarıda Peygamber’in hadisleri ile Kazak atasözlerinin bir anlamda olmasını, hadislerin halkın değerli hayat ölçülerinden biri olduğunu az da olsa araştırmaya çalıştık. İnşallah bu konuya devam etmek niyetindeyiz.

“ AFFECT OF HADITHS ON KAZAKH PROVERBS ”

Abstract

Proverbs which were uttered after long term experiences and observations are advising words and they belong to the society. Proverbs give short and brief information. They carry the culture and traditions of a society up until now.

When there was no written literature Kazakhs were using oral literature to express themselves. Proverbs are also the products of this oral literature. So we can say the proverbs are the oldest resources to get information about societies.

Proverbs don't belong to a certain time period but they belong to all the periods of time since they carry the characteristics of a particular culture.

Islam that came to the Kazakh area around 8th century affected Kazakh life till now. Islamic rules and life style also effected oral and written literature and in consequence the proverbs. So in the words of the people from Kazakh steppes are often found hadith parts in their utterances.

Hadith having deep meanings inside is the utterances and advices of the prophet. Advices in hadiths resemble to the advices that are in the proverbs. While hadiths are the advices about decent life given by Prophet Mohammed, proverbs are the advices that are given by the ancestors of a society to the future generations.

In conclusion Kazakh proverbs can't be seperated from Islam.

Keywords

Proverb, oral literature, hadith, Islam, Kazakh literature.

⁸⁵ Ibn Ebdül-Birr, Et-Temhid, 284.

SERVET-İ FÜNÛN EDEBÎ TOPLULUĞUNUN DAĞILMA
SÜRECİNDE “ŞİİRİMİZ” MAKALESİ

*Ahmet KOÇAK**

ÖZET

Servet-i Fünûn dergisi etrafında toplanan ve aynı adla anılan edebiyat topluluğunu oluşturan şair ve yazarlar, özellikle 1896-1901 yılları arasında başta dil olmak üzere, nazım ve nesir sahasında yaptıkları yenilik ve getirdikleri yeni anlayışla bir çığır açmışlardır. Bununla beraber yeni kelimelerden müteşekkil süslü bir dil kullanmaları, halktan uzak bir edebiyat anlayışı getirmeleri yüzünden de eleştiriye uğramışlardır. Belli bir edebiyat ve düşünce anlayışı etrafında bir araya gelen bu topluluğun dağılmasına zemin hazırlayan ve ilk çatlağın oluşmasını sağlayan, A(yın) Nadir'in (Ali Ekrem) bu dergide yayımlanmasını istediği, ancak Tevfik Fikret tarafından sansüre tabi tutularak yayımlanmış olan “Şiirimiz” yazısıdır. Bu makalede, “Şiirimiz” unvanlı bu yazının dönemin edebî tartışmalarındaki yeri üzerinde durulacak, ardından hem Servet-i Fünûn'da hem de sansüre uğradıktan sonra Malûmat'ta yayımlanan şekli değerlendirilecek, böylece makalenin Servet-i Fünûn'da yayımlandığı haliyle kalan bölümleri ilk defa yayımlanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler

A(yın) Nâdir, Ali Ekrem, Servet-i Fünûn, Malûmat, Şiirimiz, Dekadanlık.

A(yın) Nadir'in (Ali Ekrem) yazdığı “Şiirimiz” makalesi gerek Servet-i Fünûn edebî topluluğunun dağılmasına başlangıç oluşturması, gerekse yol açtığı tartışmalar ve kampaşmalarla edebiyat tarihimiz için üzerinde çokça durulan, hakkında farklı çalışmaların yapıldığı bir metin haline gelmiştir. Konuyla ilgili olarak Abdullah Uçman “Edebiyât-ı Cedîdeye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup”¹ adlı makalesinde işin perde arkasıyla beraber Malûmat'taki metnini yayımladı. Fatih Andı ise “Devrin Edebiyatçılarının Mektupları Işığında A(yın) Nâdir'in ‘Şiirimiz’

* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. kocakahmet70@hotmail.com

¹ Bkz. Abdullah Uçman, *Edebiyât-ı Cedîdeye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup*, Kitabevi Yay. İstanbul 1997.

Makalesi ve Neticeleri”² makalesiyle “Şiirimiz”in devrin edebiyatçıları arasında nasıl bir yankı bulduğunu özel mektuplar eşliğinde açıklığa kavuşturur.

Bu çalışmada ise bu iki çalışmadan farklı ve onlara ek olarak A(yın) Nâdir’in önce *Servet-i Fünûn* dergisinde yayımlanmaya başlanan, burada sansüre uğradıktan sonra “*Malûmât*”ta³ yayımlanan “Şiirimiz” makalesinin karşılaştırması yapılarak *Servet-i Fünûn*’da yayımlanan kısmı ilk defa neşredilmiş olacaktır.⁴

A(yın) Nâdir makalesini önce yayımlatmak için *Servet-i Fünûn* dergisine gönderirken Tefvik Fikret’e hitaben küçük bir de mektup ilave eder. “Tevfikçğim” hitabıyla başlayan mektubunda makalesinin uzunca olduğunu hatırlattıktan sonra “bu makaleyi çok emek sarf ederek” yazdığını, başkalarının hatırı için eserini “hırpalama”masını, özellikle makalesinde “hiçbir bahsin tayy hatta ta’dil edilmesine rıza” göstermeyeceğini belirtir. Her şeyi göze alarak bu makaleyi yazdığını belirttikten sonra şöyle devam eder:

“Şiirlerin hakkındaki fikrimi de en samimi surette söyledim. Bundan dolayı yahut hala kimsenin hatırına toz kondurmamak mesleğini her nedense muhafaza emeliyle eserimin aynen Servet-i Fünûn’a dercini arzu etmeyebilirsin. Bu halde hiç dercettirme. Gazetenin münderecatı sana muhavveldir. Âsârı red ve kabulde

² Bkz. Fatih Andı, “Devrin edebiyatçılarının Mektupları Işığında Ali Ekrem’in ‘Şiirimiz’ Makalesi ve Neticeleri” *Edebiyat Araştırmaları I*, İstanbul, Kitabevi Yay. 2000, s. 145-174.

³ *Malûmât*, 11 Mayıs 1311 – 7 Ağustos 1319 (23 Mayıs 1895 – 20 Ağustos 1903) yılları arasında 423 sayı olarak yayımlanmış ve Türk basın tarihinde Baba Tahir adıyla tanınan Mehmet Tahir tarafından çıkarılmıştır. Dergi resim ve fotoğrafların da yayımlanması dolayısıyla *Musavver Malûmât* olarak da tanınır. Devrinin edebi ve kültürel ortamın gelişmesine büyük katkısı olan *Malûmât*’ın bir başka özelliği de Batı edebî gelişmelerin günü gününe takip ediliyor olmasıdır. Türk edebiyatı tarihinde önemli bir yeri olan “abes – muktebes”, “klasikler” gibi edebi tartışmalara taraf olmuş, bu konuların etraflıca tartışılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. En önemlisi *Servet-i Fünûn* hareketinin dağılmasına yol açan Ali Ekrem’in A. Nâdir imzasıyla yazdığı “Şiirimiz” makalesi *Malûmât*’ta yayımlanmıştır. Bkz. Abdullah Uçman, “*Malûmât*”, *DİA*, XXVII, 543-545.

⁴ Abdullah Uçman, Ali Ekrem’in bu konunun iç yüzünü anlatan mektuplarıyla beraber “Şiirimiz” makalesinin *Malumat*’ta yayımlanan metnini yayımlamıştır. Dolayısıyla bu makale çerçevesinde yayımlanmayan kısımlar üzerinde durulacaktır.

ihiyarını teslim eyerim. Fakat herkes de iyi kötü yazdığının sahibidir. Kimse başkasının fikrine tebean kendi fikirlerini daima ta'dil etmekle mükellef tutulamaz. Zaten bu makaleyi biraz daha tafsil ederek risale şeklinde bastırmak emelindeyim. Servet-i Fünûn'a dercolummazsa emeklerim yine heba olmaz. Herhalde ya bilâ-ta'dil gazeteye dercettirirsin yâhûd müsveddeleri bana verilmek üzere matbaaya iadeye inayet edersin kardeşçğim.”⁵

Ancak mektuptaki bu uyarıları dikkate almayarak Tevfik Fikret makaleyi “tayı ve ta'dil” ederek yayımlamaya başlar. A(yın) Nâdir, Rıza Tevfik'e yazdığı mektupta bu uyarılara ve ricaya rağmen Tevfik Fikret'i makaleyi “istediği gibi tashih etti, zîr ü zeber etti, en canlı yerlerini kaldırdı maskaraya döndürdü ve öylece neşretti.” sözleriyle suçlar.

“Şiirimiz” makalesinin bazı bölümlerinin sansüre uğramasının A(yın) Nâdir'i rahatsız edeceğini Tevfik Fikret de bilmektedir. Bu yüzden ona hitaben uzunca bir mektup yazar. A(yın) Nâdir'in “Bana yazdığı itizârnameyi de evime bile göndermeğe lüzum görmeyerek Servet-i Fünûn matbaasına bırakıvermiş idi. Bu itizârname, makalemin tahrifât-ı külliye ile neşrinden tamam on bir gün sonra Servet-i Fünûn Matbaasına uğradığım bir gün ser-mürettib tarafından elime alelâde tutuşturulmuştu” dediği mektubun bazı kısımları şu şekildedir:

“Ekremcik,

Müsveddelerin bir kısmını bâkir olarak iade ediyorum, çünkü öyle istemişsin. Fakat şurasını söyleyeyim ki, bunları iade edişim gazetenin münderecatı bana muhavvel olduğu ve bu salahiyyetten istifade ile olur olmaz her şeyi tervîc ve müdafaa mesleğim bulunduğu için değil. Bunda hata ediyorsun. Bu cüretim makalenin sonları, gazetenin şimdiye kadar alışmadığı bir yolda, yani kendi dilimizle ta'riz –tenkid değil ta'riz!- yolunda yazılmış olmasından ileri geldi. Sen de bilirsin ki Fâik Âli, Süleyman Nesîb, İbrahim Cehdî, Sâhir, Fâhir, hatta Cenâb hakkında kullandığın lisân bir lisân-ı tenkit değil, adeta ta'riz ve tezyîftir. Servet-i Fünûn'da şimdiye kadar kaçındığımız bu nevi mücadelâta kapı açacak olursak sonra ne olur?

⁵ *Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi*, (Haz. Fatih Andı, Hüseyin Yorulmaz, Yılmaz Taşçıoğlu), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1999, s. 107-108 ; Andı, *Edebiyat Araştırmaları I*, s. 153.

(...) *Nasıl olur da mütâlaâtını bu kadar hararet-i dem ve tehevür-i nazarla yazdın? Doğrusu şaşım kaldım. İbtidâları pekiyi gidiyordu, sonra birden değiştin. İhtimal, sen farkında değilsin, fakat emin ol ki bu adamlara aid sözlerinin hemen her kelimesinde tehevürünün zehirleri titriyor. Dediğin gibi herkes fikrinde hürdür; Servet-i Fünûn makalenini aynıyla, tamamıyla basmalı idi. Lakin o zaman vürûd etmek ihtimali olan cevapları da basmak lazım gelirdi. Sonra ne yapardım? Henüz etrafın şemeti layıkıyla susmadan Servet-i Fünûn'un kendi kendini hırpalamaya, -tenkid ve muâheze değil, hırpalamaya- incitmeye kalkışması pek gülünç, daha doğrusu pek girye-engîz olmaz mı idi?.. İşte bunu düşünerek, bu hafta makalenin yalnız nazariyât kısmını derc ile diğer parçasını -avfına iğtirâren- terk ettim. Bunun bir kitap olarak intişarı halinde herkes kendine ait müdafaayı istediği yerde serd eder ve Servet-i Fünûn masun kalır. (...) Kimin için olursa olsun, samimi olan tenkidatına, hele kendim için istediğin kadar ta'rîzâta Servet-i Fünûn'un sahifeleri daima ve kemâl-i iftihâr ile açıktır. (...)*⁶

A(yın) Nâdir'in Rıza Tevfik'e yazdığı mektupta o günleri anlatması ise daha farklıdır. Tartışmanın boyutu, birbirine kin kusacak şekle dönüşmüştür:

"Tevfik Fikret'in bu hareketine duçâr olunca doğrusu tahammül edemedim. Kalktım Malûmât'a gittim. H. Nâzım benimle geldi, siz geldiniz [Rıza Tevfik], Menemenlizâde Tahir merhum geldi, Sezâyî geldi Ali Kâmi filan geldi. Servet-i Fünûncular kudurdular. Üzerime kendi tabirlerince bir seylâbe-i çirk ü sûtûm döktüler."

Tevfik Fikret'in *Servet-i Fünûn*'da yayımladığı kısımlar, Tevfik Fikret'in de yukarıdaki mektupta işaret ettiği gibi, daha çok "tedkikât-ı lafziye"ye ait olanlardır. Makalede Servet-i Fünûn şâirleri ve şiiirlerinden ör-

⁶ Mektubun tamamı için Bkz. *Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi*, s. 155-156.

⁷ Bu ekibin Malûmât'a geçiş üzerine Tevfik Fikret şu kıtayı yazar:

*Aydın Nâdir hakaret gördü gitti
H. Nâzım başta hikmet gördü gitti
Sezâyî fazla hürmet gördü gitti
Hele Tahir Bey'in esbâbı ma'lum
O, Tahir'le karâbet gördü gitti."*

(Bkz. Sadettin Nüzhet Ergün, *Cenab Şahabeddin*, İstanbul 1934, s. 46; İ. Hikmet Ertaayan, *Tevfik Fikret Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul 1963, s. 82; Uçman, *Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup*, s. 41.)

nekler verilerek tek tek bahsedilir. Başta Tevfik Fikret olmak üzere, Cenab Şahabeddin, Süleyman Nesib (Süleymanpaşazâde Sami), İbrahim Cehdî (Süleyman Nazif), Celâl Sâhir, Fâhîr (Zihni Paşa torunu Neyyir), Zâhir (Fâik Âli) gibi *Servet-i Fünûn*'un dergisinin önemli isimlerinin şiirlerini hem mânâ hem de lafız olarak değerlendirir, tenkitlerini sıralar. Hangi vezinlerin daha çok kullanıldığı, hangileriyle artık şiir yazılmadığı gibi Türk şiirindeki değişme ve tartışmalar da yer alır.⁸

Ancak esas *Servet-i Fünûn* dergisinin başındaki kişi ve dönemin büyük ismi olarak kabul edilen Tevfik Fikret'i eleştiren bölümler sansüre uğrayan kısımlardır.

İşte bu sansür *Servet-i Fünûn* edebî topluluğunun dağılmasına kadar gidecek bir süreci de başlatır. Bu "tayı ve ta'dil"den haberdar olan A(yın) Nâdir yazısını bu durumu anlatan Ahmed Rasim'e yazdığı mektupla beraber *Servet-i Fünûn* dergisinin rakibi olan *Malûmât*'ta yayımlatır. A(yın) Nâdir 26 Teşrin-i sani 1316 [9 Aralık 1900] tarihli mektupta yazısının *Servet-i Fünûn*'da sansüre uğramasını izah ettikten sonra *Malûmat*'ta yayımlanmasını ister.

"(...) Şiirimizden başlayarak edebiyatımıza müteallik bî-arafâne ve hak-gûyâne bazı mülâhazât îrâdından birçok faideler hâsıl olabileceğine zâhib olduğum için 'Şiirimiz' ünvanıyla yazmakta olduğum makaleyi sırasıyla *Servet-i Fünûn*'a gönderiyordum. *Servet-i Fünûn* makalemin en mühim yerlerini tayı ederek, tertibini herc ü merc eyleyerek neşretti. Bu muamelesiyle eserin ya tamamen derci yahut iadesi hakkında evvelce ettiğim ihtarı da nazar-ı itibara almamış oldu. Bundan *Servet-i Fünûn* muharrir-i edebîsinin başkaları tarafından yazılmış ve imza edilmiş eserler üzerinde keyfe mâ-yeşâ tasarruf iddiasında bulun-

⁸ Türk edebiyatında hece-aruz tartışmaları, bu arada *Servet-i Fünûn* dönemindeki bu konuyla ilgili tartışmaları, hakkında bkz. Hasan Kolcu, *Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s.75-84. Bu arada Türk şiirinde şekil değişikliklerinin *Servet-i Fünûn*'dan çok önce başladığı da hatırlanmalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. M. Fatih Andı, *Servet-i Fünûn'a Kadar Yeni Türk Edebiyatında Şekil Değişmeleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997; Ali Ekrem'in "Şiirimiz" makalesinde ruh hallerine göre vezin kullanılması önerisine benzer görüşleri daha önce Tevfik Fikret de dile getirmiştir. Bkz. Hasan Kolcu, "Servet-i Fünûn Yıllarında Vezin Arayışlar ve Tevfik Fikret", KOSBED (Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi), S. 2, Kocaeli 2001, s. 289-296.

duğu ve Servet-i Fünûn'a yazılacak âsârın mizaç ve meşrebine muvâfık olmasını şart ittihaz etmek istediği anlaşıldı. Vazifesi bir veya birkaç kişinin âmâl-i hod-fürûşânesini istihsâle vesâletten ibaret kalmış olduğu böyle bir delil-i müessifle tezâhür eden o risâleye artık ihdâ-yı âsâra devam edemem. Maksadım kimsenin keyfine değil, edebiyatımıza hizmet etmektir. Malûmât ise bilâ-tefrik âsâr-ı vâri-deyi neşre delâlet ediyor zannındayım. İşte makale-i âcizânemin meânîye ait kısmını –Servet-i Fünûn'da mebdeinden itibaren- Malûmât'ta neşrettirmek üzere size gönderiyorum. Mâba'dini de Servet-i Fünûn'un neşretmek istemediği aksâmı maa-ziyâdetin tafsîl ederek gönderirim. Bundan sonra âsâr-ı sâire-i âcizânemi de Malûmât'ımızın sahifelerinde görmekle memnun olacağım.”⁹

A(yın) Nâdir'in Rıza Tevfik'e yazdığı mektuptan anlaşıldığına göre bu sansür olayından önce de Tevfik Fikret'le aralarında sorunlar vardır. Daha *Servet-i Fünûn'a* gelmeden önce A(yın) Nâdir "... ben zaten ilk *Malûmât'tan* ayrılmadan evvel bile Tevfik Fikret'in ne mâhir bir hodbîn ve hod-endiş olduğunu keşfetmiştim" der. Mektubun devamında edebiyat hakkındaki düşüncelerini ve o dönemdeki psikolojisini şöyle anlatır:

"(...) Bilsen Doktor, Tevfik Fikret nâmını alan o afacan hodbînin ben ne kahurlarını çektim, ne ezâlarına tahammül ettim! Lakin medh-i nefis olmakla beraber söylemeğe de çekinmeyeceğim: Benim fıtratımda aşk-ı edebiyat her şeye galiptir. İşte bundan dolayı senelerce tahammül ettim. Vaktâ ki Cenab Şahabeddin denilen ve ahûren haremîni beş çocuğuyla beraber tatlik ederek evden aparttığı küçük baldızıyla beraber Avrupa'da müeessât-ı ahlakiyyenin ziyaretine (!) gittiği haber verilen şu'bedebâz-ı edeb Paris'ten Quartier Latin'den İstanbul'a geldi, mahud dekadadan eş'ârını da edebiyatımıza hediye etti. Ben derhal işin pek fena bir şekil ve suret alacağını anladım ve bundan fevkalade müteessir oldum. Bir taraftan Abdülhamid memleketi öldürüyordu, bir taraftan 'Yeni Edebiyât-ı Cedîde' imâte-i hissiyat ve efkâra sa'y etmeğe başlamıştı. Derhal meselenin vehâmetini H. Nâzım'a açtım. "Ya ayrılalım yahut bu adamları yola getirelim; Recaizâde'nin, Tevfik Fikret'in nazar-ı dikkatini celb edelim, şu mülevves inhitât edebiyatı memleketimize girmiş dedim!" H. Nâzım bana teenni tavsiye etti. "Hele bakalım biraz zaman yazsınlar, sırası gelince söyleriz!" dedi. Reşid'in vukûufuna, malûmâtına pek itimadım vardı. Siz de bilirsiniz ki liyakatlı çocuktur. Tavsiyesini hüsn-i telakki ettim, biraz zaman sonra Servet-i Fünûn sahifelerinde Zâhir,

⁹ F. Andı, *Edebiyat Araştırmaları I*, s. 147; *Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi*, s. 109-113.

Sâhir imzaları göründü; İbrahim Cehdî, Süleyman Nesib filan gibi birkaç kişinin şiirlerinde Cenab Şahabeddin'in tesirâtı âyân oldu; benim de sabır ve takatim tükendi. Reşid'e haber bile vermeden Tevfik Fikret nezdinde biraderâne ve dostâne bir teşebbüste bulunmağa karar verdim. Bir sabah kalktım, ta Rumelihisari'na kadar gittim, Fikret'i yakaladım. Sabahın saat ikisinden akşamın on birine kadar derdimi anlatmağa çalıştım."¹⁰

Mektubun devamında A(yın) Nâdir, Cenab Şahabeddin ile Halid Ziya'nın şiir ve nesri nasıl mahvettiklerini anlatır. O akşam Tevfik Fikret'in evinden kendi "kûşe-i uzleti"ne dönen A(yın) Nâdir bir hayli düşündükten sonra, susmanın kabil olamayacağına karar verir. Bu makaleyi neden yazdığıyla ilgili gerekçeler arasında şunları ifade eder: "(...) babam bu milletin lisânını tesis etti, ihyâ etti; bana hiç olmazsa babamın bu ulvî eserini sükût ve inhitâtta kurtarmak vazifesi de terettüb etmez miydi? Bu vazifeyi kendime o kadar müterettüb gördüm ki samimiyetten âri, insaniyetten berî birçok hodperestlere karşı ilân-ı harb etmeğe çekinmedim.

Yegâne istinadım da H. Nâzım'ın muâveneti idi. Mâmâfih o muâvenete bile arz-ı iftikar etmeden "Şiirimiz" makalesini yazmağa başladım."¹¹

A(yın) Nâdir'in "kudurdular" dediği Servet-i Fünûn şâir ve yazarlarının başında Tevfik Fikret ve Cenab Şahabeddin vardır. Tevfik Fikret için önce yumuşak ifadelerle söze başlar:

"Tevfik Fikret Bey büyük şâir olmaktan ziyâde muktedir bir 'artist'dir. *Rübâb-ı Şikeste*'de hele birinci kısmında bir kusûr-ı sanat yok gibidir. Fikret Bey eş'ârında bir rûh-ı giryânî değil, bunun nasıl tasvir olunabileceğini gösterir. O kadar endişe-i sanata maruz bir fikre mâliktir ki şiirlerini uzatmaktan ihtiraz eder. Daima ufak mevzuları muhtasaran yazmak emelindedir."

Servet-i Fünûn Edebiyatının önemli ismi Tevfik Fikret için A(yın) Nâdir'in bir nevi hakkını teslim edici böyle ifadelerde bulunması önemlidir. Bu cümlelerin ardından ağır ithamlar gelmeye başlar:

"Tevfik Fikret fitraten mühim bir şâir değildir.", "Tevfik Fikret havsalası, karîhası teng, his ve hayali sathi ve âdi bir mutavassıt şâirdir. (...)

¹⁰ A. Uçman, *Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup*, s. 35-36.

¹¹ A. Uçman, *a.g.e.*, s. 39.

Tevfik Fikret hayfâ ki samimiyetten de ârîdir.” “Fikret’in ilan-ı hürriyetten sonra yazdığı şiirlerden ‘Sis’ müstesna, ki bunu zaten evvelce yazmıştır, hiçbirî hâiz-i kıymet ve ehemmiyet görülmez.. ‘Vatan Şarkıları’ filanlar gayet âdidir.”

A(yın) Nâdir’e göre Tevfik Fikret’in kendisinin iyi bir şâir olmaması “en büyük kabahati” değildir. “... birtakım herze-gû çocukları himaye ve Cenab Şahabeddin maskarasının meslek-i şiirini tervîc ederek dekadanlığın bizde zuhûr ve teessüsüne sebebiyet vermesidir.”¹²

Cenab Şahabeddin için de ağır ifadeler vardır:

“... bu oğlan bu utanmaz (!) Avrupa’da, daha doğrusu Paris bataklığından bir “ölü” edebiyat çıkarıyor, o na’ş-ı mezellet ve denâetin irinli çıbanlar mülevves cerihalarla mâlâmâl heyûlâ-yı vücudunu mülevven nûrlardan, yahut muattar ruhlardan süzölmüş kadar bârik ü nâzân bir kefen-i sanat içinde saklıyor...”¹³

İşte yukarıda küçük birkaç örneği sunulan Servet-i Fünûn edebî topluluğunun dağılmasına sebep olan, Fikret’in “tayy ve ta’dil” ettiği kısımlar Malûmât’ta yayımlanır.

Servet-i Fünûn ve *Malûmât*’ta yayımlanan “Şiirimiz” makalesiyle ilgili son olarak şu söylenebilir. Makalenin *Servet-i Fünûn* dergisinin 505 ve 506. sayılarındaki kısmı sadece bu dergide yayımlanmıştır. Dolayısıyla *Servet-i Fünûn* dergisinin 507 (16 Teşrîn-i sâni 1316, s.195-199) ve 508. (26 Teşrîn-i sâni 1316, s. 211-215) sayılarında yayımlanan (215. sayfadaki iki

¹² Ali Ekrem Rıza Tevfik’e yazdığı bu mektupta Tevfik Fikret hakkında serdettiği görüşlerin benzerini bu kadar ağır ifadelerle olmasa bile hatıralarında da onun iyi bir şâir olmadığını dile getirir. Fikret hakkında daha önce çeşitli vesilelerle dile getirdiği görüşünü tekrar eder. “büyük şâir değil, büyük artisttir. Lisan-ı nazmı son merhale-i kemaline isal etmiştir.” *Ali Ekrem Bolayır’ın Hatıraları* (haz. Metin Kayahan Özgül) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 428.

¹³ Bu ifadeleri Ali Ekrem, Rıza Tevfik’e yazdığı mektupta da kullanmıştır. Bkz. Uçman, *a.g.e.* s. 47-65. Ali Ekrem bu mektubunda biraz da yazısının sansüre uğramasıyla kullandığı sert ifadelerin aksine hatıralarında bu iki şâirle ilgili şunları aktarır: Cenab Şahabeddin için “Şiirde rikkat ve bekâret-i hayaliyyenin timsalidir. Lüzumundan fazla sembolik olmadığı zamanlar enfes şeyler yazar. İşte *Yakazât-ı Leyliye*, *Temaşa-yı Leyâl*, *Elhân-ı Şitâ* vesâire... Cenab hassaten bir üstâd-ı nesirdir.” Fikret hakkında daha önce çeşitli vesilelerle dile getirdiği görüşünü tekrar eder. “büyük şâir değil, büyük artisttir. Lisan-ı nazmı son merhale-i kemaline isâl etmiştir.” Özgül, *Ali Ekrem Bolayır’ın Hatıraları*, s. 428.

paragraflık kısım hariç) metinle *Malûmât*'ta 266 ve 267. sayılarındaki metin aynıdır. Sansüre uğradıktan sonra sadece *Malûmât*'ta yayımlanan metin ise, bu derginin 268. (14 Kânûn-ı evvel 1316, s. 554-564) sayısındadır.

Dekadanlıkla başlayan tartışmalar neticesinde¹⁴ bir süre sonra Servet-i Fünûncular arasında da bir geçimsizlik belirmeye başlar.¹⁵ Onlara yöneltilen tenkidin temelinde ya Garb'ı taklit etmeleri veya yeni yeni kelimeler kullanmaya başlamaları yatmaktadır. Onlar da kendi aralarında ikiye ayrılırlar. Bir kısmı, bazı hücumlara uğradıklarını söyleyerek, birbirlerini haklı veya haksız müdafaa etmek zorunda olduklarını, bu yüzden şahısları değil, mesleği müdafaa etmeleri gerektiğini ileri sürerler. Hatta kendi hatalarını kendilerinin görmeleri gerektiğini söylerler.

Fâik Âli'nin Midhat Cemal'e gönderdiği mektuplardan birisinde, Servet-i Fünûn edebî topluluğunun dağılmasına zemin hazırlayan "Şiirimiz" makalesini A. Nâdir'in "H. Nâzım nam hasûd ve münafık şahsın idlâli ve iğvasıyla Servet-i Fünûn mensuplarının yazılarını tenkid yollu bir 'makaleler silsilesi' yazmaya başlamıştı. Bir iki makaleden sonra Fikret bunlara müdahale ederek, bazı yerlerini çizdi ve galiba bir makaleyi mecmuaya hiç koymadı. Makale muharriri buna kızarak darıldı ve *Malûmat'a* gitti."¹⁶ bilgisini verir.

Saadeddin Nüzhet ise konu ile ilgili olarak Tefvik Fikret'in pek de beğenmediği bu yazının bir kısmını değiştirerek, bir kısmını da "büsbütün çıkartmak" suretiyle yayımladığı bilgisini aktarır. A(yın) Nâdir'in yazısının bir kısmının sansüre uğrayarak tamamen dergiye konulmadığı

¹⁴ Dekadanlık tartışmaları hakkında bkz. İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, Dergah Yay. İstanbul 2006, s.814-818; Fazıl Gökçek, *Bir Tartışmanın Hikayesi Dekadanlar*, Dergah Yay., İstanbul 2007.

¹⁵ Servet-i Fünûn Döneminde gerçekleşen polemikler üzerine doktora tezi hazırlayan Bedri Aydoğan dekadanlık tartışmalarına da geniş bir yer ayırır. Daha geniş bilgi için bkz. Bedri Aydoğan, "Servet-i Fünûn Döneminde Edebiyat Üzerinde Oluşan Polemikler", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Adana 1996, s. 210-333.

¹⁶ Fatih Andı, "Fâik Âli Ozansoy'un Servet-i Fünûn Edebiyatı ve Tefvik Fikret'e Dair Midhat Cemal Kuntay'a Yazdığı Mektuplar", *Edebiyat Araştırmaları I*, Kitabevi Yay, İstanbul 2000, s. 184-185.

doğrudur, ancak yazısının “değiştirildiği” kısmı doğru değildir.¹⁷ Yazının bir kısmının tamamen “Tevfik Fikret pek beğenmediği bu yazının bir kısmını değiştirerek, diğer bir kısmını da büsbütün çıkartmak suretiyle mecmuaya dercetmişti. A(yın) Nâdir Bey, bundan fevkalade hiddetlendi. Evvela *Yevmi Malûmât* ve *Servet* gazetelerinde bir varaka neşrederek makalesinin tahrif edildiğini ilan etti. Ve tenkidini tam olarak 14 Kanunuevvel 1316’da çıkan 286 [268] numaralı *Malûmât*’a neşretti. A(yın) Nâdir bilhas- sa bu yazısında Tevfik Fikret’e hücum ediyordu. *Ken’an* şiirine güzel bir fıkracık deyip geçiyor, *Kılıç* manzumesini beğenmiyordu.”¹⁸ der.

A(yın) Nâdir’in “Şiirimiz” makalesini *Servet-i Fünûn* Edebiyatı içerisinde “edebî tenkit” başlığı altında değerlendirir ve bu makaleyi “Edebiyat-ı Cedîde’nin esaslarını kamuoyuna açıklamak için yazılmış yazılar arasına dahil ederek bir “otokritik” yazısı sayar.¹⁹ Onun *Servet-i Fünûn* şiirinin kusurlarını ortaya koyan bu uzun tenkit yazısının “dergide bazı değişikliklerle basıldığı gibi (Şiirimiz, 15, 22, 12 Kasım ve 6 Aralık 1900, sayı: 505-508), tenkide uğrayanların da tepkileri ile karşılaştı”ğına dikkat çeker ve A(yın) Nâdir’in *Servet-i Fünûn*’dan ayrılarak muhaliflerin yayın organı olan *Musavver Malûmat* dergisinde (27 Aralık 1900) yayımladığı bilgisini aktarır.²⁰

İnci Enginün de “Tevfik Fikret ile pek anlayamayan, Cenap’ın şiir anlayışını beğenmeyen A(yın) Nâdir *Servet-i Fünûn*’dan ilk ayrılanlardandır. Şiir görüşündeki farklılıkları ‘Şiirimiz’ adlı yazısında açıklamıştır.²¹ Yazısının *Servet-i Fünûn*’da bazı kısımları çıkarılarak yayımlanması üzerine onu *Malûmât* dergisinde yayımlamıştır.”²² bilgisini verir.

¹⁷ Saadettin Nüzhet Ergün yazısının devamında Ali Ekrem Bey’in buna fazlasıyla hiddetlendiğini, önce “*Yevmi Malumat*” ve “*Servet*” gazetelerinde yazı yazarak makalesinin tahrif edildiğini duyurduğundan bahseder. Daha sonra da makalesini “tam olarak 14 Kânunuevvel 1316’da çıkan 286 [268] numaralı *Ma’lûmâ’* ta neşretti” bilgisini verir ki bu verilen sayı sadece *Servet-i Fünûn*’da sansüre uğrayan daha doğrusu *Malumat*’ta ilk defa yayımlanan kısmı için doğrudur. Nüzhet, *a.g.e.*, s. 43-44.

¹⁸ S. N. Ergün, *a.g.e.*, s. 43-44.

¹⁹ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, 3. Baskı, AÜ DTCF Yay. Ankara 1979, s.115.

²⁰ K. Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, s. 75.

²¹ Alaattin Karaca Ali Ekrem “... bu derginin 26 Teşrin-i sani 1316 tarih ve 508 sayılı nüshasında yayımladığı “Şiirimiz” başlıklı yazısı nedeniyle Tevfik Fikret’le anlaş-

İsmail Parlatır, A(yın) Nâdir'in "Şiirimiz" makalesiyle içinde bulunduğu edebî topluluğu "biraz şiddetlice eleştirmesi"nin Fikret'i pek memnun etmediğini belirttiikten sonra "Fikret, bu eleştirilerden çıkarmalar da yapıp, üslubunu hafifleterek dergide yayımladı (SF, S. 505, 506, 507, 508). Ancak bundan memnun olmayan A(yın) Nâdir makaleyi Baba Tahir'in *Musavver Malûmat* adlı dergiye gönderir ve Servet-i Funûn'da çıkmayan bölümler bu dergide yayımlanır." değerlendirmesini yapar.²³

Zeynep Kerman, "A(yın) Nâdir'in 'Şiirimiz' adlı tenkidi fazla sert ve subjektif olduğundan bazı değişikliklerle basılması üzerine A(yın) Nâdir Servet-i Funûn'dan ayrılarak yazısını olduğu gibi *Musavver Malûmat*'ta neşreder."²⁴

Hüseyin Tuncer de A(yın) Nâdir'in "Şiirimiz" makalesini Servet-i Funûn'da kısaltılarak yayınlanması üzerine dergiden ayrıldığını ve "aynı yazı, sonradan *Musavver Malûmat*'ta yayımlanır." değerlendirmesini yapar.²⁵

Hasan Akay ise A(yın) Nâdir'in Servet-i Funûn şairlerini tenkit eden bir yazı kaleme aldığını Fikret'in "bu yazıyı sansür edip kısaltarak ve değiştirerek" bastığını aktarır. Bunun üzerine yazarın 27 Aralık 1900 tarihli *Malûmat*'ta "Fikret'in sansür ettiği bu tendiki tam metin olarak yayımlanmıştır."²⁶

Servet-i Funûn Edebiyatı adlı eserde Ali Ekrem bölümünü kaleme alan Alaattin Karaca, Ali Ekrem'in *Servet-i Funûn* dergisinin "26 Teşrin-i sâni 1316 tarih ve 508 sayılı nüshasında yayımladığı "Şiirimiz" başlıklı yazısı nedeniyle Tevfik Fikret'le anlaşmazlığa düşünce *Servet-i Funûn*'dan ayrılır."²⁷

mazlığa düşünce Servet-i Funûn dergisinden ayrılır." bilgisini verir. Alaattin Karaca, "Ali Ekrem (Bolayır)", *Servet-i Funûn Edebiyatı* (haz. İsmail Parlatır, İnci Enginün, Ö. Faruk Huyugüzel vd.), Akçağ Yay. Ankara 2006, s. 213.

²² İ. Enginün, s. 570.

²³ Bkz. İ. Parlatır, *Ali Ekrem Bolayır*, s. 6-7.

²⁴ Zeynep Kerman, "Servet-i Funûn Edebiyatı", *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*, Dergah Yay. İstanbul 2009, s. 166.

²⁵ Hüseyin Tuncer, *Araştırmalar Devri Türk Edebiyatı II Servet-i Funûn Edebiyatı*, Akademi Yay. İzmir 1992, s. 278.

²⁶ Hasan Akay, *Servet-i Funûnda Şiir Estetiği*, Kitabevi Yay. İstanbul 1998, s. 160.

²⁷ A. Karaca, *a.g.e.*, s. 213.

Görüldüğü gibi “Şiirimiz” makalesiyle ilgili verilen bilgiler birbirinden farklılıklar arz etmektedir.

A. Nâdir’in “Şiirimiz” adlı makalesi, *Servet-i Fünûn* dergisinin 505, 506, 507 ve 508. sayılarında yayımlanır.²⁸ Bu dergide yayımlanan son yazıda (nr. 508, s.211-215) “Şiirimiz”in hemen altına “mâba’d ve hitam” ifadesi konulur. Yazının sonunda ise 2 Teşrin-i sâni 1316 tarihi vardır ki, bu tarih *Servet-i Fünûn*’da makalenin ilk bölümünün çıktığı sayının tarihidir. Dolayısıyla A(yın) Nâdir’in mektuplarında bahsettiği şekliyle yazıyı bir bütün olarak Tevfik Fikret’e teslim ettiği anlaşılmaktadır.

Servet-i Fünûn edebî topluluğunun dağılma sürecine başlangıç teşkil eden “Şiirimiz” makalesinin bu dergide yayımlanan dört sayısında A(yın) Nadir şu görüşlere yer verir.

Servet-i Fünûn dergisinin Türk edebiyatına hizmetini takdirle başlatan yazar, daha çok “edebiyattan zevk alanlara” hitap ettiğini vurgular. Edebiyatla ilgilenenleri üç gruba ayıran yazar, “teceddütten tab’an müte-neffir” olarak nitelendirdiği grubu “bırakalım, varsınlar eski divanlardan mânâlarını anlamayarak vezinlerini düşürerek, kırarak “o zülf ü hâl u rûh”, “siyah u sefid ü sürh” gazellerini okusunlar!...” sözleriyle sınıf dışı bırakır. İkinci grupta olanlar ise okuma ve anlam derdinde olmayan, yalnızca etrafa “bir tufan-ı ta’riz” yağdıranlardır ki bunları da kendi hallerine bırakmak gerektiğini söyler. Dolayısıyla yazarın asıl hedefindeki kitle “şübbân-ı edeb”tir. Söyleyeceği düşünceleri bunlara söylemek istediğini yazar. Genç neslin *Servet-i Fünûn* dergisini zevkle okuduğuna şahit olduğunu, bundan da memnuniyet duyduğunu aktaran yazar, bazı gençler üzerinden bu dergi etrafında oluşturulan yeni şiir ve edebiyat anlayışı hakkında onların dilinden bazı sorular sorarak meseleyi ele alır. Bunlar arasında yeni kelimeler kullanmak, vezin ve kafiyenin altüst edilmesi, bunların hangi ölçülere göre böyle yapıldığıyla ilgili sorulardır.

Yazar ilk önce “elfâz-ı nâzımıye” üzerinde durur. Şiirde vezin ve kafiye değişikliğine gidilmesinin *Servet-i Fünûn*’dan çok önce, hatta *Talim-i*

²⁸ A. Nâdir, “Şiirimiz”, *Servet-i Fünûn*, C. XX, nr. 505, 2 Teşrin-i sâni 1316 / 15 Kasım 1900, s. 163-170. nr. 506, 9 Teşrin-i sâni 1316 / 22 Kasım 1900, s. 178-186; nr. 507, 16 Teşrin-i sâni 1316 / 29 Kasım 1900, s. 195-199; nr. 508, 26 Teşrin-i sâni 1316 / 9 Aralık 1900, s. 211-215.

*Edebiyat'tan*²⁹ da önce bu değişikliklerin görülmeye başladığını, hatta bunun Rezaizade Mahmud Ekrem ve Hamid'in şiirlerinde görülebileceğinden bahseder. A(yın) Nâdir'in burada bahsettiği şiirde vezin meselesi Tevfik Fikret³⁰ tarafından *Servet-i Fünûn* dergisine katılmadan önce dile getirildiği gibi, yine bu dergiye katıldıktan sonra da aruz kalıplarını, ruh hallerine göre sınıflandırma anlayışla ilgili çeşitli yazılar kaleme alır.³¹ Bu düşünceler Servet-i Fünûn edebiyatının önemli romancısı Halit Ziya tarafından da dile getirilir. Onun Servet-i Fünûn edebiyatının şiir ve edebiyat anlayışını konu edinen *Mai ve Siyah* romanında³² Ahmet Cemil Avrupaî tarzda yazdığı şiir kitabında yenilikler yapmıştır. Bunlardan birisi de vezindir.³³

²⁹ Ali Ekrem'in burada ismini verdiği eser Rezaizade Mahmut Ekrem tarafından kaleme alınan ve 1299 yılında basılan eserinin adıdır. Kazım Yetiş, "Tanzimat'tan sonra batı tesirinde gelişen edebiyatımızın kaide ve prensipleri ile nazariyatını tespit etmiş, bu yolda yeni yetişecek nesillere rehberlik yapmış olan bir eserdir." sözleriyle kitabın değerini ifade eder. bkz. Rezaizade Mahmut Ekrem, *Talim-i Edebiyat*, Mihran Matbaası, İstanbul 1299, 394 s. ; Kazım Yetiş, *Talim-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı Sâhasında Getirdiği Yenilikler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1996.

³⁰ Tevfik Fikret'in daha Servet-i Fünûn dergisini katılmadan çok önce şiirde ruh hallerine göre vezin kullanma ile görüşleri olduğuna dikkat çeken Mehmet Kaplan şunları aktarır: "Vezni ruh haline göre değiştirmek yahut ruh hallerine uygun vezin kullanmak fikri, 1307 / 1891'de Fikret tarafından ortaya atılmıştı. Rübâb şairini, yeni bir musiki aramağa sevkeden âmil, daha ziyade, eski şairlerimizimizin umumiyetle aynı cüzü tekrar eden vezinleri tercih etmelerine bir reaksiyondur. Fikret değişik cüzlerden mürekkep vezinleri kullandı. Onun, ilk çıkışını açtığı serbest müstезat ve aynı şiir içinde vezin değiştirme usulleri de ritmin çeşitlenmesinde mühim rol oynadı." Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret*, Dergah Yay. İstanbul 1971, s. 185.

³¹ Tevfik Fikret, "Evvân-ı Aruz", SF, nr. 292, 3 Teşrin-i evvel 1312 / 15 Ekim 1896 ; "Tesir-i evzân", SF, nr. 396, 1 Teşrin-i evvel 1314 / 13 Ekim 1898. (*Tevfik Fikret'in Dil ve Edebiyat Yazıları* (haz. İsmail Parlatur) TDK Yay. Ankara 1987, s. 48-50, 88-91.

³² Servet-i Fünûn edebiyatçılarının yayınladıkları ortak bir beyannameyi olmadığına işaret eden Mehmet Kaplan, *Mai ve Siyah* romanının bütünüyle Servet-i Fünûn edebiyatının bir beyannameyi sayılabileceğini söyler. bkz. Mehmet Kaplan, "Halit Ziya Uşaklıgil" *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*, Dergah Yay. İstanbul 1997, s. 171.

³³ *Mai ve Siyah* romanının yeni ve modern şairi Ahmet Cemil'de de şiiri tek düzelikten kurtarma anlayışı vardır. Şiirdeki yapmak istediği yeniliklerle ilgili arkadaşı Hüseyin Nazmi'ye şunları söyler: "Hele vezin için kim bilir ne kadar tazyiflere uğrayacağım, fakat bunun ne için anlamamalı?... Bizim veznimizin musikisine, akışının ifadesine, edasının hissine ne için vakıf olmamalı yahut vukuf iddia edip de bundan ne için istifade etmemeli?... Beş yüz beyitlik bir manzumeyi muttarid bir vezin üzerine

A(yın) Nâdir'in dikkat çektiği önemli bir nokta ise bu yenilik anlayışının çok önceden başlamasına rağmen sekteye uğramasında Muallim Naci ve onun etrafındaki eski şiir geleneğini savunanların etkisinin olduğudur. Yazar işte bu noktada yeni anlayış üzerine "ebr-i seher" gibi çöken durgunluğu Servet-i Fünûn'un dağıttığına işaret eder.

Bundan sonra A(yın) Nâdir daha önce başta Tevfik Fikret olmak üzere Servet-i Fünûn edebiyatçılarının dile getirdiği şiire göre vezin seçme meselesi üzerinde durur. Servet-i Fünûn şairlerinin şiirlerinden örnekler vererek bu konuyu geniş olarak işler.

A(yın) Nâdir'in vezin meselesinden sonra üzerinde durduğu ikinci konu kafiyedir. Dolayısıyla daha önce "kafiye göz için mi kulak için mi" olduğuyla ilgili yapılan tartışmaların "kafiye sem'a aittir" görüşü lehinde sonuçlandığına işaret eder.

A(yın) Nâdir'in bu tercihiyle *Servet-i Fünûn*'la *Malûmat* arasında daha önce yapılan tartışmalardan biri olan kafiyenin "kulak için mi, göz için mi" meselesinde Servet-i Fünûncuların yanında yer alır.³⁴ Bundan sonra

söylemekten tevellüd edecek ruh yorgunluğunu, ahengin yeknesaklığından husul bulacak ezayı ne için anlamamalı? Garbın manzumelerinde evzânın değişmesinden hasil olan ahengi görüyoruz. O ahengi husule getirmek için bizim elimizde manasız bir hece vezni yerine haddizatında bir musikiden ibaret bir vezn-i mutrip varken ne için nazmımızın evzâsına dikkat ettiğimiz gibi mişvarında da ahenk ve veznin şiirin ruhu ile hemdem olmasına dikkat etmeyelim?.. Mesela bizim bir parça feûlün, feûlün, feûlün vezni ile melul edada sürüklene sürüklene gidip dururken sonra mefâ'ilün, fe'ilâtün, mefâ'ilün, fâ'ilün vezniyle bir hissiyat tuğyanı, bir ifade hiddeti, bir nazım feveranı, daha sonra müstef'ilün, müstef'ilün ile bir sükun, sonra mesela ara yere girivermiş bir ıstırap şuhkası, sanki mızrabın bir hiddet çimdiği kabilinden tek bir 'ulûm" Halit Ziya Uşaklıgil, *Mai ve Siyah*, İstanbul 1971 s. 81-82)

³⁴ Muallim Naci, *Tercüman-ı Hakikat* edebî kısmına bakarken buraya gönderilen manzumeler hakkında yorumlar yazar. Onun tenkit türünde başlattığı bu gelenek uzun yıllar 1908 yılına kadar devam eder. Malumat 18. sayısında (24 Birinciteşrin 1895) bir intikadât-ı edebiye sütunu açar. Burada daha sonra Cenab Şahabeddin'in de şiirleriyle ilgili yorumlar yazılır. Cenab'ın şiirleri hakkındaki mütalaadan sonra Hasan Asaf isminde birinin "Tevhid-i bâri" ve "Burhan-ı Kudret" adlı iki manzumesi hakkında uzun bir değerlendirmeden sonra manzumenin lafzıyla ilgili değerlendirmeye geçilir. Şiirde geçen

"Zerre-i nûrundan iken muktebes

Mihr ü mehe etmek işaret abes" beytindeki "abes" ve muktebes" kelimelerinin yazılış farkı dolayısıyla kafiye oluşturmayaacağıının söylenmesiyle kafiye göz için mi kulak için mi tartışması başlar. Bu tartışma Recaziade'nin Maarif nezaretine müraca-

üzerinde durduğu konulardan birisi de kafiyeleştirme şeklinin bir esasa ve kaideye bağlı olduğu meselesidir. A(yın) Nâdir Servet-i Fünûn şairleri Tefkik Fikret, Zâhir ve Fâik Ali'nin şiirlerinden örnekler vererek bu konuyu da uzun uzun anlatır. *Servet-i Fünûn*'da yayımlanan ilk sayıda³⁵ vezin ve kafiye yapmanın şartları örneklerle açıklanır.

İkinci yazıda ise nazım “ifade ve tertip” açısından değerlendirilir. Eski şiirde mısralar ve beyitler ayrı ayrı anlamlar içerir ve mana bir beyitte tamamlanırken, artık yeni şiir “bir cümle bazen üç, hatta dört mısra ile yazılıyor. Nesir yazar gibi “ulama” tabiriyle en iyi ifade edilecek yolda şiirler inşâd olunuyor.”³⁶ sözleriyle bu değişimi ifade eder.

A(yın) Nâdir'in *Servet-i Fünûn*'da yayımlanan üçüncü ve dördüncü yazıları daha sonra *Malûmat*'ta yayımlanan ilk iki yazının aynısıdır. Zaten A(yın) Nâdir de *Malûmât*'ta yayımlanan üçüncü yazısının başında “*Malûmât*”ın geçen ve evvelki nüshalarında tekrar neşrine mecburiyet hâsıl olan nazariyât “*Servet-i Fünûn*”da münderic idi. Şimdi *Malûmât*'ta çıkacak tatbikat ve mülâhazâtın “*Servet-i Fünûn*”da neşrinden imtinâ edilmiş olduğunu ihtar ile erbâb-ı mütâlaanın nazar-ı insâfını temenni ederim.”³⁷ sözleriyle buna açıklık getirir. Asıl *Servet-i Fünûn* dergisinde

atı ve Malumat sayılarının toplattırılması ve derginin 1895 yılında kapanmasıyla sonlanır. Konuyla ilgili bkz. Mustafa Nihat Özön, “Edebiyatımızda Münakaşalar V”, Oluş, 22 İkincikanun (Kasım) 1939, s.68-70. Mustafa Nihat Özön, “Edebiyatımızda Münakaşalar VI”, Oluş, 5 Şubat 1939, s. 82-83; Orhan Okay, *Servet-i Fünûn Şiiri*, Atatürk Üniversitesi FEF Yay. Erzurum 1992, s. 8-9. Necat Birinci bu tartışmadan daha önce Melemenlizâde Mehmet Tâhir 1884 yılında “Bir Hazin Temaşa” isimli şiirinde rikkat-âmîz (keskin ze) ve telviz (ikisi de peltek ze) kelimelerini kafiye olarak kullanmıştır. Dolayısıyla kafiye'nin gözden ziyade kulak için olması anlayışı Hasan Asaftan daha önce de vardır. 1870'li yıllarda Fransız şiirinde ortaya çıkan kelimelerin harflerine değil, seslerine bağlı olarak kafiye yapma anlayışı dekadizmlerle başlamıştır. Bu anlayış bir süre sonra Türk şiirinde de uygulamaya konulmuş ve eski anlayış terk edildiği için tartışmaların çıkmasına sebep olmuştur. Necat Birinci, “Muktebes Abes Tartışmasından Önce Kulak İçin Kafiye”, *Türk Dili*, nr. 439, Temmuz 1998, s.24. (Necat Birinci, “Muktebes Abes Tartışmasından Önce Kulak İçin Kafiye”, *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, Kitabevi Yay. İstanbul 2000, s. 119-126.

³⁵ A. Nâdir, “Şirimiz”, *Servet-i Fünûn*, C. XX, nr. 505, 2 Teşrin-i sâni 1316 / 15 Kasım 1900, s. 163-170

³⁶ A. Nâdir, “Şirimiz”, *Servet-i Fünûn*, C. XX, nr. 506, 9 Teşrin-i sâni 1316 / 22 Kasım 1900, s. 179.

³⁷ A. Nâdir, “Şirimiz”, *Malûmat*, C. XI, nr. 268, 14 Kânûn-ı evvel 1316 / 27 Aralık 1900, s. 554.

Tevfik Fikret'in yayımlamasını engellediği ve A(yın) Nâdir'in bu sansür üzerine Servet-i Fünûn edebiyatçıları başta Tevfik Fikret olmak üzere, Cenap Şahabeddin, İbrahim Cehdî (Süleyman Nazif), Celâl Sâhir, Fâhir (Zihni Paşa torunu Neyyir), Zâhir (Fâik Âli) gibi isimlerin şiirlerinden örnekler vererek tenkit ettiği *Malûmât* dergisinde üçüncü olarak yayımlanan (nr. 268, s. 554-564)³⁸ yazıdır. Burada A(yın) Nâdir kendisinin de içinde bulunduğu edebiyat çevresini şu sözlerle eleştirir:

*“Servet-i Fünûn’da Sâhir, Zâhir, Fâhir gibi nâmlarla bazı manzûmecikleri neşreden nev-hevesler de şâirliğe oldukça istidat gösteriyorlar. Hayfâ ki bir taraftan da inhimâk-ı teceddüdle yazdıkları şiir değil, oyuncak oluyor. Hem şekilleri fena yapılmış, yolları fena sürülmüş Eyüp oyuncuğu. Kabahati bu çocuklara atfetmemeli: Onlara şimdiye kadar kimse bir itiraz etmemiş, hatta eserlerine daima âsâr-ı dehâ nâmı verilegelmiştir. Bir kere ‘yeni’ denilen ve mânâlı mânâsız, lüzumlu lüzumsuz birkaç kelime veya terkiib yazmakla husûlüne kanaat olunan tavr-ı beyân kabul edildi mi yazılan şiir mutlaka güzel, mutlaka pek güzel addolunur. İşte bu böyle kabul olunmuş, takarrür etmiş bir meslek.”*³⁹

Sürekli takdir edilen ve tenkit edilmeyen gençlerin her yaptığı şeyin güzel olduğu düşüncesine kapıldıklarına dikkat çeken A(yın) Nâdir, Boileau'nun bir cümlesini aktarır: “Meslek-i edebde kendinize nasihat verenleri seviniz, sizi medhedenleri değil!”⁴⁰

S o n u ç

Türk edebiyatında Batı'yı örnek alarak değişme ve yenileşme hareketleri 1860'lı yıllarda Ziya Paşa, Namık Kemal ve Şinasi ile başlamış ve zamanla yeni isimlerin katılımıyla devam edegelmiştir. Türk edebiyatında Avrupaî anlamda bir şiir ve edebiyat anlayışının ortaya çıkması ise 1896 yılında *Servet-i Fünûn* dergisi etrafında Tevfik Fikret, Cenap Şahabeddin, Recaizâde Mahmut Ekrem, Halit Ziya, Ali Ekrem, Ahmet Reşit gibi isim-

³⁸ A. Nâdir, “Şiirimiz”, *Malûmat*, C. XI, nr. 268, 14 Kânûn-ı evvel 1316 / 27 Aralık 1900, s. 554-564. (Ayrıca bkz. Uçman, *Edebiyat-ı Cedîdeye Dair Ali Ekrem'den Rıza Tevfik'e Bir Mektup*, s. 92-120)

³⁹ A. Nâdir, “Şiirimiz”, *Malûmat*, C. XI, nr. 268, 14 Kânûn-ı evvel 1316 / 27 Aralık 1900, s.563.

⁴⁰ A. Nadir, a.g.m., s.563.

lerin toplanması ile olmuştur. Onların ilk defa Batılı anlamda nazımda ve nesirde yaptıkları yenilikler çeşitli eleştirilere ve münakaşalara sebep olmuştur. Sanat ve edebiyat anlayışında birlik içinde görünen grup arasında ilk çatlağın oluşmasında A(yın) Nâdir bu dergide *Servet-i Fünûn* yazarlarını tek tek isim vererek tenkit ettiği “Şiirimiz” makalesinin sansür edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Dört sayısı *Servet-i Fünûn* dergisinde yayımlanan yazının sansüre uğramasından sonra A(yın) Nâdir dergiden ayrılır ve bu dergiye muhalif olan *Musavver Malûmât*’a geçer. Daha önce *Servet-i Fünûn*’da (nr. 507-508) yayımlanan iki yazısıyla beraber sansür edilen kısmı ilk defa *Malûmât*’ta (nr. 268) yayımlanır. Aynı veya ayrı kabul edilen “Şiirimiz” makalesi dört sayı *Servet-i Fünûn*’da, üç sayı da *Malûmât* dergisinde olmak üzere iki farklı dergide yedi sayı olarak yayımlanmıştır. Ancak *Malûmât*’ta yayımlanan ilk iki sayı daha önce *Servet-i Fünûn*’da yayımlandığı için makale *Servet-i Fünûn*’daki dört sayı ve *Malûmât*’ta yayımlanan son yazı ile toplam beş sayı bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu makale ile *Servet-i Fünûn*’un dağılma sürecine zemin teşkil eden “Şiirimiz” makalesinin bugüne kadar yayımlanmamış kısımları ilk defa yayımlanmış olacaktır.

“ŞİİRİMİZ”

Servet-i Fünûn’un on birinci cildi... Bunu yine baştan aşağı okudum. Hep bildiğim münderecâtını yine şimdi yeni eserler mütâlaa ediyordum gibi vicdanımın en samimi bir hiss-i mes’adetiyle tedkik ettim. Bu cildi okumakla bitirmiyorum, buna doyamıyorum, çünkü Edebiyât-ı Osmaniyye’nin edvâr-ı tekemmülü arasında bütün mesâî-yi mâziyyenin semerâtı, bütün âmâl-i âtiyye-i edebiyenin mükaddemâtı bu cildde toplanıyor. Üç yüz on bir [1311/1895-96] senenin şubatında ilk nüshası intişâr eden bu ciltten sonra Servet-i Fünûn nüshalarından sekiz cilt daha teşkil etti, aradan da dört beş sene geçti, şu kadar bir zamanda Servet-i Fünûn’un edebiyatımıza ettiği hizmetin derece-i kader ve ehemmiyeti erbâb-ı edeb layıkıyla bilir. Ben edebiyat müntesiplerinden ziyade erbâb-ı mütâlaaya, daha husûsice bir tabirle edebiyattan zevk alanlara hitap ediyorum. Tekemmülât-ı âhire-i edebiyemizden onlara bir fikr-i icmâli vermek emelindeyim. Neler yapıldı? Neler yapılıyor? Daha neler yapılabilecektir?.. Birtakım zevat var, teceddütten tab’an müteneffir, bedâyi-i sanatı çehrelerinde kendilerince pek mânidar, hakikatte gayet bârid bir nîmhande-i istihzâ ile telakki ediyor. Bunları bırakalım, varsınlar eski divanlardan mânâlarını anlamayarak vezinlerini düşürerek, kırarak “o zülf ü hâl u rûh”, “siyah u sefid ü sürh” gazellerini okusunlar!... Birtakımı da var ki okumuyor, anlamıyor, söylersen dinlemiyor, dinlese de kulağına girmiyor, yalnız etrafa bir tufan-ı ta’riz yağdırıyor; bunları da zaten bıraktık, kendi yağlarıyla kavrulup duruyorlar; biz şübbân-ı edeble görüşeceğiz. Kemâl-i iftihar ile görüyorum ki gençler Servet-i Fünûn’u seve seve okuyorlar, münderecâtından cidden istifade ediyorlar. Fakat bazen zihinlerine bir durgunluk geliveriyor. Bir manzumeyi anlamıyorlar. Bir tasvirde zevk alamıyorlar bir sahife muhâkemelerine karanlık görünüyor. Hallerinde, çocukların ilk adımları gibi latîf tereddütler var. Çok kere pek sade mesâilde sıkılıp kaldıkları oluyor. Sualler irad ediyorlar ki vürûduna hayret etmesek kâbil değil:

-Niçin şimdi fâ’ilâtün vezninde şiir yazılmıyor? Niçin siz yeni vavlî manzumelerden yazmıyorsunuz? Mademki yeni şâirler bu kadar yeni kelimeler kullanıyorlar, Kâmûs’ta daha ne luğatlar var, neden hepsini almı-

yorsunuz? Vezinleri değiştiriyorsunuz? Kafiyeleeri altüst ediyorsunuz ama bunlar gelişi güzel mi yapılıyor, yoksa bir kâidesi var mı?.. İşte birçok es'ile! Bunların cevapları bizce malum olmakla, onlarca da bilinmesi lazım gelmez. Vâkian şimdiye kadar bir hayli musâhabeler yazıldı, izâh-ı meram edildi. Evzân ve kavâfiye, elfâz ve tabirâta dair erbâb-ı iktidar tarafından ayrı ayrı musâhabelerde isbat-ı müdde'a olundu, fakat bunlarda nevehesândan ziyâde mu'terizlere yahut edebiyat müntesiblerine hitab edildi. Hele diyebilirim ki mübhem zannolunan mesâil, umûmiyetle bir makaleye toplanarak def'aten tefsir edilmedi. Hâlâ teceddüd-perestlik şaibe-siyle münasebetsiz şeyler yapılıyor, mânâsız yazılar yazılıyor, itikadî zihinlerden çıkmadı. H. Nâzım Bey, "Mesâlik-i Edebiyye" ünvanıyla neşretmiş olduğu mühim ve mufassal makalesinde⁴¹ edebiyât-ı cedîde taraftarlarının mesleklerini, daha doğrusu kavânîn-i tekâmüle tâbi olan edebiyât-ı sahîhanın künhünü izah etmiş idi. O makaleden herkes gibi ben de istifade ettim. Şimdi ortada öyle mühim bir eser dururken böyle yeniden bast-ı izahat hevesine düşmek küstahlık gibi görünürse de maksadım biraz teferuat ile uğraşmak, kavânîn-i külliyeinin izahına medâr olur ümidiyle biraz cüz'iyâttan bahsetmektir. Bu makalede şimdiye kadar irâd olunanlara nazaran şimdiden sonra irad olunabilecek suallere de cevaplar ihzâr edilebilmiş isem pek sevinirim.

- Neler yapıldı?.. Elfâz-ı meâniye ait tereakkiyât-ı edebiyeye birbirinden gayr-i münfek olmakla beraber biz teshîl-i tefehhüm için bunları birbirinden ayıralım [ayırılım], nesri de bir tarafa bırakarak yalnız elfâz-ı nazîmeyi tedkik edelim. Bir kere naz[mı]mızda vezin ve kafiye pek ziyade vüs'at bulmuştur. Bu meyl-i ittisâ' Servet-i Fünûn'a yazı yazarların şiirlerinde görülmeye başladı demek istemiyorum. Edebiyatta da terakkiye hakiki bir mebd'e' ta'yini pek müşkildir. Evzânın kavâfinin tevsine Servet-i Fünûn intişara başlamadan çok evvel, daha *Ta'lim-i Edebiyat* bile neşrolunmadan gayret ediliyordu. Ekrem Beyefendi'nin, Abdülhak Hamid Bey'in bazı manzumelerine, birkaç risâle-i mevkûteden intişar eden ufak tefek şiirlere atf-ı nazar edilebilirse görülür. Yalnız esâtize-i kirâmın gösterdikleri nûmunelere havâhişle ittiba edilemiyor, tabiat-i beşerde merkûz bir te'annütle yenilikten korkuluyordu. Araya merhum Naci Efendi ve peyrevânı ile kudemâ-perestânın âsârı da dökülünce meyl-i te-

⁴¹ 416 numaralı nüshamızda münderictir.

ceddüde – ekser sabah güneşine hâil olmak isteyen ebr-i seher gibi– bir durgunluk çöküverdi. İşte Servet-i Fünûn bu bulutu dağıtmış, bu durgunluğu izâle etmiştir. Şimdi artık evzân ve kavâfinin derecât-ı tekemmülünden sarahaten bahsedebiliriz. Birtakım kavânine tabi olarak gele gele bugün nasıl kanunlara merbut kaldıklarını izaha muktediriz:

On birinci ciltte munderic bir musâhabe-i edebiyede o zamanki temâyülât-ı teceddüd-perestânededen, mübâhasât ve münakaşadan hâsil edebildiğim fikirlere itimaden âti-yi edebe aid olarak beyan ettiğim müta-laât-ı nâçizane arasında demiş idim ki: “Vezinlerimizi şiirlerimize göre intihab etmeliyiz. Hafif, zarif, oynak nazik hislerimizi büyük büyük, şiddetli evzân ile ifade etmeye çalışırsak, keza âlî, hazin, mehîb, hakîmâne fikirlerimizi oyuncak vezinlere sıkıştırmak istersek bârid bârid, hatta mânâsız mânâsız şeyler yazarız.

Acaba beş seneden beri bu vezin meselesine itina edilmiş midir? Şiire göre vezin intihab olunuyor mu? Eş’âr-ı matbuanın umumuna nazaran bu suallere cevab-ı muvâfık verebiliriz. Şimdi şiirlerimiz şiir olduğu gibi, vezinlerimiz de vezin oldu. Manzumelerde en ziyade kullanılan vezinler şunlardır. *Mefâ’ilün fe’ilâtün mefâ’ilün fe’ilün [fa’lün]; Mef’ûlü fâilâtü mefâ’ilü fâ’ilün; Mef’ûlü mefâ’ilü mefâ’ilü fe’ülün; Fe’ilâtün mefâ’ilün fe’ilün [fa’lün]; Fe’ilâtün feilâtün fe’ilün*. Birinci vezin bütün evzân-ı müsta’melenin fevkinde lisân-ı tabîiyi ihâtaya müsaittir. Bununla kâffe-i hissiyatımızı tebliğ edebiliyoruz. Binaenaleyh bunu öbürlerinden çok ihtiyar etmekteyiz. O kadar ki bir gün usanç vermesinden korkulur. İkinci birinciden daha âhenkdardır, fakat onun kadar tabî’l-cereyan değildir; bununla şedîd, ulvî, heyecan-âmiz, garam-engîz hissiyatımızı tasvir ediyoruz. Üçüncü en ziyade şûh, mülevven, müzehher fikirlere cilve-gâh oluyor. Dördüncü vezin ile samimi, nâzik, latîf, beşincisi ile tabii, musavver şiirlerimizi söylüyoruz. Tahkiyeye en müsait vezinlerden biri de bu “fe’ilâtün”dür. Evzânı tebliğ ettikleri hissiyata göre böyle bir taksime tâbi tutmak kat’î bir kaide teşkil edemez. Bir usûl-i takrîbî göstermek istedim. Hakikat-i halde bir nazmın intihâb-ı vezni de mevzûu gibi şâirin hüsn-i tabiatına muhavveldir; şimdi “fâ’ilâtün” “müstef’ilün” fe’ülün” gibi eczâ-yı arûziyyeden müteşekkil birtakım evzân hemen hemen metrûk hükmündedir, çünkü bunların çoğu hüsn-i tertîb-i elfâza müsait değil, bazıları da eski kasidelerde, gazelerde ihtiyâr ve istimâl oluna oluna pek bayağılaşmış, ihtimal ki yine bir vakit birkaçı zuhûr eder... Vezinleri birbirine

karıştırmaya gelince yine o musâhabede demiştim ki: “Bir manzumeyi nihayetine kadar bir vezinle yazmak mecburiyetinde değiliz. Lakin bu pek yeni bir usul olduğu için sû-i isti'mâl edilerek okuyanlara beğendirilmeyecek dereceye getirilmemelidir.” Bugün muhtelif vezinlerin nasıl sû-i isti'mâle uğratılabileceği eş'âr-ı matbuanın tedkikiyle anlaşılıyor. Adeta veznin tebdîli hakkında şöyle kat'î bir kâide vaz'ı mümkündür: Şiirin mevzuunda, fikrinde tağayyür olmadıkça vezin değiştirilemez. Biraz izâh-ı merâm edeyim. Bir manzumede mesela bir letâfet-i tabiiyye cüz'iyâtıyla tasvir, yahut bir hicrân-ı medîd hikaye ediliyorken tasvirin, tahkiyenin cereyân-ı tabiiyyesini ihlâl edecek bir fevkalâdelik zuhûr etmeden bir şiddet-i tahassüs başlamadan vezni değiştirivermek manzumenin kadrine hiçbir şey ilave etmedikten başka, şâirin aczine delâlet ediyor. Kâriin zihnini yoruyor. Hele iki vezin yerine üç vezin birden ihtiyar edilir ve bunlar üç dört beyitte bir değiştirilirse manzume adeta âhenksiz oluyor. En tabîî lisân-ı his olan mûsikîde usûl ancak nağmenin, ahengin tabiat-i asliyyesi değişikçe tahvîl olunabilir, şiirde de böyle olmalıdır. Bir de yek-zâtî bir mütâlaa-i kâsîrâne olmak üzere diyebilirim ki vezinleri lazımsa manzumelerin nihayetini de değiştirmeli ve ikinci vezin ile söylenen beyitlerin adedi evvelki veznin ebyâtından herhalde dûn olmalıdır.

İki vezinli eş'âra müşâbih olan müstezâdlı nazımlar pek güzel oluyor; müstezadlar iksâr edilmemek, bir de bunlar asıl vezni teşkil eden eczâ-yı efâ'ilden olmak şartıyla. Birkaç meâl irad edelim: H. Nâzım Bey'in “*Tulû'ı Kamer*” ünvanlı manzûmesi iki vezinlidir. Şiirin tulû'dan evvel sükûtu, zulmeti musavvir olan kısımlarından şu son iki bendine bakınız:

Sâye-gâhında bir küçük limanın
 Uyumuş kûhe ittikâ ederek
 Bir bulut parçası... O sahilden
 Rû-yı deryâya cilvelerle düşer
 Bir iki rîze-i ziyâ buranın
 Rûh-ı bîdârıdır denilse gerek
 Her taraf sanki nevm ile dolmuş

Koyu bir mevc-i reng-i sincâbî
 Gösteren sâhasında âfâkın
 Mütecessis 'uyûn-ı dûr-â-dûr
 Gâh pinhân olur, gehî manzûr

Lem'alar bir nigâh-ı bî-tâbı
 Gibi zulmetgehinde â'mâkın
 Görünür irti'âş ile solmuş.

Tabiat nasıl âğûş-ı zulmette gunûde ise bu şiir de öyle sâkit, tabîî bir vezin içinde nâzân-ı hâb, lisân-ı tasvîrin sâye-perver kelimâtıyla veznin nesîm-i seher kadar hafîf ahengi hem-âğuş olmuş... Lakin işte levha-i tabiat değişiyor: Eşyada bir ibtisâm-ı safâ bir tezehhür-i nevîn bir irti'âş-ı hayat başladı. İşte manzara şâire tesir ediyor. Şimdi onun da fikrinde bir tezehhür, rûhunda bir ihtizâr var. Tabiatın cilve-i tannâz-ı beşâsetiyle mest-i heyecan:

Bir tâb-ı nevîn hande-i mensûr ufukdan
 Neşreyledi bir cilve-i tannâz-ı beşâset...

beyitiyle hemen vezni değiştirerek bilâ-ihtiyâr eşyadaki lerziş-i hayâta kalbinin darabânıyla karışıyor, veznin bütün âhenk-i raksânıyla müstezadların orkestradaki zil sadalarına benzeyen darabâtından da istiâne ederek bu heyecân-ı şetâreti yalnız tasvîr değil, terennüm ediyor:

Bir neş'e-i fecrî-nigeh âğûş-ı havâya
 Serpildi perişan,
 Eşya bütün enzârını dikmişdi semâya
 Leb-beste ve hayran
 Olmuşdu dağın zirvesi üstünde nümâyân
 Bir necm-i seher-çîn
 Gitdikçe teâlî ederek oldu dirahşân
 Bir efser-i zerrîn:
 Birden bire yükseldi kamer, eyledi îsâr
 -Âli küre-i nûr-
 Eşyâya birer bûse-i nermîn ü ziyâdâr
 Sevdâ ile mahmûr.

Manzûmede vezin o kadar muvafakiyetle tebdîl edilmiştir ki, iki vezin ihtiyârî mücaz olmasaydı bu şiir nasıl yazılabilirdi? diye insan düşünmeye mecbur oluyor.

Bir de Tevfik Fikret Bey'in "Süs" unvanlı şiirini okuyunuz:

Ey nahl-i müzehheb ki çıkar berk ü berinden
 Bir sâf u mu'anber
 Zehr-âbe-i nûşîn
 Ey nehr-i mutalsam ki uçar mevcelerinden
 En rûh-firîb, en güzel, ey [en]42 şûh u münevver
 Bir bûsiş-i nefrîn

Bu kıt'a ile başlayan ve ipekli tuvaletlerin refrefe-i nâzenîni gibi rûh-ı âşıkâneyi râ'şenâk eden parçalar arasında mesela şu:

Bir hüsn-i mükemmel gibi herkes sana âşık,
 Herkes sana meczûb,
 Herkes sana müştâk,
 Ey tıfl-ı hayâlî, yed-i lehvinde kadınlık
 Bin şekle girer, hırpalanır, âciz ü mağlûb
 Gûyâ bir oyuncak.⁴³

kıt'asını müstezadların muâvenetine arz-ı ihtiyaç etmeden böyle heyecanlı, ateşli bir lisân ile ifade etmek kâbil midir? Şu bahsi bitirmeden evvel kâide şeklinde bir mütalaa beyan edelim:

Bir veznin kendi eczâsından büyük küçük müstezadlarla terkibi her zaman câizdir, müstezadların başka vezinlerinden intihâbı ekser âhenksizliği intâc eder. En ziyade birbirine yakın addolunan "mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" ve "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" vezinleri bile parça parça olmayıp da beyitlerin yâhûd mısraların takibi suretiyle mecz olunursa o kadar âhenkdâr bir nazım vücuda gelemiyor.

Kafiye bahsi pek mühimdir bunun için ne sahifeler, sütunlar dolduruldu. Nihayet ummân-ı i'tirazât ve mücadelât arasından kafiye de kendisini kurtardı, şimdi "kafiye sem'a aiddir." kaidesine istinad etmiş, nazmımızın bir rûkn-i metîni olarak duruyor. Yalnız kafiye düsturundaki "sem" in mânâsını iyice anlamalı: Sem'-i şâirâne pek rakîk olur. Mesela "nakîz" ile "hîz" "dağdan" ile "insan", "ben" ile "hissen" mücaz kafiyelerdir. Çünkü biz "dad" ı "za" gibi telaffuz ederiz. İnsanın elifini maksur

⁴² Buradaki "ey şûh-ı münevver" ifadesi *Rübâb-ı Şikeste*'de "en rûh-ı münevver" şeklindedir. Bkz. Tefvîk Fikret, *Rübâb-ı Şikeste*, (Haz. Abdullah Uçman-Hasan Akay, Çağrı Yay. İstanbul 2005, s.168.

⁴³ "Süs" şiirinin tamamı için Bkz. Tefvîk Fikret, *Rübâb-ı Şikeste*, s.168-170.

okuruz, “hissen” kelimesinin âhirindeki tenvin ile “ben”deki nûnun hiç farkı yoktur. Fakat mesela hâl sigalarını bir sıraya dizerek “geliyor”, “seviyor”, “düşüyor”, “bozuluyor” gibi kafiyeler yapamayız. Zira bu kelimelerde sem’-i rikkat “yor” tekerrüründen başka âhenge delâlet edebilecek bir iştirak bulamaz. “yor” ların tekerüründen de hiçbir lezzet alamaz. Belki teneffür eder. Âhenk kelimesinin medlûlü ayniyet mefhûmuyla zıttır. Teşekkür olunur ki bu dakikayı takdir eden şâirlerimiz böyle sebg-i ef’âli edatları falan kafileye dizerek kafiye yapmıyorlar. Yalnız bazen mesela “nurâni” ye “birini” kelimesini takviye ediyoruz. İşte bu rikkat-i sem’a darbe-i kürz ile urur. Filhakika nihayeti daima maksur olan Türkçe kelimelerin kelimât-ı memdûde-i Arabiyye ile takfiyesi câiz değildir. Şu esas kabul ederek o gibi kafiyelerden ictinâb etmeliyiz.

Bir de kafiyelerin aralarını uzatmak, yerlerini değiştirmek nazmı çok teshîl ediyorsa da bazen şiirler kafiyesiz gibi oluveriyorlar. Bir manzume tasavvur ediniz ki kafiyelerinde memdûdiyet ve maksûriyet kusuru yahut başka bir şâibe-i ifâde bulunsun, tekerrür etsin, sonra kafiyelerin arasını üçer dörder mısra’ ile ayırınız, beyitlerin ötesine berisine müstezadlar da serpiştiriniz... Bundan bir âhenk çıkarmak kabil midir? Tab-ı selim ashâbı buna bir had, bir kanun tayin ediyorlar, kafiyelerin arası ziyâde uzayınca hemen yakın kafiyeli, hatta mesnevi bir beyit getirerek sonradan gelecek mısraların evvelkilerle mukaffâ olacağını zihinlere ihtâr etmiş oluyorlar. Kâri kafiyeleri aramağa başlıyor, âhengi buluyor. Fakat ne kadar olsa yine sonradan bulma bir âhenk! Âhenk-i tabii maksud oldukça iki mukaffâ mısraın arası uzatılmalıdır. Demekki kâfiyeleri altüst etmenin de bir usûlü, bir kâidesi varmış.

Yeni yolda denilen kafiyeler “Rübâb-ı Şikeste” de doludur, rast gele birkaç beyit alıyorum:

Kim bilir, belki de son leyle-i sevdâmızdır,
Bunda her lahza biraz ömr-i saâdet sayılır...

Ooh, bak dalgaların cezbe-i sâfiyyetine,
Sanki bir hamle-i sevdâya açık bir sîne.

O kadar râkid u sâkit, o kadar mustağrak,
O kadar uykuda her şey ki hemen korkulacak!

Bu üç beytin üçünde de eskilerce kolay kolay tecvîz olunamayan kafiye var. Birincide edat-ı haber fi’îl-i muzari’ ile, ikincide mef’ûl ile edatı olan “ne” sîne de nefis kelimeden olan “ne” ile, üçüncüde bir Türkçe fiil bir kelime-i Arabiyye ile takfiyye ediliyor.

Şu iki kıt’aya da bakınız:

Rûhum çocuk gibiydi ser-âzâde, bîhaber,
Kasrı beşâşetinde likâ-yı tabiatın
Bir menba-ı latîf-i teselli bulup güler,
Her yerde aks-i şevkini dinlerdi mutmain.

Bir gün bu tıfl-ı bîhaberın kalb-i sâfına
Bir nokta-i siyah elem düştü bağteten,
Baktım o cebhe-i sihrin inkisâfına
Bir levha seyreder gibi lâkayd u handezen.

“Tabiatın –mutmain” ve “bağteten- handezen” kafiyelerini tevâfuk tarafını eşkâl ve hudûtda bile arayan kudemâ-yı şuarâ görselerdi şu beyitlerin beyit olabileceğine ihtimal veremezlerdi. Biz bunların pek güzel kafiye olduğunu hemen teslim ederiz. Kelime Arabî, Farisî, Tükçe, ne olursa olsun son hecelerde tevâfuk-ı tâmm buldukça şart-ı kâfiye mü-kemmelen hâsıldır. İşte bu kâide-i semâiyeye ittiba’ ettiğimiz içindir ki nazmımızda büyük bir vüs’at hâsıl oldu:

Evet, muhatabımın fikri pek musırr-ı haddi:

“O muğlekât-ı hayâliyyeden ne anlaşılır?”

“Meâli yok, yine âsâr-ı bergüzîde adı...”

“Şu hâl-i cehline erbâb-ı Fikret’in şaşılır!”

Farzedelim ki şu kıt’anın birinci mısra’ını ez-kaza eski şâirlerimizden biri söyleyiverirdi, bîçâre kıt’ayı ikmâl için ne kadar müşkülâta duçâr olacaktı: “Musırr-ı haddi” kelimesine kâfiye bulmalı! Arabî ve Farisî kelimelerin Türkçe kelimelerle takfiyesine bugün sarahaten verdiğimiz cevaz kudemâ beyninde musarraha olmadığından bîçâre nâzım bir kere “musarraha” kelimesinin pençe-i tazyîkine düştü mü, artık “mukarraha” falan gibi bir kafiye aramaya başlar, nihayet kafiyenin te’sir-i bâridiyle münce-mid bir manzûme vücuda getirebilirdi.

Kafiyelerimizin kesbettiği vüs’at sayesinde daha neler yazılabilir:

Fener civârı ki dönmüştü bir çemen-zâre,
 Şu'â-ı şems ile lebrîz-i şevk ü neş'e idi,
 Bakılsa fark olunurdu zılâl-i eşcâra
 Gülümsüyor gibi durmuş letâfet-i ebedî.

İşte “idi” , “ebedi” kafiyesi kabul olunmadıkça Süleyman Nesib Bey'in bu kıt'asını yazmak mümkün olamaz.

Câmid nazarlarıyla soğuk çehresiyle kış
 Ayrılmak istiyor fakat ayrılmıyor gibi,
 Örtter açar, bakar, yine örtter sehâibi,
 Birçok sürer bu hâl-i tereddüd, bu nazlanış.

“Rübâb-ı Şikeste”nin hemen her sahifesinde bu sevimli kafiyelelere tesadüf olunur. Cenâb Şahabeddin Bey'in eş'ârında da pek yeni, fakat rikkat-i sem'a tamamıyla muvâfık kafiyeleler vardır:

Onu kim dest-i râ'şedârıyla
 Çalıyor, perde perde inletiyor?
 Onu kim böyle gamla söyletiyor?

Tellerin lahn-ı inkisârıyla
 Hangi metrûke böyle eğleniyor,
 Hangi matem bu sesle söyleniyor?

Eski erbâb-ı fesâhat bu kıt'alardaki kafiyeleleri kabulde tereddüd ederlerdi. Şimdi ise mücâzdır: Muzari'lerin sonunda bulunmayan lâmlar kâfiyenin şartını muhafaza eder.

Şu tevsî'-i kâfiye meselesinde “kâfiye sem'a aittir” kaidesi kabul ve tatbik edildiği söylenip dururken ifrata düşülerek sâmi'a-hıraş birtakım kafiyeleler yaptığımız da olur. Bunlardan da birkaç misâl irâd ediyorum:

Sen olmasan... Seni bir lahza görmesem yâhûd
 Bilir misin ne olur?
 Semâ, güneş ebediyen kapansa, belki vücûd
 Bu leyl-i serd ile bir çâre-i teennüs arar
 Ve bulur

Tevfik Fikret

Penbe bir gül görünce, gönlümde
 Titriyor tatlı tatlı bir heyecan,
 Bana reng-i hicâb-ı nâzı heman
 Başlıyor ibtisâmını yâda.

H. Nâzım

“Yâhûd” o kadar Türkçeleşmiştir ki aslında bizim kullandığımız gibi maksûr değil memdûd bile olsa biz yine memdûd okuyamaz; “vücûd” kelimesi ise pek müsta’mel olmakla beraber lisân-ı nazımda ekser izafetle kullanıla geldiğinden memdûd okunması müreccaktır; hatta nâzımı bile kıt’asını okurken elbette “vücûd”un vâvını imâle edecektir. İşte bu iki kelime beyninde âhenk-i tevâfuk yok, kâfiyeye kusurlu demeye mecburuz.

“Gönlümde” kelimesinin sonundaki “de” hareke-i hafife ile, “yâd” kelimesine mef’ûlü ileyh edatını ilave edince Türkçe kaidesiyle “de” hareke-i sakîle ile okunur. Binâenaleyh “yâda” ya mesela “cânımda” kâfiye olunursa da “gönlümde” olamaz. “Gönlümde” ye kâfiye yapmak için “yâda” yı hareke-i hafife ile okumak ise sem’-i rikkati parçalayacak müsamahât-ı bârideden olur.

Böyle müsamahalı kâfiyelerden birkaç tane daha:

Fakat ister misin bilmem ki ey hüsn-i hayâl-ârâ
 Olurken rûhumuz rûh-ı tabîatdan meserret-çîn
 Şu تنها cennet-i aşkın harîm-i sîne-gâhında
 Uyutsak hâtîrât-ı ye’sini kâbilse mâzînin
 Sâhir

Âhenk-i bâm-dâdına rüchân-nümûn olur,
 Söyler zavallı yolcuya bir nağme-i huzur.

Fâik Âli

Mezâr-ı muzlim-i âmâl, haşr-gâh-ı şuûn
 Olan dimağım içinde müebbeden uyumak!

Fâik Âli

Muhît-i zulmet-âlûd-ı hayât ü kâinatımda
 Olur kavs-ı kuzahlardan müşekkil bir cihan peydâ

Zâhir

O tahta parçası şaşkın ve mücterizdi; hayır,
 Hayır ümîd-i beşer bir serâb-ı muğfildir.

Fâik Âli

Açar ve belki bu ufk-ı nevîn-i sevdâdan
Koşar gelir bize bir tıfl-ı nazenîn, derken...

Hüseyin Suad

Eski nazımlarımızda kafiye semi'den ziyade mânâda sûret-i hatda aranılacağından lüzumsuz yerlere birçok tekayyüdât-ı kâfiye-perestâneye düşünülürmüş de sonra lüzumlu yerlerde müsamahalar ibzâl olunurmuş.

Mesela Türkçe mefûlü bih edatı olan “y” Arabî ve Farisî yâ-yı nisbet ile karıştırılarak birincisinin kesresi ikincisine ittibaen daima hafif ve memdûd okunmak şartıyla kafiyeler yapılır. Bunlarla kasîdeler söylenir-miş. Biz şimdi böyle bir tarz-ı takfiyyeyi istihkâr ederiz. Eski şâirimizin elinde bu gibi dekâyık san’atı gösterir bir kâide-i mutarrıda yok idi. Tevsîleri de tazyîkleri de hüsn-i tabiat, i’tiyad, taannüd gibi esbâb-ı muhtelifeden neş’et ediyordu; onları kaidersizlikleri içinde tezyîf edip dururken biz kafiyelerimizde metin bir kaideye istinad etmekle beraber böyle “hayal-ârâ –sinegâhında”, “kainâtımda – peydâ”, “hayır – muğfildir” gibi hangi nokta-i nazardan bakılsa birbirine kafiye olamayacak kelimeleri takfiyyeye kalkışırsak eskilerden bin kere ziyâde hedef-i istihzâ oluruz, bunu unutmayalım.

Şimdi mukaffâ kelimelerin birbirinden ne kadar tebâüd edebileceklerini biraz tedkîk edelim:

Edâlı bir kelebek pîş-i iğbirârımda
Uçar uçar mütenevvir zarîf, mest-i şebâb,
Çocukluğumdaki âvâre hırs u şevk ile ben
Peyinde-i cism-i girânımla eylerim pertâb
Konar, yakınlaşırım, şimdi tutmak üzere iken
Kaçup gider, bakarım dest-i ra’şe-dârımda
Durur kanadlarının bir gubâr-ı zerrîni...

“Rübâb-ı Şikeste”

Bu nazmın üç evvelki mısraı kafiyesiz olarak devam ediyor, lakin dördüncüsü hemen ikinci ile kafiye oluveriyor. O zaman kıt’a tarzıyla i’tiyad peyda etmiş olan kulak ikinci mısraın kafiyesini arıyor: O da dördüncü mısra ile geliverince zevk-i semâ’î tamamen hâsıl oluyor. Beşinci mısra’ın birinci mısra’ ile mukaffâ olduğunu ise önce geçen kıt’adan hazz-ı âhengî istihsal ederek yeni bir âhenge muntazır kalmış olan semâ’, -rakîk

bir nağme arar gibi biraz tereddüdle fakat memnûnen – arayıp buluyor. Yalnız son mısra' semâ'a ağır, yabancı geliyor. Bunda ufak bir tereddüd, bir râ'şe-i tevakkuf başlarken:

Geçen zamanların ey hayâl-i hod-bînî ...

mısraıyla ikinci kıt'aya giriliyor. Yine bir yeni kafiye, yeni bir âhenk. İşte usûl-i takfiyyeye en güzel bir misal olan bu kıt'adan daha vüs'atlice fâsılalar ile de güzel kafiyeli nazımlar vücuda getirmek mümkündür. Hele hikâye gibi, tasvîr-i sâde gibi mevzuatta kâfiyenin hayliden hayli geniş fâsılalarla getirilmesine cevaz vardır. Çünkü bu yolda nazımlarda tab'-ı selîm süslü bir nesir okuyormuş gibi hafif bir âhenk bulursa kanaat eder. Bakınız şu hikayeciğe:

Zekâ tefelsüfe mâildi: muttasıl düşünür,
 Ve hep kıraat ü hatmettiği resâilden
 Birer hülâsa-i hikmet yapardı, sonra gelen
 Gelen geçen ne kadar âşinâsı varsa tutup
 Mütalaâtını söyler: Falan nasıl düşünür,
 Nasıl yazar, nasıl icmâl ü ictihâd eyler,
 Bütün bu şeyleri tekrar ederdi. Gâh unutup
 Gurûr-ı hikmeti şâirlenirdi, ben ekser
 Onun bu hâlini tercih eder de beklerdim
 Ki bir neşîde-i sünûh eylesin hayâlinden...

Rübâb-ı Şikeste

Bunda kâfiyeler evvelkine nisbeten daha müşevveş değil mi? Lâkin zararı yok, burada müheyyiç, müessir, şedîd, yâhûd ulvî bir mevzû nazm edilmiş, sade bir hikâye yazılıyor. Veznin ahengine kâfiyenin câ-be-câ zuhûr eden âhengi de inzimâm ediyorsa elverir.

Avflarına iğtiraren şimdi üstat Erkem'in şu iki kıt'asına nazar edeceğiz:

Uzakta bir kaya gördü... Gidip dayandı ona
 Sükûtu yerlerde nefsince zül sayan arslan!
 Vücûd garka-ı hûn... ser bürehne.. çehre gazûb
 Dururdu. Maksudı güya muhalled etmek idi
 O yerde heykel-i pür-dehşet-i celâdetini

İhâta etmek ile pâ-yı zî-salâbetini
 Yavaş yavaş o mübarek dimâ'-i müncemidi
 Tecessüm etti nigâhında bir kızıl merkûb
 Bunu görünce tahatturla zeynli der-ân
 O kan sızan yüreği yandı... yandı... yandı ona.

Birinci kıt'ada beş mısra kafiyesiz gidiyor. İkinci kıt'anın birinci mısra'ı birinci kıt'anın son mısra'ıyla kâfiye düşünce semâ'a bir memnuniyet gelerek "idi" ile "müncemidi" hatta "merkûb" ile "gazûb" kelimele-
 rinin mukaffâ olduklarını hissediyorsa da "der-ân"ın "arslan"a hele "yandı ona"nın "dayandı ona" ya kâfiye olduğunu anlayamıyor. Bunun sebebi de biraz medd-i nazar edilirse tezâhür eder. Birinci bentte temâdî edip gelen kâfiyesizlikten sem'-i rikkat mütereddid iken ikinci bentte kâfiyeleri bulunca artık daima kâfiye aramaya başlıyor, evvelki âhenksizliğe mukâbil büyük bir ahenge âşik oluyor. Halbuki ikinci bentte yine kâfiyesiz mısraların temâdîsi semâ'ın evvelki memnuniyet-i hâsılasını izâle ediverdiğinden artık me'yusane bir inkıyâd ile bu âhenksizliği kabul ediyor. Manzumenin evvelindeki mısralara kadar yükselemiyor. İşte bu misâlden de anlaşılır ki bazen tertîb-i mutlak teşevvûş-i muntazamdan çok ziyade âhengi ihlal eder.

Tertipsizlik, mübalâtsizlik âtîdeki nazımda görüldüğü kadar olursa nazmın âhengini aramak ihtizazsız nağme bulmaya çalışmak kabilinden olur:

Niçin temâs-ı zılâlîyle söndü gözlerimin,
 Şûh bir kahkahayla bitmek için,
 Leb-i ma'sûmunuzda pâk ü nezîh
 İnkişâf eyleyen tebessümler?
 O ibtisâm-ı emel handeden kanadlarla
 Bir esîri menekşenin meselâ
 O muattar-ı samîm rûhunda
 Sabahın etmeli enfâs-ı bâkiriyle su'ûd
 Gâh bir fecre gâh bir buluda,
 Her ibtisâma bir âğûş-i i'tilâ mev'ûd.

Zâhir

Birinci kıt'ada kâfiye teşkil etmesi lazım gelen "nezîh" ve "tebessümler" kelimeleri hiçbir yere bağlanamadan meydanda kalıveriyor, "kanad-

larla” yı “meselâ” ya kâfiye yapmakta tab’-ı selîm tereddüd ediyorİ “rûhunda” ya “buluda” yı kâfiye getirmek de böyle; kıt’ada kâfiye olarak yalnız “su’ûd” “mev’ûd” kelimeleri kalıyor. Manzûmede biraz fikr-i tertîb takip edilseydi kâfiyesiz mısırâlardan kat’-ı nazar bir kere “kanadlarla”, “meselâ”, kâfiyeleri yazılınca bari bir de “ruhunda” getirilerek bu kelimenin de diğer ikisiyle mukaffâ olması ihtimali ihtâr edilmez, o zaman aşağıda “buluda” kelimesinin “rûhunda” ile mukaffâ olduğu daha kolay anlaşılırdı.

(*Servet-i Fünûn*, Cilt. XX, nr. 505, 2 Teşrîn-i sâni 1316, s. 163-170.)

-II-

Şimdiye kadar gösterdiğimiz misallerle evzân ve kavâfinin şerâit-i tatbikiyesi izah edildi zannederim. Nazımlara bir kere de ifade ve tertip itibariyle nazar edelim: Nazmın bir lisân-ı mahsusu bulunduğunu, biraz şiir okuyabilenler bile anlar, teslim eder. Fakat bu lisân-ı mahsus nedir? Kavâidi mazbut mudur? Yoksa her şâirin kendine mahsus bir lisânı mı vardır? Bunlar birbirinden muğlak mesâil olmakla beraber lisân-ı nazm hakkında da efkâr-ı musîbe beyanı ihtimal haricinde addolunamaz. Lisân-ı nazm-ı mûciz, binaenaleyh nesir lisânından kuvvetlidir. Bu bir esas addolununca kelime, ibâre haşivlerine nazımda hiç mesağ gösterilemez. Bu lisân-ı tabii olmaktan ziyade tabiatten mütevellid âhenk-i lisânîdir. Binaenaleyh âhenk uğruna cümlelerin tertibât-ı tabiiyyesi feda olunur; takdîm-i tehiri gibi, hazf-ı tekrar gibi birçok vesâita müracaatla vezin ve kafiyenin matlub olan âhenk istihsal edilir. Şu kadar ki cümleleri, terkipleri, kelimeleri herc ü merc ederek âhenk uğruna mânâyı feda, hatta müeddâyı anlayamayacak kadar ihfâ bir zaman tecviz edilemez. Demek ki lisân-ı nazm birtakım kavâid-i mahsûsaya tâbidir, her ciddi şâirin bir lisân-ı mahsûsu da vardır. Lâkin biz bunlardan ayrı ayrı bahsetmek istersek makale değil, risâle yazmalıyız. Maksadımız ise eş'âr-ı cedîdede görülen büyük bir eser-i terakkîden bahsetmektir. Eski manzumelerde beyitler, hatta mısralar ayrı ayrı mânâları ifade eder, yani bir ibâre nihayet bir beyitte hitam bulurdu. Şimdi bir cümle bazen üç hatta dört mısra ile yazılıyor. Nesir yazar gibi "ulama" tabiriyle en iyi ifade edilecek yolda şiirler inşâd olunuyor. Evvelleri pek küçük mikyasda kabul olunan bu usûl tadrîcen teessüs etti, tevessü' etti. Bugün nazmımızı ihyâ edecek mertebeye kemâle vâsıl oldu. Söyleyemeyecek zannolunan şeyleri hep bu usûlü ihtiyar ile söylüyoruz. On sene evvel neşredilmekte olan bir risâle-i mevkûtede mûnderic "*Kumru*" unvanlı manzume-i nâcizde şu bend vardı:

Kumru Allah için sükût eyle!
 İşte parlak şafak ayân oldu
 Âsumân-ı safâya gül doldu,
 Gülüyor her cihet, yine böyle
 Âh edersen nedem gülersen sen?

Merhamet etti bak eşin de sana,
 Gözünün nûru eyliyor imâ
 Aşkını, etmez artık istiğnâ:
 Geliyor nâz ile şu cânibden
 Sus! Nihâyet o yâri cezbetdin
 Ben garibim ki... sen bile gitdin!

O zaman bu zavallı bendceğiz bir iki beytinde cümleler mısradan mısraya merbût olduğu için hayli itirazlara uğramış idi; hatta elfâza itinâyı mahsusuyla benâm bir şâirimiz “kumru” nun bir güzel şiir olduğundan taltifen bahsederken “âh şu lafız kusurları, atlamalar, ulamalar olmasaydı!” demiş idi. Eâzım-ı üdebâmızın âsârında ender olarak görülen ve müsamaha tevsim [tersim] edilen böyle ifadeleri on, on beş sene evvel birkaç nev-heves kabul etmeye çalışıyorduk, bu cüretimizden kendimiz de korkuyorduk. Bugün o lafız kusurlarının, atlamaların ulamaların nazmımız için ne kadar kati’ bir ihtiyaç olduğu anlaşıldı, herkes böyle yazıyor. Servet-i Fünûn’un edebiyatımıza başka hizmeti olmasa bu yolda yazılmış manzumeleri neşre delâlet etmesi tarih-i edebîmizde nâmını ile’l-ebed pâydâr edecektir. Bir kere düşünelim: Bu kusurlu, müsamahalı görülmek istenilen merbut ifadeler, vezni en tabii ve sade bir usûl-i hecâdan hesab-ı benândan ibaret olan Fransız nazmında mevcuttur. Ya biz ef’ail ve tefâ’ilin pençesinde zebûn iken niçin mutlaka bir sözü bir beyitte bitirmek mecburiyetini tahammül edip duralım? Araplar aynı kelimenin harflerini iki mısraa ayıracak kadar müsamahalarda bulunuyorlar, Frenk mukallitliği ile ithâm olunan yeni şâirler daha Araplar’ın yaptığını yapamadı!

Nazımda bu kadar fevâidi görülen merbut ifadeler için acaba bir kaidede, bir had tayini mümkün müdür? Zannetmem ki kabil olabilsin. Bu da güzel yazmak gibi yalnız iktidara, hüsn-i tabiata muhavvil bir şeydir. Mâamâfih denilebilir ki nazmın ifadât-ı merbûtesi en ziyade tasvirde, tahkiyede insicâm ve selâset gösteriyor, tebliğ-i hissiyatta o kadar muvafakiyet bahş olamıyor. Biraz düşünülürse bunun sebebi anlaşılır: Mısraları, beyitleri merbut okumak için son kelimelerde, kafiyelerde tevakkuf etmemek zarurîdir, bu da âhengi az çok duçâr-ı tereddüd eder. Şiir tercümân-ı hissiyât oldukça lisânının şiddeti ahengin tamamıyetini istilzam ettiği, daha doğrusu âhenkde ufak bir tevakkuf kuvvet-i beyânı rahnedâr eylediği için kalbin feverânlı zamanlarında dehân-ı şâirden cûşân olan hissiyatı en müessir en belîğ âhenk ile ifade elbette fikr-i sanata daha muvâfıktır.

Bu usûlde güzel yazılmış eserler pek çok bulunabilir:

Gözünde gözlüğü, kırpıntı bohçası yerde,
Dikiş dikip otururken değirmi minderde,
Çocukları alıp etrafına büyük anne
Diyordu esneyerek: - Nerde mâvişim Sevdine?

“Nüşa-i mümtâze”

Defâten bir yağın sehâb-ı siyâh
Ufk mer’iye etdi istilâ;
İnce bir bâd-ı tîz-per nâgâh
Leblerinden sadâ-yı istihzâ
Saçarak geçti, bahr-ı kuhsârâ
Düşdü bir lerze-i elem, derhâl
Uçdu yerden remîde rûh-ı melâl
Bir enîn-i zâ’if ü âvâre.
Sonra arzı, havayı, deryâyı
Setr edip reng-i mevcedâr-ı sehâb
Çıkdı fertût-ı hadşe mâye-i şeb,
Dişleri pürgâjend hırs ü gazâb
Hufre-i çeşmi pür zalâm-ı türâb
Bâl-i sâkîyla cümle eşyâyı
Kavrayıp sıkdı, bir sükût-ı mehîb
Eyledi rûh-ı âlemi terhîb!

“Nüşa-i mümtâze”

Bugün açız yine evlâtlarım diyordu peder,
Bugün açız yine, lâkin yarın, ümid ederim.
Sular biraz daha sakinleşir... Ne çâre kader!
-Hayır sular ne kadar çoşkun olsa ben giderim,
Diyordu oğlu, yarın sen biraz ninemle otur,
Zavalıcık yine kaç gündür işte hasta...
Olur;
Biraz da sen çalış oğlum, biraz da sen çabala,
Ninen baban, iki miskin, biz artık ölmeliyiz...
Çocuk düşündü şikâyetli bir nazarla: -Ya biz?
Ya ben nasıl yaşarım siz ölürseniz?...
Hâlâ

Dışarıda gürleyerek kükremiş bir ordu gibi
Döverdi sâhili binlerce dalgalar, asabi.

“Rübâb-ı Şikeste”⁴⁴

Şu üç misalden birincisi gayet sâde, ikincisi şâirâne birer levha-i tasvîr, üçüncüsü de mükâleme ile karışık bir hikâyedir. Bütün bütün tasvir ve tahkiye dairesinde kalmayan eş’ârın bazılarında da tarz-ı nevîn ifade-i muvaffakiyet-bahş olabiliyor:

Senin sesin gibi bir aks-i nâz-ı rûh-nevâz
Bir in’ikâs-ı niyâz
Gecenin sîne-i zilâlınden
Süzülüp dağlara, sehâbelere
Terâneler serper.

O dem ki bülbül-i şeydâ...
Şu mai gölgelerin,
Şeb-i â’mâk-ı pür hayâlınden
Gûş-rûh-ı leyâl-i bî-habere
Neşîdeler serper...

Hüseyin Suad

Daha ziyade heyecan-ı hissiyat ile sünûh eden şiirleri bile iki usulü-müzle güzel nazm etmek mümkündür, nâzım Tefîk Fikret gibi mâhir bir sanatkâr olursa:

Bir buçuk, işte bir buçuk saat
Bir küçük, rûhsuz neşide için,
Bu kadar sa’y, itinâ, zahmet
Topu bir kıt’a ya kasîde için!

Âh, ey pîş-i istifademden bî-tevakkuf uzaklaşan mevcât,
Ey mübarek dakikalar, sizi ben
Böyle gayb eylemekdeyim, heyhat!

⁴⁴ “Balıkçılar” şiirinin tamamı için bkz. Tefîk Fikret, *Rübâb-ı Şikeste*, s.18-21.

Bilirim, bir nefesde, bir demde
Koca bir kâinat-ı zinde doğar,
Canlanır bir hayat, bir hilkat.

Öyle zî-ruh var ki âlemde
Bir buçuk saatin içinde doğar,
Yaşarım, itmâm-ı ömr eder... ibret!

“Rübâb-ı Şikeste”

Biraz da şu nevîn tavr-ı beyânda nasıl ifrâta düşülebileceğine bakalım:

Temâyülât-ı esîri-i rûh-i masûmum
Bütün tezehhür-i âmâl içinde, müstesnâ

Bir i'tilâ-yı semâviyle, bir hayâle, uzak
Fakat uzaklığının mübhemiyyetiyle rakîk

Ridâ-yı şî'r-i şebâbı içinde bir mahmûm
Hayâle âid idi...

İkinci kıt'anın ikinci mısraındaki “idi”ye gelinceye kadar şiirin mânâsını anlamak mümkün değil. Cümle uzun olmuş demek istemiyorum, bir sözü belki beş, hatta altı mısrada bitirmek esasen mümkündür. Fakat burada araya giren cümleler, sıfatlar, edatlar zihni teşvîş ediyor, yoruyor. Bir ulvî tasvirin elvâh-ı gûnâ-gûnu, bir mufassal hikâyenin vakâyı'-ı mühimmesi şâirin fikrini tazyîk etse de böyle müşevveş, baîd râbıtlara dökülse yine bir dereceye kadar mazur olur, fakat küçük bir fikri ifade için bu kadar külfet-i nazm makbul olabilecek teceddüdlere değil. Fâik Âli Bey'in:

Şehâblarla mülevven ziyâların, berrâk
Ve pür sükûn-ı şegaf, pür nüvâziş-i cereyân
İsâle etdiği şelâle-i esîr elvân,
Nasıl revân-ı leyâlin, samût-ı istiğrâk,
Samîm-i hissine bûsişleriyle câriyse
Benim de mülhem-i sevdâsı olduğum hisse
Harâm-i sâmit-i rûhum bir âşiyân olsun...

Nazmındaki tarz-ı rabt ifadede bütün bütün makbul olabilecek surette değildir. Çünkü cümle-i mu'terize ziyâdece getirilmiş, biri zihnen bir köşesinde hıfz olunmaya çalışırken öbürü zuhûr ediyor.

Bir de müstezadları bir mısradaki itmâm edilemeyen fikri itmâm, yâhûd bir fikr-i tâmı te'kid gibi yerlerde getirmek, bunların sonunda tev-kifi temin ve binâenaleyh âhengi takviye ettiği için, daha ziyade muvaffakiyet bahşolur. Binâenaleyh H. Nâzım Bey'in şu:

Doldu bütün bahâr ü zemîn ü hevâ, hele
Fertûde-i şebi
Titretti ihtilâc ile bir hande-i gurûr.

nazmına da tertîb ve âhenk itibariyle kusur bulmak kâbil olabilir.

Merbût mısralar ve beyitlerle nazmedilmiş eş'âr uzun uzadıya tedkik edilse aralarında nâkısali birçok nazımlar bulmak kabil olursa da yukarıda söylediğimiz gibi zevke, hüsn-i tabiata muhavvel olan bu usulün teşrihi ihtilâf-ı tabâyi' sebebiyle hayli münâkaşâtı mûcib olabilir. İhtimal ki bana muakkad görünen bir nazım başkasına göre vâzıhtır. Herhalde bu usulün ahengi az çok ihlâl, fikri bazen işgâl edebileceği unutulmamalı, hele her şiirde kabulü mültezim olmamalıdır demekte tereddüt etmem.

Şimdi kelimelerimize nakl-i bahs edelim: Yeni kelimelerin gazetelerde ne kadar mübâhaseler, münâkaşalar tevlîd ettiğini düşününce bu meseleye dokunmaktan korkuyorum. Fakat sualler bekliyor, cevap vereceğimizi de taahhüd etmiş idik:

Bir lisâna yeni bir kelime nasıl girer? Nasıl kabul olunur? Bunun kavânîn-i külliyesinden bahsetmek iktidarımın fevkinde olmakla beraber lisân-ı nazımda yeni kelimeler isti'mâli için bir kaide beyânından çekinmeyeceğim: Yeni mânâyı ifade için isti'mal olunan ve zebanzed kelimeler arasında mukâbil-i tammı bulunmayan yeni kelime fevkalâde garip olmak ve âhenk-i teşekkül ve telaffuzca kelimât-ı müsta'meleyle benzemek şartlarıyla mergûbdur. Kaide pek mühim görünüyor değil mi? İzâh edeyim: Yeni bir mânâ, bir fikir ifade edilmek istenilir. Meselâ cânânın nigâhında gayet hafif, nurdan havadan nazik, rakîk bir hassa tasavvur olunur, görülür. Şâir bu hassayı bu rikkat-i mahsûsayı bir kelimedede söylemek ister, onu o kadar beğenir, o kadar rikkatle sever ki meâl-i nâzenîni koca bir ibare ile söylemekten çekinir. O zaman "esîr" kelimesiyle mülhem olursa onu hemen şiirine alır, almakla sevincinden çırpınır! İşte bu tarz kabul

pek makbuldür. Kaidemizi de tamâmen izâh ediyor. Kelimenin yeni bir mânâsı var; diğer kelimeler arasında mukâbil-i tâmmı yok, ıstılahattan olduğu için garabetinin derecesi de mahdûd; vezniyle, harflerinin hiffetiy-le birçok zebânzed kelimelerin aynı... “esîr” o kadar hoş-âyende, latif bir kelime ki işte on on beş sene evvel nazmımızda mevcut değil iken şimdi ibzâl olunup duruyor.

Yeni isti'mâl olunacak her kelime “esîr” derecesinde, o kadar muvafakât-ı mutlaka ile beyân ettiğimiz şerâita muvâfık olmalıdır demek istemiyorum. Kaidemizin tevsîa tahammülü vardır. İşte size dört kelime daha: Hızâb, âğâşte, meshûf, -âgîn. Bunlar “esîr” kadar güzel değil, derece-i lüzumları da onun derece-i lüzumunda addedilemez, mamâfih bir kere tedkîk edelim:

Geçerdi böyle bütün
 Hayât-ı mâziyem âlûde-i gubârındım...
 Kaçar da pîşgehimden perîde reng-i fütûr
 İlelebed mestûr
 Kalırdı dûd-ı turâbı hızâb-ı devriyyede
 Şûrîde,
 Hüzn-nümâ, küskün
 Hayât-ı âtiyem âğâşte-i zalâm-ı adem.

H. Nâzım

Eski şiirlerde bilâ-lüzum ve fâide, hatta ibrâz-ı hüner maksadıyla ibzâl olunan kelimât-ı garîbe arasında belki bu elfâz da müsta'mel idi, fakat eş'âr-ı cedîdede birkaç seneden beri görülen bu kelimeler öyle göz bağıcılık eder gibi kullanılmıyor. “Hızâb” boya demektir, bunun yerini tutacak kelime yok, hatıralara levn, renk gibi kelimeler gelebilirse de bunlar boya demek değildir. O kadar değildir ki kâmûs hızâb için “nesne boyayacak boyaya denir” diyor, yani “hızâb” kelimesi zihne madde-i levniyyeyi ihtar ediyor. Binaenaleyh bu kelime bir fikr-i nevîni müfid olmak itibariyle kâidemize muvâfıktır. Yalnız lafzı sakılce. İşte burada şerâit-i kâideden birine az çok hâlel ârız oluyor. Mâmâfih bu tasavvur kelimenin lüzûm-ı kat'iiyesine nazaran bağışlanır. Zaten “hızâb” da bulduğumuz siklet “esîr” kelimesinin letâfetiyle mukayese olunursa ancak tezâhür edebilir.

“Âğâşte” bulanmış demektir. Buna muâdil bir kelime var mı? “Âlûde” var denilebilirse de o “âğâşte” ... ihâta mânâsını tazammun et-

mez. Binanenaleyh “âgâste” lüzumlu “kuvvetli” bir lafız. O kadar nazik ve güzel değilse bile bu siklet-i nisbiyye onun da kabulüne mâni olamaz. “Âgîn” dolu, dolmuş demektir. Bunu biz doldurucu mânâsına da kullanıyoruz, pekâlâ ediyoruz. Kelime adeta bir edat gibidir, nereye olsa ilave edilebilir. Birçok kelimelerle kafiye olduğu da düşünülürse “âgîn”ı nazmımız için pek kıymetli bir gevher-i nevîn olarak telakki etmekte mazur oluruz. Mânâsının garâbeti de adeta garâbet denilemeyecek kadar hüküm-süzdür. Böyle edat kabiliyetinde, edat şeklinde kelimelerin mânâsı buldukları cümlenin mânâsı anlaşılırken tabiatıyla, bilâ-külfet, kendiliğinden anlaşılır:

Biraz hayat ve harâret şu cism-i sengîne!

Biraz çiçek şu hazîn kabr ü haşyet-âgîne...

“Rübâb-1 Şikeste”

Meselâ şu beyitte ” âgîn”in mânâsını anlamak için lugata müracaat etmeye lüzum var mıdır?

Sırası gelmiş iken söyleyelim: “agîn” gibi ancak diğer bir kelime ile terkiib olunarak kullanılabilir. Farisî edevât ve kelimât iki lisân-ı nazımda pek ziyade hüsn-i kabûle mazhar oluyor. Bunların isti’malinde makul bir sebebe mesned olmayarak eski şuarânın iltizam etmekte oldukları ihtiyattan artık vaz geçildi. Evet, biz şimdi “haclegâh” dediğimiz gibi “giryegâh” da diyoruz, “handezâr” da yazıyoruz. Acemlerde ihtimal ki sem’e mütevâkkıf olan böyle terkipleri biz kıyasen yapıyoruz. Kendi lisânımızda makul ve mutedil olarak icra edeceğimiz tasarrufat ve ıslahata kavâid ve tahakkümât-ı fârisiye müdahale edemez.

Şimdi “meshûf” kelimesine gelelim:

O meshûf-ı meserret günlerin yâd-ı melâliyle

Bugün ayrılmıyor minâ-yı lebrîz-i saâdetten...

“Rübâb-1 Şikeste”

“Meshûf” pek ziyade susamak mânâsına olan “sehâf” dan gelir. “Meserrete susamış” günler makamında başka ne diyebileceğiz? “Atşân-ı meserret günler” mi diyelim? .. Evvela “atşân” tamamen “meshûf” mânâsına değildir, olsa bile lafzı sakîl, bizim lisân-ı nazmımıza “meshûf” kadar yakışamaz. Bunu da kaidemize muvâfık bulur, kabul ederiz.

“Garam”, “minten”, “ecfân”, “ihtilâç” ihtinâk” “tüveyce”, imtisas”, “tûde”, “tiraje” gibi eş’âr-ı cedîde ibda’ yâhûd âsâr-ı sâlifeden ihyâ edilmiş daha birtakım kelimeler var ki çoğu ıstılahât-ı fenniyyeden, bazıları da sırf lugat-ı gayr-i me’nûseden olmakla beraber pekala yazılır, kabul olunur, bunların garâbetleri nisbîdir. Kâide-i mevzûanın şerâit-i sâiresine de tetâbuk eder. Ayrı ayrı misâller iradına hacet yok, yeni manzumelerin hemen hepsinde böyle birer kelimeye tesadüf edilir.

Her yeninin bir sû-i isti’male uğrayacağında şüphe yoktur. Bu yeni kelimeler yazılmaya başlar başlamaz sû-i isti’mal de kendini göstermişti. Artık mukâbili bulunsun bulunmasın, lüzumu olsun olmasın nâşinîde, nev-tırâşde kelimeler yağdı. O zaman itirazlar da çoşuverdi. Bir taraftan iyi kötü bu itirazların tehâcümü, bir taraftan mesela Hüseyin Dâniş Bey’in, Osmanlıca lisân-ı mâderzâdı olmadığı için, kendisine garip görünen yüzlerce yeni kelimeler yazıvermesi şâirlerimize itidal lüzumunu hissettirmişti.

Bir zevrak-ı nahîf açıb bâd-bân, yazık,
Uçmakta tâ uzakta: Semenbâl bir hamâm,
Bâzen uçar uçar da çıkar sadr-ı lücceye
Bâzen batar görünmez olur zîr-i iltitam.

Hüseyin Dâniş

İşte “zîr-i iltitâm” şivesinden kat’-ı nazar yalnız şu “iltitâm” kelimesi bizim nazma girer şeylerden değildir. Bunu kabul ettikten sonra artık kâmustan, burhandan binlerce kelimeleri alabiliriz. Hatta bunların ekseride lisân-ı şiiire pek lüzumlu olur. Lakin o zaman Osmanlıca değil Arapça, Acemce yazmış oluruz. Sonra birgün biri çıksa da Almanca, İngilizce kelimelerle mâlâmâl şiiirler yazsa itiraz etmeye hakkımız olamaz. Bir lügati kâmus veya bürhanda aramakla Fransızca luğat kitabında aramak beyninde hiç fark yoktur. Hâsılı itidale riâyet etmeliyiz. Kelimât-ı cedîde hakkında yukarıda beyan etmek istediğimiz düsturda işte bu iltizâm-ı itidâl emelinden münbaistir.

Mütâlaamızı başka bir nokta-i nazardan şu şekilde ifrâğ edebiliriz: Düşünölmüş bir şiiirde yeni kelimeler bulunabilir; Fakat yeni kelime yazmak için bir şiiir düşünölemez... İbrâz-ı hüner hevesiyle olmayıp da şâirin, sanatkârın samîm-i ruhunda hissettiği bir lüzum üzerine ibdâ’ edeceği kelime o kadar tab’a mülayim, hoş âhenk, hoş edâ düşer ki bunu oku-

yan mânâsında tereddüt ederse nazma değil, kendisine hiddet eder. Bilakis kelime hatırı için söylenilmiş şiirler o revnaksız, ruhsuz mânâlar arasında yeni yeni kelime mezbeleğe atılmış cevher mahfazası gibi kalır. Belki mahfazada bir dürr-i girân-bahâ vardır, fakat orada bulduğuşa buna kim dokunacak?

Kelimelerin şiirlerimizde nasıl okunması lazım geleceğine dair de bugün oldukça kati bir kâide beyânı mümkündür. Türkçe kelimeler daima tabiat-i asliyyeleriyle maksûr, Arabî ve Farişî kelimelerden Türkçeleşmiş olmayanları memdûd, Türkçeleşmiş olanları ise yine daima maksûr okunur. Şimdi bu kaidenin kabulünde büyük bir müsaade-i müsamaha-karâne nazarıyla bakılacak, değil mi? Evzân-ı aruziyyede Türkçe kelimeler tabiat-i asliyyelerini muhafazaya neden mecburiyet olsun Arabî ve Farişî kelimelerin Türkçeleşmesi ne demek? Siz bunları hep istediğiniz gibi şiir yazabilmek için ortaya atıyorsunuz, sonra da kaide vaz'ettik diyorsunuz... İşte itirazlar, hücumlar... Fakat insaf ile düşünmeli, acaba bugün müsâmaha denilebilecek hiçbir şey yapıyor mu? Eski, hatta o kadar eski değil, otuz kır sene evvelki şiirlere bir nazar edilirse öyle müdhiş müsâmahalar, kusurlar görülür ki insan o kadar kaide-perest geçinenlerin bu derece tenâkuza düşmelerine hayret eder. Türkçe fiilleri, edatları, isimleri, zamirleri, sıfatları, istedikleri gibi hem memdûd hem maksûr okurlar, Arabî ve Farişî kelimâtı eşkâl-i asliyyeleriyle memdûd veya maksûr okumakta ısrar edip dururlarken kimini lüzumundan ziyade uzatırlar, kimini bifaide kısaltıyorlar. Böyle muhtelif, müşevveş tazyikler, tecvizler arasında yazılan nazımlara fasih diyeceğuş de makul bir kaideye müstenid olan bugünkü nazmımızı beğenmeyeceğuş öyle mi?.. Lisân-ı nazm daha âhenklidir, fakat yine lisândır. Biz diyoruz ki nazmımızda mümkün olabildiğuş kadar şivemizin, lisânımızın mukteziyâtına tevfiik hareket edelim. Mesela "beyaz", "siyah" gibi muhaverâtımıza girmiş, Türkçeleşmiş kelimeleri memdûd okumakta mânâ yoktur, fakat bunlar bir terkibe dahil olunca tabiat-i asliyyelerine rücû' ederler, o halde maksûr okunamazlar.

Bir beyaz lerce, bir dumanlı uçuş,
Eşini gâib eyleyen bir kuş...

Cenab Şahabeddin

"Beyaz"ın elifini çekerek bu beyti söylemek mümkün müdür? Olsa bile "beyaz lerce" bir uzun herze olmaz mı?

Atmışdı bu manzar beni hemreng-i teneffür
Bir havf-i siyâha”

“Rübâb-1 Şikeste”

Burada da “siyâh”ı kısa okumak câiz değildir. Sonlarında “y, h” bulunan Türkçe kelimeleri bazen memdûd okumayı tecvîz ediyoruz. Hatta bu harfler fiil, mef’ûlü bih ve mef’ûlü ileyh edatları oldukça tabii olmayan, âhenk-i lisâna tevâfuk etmeyen bu memdûdiyetler ihtiyarda zaruretimiz var: Bir kere fi’il, mef’ûlü bih ve mef’ûlü ileyh isti’mâli o kadar tabiidir ki hurûf-ı imlâyî kısa okuyacağız diye lisânın bu erkânını nazımdan kaldıramayız. Yalnız bunda da bir itidal gözetmek lazımdır: Bir şiirde böyle memdûd okunması zaruri üç dört fiil, mef’ûlü bih falan geldi mi âhenk rahnedâr olur. Bunun için bunlarda ihtiyat etmeli, hele kabil olursa “y” lerle “h”leri eczâ-yı âruzîyyenin maksûr noktalarına tesadûf ettirmelidir. Bunlar vezinlerin sonuna geldikçe ahenge hiç zarar vermiyor. Mesela:

Uzaktan bir kuşun gâhîce bir feryâd-ı pîrânı
Çıkub ka’ar-ı sükûnetten
Ederdi leyle-i beyzâya nermîn bûseler ihdâ.

H. Nâzım

Nazımın “ederdi” kelimesinde “ye” dalı ziyadece med ediyor, fakat çaresiz bir kusur, şâire bu fiili yazma diyemeyiz ya!

Bir beyaz lerze, bir dumanlı uçuş,
Eşini gâib eyleyen bir kuş
Gibi kar
Geçen eyyâm-ı nevbahârı arar.

Cenab Şahabeddin

Bu kıtada iki mef’ûlü bih yâ’sı var: “Eşini”deki memdûd okunuyor. Keşke o da “nevbahârı” gibi maksûr okunsaydı. Ne çare ki okunmamış, şâiri mazur görmeli. Şu misallerde memdûdiyetlerin ne kadar elim bir zarurle kabul edildiği nazar-ı dikkate alınırsa bunların tekerrürü nasıl makbul olamayacağı da tebeyyün eder.

Yeni nazımlarda kusur addedilmek istenilen “vasl-ı ayn” meselesinden bahsedelim mi? Aman bu Türkçede hiç okunmayan “ayın” lar pây-ı nazma asılmış ne ağır bir külâh idi. Onu hamd olsun fırlattık, attık. Şimdi

“âdet” “âli” gibi kelimeler “ayın” larına hiç ehemmiyet verdiğimiz yok, bunları elif gibi vasl ediyoruz ve etmeliyiz, telaffuz etmediğimiz, edemediğimiz bir harfi mahrecine göre okumakta beyhude yere niçin ısrar edip durmalı?

Yeniliklerden bir “ve” bir de “evet” var. Doğrusu ben kendi hesabıma bu vavı kolay kolay kabul edemem. Lisân-ı tekellümde hemen hiç kullanılmayan bu meftûh vavı lisân-ı şiiire kabul etmek bilmem o kadar kolay yapılabilir bir şey midir? Yapılırsa kabul-i âmmeye mazhar olur mu? Bu vavları yazanlar derece-i lüzumunu beyan ve izah etseler belki herkes kabul eder, yazardı. “Evet” kelimesine gelince, bunu da pek iksâr ediyoruz, Süleyman Nesib Bey’in şiiirlerini okursanız bu “evet” lerden bir kucak bulursunuz.

Nazmımızın elfâzına aid olarak daha pek çok tafsilat vermek, dile getirmek mümkündür, daha muhtelifi fiyh olabilecek hayli fûrû’u muhâkeme etmelidir. Mâmâfih biz bu kadarla iktifa edeceğiz. Esaslı noktaların kâffesini nazar-ı tedkikten geçirmeye çalıştık. Bundan sonra nazımlarımızın mânâlarına, ruhlarına müteallik olarak beyân-ı mütaalât edebiliriz. Elfâza aid mülâhazât arasında irâdı lazım gelen terâkib-i cedîde bahsi de daha kolay ifhâm-ı maksad emeliyle ileriye ta’lik ettik.

A. Nâdir (*Servet-i Fünûn*, C. XX, nr. 506, 9 Teşrîn-i Sâni 1316, s. 178-183,186)

“THE ARTICLE NAMED “OUR POETRY” IN THE PROCESS OF THE DECAY
OF SERVET-İ FÜNUN LITERARY”

Abstract

Poets and writers gathered around the magazine, called *Servet-i Fünûn*, and constituted a community known by the same name, have opened a new era achieving innovations and bringing new understanding, especially between the years 1896-1901, in the field of poetry and prose, particularly in language. However they have been criticized because of their fancy language with new words and adopting an understanding of literature away from the public. After a while, this community with a particular understanding of literature and thought dissolved. The reason for the first crack to prepare the ground for dissolution of the community is “Şiirimiz” (Our poetry), the article of A(yn) Nadir (Ali Ekrem). He wanted to publish it in *Servet-i Fünûn*, but it was published after subjecting to censorship by Tevfik Fikret. In this article, we will not only try to find out the position of it among the literary discussions of that time, but also will criticize and compare it with its another version published afterwards in *Malûmat*. So readers will see censored parts of it for the first time..

Keywords

A(yn) Nâdir, Ali Ekrem, *Servet-i Fünun*, *Malûmat*, *Şiirimiz*, *Decadence*.

ALİ EKREM’İN ŞİİRLERİNDE MERHAMET TEMİ

*Ertan ENGİN**

ÖZET

Yeni Türk şiirinde ilk dikkat çekici örneklerden biri olarak Âkif Paşa’nın torunu için yazdığı mersiyede görülen merhamet temi, daha sonraki yıllarda birçok şair tarafından çeşitli toplumsal yaraları işaret etmek, kolektif bir duyarlılık oluşturmak için işlenir. Tevfik Fikret, Mehmet Âkif gibi kudretli şairlerin yanı sıra İsmail Safa, Mehmet Emin gibi ikinci derece şairlerin de bu tema başvurularıyla birlikte Türk edebiyatında Servet-i Fünûn ve Meşrutiyet dönemlerinde merhamet duygusu üzerinde duran şiirler gittikçe artmaya başlar. Bu açıdan incelenebilecek bir şair de Ali Ekrem’dir. Onun şiirlerinde; hem toplumun/günlük hayatın kıyısında kalmış kimselere hem de diğer canlılara, hayvanlara ilişkin trajik ve merhamet uyandıran enstantanelere yer verildiğini görmek mümkündür. Bu çalışmada Ali Ekrem’in “merhamet” temini içeren şiirleri; “fakirler”, “hastalar”, “fizikî engelliler”, “geçinmek için zor şartlarda çalışanlar”, “alkol bağımlıları” ve “hayvanlar” olarak altı başlıkta incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Ali Ekrem, Servet-i Fünûn, şiir, merhamet.

Merhamet; acıma, şefkat gösterme gibi anlamlara gelmekle birlikte insanın, hemcinslerinin sıkıntı ve ızdıraplarına duyarlı olmasını da hatırlatan bir kavramdır. Türkçede hem Allah’a hem de insanlara nispet edilecek kullanılagelen bu kavram, toplumda duygusal birliğin, yardımlaşma ve paylaşmanın temel etkenlerinden biridir. Çocuk ve memleket sevgisi, ebeveyne saygı, yaşlılara, yoksullara, öksüz ve yetimlere, hasta ve sakatlara yardım etmenin de yine bu duygunun insandaki somut yansımaları olduğunu söylemek mümkündür.¹

Merhamet, kişiyi insan sevgisine ulaştırdığı gibi diğer insanlarla aramızdaki perdeyi, engeli aşmanın yollarından biridir. Bu duygu, insanı

* Yard. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. uengin@gmail.com

¹ (Mustafa Çağrıncı), “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 2004, s.184.

hem başkalarına zarar vermekten korur hem de onlara yardımcı olmada kişiyi motive eder. İyiliklerde karşılık gözetmeyecek bir anlayış da merhametle mümkün olur. Bu bakımdan onun, etik değerler arasında merkezî bir konumda olduğunu ve insanda diğer değerlerin de yeşermesine kaynaklık ettiği söylenebilir.²

Tanzimat sonrası Türk şiirinde özellikle Servet-i Fünûn dönemiyle birlikte işlenişinde dikkat çekici bir artış gözlenen merhamet temi; Tevfik Fikret³, Mehmet Akif⁴, İsmail Safa⁵, Mehmet Emin⁶ gibi şairlerde çeşitli toplumsal yaraları göz önüne serme, insanlarda bir hassasiyet oluşturma ve çeşitli nedenlerle unutulmuş insanî değerleri hatırlatmada bir araçtır. Adı geçen şairlere eklenebilecek isimlerden biri de Servet-i Fünûn şairi Ali Ekrem'dir.

Yeni Türk edebiyatının en önemli isimlerinden Namık Kemal'in oğlu olan Ali Ekrem (Bolayır) 1867-1937 yılları arasında yaşamış, hem doğu hem batı kültürünü kavramasını sağlayabilecek bir eğitim aldıktan sonra Abdülhamit döneminde Mâbeyn'de memurluk, Darülfünûn'da şerh-i mütûn, nazariyât-ı edebîyye hocalığı yapmıştır. Mâbeyn'de vazifeli olduğu yıllarda yazılarında "A. Nadir" imzasını kullanan Ali Ekrem; şiir, tiyatro, anı, monografi türlerindeki eserlerinin yanında dil ve tenkit alanına dâhil edilebilecek eserler de vermiştir.⁷ Tevfik Fikret'le anlaşmazlığa düştükten

² Arthur Schopenhauer, *Merhamet* (çev.: Zekai Kocatürk), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 74, 97, 107.

³ Fikret'in şiirlerinde "merhamet" temi için bkz.: Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995 ve Orhan Okay, "Tarih-i Kadim Münakaşaları Dışında T. Fikret ve Mehmet Âkif" *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları İstanbul 1998, s.143.

⁴ Mehmet Âkif'in şiirlerinde "merhamet" temi için: Zeynep Kerman, "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Merhamet Temi" *Türk Dili*, S. 564, 1998, s.505 ve Selma Baş, "Bir Merhamet Şairi Olarak Mehmet Âkif" *Turkish Studies*, Vol. 7/2, 2012, s.193.

⁵ İsmail Safa'nın şiirlerinde "merhamet" temi için: Mehmet Güneş, "İsmail Safa'nın Şiirlerinde Merhamet Teması" *Türk Kültürü İncelemeleri*, S. 24, 2011, s. 221.

⁶ M. Emin'in bu tem kapsamında değerlendirilebilecek bir şiirinin tahlili için bkz.: *Şiir Çözümlemeleri*, Nurullah Çetin vd., Kesit Yayınları, İstanbul 2011, s. 129.

⁷ (İsmail Parlatır), "Ali Ekrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, 1992, s. 275; İsmail Parlatır, *Ali Ekrem Bolayır*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.1-9; Ali Ekrem'in biyografisi için ayrıca bkz.: Âlim Gür, "Ali Ekrem Bolayır Biyografisine Katkılar", *Selçuk Üniversitesi SBE Dergisi*, 2004, S. 11, s. 353.

sonra Servet-i Fünûn'dan ayrılan Ali Ekrem'in şiirleri genellikle iki döneme ayrılarak ele alınmıştır.⁸ İki, 1908'e kadar olan dönemdir. Bu, Kenan Akyüz'ün ifadesiyle "ferdi tahassüsler" dönemidir ve Servet-i Fünûn döneminde yazdığı şiirleri de kapsar.⁹ Bu tarihten sonra yazdığı şiirlerinde ise kuvvetli bir millî hassasiyet ve hamaset gözlenir.

Şiir sanatını; "bütün insanların hislerinin" tercümanı olarak gören ve "tabiat kadar belki ondan ziyade şiirimizle tasvir ve tarife çalışacağımız bir şey daha var: İnsan" diyen Ali Ekrem'in bu ifadeleri, bir bakıma onu merhamet temini işlemeye yönelten saiki de ortaya koyar.¹⁰

Ali Ekrem'in merhamet temini içeren şiirlerinin hemen tamamının yer aldığı ve ilk dönem şiir verimlerini içeren *Zılâl-i İlham*¹¹'da; çoğunlukla birer şiirle değindiği, içlerinde bulunduğu acı durumu tasvir ederek onların acısını biraz da olsa paylaşmaya çalıştığı kimselerin öykülerini bulmak mümkündür. Bununla birlikte şairin sadece insanlara değil, hayvanlara duyduğu şefkati ve merhameti içeren şiirleri de bu kitapta yer alır. Genellikle birer şiir çerçevesi içinde çizilen bu insanlık tablolarının her birisi aslında bize benzerlerinin oluşturduğu grubu anımsatan örneklerdir. Bu bakımdan şair tek bir şiirde değinmiş dahi olsa onu, benzer durumdaki insanların hepsi için yazılmış bir şiir olarak kabul etmek mümkündür. Diğer bir deyişle şair, M. Âkif gibi "fertten yola çıkarak belli bir toplum kesimini söz konusu etmek istemiştir."¹² Ali Ekrem'in şiirlerindeki bu tip insanlar; "fakirler", "hastalar", "fizikî engelliler", "geçinmek için zor şartlarda çalışanlar", "alkol bağımlıları" şeklinde tasnif edilebilir. Ayrıca bu tasnife şairin merhamet duygusunu celbeden "hayvanlar"ı da eklemek gerekir.

⁸ A. Ekrem'in şiirlerinin bu tarz tasnifi için bkz.: Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Doğu Matbaası, Ankara 1958, s.331; Arzu Büyükkeskinli, "Ali Ekrem Bolayır'ın Servet-i Fünun Dönemi Şiirlerinde Sosyal Muhteva" *Millî Kültür*, S.87, 1991, s. 40; Alaattin Karaca, "Ali Ekrem (Bolayır)" *Servet-i Fünûn Edebiyatı'nın* (Akçağ Yayınları, Ankara 2006) içinde, s. 209.

⁹ Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Doğu Matbaası, Ankara 1958, s. 331.

¹⁰ "Musahabe-i Edebîyye" *Servet-i Fünûn*, C.11, S.280, s. 307-308'den aktaran İsmail Parlatur, *Ali Ekrem Bolayır*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.12.

¹¹ Ali Ekrem, *Zılâl-i İlham*, Sabah Matbaası, İstanbul 1327.

¹² Fazıl Gökçek, *Mehmet Âkif'in Şiir Dünyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s.143.

Fakirler

Ali Ekrem'in bu yazıda değineceğimiz şiirlerini yazdığı 1890'lı yıllar Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik anlamda çöktüğü ve dolayısıyla toplumda fakirlik halkasının da gittikçe genişlediği yıllardır. Tanzimat'ı takip eden yıllarda "devlet hazinesinin kaynakları adeta kurumuştı; ma-aştan mahrum kalan ordu şikâyet ediyordu; İstanbul halkının sefaleti Müslümanlarla Avrupalılar arasındaki nefret ve düşmanlığı artırıyordu."¹³

Zılâl-i İlham'da fakirlik meselesinin işlendiği "Fırın Önünde" adlı şiirde bir akşam vakti aceleyle evlerine dönen ve yollarının üstündeki fırından ekmek alan insanlar resmedilir. (s.84) Fırındaki ekmeklerin, simitlerin kokusu dışarıya kadar taşmaktadır. İçi müşterilerle dolu olan fırından ekmeğini alanlar; her günlük hayat mücadelesinden başarıyla çıktıklarının bilincinde olarak gururla evlerine doğru yola koyulurlar. Bu tablonun bir köşesinde ise, bir kadın görürüz:

Yalnız bir kadının hissesi yok: bîçâre
Çocuğuyla duruyor bir köşede inleyerek:
Sadaka, bir ekmek! (*Zılâl-i İlham*, s. 85)

Bu sesi duyanlardan birisi bir ekmek alır ve kadına verir. Bunun üzerine kadın, ağlayarak ekmeği alır:

Kurumuş gözlerine doldu münevver yaşlar;
Ekmeği, yavrucağı aldı beraber koluna
İki sermâye-i ömrüyle koyuldu yoluna! (*Zılâl-i İlham*, s. 85)

¹³ Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye* (çev.: Ali Reşad), Kaknüs Yayınları İstanbul, 1999, s.159. Bu kitabın her bölümünde en az birkaç başlıkta mali, ekonomik krize ve tedbirlere değinilmesi de imparatorluğun yaşadığı sıkıntıların göstergesidir. Ali Ekrem'in babası Namık Kemal de gazete yazılarında imparatorlukta ekonomik darlıklara, fakirliğe değinmiştir. "Taşralarda görülen şiddet-i fakr"ın sebeplerini analiz ettiği "Ziraatimiz" başlıklı yazısında şunları söyler: "Ticaretimiz ecnebilerin elinde, sanatımız hiç hükmünde..Cenabı Hak ihsan eder de topraklarımızdan biraz mahsul alabilirsek onunla taayyüş edip gidiyoruz (...) Bütün bütün sanatla mı meşgul olalım? O fabrikalar nerede? O marifet nerede? Bütün bütün ticarete mi dökülelim? O sermaye nerede?". *Namık Kemal Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1* (haz.: Nergiz Y. Aydoğdu- İsmail Kara), Dergah Yayınları İstanbul 2005, s. 299-300, 304. Benzeri analizlerin yapıldığı bir yazısının da adı bu açıdan mânidârdır: "Biz İstemsek Zelil Olmazdık", age, s. 528.

Bu şiirde insanlardaki merhamet duygusu galip gelmiş, dilenen kadın bir ekmekle de olsa nasîbine kavuşmuştur. Ancak benzeri bir şiir olan “Sâil”de insanların merhametli davranmadıkları görülür. (s.207) Bu şiirde iyice zayıflamış vücuduyla bir dilenci anlatılır. Sokakta kolunun altında kuru bir ekmekle yürüyen bu dilencinin, sokak köpekleri tarafından etrafı sarılır. Köpekler ekmekten bir lokma almak için hırslaşır. Bu esnada biri çıksa da kendisine yardım etse diye ümitle etrafına bakan dilenci bazı gölgeler görür. İnsanlar, ona bakarak gülüp geçmektedirler. Sonunda dilenci açlığın verdiği son bir güçle yüksek bir kayanın üstüne çıkarak köpeklerden kurtulur ve ekmeğini yemeye başlar:

Havlayan açlara bezl etmedi bir lokma bile...
 Şimdi bir yırtıcı hayvan gibi almakta soluk,
 Gözünün cevfi beyazında sırtıtmış tokluk! (*Zılâl-i İlham*, s. 208)

Dilencinin artık karnı doymuştur. Ancak kimsenin elini uzatmadan sürdürdüğü hayatın, tabiatın ortasında yiyecek bulmak için tesadüflerin peşinden giden hayvanlardan bir farkı kalmamıştır.

Hastalar

Ali Ekrem’in de şiirlerinin yayınladığı yıllarda verem hastalığı, edebî eserlerde sıkça karşımıza çıkar.

Devrin roman ve tiyatrosunda değişen kadınla birlikte veremli sevgili tipi de gelir. Edebiyatımızda mahzun ve sentimental kadın tipinin teşekkülü bu tem ile birliktedir. İlk roman ve tiyatro ile yerleştikten sonra, şiire geçerek onun bir ara başlıca hassasiyet konularından birini yapar. O kadar ki verem şiirde genç ve güzel bir kadının tabii vasıflarından biri gibi görülmeğe başlar.¹⁴

Sevgili sıfatıyla olmasa da Ali Ekrem’in “Son Buse” adlı şiirinde verem hastalığına yakalanan ve doktorların bu nedenle kendisine kızını öpmesini yasakladığı bir kadın anlatılır. (s.161) Kızı kendisini öpmek

¹⁴ Ömer Faruk Akün, *Makber’den Önce Abdülhak Hamid’de Ölüm Temi, Doçentlik Çalışması*, 1959, s. 4.

istedikçe türlü bahanelerle onu geri çeviren anne de kızı da bu durum nedeniyle üzgündür. Anne, yavrusuna kurtuluşunun mümkün olmadığı bir hastalığa yakalandığını söylemez. İçinde bulunduğu durum nedeniyle bir annenin en çok yapmak isteyeceği, kendisini en mutlu edecek şeyi yapamamakta, kızını öpüp kucaklayamamaktadır:

-Ah bir gün iyi olsam da tutup çeksem ben,
Koklasam yavrumu, sıksam küçücük ellerini,
Öpsem öpsem yüzünün, gözlerinin her yerini...
Sonra düşsem de çekinmem ölümün pençesine;
Ah öksüz çocuğum annesini öpmekten
Bile mahrum oluyor... (Zılâl-i İlham, s.163)

Kızı da aynı hasreti duymaktadır. Sonunda bir sabah annesini öpmek için odaya sessizce giren küçük kız arzusuna kavuşur:

Duymasın! Ya, uyanır da darılırsa? O zaman
Kaçarım...Anneciğim bak ne güzel de yatmış!

Gözü tâbân, yüzü gültreng-i safâ, göğsü açık,
O yürekçik vuruyor...Annesine can atmış,
Geldi, kondurdu- döküp na'sına bir ruh-ı sürûd-
O soğuk alnına bir bûse-i hâr ü memdûd! (Zılâl-i İlham, s.164)

Küçük kızı annesine sonunda sıcak ve uzun bir öpücük vermiş, bu kez annesinden hiçbir itiraz gelmemiştir. Zira anne, saatler önce ruhunu teslim etmiştir.¹⁵

¹⁵ Ali Ekrem de kendi ifadesiyle “türlü türlü hastalığa tutulmuş” bir insandır. Üstelik bu şiirdekine benzer iki olay da kendi başından geçmiştir. Bunlardan ilki, şiirdeki gibi verem hastalığına yakalan ve Ali Ekrem’in aşkla bağlandığı bir genç kızdır. Mersinio adlı bu genç kız, ölümünden bir gün önce şaire “gel beyim, koynuma gir. Ben öleceğim, bari dünyada en büyük emelimi yerine getireyim: senin olduktan sonra öleyim!” der. Bir diğer hâdise, şair küçük bir çocukken koleraya yakalanan hanımnesineyle ilgilidir. Ailesi küçük Ali Ekrem’e, hanımnesinesini görmeyi yasaklamıştır. Bir gün aileden habersiz hanımnesinesinin yanına çıkan şaire hanımnesinesi “gelme Ekrem, gelme, gelme!” diye ikazda bulunur. Bkz.: *Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları* (haz.: M. Kayahan Özgül), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 20, s.107, s. 223.

Fizikî Engelliler

Ali Ekrem'in merhamet duyduğu bir başka insan grubu da fizikî engellilerdir. "Menzûl Bir Ressam" adlı şiirde vücudunun yarısı felçli, yatalak bir ressam tasvir edilir. (s.75) Ressam, sessizce uzandığı "firâş-ı ızdırâb"ında sanki hiçbir hayat belirtisi göstermemektedir. "Hayatın nefhası"ndan bedeni gibi vicdanı da "münfail"dir. (s.75) Gözleri ışısızdır. Donuk yüzüne sonsuz bir gecenin nakışlarının gölgeleri yayılır. Yokluk, dargın alnında apaçık ortaya çıkmıştır. Ancak yine de -eğer buna yaşamak denebilirse- yaşamaktadır.

Zira ölümden bazen en mehcûr olur menzûl
 Bu bir mevta ki ölmez! Bir muannid ruha mâliktir...
 Bilir her şeyi fehm eyler, iz'ân ü hissiyle
 Olur idrâkine mâzi vü âti nev-be-nev zâhir
 Kaçıp girdâb-ı âtiden eder mâziye bir hamle!
 Bütün âmâl ü hissiyâtına mir'at-ı hüzn-engîz

(Zûlâl-i İlham, s.76)

Bu durumdayken yegâne ifade aracı yorgun gözleridir. Onlarla düşüncesini resmeder, onlar aracılığıyla Allah'la konuşur.

Bir gün bu felçli ressama, güzel bir resim/tablo gösterilir. Bunu gören ve belki hayattaki en büyük tutkusu olan resimden uzak kalışının acısını tüm şiddetiyle duyan ressam, derinden inleyip ağlayarak sanki son hayat damlasını da gözlerinden akıtır ve hayata veda eder.

Geçinmek İçin Zor Şartlarda Çalışanlar

Küçük yaşta maddî sıkıntılarla yüzleşen, kendi ifadesiyle ailece "hayli sefâlete düşen" Ali Ekrem'in şiirlerinde geçim derdinin üstesinden gelmeye çabalayan insanlar dikkat çeker.¹⁶ "Kayıkçı" adlı şiirde insanların gündelik ihtiyaçlarını karşılayan, bu yolla, kol gücüyle ekmek parası kazanmaya çalışan sayısız küçük insanın içinden bir tip olan kayıkçı anlatılır. (s.116) Ali Ekrem'in insan ve mekâna dair çarpıcı dikkatini de yansı-

¹⁶ Ali Ekrem Bolayır'ın *Hatıraları* (haz.: M. Kayahan Özgül), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 35.

tan bu şiir; kayıkçının kıyafetinin ve kayığının tasviriyle başlar. Kayıkçı; işini düzgün yapma konusunda hassas, aynı zamanda içi ve dışı sade, işinin ehli, belki bütün bu sebepler dolayısıyla da gururlu insanlardandır. Kayığı cilâlıdır, gömleği de beyazlığıyla titremektedir. Ancak onun işindeki titizliği, hak ettiği insanca yaşamaya yetecek kazancı sağlamaktan uzaktır. Hayat; onun kuvvetli kollarını ezecek, o, kollarıyla emeline ulaşmak isterken ölene dek kollarını aşağı çekecek güçtedir.

Siyah damarları şişkin, sinirli kollarına
Müebbeden asılır kütle-i hayat-ı girân (*Zılâl-i İlham*, s. 117)

Acelesi olan müşterisini karşı kıyıya ulaştırmak için hızla tamamladığı yolculuk, hayat yolculuğunun da öyküsü gibidir:

Vücudu terler içinde; nühüfte bir mihnet
Meâl-i zârını imâ eder donukça gözü
Zavallı çok yorulup çok hayat sarf etmiş
Biraz çabuk düşeyim sahil-i merama diye;
Gözünde lem'a-i gayret ufûl edip bitmiş...
Kayıkta müşterinin attığı mecidiye
Parıl parıl yanıyor, şûh u mübtesim gûya
Güler o dîde-i za'fa bu çeşm-i istihzâ! (*Zılâl-i İlham*, s. 118)

Kayıkçı her karşıya geçişte büyük emek sarf etmektedir. Ancak bu emekler sonunda hayat ışıltısı sönen gözleriyle, emeğinin karşılığı olarak aldığı mecidiyenin parlaklığı arasındaki kuvvetli tezat, onun trajedisini yansıtır.

“Hamal” şiirinde; “Kayıkçı”daki “kütle-i hayat-ı girân”ı hatırlatan bir ifadeyle, “beyâbân-ı hayatın kütle-i eyyâmı altında” yürüyen yaşlı bir hamal anlatılır. (s.150)

Ezilmiş ma'neviyatı hamallık nâmı altında!
Ezilmiş, sinni altmış, belki yetmiş..Lihye-i beyzâ
Yatar göğsünde; kavruk çehresinden sâye-i makber
Geçer; yorgun, çukurlaşmış gözünden in'ikâs eyler
(...)
Ezilmiş ruhu, durmaz cismi hâlâ eyliyor ısrar
Yürür, düşünce bir mübrim, müselsel ömr-i dūrâ-dūr
(*Zılâl-i İlham*, s.150)

Sonunda bu zor hayatın sokaklarında ilerleyen hamalın küçücük bir tesellisi vardır:

Eder ancak meşamm-ı ruh-ı mihnet-bârını ta'tir
Sıcak bir taze ekmekten çıkan bû-yı semîn ü hâr!

(*Zılâl-i İlham*, s.151)

“Küfeci Çocuk”ta, beden gücüyle yaşam mücadelesi veren ve “Kayıkçı”dakine kıyasla daha trajik bir durumda, çocukluğunu geçim derdi içinde unutmış bir çocuk anlatılır:¹⁷

Vücudu ince, kemiksiz...Şikeste kâmetini
Tutup ezer, kavurur girdâb-ı ömr-girân;
Sönük niğâhına bir ızdırab-ı bî-pâyân
Dolar; maişete vakf eylemiş sabâvetini!

Güneş yemiş yüzünün rengini, hava yutmuş
Yanık teneffüsünü...Sanki levha-i bî-ruh
Tabiatın eli âvâre cismîni tutmuş,
Türâb-ı zillate atmış...Yatar sönük, mecruh.

Yatar kırık küfesiyle, çürük libâsiyle,
Yatar hazîz-i mezellette muzmahill öyle,
Koşar vücudunu seyl-i hevâmm-ı tasmîme;

Hevâmma, şemse, havaya nasîb olur her gün,
Eder Hüdâ'ya teşekkür hayat-ı zârı için
Nasîb olursa eğer on parayla bir tekme! (*Zılâl-i İlham*, s.160-161)

Önceki şiirde hamalın tesellisi sıcak bir ekmektir. Bu şiirde bir deri bir kemik kalmış haliyle cansız bir resme/sûrete benzeyen küfeci çocuğun şükür vesilesi de tekmeyle itilip kakılmasına mukabil bir günün sonunda kazanacağı on paradır.

¹⁷ M. Âkif'in “Küfe” şiirinde; “Cılız bacaklarının dizden altı çırpıplak.../Bir ince min-tanın altında titriyor, donacak!/Ayakta kundura yok, başta var mı fes? Ne gezer!/(...) Bu bir ayaklı sefalet ki yalnayak, baş açık;/On üç yaşında buruşmuş cebîn-i safi, yazık!” dizeleriyle resmedilen küfeci çocuk da Ali Ekrem'in şiirindeki küfeci çocukla aynı kaderi, maddî sefaleti paylaşır. Bu şiir için bkz.: M. Âkif Ersoy, *Safahat Birinci Kitap* (haz.: Fazıl Gökçek), Dergah Yayınları, İstanbul 2007, s. 68.

“Küçük Demirci” adlı şiirde demircilik gibi ağır bir işte çalışan küçük bir çocuğun dramı; şiirin sonunda kendini gösteren hamasî duyarlık eşliğinde resmedilir:

Çek küreği, hızlı çek!
Şimdi ateş sönecek.

Diyor usta. Sekiz on
Yaşlarında bir çocuk
Dizinde bir eski don,
Arkasında bir soluk

Gömlek; yüzü kararmış,
Göğsü açık; kolları
Kuru, ince, sararmış
Alnı, fakat yukarı

Tutar küçük başını. (*Ordunun Defteri*, s. 124)¹⁸

Küçük çocuk yanar dağ gibi alevler saçan demirci dükkânındaki ateşin başında çalışırken devâsa bir görünüme bürünür. Şair onu, vatanın kurtulup ülkenin kalkınmasında önemli rol oynayacak güçlü kollardan biri görür:

Aksettikçe alevler,
Kara, kuru alnında
Çıkan manâ şöyledir:
<< Bende parlar bir cihan

Bir cihan ki demirdir;
Benim âteş-i vicdânım
O cihanı eritir,
Gülzâr olur vatanım! >> (*Ordunun Defteri*, s. 126)

Bu şiir esasen ülkenin kalkınmasında büyük küçük herkesin çalıştığını vurgulayan ve millî duyarlığa seslenen bir metin olmakla birlikte, ağır şartlarda güçlükle çalışan küçük bir çocuğa duyulan merhameti de yansıtır.

¹⁸ Ali Ekrem, *Ordunun Defteri*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336.

Alkol Bağımlıları

“Târik-i İşret” şiirinde alkolün pençesine yakalanmış bir babanın, bir aile reisinin sarhoşluk anları şöyle anlatılır (s.156):

Bu bir enmûzec-i leâmet ki
 Ürperir karşısında ömr-i beşer;
 Öyle ankâ-yı pür-şeâmet ki
 Uçuşur tüylerinde ahker-i şer! (Zılâl-i İlham, s.156)

Alkoliğin görünüşünü böyle yorumlayan şair, onun halini ve evine dönüşünü de tasvir eder:

Basışından çöker gibi toprak!
 Yüzü solgun, dudakları titrek,
 Burnu kıpkırmızı, gözü bî-fer,
 Cebhesinde bürüdet-i makber,
 Bir behimiyet-i nazarla süzer
 Bütün eşyayı seçmeden görerek
 Ona mübhem, garib meşhudat;
 Bilemez var mı yok mu şimdi hayat! (Zılâl-i İlham, s. 158)

Alkolik, evine girip de ailesiyle karşılaştığında yaptığı hatayı anlar, hicab duyar, utancını örtmek için konuşmaya çalışır:

Ne diyor? Hiç! Lisan-ı hâlinden
 Şunu anlar fakat eden dikkat:
 İşte olmuş da terk-i işret,
 Ediyor azmine cihan hayret!
 Zevk alınmaz beyân-ı lâlinden,
 Fakat içse o bir kadeh bâde,
 Söyler elbette harikulâde... (Zılâl-i İlham, s.159)

Kendisinin ne kadar acınacak bir duruma düştüğünü gören bu alkolik baba o günden sonra bir yıl ağzına içki koymaz. Bir gün “bir sevk-i mel’anetle” içkiye uzanacakken en küçük çocuğu ağlayarak onun ellerine uzanır ve “içme içme, başım için!” diye yalvarır. (s.159) Bu manzara karşısında merhamet duygusu coşan alkolik babanın aklı başına gelir:

Oynayan aklı geldi yerine;
 << İçmem içmem bu semm-i ruhu!>> dedi,
 Azm-i kat’isi başladı... Ebedî! (Zılâl-i İlham, s.160)

Hayvanlar

Ali Ekrem, merhamet ve şefkat kavramlarını öne çıkardığı şiirlerinde yalnızca insanlara değil, hayvanlara da yer verir. Şairin merhameti insanlarla sınırlı değildir. Detayları atlamayan, önemseyen bakışıyla; hayvanların maruz kaldıkları kötü muamelelere, onların bir canlı olarak değil de basit bir araç olarak görülmesine, ihtiyaçlarının yok sayılmasına gönüllü razı olmaz. Bu bağlamdaki “Marko” adlı şiirde genç bir kızla, onun büyük bir şefkatle bağlandığı at arasındaki sevgi bağı anlatılır. (*Zılâl-i İlham*, s.56) Genç kız, her sabah uyandıktan sonra ilk iş olarak Marko’yu yoklar, yemini verir. Kızın kalbindeki saf merhamet ve sevginin yansıması olan bu durumu tasvir eden şair; “İnsan bilemez, şi’r ile ancak tefhîm /Olunur kalbe” diyerek söz konusu bağı akıl, mantıkla değil ancak duygularla(şefkat/merhamet), kalple anlaşılabilir bir bağ olduğuna işaret eder. (*Zılâl-i İlham*, s.56)

Kızın şefkati, atın üzerinde etkilidir. Zira kızın sesini duyan Marko, “kişneyerek, sıçrayarak, bir halecanla” gurbette annesini bulmuş bir yavru gibi sevinir. (*Zılâl-i İlham*, s.57) Kız yanına gelince de “cism-i câmid kesilir.” (*Zılâl-i İlham*, s. 57) Şairin ifadesiyle “böyle aylar, yıllar” geçer. Kız büyümüş ancak Marko’yu hiç ihmâl etmemiştir. Marko ise ihtiyarlamıştır. Kızın babası birkaç lira karşılığında Marko’yu bir canbaza satar. Kız günlerce ağlar ama sonunda üzüntüsünü unuttur. Günler sonra ise Marko’ya tesadüf eder:

Zavallı hayvan

Canbazın kârına hizmetle süzölmüş, bitmiş:

Boynu düşmüş, beli çökmüş, o büyük gövdesine

Yapışık bir deri kalmış, gözü sönmüş gitmiş (*Zılâl-i İlham*, s. 58)

Eski sahibesinin, yıllardır dostu olan kızın sesini duyan Marko titreyerek, gözlerinde bir “kahr-ı necibâne” ile bakar. (s.58) Kızın gözyaşlarını görünce onun “vicdanını anla”r. (s.58) O an, sanki onun da gözlerine “katre-i eşk-i hasret” gelmiştir. Bu şiir insanları eğlendirmek için kendi bünyelerine uymayan, ağır gelen işlerde kullanılan ve ayrıca insanların bir süre besleyip sonra umarsızca başlarından attıkları hayvanların da bir hayatları olduğunu, onların da birer canlı olduklarını ve hisleri olabileceği gerçeğini okuyucuya hatırlatır. Şairin kendisi de bu şiirdekine benzer bir bağı evine sığınan bir kuşla hisseder:

Alıştık öyle ki ben belki günde on kere
 Çıkar bakardım onun aşiyânına mutlak;
 Alıştık öyle ki o istemez idi uçmak
 Biraz karışmaz isem döktüğü terânelere:
 Bir ıslığım ona bir nefha-i muhabbet idi.
 Duyunca sanki güler, sonra pür-sürûd-ı mesârr

(“Misafir”, *Zılâl-i İlham*, s.143)

Şair vefâlı dostu kuşun artık yavaş yavaş bahar geldiği için kendisinden usanacağını ve uçup gideceğini sanır. Ancak dostu kendisini bırakmaz. Ama yine de aralarına girecek birisi olur:

Fakat – o kuşçağızı sanki bir gönül sandı! –
 Felek alâkamızı az zamanda kıskandı:
 O aşiyân-ı nağam kaldı bir seher sessiz...
 Zavallı kuş ölüvermiş: o zerre gözlerini
 Buruşturup kapamış, cismi infitâh etmiş,
 O çöp kadar ayacıkları bir yana gitmiş; (*Zılâl-i İlham*, s.144)¹⁹

Benzeri bir öykü de “Serçe” adlı şiirde vardır. (s. 236) Şair, penceresine konan kırıntıları yiyen bir serçeyi izlerken düşüncelere dalar:

Gözü etrafına ama nigerân
 Çünkü rahat ile bir yem yerken,
 Korkuyor ömrü fedâ etmekten.
 Zerre-i cismine dünya düşmen,
 Hele öldürmeye âşık insan!
 Nefes aldıkça şu hayvan sık sık,
 Sanırım tîr-i nigâhım gitti,
 Küçücük kalbini mecruh etti.
 (...)

Kuş da insan gibi muhtac oluyor

O da güç hal ile bir yem buluyor (*Zılâl-i İlham*, s. 236-237)

Pencereye doğru birkaç adım atar atmaz serçe uçar. Bundan dolayı kendinden utanan şair aynı zamanda üzülür. Bu küçük kuşun bir daha

¹⁹ *Zılâl-i İlham*'daki “Kanaryacığım” şiiri “Misafir”e çok benzer. Bu şiirde de şairin çok sevdiği ve alıştığı bir kanaryanın bir sabah şair tarafından ölü olarak bulunuşu anlatılır. (s. 244)

penceresine gelmeyeceğini düşünür. Ancak serçe belli bir süre sonra tekrar gelir, yine gider. Her seferinde pencere kenarında yemini yer. Sonrasında dere kenarına bir başka serçe ile birlikte gider, suda yıkanır:

Şu güzel levhaya baktım kaldım
İki serçe bana bir âlemdir.
Ânların aşkıyla kâm aldım,
Ânların zevkine ben de daldım,
Yüreğim hislerine mahremdir.
Ah ben serçeleri pek severim!
(...)
Serçenin didesi bir şebnemdir,
Cismi benzer küçücük bir yüreğe (*Zılâl-i İlham*, s. 239)

Şairin “Ey çocuk nağmeli kuş, yavru melek, / (...) Sana gönlüm yuva olmak ister!” dediği serçe bir süre sonra uçar gider ve şairi de hüznüyle baş başa bırakır. (s. 240)

Ali Ekrem’in insan dışındaki canlılara duyarlılığını yansıtan bir başka şiiri “Öküz” adını taşır:

Hayvanlar arasında ne mübârek bir candır,
Öküz, öküz değil sanki bizim gibi insandır;
Bizim gibi belki daha canlı, metîn bir mahluk,
Damarında akıp duran necâbetli bir kandır.

(*Şiir Demeti*, 68-69)²⁰

Öküzün insan için özellikle de çiftçiler için faydalarını ayrıntılı bir şekilde anlatan şair, daha sonra, öküzü keserek etinden de faydalanan insanları “canavar”, “doymaz divâne yırtıcı kaplan” olarak niteler. (s. 69) İnsanların yaptıkları bununla da kalmaz. “Öküz” ismini halkı aşağılamak için kullanırlar. Şair ise buna katlanamaz ve yüce bir varlık olarak gördüğü bu hayvana, insanların gereken değeri vermesini ister:

Öküzlerin kalbinizden meftûn olun şânına
Lâyık olan hürmetlerle gelip, gidin yanına (*Şiir Demeti*, s. 71)

²⁰ Ali Ekrem, *Şiir Demeti*, Kitabhâne-i Hilmi, İstanbul 1341.

Bu şiir de Ali Ekrem'in hayvanlar için duyduğu merhameti gösteren şiirlerden ayrılmamakla birlikte, aynı zamanda insanoğlunun bencilliğini, kendisi dışındaki canlıları çoğu kez önemsemediğini hatta onları canlı olarak dahi düşünmediğini eleştirel bir üslûpla dile getirir.

S o n u ç

Ali Ekrem'in şiirlerindeki merhamet ve şefkate muhtaç varlıkların genellikle bu iki duyguya sahip insanlara muhatap olmadıklarını görürüz. Birkaç kuruş için satılan hayvanlar, hâl ve görünüşleriyle alay edilen yahut kimsenin ilgilenmediği, belki de susması için önüne bir somun ekmek atılan dilenciler. Bütün bu tablolar belki de şairin, insanoğlunun özünde kötü olduğuna inanmaya eğilimli biri olduğunun da göstergesidir. Nitekim "İnsanlar" adlı şiirinde buna işaret eden dizeler mevcuttur:

Fıtrat âdemi şeytan gibi tasmîm ederek

Melek etfâlimizi ders ile gaddar ederiz

(...)

Değil insan, bizi çekmekte bütün mevcudât (*Zılâl-i İlham*, s.126)

Ali Ekrem'in bu yazıda değerlendirdiğimiz şiirlerinin çoğunda tezatlar aracılığıyla okuyucuyu etkilemek ve onda merhamet uyandırmak amacı göze çarpar. Bu tezatlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: "Son Buse"de, kızın sıcak öpücüğüyle annesinin soğuk bedeni; "Sâil"de, aç dilenci ve çevresinde aç köpeklerle, dilencinin yediği ekmekten sonra gözlerinde sırtan tokluk; "Kayıkçı"da, mecdiyenin parıltısıyla kayıkçının gözlerinin sönmüslüğü.

Ali Ekrem'in merhamet temini işlediği şiirlerde insan dışındaki canlılara, hayvanlara da genişçe yer vermiş olması dikkat çekicidir. Şairin kalbi bu bakımdan, muhtaç olan tüm canlılar için merhamet duyar. Yine burada değindiğimiz şiirlerde çokça tasvirden ve yer yer öykümeden faydalandığını belirtmek gerekir. Bu gibi etkenlerin bir araya gelişiyle bu şiirler; okuyucunun, zihninde kolaylıkla canlandırması için birçok ayrıntı içeren ve tamamı ortaya çıktığında trajik bir manzara oluşturan birer tablodan müteşekkildir.

“COMPASSION AS A THEME IN ALİ EKREM’S POEMS”

Abstract

The theme of compassion, which is seen in one of the first remarkable examples of new Turkish poetry, the Marthiya (Funeral Elegy) that Akif Pasha wrote for his grandson, has been used to point out various social wounds, to create a collective responsiveness by many poets in later years. In Turkish poetry during Servet-i Fünun and Constitutional Periods, poems focusing on sense of compassion started to increase gradually after Tevfik Fikret, Mehmet Akif, the mighty poets, as well as İsmail Safa, Mehmet Emin, second degree poets used this theme. Ali Ekrem is a poet who can be reviewed in this context. It is possible to see people, who are at the edge of community/daily life, as well the tragic and pitiful incidents related to other life forms, animals in his poems. In this study, Ali Ekrem’s poems with the theme of compassion is evaluated under six titles, which are "poor", "patient", "physically disables", "people working under hard conditions to make a living wage", "alcohol abusers" and "animals."

Keywords

Ali Ekrem, Servet-i Fünun, poetry, compassion.

Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü, Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735)*, İstanbul 2013, 234 sayfa.

Uğur DEMİR*

Osmanlı İmparatorluğu tarihinin en önemli, ancak mahdut olan kaynakları arasında günlüklerin ayrı bir yeri ve değeri vardır. Osmanlıdan günümüze ulaşan en eski günlük Seyyid Hasan'a aittir. Sünbülî olduğu anlaşılan Seyyid Hasan, günlüğünde 1661-1665 yılları arasındaki olayları kaleme almıştır. Bu tür günlüklerden biri de Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi'ye aittir. Selim Karahasanoğlu tarafından kaleme alınan *Kadı ve Günlüğü, Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735)*, adlı eser de Mustafa Efendi'nin günlüğünü konu edinmektedir.

Çalışma bir giriş ve iki ana bölümden müteşekkildir. Müellif, giriş bölümünde Osmanlı ve Osmanlı coğrafyası dışında kaleme alınan günlükleri ele almış, bunlara dair yapılan çalışmaları özetlemiş ve Sadreddinzâde'nin ceridesine/günlüğüne dair bazı ön değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellifin, cerîde/günlük şeklinde tutulan eserlerle ilgili verdiği listede önemli eksiklikler dikkati çekmektedir. Bu minvalde Aziz Mahmud Hüdâî tarafından Arapça tutulan 1577-1578 arası gelişmeleri ihtiva eden eseri;¹ Aşçı İbrahim Dede'nin günlük şeklinde kaleme aldığı *Mecmua'sı*;² Yenikapı Mevlevihânesi dervişlerinin tuttuğu günlük;³ Beşik-

* Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. ugur1768@gmail.com.

¹ Mahmud Hüdâî'nin eseri hakkında bkz. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul 2000, s. 215-217.

² Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı İbrahim Dede'nin Hatıraları, Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, I-IV, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, İstanbul 2006; Nihat Azamat, "Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 546.

³ *Defter-i Dervişân, Yenikapı Mevlevihânesi Günlükleri*, haz. Bayram Ali Kaya-Sezai Küçük, İstanbul 2011.

taş Mevlevihânesi Şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'nin *Mecmua'sı*⁴ müellifin temas etmediği günlüklerdendir.

Müellif, Sadreddinzâde'nin günlüğünün kazasker ruznamçeleriyle birlikte kullanıldığında Osmanlı kadılarının biyografilerinin daha da zenginleşeceğini, günlükteki verilerin ilmiye teşkilatı ve müderrislerin kariyerlerini aydınlatmak adına değerli veriler ihtiva ettiğini ileri sürmüştür. “Kadiasker ruznamçeleri, Sadreddinzâd günlüğüyle beraber değerlendirildiğinde, Osmanlı kadılarına ilişkin biyografik/prosofografik çalışmalar zenginleşecektir. 18. yüzyılda ilmiye teşkilatı ve müderrislerin kariyerlerinin teferruatlı bir dökümü için de benzer bir çalışmanın vazgeçilmez kaynaklarından biri hiç kuşkusuz Sadreddinzade günlüğüdür (s. 4)”. Bu iddiaya rağmen Karahasanoğlu, çalışmasında günlükte en fazla yer tutan tayin ve azillerin mezkûr kurum ve kişilerin biyografilerini inşa etmede nasıl kullanılacağına temas etmemiş, söz konusu veriler tablollaştırılmamıştır. Bu sebeple müellif günlükteki biyografik verilerin nasıl kullanılacağına dair⁵ iddialarını örneklendirememiştir.

Girişte dikkat çeken değerlendirmelerden biri de Sadreddinzâde'nin günlüğünü tutarken kayıtlarını başkalarına açma düşüncesinde olmadığıdır (s. 5). Bu değerlendirmeye rağmen, aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, rüyayla ilgili bölümde müellifin Sadreddinzâde'nin günlüğündeki verilere yaklaşımı tam tersi bir manzara arz eder. Bu minvalde müellifin şu cümleleri girişteki ifadeleri ile ciddi tenakuzlar ihtiva etmektedir:

“Yazarımız günlüğe kaydettiği rüyaları gerçekten görmüş müdür?.. Bu anlamda, Sadreddinzâde, acaba kendisinin dışarıda kurmak isteyebileceği imajına yönelik rüya anlatılarına girişmiş miydi? İlmiye sınıfı mensubu, bir tarikata mensup kimse için rüyalarının kutsallığının/rüyalarına giren kutsal kimselerin kendisine ilgili çevrelerde bir karizma sağlayacağı açıktır. Bu bağlamda, Sadreddinzâde din büyüklerinin konuk olduğu rüyalarını aktarır” (s. 124-125).

⁴ Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, nr. 7467.

⁵ Sadreddinzâde'nin ceridesinin Türk edebiyat tarihine dair önemine dair bkz. İsmail E. Erünsal, “Telhîsî Mustafa Efendi ve Ceridesi”, *The Archival Sources of Turkish Literary History*, Harvard 2008, s. 185-190.

Sadreddinzâde'nin günlüğünü tutarken bu kayıtları kamuoyuna açma gayretinde olmadığı değerlendirilmesine rağmen, rüyalar söz konusu olunca şüpheli bir tavırla biraz da niyet okumayı andıran bir yaklaşımla günlükteki kayıtları ele almak müellifi karizma, makam-mansıp için ulu kişileri rüyasında gördüğünü iddia etmekle itham etmek tutarlı bir yaklaşım olmasa gerektir.

Girişteki yanlış değerlendirmelerden biri de Sadreddinzâde'nin saat kullanımıyla ilgili cümlelerdir. Müellif, bu minvalde “Yazarımız, bazen de sanki bir cep saati kullanıyormuş gibi tam saat bilgisi de vermektedir” (s. 9) cümleleri günlükteki verilerle mukayese edildiğinde ilginç bir durum arz eder. Zira Sadreddinzâde, 27 Rebiülevvel 1142/20 Ekim 1729 tarihli kaydında gördüğü rüyadan ancak saatin çalmasıyla uyanabildiğini kaydederek “sâ'at dahi dokuz çaldı” (s. 126). Bu da müellifimizin saat kullandığını gösterir. Böylece günlük kayıtlarında saat kayıtlarını da vermesi anlam kazanır.

Girişte varılan ve kitabın sonraki bölümlerinde tam tersi hükümler verilen hususlardan biri de Sadreddinzâde'nin “girdilerin içeriği düşünüldüğünde metin yayılsa da kendisini sıkıntıya sokacak herhangi bir şeyi kayda” geçirmedığı ve bu hususta da “gayet bilinçli bir dikkat içerisinde” (s. 5) bulunduğudır. Girişteki bu iddiaya rağmen “Lâle Devri'nin” ele alındığı sonraki bölümlerde Sadreddinzâde'nin girdilerini kaleme alırken eleştiriden kaçınmadığı bizzat Karahasanoğlu tarafından ortaya konmuştur. Örnek olarak Sadabad'daki eğlencelerle ilgili şu girdileri müellifin olaylar karşısında tepkisini açıkça ifade etmekten sakınmadığını ortaya koyar: “1 Şevvâl 1134/15 Temmuz 1722: “Bu îd-i şerîde umûmen beşik ve salıcak ve atlı karaca ve bu makule şeylere izn olup hattâ altıncı güne değin ref' etdirilmeyip avret ve oğlan azîm fezâhat üzre hareket eylemişler Allâh hayırlar vere” (s. 104); “11 Zî'l-hicce 1134/22 Eylül 1722: Bu îd-i sa'îdde dahi salıncak ve beşik dolap atlı karacaya öyle ruhsat verildi ki, cevâmî'-i şerîfe haremelerinde ve sâ'ir meydânlarında husûsan Sa'dâbâd sahrâsı dahi mâlâmâl ve bu esnâda olan rüsvâyılık ve kimde evâ'il-i zamânlarda olmuş ola, hele Cenâb-ı Bârî encâm-ı kârı hayra mübeddel eyleye” (s. 104); “22 Zî'l-ka'de 1134/3 Eylül 1722: Bu evkatda süfehâ husûsan nisvân tâ'ifesi ziyâde ruhsatyâb olup, hattâ Sa'dâbâd Cem'iyeti'nde dahi üzerine lâyıf olmayan ekber-i kibârın ba'zı evzâ'-ı acîbeleri beyne'n-nâs şüyu' bulup ekser nâs encâm-ı kârineye müncer olur

âyâ deyü isti'âze üzerelerdir" (s. 106). Sadreddinzâde, siyasî gelişmeleri de inceden inceye eleştirmekten geri durmaz. Örneğin III. Ahmed'in Sadrazam İbrahim Paşa'yı sık sık ziyareti ve uzun süre paşanın sarayında kalması karşısında "Beş altı günden berü pâdişâh-ı âlem; dâmâd-ı mükerrerî sarâyında, halvâ sohbeti ve envâ'-ı şâdumânî üzerelerdir; bu dahi acîb bir ma'nâ" diyerek padişahın davranışını eleştirmekten sakınmamıştır (s. 106). Mazul bir kadının dönemin en nüfûzlu kişilerinden sadrazam kethüdası ve İbrahim Paşa'nın damadı olan Mehmed Ağa'nın Rumeli payesi alması karşısında ceridesine "Bu yakınlarda bu kadar müstakil kethüdâ görülmedi, bilmem hazm edebilir mi" (s. 107) diyecek kadar tepkisini açıkça dile getirmesi Sadreddinzâde'nin, iddia edilenin aksine, kayıtları tutarken kendisini zora sokacak yorumlardan kaçınmadığının delilleridir.

Çalışmanın asıl kısmı ise birinci bölümdür. Müellif, burada öncelikle Sadreddinzâde'nin kayıtlarının günlük sayılıp sayılmayacağını tartışmış ve bizzat Sadreddinzâde tarafından kayıtlarına "ceride" denildiğini ifade ettikten sonra, cerideyle günlüğün aynı anlamlarda kullanıldığını ileri sürmüştür. Müellif burada başka bir müellif tarafından esere "hatıra defteri" denmesinin⁶ yanlış bir adlandırma olduğunu kaydetmiş ve ceridenin neden hatıra defteri olamayacağını delilleriyle izah etmeye çalışmıştır.

Birinci bölümde Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi'nin biyografisi de inşa edilmeye çalışılmıştır. Fakat Karahasanoğlu'nun Giriş'te dikkat çektiği kazasker ruznamçe defterlerini ve daha da önemlisi ruus kayıtlarını kullanmaması büyük bir eksiklik olarak çalışmaya yansımıştır. Bunların yanında dönemin ulema biyografilerinin de verildiği Uşşakizâde'nin *Tarihi*'nin⁷ müellif tarafından görülmemesi kayda değer başka noksanlıktır. Zira Uşşakizâde, Sadreddinzâde'nin hem kendisi hem de akrabaları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu minvalde Sadreddinzâde'nin 12 Rebiülevvel 1123/30 Nisan 1711 tarihindeki bizzat III. Ahmed'in katıldığı Sultanahmet Camii'ndeki Mevlid töreninde Süleymaniye müderrisi olarak bulunduğu kaydedilmiştir (II, 1069). İsmail Erünsal'ın Sadreddinzâde'ye

⁶ İsmail E. Erünsal, "Bir Osmanlı Efendisi'nin Günlüğü: Sadreddinzâde Telhîsî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", *Kaynaklar*, 2 (Kış 1984), s. 77-81.

⁷ *Osmanlı İlmîye Teşkilâtı İçin Mühim Bir Kaynak: Uşşakizâde es-Seyyid İbrâhîm Hasib Efendi, Uşşakizâde Târîhi*, I-II, haz. Raşit Gündoğdu, İstanbul 2005.

12 Kasım 1734'te Galata kadılığı payesi verildiği yönündeki önemli tespiti⁸ de müellif tarafından gözden kaçırılmıştır.

Müellif, birinci bölümde daha sonra Sadreddinzâde'nin ceride/günlüğünün muhtevasının sayısal olarak bir dökümünü yapmıştır. Buna rağmen bu bölümdeki bazı tespitler yanlış ve eksiktir. Örneğin "1145 yılının Zilhicce ayı, yazarımızın günlüğü boyunca hastalıklarından bahsettiği tek yerdir" değerlendirmesi İsmail Erünsal'ın tespitlerine göre yanlıştır. Zira, Erünsal, 17 Ramazan 1147/10 Şubat 1735'te Sadreddinzâde'nin oruç tutamayacak ve teravîh namazı kılamayacak kadar hasta olduğunu yazar. Daha önemlisi Erünsal, bu tarihten itibaren ceridedeki kayıtlarda gözle görülür bir azalma olduğunu ve yazının da giderek titrek bir hâl aldığını tespit etmiştir.⁹

Sayın Karahasanoğlu, birinci bölümde ayrıca Sadreddinzâde'nin hangi saiklerle günlük tutmaya başladığına dair teoriler ileri sürmüştü; müellifin kadılık serencamını ceridesindeki girdiler ekseninde takip etmeye çalışmış; daha sonra da Sadreddinzâde'nin Manisa, Diyarbekir, Filibe ve Üsküdar kadılıklarını ele almıştır. Sadreddinzâde'nin mazul olduğu dönemde tuttuğu kayıtların İstanbul tarihi araştırmaları için önemine dair değerli tespitlerde bulunmuş ve metin cerideden seçilen kayıtlarla zenginleştirilmiştir.

Birinci bölümün müellifin değerlendirmeleriyle en ilginç hâle geldiği kısım ise Sadreddinzâde'nin rüyaları bahsidir. Değerlendirmelerdeki tuhaflıklardan ilki Sadreddinzâde'nin rüyalarını yorumlarken onun Halvetî şeyhleriyle oturup kalktığı ve bu sebeple rüyalarına da bunun etki ettiği iddiasıdır (s. 121-122). Sayın müellifin, daha önce Sadreddinzâde'nin Kadirî tarikatına intisap ettiğini kaydetmesine rağmen (s. 43), rüya bahsinde, neden Halvetiler'den etkilenmiş olacağını veya neden rüyalarında Kadirî etkisinin olmadığını ise izah etmez. Sadreddinzâde'nin birkaç rüyasını tabir ettirmesinden hareketle, müellifin "İlmiye mensubu, bir tarikate mensup kimse için rüyalarının kutsallığının/rüyalarına giren kutsal kimselerin kendisine ilgili çevrelerde bir karizma sağlayacağı açıktır. Bu bağlamda, Sadreddinzâd din büyüklerinin konuk olduğu rüyalarını aktarır"

⁸ İsmail E. Erünsal, "Telhîsî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", s. 186.

⁹ İsmail E. Erünsal, "Telhîsî Mustafa Efendi ve Cerîdesi", s. 186.

(s. 124-125) şeklinde yorumlar yapması ilginç bir tevil ve rüya tabirciliğidir.

Müellifin çalışmasının birinci bölümünün önemli kısımlarından biri de ceridedeki afetlere dair verilerin değerlendirildiği kısımdır. Müellif, bu kısımda depremleri, şiddetli kışları ve soğuk havaları, son olarak da yangınları ele almıştır. Afetlere dair ceridedeki verileri tablolar hâlinde göstermiştir. Karahasanoğlu, bu kısımda da verilerin değerlendirilmesinde ilginç tevillerden geri durmamıştır. Bu minvalde şu cümleler ilginçtir: “Allah hayırlar vere/Bârî te’âlâ hayırlar ihsân eyleye sözleriyle duada bulunulmakta, Allah’tan af, sonun hayır olması temenni edilmektedir. Deprem, insanların günahlarından nedamet getirmeleri için tanrı tarafından gönderildiğine dair inanç, Sadreddinzâd’yi de geleneksel olarak deprem haberlerinin ardından Allah’tan hayır dileme ve onun affına sığınma yoluna itmiş görünür” (s. 130).

Müellif bu bölümde bazı ciddi yanlışlar da yapmıştır. Örneğin Sadreddinzâde’nin ceridesinin 1124/1712-1148/1735 yılları arasındaki verileri ihtiva ettiği yazılmıştır. Buna rağmen ceride 1123/1711 tarihli verilerle başlamakta ve birkaç yerde de daha önceki döneme ait atıflar yapılmaktadır. En ciddi hatalardan biri de 1728 tarihli depremin kaynakları arasında N.N. Ambraseys ve C.F. Finkel’in kullandıkları¹⁰ Fındıklılı Süleyman Efendi’ye ait *Zeyl-i Fezleke* adlı eserin Kâtib Çelebi’nin eseri olarak gösterilmesidir. İlgili cümle aynen şöyledir: “Yazarlar, ulaşabildikleri ölçüde depremlere ait saat bilgisine de yer vermişler; ancak örneğin **Katip Çelebi’den naklen bildirilen Kasım 1728’teki** depremin...” (s. 131).

Sayın müellifin dönemin kaynaklarına vukufiyeti konusundaki sıkıntılı durum yalnızca Kâtib Çelebi ile de sınırlı değildir. Örneğin Sadreddinzâde’nin ceridesindeki verilerin mukayese edilebileceği en önemli kaynaklardan Silahdar Mehmed Efendi’nin 1695-1721 yılları arasındaki kayıtları ihtiva eden *Nusretnâme*¹¹ adlı eseri müellif tarafından hiç görülmemiş ve bu durum, çalışmada büyük bir eksikliğe sebep olmuştur. Müel-

¹⁰ Nicolas Ambraseys-Caroline Finkel, *Türkiye’de ve Komşu Bölgelerde Sismik Etkinlikler Bir Tarihsel İnceleme 1500-1800*, çev. M. Umur Koçak, Ankara 2006, s. 107. Karahasanoğlu, eserin İngilizce baskısını kullanmıştır.

¹¹ Mehmet Topal, *Silahdar Fındıklı Mehmed Ağa-Nusretnâme-Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001.

lifin dönemin bir diğer önemli kaynağı ve Sadreddinzâde'nin ceridesi gibi günlük şekilde kaleme alınan Mahmud b. Mahmud'un (Göynüklü) *Târihi*'nden (1711-1759 yılları arasındaki girdileri ihtiva eder) bî-haber olduğu ortadadır. Çalışmada eksikliği hissedilen diğer kaynaklar arasında Şemânizâde'nin *Mürî't-Tevârih*, *Uşşakizâde Târihi*, I. Mahmud devri verilerini ihtiva eden *Hıfzî Rûznâmesi* ilk akla gelenlerdir. İşaret ettiğimiz kaynaklardaki veriler Sadreddinzâde'nin ceridesindeki bilgilerin hem sağlamalarının yapılmasında hem de ikmâl edilmesinde muhakkak kullanılmalıydı. Örneğin *Uşşakizâde Târihi*'nin kullanılması hâlinde 13 Rebiülahir 1123/31 Mayıs 1711, 1 Zilkade 1123/11 Aralık 1711, 6 Zilkade 1123/16 Aralık 1711, 14 Zilhicce 1123/23 Ocak 1712, 24 Zilhicce 1123/2 Şubat 1712 tarihinde İstanbul'da meydana gelen yangınlara dair daha ayrıntılı bilgilere ulaşılabilecekti (II, 1071, 1088, 1091, 1092). Yine bu anlamda *Nusretnâme*'nin kullanılması hâlinde 20 Cumadelahire 1125/14 Temmuz 1713, 1 Receb 1127/3 Temmuz 1715 yangınlarına dair daha geniş bilgilere ulaşılabilecekti (s. 707, 833-834); aynı zamanda Sadreddinzâde'nin kaydetmediği 1131 ve 5 Safer 1132/18 Aralık 1719 yangınları da görülecek (s. 894-895, 896-897), böylece çalışma ikmal edilebilecekti. *Nusretnâme*'nin görülmesi hâlinde Sadreddinzâde'nin yangın tarihleriyle ilgili verdiği bilgilerin bazılarının çelişkili olduğu fark edilecekti. Örneğin Sadreddinzâde, 21 Şaban 1124/23 Eylül 1712'de Galata'da bir yangın meydana geldiğini yazarken (s. 164), *Nusretnâme*'de aynı yangının 19 Şaban 1124/21 Eylül 1712'de meydana geldiği kaydedilmiştir (s. 769). Göynüklü'nün kullanılması hâlinde de Sadreddinzâde'nin verdiği bazı tarihlerin farklılıklar arz ettiği görülecekti.

Müellifin çalışmasında İstanbul yangınlarına tahsis edilen kısımda da Sadreddinzâde'nin ceridesindeki verilerden hareketle İstanbul yangınlarının bir kronolojisi çıkarılmıştır. İstanbul yangınları konusunda Sadreddinzâde'nin eseri çağdaş kaynaklara nazaran daha çok bilgi ihtiva etmektedir. Zira yangınlara dair 136 adet girdi kaydedilmiştir. Sayın Karahasanoğlu, daha önceki çalışmalarda İstanbul yangınlarının çıkış sebepleriyle alakalı verilen hükümleri “naif” yorumlar olarak görür. Müellife göre asıl etken kundak olmalıdır. Müellifin yalnızca *Râşid Tarihi*'ndeki bilgiye istinaden bu iddiayı öne sürmesi, buna mukabil 136 yangın kaydeden Sadreddinzâde'nin ceridesinde kundaklamaya dair bir tek örneğin bile bulunmaması tuhaf bir tenakuzdur.

Karahasanoğlu, yangınların arkasında kundaklamanın yaygın olduğunu ispat etmek üzere Sadreddinzâde ceridesindeki verileri kendince bir

tasnife tâbi tutmuştur. Yapılan tasnifte yangınların, iddia edilenlerin aksine daha çok kışın değil, bütün mevsimlere neredeyse eşit olarak dağıldıkları tespit edilmiştir. Ancak müellifin yangınların çıkışını mevsimlere göre tasnif etmesinde ciddi bir hataya düşülmüştür. Müellif, ayları dört mevsime göre tasnif etmesine rağmen, Sadreddinzâde'nin kayıtlarından hareketle bu tasnifin yanlış olduğu görülür. Zira hava durumlarına dair verilerin kaydedildiği kısımlarda da belirtildiği üzere Sadreddinzâde, Nisan veya Mayıs aylarındaki şiddetli soğuklar ve kar yağışlarından da bahsetmektedir. Ayrıca soğuklar Kasım veya Aralık aylarında değil, Ekim ayından itibaren başlamaktadır. Bu sebeple yangınlar tasnif edilecekse kışın Ekim-Kasım aylarında başlayıp zaman zaman Nisan-Mayıs aylarına kadar uzandığını da göz önünde bulundurmak gerekirdi.

Müellifin çalışmasının ikinci ve son bölümünde ise Sadreddinzâde'nin ceridesine eklemeler yapan Sadık adlı bir Mevlevî'nin kayıtları ele alınmıştır. Burada aynı dönem kayıtlarını da ihtiva eden Yenikapı Mevlevihânesi günlüklerinin görülmemesi ciddi bir eksikliklerdir. Bu günlükler görülseydi hem Sadık'ın da ait olduğu Mevlevî dünyasının daha iyi anlaşılması hem de dönemin gelişmelerinin diğer Mevlevîler tarafından nasıl algılandığının bilinmesi mümkün olacaktı.

Çalışma sonuç bölümüyle nihayete erdirilmiştir. Sonuç bölümündeki bazı değerlendirmeler de tenakuzlarla maluldür. Örneğin “Osmanlı literatüründe ise mevcut olabilecek günlüklerin sayısı konusunda **hiçbir fikrimiz yoktur**” cümlesi iddialıdır, zira daha önce zikredilen bütün çalışmalarını görmezlikten gelmekte ve günlüklere dair girişteki değerlendirmelerini dahi yok saymaktadır.

Sayın müellifin çalışması, Sadreddinzâde'nin günlüğünü daha bilinir ve kullanılabilir kıldığı için elbette değerlidir, ancak özellikle devrin birincil kaynaklarının görülmemiş ve değerlendirilmemiş olması, verilerin analizlerindeki tenakuzlar, teviller ve tefsirler çalışmayı gölgeleyecek boyutlardadır. Ayrıca cerideyle ilgili yapılması gereken birçok önemli hususun yapılmamış olması eser üzerinde yeni çalışmaları zorunlu kılmaktadır. Örneğin ceridenin Sadreddinzâde'den sonra kimlerin eline geçtiği, Sadık'a nasıl ulaştığı ve Sadık'tan nasıl olup da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne intikal ettiği sorularına hiç temas edilmemiştir. Böyle bir çalışmada Sadreddinzâde'nin çevresinin, ilişki ağlarının ve bu ağların müellifin dünyasına ışık tutması beklenirdi, ancak çalışma bu hususlarda da beklentileri karşılamaktan uzaktır.

HİNDİ MAHMÛD VE ESERLERİYLE İLGİLİ YAYIMLANAN BİR
MAKALE HAKKINDA*

Ahmet KARATAŞ**

* *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* Edebiyat Editörü Doç. Dr. Üzeyir ASLAN'ın notu: Bu yazıya konu olan H. YEKBAŞ'ın makalesi ile ilgili ben de birkaç hususu dile getirme mecburiyeti hissettim. Bu mecburiyet, tenkit yazarı Sayın A. KARATAŞ'ın tarafımıza göndermiş olduğu 07.10.2012 tarihli e-postadaki *Dergimizi*, hakemlerimizi ve hakemlik müessesesini zan altında bırakacak ifadelerinden hasıl olmuştur. Biz ne tenkit eden ne de tenkit edilen yazara taraf değiliz, fakat *Dergi* olarak ilmî gerçeklerin ortaya çıkmasını hedeflemekteyiz. Evvela belirtmeliyim ki Sayın Yekbaş çalışmasını 27.12.2011 tarihinde bize göndermiştir. Bu tarihten yayımlandığı Ekim 2012 tarihine kadar 9 ay gibi bir süre geçmiştir, yani makale vaktinde yayımlanamamıştır. Bunun sebebi araştırmacıların *Dergimize* göstermiş olduğu büyük teveccüh, yani yayımlanmayı bekleyen çok sayıda yazının bulunmasıdır. Sayın Yekbaş'ın makalesi de ancak sırası geldiğinde basılabilmıştır. Sayın A. Karataş'ın ifade ettiğine göre kendisi H. Yekbaş'la 26 Mayıs 2012'de Sivas'ta yapılan bir sempozyumda karşılaşmıştır, yani H. Yekbaş'ın makalesi sıraya konulduktan 5 ay sonra görüşmüşler; Sayın Yekbaş Hindî Mahmud üzerine bir çalışma yaptığını tenkit yazarı Sayın Karataş'a bildirmiştir. Sayın Karataş'ın 2007'de başladığı doktora tez konusu *Hindî Mahmûd, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kısa-ı Enbiya'sının Tenkitli Metni*'dir. Yazar, tezini kendi ifadesiyle "2011'in sonlarında" tamamlamıştır, yani H. Yekbaş'ın makalesini bize ulaştırdığı tarihle aynı dönemde. Tabii H. Yekbaş, makalesini tam olarak ne zaman tamamlamıştır ve ne zaman *Dergimize* göndermeye karar vermiştir, onu bilemiyoruz. Sayın Karataş tezini YÖK'e ulaştırmış, ancak tez 8 ay sonra Ulusal Tez Merkezi'nde kullanıma açılmıştır, yani Ağustos 2012'de (bk. 5. dipnot). Yine Sayın Karataş, A. Çelebi-oğlu'nun *Kanuni Sultan Süleyman Devri Türk Edebiyatı* adlı çalışmasında belirttiği üzere Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan Hindî Mahmûd'un *Sergüzeştname*'sine "rastlayınca" bu eserle ilgili bir dergide makale yayımlamış (*Osmanlı Araştırmaları*-37, 2011, s. 17-48), bu yayın sırasında "gerek dizgiden ve gerekse yazarın kendisinden kaynaklanan" hataları daha sonra düzeltmiştir (4. dipnot). Bir makale çalışması, elbette ki bir doktora tez çalışması gibi olamaz, belli oranda eksik ve yanlış bilgiler içerebilir. Ancak makalelerin, sonradan yapılacak mütemmim mahiyetteki çalışmalara basamak olduğu da bir gerçektir. Her çalışmada eksik ve yanlışlıklar bulunabilir, yazarın kendi çalışmalarında da, H. Yekbaş'ın çalışmasında da. Subjektif değerlendirmelerin ne taraflara ve ne de bilime olumlu katkısının olmadığı açıktır. Bu sebeple bu tenkit yazısında gerekli gördüğümüz yerlerde çıkarmalar yaptığımızı belirtmeliyim.

**Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı. karatasahmed@gmail.com

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi'nin 26. sayısında (Ekim 2012) Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Hakan Yekbaş tarafından "16. Asırda Yaşamış Bir Şairin Sergüzeşti: Hindî Mahmûd ve Eserleri" başlıklı bir makale yayımlandı. Söz konusu makale sebebiyle kaleme almak zorunda kaldığımız bu yazıda genel geçer araştırma yöntemlerini hatırlatıp akademik makalelerde her geçen gün daha sık karşımıza çıkan bazı problemlere ana hatlarıyla değinecek ve makalenin değerlendirmesini yapacağız.

Hindî Mahmûd XVI. asrın unutulmuş, adı tezkirelere bile girmemiş şâirlerinden birisidir. 1960'lara kadar kimsenin kendisinden bahsetmediği, tarih yazarlarının ve araştırmacılarının dikkatlerinden kaçan Hindî Mahmûd şimdiki bilgilerimize göre *Kısas-ı Enbiyâ* ve *Sergüzeştname* isimli iki hacimli manzum eserin şâiridir. G. M. Meredith-Owens 1950'li yılların sonlarında British Library'de kayıtlı (Or. 12173) *Kısas-ı Enbiyâ* nüshasından haberdâr edilince eseri incelemiş, hem manzumeyi hem de şâirini hayli ilginç bularak 1960'da konuyla ilgili "Traces of a Lost Autobiographical Work by a Courtier of Selim II" başlıklı bir tanıtım yazısı yazmıştır.¹ Meredith-Owens yazısında Hindî Mahmûd'un "kayıp" eseri *Sergüzeştname*'den heyecanla bahsetmiş, bu eserin bulunması hâlinde ilginç bilgilere ulaşılabileceğini söylemiştir.

Merhum Âmil Çelebioğlu Hocamız *Kanuni Sultân Süleyman Devri Türk Edebiyatı* adlı çalışmasının "Mesnevî Edebiyatı" bölümünde verdiği örnekler arasında Hindî Mahmûd'un *Sergüzeştname*'sini de saymış ve eserin Edirne Selimiye Kütüphanesi Ahmed Bâdi Efendi Koleksiyonu'nda (nr. 2162) olduğunu belirtmiştir.² Ancak, Osmanlı dönemi deniz savaşları, esâret hikâyeleri gibi konularla ilgili yapılan çalışmalarda Meredith-Owens'in yazısı referans gösterilerek *Sergüzeştname*'nin kayıp olduğu bilgisi tekrar edilmiştir.³

¹ G. M. Meredith-Owens, "Traces of a Lost Autobiographical Work by a Courtier of Selim II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIII/3 (London 1960), s. 456-463.

² Âmil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 1994, s. 104.

³ Meselâ bk. Alessio Bombaci, "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style", *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1965, II, LXVIII;

2007'de *Hindî Mahmûd Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kıyas-ı Enbiyâsının Tenkidli Metni* başlığıyla doktora tez konumuzu belirledik. Yine 2007'den itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki akademik özgeçmişimize, İlahiyat Fakülteleri Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı'ndaki öğretim elemanları ve öğrencilerinin sitesi olan turkislamedebiyati.com adresindeki kişisel bilgilerimize doktora tez konusunu ilâve ettik. Anasayfasında "İlahiyat Fakültelerinde Devam Eden Tezler" veri tabanını oluşturarak yapılmakta olan yüksek lisans-doktora tezlerinin künyelerini yayımlayan ve bu kaydı daima güncelleyen TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'ne tezimizin künyesi yazıldı. Dolayısıyla 2007'den itibaren Hindî Mahmud'la ilgili herhangi bir araştırma yapmak isteyen herkes internet arama motorlarına "Hindî Mahmûd"u yazdığı anda peşpeşe gelen linklerin tamamında doktora tez künyemiz bulunmaktaydı. Tezi hazırlama sürecinde yaptığımız hayli yorucu araştırmalar neticesinde *Sergüzeştname*'nin Edirne nüshasına rastlayınca* 50 yılı aşkın süredir "kayıp" olduğu söylenen eseri ilim dünyasına müjdelemek için 2011'de *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*'nde "Bir İnebahtı Gâzisinin Esâret Hâtıraları: Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd" başlıklı makaleyi neşrettik.⁴ Makalemizin son kısmında da transkripsiyonunu yapıp, şekil ve muhtevâ incelemesini tamamladığımız eseri gerekli notlar ve açıklamalar ilâvesiyle neşret-

Niccolò Capponi, *Victory of the West, The Story of the Battle of Lepanto*, Macmillan 2006, s. xxx, 210, 289; a.m.f., *Lepanto 1571: La Lega Santa Contro L'impero Ottomano*, Milano 2010, s. 242; Gülgün Üçel-Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul 2003, s. 328; Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, sy. LXIX (Paris 1989), s. 131; adı geçen müellif bu makalesini *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* adlı kitabında "Ben ve Başkaları: On Yedinci Yüzyıl İstanbulu'nda Bir Derviş'in Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağzdan Anlatılar" başlığıyla Türkçe'ye aktararak neşretmiştir (s. 39-71; İstanbul 2009) (Meredith-Owens'e atfen Hindî'den bahsettiği kısım, s. 50, 20. dipnot).

* Âmil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı* adlı çalışmasında (İstanbul 1994, s. 104) eserin bir nüshasının Edirne'de olduğunu haber verdiğine göre yazar nasıl oluyor da bu nüshaya "rastladığını" söyleyerek kendisi bulmuş gibi bir tutum takınıyor? (Ü.A.)

⁴ Ahmet Karataş, "Bir İnebahtı Gâzisinin Esâret Hâtıraları: Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd", *Osmanlı Araştırmaları*, sy. 37 (İstanbul 2011), s. 17-48. Makale neşredildikten sonra gerek bizden gerek dizgiden kaynaklanan bazı hatalar sonraki çalışmalarımızda düzeltilmiştir.

mek üzere olduğumuzu belirttik. 2011 biterken de doktora tezimizi tamamlayıp tezin bir nüshasını Marmara Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ne teslim ederek araştırmacıların tezden istifade etmesine izin verdik. Tezin bir nüshasını ayrıca Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne teslim ettik. Tez hazırlayan araştırmacıların bildiği üzere diploma alabilmek için YÖK'e de tezimizi yolladık.⁵

26 Mayıs 2012'de Sivas'ta yapılan *Sivashî Sûfi Şâir Ahmed Sûzî ve Dönemi Sempozyumu*'nda sayın Hakan Yekbaş'la tanışma imkânımız oldu. **Çalışmalarımızdan haberdâr olduğunu** kendisinin de Hindî Mahmûd'la ilgili bir makale hazırladığını ayaküstü sohbetimizde bize aktardı.

Sayın Yekbaş'ın künyesini yukarıda verdiğimiz makalesi Ekim 2012'de yayımlanınca yazıyı değerlendirme mecburiyeti hissettik. Söz konusu makale üç ana başlık altında ele alınacaktır.

A) Makalenin Araştırma Metodlarının Temel Özelliklerinden Yoksun Oluşu

Sayın Yekbaş makalesinde Meredith-Owens'ten itibaren yukarıda isimlerini verdiğimiz araştırmacılardan ve künyelerini yazdığımız çalışmalarından dipnotlar ve kaynakça da dahil olmak üzere hiçbir yerde bahsetmemiştir. Üstelik makalesini baştan sona “tespit etmiş olduğumuz”⁶ “ilk defa bizim tarafımızdan tanıtılmakta”,⁷ “tespitlerimize göre”⁸ “ilim âlemine tanıtılmamız”⁹ şeklindeki ifadelerle kurgulamış, yapılan bunca çalışmayı ve neşri yok saymıştır. 52 yıllık geçmiş bir yana 2007'den beri bir tuşla zaten “ilim âlemi”nin gördüğü bir konu hangi yönüyle “ilk” defa tanıtılmaktadır?

Sayın Yekbaş, “tespit ettiği” (!) *Kıyas-ı Enbiyâ*'nın British Library nüshası üzerinde durmuş, eserin dünya kütüphanelerindeki diğer nüsha-

⁵ Tezimizin tamamlandığına dair bilgi YÖK Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında yaklaşık 8 ay sonra yer alabildi. YÖK'ün bu tarz güncellemeleri daha sık arayla yapması gerektiğini bu vesileyle ifade etmek isteriz.

⁶ bk. a.g.m., s. 137 (“Özet”).

⁷ a.g.m., s. 156.

⁸ a.g.m., s. 171.

⁹ a.g.m., s. 172.

larından bahsetmeyerek British nüshasının yegane nüsha olduğu izlenimini yaratmıştır. Halbuki kendisinin de **bizzât** veya **bilvesîle** haberdâr olduğu doktora tezimiz bir **tenkidli neşir** çalışması olduğuna göre *Kıyas-ı Enbiyâ*'nın birkaç nüshası bulunmaktadır. Görüldüğü üzere bilimsel bir makale yazmanın ilk basamaklarını teşkil eden **okuma, araştırma, kaynak tarama, veri toplama** gibi temel hazırlıklar ya yeterince yapılmamış veya yapılmasına rağmen neticeler makaleye yansıtılmamıştır.

B) Makaledeki Bilimsel Hatalar ve Yanlış Tespitler

Bu yazının şüphesiz üzerinde en çok durulacak yanı sayın Yekbaş'ın makalesindeki hatalı okumaları ve bunların yol açtığı yanlış sonuçları ortaya koyduğumuz bu kısımdır. Sayın Yekbaş'ın metin okuma hususundaki temel hatası müellifin/müstenihin yazısına âşına olmadan, metni anlamadan, alelacele çözümlenmeye çalışmış olmasıdır. Bilhassa *Sergüzeşt-nâme*'de müellif/müstensih kelimeleri çoğu yerde özensizce yazmıştır. Noktaları unutmuş, aynı kelimeleri değişik varaklarda farklı şekillerde kaydetmiş, zaman zaman kelime unutarak veznin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Metin okunup bunun üzerine hüküm inşâ edilmeye çalışılırken bu hususlar farkedilmeli ve ona göre mesele ele alınmalıydı. Bu hataları makaledeki sıralamaya göre aşağıda değerlendirmeye çalışacağız.

Sayın Yekbaş, s. 139'da *Kıyas-ı Enbiyâ*'daki bir beyti “Toğuz yüz seksen **idi** târîh / Bu târîhde yazar nazmını râsîh” şeklinde okuyarak Hindî Mahmûd'un *Kıyas-ı Enbiyâ*'yı 980 (1572)'de yazdığını söylemekte, eseri yazarken 68 yaşında olduğunu beyan eden bir başka beyti de referans göstererek Hindî'nin 1504 yılında doğduğu neticesine ulaşmakta ve bu düşüncesini makale boyunca çeşitli vesilelerle tekrarlamaktadır. Halbuki Yekbaş, beyti yanlış okumuştur. Bu yanlış okuma bir dizi yanlış neticelere yol açmıştır. Meselâ şâirin doğum tarihini yanlış belirlemiş, hapis hayatını yanlış hesaplamış, eserin telif tarihini yanlış kaydetmiş, öyle ki Hindî'nin hürken kaleme aldığı eseri, “hapisteyken yazılmıştır” cümlesine mahkum edebilmiştir (bk. s. 156).¹⁰ Halbuki beytin ilgili mısraı “Toğuz yüz seksen **yedi** târîh” şeklindedir. Dolayısıyla, Hindî Mahmûd eserini 1572'de değil

¹⁰ Doğru bilgiler için bk. Ahmet Karataş *Hindî Mahmud Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kıyas-ı Enbiyâ'sının Tenkidli Metni*, I, 25-26.

Mart 1579'da yazmaya başlamış, Ağustos 1579'da bitirmiştir. Hindî Mahmûd eserini Yekbaş'ın iddia ettiği gibi hapisteyken değil, esaretten kurtulduktan sonra kendisini kurtaran Sultan III. Murad'a takdim etmek üzere kaleme almıştır. *Kıyas-ı Enbiyâ*'nın aşağıdaki beyitlerinde bu gayet açık belirtilmektedir.

5. Ki Şâh-ı kâm-kâr devrinde bu ân
Kıyas-ı enbiyâ nazmını ihsân
14. Bu hâl üzre du'âda **Hindî** şâha
 Hediyesi budurur pâdişâha
7709. Ki nazma eyledi dil murğı cevân
 Diledüm medh ola Sulţân Murâd Hân

1. s. 141'de "**Ri'âyâ** ber-murâd giderdi dâ'im" şeklinde okunan mısradaki "ri'âyâ" kelimesi "halk, tebaa, zımmî" gibi mânâlara gelen "raiyye"nin çoğulu "re'âyâ" olmalıdır.

2. s. 142 ve 144'deki "Görüldi **ilçilige** şâh-ı şarkân" mısraının doğrusu mânâ ve vezne de uygun olarak "Görüldi **ilçilikle** şâh-ı şarkân" şeklindedir.

3. Yekbaş, s. 143'te Hindî Mahmûd'a II. Selim'in "Hindî" mahlasını verme sebebini onun daha önce kullandığı Hamdî mahlasının çok yaygın olarak kullanılmasına bağlamaktadır. Oysa padişahın ona Hindî mahlasını uygun görmesinin sebebi Hindî Mahmûd'un ten renginden (esmer) dola-yıdır.¹¹

4. Yekbaş, s. 144'te Hindî Mahmûd'un "14 yıl boyunca her yıl Haremeyn'e hac kfilesiyle gönderilen mahmil-i şeriflere hizmet ettiğini de özellikle söyle"diğini idda etmektedir. Yekbaş burada da Hindî'nin metinlerini doğru çözümleyememiştir. Hindî Mahmûd'un Haremeyn (mahmil) hizmeti 3 yıldır, müteferrikalığı ise 14 yıldır. Hindî, her iki eserinde de mahmil hizmeti vesilesiyle üç defa haccettiğini söylemektedir.¹²

¹¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. *Hindî Mahmud Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kıyas-ı Enbiyâ'sının Tenkidli Metni*, I, 26-30.

¹² Konuyla ilgili teferruatlı bilgiler için bk. *Hindî Mahmud Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kıyas-ı Enbiyâ'sının Tenkidli Metni*, I, 41-44.

5. s. 146'da "İcâzet oldu döndük lâle ile / Sitanbul yolını tutduk şitâbân" mısraının aslı "İcâzet oldu döndük **Lala** ile" şeklindedir. Hindî Mahmûd'un bahsettiği Lala, II. Selim'in lalası Hüseyin Paşa'dır (v. 980/1572).

6. s. 146'da "Münâşib hâll-i 'arz olunmuş ol ân" mısraındaki "münâşib hâll-i" kelimeleri "**menâşib hâlli**" olmalıdır.

7. s. 146'da "Bu **hâllü** olmak imiş emr-i Rabbân" mısraındaki "hâllü" "**hâller**" olmalıdır.

8. s. 147'deki "Ki ser-defterde defterdâr Hasan'dur / O ma'zûl ola **pîr açalar** erkân" beytinde ikinci mısraın doğrusu "O ma'zûl ola **yir açalar** erkân" olmalıdır.

9. s. 147'de "Fütûhât **bâb** çün kim oldu meftûh" mısraının da bu hâliyle bir anlamı yoktur. Mısraın doğrusu "Fütûhât **bâbı** çün kim oldu meftûh" şeklindedir.

10. s. 149'da "Eritdüm ol kitâb-çün cân ile **ter**" mısraındaki "**ter**"in "**ten**" olması gerektiği bellidir. Zira "ter" akıtılır, eritilmez.

11. s. 149'da "Virüp küffâr bedel luğf **ehl-i** hünkâr" mısraındaki "ehl-i hünkâr" ibaresi "**ehli hünkâr**" şeklinde olmalıdır.

12. Sayın Yekbaş, s. 156'da Hindî Mahmûd'un *Kıyas-ı Enbiyâ*'sını hâpiste yazdığını iddia etmekte, 149'da da *Kıyas-ı Enbiyâ*'yı hükümdara hediye ettiğini ileri sürerek aşağıdaki beyitleri kaydetmektedir:

39. Kızıl alma'da Papa'nun elinde
Olup dört yıl o küffârın ilinde

40. **Hediye** didüm adına anuñ ben
Eritdüm ol kitâb-çün cân ile ten

41. Bi-ğamdillâh getürdüm pâdişâha
Anuñ luğfı ile bitmişdi yara

Halbuki bu beyitlerin *Kıyas-ı Enbiyâ* ile ilgisi yoktur. Hindî burada *Sergüzeştname*'sinden bahsetmekte ve **bu eserini** pâdişâha sunduğunu belirtmektedir.

13. s. 150'de Sayın Yekbaş, yukarıda ifade ettiğimiz yanlış okumanın üzerinden varsayımlara devam ederek 982/1574'te serbest bırakıldığını ve bu esnada 70 yaşında olduğunu söylemektedir. Halbuki yaptığımız çalış-

malar neticesinde Hindî'nin Rebiülâhir 983/ **Temmuz 1575'te 64 yaşındayken** hürriyetine kavuştuğunu tespit etmiştik.¹³ Hindî *Kısas-ı Enbiyâ*'sını 68 yaşındayken yazdığını açıkça söylediğine göre Yekbaş'ın iddia ettiği gibi eserini hapisteyken yazmış olamaz.

14. s. 151'de Sa'lebî'nin *Kitâbü 'Arâisi'l-Mecâlis fi Kasasi'l-Enbiyâ* adlı eserindeki *Mecâlis* ifadesi muhtemelen gözden kaçtığı için *Mecâsil* şeklinde çıkmıştır.

15. Müellifin s. 150-151'de kısas-ı enbiyâ türü ile ilgili verdiği bilgiler maalesef akademik derinlikten uzaktır. Tamamı yüzeysel olan bu bilgiler *İslâm Ansiklopedisi*'nin oldukça yetersiz *Kısas-ı Enbiya* maddesinden ve Seyyid Kutub'un popüler bir neşriyat olarak *Kur'an'da Edebî Tasvir* adıyla tercüme edilen eserinden derlenmiştir. Oysa doktora çalışmamızda başta İslâm tarihinin ilk tefsir ve tarihleri olmak üzere kısas-ı enbiyâ türü ile ilgili ana kaynaklara müracaat etmiş, türün Türk edebiyat, san'at ve kültür tarihindeki yeri ve önemi üzerinde teferruatlı bir şekilde durmuştuk.¹⁴ "Kısas-ı enbiyâ peygamber kıssaları demektir." gibi sıradan bir cümleye bile dipnot veren müellifin çalışmamızın bu kısmını da görmezden gelmesi mânidârdır.*

16. Sayın Yekbaş, s. 152'de *Kısas-ı Enbiyâ*'nın British nüshasının müstensihinin "Mehemmed" olduğunu ileri sürmektedir. Bunun sebebi son varakın alt kısmındaki sağlı sollu iki kutucukta "Muhammed" isminin yazılmış olmasıdır. "Muhammed" yazılarının hemen üst kısmındaki "Lâilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh" ibâresinden müstensihin oraya kendi adını değil Hz. Peygamber'in adını yazdığını anlıyoruz. Zaten yazı istifi de hattatların Hz. Peygamber'in ismini yazarken uyguladıkları istif ile aynıdır.

17. s. 152'de "hikâyâtı" kelimesi "hikâyâtından" "muhtasar-ı müfid" ibaresi "muhtasar müfid", "bu hâlde" "bu hâlden" olmalıdır.

¹³ bk. Ahmet Karataş, *Hindî Mahmud Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kısas-ı Enbiya'sının Tenkidli Metni*, I, 127-131.

¹⁴ bk. Ahmet Karataş, *a.g.e.*, I, 1-20.

* Hatırlatma: Yazarın tezi Ağustos 2012'de kullanıma açılmıştı, yazar ise makalesini Dergimize Aralık 2011'de göndermişti. (Ü. A.)

18. Yekbaş, s. 139'un son beytinde 80 rakamını "seksen" şeklinde okumuşken s. 155'in sonuna yeniden yazdığı aynı beyitte bu rakamı "seksân" olarak okumuştur. Halbuki, eski imlâda bu kelime "elif"li yazılsa bile "seksen" diye okunur.

19. Yekbaş, s. 156'da *Sergüzeştname* nüshası hakkında bilgi verirken nüshanın **sondan** eksik olduğunu söylemektedir. Nüsha sadece sondan eksik değildir. Eser dağılmış, varaklar kopmuş, binlerce beyit kaybolmuştur. Nüsha muhtevaya muttali olmayan birileri tarafından özensizce yapıştırılmıştır. Dolayısıyla Hindî'nin belli bir sırayla kaleme aldığı eserde sıralama karışmıştır.¹⁵

20. Yekbaş'ın s. 158'de "Hüve'l-Fettâh" ile ilgili **dipnot göstermeden** verdiği bir paragraflık bilgi ile tezimizde Bekir Kütüoğlu referansıya kaydettiğimiz bilgileri buraya alarak durumu sizlerin takdirine bırakıyoruz:

Yekbaş:

"**Malum olduğu üzere** eskiden mektup, arzuhâl, tezkere vb. kâğıtların üstünde *Hû* isminin bulunması bir gelenektir. Bir anlamda mektubun besmelesi sayılan *hüve* lafzına Allah'ın isimlerinden biri bitiştirilerek yazılırdı. Bundan maksat, muhataptan beklenenin yerine gelmesine yardımcı olmasıdır. Bu yüzden Allah'ın isimlerinden bir iyazılırken, mektubun amacına uygun olmasına dikkat edilirdi. Mesela karşı taraftan bir ihsan veya hediye bekleyenler, hüve'l-Kerîm veya hüve'l-Muhsin, yardım isteyenler hüve'l-Mu'în, hasta olup şifâ bekleyenler hüve'ş-Şâfi gibi ibâreler yazardı..." (**dipnot yok**)

Karataş:

Bilindiği gibi, Osmanlı inşâ ve kitâbet geleneğinde mektup, arzuhâl, arizâ, tezkire vs. yazmanın usul ve kaidelerinden biri de yazılacak metnin başına muhâtabtan beklenenin yerine gelmesine yardımcı olması için "Hüve" lafzı ile birlikte Al-

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Ahmet Karataş, "Bir İnebahtı Gâzisinin Esâret Hâtıraları: Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd", s. 17-48; a.mlf., *Hindî Mahmud Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Kısas-ı Enbiya'sının Tenkidli Metni*, I, s. 182-189.

lah'ın isimlerinden birini bitıştırerek isim koymaktı. Meselâ maddî bir ihsan talebinde “Hüve'l-Kerîm”, “Hüve'l-Mu'tî” veya “Hüve'l-Muhsin”, istiânede “Hüve'l-Mu'in”, sığınma yahut yardım isteğinde “Hüve'l-Mugîs”, seferde ve gazâda “Hüve'l-Melik”, “Hüve'l-Fettâh”, “Hüve'l-Mu'in” yazılırdı. (Kaynak olarak gösterdiğimiz dipnot: bk. Bekir Kütükoğlu, “Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Ehemmiyeti”, *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: Bildiriler* (ed. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1988, s. 174.)

21. s. 160'da “Hâkîrâne zühûra geldi el'ân” mısraındaki “el'ân” “ol ân” olmalıdır.

22. Aynı sayfada geçen “manzuzeme” kelimesinden kastedilen herhâlde “manzûme”dir.

23. s. 161'de Sayın Yekbaş, Hindî'nin *Sergüzeştname*'sinde “Vasf-ı âlât-ı Harb” başlıklı bir manzume yazıp burada İnebahtı Savaşı'nda kullanılan silahlardan bahsetmesini “ilginç” bulmaktadır. Oysa *Sergüzeştname* aynı zamanda bir gazavâtname'dir. Bu sebeple savaşta kullanılan âletlerden bahsetmesinden doğal ne olabilir?

24. s. 161'in son beytinde “Zamm-ı toköz eyle bilür 'irfân” mısraındaki “eyle” yanlış okunduğu için vezni bozmaktadır. Mısra “Zamm-ı toköz ile bilür 'irfân” şeklinde olmalıydı.

25. s. 162'deki ilk beyit ise şöyle okunmuş: “Şoydılar her gemi de maḥbûsı / **Atdılar cümle-i olar** 'uryân”! Birinci mısra da ayrı yazılan “de” bağlaç değildir. Kelime “gemide” şeklinde yazılmalıdır. Sayın Yekbaş, “**Atdılar cümle-i olar** 'uryân” şeklinde okuduğu ikinci mısraın ne anlatmak istediğini de keşke yazsaydı! “Cümle-i olar” şeklinde bir terki ol mu? Mısraın doğrusu “**İtdiler cemmûñ olar** 'uryân” şeklindedir.

26. s. 164'teki elifeyede “Te didi tâ erlige yazıldı” şeklinde okunan mısradaki “tâ erlige” ibaresi “tâ ezel ki” şeklinde olmalıdır. Nüshada her ne kadar “j”nin üstünde nokta yoksa da yukarıda da belirttiğimiz gibi müstensih/müellif bu tarz hataları metin boyunca yapmaktadır.

27. s. 164'te “Hı didi ḥayr ola **şakki** anuñ” şeklinde okunan mısra da bu hâliyle bir mânâ ifade etmemektedir. Doğrusu “Hı didi ḥayr ola **şoñı** anuñ” olmalıydı.

28. s. 165'te “*Ze didi zâr idüben âh itmek / Râh açıldı sizüñdür meydân*” beytinde geçen “**itmek**” beytin mânâsından da anlaşılacağı üzere “**itmeñ**” olacaktır.

29. s. 165'te “Cümle **eşkal-i hıfz** ider Mennân” mısraı “Cümle **eşkal-i hıfz** ider Mennân” şeklinde olmalıdır.

30. Aynı sayfada “*Tı didi tay idüñ mekân yilüñüz*” şeklinde olması gereken mısra ise “*Tı didi tay idüñ mekân bilüñüz*” olarak okunmuştur.

31. Yine s. 165'te “*Ayn eydür 'âlemüñ işâretüni*” mısraındaki “eydür” vezin ve mânâ icabı “**ider**” olmalı.

32. s. 165'te “Kim ki **az çoğa** eyleye şükrân” şeklinde okunan mısra “Kim ki **aza çoğa** eyleye şükrân” olarak okunmalıdır.

33. s. 165'te “Gitdi gam şâd ola **demî vîrân**” olarak okunan mısraın da ne dediği anlaşılmamaktadır! Halbuki doğrusu “Gitdi gam şâd ola **dil-i vîrân**”dır. Böylece mısra da anlatılmak istenen husus da vuzuha kavuşmaktadır.

34. s. 166'da “Nûn didi...” şeklinde başlayan mısra da “nûra reh” ibaresi okunmamıştır.

35. s. 167'de “Bu maḥbûs **yâr ile** olındı seyrân” şeklinde okunan mısra yine hem mânâyâ hem de müstensihînin genel yazım şekline uygun olarak “**yârânla**” şeklinde okunmalıydı. Mısra da Hindî Mahmûd Roma şehrini “yâr”i ile deḡil, hapis arkadaşlarıyla gördüğünü anlatmaktadır.

36. “O ḥâşâ **dir ki** tañrımızdır 'Îsâ” şeklinde okunması gereken mısra ise “O ḥâşâ **dîn ki** tañrımızdır 'Îsâ” şeklinde okunmuştur!

37. Yekbaş, s. 167'de “Ki her sâl içre...” şeklinde başlayan beyit ile “O ḥâşâ dir ki...” beyitlerinin yerlerini deḡiştirmiştir.

38. s. 167'de “Olur dînâr on biñ **ile iz'ân**” şeklindeki mısra ise “Olur dînâr on biñ **eyle iz'ân**” olarak okunmalıdır.

39. s. 168'de “Toñuz çaldı şanasın **kelb** ol an” mısraı “Toñuz çaldı şanasın **kelbi** ol an” olarak okunmalıydı.

40. “Ki dirler budurur **âyîn ü edyân**” şeklinde okunan mısra da -nüshada her ne kadar “**ı**” harfi varsa da mânâ icabı “Ki dirler budurur **âyîn-i edyân**” şeklinde okunmalıydı. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nüshada bu tarz hatalar hemen her varakta göze çarpmaktadır.

41. s. 169'da "O dem tâbût içine **qorlar** anı" şeklinde olması gereken mısra "O dem tâbût içine **qodılar** anı" biçiminde okunduğundan vezin bozulmuştur.

42. s. 169'da "Kemerden tâbût üsti **kıldı** hâlî" olarak okunan mısra "Kemerden tâbût üsti **qaldı** hâlî" şeklinde okunmalıydı.

43. s. 169'daki "Papanuñ **şekl-i naqş** olındı ol ân" mısra da "Papanuñ **şekli naqş** olındı ol ân" olarak okunmalıydı.

44. Yekbaş, "şenbe" kelimesini de kâh "şenbe" kâh "şenbih" olarak okumuştur. bk. s. 161: "Rûz-ı yek-şenbe idi qapudân", s. 169: "Rûz-ı se-şenbih idi vaqt-i 'aşr".

45. s. "Dinilür Betro-yı aşhâb-ı 'Îsî" mısraında yapılan müteselsil terkiib yerine mısra "Dinilür Betro'yu aşhâb-ı 'Îsî" şeklinde okunarak Hindî'nin Pietro'yu Hz. İsa'nın ashâbı olarak anlatmak istediği görülme-lydi.

46. s. 170'de "Zeriyle hac degmiş yaqasına" şeklinde okunan mısra-nın doğrusu "Zer-ile haçı dikmiş yaqasına" şeklindedir.

47. Sayın Yekbaş Hindî Mahmûd'un *Sergüzeştname*'sinin kaside nazım şekliyle yazıldığını ifade etmektedir. *Sergüzeştname*'nin nazım şeklinin kaside olduğu kanaatinde değiliz. *Sergüzeştname*'yle alâkalı hazırladığımız çalışmada eserin nazım şekliyle ilgili yaptığımız değerlendirme şu şekil-dedir:

Sergüzeştname'de birkaç nazım şekli kullanılmıştır. Ancak eser, başta gelen nazım şekli itibariyle de oldukça ilginçtir. **Tertibi** (Besmele, tevhîd, münâcât, na't-ı Nebî, na't-ı çâr-yâr-ı güzîn, na't-ı Hz. Hasan-Hüseyn, na't-ı ashâb, medh-i pâdişâh, sebeb-i te'lîf, vâsf-ı bâis-i nazm...), **hâkim vezinleri**, **tarzı** ve **üslûbu** dikkate alındığında eserin nazım şekli mesnevî gibi görünmektedir. Nitekim merhum Âmil Çelebioğlu da *Sergüzeştname*'yi Kanûnî devrinin "mesnevî edebiyatı" içinde değerlendirerek eserin bu tarzda kaleme alındığını açıkça belirtmiştir.¹⁶ Ancak kafiye örgüsüne bakıldığında Hindî'nin mesnevî nazım şeklinin kendine mahsus ana kai-

¹⁶ bk. Âmil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, s. 104.

desine (aa, bb, cc, dd, ...) uymayarak beyitlerin sonunu “-ân” kafiyesiyle tek sese ircâ edip bir önceki beyte bağladığı görülmektedir (aa, ba, ca, da, ...). Bu durum eserin hâkim nazım şekline kasîde dememizi gerektirmektedir. Fakat o, eserde farklı bir nazım şekli kullandığında çoğunlukla “kasîde, gazel, kıt’a, beyit” başlığını koyarak o manzumenin şeklini ayrıca belirtmiş, ana konuya dönerken ise genelde “nazm” veya “ve lehû” başlığını kullanmıştır.

Öte yandan sayısı iki yüzü aşan vezin hatâsı, aynı manzume içinde bile kafiye oluşturmak için sık sık aynı kelimelerin kullanılması,¹⁷ hattâ bazan peşpeşe gelen beyitlerde aynı kelimeyle kafiye oluşturulması,¹⁸ bir çok mısırda vezni tutturmak yahut mısraı tamamlamak için ilâve edilen “ki, kim, hem, dahı, iy, dinle, gör, inan” gibi kelimeler, çoğu yerde edebî sanatlardan uzak basit tahkiye tarzıyla konunun anlatılması gibi eserin barındırdığı bir yığın edebî problem onun ana manzumesine Türk edebiyatının edebî gücü en yüksek, en sanatlı nazım şekli olan “kasîde” dememize mânî olmaktadır. Üstelik Hindî Mahmûd’un *Sergüzeştname*’yi 8000 beyit olarak kaleme aldığını göz önünde bulundurduğumuzda¹⁹ bu kadar geniş hacimli bir eserin nazım şekline kasîde dememiz zaten mümkün değildir. Eserdeki tevhid, münâcât, na’t, merisiye gibi manzumeler kasîdeyse de hem yukarıda bahsettiğimiz hususlar ve problemler hem de eserde esas itibariyle savaş ve esâretle alâkalı birbirini takip eden konuların **hikâye edilmesi** *Sergüzeştname*’yi bir “kasîde mecmuası” olarak değerlendirmemizi de imkânsız kılmaktadır. O yüzden kafiye sistemiyle kasîdeye, bunun dışındaki bütün yönleriyle mes-

¹⁷ 921 beyitlik manzumenin %25’inin kafiyesinin sadece bir düzine kelimeyle oluşturulması (36 beyit “cân”, 28 beyit “gebrân”, 22 “devrân”, 21 “sultân”, 20 “yârân”, 18 “Yezdân”, 18 “civân”, 15 “Sübhân”, 14 “Raḥmân”, 12 “dîvân”, 12 “seyrân” 12 devrân...) eserin kafiye bakımından ne kadar fakir olduğunu bize göstermektedir.

¹⁸ Meselâ 92 ve 93. beyitlerde kafiye “zebân” kelimesiyle oluşturulmuş, 390 ve 392. beyitlerin kafiyesi “yârân” kelimesiyle sağlanmıştır.

¹⁹ 38. Ki yazdım anda cümle **sergüzeştüm**

İdüp cûş anda deryâ gibi taştum

39. **Sekiz bin beyt** ile yazdım kitâbum

Naşîhat idi yârâna hitâbum (*Kıyas-ı Enbiyâ*, 2^b)

nevîye uyan *Sergüzeştname*'nin hâkim nazım şekline genel anlamıyla **manzume** demenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.²⁰

48. Makale baştan sona incelendiğinde Yekbaş'ın makalesinde Hindî Mahmud'un hayatıyla ilgili verilen bilgilerin çok yetersiz olduğu görülecektir.*

Sonuç olarak, üzerinde dört yıl fiilen çalıştığımız, makale yazdığımız, doktora tezi hazırladığımız ve *Sergüzeştname*'sini neşretmek üzere olduğumuzu hem makalede hem de tezde söylediğimiz Hindî Mahmûd ve eserleri ile ilgili yeni bir buluş, farklı ve tam bir nüsha, orijinal bir belge, müellifin hayatına dâir yeni bir ipucu bulmadığı hâlde Hakan Yekbaş'ın bütün emeğimizi hiçe sayarak, görmezden gelerek bir makale yazıp bunu neşretmesi bilimsel ahlâkla bağdaşmamaktadır.

²⁰ Ahmet Karataş, *Sergüzeştname-i Hindî Mahmûd: İnebahtı Gâzisi Hindî Mahmûd ve Esâret Hâtrâları*, İstanbul 2013 (baskıda), s. 212-214.

* Bu paragraftan sonra gelen “C) Makalenin Yayım Aşamasıyla İlgili Problemler” başlığı altında dile getirilen hususlar, yoğun bir mesai içinde oldukları hâlde zaman ayırıp herhangi bir ücret talep etmeden kendilerine gönderilen makaleleri değerlendiren rapor yazma zahmetine katlanan saygıdeğer akademisyenlerimizi ve hakemlik müessesini zan altında bıraktığından tarafımdan çıkarılmıştır. (Ü. A.)

TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

1. Derginin dili Türkçedir. Ancak ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların gönderdiği yazılar, İngilizce olmak ve her sayıda bir makaleyi geçmemek şartıyla yayımlanabilir. Yayımlanacak her yazının başında Türkçe, sonunda İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. Özetler 200 ile 250'şer kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 8'er kelime olmalıdır.

2. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* Güz ve Bahar döneminde olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

3. Dergide ilmî makale, tercüme ve kitap eleştirileri yayımlanacaktır. Makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. İstisnaî durumlar hariç sayfa sayısı 20'yi aşmamalıdır.

4. Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yayımlanmaya uygun bulunanlar konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması hâlinde yayımlanır. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde ise makale üçüncü bir hakeme gönderilir ve onun kararına göre hareket edilir. Hakemler raporlarında bazı hususların düzeltilmesini istemişlerse düzeltmelerin yapılması için makaleler yazara geri gönderilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise sebebini açıklamalıdır.

5. Yazılarda Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.

6. Yazılar, basılı üç kopya hâlinde ve disketleriyle gönderilmelidir.

7. Yazılar Macintosh veya IBM uyumlu bilgisayarda MS Word adlı programla, normal metin için *Times* ya da *Times New Roman* fontu, transkripsiyon için *Times*'e dayalı herhangi bir fontla yazılmış olmalıdır. Transkripsiyonda kullanılan font diskete ilâve edilmelidir.

8. Dipnotlarda takip edilecek usuller:

Kitaplarda: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, sayfa.

Örnek: Âmil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, s. 25.

Birden çok cildi olan eserlerde: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Makalelerde: Yazar Adı Soyadı, "Makale adı", *Dergi Adı* (veya kısaltması), cildi/sayısı, Baskı yeri ve yılı, sayfası.

Örnek: M. Orhan Okay, “Duanın Şiiri”, *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde “a.g.e.,” şeklinde; eğer atıf yapılan makale ise “a.g.m.,” olarak kısaltılmalıdır. Yazar ismi iptal edilmemeli en azından baş harfi yazılmalıdır. Kaynaklar dipnotlarda gösterildiği için ayrıca “Kaynakça”ya gerek yoktur. Eğer vermek zorunlu ise, yazar soyadı başa alınır, kitaplarda baskı yerinden önce yayınevi ismi konarak yukarıda belirtilen sistem uygulanır.

Arşiv malzemelerinin kullanımında defter isimleri *italik*, belge tasnifleri ise normal karakter ile dizilmelidir.

9. Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

10. Yazarlar, ad ve soyadları ile birlikte akademik ünvanlarını ve görev yaptıkları kurum adlarını tam olarak belirtmelidirler. Ayrıca, kendileriyle irtibat kurulabilmesi için sürekli adreslerini, telefon numaralarını, varsa belgegeçer numarasını ve elektronik posta adreslerini vermelidirler.

11. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 25 adet ayrı basım ile bir adet dergi verilir.

12. Basılmayan yazılar iade edilmez.

AUTHOR'S GUIDE

1. The language of the journal is Turkish. However, only one paper in English may be published in each issue, on condition that author's native language is not Turkish. All submissions should include two abstracts, one in Turkish and other in English placed in the beginning and at the end of the papers respectively and also key words in Turkish and English. Abstracts should be composed of 200 to 250 words and key words should not exceed 8 words.

2. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* is published biannually, in Fall and Spring.

3. Scholarly articles, translations and book reviews are published in the journal. Manuscripts submitted for publication should be previously unpublished and original papers written in accordance with the academic standards. They should not normally exceed 20 pages.

4. The journal is a refereed publication. Submitted manuscripts are first evaluated by the Editorial Board in terms of their subjects, presentation styles and technical merits. Appropriate manuscripts are sent to two referees with expertise. If the referees' reports are positive, the manuscript is accepted for publishing. If one of the referees notes a rejection, the article is sent to a third referee and the decision of the last referee is followed. If the referees' reports indicate the need to correct the manuscript in various respects, the paper is sent back to the author to fulfill the required revisions. If the author does not agree with the decisions of the referees he/she must explain the reasons.

5. It is suggested to follow the writing guide of the Turkish Language Association. However, authors are responsible for the acts of writing in the manuscripts.

6. Manuscripts should be submitted by post as three copies and also via e-mail to akyildiz63@yahoo.com.

7. Both Macintosh or IBM file formats are acceptable. Manuscripts should be written in the MS Word program. The normal text shall be typed in Times *or* Times New Roman *font* and transcriptions should be written with any font compatible with *Times*. The font used for transcription should be added to the disc copy.

8. The forms to be followed in the references are as such:

In books: Author's Name & Surname, *Title of the Work*, Printing place & year of publication, pagination. (e.g., Âmil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, s. 25.)

For the multi-volume works: Author's Name & Surname, *Title of the Work*, Printing place & year of publication, volume number, pagination. (e.g., İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.)

In articles: Author's Name & Last name, "Title", *Journal Title* (or its abbreviation), Vol./no, Printing place & year of publication, pagination. (e.g., M. Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.)

In references, when the work is mentioned for the first time, the citation is fully indicated. When references to the same work follow without interruption, *ibid* is used. When notes to the same work follow after interruption, use the author's surname and a shortened title of the book or article. Author's name or at least initials should be cited. Since the references are given in footnotes, it is not necessary to give them separately. If references are needed to be noted at the end, it should begin with the surname of the authors; in books, printing house comes before the place of printing.

In using archival materials, the name of manuscripts is given in *italic* form; document classifications should be given in normal characters.

9. Authors are held responsible deriving from all kinds of issues with respect to their manuscripts.

10. Authors should exactly indicate their academic titles and place of work together with their names and surnames. For further contacts, authors are asked to give their permanent mailing addresses, e-mail and fax and telephone numbers.

11. Authors whose articles, translations or reviews are published are supplied with a Journal as well as 25 offprints of their papers.

12. Unpublished manuscripts are not returned to authors.