

*Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*

Sayı: 2 (İstanbul 2000)

Tarih ve İslâm Araştırma Vakfı Adına Sahibi  
Yard. Doç. Dr. Osman SEZGİN

Yazı İşleri Müdürü ve Sekreteri  
Yard. Doç. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Danışma Kurulu  
Doç. Dr. Ali AKYILDIZ  
Yard. Doç. Dr. A. Haluk DURSUN  
Yard. Doç. Dr. Durmuş HOCAOĞLU  
Yard. Doç. Dr. M. Hanefi BOSTAN

Yayın Kurulu  
Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK  
Doç. Dr. Ahmet KANLIDERE  
Doç. Dr. Cemal YILDIZ  
Doç. Dr. Mustafa S. KAÇALIN  
Doç. Dr. Zekeriya KURŞUN  
Yard. Doç. Dr. Ali KARACA  
Yard. Doç. Dr. Mehmet TAŞTEMİR  
Yard. Doç. Dr. Sabahat DENİZ  
Dr. Cemalettin ŞAHİN  
Asiye KAFALIER

Teknik Sorumlu  
Dr. Recep AHISHALI

İngilizce Sorumluları  
Doç. Dr. Ahmet KANLIDERE  
Yard. Doç. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Ana dili Sorumluları  
İlham KÖSE-Üzeyir ARSLAN

Yönetim Yeri ve Haberleşme Adresi  
Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi  
Bağlarbaşı Mah.  
Cumhuriyet Cad., 161/2  
81130 Üsküdar/İstanbul-Türkiye

Tel: (0216) 342 99 97 Belgegeçer: (0216) 310 59 76  
e-mail: [noztoprak@marun.edu.tr](mailto:noztoprak@marun.edu.tr)

Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.  
Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Tarih ve İslâm Araştırma Vakfı (TİSAV), İstanbul 2000  
ISSN 1302-4787



## İÇİNDEKİLER

<i>Fahrünnisa BİLECİK</i> Yaran Sohbeti .....	1-4
<i>Cezmi ERASLAN</i> II.Abdülhamid'in İlk Yıllarında Meclis ve Meşrutiyet Kavramları Üzerine Bazı Tespitler .....	5-18
<i>Sebahat DENİZ</i> Kutadgu Bilig ve Türk Mesnevî Edebiyatındaki Yeri .....	19-34
<i>Gülin Öğüt EKER</i> Türk Kültürü İçinde Kıbrıs Düğün Geleneğinin Değerlendirilmesi .....	35-46
<i>Necdet ÖZTÜRK</i> Çelebi Mehmed'e Saltanat Yolunu Açan Olay: Çamurlu-ova Savaşı .....	47-62
<i>M. Nejat SEFERCİOĞLU</i> Divan Şiirinin Çevreye Bakışı .....	63-82
<i>Mustafa S. KAÇALIN</i> Deli Dumrul Boyu Üzerine Bir Not .....	83-88
<i>Osman SEZGİN</i> Sosyo-Pedagojik Açıdan Osmanlıda Eğitim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış .....	89-100
<i>Zekeriya KURŞUN</i> II. Abdülhamid Döneminde Batı Basınında İmaj Düzeltme Çabaları: Matbuat-ı Enebiye Müdüriyeti'nin Kurulması ve Faaliyetleri .....	101-114
<i>Tahir ÜZGÖR</i> Osmanlı Şiirini Anlamak .....	115-122
<i>Mehmet KARAGÖZ</i> Osmanlı Aile Hukukunda Küfûvün (Denklik) Tatbikatı İle İlgili Bir Değerlendirme .....	123-138
<i>Süleyman BEYOĞLU</i> Osmanlı Havacılığı ve İlk Havacılık Teşkilâtı .....	139-150
<i>Nihat ÖZTOPRAK</i> Halk ve Divan Şiirinde Cinâs Sanatının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme .....	151-170

<i>Aygün ÜLGEN</i> Gazimağusa'daki Türk Mimarîsi .....	171-182
<i>M. Hanefi BOSTAN</i> XV. Asrın Ortalarında Niksar Şehrinin Sosyal ve İktisadî Yapısı .....	183-204
<i>Enver TÖRE</i> Osmanlı'da Tiyatro .....	205-214
<i>Abdülbari MERT</i> Ahmed Râkım Efendi .....	215-230
<i>Erhan AFYONCU</i> Vekayî'nüvis Arpaemini-zâde Mustafa Sâmî'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler .....	231-238
<i>Âdem CEYHAN</i> Âlim ve Şair Bir Osmanlı Müderrisi: Pîr Mehmed Azmî Bey ve Eserleri .....	239-282
<i>Mustafa AKSOY</i> Türk Medeniyetinin İlk Sayfaları .....	283-314
<i>Fatma ACUN</i> Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji .....	315-328
<i>Zehra ÖZTÜRK</i> Muhammediyye'nin İki Yazma Nüshası Ve İki Kadın Müstensih .....	329-334
<i>A.Fikret KILIÇ</i> Değişen Hayat-Değişen İnsan: Bugünün Saraylısı .....	335-344
<i>Kenan ERDOĞAN</i> Der-kenâr Yazıları .....	345-352
<i>Fikri OKUT</i> Siyaset ve Yazılı Basın İlişkileri.....	353-382
<b>Eleştiri ve İnceleme</b>	
Şehir tiyatrolarında Çağdaş Tiyatro Örnekleri ( <i>Enver TÖRE</i> ) .....	383-385
Âmil Çelebioğlu: <i>Türk Edebiyatı'nda Mesnevî (XV. yy.'a kadar)</i> , ( <i>İlham KÖSE</i> ).....	386-388
Gürsel Ayaç, <i>Genel Edebiyat Bilimi</i> , ( <i>Cemal YILDIZ</i> ) .....	389
Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi'nin Yayın İlkeleri.....	391



## YARAN SOHBETİ

*Fahrünnisa BİLECİK\**

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda büyük rol oynayan Ahilik teşkilatı, Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kırım'da yaşayan Türklerin sosyo-ekonomik ve politik durumlarına XIII. yüzyılın başlarından XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar yön vermiş güçlü bir teşkilattır. Bütün esnaf ve sanatkarları bünyesinde toplayarak sıkı bir ahlaki, mesleki ve askeri disiplinden geçirmek amacını taşıyan bu kuruluş, Türk esnaf ve sanatkarları arasında kuvvetli bir dayanışma oluşturmuş, onları, yeni yerleşilen topraklarda rahatça yaşayabilecek ve Bizans sanatkarlarıyla boy ölçülebilecek seviyeye getirmiştir. Böylece, Anadolu'nun Türkleşmesinde çok önemli bir görev üstlenmiştir.

Selçukluların son döneminde Ankara'da bağımsız bir Ahi Birliği kurulmuştur. İstanbul'un fethinden sonra ise, bu birlik nüfuzunu kaybetmiş, yerini Lonca teşkilatına bırakmıştır. Fakat Ahi teşkilatı ve geleneği, bilhassa bu bölgede varlığını kuvvetle sürdürmeye devam etmiştir. Ayrıca bu müesseseyi kuran Ahi Evren'in ve daha sonra vekillerinin de bu bölgede bulunması devamlılığı destekleyici unsurlardan biri olmuştur.

Abbassiler devrinde Fütüvvet denilen gençlik teşkilatlarının da takipçisi durumundaki Ahilik'in ilkeleri; sabır, samimiyet, cömertlik, yiğitlik, misafirperverlik, sözünde durma, Allah'tan başkasına kul olmama, sürekli gelişme ve kendini yenileme, tevazu, uyumlu olma, hürmet, merhamet, dürüstlük ve iyi kalpliliktir. Bu amaçla, esnaf ve sanatkarlara iş yerlerinde yamak, çırak, kalfa ve usta hiyerarşisi ile mesleğin incelikleri öğretilirken, akşamları toplanılan mahallerde de ahlaki eğitim verilmekteydi. İbni Batuta, Seyahatnamesinde Anadolu'da gezdiği her yerde gençlerin kurduğu bir cemiyetin misafiri olduğunu, büyük hürmet gördüğünü anlatmaktadır. Bu gençlerin bir başkan kontrolünde her akşam bir yerde toplandıklarını, günlük kazançlarını başkana verdiklerini, başkanın da bununla yiyecek alıp toplantı ve eğlence tertipleyerek yabancı ve misafirleri ağırladığını söylemektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında da bu toplantılara Ankara civarında, Çankırı, Bolu, Kayseri, Konya, Gümüşhane, Sivas, Kelkit, Balıkesir, Bursa, Kütahya ve Eskişehir'de rastlamaktayız. Ancak isim farklılıkları vardır: Toplantılar; Kayseri, Konya, Sivas yörelerinde "Gezme, oturma, oturak" Gümüşhane, Kelkit taraflarında "Erfene" Kütahya'da "Gezek" Çankırı'da "Yaran (Dostlar) sohbeti" ve bazı yerlerde de "Sıra" olarak adlandırılmaktadır. Bunların ma-

---

\* Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

hiyetlerini anlatabilmek amacıyla, Çankırı'daki "Yaran sohbeti"nden kısaca bahsetmek istiyorum.

Bu toplantılar, eğlence görüntüsü altında başlı başına bir ananeler silsilesi, bir içtimai kültür, ahlak nizamı ve milli disiplinin gençliğe aktarıldığı bir okul olmuştur<sup>1</sup> Toplantılar, kış aylarında yapılır. Toplanılacak mahal çok önemlidir. Bunun için şahnişinli evler tercih edilir, evleri böyle olmayanlar olanlardan rica ederlerdi. Şahnişinli dediğimiz ev tipi, üç bölmelidir. Ufak bir koridordan girilen L biçiminde bir salon, bir basamakla inilen meydan, ortada bir ocak, ocağın etrafında sedirler olmalıdır. Ayrıca salonda, biraz yüksekçe ve parmaklıklı bir bölme bulunmalıdır. Burada çalgıcı ve türkücüler oturur. Evler, toplantılar için en iyi şekilde süslenir, ikram hazırlıkları gündüzden yapılır.

Sohbet meclisi, yirmi-yirmi beş kişiden oluşur. Resmi toplantı günlerine, "Ocak günü" denir, haftada bir defa yapılır. Toplantıda büyük baş ağa ve küçük baş ağa olmak üzere iki başkan bulunur. Bu başkanlara göre topluluk ikiye bölünür. Genellikle büyük baş ağa kolu 12-13 kişi, küçük baş ağa kolu ise 11-12 kişi olur. Bu kişilere yaran adı verilir. Bir de hizmet için ücretle tutulan Çavuş vardır.

İlk olarak bir hazırlık toplantısı yapılır. Buna "Erfene Gecesi" (masrafa eşit iştirak) denir. Bu toplantıda yasaklar, ikramın cinsi, kalitesi, kap sayısı, yakılacak ışık miktarı, toplantıların sırası, gündüz toplantıları için yer ve herkesin nereye oturacağı tartışılır. Temel yasaklar bellidir. Bunlar, yalan, içki, kumar, zina, hırsızlık gibi durumlardır. Ayrıca sigara içmek, kahveye gitmek ve küfretmek de yasaklanabilir. İkramın cinsi, miktarı ve yakılacak ışık sayısı - elektrik geldikten sonra bu adet kalkmıştır- yaranın ekonomik bakımdan en güçsüz olanına göre ayarlanır ve kimse bunun dışına çıkamaz. İkram genellikle çorba, etli pilav ve helvadan oluşur.

Çalgıcılar baş ağa tarafından ücretle tutulur. Yaran çalgı çalamaz. Ancak mahalli oyunları bilmek ve öğrenmek zorundadır.

Yaran sohbetini tertipleme sırası kendisine gelen yarana "Ocak sahibi" denir. Toplantılarda herkes kendi yerine oturmak zorundadır, başka yere oturamaz. Bu sıra kıdeme göre tespit edilir. Yaran, toplantılarda zıvka, cepken veya üç etek giymeli, ayaklarında sarı çizme veya mest, başlarında poşu olmalıdır.

---

<sup>1</sup> Necati Asım Uslu, "Çankırı Yaran Sohbetleri ve Oğuz Töresi I", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Ekim 1986, Sayı 4, 40-63.

Toplantılarda büyük baş ağanın hareketleri dikkatle takip edilir. O kahve içmeden kimse içemez, otururken ayak değiştirmese kimse ayak değiştiremez, yemeğe başlamazsa kimse yiyemez. Emirleri ise genellikle bakışları ve göz işaretleri ile verir. Bunlara uymayanlar cezalandırılır.

Yaran sohbetine iki türlü misafir kabul edilir: Kahve misafiri; gelir, kahve içer, oyunları seyreder ve gider. Yemek misafiri ise, ayrıca yemeğe kalır. Misafirlere, gitme zamanının geldiği ikaz kahvesi ile hatırlatılır.

Yasaklara uymayan ve herhangi bir suç işleyen yaran için, toplantı sırasında mahkeme kurulur ve ceza verilir. Mahkemede sadece yaran bulunabilir. Toplantı gecesini mahkeme edilecek biri varsa, pilav tepsisinin onun önüne gelen kısmına bir kaşık batırırlar. Bu, onun suçluluğunu ilan eder.

Mahkemelerin işleyişini şu örnek çok güzel ifade etmektedir: Bir toplantıda yarandan biri güveç cezasına çarptırılır. Herkese güveç yaptırır. Ancak içlerinden bir yaran bu ziyafete gelmez. Bunun üzerine hakkında dava açarlar. O da, bir yakını öldüğü için gelemediğini söyleyince başka bir yaran, cenazesi olduğu halde neden kendilerine haber vermediğini sorar. Böylelikle o yarana büyük bir ceza verirler. Yaranın en büyük özelliklerinden biri de düğün, sunnet, cenaze gibi merasimlerde birbirlerine destek olmaları, acılarını ve sevinçlerini paylaşmalarıdır. Mahkeme neticesinde yarandan atılan kişi Çankırı'da barınamaz, gider.

Toplantılarda şu sıraya riayet edilir: Kahve ikramı, mahalli türkülerin söylenmesi, misafirlerin toplantıya katılması, gazel, uzunhava ve koşma ile bir fasıl, mahalli oyunlar, yemek ikramı, tekrar kahve ikramı, fasıl, ocak devri merasimi -gelecek toplantının kimde olacağı-, misafire ikaz kahvesi, mahkeme, bitiş kahvesi, aşr-ı şerif ve fatiha okunması, sohbet evinden sabaha karşı ayrılış.

Bu şekilde yirmi beş yaran da toplantı yapar. En son toplantıları büyük baş ağa ve küçük baş ağa şanlarına yakışacak şekilde hiç bir şeyi eksik etmeden düzenlerler.

Yaran sohbeti bünyesinde yukarıda sözü edilen Ahilik ilkeleri ziyadesiyle yaşamaktadır. Eline, beline, diline hakim olmak, cömert ve misafirperver olmak, başkana tam itaat etmek, kusursuz edep anlayışı, sırrı dışarıya vermemek, tam bir dayanışma içinde olmak, acı ve sıkıntıya katlanmak - toplantılarda oynanan "Samur simit" oyunu acıya dayanıklılığı ölçer-, yiğit ve cesur olmak sohbetin en belirgin özellikleridir. Ayrıca eski Türk törelerinin de bu toplantılardaki varlığı önemlidir. Eski Türklerde boy nizamı, il nizamı yani beylerin maiyeti ile toplanıp, divan kurması, şölenli, eğlenceli



yemekler tertip etmesi çok yaygındır. Bu toplantıların çekirdek devleti oluşturan yapılarını, tam ve sarsılmaz otorite anlayışını, icranın işleyişi ve kanunların mevcudiyetini yaran sohbetlerinde de görmekteyiz.

Eski Türk töreleri, fütüvvet anlayışı ve Ahilik esaslarının yaşayan bir temsilcisi olan yaran sohbeti, adeta geçmişi günümüze bağlayan bir köprü görevini üstlenmiştir. Gelecek nesillere de yol gösterici olacağı inancındayım.

#### Bibliyografya

1. *Ahilik Kültürü Haftası 1995 Yılı İstanbul Paneli*, İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği Yayınları, İstanbul 1996.
- 2- *Ahilik ve Esnaf, Konferanslar ve Seminer Metinler Tartışmalar*, İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Dernekleri Birliği Yayınları, İstanbul 1986.
- 3- Uslu, Necati Asım, “Çankırı Yaran Sohbetleri ve Oğuz Töresi I-II”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı 1-4, Özal Matbaası, İstanbul 1986 (Ekim)-1987 (Ocak), 40-63, 57-64.
- 4- *Meydan Larousse*, “Ahilik maddesi”

II.ABDÜLHAMİD’İN İLK YILLARINDA  
MECLİS VE MEŞRUTİYET  
KAVRAMLARI ÜZERİNE BAZI TESPİTLER\*

Cezmi ERASLAN\*\*

Giriş:

Meşrutî bir idare kurmak; yani Padişahın, bir diğer deyişle devleti yöneten icra gücünün iradesini muayyen bir kanunla sınırlamak, idarenin intizamını şahıslar ile değişmeyen salim bir tarza bağlamak, XIX. Asrın son çeyreğinde Osmanlı aydınlarının devletin kurtuluşu için gördükleri en önemli çözüm şekillerinin başında geliyordu<sup>1</sup>. Yüzyılın başında ayanlarla Padişah arasında imzalanan Sened-i İttifak, bu yoldaki çabaların farklı mahiyetteki ilk habercisi görünümündedir. Tanzimat ve Islahat dönemlerinde gerçekleştirilen ve halkı nispeten de olsa mahalli idare yönetimlerine katılmaya alıştıran düzenlemelerin beklenen neticeleri vermemeleri gerek aydın, gerekse bürokrat kesim üzerinde olumsuz etkiler oluşturmuştur. Söz konusu dönemdeki düzenlemelerin bir yandan gayrimüslim teb’âyı adeta imtiyazlı hale getirmesi, diğer yandan da yabancı devletlerin müdahalelerine açık bir durum yaratması toplumda dini kaynaklı bir tepki oluşmasını kolaylaştırmıştır. Yeni Osmanlıların gazeteyi kullanarak teoride en güçlü olması gerekirken yerleşik anlayış dolayısıyla bu sürecin en ilgisiz aktörü durumunda olan halkın hakimiyet hakkı kavramını devreye sokmaları kelimenin tam manası ile bir dönüm noktası niteliğini haizdir. Her ne kadar, halkı mahalli idareler seçimleri ile yönetimle ilgilenmeye sevk eden Tanzimat uygulamaları ve bilhassa Sadık Rıfat Paşa’nın hükümetleri halk için, halka hizmet için

\*20-21 Aralık 1997 Tarihinde İstanbul’da yapılan “21. Yüzyıla Giderken Sultan II. Abdülhamid Dönemini Yeniden Değerlendirmek Sempozyumu”na sunulan tebliğ.

\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

<sup>1</sup> Ticaret-i Bahriye Zabıt Katibi Esad Efendi yazdığı Hükümet-i Meşruta adlı risalede meşrutiyeti “kaffe-i muamelatta bir şer’i kanunla mukayyed olan hükümet” şeklinde tarif ederken bunu uzun bir gelişme sürecinin sonunda olduğunu da gözden ırak tutmamalıyız. Yazar, Asya’nın sömürge haline gelmesini mutlakiyet idarelerine bağlamakta, meşrutî ve medeni memleketlerin az nüfuslu olsalar da dünyaya hakim olduklarına dikkat çekmektedir. Risalenin tamamı için bkz. Esad Efendi, *Hükümet-i Meşruta*, İstanbul 1293, Tarık Zafer Tunaya’nın önsözü ile yayına hazırlayan Zafer Toprak, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, Volüm 6, İstanbul 1978, s. 227-237; II. Abdülhamid de Meşrutiyetin ilanında Ayan ve Mebusan’a hitaben yaptığı konuşmada ıslahata yönelik kanunların yapılmasında karşılaşılan problemin temelinde, yapılan işlerin “hükümet-i istibadiye elinden çıkıp kaide-i meşverete müstenid olmamasından neş’et eylediğinin sabit ve mütehakkik” olduğunu belirtmektedir. Buna mukabil ileri memleketlerin gelişmişliğinin temelinde bütün işlerin “cümlelerin rey ve ittifakı ile vaz’ ve tesis olunmak semeresi” olduğuna işaret etmektedir. Konuşmalar için bak. Suna Kili- A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara 1985, s. 47.

kurulan müesseseler olarak nitelemesi<sup>2</sup> söz konusu ise de hakimiyetin kaynağına halkın konulması çok önemli bir aşamadır. Halk iradesinin temsilcileri olan Meclis ve onun oluşturacağı Anayasa ile sınırlandırılacak bir Padişah iktidarı Türk demokrasi sürecinin de başlangıcını oluşturacaktır. Her ne kadar I. ve II. Meşrutiyetler II. Abdülhamid devrinde idrak edilmişse de bu yoldaki kararlı ilk teşebbüs ondan biraz önce gerçekleştirilmişti. Biz burada olayların kronolojik gelişiminden ve Anayasanın metin hususiyetlerinden ziyade olayların ardındaki itici güç olan anlayışın gelişimini ana hatları ile tespit etmenin daha yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Yeni Osmanlıların dürüst bir padişah ile halkın temsilcilerinden oluşan bir Meclisin (Meclis-i Şûrâyı Ümmet) hükümet işlerini kontrol etmesi olarak formüle edebileceğimiz anlayışı mevcut şartları yakinen göz önüne almaktaydı. Hakimiyetin halkın hakkı olduğu, ancak mevcut durumda uygulamanın mahzurlu olduğunu belirten Namık Kemal'in Millet Meclisi dışında hanedan ve rical-i devletin ileri gelenlerinden oluşacak bir meclis kurma projesi devlet adamlarının kontrol edilmeye, tenkide katlanamayacakları değerlendirmesine dayanmaktaydı<sup>3</sup>. Ancak yine de bütün gelişmeler meşru sınırlar ve gelişme seyri içerisinde düşünülmekteydi. Sultan Abdülaziz'in yakın devlet adamı çevresinin kırgınlıkları ve şahsi hesaplaşmaları neticesinde gerçekleşen hal'i ve V. Murad'ın tahta geçirilmesi ile fikir adamlarının işbirliği sonucu uygulanma noktasına getirilen meşrutiyet düşüncesi tabiatı ile devlet ricalinin değil padişahın yetkilerini bir Anayasa ile kısmak istikametinde ilerleyecekti. Bu noktada Yeni Osmanlıların Padişah'tan değil devlet adamlarının baskısından şikayet etmelerinin zemini daha da netleşmektedir. Ancak bu yolda da her iki kesim fikir birliği içinde olmadıklarını hatta grupların kendi içlerinde farklı fikirler taşıdıklarını gelişmeler teyid edecektir.

#### *Geçiş Döneminde Beklentiler*

Gerçekten de Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilip yerine V. Murad'ın çıkarılması planları yapıldığı sırada işin tehlikesi değerlendirilirken, girişilen işe ve göze alınan tehlikeye karşı Askeri Okullar Müdürü Süleyman Paşa amaca ulaşıldıktan sonra "millet için ne istifade teveccüh edecek? Bana kalırsa Efendi hazretleri şimdiden Meşrutiyet-i idareyi dahi taahhüd buyurmalıdır"<sup>4</sup> derken Midhat Paşa'nın "Evet, muradımız bir despot kaldırıp yerine bir diğer despot getirmek değildir. Elbette öyle olacak! Cülusları anında bir hatt-ı

<sup>2</sup> Sadık Rıfat Paşa, *İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyyesini Mutazammın Risale, Müntehabat-ı Asar*, s. 42-50.

<sup>3</sup> Namık Kemal, *Usul-i Meşverete Dair Mektuplar*, Mektup 3, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye,

<sup>4</sup> Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılap*, İstanbul 1326 (yazılışı 1293), s. 23.

hümayun neşrederler bu arzu hasıl olur"<sup>5</sup> şeklindeki beklentisi hal' olayından sonra işbirlikçilerinin muhalefeti dolayısıyla gerçekleşmemiştir.

Sultan V. Murad'ın taht'a çıkışı sırasında Midhat Paşa'nın Padişah için "meşrutiyet-i idare ve mesuliyet-i vükela'yı muteahhid ve mu'len" hazırladığı konuşma metni Sadaret makamına getirilen M. Rüştü Paşa tarafından değiştirilmiştir. Süleyman Paşa'nın işbirlikçisi Sadrazamı "nice senelerden beri me'lüfû olduğu zevk-i istibdad'a hanel getirmemek azmi" ile ithamı dikkat çekmektedir<sup>6</sup>. Diğer ortak Hüseyin Avni Paşa ise Abdülaziz'e olan hıncını almış olmanın rahatlığı ile iki tarafı da idare etmekteydi. Midhat Paşa da birlikte hareket etmeye söz verdiğini ifade ile daha ileri gitmekten kaçınmıştır.

Burada dikkate değer bir hususu işaret etmeliyiz. Hal esnasında Abdülaziz'in yakın adamı Cevher Ağa'ya hal gerekçesini açıklarken "milleti hoşnut etmedi. Ef'al ve hareketından memnun olmadılar. Kendisini hal ettiler. Sultan Murad hazretlerini ittifak-ı ulema ve vükela ile millet cülus eyledi"<sup>7</sup> ifadesi kullanılmıştır. Süleyman Paşa'nın icracı dört kişiden biri olarak başında bulunduğu ve sonuna kadar anlattığı hal olayında kullanılan askerin ne yapmakta olduğundan haberi yokken halkın hoşnutsuzluğunu temel sebep göstermesi, halkın onayının idarenin temel düsturu sayıldığına, ancak halk bu gücün bilincinde olmadığına nasıl istismar edildiğinin müşahhas bir delili olmalıdır. Bu noktada devlet ricalinin her şeyiyle kontrol altında tutabilecekleri bir Padişahı işbaşına getirmek için hal olayını kullandıkları anlaşılmaktadır. Hemen ilave edelim ki, halkın hakimiyete hakkı olup olmadığı hususu Tanzimat döneminden beri çeşitli suretlerde tartışılmaktaydı. Devlet adamları hakkı kabul etmekle beraber halkın henüz yeterli olgunluğa erişmediğini iddia etmekteydiler. Fikir adamları ise dağdaki çobanından, şehirdeki kalem efendisine kadar her vatandaşın kendini en iyi şekilde temsil edebilecek insanları seçebilecek seviyede olduğunu savunmaktaydılar<sup>8</sup>. Bu dönemde de benzer tartışmalar yaşanmıştır. 8 Haziran 1876 da Şeyhülislamlıkta yapılan ve meşrutiyetin kabul veya reddinin tartışıldığı toplantıda Sadrazam Rüştü Paşa, "Meşrutiyet-i idareye ehl-i vatanada adem-i kabiliyet ve hürriyet-i ahalide enva-i mazarrat mevcuttur" düşüncesini seslendirmekteydi<sup>9</sup>. Sadrazamın "halka bir takım müsaadeler gösterelim, onlar birşeyler

<sup>5</sup> Süleyman Paşa, *aynı eser*, gös. Yer.

<sup>6</sup> Süleyman Paşa, *aynı eser*, s. 60.

<sup>7</sup> Süleyman Paşa, *aynı eser*, s. 56.

<sup>8</sup> Bu sahadaki tartışmalar için bkz. Cezmi Eraslan, *Yeni Osmanlılardan Atatürk'e Türk Aydınında Cumhuriyet Düşüncesinin Gelişimi*, (Yayına hazırlanıyor.)

<sup>9</sup> Süleyman Paşa, *aynı eser*, s. 61. Mahmud Celaleddin Paşa, Sadrazam Mehmed Rüştü Paşa'nın meşrutiyet karşıtlığı hakkında kendisine, "eğer dış teklifler sırasında böyle bir jest yapılmak mecburiyetinde olmasaydı, Kanun-ı Esasiye muvafakat etmeme imkan yoktu"

aldık sansınlar, ama esasta bir şey vermeyelim” diyerek meşrutiyete karşı tavır aldığını ifade eden Süleyman Paşa yapılan toplantıları da göstermelik olarak nitelemektedir. Hal’ olayını herkesin “temin-i istikbal için” göze aldığını, yoksa her iki padişaha da kimsenin gazezinin olmadığını ifade eden Süleyman Paşa, Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa’nın Girit örneğini göstererek, ‘halkın verdikçe daha fazlasına talip olduğunu ve kanaat etmeyeceği’ iddiasıyla meşrutiyeti engellediğini söylemektedir. Bu arada İngiliz Parlamentosu örneğine uygun olarak sadece Müslümanlardan oluşan bir Meclise taraftarlığını ifade eden Mehmet Namık Paşa’nın “rouge”(burada despot) olmakla suçlanması bütün vatandaşların temsili hususunda gelinen noktayı göstermektedir<sup>10</sup>. Uzun tartışmalara sahne olan toplantıda Fetva Emni Halil Efendi de söz alarak, “Efendim, siz ümera-yı devletsiniz. Maşaallah cümleniz ukaladan ve umur-dide’siniz. Anadolu’nun, Rumelinin bir takım cehele-i etrâkini toplayıp da onlardan istifsar-ı rey ve tedbir mi edeceksiniz? Her işi adilane rüyet ediniz. Şayet bir meselede iştibah vaki olursa fetva-i şerife müracaat ediniz”<sup>11</sup> derken meslektaşlarının görüşüne bir örnek teşkil etmiş olmalıdır. Bu dönemde takip edebildiğimiz genel kanı halkın ancak devlet işlerinde tecrübeli, bu işi bilen devlet adamlarınca yönetilebileceğidir. Padişahın yetkilerinin kısıtlanmasından ziyade hareket serbestisi kısıtlanacak olan devlet yöneticilerinin bu gelişimin engellenmesinde ön planda olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

### Abdülhamid ve Meşrutiyetin İlanından Beklentiler

Sultan V. Murad’ın 93 günlük Padişahlığından sonra Meşrutiyeti ilan etme pazarlığı ile işbaşına getirilen II. Abdülhamid’in devri Türk toplumu ve devleti için her sahada köklü değişikliklere sahne olacaktır. Döneminde iki meşrutiyet ilan edilen Padişahın bu konudaki yaklaşımı da farklılıklar göstermiştir. Sultan Abdülaziz’den kendisinin tahta çıkışına kadar olan süreç, Osmanlı Devletinde iktidarın gerçek sahipliğinin saraydan ziyade Bab-ı Ali’ye kaymış olduğunun delilleri ile doludur. Tahta çıkarken yapıldığı söylenen pazarlık için II. Abdülhamid de hatıralarında “ anlaşılan kurtlarla bir-

---

dediğini kaydetmektedir, Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir’at-i Hakikat* (yayına hazırlayan İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 202-203.

<sup>10</sup> *Aynı eser*, s. 62; Ahmet Nuri Sinaplı, *Mehmet Namık Paşa*, İstanbul 1987, s. 246.

<sup>11</sup> Süleyman Paşa, *aynı eser*, s. 63 Süleyman Paşa, kendisi ile beraber Safvet ve Cevdet Paşaların da bu fikre katılmadıklarını belirtmektedir. Süleyman Paşa’nın devlet idaresinde sıkıntının sebebini bütün işlerin “vekil-i mutlak namıyla mübeccel sadrazamların fikir ve irade-i şahsiyelerine münhasır” olmasında gördüğünü ifade etmesi ve kaldırılması gerektiğini vurgulaması onu bir dereceye kadar Yeni Osmanlılar ile paralel bir noktada mütalaa etmemize imkan vermektedir. Diğer taraftan Safvet ve Cevdet Paşaların “memlekette reylerinden istifade olunur bir çok ademler olduğunu” savunmaları da dikkate değer bir yaklaşımdır.

likte ulumak gerek. İyi de olsa, kötü de olsa Meclis-i Mebusan'ı açmak ve Kanun-ı Esasi'yi ilan etmek suretiyle ifa edeceğim vazifenin ehemmiyetine inandığımı göstermeliyim"<sup>12</sup> derken aslında meşrutî idare için halkı yeterince olgun bulmayan devlet adamlarına hak vermektedir. Bu çerçevede Midhat Paşa'nın hazırladığı Cülûs hatt-ı hümayununda yer alan meşrutîyetin ilanı ile ilgili ifadeleri inceden inceye tedkik ettirdikten sonra yayınlattı. Padişahın ve yakın çevresinin bilhassa metindeki millet meclisi tabirini sakıncalı bularak "meclis-i umumi" tabirini yeğlediği dikkat çekmektedir<sup>13</sup>. Elbette ki bunda Padişahlık hak ve hukukunun elden gideceği endişesi ile onun vehmini tahrik eden yakın çevresinin etkisi unutulmamalıdır<sup>14</sup>.

#### *Meşrutîyetin İlanından Devlet Düzenine Yönelik Beklentiler:*

Padişahın Anayasanın ilanı ve meclisin faaliyete geçmesi sürecinde konu ile ilgili iradeleri onun farklı beklenti ve düşünceler arasında dolaştığını gösterir mahiyettedir. Her şeyden önce dış baskılara karşı söz konusu edilen düzenlemelerin, bir yandan da devleti medeni memleketler seviyesine ulaştırarak adeta mucize bir ilaç gibi değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Anayasanın ilanı ve Meclisin faaliyete geçmesinin mevcut bütün idari, siyasi, sosyal problemlerin hallini sağlayacağı düşünceleri de seslendirilmiştir. Diğer taraftan bütün bu kural ve kaidelerin devletin asli yapısına ve kimliğine uygun olması gerekliydi. Bütün bunları yaparken tamamen Padişahın tercih ve iradesi ile olmuş gibi tarafların birbirlerinin hakimiyet sahasına tecavüz etmemesinin de sağlanması gerekmektedir. Böylesine çatışan şartların bir arada gerçekleşmesi imkan dahilinde olmadığı için menfaatleri aynı istikamete yönelenlerin işbirliği ile gelişmeler yönlendirilmiş, dolayısıyla teşebbüsün ömrü kısalması zorunda kalmıştır. Mesela, Padişah böyle bir uygulamadan "takviye-i idare-i hükümet, telif-i hukuk ve menafi'i teb'a için ihtiyacı-ı asr ile mütenasip "düzenlemeler beklemekteydi"<sup>15</sup>. Böylece Osmanlı Devleti medeni devletler arasındaki mevkiine uygun yeni düzenleme-

<sup>12</sup> Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, (yay. Ali Vehbi Bey- terc. H. Salih Can), İstanbul 1984, s. 74.

<sup>13</sup> Ahmed Mithat, *Üss-i İnkılap*, İstanbul 1294, s. 173. Ahmet Midhat, kendisinin de telkinleri ile katıldığı 12 günlük süreç için Padişahın "verdiği vaadlerin yegan yegan mahiyet ve ehemmiyetlerini takdir buyurarak ve teferruat-ı sairesini dahi zihn-i hümayunlarında düşünüp hazırlayarak" ilan ettiğini belirtmektedir. Diğer taraftan Meşrutîyet ve benzeri kavramların halk tarafından anlaşılacağı "bir nazar-ı istihfaf ile telakki edilebileceği endişesi de bu uygulamaya gerekçe gösterilmiştir.

<sup>14</sup> Uzun yıllar Mabeyn Başkatipliği yapan Tahsin Paşa'nın anılarında "Sultan Hamidi etrafındaki adamlarla, Sadrazam ve nazırlarıyla, saray bendegan ve mensubini ile hulasa, bir dakika peşinden ayrılmamış olan muhiti ile muhakeme etmek elbette ki en doğru yoldur" demektir. Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1990, s. 13.

<sup>15</sup> 11 Ramazan 1293 tarihli İrade-i Seniyye, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Esas Evrakı (YEE), 23/1838/11/71.

leri hızla gerçekleştirebilecekti. Söz konusu düzenlemelerle “medeniyet ve mamuriyetçe muhtaç olduğumuz terakkiyat-ı asriyenin” padişahın bu ihsanı sayesinde ve “pey der pey fiile ve vücude gelmesi beklenmekteydi. Dolayısıyla Padişah memleketin modernleşmesinde evrimci bir yaklaşım ile meşrutiyetten çok şeyler beklediğini ifade etmektedir. Ancak bunun için de hükümetin ve vatandaşların vazifelerini hakkıyla yapmaları mecburiyeti vardı<sup>16</sup>. Vatandaşların görevlerini yerine getirmelerinde ise Meclis üyelerinin devlet ile millet arasında köprü işlevi görmesi beklentilerin en önde geleni olarak görülmektedir. Dolayısıyla Meclis devletin topluma ulaşmasında aracı bir kurum olarak görülmüştür diyebiliriz.

Böyle bir düzenleme devleti hak ettiği seviyeye çıkaracak araç olmasına mukabil devletin yerleşik meşruiyet kıstaslarına uygun olmak mecburiyetindeydi. Geleneksel bir toplum olarak Osmanlı Devletinde yapılan ve yapılacak olan her türlü düzenlemeye dini referansla karşı çıktığı veya destek verildiği göz önüne alındığında II. Abdülhamid’in de bu hususu gündemde tutmasını yadırgamamak gereklidir. Nitekim 11 Ramazan 1293 tarihli iradesinde devletin İslami temellerine dikkat çekerek yapılacakların bu esasa uyumunun zaruretini göstermiştir: “Saltanat-ı şer’iyye’nin usul-i idare-i esasiyesi şer’i şerife müstenid bulunmasına ve şeriatın mütaabet-i ahkamı devletin menafi-i maliyesi için dahi zamin-i kafi olması”<sup>17</sup> dolayısıyla İslami esasların devletin gerek siyasi gerekse mali uygulamalarını düzenleme kabiliyeti vardır. Netice itibarıyla “idare-i umumiye-i hükümet için ilan olunması lazım gelen Kanun-ı Esasi ile Meclis-i Umuminin vezaif-i dahiliyesine ve vükela ve memurin için ittihaz edilecek kaide-i mesuliyete dair nizamnameler ahkâmının herhalde şer-i şerif ile tatbik ve telif edilmesi lazım geleceği”<sup>18</sup> açıklar.

Biraz dikkatle bakıldığında II. Abdülhamid’in hükümet, memurlar ve umumi meclisin kayıt altına alınacağını vurguladığı görülür. Halife-Padişah olarak İslami dayanağı ile o, bu düzenlemelerin kaydından azade olmayı hedeflemektedir. Öte yandan böylece devletin umumi işlerini ve icra kuvvetinin belli sınırlamalara tabi tutulmasını sağlayacak düzenlemelerin hazırlanması da itina isteyen bir iştir. Ancak bu süreçte yaklaşımın dünyeviliği dikkate değer: Anayasayı hazırlayacak heyete dahil olacaklar, “sair devletlerin usul-i idare-i umumiyelerine vakıf ve onlarda mer’i olan kavaidin hangileri hükümet-i devlet-i Aliyye’ce kabil-i imtisal olduğunu temyize muktedir memurin-i mülkiyeden” seçilmeliydi. Diğer yandan bunların yapacağı düzenle-

<sup>16</sup> BOA, Dosya Usulü İrade Tasnifi (DUİT), 5-1/5-3, Lef 2.

<sup>17</sup> Aynı irade, YEE, 23/1838/11/71.

<sup>18</sup> Gös. yer. Diğer bir deyişle Padişahın dini imajı yanında hükümetin de etkinliğinin zedelenmemesine özen gösterilmesi gerekecektir.

melerin “ahkam-ı şer’iyyeye ve zaruriyat-ı meşrua-i zamaniye ile tatbika kadir”<sup>19</sup> oluşunu denetleyecek ulemeden zevatın da katılımı gerekliydi. Böylece oluşturulacak heyetin incelemelerinden sonra ortaya konacak metin Meclis-i Vükelaca dahi tedkik olunduktan sonra kendisinin onayına gelecekti. Dönemin meşrutiyet hakkında risale yazan şahsiyeti Esad Efendi’nin tarifine<sup>20</sup> de uyan bu yaklaşımı Osmanlı Devleti gibi geleneksel yapılar için normal karşılamak gerekecektir. Bu şekilde idari yapıda icraya dönük bir değişimi -alınacak kanunların ana yapıya uygunluğu ve telifinin aranmasının yanında ulemanın ve halkın tepkisine yol açmayacak- kontrollü bir sosyal değişim anlayışı olarak nitelendirmek mümkün gözükmektedir. Anayasa çalışmaları sona ermeden önce getirilecek düzenlemelerin dine aykırı olduğu yolunda bir kısım din adamlarının muhalefeti söz konusu olmuştur<sup>21</sup>. Meşrutiyetin en ısrarlı taraftarı olan Midhat Paşa, muhalif hocaların hemen sürgün edilmelerini isterken Padişahın açıkça mahkemeye çıkarılıp yargılanmaları hususundaki ısrarı idari bir krize yol açmıştı. Sürgün yerlerinde yargılanmaları şartıyla Padişahın onay verdiği bu gelişme din adamları arasında da farklı yaklaşımlar olduğunun bir delili sayılmalıdır. Daha ortaya konmamış, bir hayırlı teşebbüse karşı çıkanların cezalandırılmalarına destek veren bir grup din adamının hükümete teşekkür beyannamesi yayınlamaları “sıfat-ı muhtereme-i ilmiyelerini sui- istimal edenler hakkında ulema-yı kiramın derece-i takbih ve nefretini göstereceği” mülahazasıyla basında da aynen ilan ettirilmiştir<sup>22</sup>.

### *Meşrutiyetin İlanından Dış Politikada Beklenenler*

Bütün bu beklentilerin ötesinde fikir adamlarında ve bürokratların liberal kısmında görülen -meşruti idarenin ilanı bütün dertlere devadır- anlayışının Padişaha da sirayet ettiğini görmekteyiz. Meşrutiyetin, devletin köklü dertlerine deva olacağı beklentisine ilaveten daha acil ve dış politikada etkin bir görevi de aynı zamanda başarması beklenmektedir. Bu beklentinin devlet ve millet için son derece önemli olduğu söylenen Meşrutiyet olayının kendisini dahi aceleye getirdiğini de yine Padişahın iradesinden öğreniyoruz. Meş-

<sup>19</sup> Aynı irade.

<sup>20</sup> Esad Efendi, *aynı risale*.

<sup>21</sup> Mahmud Celaleddin Paşa, bu isimlerin başında “Rumeli Kazaskerliği payelilerinden Gürcü Şerif ve Dağıstanizade Muhyiddin Efendilerin olduğu bir kısım hocalardan oluştuğunu belirtiyor, *Mirat-ı Hakikat*, s. 176-178.

<sup>22</sup> 8 Şevval 1293 (27 Ekim 1876) tarihli irade, BOA, Dosya Usulü İrade Tasnifi (DUİT), 49-11/3-1, Lef 2. Söz konusu iki şahıs başta olmak üzere İlmiye ricalinden 18 kişi rütbe ve payeleri alınarak çeşitli yerlere sürülmüştür. Meşrutiyeti isteyenlerin yargısız infaz yapmak ısrarı ile Padişahın yargıdan sonra cezalandırma düşüncesindeki sebatı dikkat çekici bir tezat oluşturmaktadır. Burada Padişahın ısrarında muhaliflerin dini kisvelerinin halk üzerinde olumsuz etki yapmasından çekindiği düşünülebilir.



rutiyetin ilanı ve Meclis-i Umuminin teşkili ile Avrupa devletlerinin bilhassa Balkanlardaki unsurların bağımsızlığı için yaptıkları siyasi ve askeri baskıyı hafifletmek amacı güdüldüğü bizzat Padişah tarafından ifade olunmaktadır. Ancak bu tür uygulamalar sair yerlerde rahatsızlığa meydan vermemelidir: “Meclis-i Umuminin tesri’-i teşkilinde olan makasid-i mühimme Bosna ve Hersek ve Bulgaristan için istenilen idare-i müstakile’nin tesisine mahal bırakmamak maddesi olduğu halde...”<sup>23</sup>. Devletin her beldesinde yaşayan bütün unsurların umumi mecliste temsili, haklarını kendilerinin koruyabileceğinin hamilik taslayan devletlere gösterilmesinin işe yarayacağı ümidi II. Abdülhamid’de de görülmektedir.

Meclisin kanunen sağlayacağı yetkinin vilayet meclislerince de aynen kullanılabilceğini düşünmek, devletin vatandaşı karşısındaki otoritesini zayıflatacağı endişesi ön planda yer almaktadır. Meclis-i Umumi vilayetlerdeki memurları da kontrol altında tutmalıydı. II. Abdülhamid gibi merkeziyetçi anlayışın önde gelen bir temsilcisi için bu yaklaşımı da normal karşılamak gerekecektir. Bununla birlikte onun her şeyi kendi şahsında ve sarayda toplaması, her şeyden bizzat ve herkesten önce haberi olmak ve gelişmeleri yönlendirmek gayretinin zaman ve zeminin gereklerine uygun olmadığı zamanla ortaya çıkmıştır.

Aradaki dengelere göre zaman zaman Padişahın, zaman zaman ise hükümetin kontrol tanımayan uygulamalarının devleti her hususta esaslı düzenlemelere ihtiyaç duyacak bir hale getirdiği, en üst düzeyde, bizzat Padişah tarafından ilan olunmaktadır. Padişah meşruti idareye ihtiyaç duyuran gelişmeleri şöyle özetlemektedir: “idare-i umurda tarik-i müstakimden inhi-raf” dolayısıyla vatandaşların devletten “emniyetlerine kefalet edecek esbabın mail-i inhitat” oluşu Tanzimat ile giderilmeye çalışılmıştı. Ancak içişlerinde görülen değişmelerin yanı sıra dış münasebetlerdeki genişleme ve çeşitlenme dolayısıyla “şekl-i idare-i hükümetin kifayetsizliği bedahet derecesine” varmıştı<sup>24</sup>. İşte bu mecburiyetten dolayı “hükümetçe bir kaide-i salime ve muntazama ittihazı iktiza” etmiştir. Kısaca ifade edersek; mevcut yönetimin gerek dahilde, gerekse hariçte değişen şartlara ayak uyduramadığı umumen kabul edilmektedir. Bu noktada milletin tabii servet ve kabiliyetlerinden istifadeyi engelleyen hususları giderip hep birlikte ilerlemeye çalış-

<sup>23</sup> 11 Ramazan 1293 (30 Eylül 1876) tarihli irade, YEE, 23/1838/11/71. Meşrutiyetin ilanındaki acelenin İstanbulda toplanan Tersane Konferansında yabancıların dayatmalarını hükümsüz bırakmaya yöneldiğini ancak muhataplarınca pek de önemsenmediğini biliyoruz. Bu hususta bak. Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, (Sadeleştiren Enver Koray), İstanbul 1985, s. 160.

<sup>24</sup> 7 Zilhicce 1293 tarihli hatt-ı hümayun sureti, BOA, DUİT, 49-11/3-10, lef, 1 Padişahın devletin ıslahına yönelik faaliyetlerinden dolayı babası Sultan Abdülmecid’i “muhi-i devlet” olarak nitelenmesi dikkate değer bir husustur.

mak gerekecektir. Netice olarak, meşrutî idare ve Anayasa “milletimizin tamamı-i saadet halini zamin” bir mahiyete bürünmektedir. Onunla hilafet ve saltanat makamının hakları korunacak, Osmanlı vatandaşlarının hürriyet ve eşitliği sağlanacaktır. Hükümet üyelerinin yetki ve sorumlulukları, Umumi Meclis’in olaylar hakkında bilgi sahibi olma hakkı yanı sıra mahkemelerin tam bağımsızlığı onun güvencesi altına verilmiş olacaktır. Son olarak mali denge, merkezi kontrol, yanı sıra mahalli inisiyatifin geliştirilmesi söz konusu olabilecektir. Anayasada önemle vurgulanan Padişahın hak ve yetkilerinin aynen muhafaza edileceği hususu düşünce birikiminin bu yanının atıl bırakılacağına işaret olmalıdır. Ancak icranın kontrolü ve sorumluluğu gündeme gelmiştir. Meclis-i Umumi yapılan işlerden haberdar olacaktır. Her ne kadar, haberdar olmak ile kontrol edip yönlendirmek birbirinden farklı şeyler olsa da halk temsilcilerinin muhatap olarak kabulü kanunen ve resmen söz konusu olmaktadır. Şahsi veya grup baskıları karşısında tebaanın hürriyet ve adalet ve eşitlikten istisnasız yararlanması mümkün olacaktır. Padişahın devletin ıslahına yönelik faaliyetlerinden dolayı babası Sultan Abdülmecid’i “muhyi-i devlet” olarak nitelemesi ayrıca dikkate değer bir diğer husustur.

Meşrutiyet idaresinin devletin sağlam bir düzene bağlanması olarak anlaşıldığı vilayetlere gönderilen yazılardan da anlaşılmaktadır: “ İdare-i hükümetin bir suret-i müstakime ve muntazama’ya rabtı vacibat-ı umurdan” görülmekteydi. Gerek Meclisin birinci çalışma döneminde gerekse toplanma dönemini bitiremeyen ikinci devrede Padişahın Meclisin hak ve yetkilerine riayette ki, titizliği kaynaklara yansımış bir husustur. Bununla birlikte hükümet üyeleri ile yakın çevresi bu konuda devamlı olarak Padişahlık vakarının korunması gereğini işlemekteydiler<sup>25</sup>. Mevcut anlayışa göre bu ise meclisi fazla dikkate almadan bildiğini okumakla olurdu. Mebusan Meclisinin birinci faaliyet dönemi sonunda milletvekilleri adına yapılan değerlendirme konuşması Osmanlı Milletinin meşrutiyete kabiliyeti tartışmalarının zemine ne kadar yansıdığını gösteren iyi bir örnektir. Meclisin hiçbir iş yapmış olmasa da memleketin ve milletin her meselesini son derece medeni ve yeterli bir şekilde tartışarak milletin bu sistemi layıkıyla yaşatabilecek seviyede olduğunu göstermiş olduğu ifade olunmaktadır<sup>26</sup>. II. Abdülhamid de yayınla-

<sup>25</sup> Rusya ile savaşta işlerin kötü gitmesinden sarayın, dolayısıyla Padişahın sorumlu tutulmaya başlaması üzerine Padişahın kendisinin değil de hükümetin sorumlu olduğu yolunda bir rapor hazırlatıp Meclise gönderme isteği, raporun hazırlanmasına rağmen, “eğer bur rapor mebuslara gönderilirse Padişahlığın hükmü ve vükelanın haysiyeti kalmaz” gerekçesi ile engellenmiştir. Mebuslara taviz verilirse Padişahı bile azarlamaya kalkışabilecekleri iddiaları için bak. *Mirat-i Hakikat*, s. 546. Mahmud Celaleddin Paşa, Padişahın çevresinin telkinlerine uymakla kalmayıp “kavgasız, gürültüsüz tatil edip”sesi fazla çıkanları İstanbuldan uzaklaştırmayı kararlaştırdığını ve Ruslar ile yapılan mütareke sırasında da uygulamaya koyduğunu ifade ediyor. *Aynı eser*, s. 547.

<sup>26</sup> I. Katip Hasan Fehmi Efendi’nin konuşması için bkz, BOA, YEE, 23/1821/11/71; Hakkı Tarık Us, 1877-78 Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi İstanbul 1939.

dığı mesajda çıkarılan temel kanunlar dolayısıyla memnuniyetini ifade etmekteydi. Ancak ikinci dönem çalışmaları esnasında işler karışmıştır. Savaşın aleyhimize gelişmesine ilaveten mecliste hükümete yönelik tenkitlerin artması yönetici çevrelerin hoşuna gitmedi. Bu aşamada kendisine söz gelmeyen Padişah Meclisi ve çalışmalarını dikkate almakta, bazı konularda ise hükümet ve çevresi tarafından sınırlandırılmaya çalışılmaktaydı. Şüphesiz ki, söz konusu sınırlamalar Meclisin önemini arttıracığı düşünülen hususlarda ortaya çıkıyordu<sup>27</sup>.

#### *Meclisin Kapatılması*

Bütün bu önemsemelere rağmen 10 Safer 1295 tarihinde Rusya ile savaşın yarattığı acil durumu görüşmek için toplanan Saltanat Şurasında eleştiri oklarının bizzat Padişaha yönelmesi her şeyi değiştirmeye yetti. Padişah iyi niyetle yaptıklarının yanlış değerlendirilmesi üzerine atası Sultan Mahmud'un yolundan gitmeye mecbur olduğunu, dolayısıyla tamamen merkeziyetçi bir şekle dönüleceğinin işaretlerini verdi. Devletin ve milletin hal ve istikbalini garanti altına aldığı hemen her mahfilde ilan edilen Anayasa ve Meclisin tatil edilmesi gündeme geldi. Hükümetin aynı gün Padişaha sunduğu arz tezkiresindeki görüşler meşrutiyet ve Meclis hususunda başta Padişah olmak üzere icra kuvvetinin yaklaşımını bütün açıklığı ile ortaya koymuştur. Meclisin kendisine havale edilen kanun tekliflerini "ezmine-i adiyeye"de incelemek ve müzakere etmekle" görevli olduğu vurgulanmaktaydı<sup>28</sup>. Yani barış zamanlarında her şey yolunda iken faaliyet gösterecek, adeta bir lüks olduğu ifade olunmaktadır. Meclis bu görevi dahi tek başına yapamayacak, Hükümet ve Ayan Meclisi üyeleri ile fikir alışverişinde bulunacaktır. Diğer taraftan devletin maruz kaldığı askeri ve politik buhranın her şeyi fevkalade bir şekle sokması normal zamanların işlevlerini imkansız hale getirmiştir. Yine hükümet üyelerinin anlayışına göre Meclis çalıştığı sürece "hakk-ı vukuf" gereği, "her gün, belki her saat zuhura gelen vukuatın gerek politik, gerekse içişleri ile ilgili hükümet kararlarının kaideten ona tebliği" gerekecektir. Yukarıdaki ifadeler temelde çelişmekle beraber çok önemli bir noktayı da açığa çıkarmaktadır. İçerde ve dışarıda her an meydana gelen değişimlerden haberdar olması gereken bir Meclis, normal zamanların bir lüksü olamaz. Ancak Meclisin etnik yapısı ve hükümetin mütareke görüşmeleri içinde olması bu temel gerçeğin Osmanlı Devletinde uygulanabilirliğini büyük ölçüde sınırlamaktaydı. Diğer taraftan "dünyanın hiç bir yerinde hükümet; önemli gelişme ve görüşmeleri vakit ve zamanı gelmeden Umumi Meclise bildirmez", şeklinde bir anlayışla nihai karar padişaha bırakılmakta-

<sup>27</sup> Bu yoldaki çabaların örneklendirilmesi için bkz. Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'at-i Hakikat*, I-III, (yayına haz. İsmet Miroğlu), İstanbul 1983, s. 546.

<sup>28</sup> 10 Safer 1295 tarihli arz tezkiresi, BOA, DÜİT, 5-1/5-4, Leff 2.

dır. Edirne’de Rusya ile yapılan mütareke görüşmelerinin Meclisin normal görev süresi içinde bitirilemeyeceği anlaşıldığından, ya meclisin çalışma süresini uzatmak, ya da vaktinden evvel tatil etmek şıklarından birini tercih etmek suretiyle Anayasal hakkını kullanması Padişah’tan istenmekteydi. Anayasanın kendisine tanıdığı bu hakkı Padişah Meclisin vaktinden evvel tatile gönderilmesi için kullandı<sup>29</sup>. Böylece I. Meşrutiyet dönemi resmen sona erdirilmiştir. Teorik ve fiili olarak hükümetin yazılı esasları belli bir kanuna göre faaliyette bulunması gerekliliği hemen her aşamadaki devlet adamları tarafından kabullenildiyse de pratiğe geçildiğinde beklenen başarının sağlanamadığı açıktır.

II. Meşrutiyetin ilanına kadar geçen otuz senelik sürede bu konunun tamamen gündem dışı tutulmadığını biliyoruz. Nitekim 18 Haziran 1878 tarihi ile vilayetlere gönderilen bir tamimde savaş dolayısıyla maruz kalınan ağır mülkî zararların tamiri için gereken adli ve mülkî ıslahatların esaslarının Şûra-yı Devletçe hazırlandığı, dolayısıyla “her yerde asayişin avdetiyle sene-i âtiyede mebusanın içtimasında hasbe’l- kanun Meclis-i Umuminin tedkik ve mütalaasına arz olunması”nın kararlaştırıldığı bildirilmekteydi<sup>30</sup>. Buradan meclisin tatili kararının daimi olarak düşünülmediği neticesine varabiliriz. Ancak meclisin toplanması için bir takım engellerin devam etmekte olduğunun aynı yazıda zikredilmesi iyi niyet konusunu müphem kılmaktadır. Seçim talimatnamesinin henüz kanunlaşmaması (taşrada seçimleri zorlaştıracağı için), Anadolu ve Rumeli savaş sonrası sükunete erişmediğinden buralardan temsilcilerin gelmesi imkan dışında görülmüş, son ve en önemli nokta olarak da barışın imzasından sonra “dahili ve harici gavail-i mütemadiye ile uğraşıldığı bir sırada Meclis-i Umuminin küşadının mümkün görülmediği” bildirilmekteydi. Hükümet ve Padişahın son tahlilde Meclisi kanunlaştırma çalışmalarında danışma meclisi görevi yapacak bir müessese olarak değerlendirildiği, adeta normal zamanların bir müessesesi, olağanüstü zamanlar için bir lüks olarak gördüğüdür<sup>31</sup>. Bu yaklaşıma mukabil 1876 anayasasını tadil için Said, Mahmud Nedim, Suphi ve Hayreddin Paşalardan oluşan bir komisyon kurulduğunu görüyoruz. Komisyon Anayasa tadiline ancak Meclisin yetkili olduğu yolundaki raporunu 27 Nisan 1880 de açıklamıştır. Bu esnada Padişahın Tunuslu Hayreddin Paşa’dan meclis ve hükümetin sorumlulukları hakkında görüş aldığı görülmektedir<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> 11 Safer 1295 tarihli irade, DÜİT, 5-1/5-4, Leff 1.

<sup>30</sup> 17 Cemaziyel ahir 1295 tarihli tahrirat, Yıldız Esas Evrakı, 23-1799-11-71.

<sup>31</sup> Aynı vesika.

<sup>32</sup> Sorulan sorular ve cevap olarak verilen Layihalar için bkz. Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, Ankara 1988, s. 283. Padişahın 1905 ‘te Rusya’daki Duma gelişmeleri üzerine yeniden Kanun-ı Esasi meselesini gündeme aldığını ve bir takım tercüme yapıldığını

Netice olarak II.Abdülhamid, mevcut anayasanın tadil edilerek Osmanlı mülkünde uygulanmaya daha müsait hale getirilecek yasalarla tekrar denenmesi için ilim ve sadakatine itimat ettiği devlet ricalini çeşitli zamanlarda görevlendirmiştir. Bu çabalara bakarak onun Anayasalı bir yönetimin gerekliliğine samimane inandığını düşünmek mümkün görülmektedir. Ancak 1908 yılında orta dereceli subayların öncülük ettiği İttihat ve Terakki Cemiyetinin baskısı ile yeniden yürürlüğe girene kadar muhalefetin adeta “kızıl elma”sı olarak görülmekle ayrı bir etkinlik gerçekleştirdiğine de işaret etmeliyiz. Burada 1876 Anayasasının beklendiği ölçüde kişi hak ve özgürlüklerine ve halkın temsilcilerinin sistemde belirleyici konuma gelmesine katkıda bulunmadığını, dolayısı ile muhalefetin söyleminde bir simge haline geldiğine de işaret etmeliyiz.

Meşrutî idarenin lafız ve şekilden fiile geçişi ise ancak Ağustos 1908 düzenlemeleri ile mümkün olmuştur. Bu düzenlemelerin millî hakimiyet düşüncesini uygulamaya sokan mahiyeti meşrutî idarede halkın etkinliğinin artarak devam edeceğinin belgesi olarak değerlendirilmelidir. Burada son olarak Meşrutîyet ve sair düzenlemelerin halkın isteği ve dayatması ile olması gerektiğini, bu şart olmadığı zaman gelişme olarak görülen hallerin devamlı olamadığını, müesseseseleşemediğini belirtmek gereklidir<sup>33</sup>.

---

Tahsin Paşa belirtmektedir; (*Yıldız Hatıraları*, İstanbul 1990, s. 336). Ancak burada konu başlığından fazla uzaklaşmamak için ele almayacağız.

<sup>33</sup> Bu mealde değerlendirmeler II. Abdülhamid devrinde müteaddit kereler sadaret makamını işgal eden Said Paşa tarafından da yapılmıştır. Bu ifadenin önemi değerlendirme sahibinin devletin en üst noktalarında senelerce vazife yapmış olmasındadır.

## KUTADGU BİLİĞ VE TÜRK MESNEVÎ EDEBİYATINDAKİ YERİ

*Sebahat DENİZ\**

*Kutadgu Bilig*; İslâmî devir Türk edebiyatının Karahanlı sahasında kaleme alınan ilk büyük şâheseri olduğu konusunda edebiyat tarihçilerinin hemen hepsinin hemfikir oldukları bir eserdir. Bu güne kadar üzerinde bir çok konuda çalışma yapılmış olan bu eserin, mesnevî türü özellikleri açısından mufassal bir incelemesi yapılmamıştır. Bu itibarla zikredilen mesneviyi bu perspektiften ele alıp inceleme ihtiyacı hasıl olmuştur. Böyle bir inceleme, *Kutadgu Bilig*'in edebiyat tarihimiz açısından yeri ve öneminin daha iyi belirlenmesi hususunda faydalı olacaktır.

Bilindiği gibi Türk edebiyatında mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış yüzlerce eser mevcuttur. Konularının çeşitliliği ve sayılarının çokluğu itibarıyla bu eserler, Türk edebiyatı içinde ayrı bir kol olarak Türk mesnevî edebiyatını teşkil edecek niteliktedir. Türk mesnevî edebiyatı başlı başına bir araştırma ve inceleme sahasıdır. Bu geniş saha içinde *Kutadgu Bilig*'in ayrı bir yeri ve önemi vardır. *Zîra Kutadgu Bilig*, bugünkü bilgilere göre Türk mesnevî edebiyatı tarihinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla gerek hacim, gerek muhteva ve gerekse sanat bakımından bir şâheser olan *Kutadgu Bilig*'i bu nazar-ı dikkatle incelemek gerekmektedir.

Eser, Balasagun'un asil bir ailesine mensup olarak 1019 yılında dünyaya gelen ve hayatı boyunca çok iyi bir tahsil görmüş olan Yusuf Has Hâcib tarafından 1069-1070 yılında tamamlanmıştır.

yıl altmış iki erdi dört yüz bile  
bu söz sözledim men tutup can süre (6623)<sup>1</sup>

(Hayatımda bu sözleri söyledığım zaman, sene dört yüz altmış iki idi)

tükel on sekiz ayda aydım bu söz  
ödürdüm adırdım söz evdip tire (6624)

(Bu sözleri tam on sekiz ayda söyledim; sözleri toplayıp derleyerek seçtim ve ayırdım.) beyitlerinde de zikrettiği gibi şâir, eserini on sekiz ayda tamamlamıştır. Eserini tamamladığında elli yaşında olduğunu ise şu ifadele-riyle belirtmiştir:

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

<sup>1</sup>Beyitlerin yanında verilen rakamlar eserdeki beyit numarasını belirtmekte olup Reşit Rahmeti Arat tarafından hazırlanan *Kutadgu Bilig I Metin* (TDK, Ankara 1991) adlı eserden alınmıştır. Beyitlerin altında verilen çeviri metinleri ise yine Reşit Rahmeti Arat tarafından hazırlanan *Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig II Çeviri* (TTK, Ankara 1994) adlı eserden alınmıştır.

tegürdi manga elgin elig yaşım  
kugu kıldı kuzgun tüsi teg başım (365)

(Elli yaşım bana elini değdirdi; kuzgun tüyü gibi olan başımı kuğu tüyüne çevirdi.)

Klâsik şiirimizde, şâirlerin bazı eserlerini dönemin devlet büyüklerine takdim etmeleri geleneği vechile Yusuf Has Hâcib de eserini Doğu Karahanlı hükümdarı Tavgaç Uluğ Buğra Kara Han Ebû Ali Hasan bin Arslan'a takdim etmiştir.

6645 beyitten müteşekkil olan eserin başında biri mensur, diğeri manzum (77 beyitten ibaret) olmak üzere iki mukaddime yer almaktadır. Her ikisi de Yusuf Has Hâcib'e ait olmayan bu mukaddimelerde müellif ve eseri hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Bu bilgilere göre Yusuf Has Hâcib, Balasagun şehrinde takvâ sahibi bir zât olup bu eserini Kaşgar memleketinde tamamlamış ve Doğu hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a takdim etmiştir. Buğra Han da onun değerini takdir ederek kendisini, o günkü devlet teşkilâtında çok önemli makamlardan biri olan ve daha sonraki dönemler için teşrifat nazırlığı diyebileceğimiz "has hâciblik" vazifesine tayin etmiştir.

Buradan hareketle şunu anlamak mümkündür ki; kaynaklarda belirtilmemekle beraber, şâirin has hâciblik görevine getirilebilmesi için o dönemde, devlet içinde uzun süre çok önemli hizmetlerde bulunmuş olması lâzım gelir. Zira böyle bir devlet teşkilâtı içinde, hiç tecrübesi olmayan, tecrübesi olsa dahi başarılı olmayan bir kimseye böylesine mühim bir görevin verilebileceği düşünülemez. Bu itibarla Yusuf Has Hâcib'in de bu konuda, bu göreve getirilene kadar, son derece tecrübeli ve başarılı bir devlet adamı olduğunu söylemek yanlış olmamak lâzımdır.

Yine bu iki mukaddimeden elde edilen bilgilere göre Çin hakîmlerinin (filozoflarının) hikmetleri ve Maçin âlimlerinin şiirleriyle süslenmiş olan bu eser, değer bakımından Doğu'da, bütün Türkistan memleketlerinde, Buğra Han dilinde Türkçe olarak yazılmış tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Diğer memleketlerde de kabul gördüğü ve değerinden dolayı çeşitli isimlerle anıldığı (Çinliler-Edebü'l-Mülûk, Maçinliler-Âyinü'l-Memleke, Doğulular-Zinetü'l-Ümerâ, İranlılar-Şehnâme-i Türkî, Pendnâme-i Mülûk) da bu mukaddimelerde yer alan bilgiler arasındadır.

*Kutadgu Bilig*, bütün şark-islâm klâsiklerinde olduğu gibi klâsik mesnevî tertibine uygun olarak kaleme alınmıştır. Bu tertip hususiyetleri gereği eser, Allah'ın varlığı ve birliğinin övüldüğü bir tevhid ile başlar, Hz.Peygamber'in medh edildiği bir na't ve 4 halife medhini müteakip bir bahar tasviri içinde Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'ın övgüsü ile

devam eder. Daha sonra yine şark-islâm klâsik eserlerinde sıkça karşılaşılan yıldızlarla ilgili bir kısım gelir. Ardından, insanoğlunun değerinin bilgi ve akıldan geldiğini anlatan ve ayrıca dilin meziyetini, kusurunu, faydasını ve zararını açıklayan iki bölümden sonra sebab-i telif denilebilecek bölüme geçilir. Burada şâir, kendisinden sonra geleceklere kalacak bir söz söylemek dileğinde olduğu için bu eseri kaleme aldığını söyler.

tilekim söz erdi ay bilge bögü  
kidin keldeçike özüm sözlegü (192)

(Ey âlim hakîm, dileğim benden sonra geleceklere kalacak bir söz söylemek idi.)

Ayrıca bilgiye son derece önem veren şâir, bilgi sahibi insanların azlığından bilgisizlerin ise çokluğundan şikayet eder (199) ve;

biliglig çıkarmasa bilgin tilin  
yarutmaz anıng bilgi yatsa yılın (214)

(Bilgili, bilgisini dili ile meydana çıkarmazsa, yıllarca yatsa bile onun bilgisi muhitini aydınlatmaz.) diyerek bu eserle kendi bilgisini ortaya çıkarıp etrafını aydınlatma arzusunu dile getirir.

İnsanın ebedî olmadığını;

kişi mengü bolmaz bu mengü atı  
anın mengü kaldı bu edgü atı (228)

(İnsan ebedî değildir, ebedî olan onun adıdır; iyi kimselerin adı bunun için ebedî kalmıştır.)

özüng mengü ermez atıng mengü ol  
atıng mengü bolsa özüng mengü ol (229)

(Kendin ebedî değilsin, adın ebedîdir; adın ebedî olursa, kendin de ebedî olursun.) ifadeleriyle dile getiren şâirin, eserini kaleme almaktaki bir diğer sebebi ise bu eseri vasıtasıyla adının ebediyen iyi olarak anılma arzusudur.

Sebab-i telif kısmını müteakıben şâir, iyilik, bilgi ve akıl konuları üzerinde durduktan sonra kitabının adı, mânâsı ve kendi yaşı hakkında bilgi verir. Burada şâir, kitabının adını, okuyana kutlu olsun ve ona yol göstereyim diye “Kutadgu Bilig” koyduğunu belirtir:

kitab atı urdum kutadgu bilig  
kutadsu okıglıka tutsu elig (350)

(Kitabın adını Kutadgu Bilig koydum; okuyana kutlu olsun ve ona yol göstereyim.)



Ardından;

bu kün togdı ilig tidim söz başı  
yörügün ayayın ay edgü kişi (353)

(Önce Kün-Toğdı hükümdardan bahsettim; ey iyi insan, bunu izah edeyim.)

basa aydım emdi bu ay toldımı  
anıngdın yaruyur iduk kut küni (354)

(Sonra Ay-Toldı'dan söz açtım; mübarek saadet güneşi onunla parlar.)

bu kün togdı tigli törü ol köni  
bu ay toldı tigli kut ol kör anı (355)

(Bu Kün-Toğdı dediğim doğrudan doğruya kanundur; Ay-Toldı ise saâdettir.)

basa aydım emdi kör ögdülmişig  
ukuş atı ol bu bedütür kişig (356)

(Bundan sonra Ögdülmiş'i anlattım; o aklın adıdır ve insanı yükseltir.)

anıngda basası bu odgurmış ol  
munı 'akıbet tip özüm yormış ol (357)

(Ondan sonrakisi Odgurmış'tır; onu ben âkıbet olarak aldım.)

bu tört neng öze sözledim men sözüg  
okısa açılğay yitig kıl közüg (358)

(Ben sözü bu dört şey üzerine söyledim; okursan, anlaşılır; iyice dikkat et.)

beyitlerinde, hükümdar Kün-Toğdı'nın kanun, Ay-Toldı'nın saâdet, Ögdülmiş'in akıl ve Odgurmış'ın âkıbet olduğunu belirterek eserinin özünü açıklar. Akabinde ise eserin asıl kısmı gelir. Eser bütünüyle, kabataslak bir hikâye çatısı altında tamamen, yukarıda zikredilen dört sembolik şahıs arasındaki sorulu cevaplı bilgi alış-verişine dayanır. Kutadgu Bilig'de geçen hikaye şöylece özetlenebilir:

Bu dünyada Kün-Toğdı adında hakîm ve bilgin bir bey (hükümdar) vardır. Beylik içinde uzun bir ömür sürer. Şöhreti dünyaya yayılmıştır. Dürüst tabiatlı, mûnis tavırlı, sözü doğru, gözü-gönlü zengin, bilgili, akıllı, uyanık, mehâbetli, yüreği pek (cesur) bir beydir. Dünya seçkinleri ve halk arasındaki akıllı ve bilgili kimseleri etrafına toplar.

Bir gün yalnız başına otururken, bütün bu işleri tek başına yürütemeyeceğini, bu sebeple kendisine bir yardımcı alması gerektiğini düşünür; fakat

istediği niteliklere sahip bir yardımcı bulamaz. Bir müddet daha tek başına memleket işlerini yürütür. Halk zenginleşir, kurt ile kuzu aynı yerden su içerler. Sevenleri onu sevinçle överler; düşmanları boyun eğerler; kimi gelip ona sığınır, kimi gelip eşiğini öper. Böylece şöhreti dünyaya yayılır.

Diğer taraftan, Ay-Toldı adında zeki bir adam, hükümdarın bu şöhretini duyar ve ona gidip hizmetine girmek üzere hazırlık yapar. Atını, esvâbını ve silahını hazırlayıp yanına som altın, gümüş, eşya ve mal alarak yola koyulur. Hükümdarın bulunduğu şehre gelir ve bir imarethânedede geceyi geçirir. Bir müddet, gurbette bu şekilde vakit geçdikten sonra Küsemîş adında iyi bir kimse ile tanışıp dost olur ve ona niyetini anlatır. Küsemîş, onun bu arzusunun hükümdarın has hâcibine anlatır. Has hâcib, Ay-Toldı'yı yanına çağırıp arzusunun dinler ve sonunda onu hükümdarın hizmetine girmeye lâyık bulur. Ancak, işin hemen olmayacağını, sabr etmesi gerektiğini söyler.

Bir zaman sonra Küsemîş, hükümdara durumu anlatır. Zaten böyle bir yardımcıya ihtiyacı olan hükümdar Ay-Toldı'yı yanına çağırır ve hizmetine kabul eder. Onu uzun müddet her işte dener. Ay-Toldı da ona kusursuz bir şekilde hizmet eder. Sık sık bir araya gelir sohbet ederler. Hükümdar bir çok konuda ona fikirlerini sorar.

Bir gün hükümdar canı sıkılıp halvete çekilir ve Ay-Toldı'yı yanına çağırır. Sohbetler bir müddet daha bu şekilde devam ettikten sonra hükümdar, Ay-Toldı'yı vezirliğe lâyık görür ve onu vezir eder. Bundan sonra bir müddet, memleket halkı refahın zirvesine ulaşır; dolayısıyla hükümdar da saadetin zirvesine varır. Ancak hiçbir güzel şey daimî olmadığı gibi saadet de sonsuz değildir.

Bir gün Ay-Toldı hastalanır. Bütün tabipler etrafına toplanıp hastalığına çare ararlar; ancak hiç bir çare bulamazlar. Ay-Toldı iyice çöküp şuurunu kaybeder. Hükümdar onun bu haline çok üzülür, iyileşmesi için dua edip fakir fukaraya sadaka dağıtır. Fakat yapılan hiçbir şeyin faydası olmaz. Ay-Toldı ise ölüme yaklaşınca, dünyada yaptığı hatalardan dolayı pişmanlığını dile getirir. Başucuna oğlu Ögdülmiş gelir. Ögdülmiş, onun bir tek oğlu olup yaşı henüz küçüktür. Ay-Toldı ona nasihatlerde bulunur ve bir kalem-kâğıt isteyerek Kün-Toğdı'ya vasiyetnâme yazar. Yazdığı bu mektubu oğluna verip hükümdara götürmesini ister. Sonra malını ihtiyacı olanlara dağıtır ve oğluna sarılıp ağlar. Bütün akrabaları ile helâlleştikten sonra kelime-i şehâdet getirerek ruhunu Hakk'a teslim eder.

Ay-Toldı'nın ölümüne çok üzülen hükümdar bir müddet onun yasını tutar. Yası bittikten sonra onun oğlu Ögdülmiş'i yanına çağırıp nasihatlerde bulunur. Ögdülmiş, babasının yazdığı mektubu çıkarıp hükümdara verir.

Hükümdar mektubu okuyup anlar ve göz yaşları döker. Ögdülmiş oradan ayrılıp evine gelir. Evinin kapısını kimseye açmadan, bir kaç gün kederi ile baş başa kalır. Daha sonra babası için ölüm aşısı yapar; fakirlere gümüş ve ipekli kumaşlar dağıtır. İyi insanları kendisine ahabap edinir. Hükümdar da o günden itibaren gayretle çalışır ve günden güne iyi kanunlar uygular. Halk zenginleşip hükümdara dua eder.

Bir gün hükümdar Ay-Toldı'ya ihtiyaç duyar. Ancak onu yanında bulamadığı için çok üzülür ve onun oğlu Ögdülmiş'i hatırlar. Onu yanına çağırıp hizmetine alır. Onu da babası gibi uzun süre denedikten sonra ünvan, mühür, at, koşum ve hil'at verip çok itibar gösterir. Ay-Toldı ile yaptığı gibi onunla da sık sık biraraya gelerek sohbetlerde bulunur. Hükümdar, bütün bu sohbetler ışığında ülkesini idare etmeye devam eder.

Kün-Toğdı bir gün Ögdülmiş'i yanına çağırıp onun gibi başka birisine daha ihtiyacı olduğunu bildirerek akrabaları arasında bilgili, her bakımdan güvenebileceği kimse olup olmadığını sorar. O da Odgurmuş'ı söyler. Odgurmuş, bu dünyadan tamamen yüzünü çevirip dağa çıkmış ve bütün vakitini ibadetle geçiren bir zattır. Hükümdar, ona bir mektup yazarak Ögdülmiş'le gönderir. Odgurmuş akrabasını görünce çok sevinir. Onunla bol bol sohbet edip hasret giderir. Sonra Ögdülmiş ona hükümdarın arzusunu bildirerek çıkarıp mektubu verir. Odgurmuş mektubu okur, fakat kendisini bu konuda yeterli görmeyip hükümdara yakın olmayı istemez. O da hükümdara bir mektup yazarak Ögdülmiş'e verir. Hükümdar mektubu alıp dikkatle okur. Cevaba üzülür, fakat mazeretlerini de haklı bulur. Onun sözlerinin anlayış, akıl ve bilgi ile dolu olduğunu gördüğü için de mutlaka Odgurmuş'ı görmek ister. İkinci bir mektup yazarak tekrar Ögdülmiş'le gönderir. Odgurmuş'un düşüncesini değiştirmemesi üzerine Ögdülmiş çok ısrar eder. Bunun üzerine Odgurmuş ondan bazı bilgiler sorar. (Beylere hizmet etmenin usûl ve nizâmı; kapıdaki hizmetkârlarla nasıl geçinileceği; avam (halk) ile nasıl münasebet kurulması lâzım geldiği; Hz. Peygamber'in nesli ile münasebeti; âlimlerle, tabiplerle, efsuncularla, rüyâ tabircileri ile, müneccimlerle, şâirlerle, çiftçilerle, satıcılarla, hayvan yetiştiricileri ile, zenaat erbabı ile, fakirlerle münasebeti; nasıl evlenileceği; çocukların nasıl terbiye edileceği; hizmetçilere nasıl muâmele edileceği; ziyâfete gitmek ve dâvet etmek âdâbı, vs.). Ögdülmiş de onun bütün suallerine cevaplar verir. Odgurmuş ise bütün bunların mahzurlu taraflarını söyleyerek kendisinin dünyadan yüz çevirip olana kanaat ettiğini belirtir ve hükümdardan kendisi için özür dilemesini söyleyerek teklifi yine reddeder. Ögdülmiş onun sözlerini anlar ve hak verir. Geri dönüp hükümdara Odgurmuş'la yaptığı sohbeti, onun sözlerini, neler konuştuklarını olduğu gibi anlatır. Bunun üzerine hükümdar kendi kendine düşü-

nür, gönlü yaralanır ve gözlerinden yaş dökülür. O da Ogdurmuş'un sözlerini doğru bulur ve onu yanına çağırılmaktaki ısrarından bir zaman için vazgeçip durumu zamana bırakır.

Aradan bir kaç gün geçer. Hükümdar, tekrar Ögdülmiş'i çağırıp Ogdurmuş'u yanına çağırılmaktan vaz geçtiğini, ancak onun yüzünü bir defa da olsa görmek istediğini söyler. Ya ben onu ziyarete gideyim ya da o benim yanıma gelsin, bana nasihat versin der. Ögdülmiş buna sevinir ve hükümdarın dileğini bildirmek üzere tekrar Ogdurmuş'un yanına gider. Bu defa Ogdurmuş onu görmekten pek memnun olmaz ve biraz soğuk karşılar. Ancak teklifin sadece bir ziyaret daveti olduğunu öğrenince mâkul karşılar. Hükümdar bu habere çok sevinir. Sonunda bu kavuşma gerçekleşir. Uzun uzun sohbet ederler. Ogdurmuş hükümdara nasihatlerde bulunur. Hükümdar kendisinin ne kadar doğruluktan ayrılmış olduğunu görüp doğru yolu bulur. Ogdurmuş'tan kendisi için dua etmesini ve Tanrı'nın iyilik yolunda kendisine yol göstermesini diler. Ona her türlü yiyeceklerle ikramda bulunur. Ogdurmuş, bir kaç lokma yedikten sonra kalkıp hükümdarla ve daha sonra da Ögdülmiş'le vedalaşarak dağlara doğru gider.

Bir gün Ögdülmiş, geçen hayatına acıyıp tövbe ederek Ogdurmuş gibi Tanrı'ya sığınmak isteğiyle dolar. Hükümdardan izin isteyip Ogdurmuş'un yanına gider. Ogdurmuş onu görünce şaşırarak, daha yeni görüşüklerini söyler ve gelişinin sebebini sorar. O da bütün düşüncelerini anlatır; onun gibi tövbe edip Tanrı'ya sığınıp affını dileyeceğini ve ibadetle meşgul olacağını, bunun için neler yapması gerektiğini sorar. Ogdurmuş ona tavsiyelerde bulunur. Onun hükümdarın yanından ayrılmasını doğru bulmaz. Hükümdarın ona ihtiyacı olduğunu söyler. Onun bütün dilek ve arzularına kavuştuğunu, iyi yola girdiğini, dolayısıyla onun da bugün, iyilikle hükümdara faydalı olması gerektiğini anlatır. Hükümdara iyi nam kazandırmasını; bu vesileyle düşmanların bunu görüp sinmelerini ve yabancıların boyun eğmesini tavsiye eder. Kısacası onun, hükümdarın yanından ayrılıp dağlara çekilmesine izin vermez. Bunun üzerine Ögdülmiş tekrar geri dönüp hükümdara, Ogdurmuş'la aralarında geçen konuşmaları bir bir anlatır. Artık kendisinin huzur içinde olmasını ve memleketi bilgi ile idare etmesini, kendisinin de onun için gereken her şeyi yapacağını söyler. Hükümdar buna çok memnun olur. Bundan sonra Ögdülmiş gayretle çalışır; halk huzura kavuşur, memleket düzene girer ve hükümdar rahatlar.

Bir gün Ögdülmiş'e bir haberci gelip Ogdurmuş'un onu yanına çağırıldığını, durumunun ağır olduğunu ve bitkin bir halde yattığını söyler. Ögdülmiş, sabah erkenden atına binip onun yanına gider. Ogdurmuş ona; artık öleceğini, rüyasında Allah'ın ona, bunu haber verdiğini söyler. Daha

sonra Ögdülmiş'e nasihatlerde bulunup hükümdara da selam götürmesini isteyerek onun evine geri dönmesini söyler. Ögdülmiş onu o halde bırakmak istemez, ancak, Odgurmış'ın ısrarı üzerine büyük bir üzüntü içinde onunla vedalaşıp evine döner. Ertesi gün hükümdarın huzuruna varır. Odgurmış'ın durumunu ve nasihatlerini anlatır. Hükümdar çok üzülüp ağlar. Daha sonra Ögdülmiş'i teselli ederek nasihatlerde bulunur. Ögdülmiş, hükümdardan ayrılıp evine geldikten sonra bir kaç gün sabreder, fakat sonunda tahammülü tükenip Odgurmış'ı tekrar görmek ister. Hükümdardan müsaade isteyerek onun bulunduğu yere gider. Fakat onun mekânına gittiğinde Odgurmış'ın müridi Kumaru tarafından göz yaşları içinde karşılanır. Onun ölüm haberini alan Ögdülmiş çok feryad edip döğünür. Mezarını ziyaret eder ve orada da çok ağlar.

[Bu kısımda metin eksik]

Hükümdar Odgurmış'ın ölüm haberini duyunca, Ögdülmiş'e baş sağlığına gelir. Onun nasıl öldüğünü, bu hususta neler bildiğini sorar. Ögdülmiş de olanları anlattıktan sonra Odgurmış'ın ölürken vasiyet edip miras olarak bıraktığı çanak ve değneği hükümdarın önüne koyar. Bunlardan birini yadigar olarak almasını istediğini söyler. Hükümdar da değneği alarak çanağı Ögdülmiş'e bırakır. Bundan ibret alan hükümdar daha sonra Ögdülmiş'e nasihatlerde bulunur. Bir kaç gün yas tutarlar. Sonra tekrar bir araya gelip memleketin halini konuşurlar ve bir müddet daha memleketi refah içinde yönetirler.

*Kutadgu Bilig'*de hikaye bu şekilde sona erdikten sonra hatime kısmı denilebilecek nitelikte olan bitiş kısmı gelir. Burada şâir;

yıl altmış iki erdi dört yüz bile  
bitiyü tükettim bu söz ülgüle (6495)

(Yıl dört yüz altmış iki idi, bu eseri yazıp, tamamladım.) diyerek eserini tamamladığı yılın 462 ( 1069-1070) olduğunu belirtir. Bunu müteakip dua bölümü gelir. Burada şâir, bütün mü'minleri affetmesi ve onların hürmetine kendi günahlarını da bağışlaması için Allah'a dua edip Hz.Peygamber'e ve dört halifeye selâm gönderir.

Yusuf Has Hâcib, eserini bu şekilde tamamladıktan sonra ardına üç manzum parça ilave etmiştir. Bunlardan birincisinde gençliğine acıyarak ihtiyarlığından söz eder; ikincisinde zemânenin bozukluğundan ve dostların cefasından yakınır; üçüncüsünde ise kendi kendine nasihatlerde bulunur ve yine sonunda kendisinin ve bütün mü'minlerin affedilmesi için duada bulunarak Hz. Peygamber'e ve dört arkadaşına selam gönderir.

Yusuf Has Hâcib, bu eserinde anlatmak istediği konuları ve vermek istediği bilgileri sembolik dört kahraman etrafında şekillendirdiği ve fazla detayı olmayan bir hikaye içinde işlemiştir. Buradaki hikaye, sadece bir vasıta olduğu için tahkiyevî yönü ağır olan mesnevîlerden daha farklıdır. *Kutadgu Bilig*'de hikaye, alışılmış klâsik bir şahıs-zaman-mekân ve olay örgüsünden ziyâde anlatılmak istenen hususların gerektiği gibi açıklanabilmesini sağlayan bir hareket akışından ibarettir. Burada söz konusu olan husus, eserin temelinde yer alan dört kahramanın birbirleriyle diyalogudur. İşte şâir, anlatmak istediği mefhumları bu dört şahıs arasındaki sorulu-cevaplı sohbetlere serpiştirmiştir. Diğer hikayelerde olduğu gibi ardarda gelen olaylar zinciri bu eserde yoktur. Bu sebeple *Kutadgu Bilig*'deki hikayeyi temeli atılmış ve sadece dört sütunu dikilmiş bir binaya benzetmek yerinde bir teşbih olacaktır.

Eserde tahkiye üslûbunun yanı sıra karşılıklı konuşmaya dayanan mükâleme üslûbunun hâkim olduğu da dikkati çekmektedir. Bu haliyle bu eser teatral bir hüviyet kazanmaktadır.

Yusuf Has Hâcib'in mükemmel bir insan, ideal bir hükümdar olma hususunda söylemiş olduğu ve her biri bir vecize değerinde olan hikmetli sözlerle dolu beyitleri, *Kutadgu Bilig*'i didaktik bir eser haline getirmiştir. Şâirin tasvirleri de oldukça renkli ve canlıdır. Özellikle Tavgaç Buğra Han'ın medh edildiği kısımda yer alan "bahariyye" bölümü, Türk pastoral şiirinin en güzel örnekleri arasında kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca eserde gençlik ve ihtiyarlıkla ilgili tasvirler de oldukça canlıdır.

*Kutadgu Bilig*'in yapısındaki bu çeşitlilik ve zenginlik R. Rahmeti Arat tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Eser, şâirin intihâp etmiş olduğu yarı hikâye ve yarı temsil tarzında, arada hareketi hazırlayıcı ve izah edici monologlar ve canlı tabiat tasvirleri ile süslenmiş olan sahneleri ile, bütün olarak, öyle mükemmel bir üslûp ve mimârî içine yerleştirilmiştir ki, bu malzemeye başka ne gibi bir şekil verilebileceğini düşünmek bile güçtür."<sup>3</sup>

*Kutadgu Bilig*, vezin itibarıyla mütekârib bahrinin Şehnâme vezni olarak anılan Fe'ûlün-Fe'ûlün-Fe'ûlün-Fe'ûl kalıbıyla kaleme alınmıştır. Bu itibarla bu eser, bazı araştırmacılar<sup>4</sup> tarafından sadece vezni ve şekli itibarıyla Firdevsî'nin, İran'ın millî destanı haline gelen *Şehnâme*'sinin bir taklidi olarak kabul edilmişse de bütünüyle mütâlaa edildiğinde *Şehnâme*'den oldukça

<sup>2</sup> A. Bican Ercilasun, "Yusuf Has Hâcib ve Kutadgu Bilig", *BTK*, Ötüken, İstanbul 1985, I, 135.

<sup>3</sup> Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I Metin*, TDK., Ankara 1991, (3. baskı), s.XXVI.

<sup>4</sup> M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1980, s. 170.

farklı bir eserdir. Sadece vezin benzerliği, bir esere taklid damgası vurmak için yeterli olmamak gerekir. Bunun yanısıra mesnevî ile yazılmış olması da taklid olmasını gerektirmez. Zira bu türlü uzun, didaktik eserlerde gerek kafiye bakımından ve gerekse vezin itibarıyla mesnevî nazım şekli en kullanışlı biçim olarak kabul görmüştür. Ayrıca bu eserde, Türk mesnevîlerinin, İran mesnevîlerinden farklılık arz eden karakteristik bir özelliğini de dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Bu da genellikle mesnevîlerde görülen, tek vezin ve tek şekil yeknesaklığını ortadan kaldırmak ve eseri monotonluktan kurtarmak maksadıyla yapılan şekil ve vezin değişikliğidir. Klâsik İran mesnevîlerinde görülmeyip sadece Türk mesnevîlerinde karşılaşılan bu husus, mesnevînin arasına farklı vezinde ve farklı nazım şekliyle yazılmış manzumelerin serpiştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu özellik Türk milletinin o dönemlerdeki göçebe hayatından kaynaklanan aktif yapısı ile de izah edilebilir. *Kutadgu Bilig*'de de bu özellik dikkati çekmekte olup eserde, mesnevî nazım şekli arasında yer alan ve halk şiiri geleneğine ait olan 173 dörtlük mevcuttur. Ayrıca Yusuf Has Hâcib'in, eserinin sonuna eklediği üç parça da nazım şekli bakımından mesnevîden ayrı olup gazel şeklindedir. Vezin bakımından da birinci ekte asıl metinle aynı vezin kalıbı kullanılmakla beraber diğer iki ek ise yine mütekârib bahrinin Fe'ûlün-Fe'ûlün-Fe'ûlün-Fe'ûlün kalıbı ile kaleme alınmıştır. Eser, ayrıca konu ve konunun işleniş bakımından da *Şehnâme*'den farklılık arz etmektedir. *Zirâ Şehnâme*, bir nevî İran tarihi olup İran'daki sülalelerden, o sülalelere mensup padişahlardan, o padişahların savaşlarından, kahramanlıklarından vs. bahsetmektedir. Kahraman ve savaş tasvirleri hep birbirine benzemekle eser, bu muntazam kuruluş içinde başından sonuna kadar aynı monotonlukta akıp gitmektedir.<sup>5</sup> *Kutadgu Bilig*'de ise tarihî bilgiye pek rastlanmamaktadır. Eserdeki şahıslar dahi mücerret mefhumlar olan kanun, saadet, akıl ve âkıbetin müşahhaslaştırılmasından ibaret olan temsilî isimlerdir.

Bütün bu özellikleri yanısıra *Kutadgu Bilig*, konusu itibarıyla bir siyasetnâmedir. Türk edebiyatındaki siyasetnâme türü eserlerin en güzel örneklerinden biridir. Siyasetnâmeler, esas konu olarak devlet yönetimini ele aldığı ve devlet yönetiminde de bütün yetki ve güç hükümdarda olduğu için genellikle hükümdarlara hitaben vücuda getirilmiş eserlerdir. Bunun yanısıra vezirler ve emirler için yazılmış siyasetnâmeler de mevcuttur.

Siyasetnâmeler, devrin padişahına ve devlet ileri gelenlerine, dolayısıyla daha sonra bu görevleri üstlenecekler yol göstermek, tavsiyelerde

<sup>5</sup> Firdevsî, *Şehnâme I*, Çev: Necâti Lugal, MEB., Ankara 1967, s. XIX.

bulunmak gayesiyle kaleme alınmış eserlerdir.<sup>6</sup> Bu tür eserlerde, bir hükümdarda bulunması gereken özellikler belirtilir. Buna göre *Kutadgu Bilig*'de hükümdar Kün-Toğdı, insan-ı kâmindir. Bu insan, bütün kötü vasıflardan arınmış ve iyi huylarla bezenmiş bir insandır. Allah'a sıkı sıkıya bağlı, takvâ sahibi bir mü'mindir. Zamanın bütün ilim ve hünelerini öğrenmiş bir alim ve hakîmdir. Adaletten, doğruluktan şaşmaz; ağır başlı ve alçak gönüllüdür. Hırsızlık, yalan, içki, dedikodu gibi kötü alışkanlıklardan münezzehtir. Son derece cömert ve iyilikseverdir. Etrafındaki insanlara merhametli ve insafli davranır. Âdet ve ananelere, görgü kurallarına uygun hareket eder.

Siyasetnâmelerde, devletin idaresi konusunda hükümdarın nasıl davranması gerektiği izah edilerek kötü idarenin zararları açıklanır. *Kutadgu Bilig*'de de devleti zedeleyen şeyler; yalan, zulüm, hırs, olgun olmama, acelecilik, her işte hiddet, içkiye düşkünlük ve çalıp çırpma olarak tesbit edilmiştir. Siyasetnâmeler konusunda geniş bir bilgi veren Âgâh Sırrı Levend, örnek bir siyasetnâmede başlıca hangi bahisler üzerinde durulduğunu maddeler halinde sıralayarak belirtmiştir.<sup>7</sup> *Kutadgu Bilig*'de ise bu bahislerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

1. Devletin sıfatı (657-764)
2. Adaletin vasfı (765-954)
3. Dilin fazileti ve sözün faydaları (955-1044)
4. Saadetin daimî olmayışı, ikbâlin dönekliği (1045-1157)
5. Aklın tarifi (1850-1920)
6. Beyliğe lâayık bir beyin nasıl olması lâzım geldiği (1921-2180)<sup>8</sup>
7. Beylere vezir olacak kimsenin nasıl olması lâzım geldiği (2181-2268)<sup>9</sup>
8. Hükümdara; kumandan, ulu hâcib, kapıcı başı, elçi, kâtib, hazinedâr, aşçı başı, içkici başı olacak kişilerin nasıl olması gerektiği (2269-2956)
9. Hizmetkârların beyler üzerindeki haklarının neler olduğu (2957-3186)
10. Dünyanın kusurları (3512-3645)

<sup>6</sup> Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetnâme (Siyerü'l-Mülük)*, Çev: Nurettin Bayburtluğil, Dergah Yay., İstanbul 1981, s. 5.

<sup>7</sup> Âgâh Sırrı Levend, *Siyaset-nâmeler*, TDAY Belleten-1962, Ankara 1963, s. 169-170.

<sup>8</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Bahaeddin Ögel, "Karahanlı Türk Kültür Çevresinde Bey ve Beylik", *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, TDAV Yay., İstanbul 1988, s. 561-570.

<sup>9</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Bahaeddin Ögel, "Karahanlı Türk Saray Kültüründe Vezir ve Vezirlik", *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, TDAV Yay., İstanbul 1988, s. 626-630.



11. Dünya vasıtasıyla âhiretin kazanılması (3646-3712)
12. Beylere hizmet etmenin usûl ve nizâmı (4031-4164)
13. Kapıdaki hizmetkârlar ile nasıl geçinileceği (4165-4319)
14. Avam ile nasıl münasebet kurulması gerektiği (4320-4335)
15. Peygamber soyundan gelenler, âlimler, tabipler, efsuncular<sup>10</sup>, rüyâ tâbircileri, müneccimler, şâirler, çiftçiler, satıcılar, hayvan yetiştiriciler, zenaat erbabı ve fakirler ile nasıl münasebet kurulması gerektiği (4336-4474)
16. Nasıl evlenileceği (4475-4503)
17. Çocukların nasıl terbiye edileceği (4504-4526)
18. Hizmetçilere nasıl muamele edileceği (4527-4572)
19. Ziyâfete gitmek ve dâvet etmek âdâbı (4573-4679)
20. Memleketi tanzim etme usûlü (4567-5631)

vs.

Buradan da anlaşılacağı üzere, devlet idaresinde, hükümdarın sadece mükemmel bir insan olması yeterli değildir. Bunun yanısıra devlet hizmetinde görev yapan kimselerle ve halkla olan münasebetleri de son derece önemlidir. Ayrıca devletin idâmesi için sadece hükümdarın mükemmelliği yeterli olmayıp diğer devlet ricalinin de en ideal vasıfları hâiz olmaları gerekmektedir.

*Kutadgu Bilig*'de yer alan gerek siyasî, içtimaî, hukukî ve gerekse ah-lâkî fikirlerin hepsinin de temelinde eski Türk devlet anlayışının ve İslâm geleneğinin tesiri vardır. Eserde millî öz, çok sağlam bir temel olarak yer almakla beraber Hint-İran geleneğinin izlerine de rastlamak mümkündür. Türk devlet ve hükümlerlik anlayışının temelinde töre ve kut vardır. Hukuk anlayışı ise adâlet üzerine kurulmuştur. Adalet de törenin baş umdelerinden biridir<sup>11</sup>. Törenin ve kutun öneminin açıkça vurgulandığı *Kutadgu Bilig*'de adâletin temini, törenin doğru tatbik edilmesine bağlıdır. Bu itibarla eser, Karahanlı devlet teşkilâtının tesbitinde en önemli kaynaklardan biri olmuştur<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Reşit Rahmeti Arat, "Kutadgu Bilig'de Tabipler ve Efsuncularla Münasebet Hakkında", *Makaleler I*, Haz: Osman Fikri Sertkaya, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1987, s. 711-720.

<sup>11</sup> Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna*, Seyran Yay., İstanbul 1995, s. 97.

<sup>12</sup> Kâzım Yaşar Koprıman, "Karahanlılarda Devlet Teşkilâtı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1986, VI., 164-179.

Yusuf Has Hâcib'in, eserinde, bütün benliğiyle önemine inandığı ve ısrarla üzerinde durduğu bilgi konusuna da her fırsatta temas ettiği görülmektedir. Şâir, eğitim hayatı boyunca çok iyi bir tahsil görmüş, Arapça ve Farsçayı bu dillerin edebiyatlarına vâkıf olacak şekilde öğrenmiştir. Hayatı boyunca, kendi devrinde ve yaşadığı muhitte öğretilen bütün ilimlere ait bilgileri elde etmeye çalışmıştır. Bilgiye bu derece önem veren mütefekkir-şâir, bu şekilde edindiği bilgiler ve şahsî tecrübeleriyle bu eserini meydana getirmiştir. Eserinde, devrinde bilgililerin az, bilgisizlerin çok olmasından yakınarak sık sık bilgi mefhumu üzerinde durmuştur.

kişide kişi adrukı bar telim  
bu adruk biligdin ayur bu tilim (201)

Yukarıdaki beyitinde, insandan insana çok fark olduğunu, bu farkın bilgiden ileri geldiğini ve sözlerinin buna dair olduğunu belirterek eserinin harcında yer alan en önemli unsurlardan biri olan bilgiye işaret etmektedir. Çeşitli edebî sanatlarla beyitlerinde bir nakış gibi işlediği bilgiyi, bazen bir denize benzettiği insan gönlünün dibinde yatan inciye (211), bazen kokusu gizlenemeyen miske (311-312) ve bazen de hiç bir zaman fakirliğe düşmeyen ve hırsızların eli erişmeyen bir servete (313) benzetir. (Bu konuda burada, sadece bir iki örnek vermekle yetindik. Zirâ tarafımızdan hazırlanıp yakında neşredilecek olan "Kutadgu Bilig'de Bilgi" adlı makalede bu konu geniş ölçüde ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.)

kamug edgülükler bilig assı ol  
bilig birle buldimesel gökke yol (208)

(Bütün iyilikler bilginin faydasıdır; bilgi ile göğe dahi yol bulunur.) beyitiyle Yusuf Has Hâcib, daha o dönemde bilgi ile uzay araştırmaları dahi yapılabileceğine işaret etmektedir. Nitekim şâir, bu konudaki bilgi ve ilgisini eserinin daha ilk başlarında "Yedi Yıldız ve Oniki Burcu Söyler" başlıklı kısımda (124-147) ortaya koymuştur. Bu hususun ayrıca mesnevî edebiyatında bir gelenek şeklinde devam ettiği müşahade edilmektedir. Nitekim Türkçe yazılmış pek çok mesnevîde yıldızlar, burçlar ve göklerle ilgili bölümlerin yer aldığı görülmektedir. Ahmedî'nin İskendernâmesi bunun en güzel örneklerinden biridir<sup>13</sup>. Yine eserin son kısımlarında da (6211-6221) yıldızlarla ilgili bir kısım yer almaktadır. Ayrıca eserin 364-368. beyitleri arasındaki 40-60 yaş arasındaki özellikleri belirten ve basit bir yaşnâme hüviyeti gösteren kısım, daha sonra Türk edebiyatında pek çok örneği görülen

<sup>13</sup> Ahmedî, *İskender-nâme, İnceleme-Tıpkıbasım*, Haz: İsmail Ünver, TDK.Yay., Ankara 1983, yk. 21<sup>a</sup>-21<sup>b</sup>. Ayrıca bkz: Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, Haz: Muhammed Nur Doğan, İstanbul 1996, s. 374-386.

yaşnâmelerin ilk örneği olarak kabul edilebilir<sup>14</sup>. Bunun yanı sıra eserin son kısmında (5993-6086) yer alan rüya tabiri ile ilgili kısım ise Türk edebiyatında ilk tabirname örneği olarak kabul edilebilir.

Türk kültür tarihi açısından son derece önemi olan bu muazzam şaheserin<sup>15</sup> Türk mesnevî edebiyatı içindeki yeri de aynı ölçüde mühimdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi klâsik edebiyatımız mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış mahsuller açısından oldukça zengin olup bu eserler gerek sayı bakımından gerekse muhteva ve konunun işlenişi itibarıyla Klâsik Türk edebiyatı içinde ayrı bir kol olarak mütalaa edilebilecek özelliktedir. Nitekim bu konuda Âmil Çelebioğlu 13-14 ve 15. yüzyıl mesnevîlerini bir araya getirip onları tek tek tanıtmak, özetini vermek ve Türk edebiyatı içindeki yerini vurgulamak şartıyla Türk mesnevî edebiyatının önemli bir kısmını tesis etmiştir<sup>16</sup>.

Netice olarak denilebilir ki; *Kutadgu Bilig* de böylesine zengin bir yapı içersinde, mevcut bilgilere göre ilk olma özelliğini göstermesi bakımından son derece önemli bir eserdir. Hem Türk kültürünün, hem Türk edebiyatının ve dolayısıyla da Türk mesnevî edebiyatının temel taşı niteliğindedir. Ancak o dönemde böylesine muazzam bir eserin ortaya çıkmış olması, Türk toplumunun edebî seviyesinin belirli bir olgunluğa erişmiş olduğunu gösterir. Zira böyle bir şaheserin vücuda gelebilmesi için toplumun edebî seviyesinin bir alt yapısının teşekkül etmiş olması gerekir. Dolayısıyla *Kutadgu Bilig* seviyesinde veya çok daha iptidâî şekilde kaleme alınmış eserlerin olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Nitekim *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki manzum parçalar üzerine inceleme yapan Talât Tekin de Kâşgarlı Mahmud'un yaşadığı ve sözlüğünü yazdığı yıllarda, hattâ daha önceleri, Karahanlılar çevresinde ve öbür Türk kültür çevrelerinde hece ve aruz ölçüleri ile şiirler ve manzumeler kaleme alan Türk şâirlerinin bulunduğundan şüphe edilemeyeceğini belirtir ve Yusuf Has Hâcib'in de o çağın şâirlerinden olduğunu vurgular<sup>17</sup>. Bu sebeple *Kutadgu Bilig*, o döneme ve daha öncesine ait elde edilebilen mahsullere göre yapılan değerlendirmeler itibarıyla türünün ilki olma özelliğini göstermektedir.

<sup>14</sup> Yaşnâmelerle ilgili daha geniş bilgi için bkz: Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Yaşnâmeler", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1984, İstanbul 1985, S. 1, s. 151-286

<sup>15</sup> Bu konuda bkz: İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig'in Türk Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.

<sup>16</sup> Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999; Ayrıca bkz: Harun Tolasa, "15. yy. Türk Edebiyatı Anadolu Sahası Mesnevileri", Ege Ün. Sosyal Bilimler Fakültesi, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, I, 1982.

<sup>17</sup> Talât Tekin, *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*, TDK Yay., Ankara 1989, s. VII.

Bu eser üzerinde bu güne kadar dil, tarih ve sosyoloji açısından çok sayıda inceleme yapılmış olmakla beraber edebî bakımdan pek fazla inceleme yapılmamıştır. Gerek edebî yönüyle ve gerekse üslûp özellikleri itibarıyla pek çok konuda daha mufassal çalışmalar yapılmasına ihtiyaç vardır.

#### Kaynakça

- Ahmedî, *İskendernâme, İnceleme-Tıpkıbasım*, Haz: İsmail Ünver, TDK.Yay., Ankara 1983.
- Arat, Reşit Rahmeti; *Kutadgu Bilig I Metin*, TDK, Ankara 1991, (3. baskı).
- ; *Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig II Çeviri*, TTK, Ankara 1994.
- ; “Kutadgu Bilig’de Tabipler ve Efsuncularla Münasebet Hakkında”, *Makaleler I*, Haz: Osman Fikri Sertkaya, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1987, s. 711-720.
- Başer, Sait; *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna*, Seyran Yay., İstanbul 1995,
- Çelebioğlu, Âmil; “Türk Edebiyatında Yaşâmeler”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Yıl:1984, İstanbul 1985, S.1, s.151-286
- ; *Türk Mesnevî Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)*, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Ercilasun, A.Bican; “Yusuf Has Hâcib ve Kutadgu Bilig”, *BTK*, 10 cilt, Ötüken, İstanbul 1985, c.1, s.132-157.
- Firdevsî, *Şehnâme I*, Çev: Necâti Lugal, MEB., Ankara 1967.
- Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, Haz: Muhammed Nur Doğan, Çantay Kitabevi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996.
- Kafesoğlu, İbrahim; *Kutadgu Bilig’in Türk Kültür Tarihimizdeki Yeri*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- Koprıman, Kâzım Yaşar; *Karahanlılarda Devlet Teşkilâtı*, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 14 cilt, Çağ Yay., İstanbul 1986, c.6, s.164-179.
- Köprülü, M.Fuad; *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken, İstanbul 1980.
- Levend, Âgâh Sırrı; *Siyaset-nâmeler*, TDAY Belleten-1962, Ankara 1963, s. 167-194.
- Nizâmü’l-Mülk, *Siyâsetnâme (Siyerü’l-Mülük)*, Çev: Nurettin Bayburtlugil, Dergah Yay., İstanbul 1981.

Ögel, Bahaeddin; “Karahanlı Türk Kültür Çevresinde Bey ve Beylik”, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, TDAV Yay., İstanbul 1988, s. 561-570.

———; “Karahanlı Türk Saray Kültüründe Vezir ve Vezirlik”, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, TDAV Yay., İstanbul 1988, s. 626-630.

Tekin, Talat; *XI. Yüzyıl Türk Şiiri*, TDK. Yay., Ankara 1989.

Tolasa, Harun; “15. yy. Türk Edebiyatı Anadolu Sahası Mesnevileri”, Ege Ün. Sosyal Bilimler Fakültesi, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, cilt 1, 1982

TÜRK KÜLTÜRÜ İÇİNDE KIBRIS DÜĞÜN GELENEĞİNİN  
DEĞERLENDİRİLMESİ

*Gülin ÖĞÜT EKER\**

Kültürel değerlerin en önemli göstergelerinden biri olan 'düğün', kişisel tercihlerin yanında, aynı toplumun üyesi olarak hüznü ve sevinci paylaşma, manevi hazza ulaşma, sorumluluk taşıma, problemlere çözüm getirme, beraber yaşamanın getirdiği kurallara saygı gösterme gibi ortak değerlerin sentezi durumundadır.

Her toplumun kendine özgü nitelikleriyle, düğünlerde kullanılan adet ve uygulamalar, aslında, toplumdaki düzeni, paylaşmayı, beraber olmayı sağlayan son derece önemli kilit noktalarıdır. Böyle bir disiplin ve düzen bütünlüğüne sahip olan düğün, resmî yaptırım gücüne dayanmadan gönüllü ilişkiler çerçevesinde gerçekleşen en güzel ve kuvvetli sosyal dayanışma örneğini teşkil eder. Türk toplumunun kültürel gelişim sürecini değerlendirebilmede, buna paralel olarak gelecekle ilgili doğru kararlar alabilmede, düğün gibi fonksiyonel ve zengin motifler içeren geçiş dönemlerinin araştırılması önem taşır.

Başlangıcından bitimine kadar belirli bir sistem ve düzen çerçevesinde gerçekleştirilen, oldukça meşakkatli hazırlıklar gerektiren düğün töreni, sorumluluk ve yardımlaşma duygularının had safhaya ulaştığı; ancak, gönüllü istem içinde gerçekleşen kolektif bir faaliyettir. Görevli şahıslar, gelenek bütünlüğü içinde, olayları ve kişileri kontrol eder, gerektiği yerde inisiyatiflerini kullanarak belirli yaptırımlar uygulayabilir.

Kız ile oğlanın evlenme isteğini göstermesinden gerdek sonrasına kadar devam eden Kıbrıs geleneksel evlenme adet ve ritüelleri, 'Türk düğün geleneği' içinde değerlendirildiğinde, Anadolu, Rumeli ve Türk Cumhuriyetleri düğünleriyle bazı farklılıkların yanında, temelde, benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikler, düğün olgusunun, insanları bir araya getirerek eğlendirme, gelenekleri canlandırma, eğitime gibi nihaî amacı ile kültürel ve sosyolojik anlamdaki önemini ortaya koymaktadır. Günümüz Kıbrıs düğünleriyle ilgili ayrıntılı saha araştırması gerektirdiğinden, çalışmamızda, yazılı belgelerden hareketle, eski geleneksel Kıbrıs düğünleri ele alınmıştır.

Anadolu ve Trakya'nın yanısıra, Kıbrıs'ta da hakim olan, erken yaşta aile kurmanın fiziksel, ruhsal, toplumsal ve cinsel açılardan daha yararlı olduğu düşüncesi, evlenme yaşını, kızlar için 14-20, erkekler için 18-25 olarak belirler (Mear, 1992). Yaş sınırı çok kesin çizgilerle belirtilmese de,

---

\* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Öğretim Elemanı.

kızlar için, yaş ilerledikçe fizikî güzelliğin ve doğurganlığın azalacağı düşüncesiyle bu sınırı aşanlara 'Hacı bakkal ağanın buğdayı gibi evde kalmış;' yakıştırması yapılması (Mear, 1992); erkekler için, 'askerliğini yaparak kişiliğini ispat etme, meslek sahibi olarak aile sorumluluğunu yüklenebilme gibi' sosyal baskıların uygulanması, yaş sınırına riayeti kuvvetlendirmektedir.

Geleneklerine her zaman sahip çıkmayı bilen Türk insanı, bu niteliğini, tarihin bilinen en eski dönemlerinde de yaşatmaktaydı. Eski Türklerde, ocak ile ocak kurma deyiimiyle ifade edilen evlenmede amaç, sönmeyen bir ateş yakarak nesli devam ettirmektir (İnan, 1986). Göçebe hayat tarzına sahip olan Eski Türk hayatında, atlı göçebe kültürünün gerektirdiği yaşama biçimi ve o kültürdeki insanların sahip olmaları gereken özellikler, hayatın her safhasında olduğu gibi, evlenmede de kendini gösterir. Savaşçılık ve fizikî gücü kanıtlamayla ifade edilen 'kahramanlık', bu kültürün en önemli öğesidir. Erkek *kahramanların*, " *Ben yerimden kalkmadan o kalkmış olmalı; ben kara koç atıma binmeden o binmiş olmalı; ben kanlı kafir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş olmalı*" (Gökyay, 1939) sözleri üzerine, atalarının, " *Oğul sen kız dilemezsin, kendine bir yoldaş istersin.. .bir cılasın bahadır istermişsin.*" (Gökyay, 1939) şeklindeki açıklamaları, o dönemdeki gelin adaylarında aranılan vasıfları veciz bir ifadeyle dile getirmektedir. Ailenin birleştiricisi, temeli kabul edilen kadın da, cesur, atak, yiğit, cömert ve güvenilir olmasını istediği erkeğine şöyle seslenir:

*"Beri gel başım bahtı, evim tahtı,  
Han babamın güveyisi,  
Kadın anamın sevgisi,  
Atam anam verdiği,  
Göz açuban gördüğüm,  
Gönül verip sevdiğim,  
Bir yastıkta baş koyduğum,  
Yolunda öldüğüm, kurban olduğum",*

*"Senden sonra bir yiğidi  
Sevip varsam, birlikte yatsam  
Ala yılan olsun beni soksun"* (Gökyay, 1939; Ergin, 1969).

Anadolu'nun genelinde olduğu gibi, Kıbrıs'ta da, atlı göçebe kültüründeki 'alp tipi' eş, yerini, yaşama şartlarındaki değişiklikler sebebiyle savaşçılık, kahramanlık gibi vasıflara ihtiyaç hissedilmeyen 'gelin tipi'ne bırakır.

Türk aile terbiyesinde, bu derece saygılı ve estetik bir üslupla dile getirilen evlenme geleneğinin başlangıcı olan, *Divanü Lugat-it Türk'te* "koluş = kız istemek". Olar ikki kız koluşdı. = Onlar birbirlerinden kız istedi"

(Atalay, 1985); Anadolu ağzlarında "düğünlük bas- (Derleme Sözlüğü, 1969), kız soruşturmak, kız aramak, kız bakmak "(Örnek, 1977) fiilleri ile kullanılan kız isteme, iki aile arasında akrabalık bağlarının kurulması için atılan ilk adımdır.

Kıbrıs'ta genç kız ve delikanlıların anlaşarak evlenmeleri görülmekle beraber, genellikle görücü usulü evlenmenin yaygın olduğunu tespit ediyoruz. Delikanlıları yukarıda belirtilen yaş sınırına ulaşan anneler, akraba ve bayram ziyaretleri, nişan, düğün, hamam gibi ortamları değerlendirerek ailelerine uygun gelin adayını ararlar. Kızların fizikî görünüşleri, hal hareketleri, konuşmaları, giyimleri müstakbel kayın valideler tarafından dikkatle incelenir; eğer, delikanlının 'gönlünün düştüğü' biri var ise, o kişi araştırılır. Bu uygulamaların yanında, bazı ailelerde, köy ile kasaba arasında ticaret yapan satıcı kadınlar aracılığı ile de kız aranır. Satıcı kadınlar, gezip dolaştıkları yerlerde, oğlan annelerinin aradıkları niteliklere sahip olan kızları inceler ve uygun olduğuna kanaat getirince, kız ve erkek evi arasında elçilik görevini üstlenir (Batık, 1989).

Kişiyne, sosyal ve kültürel değerlerin kazandırıldığı yer olan aile, insanların davranış biçimlerini belirlediği, hayat tarzlarını etkilediği için, gelin adayının nasıl bir aile ortamı içinde yetiştiği en önemli seçim kriterlerinden biridir. Bu sebeple, görücülüğe giden kişiler, bu ziyaretlerini, sabahın erken saatlerinde ansızın gerçekleştirirler. Gelin adayının terbiyesi, hal ve hareketleri, aile görgüsü, evine, gelenek göreneklerine bağlılığı, fizikî görüntüsü, ekonomik durumu, evin temizliği ve düzeni, en çok dikkat edilen hususlardır. Görücüler, çeşitli bahaneler ileri sürerek mutfığa, tuvalete, banyoya gider ve gerekli incelemeyi yaparlar. Gelin almayı düşündükleri kızın hal hareketlerine, tavırlarına, konuşmasına, ses tonuna, ikramları tutuş ve sunuş şekline bakarak onun hakkında bilgi edinmeye çalışırlar. "Kız görücülerini" tabir edilen bu grup, görücülüğten olumlu düşüncelerle dönerse, oğlan annesi, aynı günün akşamı, durumu eşine ve oğluna açar; kızın maddî-manevî güzelliği ile ilgili olumlu sözler söyleyerek onların rızalarını alır. Çok kısa bir süre zarfında da, kız istemeye gidilir.

Yaşlı bir kadın aracılığıyla, kız annesine:

*"Havlıınızda var padem  
İşde geldik oğur gadem,  
Sizdeki cevharı  
Vereceksiniz, yoksa ne den?"*

dedirten oğlan ailesi, kız tarafının:



*"Merdevenden enerim  
Altın nalın giyerim,  
Gocam gelsin söyleyim  
Size cevap vereyim."* cevabı üzerine hazırlıklara başlar.

Gençlerin arzuları da dikkate alınarak geniş ve ayrıntılı bir araştırma sonunda, 'dünürlük, dünürlüğe gitme' kavramları içinde gerçekleşen kız isteme işlemi, iki gencin evlenmelerinin ötesinde, kız ve erkek aileleri arasında ilk akrabalık bağının kurulması yolunda atılmış bir adım, taraflar arasında bir yakınlaşma, birlik, beraberlik ve dayanışma girişimi olması açısından da sosyolojik bir olaydır. Evlilik aracılığı ile farklı ailelerin, dolayısıyla farklı insanların, mahallelerin, köylerin, kasabaların birbirine bağlanması, aynı zamanda sosyal ilişkilerin kuvvetlenmesine ve toplumda bütünlüğün pekiştirilmesine yardımcı olur. Kız istemeye, müstakbel kayın valide ve kayın pederle beraber dayı, amca da gelir; dünürçülüğe gidilirken, saygı ve gidilen eve değer verildiğinin göstergesi olarak en temiz, yeni elbiseler giyilir.

Kız isteme sırasında, hayırlı sonuca ulaşabilmek için, söze, dinî yükümlülük ve kudsiyet ifade eden *"Allah'ın emri, Peygamber'in kavliyle kızınız. ...ı, oğlumuz ...a istiyoruz"* kalıp ifadesi ile başlanır. İlk örneğine Dede Korkut Hikayeleri'nde (Ergin, 1969) rastladığımız dinî sorumluluk taşıyan bu ifade, Allah tarafından emredilen, Hz. Muhammed'in sünneti olan evliliğin, Peygamber'in sözüyle teşvik edildiğini göstermekte ve bir anlamda sosyal yaptırım gücünü de yansıtmaktadır. Kız tarafı da, bu istemeye karşı olumsuz cevabı ifade eden:

*"Bişirdiğim ottur  
Yeyemem garnım toktur  
Bu söylediğiniz sözler  
Hiç galbimde yoktur."*

ya da olumlu cevabı gösteren:

*"Bahçalarda biten otTUR  
Yedik gamımız tokTUR  
Söylediğiniz sözlere*

*Hiçbir deyeceğim yoktur."* sözleriyle isteme konusundaki düşüncelerini beyan ederler. Erkek tarafı isteme konusunda kız evinin olurluğunu alınca, söz kesme için gün kararlaştırılır veya aynı gün söz kesilir. Kız isteme işinin olumlu sonuca ulaştığını gösteren söz kesme, evlilik müessesesinin şifahî ilk belgesidir. İki genç arasında kurulacak olan birlikteliği resmileştirmek, ak-raba ve çevre insanlarına duyurmak amacıyla yapılan söz kesmede, ortak karara varmanın sembolü olarak, her iki taraf birbirlerine kenarları işlemeli

kırmızı cep mendili verir (Batık, 1989). Mendilin rengi olan kırmızı, bekâreti ve aşkı sembolize etmektedir.

Kız evinde gerçekleştirilen sözü müteakip, gelin kıza, iç çamaşır, gecelik, elbiselik/mantoluk kumaş, hazır elbise, eşarp, yazma, gezmelik ve gündelik çorap, terlik, ayakkabı, tarak, ayna, saç tokası vb. her türlü ihtiyacın yanı sıra, nişan yüzüğü de alınır. Ayrıca, kayın valide ve kayın peder, kız kardeş, amca, yenge, teyze gibi birinci derecedeki yakınlarla da elbiselik kumaş veya takım elbise, terlik, ayakkabı, yazma, çorap gibi gönülleri hoş tutacak hediyeler hazırlanır. Büyük bohçalar içine konan bu hediyeler, altı-yedi kişi nezaretinde kız evine götürülür ve karşılığında bahşişle beraber oğlan evi için hazırlanan hediyeler alınır. Kız evinin gönderdiği hediyelerin başında, tıraş takımı, saat, iç çamaşır, takım elbise, kına yakıldığı zaman parmağı muhafaza etmesi için kılıf ve nişan yüzüğü gelir (Mear, 1992).

Kıbrıs'ın geleneksel eski evlenme adetlerinde nişan bulunmamaktadır. Kız ve erkek aileleri arasında akrabalık bağlarının kurulmasında temel vazifesini gören 'söz'de ya da sonrasında, başlık/ağırlık konuşularak nikah günü belirlenir. Yazılı kaynaklarımızda "kalın" olarak geçen başlık ile ilgili kelimelere VIII. yüzyıldan itibaren rastlamaktayız (*Suci Yazıtı-Orkun*, 1987; *Divanü Lügat-it-Türk-Atalay*, 1985); bu kavram, bazı bölgelerde ağırlık (*Yeni Tarama Sözlüğü*, 1988), ağırlık bitirmek (*Derleme Sözlüğü*, 1993), bedel, halat (*Örnek*, 1977) kelimeleriyle de ifade edilmektedir.

Kıbrıs Türkleri arasında da geçerliliği olan ağırlık geleneği, kızın çeyizi için gerekli yorgan, yastık, yatak gibi ihtiyaçların alımında kullanılır. Anadolu'nun bazı bölgelerinde başlığın nakit para şeklindeki uygulamaları devam etmekle beraber, Kıbrıs gibi pek çok yöremizde de, erkek evi, kız evine nakit para vererek veya bu eşyaları alarak yeni kurulan aileyi ekonomik olarak desteklemektedir.

Oğlan evi düğün hazırlıklarıyla uğraşırken, kız evinin en önemli hazırlığı, çeyizin tamamlanmasıdır. Yıllardan beri süre gelen sözlü kültür geleneğimizin temsilcisi kabul edilen çeyiz, kız evinin sosyal statüsünü yansıtır. Gelin olacak kızın, yeni evindeki çeşitli ihtiyaçlarına cevap vermesi amacıyla hazırlanan çeyiz, kız evinin maddî durumunun yanında, sosyal ve kültürel durumunun da bir göstergesidir. Çeyizin vazgeçilmez parçaları olan, nakışlar, oyalar, danteller ve bu işlemlerde kullanılan motifler, onları icra eden amatör sanatçıların, dolayısıyla o toplumun, yaşamını, coğrafi, ekonomik şartlarını, sosyal hayatını ve tasarım gücünü ortaya koyan kriterlerdir. Türk kadını, kapalı bir mekanda bir öğretmenin kontrolünde eğitim almasa da, içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortamın, rutin akışta verdiği eğitim

ve görgüyle kendini yetiştirir; aldığı bu eğitim sonucunda edindiği birikimi ve estetik zevkini, dantel, oya, nakış gibi sanat ürünlerinde dile getirir. Çeyiz hazırlıkları, kız çocuğunun doğumuyla başlar. Çeyizin ilk eşyası 'temizliği sembolize eden' *hamam tası* ile 'çeyizi donatması/bereketlendirip çoğalması' gayesiyle konan *don/kilottur* (İslamoğlu, 1986). Kız annesi, kızı büyüyüp evlendiğinde ihtiyaç duyabileceği oda takımı, dantel, çarşaf, baş örtüsü, çorap, çeşitli mutfak eşyaları, gümüş veya cam malzemeler vb. gibi kız çeyizinde bulunması gereken eşyaları, doğumdan sonra hazırlamaya başlar. Bunlara ek olarak, taşınmaz mal veya hayvanlar da kız çeyizinde bulunabilir. İmece usulüyle hazırlanan, estetik zevk ürünü olan bu eşyalara, beşikteki kız büyüdüğü zaman yaptıkları da eklenince, zengin bir tablo ortaya çıkar. Herhangi bir anlaşmazlık durumunda çeyizdeki eşyaları belirleme amacıyla oluşturulan 'çeyiz yazma geleneği' Kıbrıs Türkleri için de geçerlidir. İmam, muhtar gibi şahitler huzurunda senet halinde düzenlenen çeyizi yazan kişiye de bir çift peşkir/havlu hediye edilir.

Düğün gününden bir iki gün önce, renkli yazmalarla süslenen deve kartlarına yüklenen kız çeyizi, davul zurna eşliğinde oğlan evine götürülür. Cam eşya türünden olan malzemeler de sağdıçların başlarında bulunan, buğday sapından yapılmış selelerde taşınır. Çeyiz alayının geçtiği sokaklardan, 'kötü bakışlardan korunması, nazar değmemesi' gayesiyle kuru zeytin yaprağı ile tütsülenir. Oğlan evinin bir odasına özenle asılan çeyizler, akraba ve komşular tarafından dikkatle incelenir. Erkek tarafı, misafirlere kahve, şerbet ikram eder.

Söz, çeyiz gibi hazırlıkların tamamlanmasından sonra, sıra 'nikâh'a gelmiştir. Kız ve oğlanın vekillikleri alınarak başka bir odada, dinî nikah kıyılır. Resmî nikâh ise, genellikle, düğünden bir iki gün önce yapılır. Düğünden aylar sonra yapılan; hatta hiç yapılmayan nikâh bile olmaktadır.

Bütün bu olaylardan sonra, sıra, beş veya yedi gün sürecek olan düğün törenine gelir. Düğüne davet, parayla tutulan 'çağırıcı hanımların' ev ev dolaşıp gülsuyu ikram etmesi veya deblek denilen çalgıyı çalmasıyla şifahi olabildiği gibi, çağırılacak kişilerin isimlerinin yazıldığı listenin köy kahvesine asılmasıyla da gerçekleştirilir.

Düğünün ilk gününde, oğlan evinde, davul zurna eşliğinde yorgan kaplanır. Mutlu bir evlilik geçirdiğine inanılan bir hanım, aynı mutluluğu yeni evlilerin de yaşaması dileğiyle, kaplama işine başlar; diğer hanımların iştirakiyle devam eder. Yorganlar kaplandıktan sonra, üzerine, saflığı, temizliği sembolize eden beyaz bir çarşaf ile bekareti simgeleyen kırmızı örtü konur ve çalgıcılara dağıtılmak üzere para atılır.

Düğün hazırlıklarının önemli bölümlerinden biri de, 'gelin hamamı'dır. Erkek tarafı, maddî duruma göre hamamın tamamını veya bir bölümünü kiralar. Oğlan evinin hazırladığı yiyecekler ve sabunlar, gelen misafirlere dağıtılır. Genç kız ve gelinler, ellerinde taşıdıkları mumlarla, gelini ortaya alarak, tef eşliğinde türkü söylenerek gelin, genç kızlar ve yenge yardımıyla yıkanır. Yıkanma işinden sonra, saçlara kına yakılır veya turunç/gül kokulu kil sürülür.

Düğün töreninin en önemli ve vazgeçilmez bölümlerinden biri de 'kına gecesi'dir. Düğünün temeli kabul edilen coşku ve eğlencenin, adeta 'ağıt' havasına dönüştüğü bölüm olan 'kına', gelin baba evinden ayrılmadan önce, genç kızın ana babasından ayrılmasıyla duyduğu hüznü, acıyı; aynı zamanda yeni bir hayata başlamanın, aile kurmanın verdiği sevinçle karışık yaşatan bir gelenektir. Arapça 'hına, hınna' (Devellioğlu, 1982) kelimesinden dilimize geçen; Türk lehçelerinde de '*qına, kına*' (Kazaxsko-Russkiy Slovar', 1954; Yudahin, 1948) olarak kullanılan kına, tırnakları, elleri ve saçları boyamak için kullanılan bir bitkidir. Besleme, canlandırma, renk verme özelliği ile kozmetikte; parasetamol özelliğiyle de farmakolojide etkili olan kına, Hazreti Muhammed'in başı ağrıdığı zaman, kınayı ilaç niyetine başına sarması, herhangi bir yeri yara olduğu zaman pomad olarak kullanması ile de dinî misyona sahiptir.

Kına merasimi için, misafirler kız evinde toplanır. Başında mücevherlerle süslü taç bulunan gelin, odaya getirilir; kibleye doğru çevrilerek bir yastığın üzerine oturtulur. Mutlu bir evlilik yaptığına inanılan iki kadın, ellerinde mumlar olduğu halde, ilahîler söyleyerek kızın yanına gelir ve ellerine, ayaklarına kına yakıp kırmızı tülbentle bağlar. Bu arada, gelin ve annesi, ilahilerin de etkisiyle ağlamaya başlar. Daha sonra, genç kızlar, içi şeker, kuru yemiş ve parayla dolu; üstü kırmızı tülle örtülü toprak testiyle gelini ortalarına alıp oynamaya başlar. Elden ele gezdirilen tepsi, oyunun sonunda, yeni evliler üzerindeki kötü düşüncelerin gitmesi amacıyla kırılır. Bunu müteakip, oğlan evinden getirilen çerez yenir; tef eşliğinde türküler söylenerek oyunlar oynanır; yengeye ve sağdica verilmek üzere para toplanır. Bu törende, başta gelin kız ve annesi olmak üzere, ayrılık duygusunu hisseden herkes ağlar; kına yakılmasından sonra da dağılır.

Bu arada, oğlan kınası için erkek evinde toplanan kız ve oğlan evi erkekleri, kız kınasından artan kınanın gelmesini beklerler. Kız evinden getirilen kına tepsisinde tavuk, meyve, çerez gibi yiyecekler de bulunur. Kına, sağdıc ile damadın serçe parmaklarına yakılır; kız evinin daha önceden gönderdiği parmak kılıfına konur.

Çeyiz, hamam, kına gibi hazırlıklardan sonra sıra, nihaî amaca; yani gelin almaya gelmiştir. Yenge, o gün sabah erkenden gelini hazırlar ve misafirlerin bulunduğu odaya getirir. Baba, kızının beline bekareti simgeleyen kırmızı kuşağı sarıp çözer. Nazar ve kötü niyetlerin gitmesi dileğiyle kuşak, anne ve yakın akrabalar tarafından bir kaç kez bağlanıp çözülür; daha sonra, kız evinin aldığı mücevherler takılır, 'kuşatma' adı verilen bu törenle hazırlanan gelin, başta anne baba olmak üzere, bütün aile üyelerinin ellerini öperek evden ayrılır; renkli ipek ve örtülerle süslenmiş araca biner (Veziroğlu, 1975).

Törenle kız evinden alınan gelin, davul zurna eşliğinde köy sokaklarında dolaştırılır; nazar inancına karşı 'tütsüleme adeti' burada da uygulanır. Gelin, arabadan inmeden önce, içinde para, buğday, üzüm, şeker dolu olan testi, 'bolluk, bereket ve ağız tatlılığı getirsin' diye çatıdan arabanın tekerliğine doğru atılır. Çevredekiler, testinin içindekileri kapışırlar. Ayrıca, ay ağının altına, düğün yemeği için kesilen koyunun postu serilir. 'Her söyleneni yapan, munis, yumuşak huylu bir gelin' olsun diye gelin, bu postun üzerinde yürütülür.

Damat ve gelin, oğlan evine girmeden önce, kendileri için kesilen kurbanın kanı alınlarına sürülür. Daha sonra, 'bir an önce çoluk çocuğa karışsın, evleri şenlensin, soyları sürsün' diye gelinin kucağına kundakta bir oğlan çocuğu verilir. Gelin eve girerken, yeni ailesine bereket getirmesi dileğiyle bir kolunun altına Kur'an-ı Kerim diğerine de ekmek verilir; ayrıca, 'züriyet'in ifadesi olarak, gelin kayın validesine nar atar.

Gelin kapıdan içeri girerken, 'yeni ailesiyle uyum içinde yaşaması, işlerinin rast gitmesi' dileğiyle, kapıya yağ sürer veya kayın valide kendi üzerine yağ sürer. Daha sonra, gelin ve damada, ağız tatlılığının sembolü olarak şerbet içirilir. Bu arada, gelen misafirlere yemek verilir, yeni evlilerle ilgili sohbetler edilir.

Yatsı namazını kılan erkekler, imamın tekbir getirmesi eşliğinde 'güvey koyma' için oğlan evine gelirler. Kapının, önünde, imamın yeni evliler için ettiği duaya 'amin' diyen gençler, damadın sırtına yumruk vurarak gerdek odasına sokarlar. Gerdek odasında gelinle beraber bekleyen yenge, gençlere iki rekat namaz kıldırdıktan sonra, ikisinin ellerini üst üste koyarak odadan çıkar.

'Paça günü' tabir edilen gerdek sonrasında, gelin ve damat, evdeki büyüklerinin ellerini öperler. Gelinin bekaretiyle ilgili olumlu sonucu öğrenen kayın valide, gelinine altın veya para takar. Kız evine de, müjdeli haberin sembolü olarak bir kutu şeker gönderilir. Şekeri alan kız evi, karşılık olarak

bir tepsi börek gönderir. Bu arada, erkek evi kadınları, 'gelin görme'ye gelecekler için gelini süsleyip hazırlarlar.

Düğünden bir kaç gün sonra, 'gelin mübarekesi' için gelin süslenip hazırlanır. Gelin görmeye gelenler, iyi dileklerde bulunup hediyelerini sunarlar. Oğlan evinin ikramları ve sohbetlerle, bu ziyaret devam eder. Daha sonraki günlerde, kız ve oğlan ailelerinin görüşmeleri başlar. Yakın akraba ve komşulardan oluşan erkek evi, gelin ve damadı da yanlarına alarak haber verdikleri günde kız evine yemeğe giderler. Kız evi tarafından coşkuyla karşılanan erkek evi, büyük bir titizlikle ağırlanır. Kız ve erkek tarafları arasındaki akrabalık bağlarını güçlendirmek amacıyla, bu tür ziyaretler, karşılıklı olarak devam eder.

Evlenme olayının, kız istemeden başlayıp gerdek sonrasına kadar devam eden bu safhaları ışığında, evlenme geleneğini ve beraberinde getirdiği uygulamaları şöyle değerlendirebiliriz:

Kültürel değerlerin en önemli göstergelerinden biri olan 'düğün', başlangıcından sonuna kadar, belirli bir sistem ve düzen çerçevesinde gerçekleştirilen, mahallî, millî ve evrensel nitelikler taşıyan bir süreçtir. Düğünlerin farklılaşan yönlerinin bulunduğu kabul edilmekle birlikte, millî ve mahallî yönlerden ortak bir modele dayalı olduğu da bir gerçektir. Evlenme geleneğinin kız isteme, söz kesme, düğün töreni vb. ana safhaları ve bu safhalara ilişkin amaçlar, zaman ve mekan eksenlerinde değişmez; değişen, yalnızca pratikler, malzemeler ve bunların uygulanma şekilleridir.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız maddî manevî fedakarlıklarla tamamlanan düğünün her aşaması, bölgelere göre farklılıklar içeren ritüellerle zenginleştirilmiştir. Türk toplumunun ortak kabulleri olan, Anadolu, Rumeli, Kıbrıs ve diğer Türk Cumhuriyetlerinin hemen hepsinde uygulanarak mekânın önemsizliğini gösteren ritüeller, bu paylaşmanın en çarpıcı örnekleridir. Bir örnek üzerine kalıplaşmış davranışlar ve töreler bütünü" (Günay 1995: 2) olarak tanımlanan ritüel, diğer bir tabirle, 'sosyal uzlaşmanın' sahnede sergilenme şeklidir. Algılamayla ilgili önceden var olan tecrübelerimiz, sonraki algılamaların daha kısa sürede kabullenilmesini sağlar, insanın duygu ve düşüncelerinin harekete geçmesi, yaşadığı toplumda duyduğu ihtiyaçlarla paralellik arz eder. Semboller aracılığıyla bilince yansıyan anlamlar, kültür- lere göre farklılıklar gösterir. Aynı tarihî geçmişi ve değerleri paylaşmak, olayları beraber yaşamak, ait olunan toplumun kültürel öğelerini belirler.

Hayatın en önemli geçiş dönemlerinden biri olan evlenme, insanın, kendine ve çevresindekilere duyduğu saygıyı, sevgiyi paylaşmanın güzel, renkli ve zengin örneklerini taşıyan alanıdır. Evlenme töreninin hemen her

safhasında kullanılan, insan yaratıcılığının, tasarım gücünün ve anlam yükleme yeteneğinin göstergesi olan semboller, her toplumda geçerli olan davranış ve tutumları oluşturarak, olaylara o topluma özgü olma vasfı kazandırır. 'Gösterme, koruma, temizleme, bereket getirme, saadet temin etme, kırma, zürriyet, sakınma, birleştirme, ayrılma, üzüntü, hediye' gibi pek çok gruba ayırabileceğimiz ritler, aslında, evlenme olayının nihaî amacını yansıtan unsurlardır. Yapılış amaçlarına göre çeşitli gruplara ayırdığımız bu ritlerin birçoğu, eski Türk inanç sistemindeki Budist ve Şamanist unsurlarla ilgilidir:

Gelinin oğlan evine, eşiğe basmadan atlayarak veya modern uygulamalarda kocasının kucağında girmesi; eşiğe ve ocağa yağ sürülmesi, Budist inanç düşüncesinde yer alan 'cinlerin eşiğe basarak eve girmeleri; ocakları mekan edinmeleri, eşiğe basan kişinin, cinlerin etkisine gireceği' inanç temeline dayanmaktadır. Cinler, kanı ve karanlığı seven, insana kuvvet, enerji, dinçlik verdiği için tuzdan; tadı ve kokusu dolayısıyla kınadan; taş devrine ait olduğu için demirden, çelikten, katrandan, barut kokusundan nefret eden, tüfek gürültüsünden korkan ve bütün bunlarla kıyaslanamayacak derecede Kur'an-ı Kerim'den, mukaddes kelimelerden kaçan mahluklardır (Westermarck 1938:7-9).

Budist inançtaki cin ile Şamanist inançtaki ruhların en çok ilgilendikleri kişiler, yeni evlenenler, lohusalar ve yeni doğan çocuklar gibi, yeniden oluşmayı, başlangıcı, tazeliği ifade eden şahıslardır. Genç evlilerin, yeni bir hayata başlamalarının yanında, evlilikle gelen cinsel birlikteliğin kirliliği ve şehveti beraberinde getirmesi, cinlerin ve ruhların odak noktası olmalarına sebep olmuştur.

Saçı saçma, yabancı soya mensup olan bir kızı, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul görmesi için yapılan bir kurban ayininin kalıntısıdır. Avcılık döneminde avın kanı, yağı ve eti; çobanlık döneminde süt, kırmızı ve hayvanların yağı; çiftçilik döneminde darı, buğday, muhtelif meyvalar saç olarak kullanılmıştır (İnan, 1986).

Kökeni Eski Türk inancına dayanan pek çok adet, Türklerin İslamiyet'i benimsemelerinden sonra, yeni inanç sistemlerine ve hayat tarzlarına göre farklı fonksiyon ve amaçlar üstlenerek bugün de hala varlığını sürdürmektedir, inanç sistemleri ve bunlara bağlı olan uygulamaların insan hayatı üzerindeki tartışılmaz etkisi, bütün dünya milletleri için söz konusudur. Tarih boyunca, farklı din ve kültürle etkileşim içinde bulunan Türkler de, bu tarihî süreç içinde, eski inanç sistemlerini İslamî düşünce tarzıyla birleştirerek yeni bir sentez ortaya çıkarmışlardır. Bugün, evlenme geleneğinin hemen her

safhasında kullanılan bu ritüeller, Budist ve Şamanist inançtan kaynaklanmakla beraber, Türk insanının İslamî düşünceyle ona yüklediği yeni anlamları ifade etmektedir.

Budist inançtaki cinlerden, Şamanizmde var olan kötü ruhlardan korunma; ruhların sunulan maddelerle yetinerek kişiye zarar vermesini önleme; çeşitli sesler çıkararak ruhların korkmasını ve kaçmasını sağlama; temizlik ile onlardan ve gelecek kötülüklerden arınma; çeşitli dua ve sembollerle ruhların onlara zarar veremeyeceğine inanma gibi temellere dayanan; ancak, zamanla toplumun inanç sisteminde, gelenek göreneklerinde, değer yargılarında değişip şekillenerek biçimlenen bu ritler, yapıma amaçlarıyla paralellik taşıyan unsurları içermektedir. 'Ağız tadı' olarak tabir edilen ailedeki huzur ve sükunetin korunması için, evlenme olayının her safhasında şeker ve türevlerinin kullanılıp acıya yer verilmemesi; korku unsuru olarak sesi, kuvveti ifade eden yumruk ve silahın kullanılması; bolluk ve bereket için tahıl ürünlerinin yer alması; nazarın, kötülüklerin gitmesi için cam, tahta, çömlek gibi eşyaların kırılması örnekler, bu ritlerin aslı amaçlarını yansıtmaktadır. "Ritüellerin, bazen kaynaktaki fonksiyonları, bazen uygulama yöntemleri ve mekanları, aslı şekliinden farklılık gösterebilir" (Günay 1995: 2). Günümüzde fonksiyon değişikliğine uğrayarak, bolluk bereket, aile sıcaklığı ve huzuru gibi görevler yüklenen bu uygulamalar, evlenme olayının hemen her safhasında kullanılmaktadır. Farklı dönem ve şartlarda ortaya çıkan ritler, Şamanist inanç sisteminden Müslümanlığa geçişte de devam etmiş; yeni şekillenmelerle bugüne kadar varlığını sürdürmüş ve gelenekler yaşatıldığı müddetçe de sürdürecektir.

Nicelik olarak çok fazla olan ritler, aslında birkaç ortak amaca hizmet eder: Züriyet ritleri, gelinin doğurgan olması; özellikle de yeni kurulan ailenin soy sürmesi gayesiyle erkek çocuk sahibi olması; bereket bolluk ritleri, baht zenginliği, ailenin gelirinin artması; birleştirme ritleri, insanları bir araya getirerek beraberliği paylaşma; gösterme ritleri, toplum tarafından görerek onaylanma, evliliğin geçerli kabul edilmesinin önemini; temizlik ritleri, maddî manevî temizlenmeyi amaçlama; korunma ritleri, kötü ruhlardan ve niyetlerden sakınmak için uygulanan pratiklerdir.

Kıbrıs geleneksel evlenme adet ve ritüelleri, 'Türk düğün geleneği' içinde değerlendirildiğinde, Anadolu, Rumeli ve Türk Cumhuriyetleri düğünleriyle bazı farklılıkların yanında, benzer fonksiyonları yüklenerek aynı gayeye hizmet ettikleri görülmektedir. Evlilik olayında uygulanan ritlerin hepsinin ortak amacı, birliktelilere, dolayısıyla, yeni kurulan aileye saadet, bolluk, bereket, refah getirmek, soyun sürmesini sağlamak; aynı zamanda, her türlü olumsuzluk ve kötülüklerden korumaktır. Türk insanının duygu-



sunu, düşüncesini, gelenek göreneklerini, inancını, hayat tarzını, kısaca millî benliğini yansıtan 'düğün' kavramı, birleştirici, canlandırıcı, eğlendirici, mutluluk verici fonksiyonları ile Türk kültürünün yapı taşlarından biri olma vasfını her zaman koruyacaktır.

#### Kaynaklar

1. Atalay, Besim, *Divanü Lûgat-İt-Türk Tercümesi I-II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.
2. Batık, F., *Kıbrıs Türk Folkloruna Genel Bir Bakış*, Gazi Üniversitesi TDE Eğitimi Bölümü, Lisans Tezi, Ankara, 1989 (basılmamış).
3. Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 1982.
4. Erdentuğ, Nermin, "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Görenekleri", *Antropoloji*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları I, Ankara, 1975, 7.
5. Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı 1000 Temel Eser, İstanbul, 1969.
6. Gökyay, Orhan Şaik, *Dede Korkut Masalları*, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1939.
7. Günay, Umay, "Ritüeller ve Hidrellez", *Millî Folklor*, Yaz 1995, 4, 7, 26.
8. İnan, Abdüikadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986.
9. İslamoğlu, Mahmut, "Kıbrıs Türklerinde Çeyiz Yazma Geleneği", *Milletlerarası Folklor Semineri*, 1986.
10. Mear, Hüray, *Kıbrıs Türk Toplumunda Doğum, Evlenme ve Ölüm ile İlgili Adet ve İnanışlar*, K.K.T.C. Millî Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları: 22, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
11. Öğüt Eker, Gülin, *Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğünü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 1998 (basılmamış).
12. Örnek, Sedat Veyis, *Türk Halk Bilimi*, Ankara, 1977.
13. Veziroğlu, İslam, "Kıbrıs Türk Folkloruna Genel Bir Bakış", *Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri* (Konya), Ankara, 1976.
14. Westermarck, *Cin*, İstanbul, 1938.
15. Yudahin, K., *Kırgız Sözlüğü II*, (Çev.: Abdullah Taymas), Cumhuriyet Basımevi, İstanbul, 1948.

ÇELEBİ MEHMED'E SALTANAT YOLUNU AÇAN OLAY:  
ÇAMURLU-OVA SAVAŞI\*

*Necdet ÖZTÜRK\*\**

Anadolu'nun kuzeybatısında Bizans ve Anadolu Selçuklu devleti sınırları üzerinde XIV. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Osmanlı beyliği, kurulduğu tarihten itibaren Bizans ve Türk beylikleri aleyhine sınırlarını mütemediyen genişletti. Aynı yüzyılın ilk yarısında Rumeli'ye de geçen Osmanlı kuvvetleri, bu yakada, daha sonraki fetihler için üs teşkil edecek bazı stratejik yerleri ele geçirdi. Osmanlıların küçük bir *uç beyliği*nden devlete doğru yükselişleri çok hızlı bir şekilde gelişti. Ne var ki, Osmanlı devletinin Anadolu ve Balkanlarda büyük bir güç haline gelme gayretleri, Yıldırım Bayezid ile Timur arasında 28 Temmuz 1402 yılında vuku bulan Ankara savaşı<sup>1</sup> ile, kısa bir süre de olsa kesintiye uğradı. Bu savaşta, Yıldırım Bayezid yenildi ve Timur'a esir düştü. Ankara bozgunu Osmanlı devleti için bir felâket oldu. Devlet bir süre hükümdarsız kaldığı gibi, ülkenin birlik ve bütünlüğü de bozuldu. Timur yalnız Yıldırım Bayezid'i esir etmekle kalmayıp, Osmanlıların Anadolu'daki gücünü de yoketmeyi hedeflemişti. Yıldırım'ın oğullarından her biri ülkenin bir köşesine kaçmışlardı. Her ne kadar Timur Anadolu'yu terketti (1403 ilkbaharı) ve iki yıl sonra Çin'e yaptığı sefer esnasında öldü ise de, Anadolu'nun mukadderatına yaptığı kısa, fakat çok şiddetli müdahale büyük sonuçlar doğurdu. O, Osmanlıların kudretini yere sermiş ve böylelikle Bizans imparatorluğunun hayatını yarım yüzyıl daha uzatmış oldu. Onun Anadolu'dan ayrılmasından sonra şehzâdeler bir bir ortaya çıkarak saltanat davasına kalkıştılar. Osmanlı tahtını elde etmek uğruna yapılan kardeşler arasındaki bu mücadele 1413 yılına kadar devam etti. Ankara bozgunundan 1413'te Çelebi Mehmed'in<sup>2</sup> Osmanlı ülkesine tek başına hâkim olmasına kadar geçen süre *fetret devri*<sup>3</sup> veya *fâsıla-i saltanat* diye bilinir. Timur'un izlediği politikaların sonucu olarak Anadolu'daki Osmanlı toprakları küçüldüğü gibi, Rumeli'de de gerilemeler oldu. Devlet başsız kaldığı, Anadolu beylikleri Timur tarafından yeniden dirilti-

\* Bu yazı, Anadolu Üniversitesi ile Osmangazi Üniversitesi tarafından Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu'nun 700. Yıldönümü Kutlamaları çerçevesinde 25-27 Ağustos 1999'da Eskişehir'de yapılan Osmanlı Sempozyumu'na sunulan bildiri.

\*\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

<sup>1</sup> Y. Halaçoğlu, "Ankara Savaşı", *DİA*, III, 210 vd.

<sup>2</sup> İ. H. Uzunçarşılı, "Mehmed I", *İA*, VII, 496-506.

<sup>3</sup> F. Başar, "Fetret Devri", *DİA*, XII, 480-482.

diği ve Rumeli'deki Osmanlı arazisi hristiyan devletlerle çevrili olduğu halde, Osmanlının Rumeli'deki hâkimiyeti devam etti. Bu durum, Osmanlı devletinin ne denli sağlam temeller üzerine kurulduğunu gösterir. On bir yıl süren karışıklık ve çok başlılığa nihayet Çelebi Mehmed'in devletin idare dizginlerini tek başına eline almasıyla son verildi. Ancak, Çelebi Mehmed için bu o kadar kolay olmadı. Kardeşleriyle mücadele eden Mehmed Çelebi'nin karşısında rakip olarak en son Musa Çelebi<sup>4</sup> kalmıştı. Bu iki kardeş arasındaki mücadeleye geçmeden önce Ankara savaşı sonrası Yıldırım Bayezid'in hayatta kalan oğulları arasında cereyan eden olaylara ve bu olaylar karşısında Bizans'ın nasıl bir politika izlediğine bakmanın gerekli ve önemli olduğunu düşünüyorum. Yıldırım Bayezid'in dört oğlu arasında meydana gelen taht mücadelesine dair Osmanlı kaynaklarının verdiği bilgilerin oldukça karışık ve kimi zaman birbirleriyle çelişkili olduğunu öncelikle belirtmek gerekir.

Yıldırım Bayezid Ankara savaşına girdiğinde Emir Süleyman<sup>5</sup>, Mustafa, İsa, Musa, Mehmed ve Kasım Çelebi olmak üzere altı oğlu hayatta bulunuyordu<sup>6</sup>. Kasım Çelebi henüz küçük olduğundan Bursa'da kalmış, Yıldırım'ın diğer oğulları Ankara savaşına katılmışlardı. Savaşın Osmanlı devleti aleyhine neticeleneceğini gören Süleyman, İsa ve Mehmed Çelebiler babalarından habersiz bir şekilde savaş alanını terkederek Timur'a esir düşmekten kurtuldular. Savaş meydanından ilk ayrılan büyük kardeş Emir Süleyman, veziriâzam Çandarlı-zâde Ali Paşa, subaşı Eyne Bey ve yeniçeri ağası Hasan Ağa ile birlikte Bursa'ya gitmiş; ancak Timur'un kendisini takip edeceğini düşünerek burada fazla kalmamış, küçük kardeşi Kasım ve kız kardeşi Fatma

<sup>4</sup> M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Mûsâ Çelebi", *İA*, VIII, 661-666.

<sup>5</sup> M. T. Gökbilgin, "Süleyman Çelebi", *İA*, XI, 179-182.

<sup>6</sup> Şükrullah (*Behcetü't-tevârih*, Atsız nşr., *Osmanlı Tarihleri I*, İstanbul 1949, s. 58) Yıldırım Bayezid'in sırasıyla Er-tuğrul, Süleyman Bey, Sultan Mehmed, İsa Çelebi, Musa Çelebi ve Mustafa adlarında altı oğlu olduğunu, Er-tuğrul'un babasının sağlığında öldüğünü, Mustafa'nın babası ile tutsak olup belirsiz olduğunu yazar. *Anonim tevârihler* de Yıldırım Bayezid'in altı oğlundan, ismini vermedikleri bir oğlunun Ankara savaşında belirsiz olduğunu, hayatta Emir Süleyman, İsa, Mehmed, Musa ve Kasım Çelebi olmak üzere beş oğlu kaldığını kaydederler (meselâ bk. F. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chronicon*, Teil I, Text und Variantenverzeichnis, Breslau 1922 (*Giese Anonimi*, N. Azamat tarafından *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman* (İstanbul 1992, s. 50) adı altında yayınlanmış olup referanslar buna göre verilmiştir. Aynı bilgi için bk. *Zikr-i Mülûk-i Âl-i Osman* (ZMAO, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Sultan Mehmed Reşad ve Tiryal Hanım Ktp. nr. 700), 31<sup>b</sup>. Bu *anonim* tarafımızdan yayına hazırlanmıştır.

Sultan'ı ve alabildiği devlet hazinesini de yanına alarak Gemlik'e oradan da Güzelcehisar'a gitmiştir (1402). Emir Süleyman Rumeli'ye hâkim olurken Mehmed Çelebi, Timur'un Anadolu'daki karışıklığı iyice alevlendirmek maksadıyla beylik verdiği Kara Devletşah, Kubad-oğlu, İnal-oğlu Gözler-oğlu, Köpek-oğlu ve Mezid Bey gibi Türkmen beylerini tenkil ederek kendi sancağı olan Amasya'ya çekildi<sup>7</sup>. Emir Süleyman'ın Edirne'de devletin başına geçmesini Mehmed Çelebi başlangıçta iyi karşıladı<sup>8</sup>. İsa Çelebi Balıkesir ve Bursa'da taraflarında bulunuyordu. Musa Çelebi İsa Çelebi'yi mağlup ettikten sonra Bursa'da hükümdarlığını ilân etti. Adı geçen şehzâdeler daha sonra Bursa'ya hâkim olabilmek için birbirleriyle mücadeleye giriştiler.

Bu devirde, Bizans daima zayıf olan şehzâdeyi kuvvetliye karşı destekleyerek Osmanlıların daha fazla parçalanarak zayıflamasını isteyen bir politika izlemiştir<sup>9</sup>. Ayrıca şehzâdeler de birbirleriyle yaptıkları mücadelelerde zaman zaman Bizans'ın yardımına baş vurarak bu devletle dostluk anlaşması yapıyorlardı. Bizans devleti ile münasebet kuran ilk şehzâde Emir Süleyman oldu. Bizans imparatoru II. Manuel Palaiologos (1391-1425) Türklere karşı yardım için gittiği uzun Avrupa seyahatinden döndükten sonra Emir Süleyman'la Bizans arasında Gelibolu anlaşması (1403) yapılmıştır<sup>10</sup>. Emir

<sup>7</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul 1971), I, 143 vdd.

<sup>8</sup> Edirne'de hükümdarlığını ilân eden Emir Süleyman Osmanlı ülkesinin tamamına sahip olmadığından bazı yabancı ve yerli tarihçiler tarafından Osmanlı padişahları listesine dahil edilmez. Ancak Gelibolulu Mustafa Âlî, yıllarca adına hutbe okunduğunu, eski devirlerde çok kısa süre hükümdarlık yapanların olduğunu ileri sürerek bu görüşe katılmaz (*Kitâbü't-târih-i Kühü'l-ahbâr*, I/1, haz. A. Uğur-A.Gül-M. Çuhadar-İ. H. Çuhadar, Kayseri 1997, s. 179 vd.).

<sup>9</sup> F. Başar, "Fetret Devrinde Osmanlı-Bizans Münasebetleri" (1402-1413), *Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı* (İstanbul 1995), s. 247-260.

<sup>10</sup> *Giese Anonimi*, s. 51; *ZMAO*, 31<sup>b</sup>. Emir Süleyman'ın Bizans'la yaptığı anlaşma için bk. G. T. Dennis, "1403 Tarihli Bizans-Türk Antlaşması", çev. M. Delilbaşı, *DTCFD*, XXIX, 1-4 (1971-78), s. 157-161. Bu hususta ayrıca bk. Dukas, *Bizans Tarihi* (çev. VL. Mirmiroğlu, İstanbul 1956), s. 47 vd. Ayrıca bk. Dukas'ın Bon baskısından (s. 78) naklen bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1972<sup>3</sup>), I, 328, not 1; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (çev. F. Işıltan, Ankara 1981), s. 513; İ. H. Danişmend, *Kronoloji*, I, 147 vd. Bu anlaşmaya göre, Süleyman Çelebi *Kartal*, *Pendik*, *Gebze* ile bazı adaları ve *Misivri*'ye kadar Karadeniz sahilini, Rumeli'de *Selânik*, *Teselya* ve diğer bazı yerleri Bizans'a terketmekte idi. Emir Süleyman aynı zamanda bazı ticarî imtiyazlar vermek suretiyle Venedik ve Cenevizlilerle de anlaşmıştı (3 Haziran 1403). Bu iki İtalyan cumhuriyeti Timur'un Rumeli'ye geçmesine mani olacaklardı. Emir Süleyman ayrıca Sırp despotu Stefan Lazaroviç ile de bazı tavizlerde bulunarak anlaşmıştı (*İA*, XI, 180).

Süleyman anlaşma şartlarına uyacağını göstermek için kardeşleri Kasım'ı ve Fatma Sultan'ı İstanbul'a rehin bıraktıktan sonra Edirne'ye gitmiştir<sup>11</sup>.

Timur Anadolu'dan ayrılacağı sırada Yıldırım Bayezid'in cenazesiyle esaretten azat ettiği Musa Çelebi'yi Kütahya'ya göndermiş ve kuvvetli bir rivayete göre bu şehzâdeye Bursa'yı vermiştir. Musa Çelebi Bursa'ya hâkim olabilmek için Karasi taraflarında bulunan İsa Çelebi'ye karşı muhtelif savaşlara girişmiş ve sonuçta başarı göstererek Bursa'da tahta çıkmıştır. Böylece Süleyman, İsa ve Mehmed Çelebilerden sonra Musa Çelebi de saltanat davasıyla ortaya çıkmıştır. Şehzâdelerden her biri Timur'a elçiler göndererek bağlılıklarını arz ettiler. Timur, elçileri çok ustaca cevaplarla geri göndermiş, hatta her şehzâdeye saltanat iddia etmesi tavsiyesinde bulunmuştur. O, izlediği bu siyasetle şehzâdeleri birbirine düşürmek istemiştir.

Emir Süleyman Rumeli'ye geçtiği sırada yukarıda zikredilen devlet erkânı beraberinde olduğundan, diğer şehzâdeler karşısında önemli bir üstünlüğe sahipti. Rumeli'de durumunu sağlamlaştıran Emir Süleyman nüfuzunu Anadolu'da da yaymaya kalkışınca şehzâdeler arasındaki saltanat kavgası kesin bir şekilde başlamış oldu.

Çelebi Mehmed, Edirne'de tahta oturan ağabeyi Emir Süleyman'ın hükümdarlığını başlangıçta iyi karşıladı. O, Emir Süleyman'ın hükümdarlığını "*Emîrüm ulum ve ulu karındaşum. Eğer atamız öldü ise kendüler sağ olsun mübârek-bâd*" sözleriyle tebrik ederek bağlılığını bildirdi. Ayrıca hediyeler ve armağanlar gönderdi. Kardeşinin bu davranışından memnun kalan Emir Süleyman da Mehmed Çelebi'ye mukabil hediyeler gönderdi<sup>12</sup>. Ancak iki

<sup>11</sup> Bu hususta Bizans tarihçisi Dukas şunları yazmaktadır: "Süleyman Çelebi batı tarafına geçerek İstanbul'a girdi ve İmparatorun ayaklarına kapanarak aşağıdaki ricalarda bulundu. Ben senin oğlunum, sen ise benim babamsın. Bundan sonra aramıza ne fitne, ne fesat, ne de rezalet girecek. Yalnız cetlerimden kalan yerler için beni Trakya beyi yap dedi. Henüz rüşte erişmemiş kardeşlerinden birini ve Fatma Hatun adında bir yeğenini rehin olarak İmparatora bıraktı. Bundan başka İmparatora Selânik'i ve Zitunio'ya kadar Strimone (Ustrumca) nehri havalisi ile Mora'yı verdi." (*Bizans Tarihi*, s. 47 vd.). Bu anlaşma Türk devlet ricalinin ve özellikle Evrenos Bey'in muhalefetine rağmen vuku bulmuştur. Emir Süleyman'ın ağır yükümlülük altına girdiği bu anlaşmayı, öbür kardeşlerinin kendisine karşı girişecekleri mücadelede Bizans'ın yardımını sağlamak ve diğer hristiyan devletleriyle de ihtilâfa düşmemek amacıyla imzaladığı anlaşılmaktadır ve anlaşma 3 Haziran 1403'te imzalanmıştır (*16. Asırda Yazılmış Anonim Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi Giriş ve Metin*, [1373-1512], haz. Ş. Baştav, Ankara 1973, s. 68).

<sup>12</sup> *Giese Anonimi*, s. 51 vd.; *ZMAO*, 32<sup>a</sup>; Âşık Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Âlî Bey nşr., İstanbul 1332), s. 81; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih* (İstanbul 1279), I, 218 vd.

kardeş arasındaki bu dostluk, İsa ve Mehmed Çelebiler arasındaki mücadelede Emir Süleyman'ın İsa Çelebi'yi desteklemesi yüzünden bozuldu. O, Anadolu'daki hâkimiyetin büyük kardeş İsa Çelebi'ye ait olması gerektiği fikrini ileri sürerek onun tarafını tuttu<sup>13</sup>.

Kardeşi İsa Çelebi'nin Bursa'ya yöneldiğini öğrenen Mehmed Çelebi Bursa'yı zapt için hemen harekete geçti. Ancak çarpışmalara girişmeden önce vezirleriyle ve beyleriyle nasıl bir yol izlenmesi gerektiği hususunda istişare etti. Balıkesir subaşı Eyne Bey meselenin savaş yoluyla değil barışla halledilmesini tavsiye etti. Onun görüşüne göre Aydın, Saruhan, Germiyan, Karasi ve Karaman İsa Çelebi'nin; bunun dışında kalan Anadolu toprakları Mehmed Çelebi'nin hâkimiyeti altında olacaktı. Mehmed Çelebi, Anadolu'nun kendisi ile kardeşi İsa Çelebi arasında taksimi demek olan Eyne Bey'in bu plânını benimsedi. Ancak, İsa Çelebi gelen elçiye büyük kardeş olduğunu, bu yüzden tahtın kendi hakkı olduğunu söyleyerek barış yolunu kapattı. İki taraf kuvvetleri arasında meydana gelen Ulubad savaşını İsa Çelebi kaybetti ve bir gemiye binerek İstanbul'a kaçtı. Bursa'ya gelen Çelebi Mehmed Bursa halkı tarafından sultan olarak selâmlandı<sup>14</sup>. Hatırlanacağı gibi daha sonra Fatih Sultan Mehmed'in oğullarından Cem Sultan da ağabeyi Bayezid'e benzer bir teklifte bulunmuştu. Buna göre, Osmanlı devletinin Rumeli'deki topraklarında Bayezid, Anadolu'da ise Cem Sultan hüküm sürecekti. Devletin bütünlüğünü tehdit eden bu tehlikeli teklif kabul görmemişti<sup>15</sup>.

Çelebi Mehmed Bursa'dan İznik'e oradan da Yenişehir'e geçti. Bu arada Karasi, Saruhan ve Aydın beyleri kendisine bağlılıklarını bildirdiler. Çelebi Mehmed Germiyan-oğlu Yakub Bey'e bir mektup yazarak babası Yıldırım Bayezid'in tabutunu ve kardeşi Musa Çelebi'nin Bursa'ya gönderilmesini istedi. Babasını Bursa'da defneden Çelebi Mehmed Tokat'a döndü.

<sup>13</sup> Behiştî Ahmed Sinan Çelebi, Emir Süleyman'ın İsa Çelebi'yi desteklediğine dair şunları yazıyor: "ben kail degilüm ki, ulu karındaşımız tururken kiçi taht-ı hilâfete çıkup saltanat eyleye. Anatoliya geçelüm, eger âdâb-ı mütâba'at yerine getirüp muhâlefet itmeyüp gelürse memleketden hükûmet itmege yer ta'yîn idem (*Tevârih-i Âl-i Osman*, British Museum, Add. Gr. Mr. 7869'dan çekilmiş olan nüsha Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi nr. 2764, 55<sup>a-b</sup>).

<sup>14</sup> "İsa Bey dahi mektubu elçi elinden alıp, okuyup, mazmûnını bilip, cevap verdi ki, şimdi ben ulu karındaşım, taht benim elimdedir. Ol henüz bir genç oğlandır. Beylik anın nesine gerektir" (Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, F. R. Unat-M. A. Köymen nşr., Ankara 1987<sup>2</sup>, II, 425 vdd.; *Tâcü't-tevârih*, I, 224).

<sup>15</sup> İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1975<sup>3</sup>), II, 163 vd.

Diğer taraftan Edirne’de tahta çıkan Emir Süleyman Çelebi Mehmed’in İsa Çelebi’yi Bursa’dan çıkardığını işitince telâşa kapıldı. O, beylerine Anadolu tarafına geçmek istediğini, kardeşi Mehmed’in küçük olduğu halde babasının Anadolu’daki topraklarına tamamıyla sahip olduğunu söyleyince, onlar da Çelebi Mehmed’in yaşça küçük ancak devletçe büyük olduğunu, onunla karşılaşan diğer kardeşlerinin yenildiği cevabını verdiler. Adamları ona, Bizans imparatoruna bir mektup yazarak İsa Çelebi’nin kendisine gönderilmesi tavsiyesinde bulundular. Bu görüşü benimseyen Emir Süleyman İsa Bey’in kendisine teslimi karşısında bazı yerleri Bizans’a terketti<sup>16</sup>. Serbest bırakılan İsa Çelebi Gelibolu’dan geçerek Karasi vilâyetini aldı. Beypazarı’nda kışlayan İsa Çelebi, buradan Tokat’ta bulunan Çelebi Mehmed’e onun hâkim olduğu topraklara misafir olarak geldiğini bildiren bir mektup yazdı. Çelebi Mehmed bundan duyduğu memnuniyeti bildiren bir mektubu bazı armağanlarla birlikte kardeşine gönderdi. Beypazarı’ndan Sivrihisar’a ve oradan Karaman’a giden İsa Çelebi Karaman-oğluyula yaptığı savaşı kaybedince Bursa’ya hareket etti. Her ne kadar Çelebi Mehmed’in kendisine gönderdiği mektubu gösterdi ise de, Bursa halkı onu şehre sokmadı. Bunun üzerine İsa Çelebi şehri yakıp yıktı.

İsa Çelebi’nin bu tür davranışlara girdiğini duyan Mehmed Çelebi acele olarak Bursa’ya üç bin kişilik bir kuvvet gönderdi. İsa Bey’in ise yanında on bin askeri vardı. İki taraf arasında meydana gelen çarpışmada İsa Çelebi mağlup oldu ve beş on atıyla Kastamonu’ya kaçtı. İsa Çelebi İsfendiyar Bey tarafından iyi karşılandı. Diğer taraftan Bursa’ya gelen Çelebi Mehmed şehrin yakılıp yıkıldığını görünce çok üzüldü

Kardeşi Çelebi Mehmed’e karşı yürüttüğü mücadelede İsfendiyar Bey’in desteğini alan İsa Çelebi tekrar harekete geçti ise de Gerede’de meydana gelen savaşı İsfendiyar ve İsa Bey kuvvetleri kaybetti. Bursa’ya gelen Menmed Çelebi oradan Tokat’a döndü.

Çelebi Mehmed’in Tokat’ta olduğu haberini alan İsa Çelebi Kastamonu’dan tekrar Bursa’ya gelerek Mihaliç’e otağını kurdu. Çelebi Mehmed bunun üzerine on bin kişilik bir ordu ile Tokat’tan Bursa’ya hareket etti. İsa Çelebi kardeşinin Bursa’ya geldiğini duyunca İzmir’e kaçtı. İzmir-oğlundan yardım talep etti. İzmir-oğlu Aydın, Saruhan, Teke ve Menteşe beylerinden İsa Bey’e destek vermeleri hususunda haberler gönderdi. Bu suretle yirmi bin kişilik bir kuvvet toplandı. Çelebi Mehmed on bin kişilik bir ordusu der-

---

<sup>16</sup> Bk. not 10.

hal İzmir üzerine yürüdü. Kardeşi tarafından dördüncü kez mağlup edilen İsa Çelebi Karaman'a kaçtı. Çelebi Mehmed'le dost kalmayı arzu eden Karaman-oğlu İsa Çelebi'yi ülkesinden çıkardı. İsa Çelebi Eskişehir taraflarına geldiğinde hamamda yakalanıp boğduruldu<sup>17</sup>. İsa Çelebi'nin bertaraf edilmesi (1405) ve batı Anadolu beyliklerinin sindirilmesi Mehmed Çelebi'yi Anadolu'nun en önemli hükümdarı durumuna getirdi. Bu tarihten itibaren fetret devrinin sonuna kadar süren mücadele artık Osmanlıların Anadolu-Rumeli mücadelesi biçiminde olmuştur.

Çelebi Mehmed kardeşi İsa Bey'i bertaraf ettikten sonra Bursa'ya geldi. Bu arada ağabeyi Emir Süleyman'ın çok sayıda askerle Çanakkale Boğaz'ını aşarak Anadolu'ya geçtiği haberini aldı. Emir Süleyman'ın bu Anadolu seferine sebep Anadolu'da en önemli hükümdar durumuna gelen Çelebi Mehmed'in artık Rumeli'yi bile tehdit edecek bir güce erişmiş olmasıdır. Çelebi Mehmed vezirleri ve beyleriyle ne yapılması gerektiği hususunda istişarede bulundu. Emir Süleyman'la karşı karşıya gelinmemesi kararlaştırıldı. Çelebi Mehmed Firuz-oğlu Yakub Bey'i Ankara kalesinin muhafazasına tayin ettikten sonra Ankara üzerinden Amasya'ya çekilmek zorunda kaldı. Emir Süleyman kuvvetleriyle Çanakkale üzerinden Bursa üzerine yürümüş ve şehri zaptetmiştir. Ankara Emir Süleyman adına veziriâzamı Çandarlızâde Ali Paşa tarafından işgal edilmiştir.

Çelebi Mehmed'in Bursa ve Ankara'yı geri almak için giriştiği teşebbüslerin neticesiz kaldığını gören Emir Süleyman Karaman-oğullarının elinde bulunan Sivrihisar'ı da almaya kalkıştı. Ancak Emir Süleyman Karaman-oğlu tarafından mağlup edildi. Bu arada Karaman-oğlu ile Çelebi Mehmed arasında Emir Süleyman aleyhine bir dostluk anlaşması yapıldı<sup>18</sup>.

Çelebi Mehmed'in yanında bulunan Musa Çelebi, padişah olarak görüldüğü kardeşinden İsfendiyar'a oradan da gemi ile Rumeli'ye geçerek Emir

<sup>17</sup> Hoca Sadeddin (*Tâcü't-tevârih*, I, 235) hamamda yakalanıp boğdurulduğunu yazmaktadır. *Neşri Tarihi*'nde (Unat-Köymen nşr., II, 451) ise, "andan İsa Bey, ol aradan kaçup Karaman'a düşüp ol yerde nâ-bedîd oldı. Ayruk nâm u nişânı belürmedi" kaydı yer almaktadır. İsa Çelebi'nin bertaraf edilmesine dair üç türlü rivayet vardır: Bir rivayete göre İsa'yı Musa, diğer bir rivayete göre Mehmed ve nihayet üçüncü bir rivayete göre de Bizans gemileriyle Rumeli'den Anadolu'ya geçen Emir Süleyman izale etmiştir (Danişmend, *Kronoloji*, I, 147).

<sup>18</sup> Bu anlaşmaya göre (1409), Karaman-oğlunun yanında bulunan Musa Çelebi, Mehmed Çelebi'ye sâdık kalmak şartıyla Rumeli'ye geçirilerek orada Emir Süleyman aleyhinde faaliyetlerde bulunacak ve bu suretle Anadolu'da bulunan Emir Süleyman Rumeli'ye dönmeye mecbur kalacaktı (*Neşri Tarihi*, Unat-Köymen nşr., II, 473 vd.; *İA*, XI, 181).



Süleyman'la mücadele edeceğine dair izin istedi. Eğer Rumeli'de beylik ederse sikke ve hutbede Çelebi Mehmed'in adını zikredeceğine dair söz verdi. Ancak Musa Çelebi Rumeli'ye geçince bu anlaşmaya uymayarak kendi hesabına hareket etmiştir. Musa Çelebi İsfendiyar'dan Karaman-oğlu yanına gitti. Bu arada, Rumeli akıncısından huzurları kalmadığını İsfendiyar'a bildiren Eflak Beyi ondan Musa Çelebi'yi Rumeli'ye göndermesini, kızını vereceğini bildiren mektup gönderdi. İsfendiyar bey bu mektubu Karaman'da bulunan Musa Çelebi'ye gönderdi. Musa Çelebi mektubu okuyunca gayet sevindi. Tekrar İsfendiyar'a oradan da deniz yoluyla Rumeli'ye geçti (1409). Musa Çelebi, büyük kardeşi Mehmed Çelebi'nin İsfendiyar bey ve Eflak beyi Mirça bey ile yaptığı anlaşma gereğince, Emir Süleyman'ın Rumeli'ye geçmeye mecbur etmek maksadıyla Eflak'a gönderilmişti. Eflak beyi Mirça Musa Çelebi'yi görkemli bir törenle karşıladı ve kızını vererek Eflak beyliğini ona verdi. Musa Çelebi kısa zaman içerisinde Eflak askerini toplayarak bütün Rumeli'yi zapt etti. Anadolu'da bulunan Emir Süleyman Rumeli'deki bu gelişmeleri duyunca derhal Rumeli'ye hareket etti. Bu durum karşısında Emir Süleyman Musa Çelebi'ye karşı imparator Manuel'den tekrar yardım talep etti. Musa Çelebi Emir Süleyman'ın geldiğini duyunca ordusu ile ona karşı yürüdü. Bazı beyler Emir Süleyman tarafına geçtiler. Meydana gelen savaşta Musa Çelebi yenildi. Emir Süleyman Edirne'ye gelip tahta oturdu<sup>19</sup>.

Emir Süleyman'ın Rumeli'ye geçtiğini öğrenen Çelebi Mehmed Bursa'ya geldi. Diğer taraftan Musa Çelebi ile Emir Süleyman arasındaki taht mücadelesi Rumeli'de devam etmekte idi. Edirne'de hamam sohbetinde hoşça vakit geçiren Emir Süleyman son ana kadar yaklaşan tehlikeyi anlamamıştı. İleri gelen beyler ve yeniçeri ağası Hasan Ağa Musa'nın yaklaşmakta olduğunu, gerekli tedbirin alınması lazım geldiğini anlatmaya çalıştı-larsa da etkili olamadılar; üstelik Emir Süleyman Hasan Ağa'nın sakalını yoldurarak hakaret etti. Hasan Ağa bunun üzerine Musa Çelebi yanında yer aldı. Bunu diğer beyler takip etti. Emir Süleyman'ın yanında tanınmış beylerden Karaca Bey, Kara Mukbil ve Temürtaş Paşa-oğlu Oruç Paşa kaldı. Tehlikeyi geç kavrayan Emir Süleyman gece Edirne'den İstanbul'a doğru yola çıktı. Babaeski köylerinden Düğüncü köyünde geceyi geçirdiler. Sabahleyin Musa Çelebi'nin adamları tarafından sarıldılar. Emir Süleyman'ın

<sup>19</sup>*Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 430 vdd.; M. Delilbaşı, *Türk Hükümdarlarına Ait Yunanca Ahidnâmeler ve Nâmeler (XIII-XV. Yüzyıl)* (yayınlanmamış Doçentlik tezi, Ankara 1980), s. 98 vd.

yanında bulunan Karaca Bey'i yaraladılar, Kara Mukbil'i katl ettiler. Emir Süleyman'ı tutup bağladılar. Musa Çelebi'nin emriyle Koyun Musası tarafından Emir Süleyman şehid edildi (1411)<sup>20</sup>. Emir Süleyman'ın Musa Çelebi'nin adamları tarafından öldürülmesinden sonra Osmanlının geleceğini tayin edecek olan saltanat mücadelesi bundan böyle Musa ve Mehmed Çelebi arasında bir süre daha devam etti.

#### Musa Çelebi ile Çelebi Mehmed Arasındaki Saltanat Kavgası

Musa Çelebi Emir Süleyman'ın Rumeli'de hükmettiği bütün yerlere hâkim oldu. Musa Çelebi ağabeyisi Emir Süleyman gibi atıl bir kimse değildi. Akıncı beyleri ve diğer ümera Emir Süleyman'da göremedikleri hükümdarlık ve liderlik özelliklerini Musa'nın şahsında görmüşler ve o yüzden onu desteklemişlerdi. Babasının sağlığında Rumeli'de akıncı beyliği yaptığından Rumeli'yi çok iyi biliyordu. Bununla beraber Musa ağabeyinin adamlarını değiştirmekten de geri durmadı<sup>21</sup>. İbrahim Paşa ve Kör Şahmelik'i kendisine vezir yaptı. Mihal-oğlu Mehmed Bey'e beylerbeyilik verdi. Simavuna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'i kazasker tayin etti. Musa Çelebi Rumeli'de idareyi tek başına ele alınca Bizans imparatorluğuna karşı sert bir tavır takındı. Kendisine karşı Emir Süleyman'ı desteklemiş olan Bizans imparatorluğundan intikam almak istiyordu. Musa Çelebi, ilk saltanat yılı içinde Rumeli'de Pravadi<sup>22</sup>, Mederni, Köprü ve Akçabolu'yu geri aldı<sup>23</sup>. Musa Çelebi bu başarıları elde ettikten sonra İstanbul'u kuşatma hazırlıklarına başladı. O, Emir Süleyman'ın Anadolu ve Rumeli'de bazı yerleri Bizans'a vermesini şiddetle tenkit etti. Yıldırım Bayezid zamanında Bizanslıların vermeyi taahhüt ettikleri vergiyi vermeleri için Çandarlı Halil Paşa'nın

<sup>20</sup> *Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 482 vdd.; *Rûhî Târihi-Rûhî Târihi Oxford nüshası-Değerlendirme*, metnin yeni harflere çevirisi, tıpkı basım ile birlikte, haz. Y. Yücel-H. E. Cengiz (Ankara 1992), s. 426. Âşık Paşa-zâde (Âli Bey nşr. s. 82); *Giese Anonimi*, s. 53; *ZMAO*, 32<sup>b</sup>. Her iki anonim Emir Süleyman'ın Edirne'den İstanbul'a doğru yola çıktığını, uğradığı bir köyde düşüncüler tarafından öldürüldüğünü; kardeşinin bu şekilde öldürülmesine öfkelenen Musa Çelebi'nin köy halkını evlerine koyarak ateşe verdiğini yazar. *Behcetü't-tevârih* (s. 59) ve *Neşri* (Unat-Köymen nşr., II, 487) Emir Süleyman'ın sekiz yıl on ay ve on yedi gün saltanat sürdüğünü yazmaktadır. *Anonim tevârihlere* göre yedi yıl hükümdarlık yapan Emir Süleyman'la kardeşi Musa Çelebi arasındaki saltanat mücadelesinden halk bezmişti (meselâ bk. *ZMAO*, 33<sup>a</sup>).

<sup>21</sup> Meselâ bk. Oruç Bey, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Fr. Babinger nşr., Hannover 1925), s. 38.

<sup>22</sup> *Pravadi*: Bulgaristan'da Varna'nın 30 km. kadar batısında kasaba.

<sup>23</sup> *ZMAO*, 34<sup>b</sup>

kardeşi İbrahim Paşa'yı Bizans'a gönderdi. Mesele görüşmeler yoluyla halledilmeyince Musa Çelebi İstanbul'u kuşatmaya karar verdi. Fakat onun İstanbul kuşatması başarısız kaldı (1411)<sup>24</sup>.

Musa Çelebi'nin veziri Çandarlı İbrahim Paşa diğer beylerle istişarede bulunarak Musa Çelebi'nin kendilerine kötülük edebileceği kanaatine vardılar ve bu kötü gidişata son verebilmek için Çelebi Mehmed ile işbirliği yapılmasını kararlaştırdılar. Ve bu meselede İbrahim Paşa yetkili kılındı. İbrahim Paşa İstanbul'a giderek buradan Çelebi Mehmed'e Rumeli'deki durumu, Musa Çelebi'nin hal ve tavrını bildiren bir mektup gönderdi. Çelebi Mehmed İbrahim Paşa'nın mektubuna itimat etti ve ona hil'at göndererek yanına davet etti. Bursa'ya giden İbrahim Paşa Çelebi Mehmed tarafından veziriâzam tayin edildi. Rumeli'ye geçmek için on beş bin kişilik bir kuvvet toplandı.

Musa Çelebi'nin Edirne'de hükümdarlığını ilan ederek Rumeli'de Emir Süleyman'ın hükmettiği yerlere tamamıyla sahip olması<sup>25</sup> ve İstanbul'u kuşatması Mehmed Çelebi'yi Bizanslılarla anlaşmaya mecbur etmişti. Osmanlı şehzâdeleri arasındaki mücadelelerden her fırsatta faydalanmayı düşünen İmparator Manuel bu defa Çelebi Mehmed'i Rumeli'ye geçirmeyi plânlayarak Musa Çelebi'nin İstanbul kuşatmasını kaldırmasını sağladı. Çelebi Mehmed'le Bizans arasında bir anlaşma yapıldı. Böyle bir anlaşma iki tarafın da işine gelmekteydi. Bizans Çelebi Mehmed'in bu dostluk siyasetinden o derece memnun kalmış ki, Bizans tarihçileri, kaderin Bizans'a bahşetmiş olduğu nefes alma aralığının Çelebi Mehmed'in ölümü ve oğlu II. Murad'ın tahta geçmesiyle son bulduğunu kaydetmektedirler<sup>26</sup>. Yıldırım Bayezid'in şehzâdeleri arasında en diplomatı olan Çelebi Mehmed Bizans'ın karşı karşıya bulunduğu sıkışık durumdan faydalanmayı bildi. Şehirleri kuşatma altında tutulan Bizanslılar da Mehmed Çelebi ile anlaşmayı kendi çıkarlarına uygun buluyorlardı. Çelebi Mehmed'e ve onun veziri Bayezid Paşa'ya Bizans'la bir anlaşma yapılmasının gerekli olduğunu tavsiye eden Musa Çelebi'den kaçarak Çelebi Mehmed'e gelmiş olan Kör Şahmelik idi. Onun düşüncesine göre, Gelibolu Musa Çelebi'nin kontrolünde olduğundan Ru-

<sup>24</sup> J. V. Hammer'e göre (*Devlet-i Osmaniye Tarihi*, M. Ata trc., İstanbul 1336, I, 107), İstanbul'a giden İbrahim Paşa Manuel ile görüşükten sonra Musa Çelebi'ye karşı cephe alarak Edirne'ye dönmedi, Çelebi Mehmed'in yanına gitmek istediğini bildirdi. Bu durum üzerine Musa Çelebi İstanbul'a gelerek şehri muhasara etti.

<sup>25</sup> Musa Çelebi'nin Rumeli'deki hâkimiyet alanı için bk. Âşık Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Âlî Bey nşr.), s. 82 vd.

<sup>26</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. F. Işıltan, s. 515.

meli'ye geçmek için İstanbul'dan başka bir yer yoktu. Çelebi Mehmed'in Rumeli'ye geçmesini Bizanslılar da istiyordu. Bunun üzerine Çelebi Mehmed Bizans imparatoru ile dost olan Gebze kadısı Fazlullah'ı elçilikle İstanbul'a gönderdi<sup>27</sup>. Yapılan anlaşmaya göre, Çelebi Mehmed İstanbul üzerinden Rumeli'ye geçecek, eğer mağlup olursa İstanbul'a kabul edilecekti. Bunun karşılığında Musa Çelebi'yi yenilgiye uğratırsa onun Bizans'tan almış olduğu yerleri geri verecekti<sup>28</sup>.

Çelebi Mehmed Bizansla yaptığı bu anlaşmanın ardından Üsküdar'a geldi. İmparatorla Çelebi Mehmed arasında daha önce yapılan anlaşmalar tasdik edildi. Çelebi Mehmed'in Bizans gemileriyle Boğaz'ı geçtiği haberini alan Musa Çelebi kuşatmayı kaldırarak Edirne'ye doğru çekilmeye başladı. Musa Çelebi ile Mehmed Çelebi arasında Çatalca'nın kuzeybatısında İncegiz denilen yerde yapılan savaşta (1411) Çelebi Mehmed mağlup oldu ve Anadolu'ya çekilmek zorunda kaldı<sup>29</sup>.

Yanında çok az kuvvet kalmış olan Çelebi Mehmed yaralı olduğu halde İstanbul'a kaçmayı başardı. İstanbul önünde birkaç gün kalan Çelebi Mehmed Bizans imparatoru tarafından iyi karşılandı. Bizans gemileriyle Marmara'yı geçip Bursa'ya dönen Mehmed Çelebi, ertesi yıl İstanbul civarında Musa Çelebi ile yaptığı ikinci savaştan da bir netice alamadı<sup>30</sup>. Nihayet Çelebi Mehmed, Rumeli'nin ileri gelen beylerinin bir kısmının kendi tarafına geçmesinden sonra Musa Çelebi'ye karşı yürüttüğü mücadelenin üçüncü safhasında, aşağıda da belirtileceği gibi, onu yenerek ortadan kaldırmayı başardı. Musa Çelebi'nin en büyük hatalarından biri, bir bakıma saltanatını borçlu olduğu Rumeli halkı üzerinde büyük nüfuza ve

<sup>27</sup> "Sultan Muhammed'ün yanında Bayezid Paşa idi. Sultan Muhammed'ün vezîri idi. Sultan Muhammed eyitdi: "Rum-ili'ne geçmeğe tedârük idün" dedi. Ol zaman Kôr Şahmelik İstanbul'dan çıkup Sultan Muhammed'e gelmiş idi. Paşa, anı okıyalum gelsün nedür görelüm dedi. Geldi: Eytidiler : Rum-ili'ne geçmek isterüz. Tedbîr nedür dediler. Kôr Şahmelik eyitdi: Tekvüre elçi gönderelüm. İstanbul'un tekvüriyle barışalum. Andan gayrı yirden geçmeğe imkân yokdur" dedi. Gelibolu Musa'nundur. Heman Gelivize kadısı Fazlu'llâh'ı elçiliğe gönderdiler. Kadı, tekvür ile begâyet hoş idi. Gelüp buluşup Sultan Muhammed ile tekvüri barışdurdı. Sultan Muhammed dahı Bursa'dan göçdi. İstanbul tekvüri gemiler gönderdi, Sultan Muhammed'i Rum-ili'ne geçürdi."(ZMAO, 34<sup>b</sup>; Giese Anonimi, Azamat nşr., s. 55; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, Âli Bey nşr., s. 83 vd.).

<sup>28</sup> *Âşık paşa-zâde Tarihi* (Âli Bey nşr.), s. 84.

<sup>29</sup> *Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 492 vdd.; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 314.

<sup>30</sup> *Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 487 vdd.; ZMAO, 33<sup>a-b</sup>; İ. H. Uzunçarşılı, "Mehmed I.", *İA*, VII, 500.

itibara sahip kişileri iş başından uzaklaştırması olmuştur. Rumeli’de asıl güç ve kudret, devlet erkânı özellikle akıncı beylerinin elindeydi. Musa Çelebi’nin yüksek tabakayı teşkil eden erkân ve kumandanlara karşı duyduğu güvensizlik, bunların fırsat buldukça kendisinden kaçmalarına sebep olmuştu. Musa’dan ilk ayrılan devlet erkânından Çandarlı İbrahim Paşa, Çelebi Mehmed tarafına geçti. Musa Çelebi’nin Rumeli beylerinin servetlerini müsadereye kalkışması İbrahim Paşa’dan sonra Evrenos Gazi, Mihal-oğlu Yahşi, Budak ve Sinan Beylerin da karşı tarafa geçmelerine neden olmuştu. O, Rumeli’nin isim yapmış servet sahibi beylerini öldürdüğü gibi mallarını aldı. Musa Çelebi, kardeşi Emir Süleyman’a sadakat göstermeyerek yanına gelenlerin bir gün kendisine de ihanet edeceklerini düşünüyordu. Bu ümera arasında özellikle Evrenos Gazi’nin Çelebi Mehmed’le anlaşması büyük önem taşıyordu. Çünkü Evrenos Gazi bütün Rumeli halkının sevgi ve saygısını kazanmış bir beydi. Musa Çelebi Evrenos Gazi’yi gönlünü almak için yanına çağırtmış ise de, o artık ihtiyarladığını ve gözlerinin görmediğini bahane ederek bu davete icabet etmedi. Ancak Musa Çelebi ısrar edince Edirne’ye gitmeye mecbur oldu. Eski Osmanlı kroniklerinin kaydettiğine göre Musa Çelebi Evrenos Gazi’nin gerçekten gözlerinin görüp görmediğini anlamak için yemekte kurbağa kızartması ikram etmiş; tehlikeyi fark eden Evrenos Gazi kör taklidi yaparak sunulan kurbağa etini yemişti<sup>31</sup>.

İnceğiz yenilgisi üzerine Anadolu’ya kaçan Çelebi Mehmed bir yandan kendisini güçlendirmeye, diğer yandan da kardeşi Musa Çelebi’yi zayıf düşürecek tedbirler almaya çalıştı. Rumeli’ye ilk geçtiğinde Bizans imparatoru ile dost ve müttefikti. Bu dostluğu devam ettirmeye özen gösterdi. Ayrıca siyasî hareket ederek Musa Çelebi’den memnun olmayan Rumeli beyleri ile irtibat kurmaya çalıştı. Rumeli’nin ilk fatihi Süleyman Paşa ile birlikte Avrupa topraklarına ayak basan Evrenos Bey o zamandan beri ömrünü savaş meydanlarında geçirmiş bir kumandandı. Rumeli’nin güçlü beylerinden Evrenos Gazi Edirne’den Vardar-Yenicesi’ne dönünce oğlu Ali Bey aracılığıyla Çelebi Mehmed’e haber göndererek onun tarafını tutacağını bildirmişti.

<sup>31</sup> “Evrenos Beğ Musa’nun korkusundan körliğe urdı. Andan Evrenos Beğ’ün kör olduğın işitdi, inanmayup getürtdi. Dahı et yirine kurbağa pişürdi. Önine kodurdi. Yemek ye dedi, ya’ni ri’âyet eyledi. Evrenos Beğ dahı gördi kim Musa’nun fi’li azgundur. Gözsüzler gibi elin o yana bu yana aramağa başladı. Buyurdı elini kolayladılar. Ol dahı ol kurbağanun birisin ikisin alup yedi, bilmeze urdı. Andan Musa Çelebi Evrenos Beğ’i ol hâlde gördi inandı. Eyitdi: “Gerçekdür, gözsüz olmuş” dedi. Gine destûr virdi yerine gönderdi” (ZMAO, 33<sup>b</sup>; *Giese Anonimi*, s. 54).

Daha ilk fetihlerden itibaren önemli başarıları bilinen Evrenos Gazi'nin Mehmed Çelebi yanında yer almış olması önemli bir gelişmedir. O, Rumeli'nin askerî durumunu ve siyasî yönünü en iyi bilenlerden biriydi. Bu önemli şahsiyet Rumeli'de izlenecek yol hakkında Çelebi Mehmed'e bilgi veriyordu. Ayrıca o, Sırp sınırındaki beylerden Paşa Yiğit, Budak, Tırhala ve Sinan beylerin tam zamanında Çelebi Mehmed'e katılmalarını sağlamıştı. Çelebi Mehmed'in Sırp Despotu Stefan Lazaroviç ile anlaşmasında Evrenos Gazi birinci derecede rol oynamıştı.

Çelebi Mehmed kardeşi Musa Çelebi'nin Rumeli'deki hâkimiyetine son vermekte oldukça kararlı görünüyordu. Bunun için Amasya'da asker toplama hazırlıklarına başladı. Dulkadir-oğluna elçi göndererek ondan yardım istedi. Çelebi Mehmed bu defa babasının tahtını almaya kararlı olduğunu, gerekirse bu yolda başını bile verebileceğini çevresindekilere söyledi. Ankara'dan Bursa'ya gelindi. Atlı ve yaya otuz bin kişilik bir ordu toplandı. Yalova'ya gelince Bizans imparatoruna haber gönderdi. Bizans'ın verdiği gemilerle asker karşı tarafa geçti. Bizans imparatoru Mehmed Çelebi'ye Musa Çelebi'nin Eflak ve Rum kuvvetleriyle İstanbul'u kuşattığını, halkın dışarı çıkamadığını söyleyerek şikâyette bulundu. Çelebi Mehmed de imparatora kardeşinin üzerine gittiğini, kendisini desteklemesini söyledi. İmparator kendisinin yaşlandığını söyleyerek bazı adamlarını Çelebi Mehmed'e yardımcı olmaları için verdi. Bu arada o, Rumeli'nin şöhretli beylerinden Evrenoz Bey'den bir mektup aldı. O bu mektubunda Musa Çelebi'yle hemen karşı karşıya gelinmemesini, Musa'ya bağlı Burak Bey, Paşa Yiğit ve Tırhala beyi Sinan Bey'in kendi tarafına çekilmesi gerektiğini tavsiye ediyordu. Ve ayrıca kendisinin de hizmetine gireceğini bildirdi. Çelebi Mehmed ordusuyla Edirne'ye geldi. Şehir halkı iki kardeşten hangisi galip olursa ona itaat edeceklerini bildirdiler. Çelebi Mehmed bunu kabul etti<sup>32</sup>.

Neşri'den takip edebildiğimize göre, Çelebi Mehmed Edirne'den Zağara ovasına hareket etti. Musa Çelebi Mehmed Çelebi'nin geldiği haberini alınca karşı koyamayacağını anlayarak gizlendi. Çelebi Mehmed Filibe'ye oradan Değirmen-deresi'ne geldi. Mehmed Çelebi Meriç suyunu takip ederek ilerledi. Derbend'e oradan da Sofya'ya gittiler. Musa Çelebi yine savaşa cesaret edemedi. Mehmed Çelebi Derbend yakınında Şehirköy-ovası'na kondu. Burada, Paşa Yiğit, Burak Bey ve Tırhala beyi Sinan Bey üç bin adamlarıyla birlikte Çelebi Mehmed'e katılacaklarını dair haber

<sup>32</sup> *Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 503 vdd.

gönderdiler. Musa Çelebi kıyafet değiştirerek gizlendi. Çelebi Mehmed Morava suyu kenarına geldi. O, Bayezid Paşa'yı Eflak beyine yardım için gönderdi. Sultan oradan Yelli-dere, Kurşunlu yoluyla Kosova'ya ulaştı. Çelebi Mehmed Haraca (Krçevo)'dan Karasu'ya oradan da Alaaddin-ovası'na<sup>33</sup> geldi. Sultan buradan Sofya'nın güneyinde bulunan Samako kasabası civarındaki Çamurlu'ya<sup>34</sup> geldi. Musa Çelebi ise İhtiman'da<sup>35</sup> idi<sup>36</sup>. Musa Çelebi burada beylerinden Tamacı-oğlunu ve Savcı-oğlunu bağlattı. Bu arada İzmir-oğlu Hamza Bey beş yüz atlısıyla Çelebi Mehmed'e katıldı ve Musa'nın yanında Mihal-oğlu Mehmed Bey ile Timürtaş Paşa-oğlu ve Umur Bey'den başka kimse kalmamıştı. Ayrıca Sırp askerleri de Çelebi Mehmed kuvvetlerine katıldılar.

İki taraf kuvvetleri nihayet Çamurlu'da karşı karşıya geldi. Musa Çelebi yedi bin adamıyla savaşa başladı. Yapılan çarpışmada Musa'nın kuvvetleri yenilgiye uğradı. Musa Çelebi cesaretle çarpışmasına rağmen az sayıdaki kuvvetleri mağlup olduğundan kendisi de yaralanarak kuzey istikametine doğru kaçmaya başladı. Fakat Çelebi Mehmed Musa'yı takibe adamlarını gönderdi. Kaçarken Çamurlu denilen yerde çeltik arkına düştü.

Kaynaklar Musa'nın ölümü (10 Temmuz 1413) hakkında değişik bilgiler vermektedir. Neşri'ye göre atına binmeye çalışırken Bayezid Paşa, Mihal-oğlu ve Burak Bey tarafından yakalanıp elleri bağlanmış; Balta-oğlu, Emir Süleyman'ı ne yaptın diyerek onu boğdurmuştur<sup>37</sup>. Âşık Paşa-zâde ve anonim Türkçe kronikler Musa Çelebi'nin bataklıkta yakalandıktan sonra Çelebi Mehmed'in yanına getirilerek gece çadırda boğdurulup öldürüldüğünü yazmaktadır<sup>38</sup>. Dukas ise kan kaybından öldüğünü

<sup>33</sup> *Alâaddin-ovası*: Orhan Gazi'nin kardeşi Alaaddin Paşa'nın Bizans imparatoru Kantekuzenos'un Sırlara karşı yaptığı savaşta askerî kuvvetiyle yardım için geldiğinde ordusunun bulunduğu yer (*Neşri Tarihi*, Unat-Köymen nşr., I, 267, not 1).

<sup>34</sup> *Çamurlu/Çamurlu-ova*: Bulgaristan'da Samako civarında.

<sup>35</sup> *İhtiman*: Bulgaristan'da Sofya ile Tatar-pazarı arsında Filibe'nin 85 km. kuzeybatısında kasaba.

<sup>36</sup> Kemal (*Selâtin-nâme*, haz. N. Öztürk, baskıda, b. 1401). İki kardeş arasındaki savaşın *İhtiman*'da vuku bulduğunu yazıyor.

<sup>37</sup> *Neşri Tarihi* (Unat-Köymen nşr.), II, 507 vdd.

<sup>38</sup> “Sultan Muhammed Edrene'den göçüp Sofya'ya çıktı. Samako'da Musa ile buluşup uğraşdılar. Musa sındı kaçdı. Kaçarken atı çamura çökdü. Musa'nun bir kulu var idi. Derzi Saruca dirlerdi. Musa'nun atı sinirin çaldı. Musa düşdü. Suraca Musa'yı dutdı. Sultan Muhammed'e getürdi. Musa'nun kaydın gördiler. Ol gice Bursa'ya dedesinin yanına

kaydeder<sup>39</sup>. İki kardeş arasındaki bu savaş bataklık bir arazide meydana geldiğinden, buraya *Çamurlu* ya da *Çamurlu-ova* adı her halde Türklerce verilmiş bir isim olmalı. Rumeli’de üç yıla yakın hükümdarlık yapan Musa Çelebi, kardeşleri ile yaptığı mücadelenin yanı sıra hristiyanlara karşı da savaşmış ve özellikle Bizans devletinin korkulu rüyası haline gelmişti. Fetret devrinde saltanat davasına kalkışan şehzâdelerden Musa Çelebi dışındakiler Bizans’ın desteğine başvurdukları halde, o Bizans’la mücadele etmiş, Emir Süleyman’ın Bizans’ta terkettiği yerlerin bir kısmını istirdat ettiği gibi İstanbul’u dahi kuşatmıştı. Bu dönemde şehzâdeler zaman zaman Bizans imparatoruna sığınmışlar ve imparator da güçlü olan şehzâdeye karşı zayıf olanını desteklemek suretiyle Osmanlı devletinin yeniden toparlanmasına engel olmaya çalışmıştır. Musa’nın cesedi Bursa’ya gönderilerek babasının yanında defnedildi. Çelebi Mehmed Musa Çelebi’ye sonuna kadar sadık kalan Mihal-oğlu Mehmed Bey’i yakalatarak Tokat’ta hapsedirmiş, kazaskeri Şeyh Bedreddin’i İznik’te göz hapsine aldirmişti<sup>40</sup>.

*Sonuç olarak*, Musa Çelebi’nin *Çamurlu-ova* savaşını kaybetmesi ve ölümü ile Çelebi Mehmed’in karşısında saltanat için rakip kalmadığından *fetret devri* veya *fasıla-i saltanat* adı verilen devir son buldu. Ankara savaşından sonra Yıldırım Bayezid’in oğulları arasında cereyan eden saltanat kavgasında Bizans imparatorluğu her ne kadar güçlü olan şehzâdeye karşı zayıf olanını desteklemek suretiyle Osmanlı devletinin yeniden toparlanmasına engel olmaya kalkışmışsa da, kendi içinden zaafa düşmüş olduğundan beklediği faydayı elde edememiştir. Musa Çelebi’yi bertaraf ederek “sultan” sıfatıyla Osmanlı devletinde hâkimiyeti Çelebi Mehmed’in eline almasıyla iç mücadele sona ermiş, Osmanlı devletinin kuruluşunun daha ilk yüzyılında karşılaştığı en ağır buhran atlattırılmış, ve bu suretle Osmanlı kuvvet ve kudretinin yeniden yükselmesi için gerekli olan şartlar hazırlanmış oldu. Çelebi Mehmed, çetin mücadelelerden sonra babası Yıldırım Bayezid tarafından

---

gönderdiler.”, *ZMAO*, 34<sup>b</sup>-35<sup>a</sup>; *Giese Anonimi* (Azamat nşr.), s. 56; *Âşık Paşa-zâde Tarihi* (Âli Bey nşr.), s. 84.

<sup>39</sup> “Mehmed’in kumandanlarından birisi, onu takip etmekte iken, Musa geriye dönerek, bunu öldürdü. Kumandanı arkasından gelen süvari kölesi Musa’nın sağ elini omuzundan keserek, bataklığa attı. Tek kollu kalan Musa, fazla kan kaybettiğinden bayıldı ve atından düştü. Kumandanın kölesi, Mehmed Çelebi’ye gelerek efendisinin Musa tarafından öldürüldüğünü ve Musa’nın yaralanmasını anlattı. Mehmed Çelebi’nin gönderdiği adamlar Musa’yı bataklıkta ölü olarak buldular ve cesedini alarak Mehmed Çelebi’nin önüne getirdiler (Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VL. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 58).

<sup>40</sup> *Giese Anonimi*, s. 56; *ZMAO*, 35<sup>a</sup>.



büyük güçlüklerle kurulan merkezi devleti dağılma sürecine götüren gelişmelere son verdikten sonra, Anadolu'da ve Rumeli'de devletin birliğini yeniden tesis etme yolundaki çalışmalara süratle başladı. Onun, saltanat davasına kalkışan üç kardeşiyle yaptığı mücadelelerden başarıyla çıkmış olması, 1243 Köseadağ savaşından sonra Anadolu'nun içine sürüklendiği uzun süren karışıklık dönemine benzer bir durumun ortaya çıkması önlenmiş oldu. Ankara savaşından sonra Osmanlı devletinin içine düştüğü kötü durum ile, babası II. Murad'ın saltanatının ilk yıllarında ortaya çıkan ve devleti bir süre meşgul eden *Düzme Mustafalar* olayı, Fatih Sultan Mehmed'in tedvin ettiği *kanunnâmesine* kardeş katli ile ilgili bir madde koymasında etkili olduğu düşünülebilir.

## DIVAN ŞİİRİNİN ÇEVREYE BAKIŞI

*M. Nejat SEFERCİOĞLU\**

Dîvan Edebiyatı, Eski Türk Edebiyatı, Yüksek Zümre Edebiyatı, Gazel Edebiyatı gibi değişik adlarla andığımız; ancak, bu adların hiç biriyle tam olarak ifade edemediğimiz, 13. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında altı yüz yılı aşkın bir süre yaşamış olan Osmanlı devri klasik edebiyatımız, üzerinde dikkatle durulması, peşin hükümsüz, mevcut malzemeye uygun metotlarla birçok yönden incelenmesi ve neticeler çıkarılması gereken bir edebiyattır.

Bugünlerde kuruluşunun 700. yılı dolayısıyla kutlamalar yaptığımız, anlamaya ve anlatmaya çalıştığımız, şahsî kanaatımıza göre, bunu pek de başaramadığımız Osmanlı Devleti gibi, o devre ait sanat dünyâsının da bugün için gereği gibi anlaşılıp değerlendirildiğini ve anlatıldığını söyleyebilmek pek kolay değildir.

Bugün Osmanlı'ya ait bir çok sanat eserine saraylarda, köşklere, yalı-larda, çeşmelerde, ibâdethânelerde, köprülerde, mezar taşlarında, kütüphanelerdeki sayısız eserlerde, elhâsılı her yerde rastlıyoruz, imrenerek bakıyoruz, koruyamadıklarımız için üzülüyor, elimizde kalanları nasıl korumamız gerektiğini düşünüyoruz. Elbette ki bundan fazlasını yapmamız bu değerlerin bu beğenin nelerden kaynaklandığını çok iyi tespit etmemiz ve elde edilecek neticelerden dersler çıkarıp zamana uygulamamız gerekir.

Bu çalışmamızın konusunu teşkil eden Osmanlı devri klasik şiirinde çevre de, henüz iyi anlaşılmamış veya zaman zaman değişik sebeplerle yanlış anlaşılmuş bir edebiyatın küçük bir parçasıdır. Asırlar boyu işlenmiş, bugün şâir sayısını ve bu şâirlerin verdikleri eser sayısını bile doğru dürüst tespit etmekten bile âciz kaldığımız bu şiirle ilgili olarak yapılan tahlil çalışmalarını gözden geçirdiğimiz zaman, bugüne kadar yerleştirilmeye çalışılan yanlış kanaata rağmen, hayata ve çevreye sıkı sıkı bağlı bir şiir olduğunu görülmekteyiz.

Duygu ve düşüncelerin ifade vasıtası olan dilinin Türkçe-Arapça ve Farsça'nın bir karışımı olan Osmanlıca olması bu şiire yöneltilen suçlamaların başında gelmektedir. Bu husus bazı zorluklara sebep olmakla beraber, bugün Çince'den Japonca'ya, en az tanınan bir Afrika dilinden Eskimo diline kadar her dilin istenilirse kolayca öğrenilebildiği bir zamanda kelimele-rinin çoğunu halkımızın günlük hayatta bile kullandığı Osmanlıca'yı kolayca öğrenip anlamasının bir problem teşkil etmeyeceği kanaatındayız. Bu konudaki asıl zorluk dilden ziyâde bu şiirin temel yapısını, muhtevâsını meydana

---

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

getiren kültür zenginliğine olan yabancılığımız ve bu konudaki eksikliğimizdir. Bu şiiri iyi ve doğru anlayabilmek için Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerif bilgilerine; peygamberler ve evliyâlarla ilgili bilgilere; tasavvufa ait bilgilere; Şehnâme gibi Doğu klasiklerindeki bilgilere; şairin özel hayatına, yaşadığı coğrafi, ilmî ve dinî çevreye ait bilgilere ve yerli malzemeye ait bilgilere ihtiyaç vardır. Bugün bu bilgilerin hepsine kısa sürede ve hakkıyla sahip olmak, pek kolay görünmemektedir. Buna bir de bu şiirin mazmunlarla örülmüş, sembollerle oya gibi işlenmiş sanat değeri yüksek ifade gücünü ve üslûbunu anlamadaki zorlukları da katarsanız işimiz daha da çetinleşmektedir. Ayrı ve uzun bir araştırma konusu olabilecek bu konuya daha fazla temas etmek istemiyoruz. Maksadımız bu şiirin yapısı hakkında kısa bir hatırlatma yapmaktan ibarettir.

Osmanlı klasik şiirini meydana getiren şâirlerin en göze çarpan özelliği, çevresinde gördüğü ve kullandığı her unsuru şiirine malzeme yapmış olmasıdır. Üzerinde tahlil çalışması yaptığımız divanlarda bunu tespit etmiş bulunuyoruz. İğneden ipliğe kadar aklınıza gelebilecek her unsuru özelliklerine göre değişik bir hayâlin içinde görmeniz mümkündür. Bunun yanında diğer dikkati çeken bir husus da çevremizi yaşanılır yapan, huzurlu ve çekici kılan tabii unsurların bu şiirin önemli bir malzemesi olmasıdır. Bunun en belirgin ve güzel örneği bu şiirin temel üç tipi olan sevgili-âşık ve rakîb üçlüsünün fizikî ve ruhî özelliklerinin benzetildiği unsurların çoğunun tabiatla, dolayısıyla çevreyle ilgili olmasıdır.

Sevgilinin yaşadığı mekânlar çoğunlukla nebatlarla ilgili olarak adlandırılır. Bunlar gül-zâr, gül-şen, gül-istan, çemen-zâr, sebze-zâr, lâle-zâr, şükûfe-zâr, bû-sitan ve bahçe anlamında kullanılan bağ'dır. Bu mekânlar çoğu zaman cennet kadar güzel olarak düşünülür. Sevgiliye lâayık olan da budur.

Biz bu çalışmamızı hazırlarken gerek kasidelerin nesib kısımlarında yer alan gerekse bilhassa tarih kıtalarında tarihi düşürülen unsurlarla ilgili tasvirleri almamaya gayret ettik. Bu çalışmamızın asıl hedefi Dîvan şâirinin tabiata ilgisini ve bu ilgiyi çevresindeki mekânlarla nasıl bütünleştirdiğini tespit etmeye çalışmaktan ibarettir. Ancak hemen şunu da ifade etmeliyiz ki bu ilgiler bizim burada çok dar bir çerçeve içinde örneklerini sunacağımızdan çok daha fazladır. Bizim gayemiz konuya dikkat çekmekten ibarettir.

Bayram yeri (Îd-gâh), insana güzel duygular yaşatan bayram günlerinin eğlence yeridir. Bu bayram yerlerindeki unsurlar da teşhis sanatıyla çoğunlukla nebatlardan seçilir. Nev'î'nin "Yeşil alanlar bayram yerine döndü; goncalar bayram çocukları, gül rüzgâr ile salınıp gezmede, akarsu ise dolaba bindi" dediği

*İd-gâh oldı çemenler goncalar etfâl-i îd  
Salınıp bâd-ile gül dülâba bindi cûybâr<sup>1</sup>*

şeklindeki beytinde, bugün çevremizde asla göremediğimiz bayram yerlerini ne güzel anlatmaktadır. Nev'î bir başka beytinde de bu bayram duygularına aşka kapalı gönlünü bir oruçluya benzeterek, bayramda oruç tutulmayacağına da işaret eder ve “Çemen çiçeklerle bayram yerine döndü, niçin bu açılmamış gönlüm gonca gibi oruçludur?” diyerek bu haksızlığa isyan ederken de tabiattan ve tabiattaki güzelliklerden yararlanır:

*Şükûfelerle çemen îd-gâha döndi niçün  
Bu nâ-şükûfte gönül gonca gibi sâ'im ola<sup>2</sup>*

Osmanlı toplumunda değişik dinlerden insanlar ve bu insanlara ait ibâdet yerleri vardır. Büthane yâni kilise bunlardan biridir. Nev'î “Hava İsâ nefesli, bağ puthaneye benziyor, sümbül başına gök renkli (mavi) tülbent sarındı” dediği,

*Hevâ Mesih-nefes bağ şekl-i büthâne  
Sarındı başına sümbül kebûd dülbendi<sup>3</sup>*

şeklindeki beytinde çevrenin bu dinî unsurunu yine tabiattaki güzelliklerle ifade eder.

Günlük hayatımızın önemli unsurlarından biri de ibâdet yerimiz olan câmilerdir. Câmi ve câminin ayrılmaz birer parçası olan minare ve kandiller de dîvan şâirinin gözünde tabîî çevre ile bütünleşmiş olarak karşımıza çıkar. Nev'î'nin “Dallar üzerindeki çiçek kümelerini görünce hemen kandili çok minareye benzer dedim” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

*Kandîli çok minâreye benzer didüm hemân  
İkd-ı şükûfeyi göricek şâhsârda<sup>4</sup>*

şeklindeki beytinde bu ilgiyi görmek mümkündür.

Çadır (bârgâh), kültürümüzün önemli bir parçasıdır. Bu önemli unsurun da dîvan şiirinde çevremizdeki güzelliklere benzetilerek ifade edildiğini görüyoruz. Helâkî'nin yıldızlarla dolu gökyüzü altınla işlenmiş lâciverd bir çadır olarak hayâl ettiği ve “Dostlar her akşam yıldızlarla süsleneni gökyüzünü sanmayın, o benim için altınla işlenmiş lâciverd renkli bir çadırıdır” dediği,

<sup>1</sup> Nev'î, *Dîvan*, Tenkidli basım. Haz.: Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul 1977, s. 50 (K/XV-5).

<sup>2</sup> a.e., s. 233. (G/4-3).

<sup>3</sup> Nev'î, a.e., s. 535 (G/519-3)

<sup>4</sup> a.e., s. 499 (G/455-4).

*Zeyn olan encümle her şeb çarh sanman dōstlar  
Zer-feşân bir lâciverdî bârgâhîdür bana<sup>5</sup>*

şeklindeki beytini ve Tacizâde Ca'fer Çelebi'nin, "Gül bahçesine gül padişahı için goncalardan kırmızı çadır kuruldu, yeşil ağaç kökleri de bu çadırın ipleri oldu" dediği,

*Gonçalardan sahn-ı gülşende yine gül şâhına  
Kırmızı çâdır tutuldu sebz atnâb üstüne<sup>6</sup>*

şeklindeki güzel beyitlerini bu konuda zikredebiliriz.

İnsanların hayatında önemli bir yeri olan mekânlardan biri de çarşıdır. Divan şâirleri bu önemli alış-veriş merkezlerini de yine tabiatın güzellikleriyle ifade etmeyi uygun görürler. Fuzûlî'nin "Bağ çarşısını gezmek, dolaşmak bugün rağbet gören bir durumdur. Çünkü orada çiçekler sarraf, gül de güzel kokular satan attar oldu" dediği

*Çarsû-yi bağ seyrânı bugün mergûbdur  
Kim şükûfe anda sarrâf oldı vü attâr gül<sup>7</sup>*

şeklindeki beytinde bu yaklaşımı görmekteyiz.

Bâkî ise, "Şebnem inci küpe, yaprak altın, gûya bûstanın meydanı sarraflar çarşısı oldu" dediği,

*Gevher-i sîrâb-ı şeb-nem güşvâr-ı zer varak  
Sahn-ı bûstân oldı gûyâ çarsû-yı zer-gerân<sup>8</sup>*

şeklindeki çiğ tanelerini inci küpeye, yaprakları altına benzettiği beytinde bu güzelliklerin bulunduğu tabii mekânı, yani bû-sitanı da sarraflar çarşısı olarak hayâl eder.

Çarşılarda çeşitli dükkânlar bulunur. Dîvan şâiri bu çeşitli dükkânları mısralarına taşırken de çevresinden, çevresindeki güzelliklerden yararlanır. Attar güzel kokular, iğne iplik vb. şeyleri satan esnaftır. Nev'î "Çemenzârın attarı, yeşillik denizinin sahiline anber çıkarıp lâle tabağına koydu" dediği,

*Anber çıkarup sâhil-i deryâ-yı çemenden  
Koydı tabak-ı lâleye 'attâr-ı çemenzâr<sup>9</sup>*

<sup>5</sup> Helâkî, *Dîvan*, Tenkidli basım. Haz.: Mehmet Çavuşoğlu, İstanbul 1982, s. 41 (G/1-2).

<sup>6</sup> Erünsal, E. İsmail; *The Life and works of Tacî-zâde Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of this Dîvân*, s. 38 (K/6-6).

<sup>7</sup> Fuzûlî, *Türkçe Dîvan*, Haz.: Kenan Akyüz-Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgân Cunbur, Ankara 1958, s. 37 (K/IX-6).

<sup>8</sup> *Bâkî Dîvânı*, Tenkitli basım. Haz.: Sabahattin Küçük, Ankara 1994, s. 56 (K/22-13).

<sup>9</sup> Nev'î, *a.g.e.*, s. 63 (K/XIX-5).

şeklindeki beytinde bir attar dükkânını tarif ederken, çevresindeki tabîî güzellikleri ne güzel kullanır. Yeşillik alan, rüzgârla dalgalanan çimenleriyle, anber çıkarılan dalgalı bir deniz, lâle şekli itibariyle tabak, lâlenin ortasındaki siyah tohumları ve yaprakların, dibindeki siyah benekler de lâle tabağının içindeki güzel kokulu anberlerdir.

Tâcizâde Ca‘fer Çelebi ise “Gel bağ çarşısını seyredelim ki onun boyacısı lâle ve attarı menekşedir” dediği,

*Gel seyr idelüm çarsû-yı bağı kim onun  
Sabbâğı durur lâle vü ‘attarı benefşe*<sup>10</sup>

şeklindeki beytinde çarşı olarak düşündüğü bağdaki lâleleri renginden dolayı boyacıya, menekşeyi de güzel kokusu sebebiyle attara benzettir.

Berber dükkânları kendine has geleneği olan önemli mekânlarımızdan biridir. Bugün modernleşerek şekil değiştirmiş olsalar bile işlevlerinde ve kullandıkları araç ve gereçlerde temelde fark yoktur. Helâkî’nin “Eline güneşten ayna alsın, dükkânına tas olmak için ay ine” dediği,

*Alsa eline mihr ile gün gibi âyine  
Tas olmağa dükkânına göklerden ay ine*<sup>11</sup>

şeklindeki beytinde güneşi şekli ve parlaklığı sebebiyle berber aynası, ayı da bugün ancak kırsal kesimlerde görebileceğimiz kenarı boyuna göre girintili berber tasına benzettir. Tâcizâde Ca‘fer Çelebi’nin çemen çarşısındaki berberi ise sarı taşı ile nergis çiçeğidir.

*Çarsû-yı çemen ü sebze dükkânı yüzün  
Saru tas ile benzer niteki berber nergis*<sup>12</sup>

Kazzâz ipekçi, ipek işleyen, ipek satan demektir. Tâcizâde Ca‘fer Çelebi’nin bağ çarşısındaki ipekçisi ise güldür. “Yeşillik alan sûsen çiçeğinin (yapraklarından) kılıççı dükkânına dönmüştür. Sûsen çiçeği zirihçi sanatkarların dükkânına benzemiştir. Semen dalı dükkânına süs ve parlaklık vermek için Sayrefî gibi dükkânına gümüş kadehler dizer. Eğer gül, bağ çarşısında ipekçi olmasaydı, goncadan düğmelerle dükkânını süslemezdi” dediği,

*Sebze sûsünden dönüp şemşîr-ger dükkânına  
Benzemiş sûsen zirihci pîşe-ver dükkânına  
Virmeğe şâh-ı semenler zîb ü fer dükkânına  
Sayrefî-veş sim sâgarlar dizer dükkânına  
Goncadan zeyn eylemezdi tüğmeler dükkânına  
Çarsû-yı bâğ içinde olmasa kazzâz gül*<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 101 (K/17-2).

<sup>11</sup> Helâkî, *a.g.e.*, s. 28 (K/8-I-1,2).

<sup>12</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 159 (K/28-13).

beyitlerinde goncaları düğmeye benzeten şâir, sûsenin yaprağını da kılıca benzetirken çarşıdaki dükkânlar ile tabiat ve çevresinin ne derece iç içe olduğuna çarpıcı örnekler sunar.

Dârü’ş-şifâlar Osmanlı devrinin önemli sosyal kurumlarından. Bu sağlık kurumu Fuzûlî’ye göre gül bahçesidir. Bu hayâlde gül bahçesi gibi mekânların insanlara sağladığı rûhî rahatlık yanında, orada bulunan nebatların şifâ kaynağı olması da önemli bir rol oynar.Şâirin “Aşk delisi yine şifâ kapısına meyletti, mihnet köşesinin bağımlısı yine gül bahçesine çıktı” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

*Yine dîvâne-i ışk eyledi dârü’ş-şifâ meyli  
Yine gül-zâre çthdı kûşe-i mihnet giriftârı<sup>14</sup>*

şeklindeki beytinde de tabîî çevrenin insan sağlığındaki önemine dikkat çekildiği söylenebilir.

Kan alarak tedavi etme şekli zamanın bir tıp anlayışıdır. Tacizâde Ca’fer Çelebi “Gül dalından kan almak için diken neşter çekti, altın külahlı nergis de çöp ve leğen hazır etti” dediği,

*Şâh-ı gülden kasd-ı fâsd idüp çü neşter çekdi hâr  
Hâzır itdi nergis-i zerrîn-küleh çüp u leğen<sup>15</sup>*

şeklindeki beytinde bu tıbbî müdâhaleye işaret ederken de alet olarak kullanılan neşteri diken, leğeni de nergis olarak hayâl eder.

Dîvân-ı hümayûn Osmanlı devlet teşkilatının en önemli kurumlarından biridir. Nev’î’nin “Gül bahçesi Dîvân-ı hümayûna döndü; sümbül sultânın tuğrası, gül de defterdâr oldu” dediği

*Şekl-i dîvân-ı hümayûn oldı sahn-ı gülîstân  
Sümbüli tuğrâ-yı sultânî vü defterdâr gül<sup>16</sup>*

şeklindeki beytindeki benzetme unsurlarını da daima görmek istediği tabîî çevreden seçmesi dikkat çekicidir.

Hazînelerde kıymetli zînet eşyaları altın gümüş gibi paralar bulunur. Hazîneler virânelerde saklanır ve yılanların bu hazinelere bekçilik yaptığını inanılır. Tacizâde Ca’fer Çelebi “Çemen hazinedir ve orada her gonca ağzı mühürlü dolu bir kesedir. Bu hazineyi bekleyen yılan da menekşedir” dediği,

<sup>13</sup> a.e., s. 187 (Mus. 32-5)

<sup>14</sup> Fuzûlî, a.g.e., s. 68 (K/XVIII-3).

<sup>15</sup> Erünsal, E. İsmail, a.g.e., s. 66 (K/11-3).

<sup>16</sup> Nev’î, a.g.e., s. 98 (K/XXXI-9).

*Her gonca olup bir dolu himyânce mühürlü  
Gencine durur sahn-ı çemen mâri benefşe<sup>17</sup>*

beytindeki değişik hayâlini beytine dökerken, çemen gibi, gonca gibi me- nekşe gibi tabîî güzellikleri benzetilen olarak seçmeyi tercih eder.

Kâ‘be, İslâmiyetin en önemli dinî mekânlarından biridir. “Gül bahçesi Beytü’l-harem’dir. Siyah bulut onun perdesi (örtüsü)dür. Her köşeden şim- şek gibi fişkiran güller de Peygamber Efendimizin nurudur” diyen Nev‘î’ye göre gül bahçesi Kâ‘be, siyah bulutlar onun örtüsü, güller de Kâ‘be’den şim- şek gibi her köşeden fişkiran Peygamber Efendimiz’in nûrudur;

*Gülistân Beytü’l-harem’dür perdesi ebr-i siyâh  
Berk urur gül sanki nûr-ı Mustafâ her gûşeden<sup>18</sup>*

Bu beyitte de görüldüğü gibi tabîî çevrenin unsurları en mukaddes bir mekân için benzetilen olarak tercih edilmiştir.

Birer küçük saray niteliğinde olan ve Osmanlı kültüründe önemli bir yeri bulunan kasırlar da dîvân şâirlerinin ilgi duyduğu ve şiirlerinde tabîî çevrenin güzellikleriyle tasvîr ettikleri mekânlardandır. Tacîzâde Ca‘fer Çe- lebi’nin “Yasemin, acabâ o semen yüzlü güzel, bahçeyi yine şereflendiri mi diye, gözlemek için kasrına pencereler açmış” dediği,

*Kasrına revzenler açmış yâsemîn kim gözleye  
Bâği eyler mi müşerref ol-semen-sîmâ yine<sup>19</sup>*

ve “Ağaç zeberced kasır, çemen zümrüt halı, bahçe cennet, goncalar da hiz- metkarlardır” dediği,

*Dıraht kasr-ı zeberced çemen zümürüd ferş  
Riyâz ravza-i rıdvân u gonçalar vildân<sup>20</sup>*

şeklindeki beyitlerini bu kullanışa örnek olarak verebiliriz.

Dîvân şiirinin en önemli tiplerinden biri sevgilidir. Dinî inançlarımız ve buna bağlı olarak tasavvufî düşüncelerle sevgili bir çok beyitte Allah ile bütünleştirilmiş olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple sevgilinin bulunduğu mekân yani daha çok “kûy” kelimesiyle karşımıza çıkan sevgilinin mahal- lesi dîvân şâirinin gözünde en güzel ve en ulaşılmaz bir yerdir. Orası bir cennettir, gül ve lâle bahçesidir. Fuzûlî’ye göre âşığın bağa girince afgân etmesinin ve gülleri görerek onlar gibi gömleğini yırtmasının sebebi, bağ ile

<sup>17</sup> Erünsal, E.İsmail, *a.g.e.*, s. 101 (K/17-2).

<sup>18</sup> Nev‘î, *a.g.e.*, s. 429 (G/333-2).

<sup>19</sup> Erünsal, E.İsmail, *a.g.e.*, s. 61 (K/10-18).

<sup>20</sup> *a.e.*, s. 140 (K/26-14).



sevgilinin mahallesinin bütünleştirmesine dayanır. Bu ilgiyi “Senin mahal-  
leni anarak bağa girdim ve efgân ettim. Orada gülü görüp seni hatırladım ve  
gömleğimi parçaladım” dediği,

*Bağa girdüm ser-i kûyun anub efgân itdüm  
Gül görüp yâdûn ile çâk-i girîbân itdüm<sup>21</sup>*

beytinde ve Helâkî'nin “Ey sevgili gül bahçesine benzeyen mahallende gö-  
nül kuşu bir yuva bulursa, Firdevs cennetinden tarafa uçup gitmeye meylet-  
mez” dediği,

*Gülşen-i kûyunda dil mürğî bulursa âşiyân  
Uçmağa meyl itmeye firdevs-i a'lâdan yana<sup>22</sup>*

beyti ile “Can tâvûsuna mahallenin gül bahçesi bağ olduğundan beri, ma-  
hallenin cennetini bırakıp uçmak istemez” dediği,

*Koyup bihişt-i kûyunu uçmağ istemez  
Tâvûs-ı câna gülşen-i kûyun olalı bağ<sup>23</sup>*

şeklindeki beyitlerini bu konuda örnek olarak verebiliriz.

Bugün pek kolay rastlamasak da Osmanlı devrindeki önemli yapılardan  
biri de hamamlardır. Hamamların suyu ısıtmak için ateş yakılan yerine kül-  
han denilir. “Ey bahçıvan gül bahçenin gülü bana ateş, servi ağacı da âh  
dumanıdır. Ben gül bahçesini ne yapayım, gül bahçesi senin, külhan benim  
olsun” diyen Fuzûlî'nin,

*Dûd u ahkerdür mana serv ile gül ey bâğ-bân  
N'eylerem men gül-şeni gül-şen sana kül-han mana<sup>24</sup>*

şeklindeki beytinde de gül ile ateş kuru, gül bahçesi ile külhan arasında ne  
güzel bir ilgi kurulur.

Sosyal hayatımızdaki bir başka mekân ise içki meclisleridir. Dîvan şii-  
rinde bezm kelimesiyle daha çok karşımıza çıkan bu mekân da, bugünün  
sigara dumanı ve gürültüye boğulmuş, kalabalıktan nefes alınamaz hâle gel-  
miş mekânlarından çok farklıdır. Bu mekân çeşitli tabîî güzelliklerin süsle-  
diği bahçeler, yeşillik alanlar, su kenarlarıdır. Hayâlî'nin bahar mevsiminde  
ilk açılan çiçeklerden olması ve şekli sebebiyle menekşeyi anahtara benzet-  
tiği bir beytinde “Menekşe, anahtar ile çemenin kapısının kilidini açıp içki

<sup>21</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 323 (G/199-1).

<sup>22</sup> Helâkî, *a.g.e.*, s. 45 (G/5-2).

<sup>23</sup> *a.e.*, s. 119 (G/79-3).

<sup>24</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 136 (G/XII-5).

ve sohbet meclisi haline getirdi ve kadehin dibinde kalan bir yudum şarabı feleklere saçar” dediği,

*Miftâh ile bâb-ı çemenun kuflünü açub  
Bezm etti saçar cur'asın eflâke benefşe<sup>25</sup>*

şeklindeki beyti bu hayale güzel bir örnek olabilir.

Tacîzâde Ca'fer Çelebi, “Jâle rakı, lâle kadeh, gonca sürâhi, yeşil alan meyhâne, menekşe de (bu meyhânenin) sarhoşudur” dediği ve çiğ tanelerini rakıya, lâleyi kadehe, goncayı sürâhiye, bunların bulunduğu mekânı yani çemeni de meyhâneye benzettiği beytinde menekşeyi de bu meyhânenin sarhoşu olarak hayâl eder:

*Jâle arakı lâle kadeh gonça sürâhî  
Meyhâne çemen kâfir-i hummârı benefşe<sup>26</sup>*

Vecdî ise “Mestâne gönlümü rindler meclisine getirdim, (böylece) perîşan bülbülü gül bahçesine getirdim” dediği,

*Mestâne dili meclisi rindâna getürdüm  
Bir bülbül-i şurîde gülistâna getürdüm<sup>27</sup>*

şeklindeki beytinde gönlünü bülbül, rindler meclisini de gül bahçesi olarak hayâl eder.

Tacîzâde Ca'fer Çelebi ise “bezm-i sabûh” yani mahmurluk meclisindeki içki ve eğlence ehlinin çevresini iyi görebilmek için yer yer taze gül çiçeklerinden çerağ yaktığını ifade ettiği,

*Görmeğe bezm-i sabûh esbâbın ehl-i ayş u nûş  
Yir yir uyardı gül-i sûri çiçeklerden çerağ<sup>28</sup>*

şeklindeki beytinde meclisi aydınlatan çerağ olarak çiçekleri düşürken aynı zamanda çevreyle olan yakın ilgisini de dile getirir.

Sosyal hayatımızdaki en önemli kurum ve mekânlardan birisi mekteptir. Bir eğitim kurumu olan mektep Fuzûlî'ye göre bir bahçedir. Bu mektebin öğretmeni ihtiyar felek, öğrencileri ise fesleğen çiçeğinin çocukları, okutulan ders ise bereket ve bolluktur. Fuzûlî'nin “İhtiyar felek fesleğen çiçeklerinin çocuklarını toplayıp onlara bereketi ve bolluğu öğreterek bostanı bir mektebe döndürür” dediği nefis beyti,

<sup>25</sup> *Hayâlî Bey Dîvânı*, [Haz.]: Ali Nihad Tarlan. İstanbul 1945 (G/41-2).

<sup>26</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 103 (K/17-19).

<sup>27</sup> İz, Fahir, *Eski Türk Edebiyatında Nazım I. Dîvan Şiiri*, İstanbul 1966., s. 373.

<sup>28</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 280, (G/83-2).

*Yine pîr-i felek etfâl-i reyâhîni yığub  
Feyz-i ta' lîm ile bû-stânî deb-istân eyler*<sup>29</sup>

şeklindedir.

Mülk kelimesi dîvan şâirleri tarafından çoğunlukla ülke anlamında kullanılmıştır. Bâkî “Menekşeler açılıp her tarafı kapladı, bağ Mısır ülkesine döndü, seyredenler Nil nehrini taşı sanır” dediği,

*Tuttu etrâfın benefşe mülk-i Mısır'a döndü bağ  
Sandılar seyr eyleyenler Nil tuğyân eyledi*<sup>30</sup>

şeklindeki beytinde göz alabildiğine açarak bahçeyi dolduran menekşeleri taşan kabaran Nil nehrine, bağı da Mısır ülkesine benzetirken tabiata olan yakınlığını ve düşkünlüğünü de ifâde etmiyor mu?

Çevgân oyunu ucu kıvrık ve çavgan denilen bir sopa ve top ile ve geniş meydanlarda oynanan bir oyundur. Helâkî, “Eğer gonca gül bahçesinde menekşeyi çevgan gibi ele alırsa, bülbülün başını top yapar” dediği,

*Sahn-ı gülşende hezârün başını eyleye top  
Ger benefşe gibi ala ele çevgân gonca*<sup>31</sup>

şeklindeki beytinde şekil benzerliği sebebiyle gül bahçesini oyun alanına, menekşeyi çevgana, bülbülün başını da topa benzetirken yine tabiata olan yakınlığını dile getirir.

Dîvân şâiri korkutucu, ürkütücü bir mekân olan savaş meydanını bile tasvir ederken, tabiattan ve tabiattaki nebatlardan yararlanır. Bu davranışıyla sanki savaşın olumsuzluklarını barışın güzelliğine çevirmek ister gibidir. Hayâlî, “Ey padişah sen öyle bir taze gülsün ki senin savaş meydanının bağında çiçek gürz, gonca yara ve fidan da mızraktır” dediği,

*Şehâ sen ol gül-ü tersin ki bağ-ı rezmünde  
Şükûfe gürzdürür gonca zahm u nîze nihâl*<sup>32</sup>

şeklindeki beytinde bu duyguları yaşamıyor mu? Bu duygular “Gül bahçesi savaş meydanıdır. Bu meydanın bayrakları goncalar, mızrakları serviler, kalkanları güller ve sancakları ar'arlardır” şeklinde nesre çevirebileceğimiz Taşlıcalı Yahyâ Bey'in,

*Goncalar bayraklar u gülzâr meydân-ı gazâ  
Nizeler serv ü siper güller durur ar'ar livâ*<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 98 (G/XXXII-3).

<sup>30</sup> Bâkî *Dîvanı*, s. 22 (K/7-15).

<sup>31</sup> Helâkî, *a.g.e.*, s. 176 (G/136-3).

<sup>32</sup> Hayâlî *Bey Dîvanı*, s. 3 (K/9-9).

şeklindeki beytinde paylaşılmıyor mu?

*Hurûşa geldi cüyüş-ı şükûfe sahrâda  
Benefşe kâfile-sâlâr u lâle ser-asker*<sup>34</sup>

şeklindeki beytinde “Çiçek askerleri sahrâda hücûma geçti menekşe kâfile başı, Lâle kumandan oldu” diyen Nev’î, savaş meydanını bahar mevsiminde çiçeklerle dolan bir mekân olarak hayâl ederken aynı duygular içinde değil midir?

Gül bahçesinin şehir olarak hayâline bir yangın atmosferi içinde rastlıyoruz. Nev’î’nin “Ey bülbül dal minâresinin üzerinde böyle feryâd edişinin sebebi nedir? (Yoksa) gül bahçesi şehri tutuştu mu (yanıyor mu)? dediği ve ağaç dalını minâreye, durmadan feryâd eden bülbülü minâreden şehrin yandığını etrafa duyurmaya çalışan birine ve gül bahçesini de yanan bir şehre benzettiği bu enfes hayâlin yer aldığı beyti de şu şekilde:

*Tutuşdı mı bu gece şeh-i gülşen ey bülbül  
Nedür minâre-i şâh üzre bâng u efgânun*<sup>35</sup>

Beyitlerde han-kâh ve hâne-kâh şeklinde de karşımıza çıkan tekkeler de zamanın sosyal kurumları olarak dîvân şiirinde yerlerini almışlardır. Hayreti “Zamanın destan okuyucusu, bağ tekkesinde gülün dîvân ve defterinden daima şiirler okur” şeklinde nesre çevirdiğimiz,

*Defter ü dîvan-ı gülden dâyimâ eş’âr okur  
Hânekâh-ı bağda destân-serây-ı rûzgâr*<sup>36</sup>

şeklindeki beytinde bağın tekke, gülün de yaprakları sebebiyle şiir defteri, dîvân olarak hayâl edildiğini görüyoruz. Her bahar mevsiminde güllerin açılmasına veya tabiatın canlanmasına sebep olan zaman ise destan okuyucudur.

Hayretî’nin hayata biraz küskün bir zamanında kaleme aldığı bir beytinde karşımıza çıkan bahar ve bostanın zindan olarak hayâli, şâirin o andaki kötümser duygularıyla ilgilidir. Baharı ve bostanı bir zindan olarak hayâl eden şâirin gözünde çimenler de birer hançere benzer. Şâirin, “Gönlüm (hiç) bir zaman gül gibi gülüp açılmadı. Gonca gibi soluğu kesilmiş ve derd ile bağrım kan ile dolmuştur. Lâle gibi canımda gizli yara eksik değil. Her çimen gözüme bir hançer gibi görünür. Hâsılı bahar ve bostan benim zindanım olmuştur. Ben öyle belâlara uğramış bir bülbülüm ki âh edip inlemek

<sup>33</sup> Yahyâ Bey, *Dîvan*, Tenkidli basım. Haz.: Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1977. s. 75 (K/17-7).

<sup>34</sup> Nev’î, *a.g.e.*, s. 52 (K/XVI-7).

<sup>35</sup> *a.e.*, s. 369 (G/234-3).

<sup>36</sup> Hayretî, *a.g.e.*, s. 36 (K/12-11).

benim işim olmuştur. Ey kötü işler yapan felek senden usandım” dediği beyitler şöyledir:

*Gülmedi gül gibi açılmadı gönlüm bir zaman  
Gonce-veş dem-besteyem derd ile bağrum tolu kan  
Lâle-vâr eksük değül cânımda bir dâğ-ı nihân  
Gözüme her bir çemen bir hançer-i terdür hemân  
Hâsılı zindânım olmuşdur bahâr u bôstân  
Bir belâlı bülbülem işim durur âh u figân  
El-aman ey çarh-ı bed-kirdâr elinden el-aman<sup>37</sup>*

Dîvan şâiri sadece yaşadığı mekânları değil, günlük hayatta kullandığı araç gereçleri de tabiî çevresinde görmekten büyük keyif aldığı tabiî unsurlarla ifade etmekten hoşlanmaktadır. Bu araç gereçler arasında iğneden kandile, kemerden kitaba, paradan mektuba, ayaklarının altına serdiği yayğıdan yazı takımına kadar bir çok araç ve gereç yer alır. Biz burada sayıları oldukça fazla olan bu unsurlara ait bir kaç örnek vermekle yetineceğiz.

Tâcizâde Ca’fer Çelebi güli ayağına diken batmış bir çocuğa, dikenini şekil bakımından iğneye benzettiği ve “Menekşe, gül çocuğunun ayağına batan dikenini çıkarmak için gül bahçesine iğne getirdi” dediği,

*Sûzen getirüp gülşene varmış ki çıkara  
Gül tıflı ayağına batan hârî benefşe<sup>38</sup>*

şeklindeki beytinde hem tabiî çevrenin güzelliklerinden hem de dikenin iğneyle çıkarılma gerçeğinden yararlanır.

Kandil, çerağ ve mum, elektriğin henüz kullanılmadığı zamanlarda önemli aydınlatma araçları idi. Dîvan şâirleri çevrenin önemli bir unsuru olan bu aydınlanma araçlarını şiirlerine konu ederken de zaman zaman çevrenin tabiî güzelliklerini ele alarak tasvîr ederler. Örnek olarak Tacizâde Ca’fer Çelebi’nin “Yasemen bahçede süs olsun diye kapının üzerine, yapraktan zincir ile gümüş renkli kandil asar” dediği,

*Yâsemen zencîr-i berg ile harîm-i bağda  
Zînet için sîm-gûn kandil asar bâb üstüne<sup>39</sup>*

şeklindeki beytini verebiliriz. Şâir bu beytiyle zamanında bahçelerin kandillerle süslendiğini de naklederek çevreye verilen önemi de ifade eder.

Tâcizâde Ca’fer Çelebi “Akarsu gülbahçesinin kenarını dolaştı; sanırsın ki bir güzel gümüşten kemer kuşandı” dediği,

<sup>37</sup> a.e., s. 77 (Müsebba 4-I).

<sup>38</sup> Erünsal, E. İsmail, a.g.e., s. 101 (K/17-2).

<sup>39</sup> a.e., s. 38 (K/6-4).

*Devr itdi çün kenâr-ı gülistânı cûybâr  
Sîmîn kemer kuşandı sanasın ki bir nigâr<sup>40</sup>*

şeklindeki beytinde gül bahçesini eşsiz güzellikleriyle bir sevgiliye benzetirken, çevresini dolaşan pırlıl pırlıl akarsuyu da sevgilinin beline doladığı gümüş kemer olarak düşünür. Şâirin akarsuyun temizliği, rengi ve değeri itibâriyle gümüşle ilgisini tesbit edişi entersandır. Bugün su kaynaklarımızın durumunu gözönüne getirirsek dîvan şâirinin bu beyitteki tesbitlerini ve çevreye verdiği değeri daha iyi anlamamız mümkün olabilir.

Kına da kültürümüzün en önemli unsurlarından biridir. Bilhassa düğünle ve gelinle olan yakın ilgisi, kınanın kültürümüzdeki sürekliliğini sağlamaktadır. Kınanın tutması için kına yakılan yere bağlanması ve bir süre kalması gerekir. Nev'î bu olayı da tabiatın yararlanarak dile getirir. Şâire göre “Lâlelerin servinin ayağını bağda tutmasında şaşılacak bir şey yoktur, çünkü bağlanmayınca kına tutmaz”:

*Lâleler serv ayağın bağda tutsa n'ola kim  
Nev'iyâ bağ ile bend olmasa hınnâ tutmaz<sup>41</sup>*

Burada servilerin dibinde yetişen kırmızı renkli lâlelerin kına ile olan benzerliği yanında “bağda tutmak” ifadesinin hem bahçede tutmak hem de “kınanın tutması için bağlanması, bağda tutulması” anlamlarında kullanılması önemlidir.

Kültür ve eğitim hayatımızın en önemli vasıtası kitaptır. Bu vazgeçemeyeceğimiz vasıta da dîvan şâirinin gözünde tabiatla bütünleşmektedir. Bu bütünleşmeyi Figânî'nin “Ey Figânî gül bahçesinde (sevgilinin) yüzünün mushafını oku, gül kitabının yaprakları yırtılıp rüzgârla dağılsın” dediği,

*Gülşende ey Figânî yüzi Mushafın okı  
Evrâkı yırtulup yile varsun kitâb-ı gül<sup>42</sup>*

şeklindeki ve Nev'î'nin, “Gül, bostan kaleminin çemen mushafına reyhânî hatla yazdığı Fâtiha sûresidir” dediği,

*Yazdı hat-ı reyhânî ile hâme-i bustân  
Gül fâtiha-i mushaf-ı ruhsâr-ı çemenzâr<sup>43</sup>*

şeklindeki beyitlerinde tesbit etmek mümkündür.

<sup>40</sup> a.e., s. 250 (G/54-1).

<sup>41</sup> Nev'î, a.g.e., s. 334 (G/173-5).

<sup>42</sup> Karahan, Abdülkadir, *Kanunî Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figânî ve Dîvançesi*, İstanbul 1966, s. 83 (G/LIII-5).

<sup>43</sup> Nev'î, a.g.e., s. 63 (K/XIX-7).

Dîvan şâiri günlük hayatın ayrılmaz bir parçası ve haberleşme vasıtası olan mektup (nâme) konusunda da hayal kurarken, tabiatı kullanmaktan kendini alamaz, Şeyhülislâm Yahyâ'nın "Her gonca dalın elinde açılmamış bir mektuptur. Bülbül onun içinde kendi maksatlarına uygun şeyler yazılı olduğunu sezer ve açılmasını umar" dediği,

*Her gonca dest-i şâhda bir nâme-i serbestedir  
Bülbül umar kim açıla zımnında maksûdun sezer*<sup>44</sup>

şeklindeki beytini nefis bir örnek olarak sunalım.

Tâcîzâde Ca'fer Çelebi de "Taze gonca sanki taze gül yaprağının bülbüllere gönderdiği kapalı bir mektuptur" dediği

*Güyyâ gonca-i ter bir nâme-i ser-beste durur  
Gönderübdür anı bülbüllere gül-berg-i tartı*<sup>45</sup>

şeklindeki beytinde, henüz açılmamış goncayı ağzı kapalı, açılmamış bir mektuba benzetirken Şeyhülislâm Yahyâ ile aynı duyguları paylaşır.

Para sosyal hayatımızın vazgeçilmez değişim vasıtalarından biridir. Bu önemli alış-veriş vasıtası bile dîvan şâirinin mısralarında çevresinde görmeye alıştığı veya her zaman görmeyi arzuladığı tabiat güzellikleriyle ifade edilmektedir. Hayretî sevgiliye kastederek söylediği ve "Sabah rüzgârı saçlarının kokusundan bir parça alabilmek için bağda gül yaprağından çok gümüş ve altın harcadı" dediği,

*Zülfünün bir şemme bûyın almag için bâd-ı subh  
Ber-i gülden bağda çok sîm ü zer harc eyledi*<sup>46</sup>

şeklindeki beytinde renkli gül yapraklarını altın ve gümüş para olarak hayâl eder.

Düğünlerde gelinin başına veya törenlerde sultanların ayağına para ve değerli şeyler saçmak önemli ve güzel geleneklerimizden biridir. Hayretî kırmızı renkli çiçekleri la'l renkli tabaklara, bu çiçeklerin üzerindeki su damlalarının da gümüş paraya, inciye ve değerli taşlara benzettiği ve "Lal renkli tabakların içindeki su değildir; gül bahçesi sevgilinin ayağına serpmek için cevherler hazırlamıştır" dediği,

*Su değül la'lîn tabaklar içre gevherler durur  
Pây-i yâra nesr için izhâr idüpdur gülsitân*<sup>47</sup>

şeklindeki beytinde bu geleneğimizi de tabî çevresindeki güzelliklerle dile getirir.

<sup>44</sup> Şeyhülislâm Yahyâ, *Dîvân-ı Yahyâ*, İstanbul 1334. S. 114.

<sup>45</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 442 (G/234-5).

<sup>46</sup> Hayretî, *a.g.e.*, s. 442 (G234-5).

<sup>47</sup> *a.e.*, s. 47 (K/15-10).

Tandır bugün küçük yerleşim yerlerinde kullandığımız önemli bir unsurdur. Bu unsurun bugünün ısıtma imkanlarına sahip olmayan o günkü cemiyetimizdeki önemi bellidir. Dîvan şâiri günlük hayatta evinin içinde, mutfağında her gün kullandığı bu unsuru şiirinde kullanırken de çevrenin diğer tabii güzellikleriyle ifade etmeyi tercih eder. Tacizâde'nin "İhtiyar cihan yine gençleşmiş. Yeşil çimenler biten bostan cennet bahçesi olmuş. Güneşin ateşi gökyüzünün kuzusuna (Hamel burcuna) yaklaştı ve senin meclisinin sofrası için kuzu kebabı hazırlar. Gül, her sabah gonca tandırından taze ekme çıkarır, sanki mutfağında küçük âciz bir ekmekçi olmuştur" dediği,

*Nev-cevân olmuş yine pîr-i kühen-sâl-i cihân  
Sebzeler bitmiş riyâz-ı cennet olmuş bôstân  
Berre-yi gerdûna bulup âteş-i mihr iktirân  
Hân-ı bezminçün kuzı biryânın eyler âsumân  
Her seher gonca tennûrunda çıkarır taze nân  
Benzer olmuş matbahında kemterîn habbâz gül<sup>48</sup>*

şeklindeki beytinde gonca olarak karşımıza çıkan tandır, aynı şâirin, "Güneşin sıcak yuvarlak (ekmeğini) gök tandırında gören goncalar seher vakti iştahtlarından ağızları açtı" dediği,

*Kurs-ı germ-i âfitâbı gök tennûrunda görüb  
İştihâsından sehergeh goncalar açdı dehen<sup>49</sup>*

şeklindeki beytinde gökyüzü tandır, güneş sıcak bir ekme, goncalar da sıcak ekmeği görünce iştahta ağızını açan çocuklar olarak hayâl edilir. Bu hayâle sebep olan tabii hâdise ise güneşin goncaların açılmasına sebep olmasıdır.

Dîvân şâiri, günlük hayatta kullandığı en önemli eşyalardan biri olan halı, kilim vb. yaygıyı tasvir ederken de tabiatla iç içedir. Nev'î bir sonbahar tasviri yaptığı bir gazelindeki beytinde "Renkli yapraklar yeşillik kilimine basma nakış yaptı, bahçenin yolu renkli yaygılarla döşendi" dediği,

*Bisât-ı sebzevi rengîn varaklar basma nakş itdi  
Döşendi ser-te-ser bağun mülevven ferş ile râhî<sup>50</sup>*

şeklindeki beytinde sonbaharın, insanlar tarafından henüz bozulmamış tabii çevrede insanlara sunduğu güzellikleri dile getirir.

*Yazmağa evsâfını bülbül nihâl olmuş kalem  
Gonca-i ra'nâ devât evrâk-ı zanbaklar beyaz<sup>51</sup>*

<sup>48</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 191 (Mu/32-23).

<sup>49</sup> *a.e.*, s. 66 (K/11-2).

<sup>50</sup> Nev'î, *a.g.e.*, s. 527 (G/504-3).

<sup>51</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 276 (G/79-4).



şeklindeki beytinde, “Bülbülün senin özelliklerini yazması için gül fidanı kalem, güzel gonca (mürekkep) hokkası, beyaz zambak yaprakları da kağıt olmuş” diyen Tâcîzâde Ca‘fer Çelebi, günlük hayatta kullandığı yazı malzemesini de tabiattaki güzelliklerle, nebatlarla ifade ederek, çevreye olan düşkünlüğünü dile getirir. Tâcîzâde sevgilinin boyunu kalem gibi uzun ve düzgün, ağzını hokka gibi küçük ve güzel olarak düşündüğü bir başka beytinde de bu unsurlara benzetilen olarak kalem ve sevgilinin boyu için gül fidanını, hokka ve sevgilinin ağzı için gonca-yı ra‘nâyı uygun görür:

*Gonca-i ra‘nâ devât oldı nihâl-i gül kalem  
Yazmağa kadd ü dehânun vasfını nessâhlar<sup>52</sup>*

Dîvan şâirlerimiz bunlarla da yetinmez, bayram gibi, eğlence gibi kendisine mutluluk veren unsurları da tabîî çevrenin güzellikleriyle ifade eder.

Kültürümüzün vazgeçilmez güzelliklerinden olan bayramlarımıza ait bir çok özellikler maalesef kaybolmaya yüz tutmuştur. Bu özelliklerden biri de bayramlaşmaya gelen çocuklara verilmek üzere çerezlerin hazırlanmasıdır. Bu güzel âdetimizi “Bahar bulutu bayram gıdası olsun diye lâle tabaklarına çiğ tanelerinden taze çerez doldurdu” dediği,

*Ebr-i bahar jâleden etbâk-ı lâleye  
Toldurdu nukl-ı tâze ki ola gıdâ-yı îf<sup>53</sup>*

şeklindeki beytinde yine tabiattan ve çevreden yararlanarak bahar bulutunu çerez hazırlayana, lâleleri çerez konulan tabaklara, çiğ tanelerini de taze çerezlere benzetir.

İnsanın bulunduğu her yerde insanın tabîî meyli olarak eğlence de vardır. Dîvan şâiri eğlenceyi şiirine konu ederken de eğlence meclisinin def gibi, ney gibi rakkase gibi vazgeçilmez unsurlarını da tabiattan seçtiği unsurlarla ifâde eder. “Güller def çalar bülbüllerin neyi güzel nağmeler çıkarır, gönül alan sevri raks eder şimdi hoş eğlence zamanıdır.” şeklinde nesre çevirebileceğimiz Tâcîzâde Ca‘fer Çelebi’nin beyti de şu şekildedir:

*Def urup güller olubdur nây-ı bülbül nağme-sâz  
Serv-i dil-cû raks ider hoş şâdlık devrânıdır<sup>54</sup>*

Dîvan şiirinde sadece sevgiliye lâayık görülen veya yaşanan mekânlar değil bizzat sevgilinin kendisi, güzelliği ve boy, kaş, göz, yanak, ağız, dudak gibi bütün güzellik unsurları da tabiatla bütünleştirilir. Tabiatla görebildiğiniz bütün güzel nebatlar ve bu tabîî çevrede yaşayan çeşitli hayvanlar da sevgili, güzellik ve sevgilinin güzellik unsurları için benzetilen olurlar.

<sup>52</sup> a.e., s. 245 (G49-3).

<sup>53</sup> Hayretî, a.g.e., s. 40, (K/13-11).

<sup>54</sup> Erünsal, E. İsmail, a.g.e., s. 133 (K/25-5).

Bu benzetmelere konu olan unsurlar sanıldığından çok fazladır ve bu konuşmanın dar çerçevesi bunları teker teker örnekleriyle sıralamaya yeterli olmaz. Diğer tipler olan âşık ve rakîb için de aynı ifadeleri zikretmek mümkündür. Biz bu konuda birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Fuzûlî'nin "Ben gam yaralısı bir bülbülüm, bağım ve bahârım sensin: ağzın goncam, boyun servi ağacım, yanağın da yasemen çiçeğimdir" dediği

*Bülbül-i gam-zedeyem bâğ u baharım sensen  
Dehen ü kadd ü ruhun gonca vü serv ü semenüm*<sup>55</sup>

beytini; Bâkî'nin sevgiliye hitap ederek "Sen tazelik bağımın bir gülen goncasısın; üzerine çiğ damlamış taze gül ise bir ağlamış yüzlüdür" dediği

*Sen terâvet bağımın bir gonca-i handânısın  
Jâle düşmüş taze gül bir ağlamış sûretlidir*<sup>56</sup>

beytini; Nev'î'nin güzelliği bahara benzettiği bir beyitte, sonbaharın arkasından tabiatın kendisini yenileyerek tekrar bahara kavuştuğunu; ancak güzellik baharının sonbaharı geldikten sonra, yani gençlik gidip ihtiyarlık çökünce, tekrar baharının gelmeyeceğini dile getirdiği ve "Her sonbaharın bir baharı mutlaka gelir ama, şaşılacak bir şeydir ki güzellik bağının sonbaharına bahar olmaz" dediği,

*"Acebdür her hazânın bir bahârı irişür âhır  
Güzellik bağının ammâ hazânına bahâr olmaz"*<sup>57</sup>

beytini bu konuda örnekler olarak zikredebiliriz.

Helâkî, "O sevgilinin yanağına konmuş olan misk kokulu beni, gül bahçesinde açılmamış bir menekşedir" dediği beytinde sevgilinin yanağını güzelliği, rengi, kokusu ve tazeliği ile gül bahçesine benzetirken, o yanak üzerindeki misk kokulu siyah beni de henüz açılmamış bir menekşe olarak hayâl ederken, çevreye olan ilgisini gösterir:

*Hâl-ı müşgîn kim konupdur ârız-ı dildârda  
Bir benefşedür dahi açılmaduk gülzârda*<sup>58</sup>

Taşlıcalı Yahyâ Bey de "Rahmet rüzgârıyla eğilmiş iki fidana benzeyen kaşlar güzelliğinin gül bahçesine yaraşır" derken, sevgilisinin güzel yüzünü bir gül bahçesi olarak hayâl eder ve güzel kaşlarını da rahmet rüzgârıyla eğilmiş iki fidan olarak düşünür:

*Yaraşur gülşen-i hüsnünde iki ebrûlar  
Bâd-ı rahmetden eğilmiş sanasın iki nihâl*<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 329 (G/CCIV-6).

<sup>56</sup> *Bâkî Dîvanı*, s. 137 (G/60-3).

<sup>57</sup> Nev'î, *a.g.e.*, s. 337 (G/179-4).

<sup>58</sup> Helâkî, *a.g.e.*, s. 170 (G/130-1).

<sup>59</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 78 (K/18-8).

Hayâlî Bey ise, “Yeşillik alandaki her fidanı gökten inmiş bir hûriye, gördüğüm çiçekleri ise onların yüzündeki nûra benzettim” dediği,

*Çemende her nihâli gökten inmiş hûra benzettüm  
Çiçekler gördüm anların yüzünde nûra benzettüm*<sup>60</sup>

şeklindeki beyitinde bir adım daha ileri giderek, bahçelerdeki fidanları gökten inmiş hûrîlere, çiçekleri de bu hûrîlerin yüzündeki nûra benzeterek, çevreye verdiği öneme daha derin bir mânâ kazandırır.

Figânî sevgilisinin boyunu serviye benzettiği ve “Ey servi boylu sevgilim (suya benzeyen) yanağının üzerindeki anber kokulu kıvrım kıvrım saçlarını görünce su yılanı sandım” dediği, bir beytinde sevgilisinin yanağını temizliği, duruluğu ve güzelliği sebebiyle suya benzetir. Yanakları üzerine düşen siyah kıvrımlı saçları ise su yılanıdır:

*Halka olmuş su yılanı sandım ey servüm görüp  
Arzun üstünde bu zülf-i mu’anber pîç pîç*<sup>61</sup>

Sosyal hayatımızın ve kültürümüzün en önemli unsurlarından biri de gelin (arûs)dir. Şiirlerde daha çok “arus” kelimesiyle karışmaya çıkan gelin de çevrenin tabii güzellikleriyle bütünleştirilerek sunulur. Çemen tazeliği ve güzelliği ile bir gelindir. Bu gelini düğüne hazırlamakla, gelini süslemekle görevli olan kadın yani “meşita” ise zamandır. Bu ilgiyi Bâkî’nin “Zaman meşitası çemen gelininin çehresini süsleyip güzelleştirsin” dediği,

*Nitekim meşita-i dehr arûs-ı çemenün  
Çehresin eyleye arâyiş-i zîb ü tezyîn*<sup>62</sup>

şeklindeki ve “Bahar mevsimi, çemenin gelinini süsleyen görevli kadındır ki, sümbül onun misk kokulu kalemine benzer” dediği,

*Nev-arûs-ı çemene maşitâdur fasl-ı bahâr  
Kim anun hâme-i müşğînine benzer sümbül*<sup>63</sup>

şeklindeki beyitlerinde ve Hayâlî Bey’in lâleyi bir gelin, ağaçlardan dökülen çiçekleri, yağmur tanelerini gibi gelinin başına saçılan para ve fidanı da bu paraları saçan bir kişi olarak düşündüğü ve “Nitekim lâle kırmızı duvağı ile gelin olsun, her fidan da onun üzerine yağmur gibi akçe saçsın” dediği,

*Nitekim lâle ola al duvağı ile arûs  
Her nihâl akçe saça üstüne barân-şeki*<sup>64</sup>

beytinde görmek mümkündür.

<sup>60</sup> Hayâlî Bey Dîvanı, s. 274 (G/9-1).

<sup>61</sup> Karahan, Abdulkadir, a.g.e., s. 39 (G/IX-4).

<sup>62</sup> Bâkî Dîvanı, s. 72 (K/26-33).

<sup>63</sup> a.e., s. 63 (K/24-13).

<sup>64</sup> Hayâlî Bey Dîvanı, s. 29 (K/8-32).

Dîvan şâiri kendi şâirlik gücünü bile tabîî unsurlarla ifade ederek çevreye olan ilgisini her fırsatta dile getirmektedir. Nev'î “Şairlik yaradılışımın bağından bu yüz yapraklı gülü kopardım ve insaf ehline itibarlı bir armağan sundum” dediği

*Bağ-ı tab'umdan kopardum bu gül-i sad-bergi ben  
Sundum insâf ehline bir yâdigâr-ı mu'teber*<sup>65</sup>

şeklindeki beytinde, yüz beyitten meydana gelen şiiri güle, beyitlerini de bu gülün yapraklarına benzeter.

“Benim hayâlîm bir gül bahçesidir. Gönlüm onun şakıyan bülbülüdür. Sözüm ise o gül bahçesinin latîf akarsuyudur” diyen Nef'î'ye göre ise hayâlî bir gül bahçesi, gönlü o gül bahçesinin şakıyan bülbülü, sözü de tatlı tatlı akan akarsuyudur:

*Bir gülîstandur hayâlîm dil şükûfte bülbülü  
Ol gülîstanun latîf âb-ı revânıdır sözüm*<sup>66</sup>

Anne ve çocuk cemiyetimizin temelini teşkil eden ailenin en önemli iki unsurudur. Tabîî çevrenin en göze batan ve önemli unsurları arasında ağaçlar ve bulutlar yer alır. Bu vazgeçilmez unsurlar dîvan şâirinin de asla vazgeçemediği güzelliklerdir. Bu güzellikler Nev'î'de şâirâne ifâdelere bürünerek şöyle karşımıza çıkar. Bulutlar, bağın çocukları olan ağaçları besleyen bir annedir. Çocuklar belli bir yaşa, olgunluğa erişince süttten kesilirler. Tıpkı dikildikten sonra devamlı sulanmaya muhtaç fidanların tuttuktan sonra suya olan ihtiyaçlarının azalması gibi; Şâirin “Bulut bağın çocuklarını süttten keser. Çünkü her biri beslenip olgunlaştı” dediği beyit şöyledir:

*Keser şîrden ebr etfâl-i bâğı  
Çü beslendi her biri buldu kemâli*<sup>67</sup>

Nev'î “Çiçek, dallar üzerinde rüzgâr ile oynar güler (bu haliyle sanki ağaçtan ata binen bir süvari olmuştur” dediği bir başka beytinde ise ağaç dalları üzerinde, rüzgarın tesiriyle ahenkle sallanan çiçekleri ağaçtan ata binmiş oyun oynayan çocuklara benzeterken ahenkle hareket eden ağaç dallarını da koşan bir ata benzetererek bugün bile çocuklarımızın tabiatla bütünleşerek oynadığı bir oyunun 16. asırda bile mevcut olduğunu haber verir.

*Şâhlar üzre şükûfe bâd ile oynar güler  
Tıfla benzer kim ağaçtan ata olmuştur süvar*<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Nev'î, a.g.e., s. 41 (K/XII-96).

<sup>66</sup> Nef'î, *Divân-ı Nef'î*, Kahire 1252, s. 2 (K/1-11)

<sup>67</sup> Nev'î, a.g.e., s. 150 (K/LII-3).

<sup>68</sup> a.e., s. 50 (K/XV-6).

Ölüm her insanı ürpertecek bir duygudur. Dîvân şâiri bu ürkütücü duyguyu işlerken bile tabiatın güzelliklerinden yararlanarak ölümü ürkütücü olmaktan kurtarır. Tacîzâde Ca‘fer Çelebi’nin “O yüzü güle benzeyen yanağı terli güzelin gamından öldüğüm zaman, tenimi gülsuyu ile yıkayın ve kefenimi lâleden yapın” dediği,

*Yun gül-âb ile tenüm lâleden eylen kefenüm  
Yüzi gül haddi arak-rîz gamından öliceğ<sup>69</sup>*

şeklindeki beytinde bu güzellikleri görmek mümkündür.

Bu örneklerin yüzlercesini belki binlercesini sıralamak mümkündür. Ancak buna ne zaman, ne mekân, ne de lüzum var. Dîvân şâiri tabiatı sadece sevgili-âşık-rakîb üçgeni ile ilgili benzetmelerde şiirine konu etmez; diğer tabiat güzelliklerini güneşi, ayı, gökyüzünü, denizleri, yıldızları anlatırken de çevremizin vazgeçilmez güzellikleri olan nebatlardan ve tabiî çevredeki diğer güzelliklerden yararlanır.

Dîvanlarda yer alan bilhassa kasîde ve gazel şeklindeki manzûmelerin önemli bir kısmının rediflerinde tabiata ait unsurların kullanılmış olması da dîvân şâirinin tabiata ve çevreye verdiği önemin bir başka işaretidir. Bir gül redifiyle yüzlerce beyit yazan bir şair, gülün yüzlerce özelliğini tespit edip benzetmeye konu ediyor demektir ki, bu hem büyük bir sanatkârlık gücünü, hem tabiatı ve çevreyi incelemede gösterilen mahareti, hem de çevreye olan yakın ilgi ve hassâsiyeti gösterir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki iyi birer gözlemci olan dîvân şâirleri çevrelerine büyük önem vermişler ve çevredeki tabiî güzellikleri, kendi sanat anlayışları içinde, şiirlerine aksettirmişlerdir. Şiirlerinde yer alan tabiat ve çevreyle ilgili unsurları bir çok değişik benzetmeye konu ederken bazen de gördüklerinin yanında görmek istedikleri çevreyi de ifade etmişlerdir. Her ne sebeple olursa olsun dîvân şâirinin çevresinde görmek istediği yeşil alanlar, ağaçlarla, çiçeklerle süslü mekânlar, şırıl şırıl akan suların insana huzur veren özellikleri ve güzellikleridir. Yâni bugün bizim arayıp da bulamadığımız veya imkânı olanlarımızın uzak mesafeler katederek görebildikleri veya büyük bedeller ödeyerek elde ettikleri güzellikler.

<sup>69</sup> Erünsal, E. İsmail, *a.g.e.*, s. 315 (G/115-3).

## DELİ DUMRUL BOYU ÜZERİNE BİR NOT\*

*Mustafa S. KAÇALIN\*\**

Malatyalı bilgin Gazi oğlu Muhammed'in *Ravzat al-ıU...ûl* [=Akıllar Bahçesi] adıyla Farsça kaleme alarak 1201 yılı Ekim'inin 1'inde bitirdiği ve dönemin padişahı Rükneddin Süleyman Şah [1196-1204]'a sunduğu kitabı eğitici masallardan oluşmaktadır. Yazarın doğum ölüm yıllarını bilemiyoruz. I. İzzeddin Keykâvus [1211-1220]'un da hizmetinde bulunmasından bu eserini ömrünün olgunluk döneminde verdiği düşünülebilir. Bu eserin birinci bölümündeki 10. masal bir Belhli ile Sicistanlının hikâyesi olup "gerçek arkadaş kara günde belli olur" öğüdünü verir. Bazan gerçek bir arkadaş kişi için kendisine en yakın olanlardan bile iyi yüreklidir.

Bu hikâye 1300'lü yıllarda oluşması muhtemel, elimizdeki yazması 12. Osmanlı hakanı III. Murad Han [1574-1595] döneminden 1585 yılından kalan *Kitâb-ı Dede Çorkut ;Alâ Lisâni %âife-i Opuzân*'ın beşinci boyu olan *Du«a çoca Opılı Delü Dumrul<sup>1</sup> Boyı*'ni andırmaktadır.

Bu bilginin, kültür akışını, alışverişini ve dağılışını izlemeğe yardımcı, edebiyat tarihine bir katkı getireceğini düşünmek aşırı iyimserlik olmasa gerektir.

### Farsça Metnin çeviriyazısı

»ikâyat<sup>2</sup>

Malikzâda goft: Çonan □anîdam, ki □a«Şî bûd dar Bal« bâ dahâ-yi tamâm va fiṭnatî ba kamâl, amîni vâḫi... va

\* Gorgut Ata 1500 Yıl halkara ilmi konferansiya (Aşgabat, 22-24 Eylül 1999)'ya 23 Eylül Perşembe günü sunulmuştur.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü.

<sup>1</sup> Dumrul (<†oḡr >l <†oḡr >l) adı hakkında bk. Bahaeddin Ögel, "«Deli Dumrul» mu yoksa «Deli Tuğrul» mu?", *III. Milli Türkoloji Kongresi 6-10 Ekim 1980 İstanbul*, 10 Ekim 1980 Saat 10.00'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Anfi 10'da okunan (basılmamış) bildiri.

Dumrul yerine Tuğrul sözcüğü bir oğuzname parçasında geçer: %o...uş çoca opılı > %onrul Sulṫân (Yazıcızâde, *Târiḳ-i Âl-i Selçu...*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan Kit. 1390. sy. 2<sup>b</sup><sub>2</sub> yr.).

<sup>2</sup> İbrahim Düzen, *Muḫammed B. Gâzi al-Malatıyavî ve Eseri Ravzat al-ıu...ûl*, Erzurum 1978, [III]+XXI+192+204+[VII] s. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Doçentlik Tezi. İnceleme 42-43, metin 76-78. s.

Nihad M. Çetin'in ilgisini çeken bu bilgiyi Orhan Bilgin haber verdi, Farsça metnin okunması ve anlamlandırılmasında Mustafa Çiçekler'in emeği geçti.

mu'inî Şâdi... bâ zihnî salîm va ðakâ-yi 'a@îm; va û râ bâ Sigazî, ki mirŞad-i amânat va ma...Şad-i diyânat va anîs-i fuẓalâ va calîs-i ;u...alâ bûd, ...avâ;id-i dûstî va □arâyi□-i ittiVâd mumahhad dâ□t va bar Şinâ-yi valâ-i û i;timâd-i kullî.

Şî;r (vâfir)

Karîmu<sup>n</sup> lâ-yu payyiruhu ŞabâVu<sup>n</sup> ;Ani'l-«ul...i'l-cami  
fî va lâ-masâ'u

Çun Bal«î râ hangâm-î inti...âl va va...t-i irtiVâl az-în kûra-i fitan va maṭmûra-i miVan rasîd, Sigazi râ vaŞiy-yi farzandân gardânid.

Rûzî farzand-i Bal«î ba-Vukm-i tafarruc ba Şavra rafta bûd. Sa mard did bâ Vaykalî casîm va haybatî 'a@îm, ki baham munâ@ara mî kardand. Yakî mî goft, ki «ûra-i cihân bihtar; diğar mî goft, ki Vâfi@-i ;âlam bartar, siyyum mî goft, ki ...âbi>-i arvâV mahîbtar. Çun û râ az dûr dîdand, goftand, ki û râ Vâkim-i kâr gardânid va aVkam-i û râ imtiFâl numâyid. Çun nazdîk âmad, aVvâl 'ar> dâdand.

Cavân cavâb dâd, ki na>ârat-i 'âlam va tarâvat-i cihân dâyim nabâ□ad; zimistân, ân na>rat ðubûl yâbad va ân tarâvat nuŞûl pazîrad. Va nigâhdâranda-i ;âlam râ hamçonîn ast azânki ba;̂î az cihân «arâb ast «irâsat-i Vâris «arâbî râ mufîd nîst, ammâ cângîr bihtar ast azânki dar a...fâr-i ;âlam va arcâ-yi cihân bar cumla-i Vayvânât avâmir-i û nafâz dârad va hîç Vayvânî râ az að;ân-i û i>râb mumkin nagardad.

Ânki cângîr bûd, çun madV-i «Vî□ az-û mustavfî □onîd, ba□â□at badû râh yâft, û râ goft: Bî ikrâm-i sâbi... va in;âm-i sâlif ba madV-i man ba burhân-i sâti; va Vuccatî râyi; mubâlanat kardî, agar «âtirat ba murâdi mâyil va ba ...a>â-yi para>î □âif ast, abnâ-i ân az mavâcib-□inâs tâ dar taVŞîl-i ân sa;y ravad va marnûb-i û ba «uŞûl rasad.

Cavân cavâb dâd, ki agar ;ubûdiyyat-i man mu□kûr ast va iyâdî-i man ma...bûl, «Vâham, ki va...t-i mufâra...at az man ;iva>î ...abûl konîd. Cângîr ba ...abûl-i ;iva>-i û râ istimâlat karâmat kard.

Çun va...t-i irtiVâl va hangâm-i inti...âl-i pasar-i Bal«î âmad, «abar-i mufâra...at-i «Vî□ mâdar râ goft. Mâdar «od râ mican-i ân miVan sâ«t. Çun Şa;ûbat-i vafât

u marârat-i favât ba maðâ...-i û rasîd, darvâl az farzand tabarrâ girift; barâdar u zan-i û ham barîn minvâl.

Cavân muğarrar od, pî-i dûst-i padar raft va avâl jar dâd. Ân manhal-i Şâfî va ân karîm-i vâfî cavâb farmûd, ki man az laððât-i âlam va-i vâfir yâftam va naf; u çarr va «ayr u çarr-i cihân muâhada kardam; dânistam, ki in dunyâ ma...arr-i janâ va manzil-i fanâ, har kas, ki bar-in kûza-i balâ va makman-i cafâ ...adam nihâd, û râ ka's-i intifâ tacarru; bâyard numûd, cihat-i va...-i mumâlat-i padarat «od râ az bahr-i tû hedef-i tîr-i zavâl u şadaf-i durr-i inti...âl sâzam; ba tav; u ranbat pî-i Malaku'l-mavt âmad, çun «ulûş-i faviyat u şid...-i niyyat-i û Malaku'l-mavt muâhada kard, û râ bâz gardânîd va tunra-i ba...â dar manûr-i çomr-i cavân kaîd.

În vikâyat az-ân iâdat uftâd tâ ma;lûm gardad, ki muvibb-i Şâdi... va dûst-i mufi... bih az ...arîb-i munâfi... va «î-i nâ muvâfi... bâad.

Bayt («afîf)

*Dûstî gar navâzadat az dil Bih zi «Vîî, ki  
«Vâhadat dar gil*

Malik goft: Mard-i »orasânî râ az-ân dar simt-i avliyâ va silk-i aŞfiyâ kaîdam, ki dar Vâvâdit u navâyib bâ man muâarakat numâyad çonanki ân bâzargân iktiyâr karda bûd.

Malikzâda goft: Agar iâdat-i in vikâyat bâ diğar ayâdi muâf farmây gardânîd, laf-i mubârak maîkûr bâad va «avâtir bar tanâ ma...şûr.

## Farsça Metnin Türkçe Çevirisi

### Hikâye

Şehzade şöyle anlatmış: Birinden dinlemiştim: Belh'te<sup>3</sup> harika dehalî, keskin zekâlî, güven veren becerikli, yardımsever nitelikli, temiz anlayışlı,

<sup>3</sup> *Belh* (<bal<<ba<l<bâ<l< Pehl. *ba'triş* < Avesta. *bâvdî* (*bâvdri*) < Yun. *baktra* / *Baktres* bir kavim adı) Afganistan'daki Babadağı'nın kuzeye açılan geçitlerinde Tacikistan'la sınır çizen Kara Irmak "Amu Derya, Ceyhun"ın güneyinde, şimdi artık ona karışmayan Dehâs adlı kolu ve alışveriş yolu üzerinde Tirmiz ve Mezarişerif'in batısına düşen 67. doğu boylamı ve 37. kuzey enleminde kurulmuş bir şehir (Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992 (Şubat), V, 40. fasikül, 410<sup>a</sup>-411<sup>c</sup>. s.; R. Hartmann, "Belh", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1943, II, 17. cüz 485<sup>b</sup>-487<sup>a</sup>. s.).



sağlam kavrayışlı bir kimse; onun da herkese güven veren, yaşayışı imrenilen, erdemlilerin yoldaşı, akıllıların sırdaşı olan birlikte uyum içinde yaşadığı Sicistanlı<sup>4</sup> bir arkadaşı varmış. Belhlinin bu arkadaşına velâyet konusunda güveni tammış.<sup>5</sup>

### Şiir (vafır)

*Gündüzün de gecenin de güzel ahlâkından vazgeçiremediği bir keremli.*

Belhlinin bu fitne topacından vey sıkıntı burgacından taşınma zamanı gelip göç vakti çatınca Sicistanlıyı çocuklarının vasisi tayin etmiş.

Bir gün Belhlinin çocuğu gezip dolaşmak için bozkıra çıkmış. Orada birbirleriyle tartışan iri yarı, yapılı üç adam görmüş. Biri “Cihanın habercisi daha iyi”, öbürü “Âlemin bekçisi daha üstün”, üçüncüsü de “Ruhların alıcısı daha heybetli” diyormuş. Onu uzaktan görünce Onu işin hakemi tayin edip vereceği hükme razı olalım, demişler. Yaklaşınca durumu ona sunmuşlar.

Delikanlı, yeryüzünün yeşilliği cihanın canlılığı sürekli değildir; kışın o yeşillik kurur, o canlılık çekilir. Mikâil için de durum böyledir. Bu yüzden dünyanın bir kısmı yıkıktır. Bekçinin koruması, yerlerin yıkıntıya dönmesine engel değildir. Olsa olsa Azrail daha iyidir. Çünkü dünyanın dört yönünde cihanın dört yanındaki canlıların hepsinde onun buyruğu geçerlidir. Hiç bir canlının onun buyruğuna karşı koyması düşünülemez, demiş.

Oradakilerden Canalıcı olanı kendisinin övüldüğünü duyunca sevinçle ona, yaşarken de öldükten sonra da sana bir iyiliğim dokunmayacağı hâlde beni kesin tanıkla ve sağlam kanıtla epeyi övdün. Gönlün bir işe aktığında ya da bir isteğinin yerine gelmesini istediğinde bunları olmuş bil, demiş.

Delikanlı, benim dileklerim kabul edilecekse öleceğim zaman benim yerime bir başkasının canını al, demiş. Canalıcı onun yerine bir başkasının canını almağı kabul etme büyüklüğünü göstermiş.

Belhlinin oğlunun göç anı ve gitme zamanı gelince ayrılık haberini annesine söylemiş. Annesi bir an kendisini o meşakkate kalkan edecek olmuş; ölümün zorluğu ve ayrılığın acısı aklına geliverince oğlundan ürkmüş. Kardeş ve karısı da aynı biçimde davranmış.

Delikanlı çaresizlik içinde baba dostunun yanına gitmiş ve durumu ona açmış. O saflık kaynağı ve vefa örneği “Ben dünya nimetlerinden yeterince tattım, cihanın yararını zararını, iyiliğini kötülüğünü gördüm. Bu dünyanın sıkıntı durağı ve yokluk konağı olduğunu bildim. Bu belâ bardağına ve cefa

<sup>4</sup> *Sicistan* (< *saka+stâna* ‘Saka eli’) Horasan’ın güneyi (V. F. Büchner, “Sistan”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1966, X, 109. cüz 715<sup>b</sup>-721<sup>b</sup>. s.).

<sup>5</sup> Bu söz bölümü Türkçe’ye aktarılmamış Türkçe anlatılmıştır.

tuzağına düşen kimsenin ölüm tasından içmesi gerekir. Babanın dostluğunun hatırı için kendimi senin yerine ölüm okunun hedefi ve kopan incinin sedefi yaparım.” deyip boynunu eğmiş kendi isteğiyle Ölüm meleğinin önüne gelmiş. Ölüm meleği onun boyun eğişinin içtenliğini ve niyetinin özdenliğini görünce onu geri göndermiş. Delikanlının ömür yarlığına da kalsın tuğrasını çekmiş.

Bu hikâye bağlı dost ve yufka yürekli arkadaşın, iki yüzlü bir hısım ve uygunsuz bir akrabadan daha iyi olduğunu söylemek için anlatılmıştır.

Beyit (hafif)

*Sana gönülden arka çıkan bir arkadaş Çamurda görmek isteyen bir yakınından iyidir.*

Padişah, hadiseler karşısında benim yanımda olsun diye Belhli tüccarın yaptığı gibi Horasanlı adamı erenlerin sofrasına ve seçkinlerin halkasına kattım, demiş.

Şehzade ise, bu hikâye dilden dile dolaşır, başkalarına da anlatılırsa söz yerini bulur insanların beğenisini kazanmış olur, demiş.

Herodotos [İ. ö. 490-425] *Tarih*'inde (III. § 119) bir kadına oğlunu mu, kardeşini mi, kocasını mı ölümden kurtarmak istediği sorulduğunda kadının kardeşini seçtiğini, çünkü koca, ya da oğulun kolayca edinebileceği karşılığını verdiğine ilişkin bir kayıt vardır<sup>6</sup>. Aynı muhakeme İsa *a.m.*'in doğumundan önce II. yüzyılda Hindistan'da da görülür. Herodotos tarafından anlatılan bu hikâye İran'da geçtiğine göre hikâye önce İran'da olmuş oradan Hindistan ve Yunanistan'a geçmiş, eski İran söylenişinden de Türkçe'ye kazandırılmış olmalıdır.

Karşılaştırma

<sup>6</sup> İntaphernes'in karısı saray kapısından ayrılmıyor, ağlayıp sızlıyordu. Dur durak bilmeyen bu yakarmalar Dareios'un yüreğine dokundu. Dareios şah “Hapisteki akrabalarından seçeceğin birini sana bağışlayacağım.” diye haber yolladı. Kadın düşündü ve “Şehenşah bana bir kişinin canını bağışlayacaksa erkek kardeşimi bağışlasın.” diye cevap verdi. Şah şaşırıp ve “Be kadın, hangi akla hizmetle kocanı ve çocuklarını geçip sana çocuklarından yakın ve kocandan sevgili olmayan kardeşini seçiyorsun?” diye haber yolladı. Kadın “Ey şah, benimkileri kaybedersem, elbette başka bir kocam ve Allah verirse çocuklarım da olabilir; ama şimdi babam da annem de yokken artık bir kardeşim olamaz. O sözü bu düşünceyle söyledim.” diye cevap gönderdi. Kadının bu sözleri Dareios'a çok ustaca geldi. İsteğini yerine getirdi, kardeşini bağışladı. Sözleri hoşuna gittiği için oğullarından en büyüğünü de bağışladı.

Belhlinin hikâyesinde	Deli Dumrul boyunda
1. Seçkin ve olgun bir kişinin oğlu bir gün bozkırda gezerken Cebrail, Mikâil, Azrail adlı üç büyük meleğin birbirleri arasında kendi görevlerinin önemli olduğunun tartışmasına tanık olur.	1. Halktan bir delikanlı rastgele halktan bir kişinin ölümü dolayısıyla ölümü tanır.
2. Canalcı'nın en güçlü olduğunu kabul eder.	2. Ölüme sebep olandan hesap sormağa kalkışır.
3. Canalcı kendi kılığıyla Belhli delikanlıyla görüşür.	3. Azrail güvercin donuna girip Deli Dumrul'la karşılaşır, aciz bırakır.
4. Canalcı'ya Belhli delikanlının kendisini övücü sözleri hoş gelir.	4. Allah'a Deli Dumrul'un övücü sözleri hoş gelir.
5. "Dile benden ne dilersin." teklifi üzerine Belhli delikanlı ölümünün geciktirilmesini ister.	5. Deli Dumrul canını bizzat Allah'ın almasını kendisini Azrail'in eline bırakmamasını ister.
6. Şehirli delikanlı canına bedel ararken önce annesine sonra kardeşine sonra da kendi karısına gider.	6. Göçebe Deli Dumrul canına bedel ararken önce babasına sonra annesine gider.
7. En sonunda baba dostu fedakârlık gösterir.	7. En sonunda kendi helâli fedakârlık gösterir.
8. Bu fedakârlık karşısında baba dostunun ve Belhli delikanlının ömürleri uzatılır.	8. Bu davranışlar karşısında Deli Dumrul'un annesi ile babasının canı alınır, kendisi ile helâlinin ömrü kırk yıl daha uzatılır.

Bu karşılaştırmadan sonra şöyle diyebiliriz: Belhli Delikanlı hikâyesinde kavgasız bir hayat vardır. Gönül bağı kan bağından önce gelir. Deli Dumrul boyunda erkeğin dövüşleri öne çıkar. Evlilik bağı kadına canını bile bağışlatır.

#### Yayınlar

- T. Armaner, *Deli Dumrul Üzerine İmbilim Açısından Bir Çözümleme Denemesi*, Ankara 1990. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Lisans Tezi.
- Suat Y. Baydur, "Evrripides'in Elkestis'i - Dede Korkut'un Deli Dumrul'u", *Türk Dili*, Ankara 1951 (Ekim), I, 1, 27-28. s.
- E. F. Buckley, *Eski Yunan Masalları*, Türkçe metni: Şükrü Kaya, İstanbul [1949], 122-139. s. Tan Matbaası. [Not: Yazarın soyadı dış kapakta Buckley olarak yazılmıştır].
- Euripides, *Alkestis*, Çeviren: A. Hamdi Tanpınar, Ankara 1943, 68 s. Yunan Klâsikleri: 54.

- Herodotos, *Herodot Tarihi* Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı: Türkçesi: Müntekim Ökmen, Yunanca aslıyla Karşılaştıran ve Sunan: Azra Erhat, İstanbul 1973, 639 s. Remzi Kitabevi Büyük Fikir Kitapları Dizisi, 19.
- M. Kemaloğlu, “Deli (wild) Dumrul: “Interpretation of a Tale from the Book of Dede Korkut”, *Seminar work for the C. G. Jung Institute*, Zürich 1986.
- Walter Ruben, *Ozean der Märchenströme Teil I: Die 25 Erzählungen des Dämons (Vetälapançavişati) mit einem Anhang über die 12 Erzählungen des Dede Korkut*: Helsinki 1944, 287 s. Soumalaine Tiedeakatemia / Academia Scientarum Fennica. FE Communications No: 133. Not: Deli Dumrul 230-238. s. [Not: Deli Dumrul 230-238. s.]
- M. Bilgin Saydam, *Deli Dumrul Bilinci* “Türk-İslam Ruhu” Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi: İstanbul 1997 (Eylül), 260 s. Metis Yayınları.
- Sophokles, *Antigone*, Çeviren: S. Ali, Ankara 1941, 95 s. Yunan Klâsikleri: 5. [Not: İ. ö. 442’de sahnelendi.]

SOSYO PEDAGOJİK AÇIDAN  
OSMANLI'DA EĞİTİM FAALİYETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

*Osman SEZGİN\**

Herhangi eğitim sistemini anlayabilmek için evvela söz konusu eğitim sistemini doğuran felsefi, tarihi, siyasi, ve kültürel yapıları bilmek gerekir<sup>1</sup>. Nitekim bir aile veya bir millet çocuğunu yetiştirirken takdir edilir ki kendi dünya görüşüne göre hedef gösterir ve ona göre yönlendirir. Fert açısından durum böyle olunca devletler açısından da bu ölçü geçerli olsa gerektir. Yani her devlet kendi siyasi yapısına, dünya görüşüne, geleceğe bakış açısına göre vatandaş yetiştirmek için program hazırlar ve ona göre sistem kurar. Nitekim "Eğitim programı bir kültür ölçüsüdür" diyen Koopman herhalde bunu belirtmek istese gerek.<sup>2</sup> Bütün bunlar, kuruluşunun 700. yılını idrak ettiğimiz Osmanlı Cihan Devleti için de geçerlidir. O halde Osmanlı Devleti'nin eğitimini anlayabilmek için, eğitim sisteminin alt yapısını oluşturan dini, siyasi, felsefi ve kültürel hususlara bir nebze de olsa temas etmek faydalı olacaktır.

"Türkler, tarih sahnesine çıkışlarından beri, Şamani ve İslam çağlarında, tek bir Allah'a bağlı bulunmuş; Tanrının mümtaz bir kavmi olduklarına ve O'nun kendilerini koruduğuna, kağan ve sultanlar Allah'ın cihan hakimiyetini kendilerine ihsan ettiğine bu sebeple de dünya nizamını kurmağa memur bulduklarına inanıyorlardı.<sup>3</sup> Bu inanın bir devamı olarak Osmanlı sultanları, efsanevi cihan fatihi Oğuz Han neslinden gelmekle ve destana göre yaygın olarak Oğuz boyları arasında en yüksek mevki olan Kayı kabilesine mensup bulunmakla iftihar ediyor ve hakanlık veya sultanlık hakkının kendilerine aidiyetine inanıyorlardı.<sup>4</sup> İslam öncesi var olan Tanrının kamçısı olma düşüncesi İslam'la birlikte yeryüzüne adaleti hakim kılma, zulmü yok etme ve hürriyeti temin etme vazifesi ile memur olduklarına iman Osmanlılarda Nizam-ı Alem düşüncesine dönüşmüştür.

Dini ve siyasal açıdan var olan bu düşünceler günümüz eğitim programcılarının da kabul ettiği "eğitim programı geleceğe yönelik olmalıdır"

\* Yard. Doç. Dr. Marmara Üniv. Atatürk Eğitim Fak. Eğitim Bil. Bl

<sup>1</sup> Bkz. İrfan Erdoğan, *Çağdaş Eğitim Sistemleri*, Sistem Yay. İst. 1998, 3. Baskı, s. 7-16.

<sup>2</sup> Fatma Varış, *Program Geliştirme*, Ank. Üniv. Yay., Ank. 1978, 3. Baskı, s. 17.

<sup>3</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Nakışlar Yay., İst. 1979, 3. Baskı, s. 59. Ayrıca bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi yay., İst., 7. Baskı, 1991, s. 236-244; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Kömen yay., Ank., 2. Baskı, 1979, s. 212

<sup>4</sup> Osman Turan, *a.g.e.*, s.351

ilkesiyle örtüşmektedir. Söz konusu inanışlar örgün ve yaygın eğitimin her noktasında kendisini hissettirmiş ve etkisini göstermiştir.

İçinde buldukları coğrafi şartlar, geçimlerini temin için konar-göçerlik, hayvancılık avcılıkla meşgul olmaları ve sık sık komşuları olan Çinlilerin saldırılarına uğramaları da Türklerin eğitim yapılarına etki eden hususlardandır.

Türkler devlet olarak geniş bir coğrafi alana yayılmış olmaları sebebiyle geniş halk kitlelerini idare edebilmek için iyi yetişmiş elemanlara sahip oldukları devlet mekanizmalarının iyi işlemeden anlaşılmaktadır. İyi yetişmiş yöneticilerin eğitildikleri elbette bir müessese olmalıdır. Öte yandan meydanlara dikilen kitabeler eğitim ve öğretimin varlığı ve kalitesi hakkında bize bir fikir verebilir. Ne var ki bunların muhtevaları hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.

Yukarda ifade edilen hususlardan İslam öncesi Türlerde eğitim ve öğretim faaliyetinin varlığı ve kalitesi tesbit edilebilir.

Sosyal, ahlaki ve imani açıdan İslam öncesi inanışlarıyla İslam inancı arasındaki yakınlık Türklerin İslam'ı kolay kabul etmelerini ve Türkler arasında İslam'ın çabuk yayılmasını temin etmiştir.<sup>5</sup> Türkler müslüman olduktan sonra İslam'ın bayraktarı olmuş ve İslamı mezhep ve kavim taassubundan kurtararak cihana yayma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun bir neticesi olarak İslami naslardan ilme ve alime verilen değerleri öğrenen Türklerin ve dolayısıyla Osmanlıların eğitim müesseselerinde İslami nasların etkisi açıkça görülür olmuştur.<sup>6</sup>

Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi'ye yaptığı vasiyetinde "...Baskıya ve gaddarlığa değil, kültür ve adalete yer vererek dünyayı aydınlat. ...Bilginlere değer ver. ...Devletlerin dayanağı adalettir. Bu sebeple hukuk bilgisi olanları yanından ayırma. Herkese aynı derecede nazik hareket et. ...Tebanı nasıl koruyacağını devamlı surette incele..."<sup>7</sup> diyerek ilme hukuka, liyakat, ahlak ve çalışmaya ne denli ehemmiyet verdiğini göstermektedir. Ayrıca bu açıklamalardan fethin bilimle beraber yürütülmesi gereğini telkin ettiğini anlıyoruz ki bu da Osmanlı'nın ilme verdiği değeri bir başka açıdan teyit etmektedir.

<sup>5</sup> Bkz. Hikmet Tanyu, *Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Boğaziçi yay.İst.1986,

<sup>6</sup> Bu konuda bkz. *Kur'an*, 96,1-5; 2,30-33; 3,18

<sup>7</sup> Lord Eversley, *The Turkish Empire from 1288 to 1322*, Lahore Kashmare, Bazar,1952 s.19 (Fatma Varış, a.g.e. naklen s.137)

Yukarıdaki açıklamalardan Osmanlı eğitim sisteminin temelini teşkil eden sosyal, siyasal, tarihi, dini ve felsefi hususlara ait ölçüleri bir nebze de olsa tesbit edebiliriz. Osmanlı eğitim sistemi, yukarıdaki tesbitleri hayata geçirebilmek için iki ayrı bölümde organize olmuştur. Birisi yaygın eğitim, ötekisi ise örgün eğitimidir.

#### A. Yaygın Eğitim

Yaygın eğitimin, cami, tekke, zaviye, gençlik teşkilatı, esnaf teşkilatı gibi müesseselerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Özellikle askeri teşkilatın ve esnaf teşkilatının kurulurken tasavvufi menşeli olduğunu ifade etmek konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Yani yeniçeri ocağının kuruluşunda Hacı Bektaş-ı Veli'nin ve esnaf teşkilatının organizasyonunda Ahi Evran'ın fikir ve düşünceleri merkezi oluşturmuştur.<sup>8</sup> "Bu sebeptendir ki hiç bir devir ve devletin inkişafında görülmemiş bir hadise olarak Osmanlı Devletinin kuruluş ve yükselişinde tasavvuf tarikatleri, şeyhler, veliler, babalar ve dervişler birinci derecede rol oynamıştır. Osman Gazi ve haleflerinin etrafı din adamları Türkmen babaları ve evliya ile dolmuş; daha ilk günde Osmanlı akınları gaza mahiyetini almış ve bir gaziler devleti kurulmuştu. Böylece Türkistan'da başlayan, Selçuklular, Danişmentliler devrinde gelişen ve genişleyen gazilik ananeleri daha derin bir iman ve hayatiyetle canlanmıştı. Türkmenlerin mücadele gücüne İslam mefkuresi ekleniyor; Müslüman gazileri ile Türklerin Alpları birleşiyor ve bu ikinci zümre de tamamiyle dini bir hüviyet kazanıyordu. Osmanlılar ve gaza yapan Türkmenler artık her tarafta alimlere medrese, şeyhlere zaviye ve imaret inşa ediyor; ilim ve tasavvuf tam bir imtizaç haline gelmiş bulunuyordu."<sup>9</sup> Böylece milletle devlet kucaklaşıyor ve halkın eğitim faaleyeti veya yetişkinlerin yetiştirilmesi gerçekleşiyordu. Kısacası mülk-ü millet ve diyn-ü devlet ifadesi hayat bulmuş oluyordu.

#### B. Örgün Eğitim

Osmanlılarda örgün eğitim sıbyan mektepleri ve medreseler olmak üzere iki bölümde incelenebilir. Adından da anlaşılacağı gibi sıbyan mektepleri ilk öğretimi, medreseler ise yüksek tahsili ifade eder veya oluşturur desek yanlış ifade etmiş olmayız. Bunlara ilave olarak yönetici yetiştir-

<sup>8</sup> Bkz. Abdülkadir Sezgin, *Bektaşilik*, Sezgin Neş., İst., 1991; İlhan Şahin, "Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar", *İst. Esnaf ve Sanatkarlar Birliği*, İst. 1986, s. 159-164

<sup>9</sup> Osman Turan, *a.g.e.* s.357-358

mek için kurulmuş bulunan enderun mektebi ve padişahların bir anlamda kendilerini yetiştirmek ve geliştirmek için oluşturduğu huzur derslerini de ifade edebiliriz.

#### a. Sıbyan (Sübyan) Mektepleri

Çocuklar anlamına gelen bu kelime Osmanlılarda ilk eğitim ve öğretimin yapıldığı müesseseye verilen isimdir. Bu okullar çeşitli zamanlarda darü't-ta'lim, Darü'l-ilim, muallimhane; inşa edilen malzemeye ve yere istinaden de taş mektep, mektephane, mahalle mektebi gibi isimlerle anılmıştır.<sup>10</sup>

Sıbyan mekteplerine ait yazılı ilk ders programını Fatih Sultan Mehmed'in oğlu 2. Bayezit'in vakfiyesinde buluyoruz. Söz konusu vakfiyeden "...ve muallimhaneyi dahi talim-i eytam ve evlad-ı fukara için vakfetti ki onlara mektephanede muallim ve halife olanlar talim-i kelam-ı kadim ve Kur'an edeler ve bir salih hafızı kelamullah ve namazın erkanın ve şeraatin bilir ve sıbyan talimine münasib ve ka'dir kim ise muallimhanede eytamdan ve sıbyan-ı fukaradan otuz nefer oğlancıklara yevm-i cumadan gayri günlerde mushaf-ı kerime baka, Kur'an-ı menid okuta ve kema yenbeği öğretre ve bildire ve mazileri ve geçmiş derslerin dinliye ve namaza müteallik nesneleri okuta ve bildire ve te'dibe muhtaç olanları şer'i eyleye ve hizmetinde daim ciddi sa'y eyleye ve destur verecek zaman vakfın ruhu için ve kabul-i tilavet-i eytam için dua ettire ve bir salih hafız kim ise anda kalfa ola, sıbyan okutmakta ve bildirmekte ve mazilerin dinlemekte ve te'dibe muallime daim muavenet eyleye"<sup>11</sup> cümleleriyle biz sıbyan mektebinin programı hakkında bilgi edinmekteyiz. Söz konusu vakfiyeden sıbyan mekteplerinde okumayazma, Kur'an, namaz, ilm-i hal gibi dini bilgilerin yanı sıra dört işlem ve edeb öğretildiği anlaşılmaktadır.

Sıbyan mekteplerinde görev yapan öğretmenlere muallim ve yardımcılarına kalfa denilmekte ve mektebin vakfiyesinde bunların yevmiyeleri gösterilmektedir.<sup>12</sup>

Sıbyan mektebinde hoca olabilmek için bilgi açısından yeterli olmanın yanı sıra aynı zamanda mahallesinde şeref ve haysiyetiyle tanınması ve hatta avam arasına girip oturarak dedikodulara karışmamış olmasının da aranması günümüz açısından fevkalade dikkat çekici olse gerektir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Kültür Yay., İst., 1977, I-II, s.82-96

<sup>11</sup> Osman Ergin, *a.g.e.* s. 83

<sup>12</sup> Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İst. 1976, s. 19

<sup>13</sup> R. Ekrem Koçu, "Sıbyan Mektepleri", *Hayat Tarih Mecmuası*, İst. 1966, 1/2



Fatih Sultan Mehmet Medrese teşkilatını kurarken Eyüp ve Ayasofya'da açtığı iki medresede sıbyan mekteplerinde öğretmenlik yapacaklar için ayrı dersler koydurmuş ve bu dersleri görmeyenleri sıbyan mekteplerinde öğretmenlikten men etmiştir. Bunlar arapça gramer, edebiyat, mantık, muhasebe, usul-i tedris (ders programı), kelim, riyaziyyat ve hendese idi.<sup>14</sup> Ne varki Fatih'in bu kadar önem verdiği ilköğretim öğretmeni diyebileceğimiz sıbyan mektebi muallimliği daha sonraları ciddiyetini kaybetmiştir. Yani medreseden mezun olmak kafi görülmuş, Fatih'in ek olarak okutulmasını zorunlu tuttuğu dersler dikkate alınmamıştır.

Özetle ifade edecek olursak: 13 .Yüzyıldan itibaren ilk öğretim anlamında eğitim veren sıbyan mektepleri Osmanlılarda gelişerek varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı sıbyan mekteplerinin en önemli ve en mükemmel özelliği bu okulların halk çocukları için kurulmuş olmasıdır. Eğitimdeki bu sosyalleştirme hiç bir devirde, hiç bir toplum tarafından bu olgunlukta gerçekleştirilmemiştir. Nitekim, 16. yüzyılda Osmanlı Cihan Devletinde seyyah olarak bulunmuş bir Fransız gezgini her köyde mektebe rastlamış ve ilk tahsilin Osmanlılarda Garp memleketleriyle mukayese edilemeyecek kadar yoğun olduğunu gördüğünü hayretle ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Halk çocuklarının eğitimi Avrupa'da yüzyıl kadar bir zaman önce hala bir problem teşkil ediyordu. Daha önceleri ise Avrupa'da eğitim ancak yüksek sınıf çocuklarının yararlanabileceği bir şekilde özel çevreler tarafından yürütülüyordu. Avrupa'da fakir çocuklar için yapılan okulların ilki 1774 te Heinrich Pestalozzi tarafından büyük zorlukların yenilmesiyle gerçekleştirilebilmiştir. Bu okulun kuruluşuna kadar olan zaman içinde Charlemagne (735-834) devrinde ilk örneğine rastladığımız saray okulları, orta çağda başlayıp günümüze kadar devam eden manastır okulları, çocuğun evde özel öğretmenlerle yetiştirilmesi şeklindeki bir eğitimin sistemleştirilmiş olan eski İngiliz kolejleri dışında okul konusunda Avrupa'dan alınacak başka örnek yoktur.<sup>16</sup>

Öte yandan "Osmanlı sıbyan mekteplerindeki eğitim sistemi bazı yönleri ile çağdaş eğitimcilerin (Jean Paul Friedrich Richter 1863-1925, Heinrich Pestalozzi 1746-1827, Rudolf Steiner 1861-1925, John Dewey

<sup>14</sup> H. Ali Koçer, *Türkiyede Modern Eğitimin Doğuşu*, Uzman Yay, Ank.1987, s. 7

<sup>15</sup> Cahit Baltacı, *a.g.e.*, s.19

<sup>16</sup> Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ank. Üniv. D. T. C. Fak. Yay. Ank. 1980, s. 255

1859-1952) mimarların ve sosyologların (Sosyolog Hans Paul Bahrdt 1918 ) ortaya attığı eğitim prensipleriyle uygunluk göstermektedir. Osmanlı eğitim sisteminin çocuk psikolojisi ve pedagojisine uygun yanlarının ise tesadüfi olmadığını kabul etmek gerekecektir. Sıbyan mekteblerinin bugün dahi örnek alınabilecek özellikleri kazanmasında, o devir toplumu içinde çocuğa verilen önem rol oynamıştır. Sıbyan mektebi eğitim sistemi ile modern pedagojik anlayış arasındaki paralellikte en önemli faktör, Osmanlı şehirlerindeki fevkalade geliştirilmiş mahalle yapısı olmuştur.<sup>17</sup>

#### b. Medreseler

Arapça "derese" kökünden gelen "medrese" kelimesi ilim öğrenilen yer anlamında ve genel olarak da sıbyan mekteblerinin üstünde eğitim ve öğretim yapılan yüksek tahsil müesseselerini ifade etmektedir.

Osmanlı medreseleri bir çok kurumda olduğu gibi Selçuklulardan alınarak geliştirildiği ifade edilmektedir.

Osmanlı Devletinde ilk defa Orhan Gazi 1331 yılında İznik'te bir medrese kurmuş ve dönemin meşhur alimlerinden Davut el Kayseri'yi müderris tayin etmiştir.<sup>18</sup>

Medreselerin, genellikle dersane ve etrafında yeter kadar var olan öğrencilerin kalabileceği, günümüzdeki yurtların görevini yapan, hücreler ile bunların yanı sıra tesis edenin anlayışına ve mali gücüne göre imaret, kütüphane, hamam, cami vs. den oluşan bir külliye şeklinde yapıldığı elde edilen verilerden anlaşılmaktadır.

Örgün eğitim kurumu olan medrese ile yaygın eğitim kurumlarından olan caminin bir külliye içerisinde yanyana bulunması aydın ve halk çatışmasını ortadan kaldıran en önemli bir öge olmaktadır. Şöyle ki medresede ders veren müderris vakti gelince camilerde vaaz ederek halkı irşat etmektedir. Böylece geleceğin aydını olan öğrencilerle halkın, entellektüalizm adına bilgi aydıkları kaynak aynı olduğu için aralarında bir derece farkı olmakta ve fakat mahiyet farkı oluşmamaktadır. Zaten aydınlı halk aynı kültürü paylaşmalı ama elbetteki aydın (münevver) halkın bir adım önünde olmalıdır. Hatta aydın, milli kültürü iyice bilmeli, zevk almalı; zevk-ı selim, akl-ı selim ve kalb-i selimini milli kültüre göre oluşturmalı ve ondan sonra diğer kül-

<sup>17</sup> Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İst. 1996 s. 178. Halis Ayhan, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Eğitim Kurumları*, T.D.V. Ankara'da 27-28 Aralık 1999 da sunduğu ve henüz basılmamış tebliğinden iktibasla naklen.

<sup>18</sup> Cahit Baltacı, *a.g.e.*, s. 15.

türlerden de zevk alma hakkını elde etmelidir ki buna Ziya Gökalp tehzip demektedir.<sup>19</sup>

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin bir çoğunu biliyoruz. Mesela, Arapça dilbilgisi kurallarını kapsayan ve sarf nahiv adı verilen gramer; fikir ve muhakemeyi işleyen, usul ve kanunlarına riayet edildiği takdirde zihni hatadan koruyan, fikrin doğru veya yanlışlığını ayırmaya vasıta olan mantık; aslı matematiğe dayanan ve miras hesaplamalarını kapsayan feraiz, inanca ait meseleleri metafizik ve tabiat ilimlerinden de istifade ederek isbat eden, bir anlamda islam felsefesi diyebileceğimiz kelam; Arap lisanına ait ifade üstünlüğünü konu alan belağat; islam dininin yaşanmasına ait meselelere çözüm bulan hukuk bilgisi anlamında fıkıh gibi dersler bunlardan bazılarıdır.

Medreselerde psiko-pedagojik açıdan zihni fakültelerin (cognitif yapının), hafızanın, dikkatin, muhakeme ve mukayesenin geliştirilmesine yönelik programların uygulanması ve derslerin okutulması dikkatleri çekmektedir.

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin pek çoğunu verilen icazetnamelerden, kitaplardan ve hocaların hayat hikayelerinde bahsedilen ihtisas alanlarından bilsek bile söz konusu eğitim kurumlarının müşahhas bir ders programını tesbit edip sunabilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi buralarda okunan ders kitapları ile ilgili umumi bilgilere ulaşmak pekala mümkündür.

Öğretim yöntemleri açısından Osmanlı medreselerinde sınıflar yirmi kişiyi geçmeyecek ölçüde tanzim edilmiştir. Sınıf geçme yerine -günümüzde de bir ara uygulanan ders geçme gibi - kitap geçme sistemi uygulanmıştır. Dersler sık sık karşılıklı müzakerelerle pekiştirilmiş ve nihayet medrese yakınındaki cami veya mescitlerde tatbikatı yapılarak uygulamalı hale getirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu yöntem günümüzdeki tıp, eğitim ve ilahiyat fakültelerindeki uygulamayla örtüşmektedir.

Osmanlı medreselerinde merkez medrese olmamıştır. Merkezde olan daima hoca olmuştur. Bu bir anlamda bizim okullarımızda uygulamaya koyup ve fakat mekan, öğretmen, bütçe vs. gibi hususların yetersizliğinden dolayı başarılı olunamayarak uygulamadan kaldırdığımız kredili sistemi çağrıştırmaktadır. Nitekim günümüzde bile hala özellikle yüksek lisans ve doktora talebeleri kendilerini hocalarına nisbetle tanıtıyor; veya bizler dok-

<sup>19</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bak. Yay. Ank.1986,s.141-143, Yayına Hazırlayan Mehmet Kaplan, Ayrıca bkz. Orhan Türkoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, Kültür Bak. Yay. Ank. 1987, s. 185-187.

tora yapmış birisi hakkında o filan hocanın yanında yetişmiş diye kanaat beyan ediyoruz.

Daha önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı medreseleri de gaye ve gördüğü hizmetler bakımından birbirinden farklılıklar göstermiştir. Bunları umumi ve ihtisas medreseleri olmak üzere iki ana gruba ayırarak incelemek mümkündür. İhtisas medreseleri; dar'ül hadis, tıb medreseleri ve dar'ül kurra olarak isimlendirilmiştir.

Medresede okuyabilmek için veya medreseyi bitirdikten sonra yükselmek için herhangi asalet veya doğuştan gelen bir üstünlük söz konusu değildi. Kaabiliyetli, liyakatli ve ahlaklı olan herkes, kaabiliyeti nisbetince yükselbilirdi. Yani Osmanlılarda Avrupa'da olduğu gibi feodal bir sistem ve aristokrasi değil, tam tersine meritokrasi hakimdi.

Bu durum Alman devlet adamı Busbecq'in de dikkatini çekmiştir.<sup>20</sup> Günümüzde Almanya'da hala eğitim sisteminin seçicilik ilkesine dayanmakta olduğu ve bu konu hakkında tartışmaların devam ettiği dikkate alınınca ahlak, çalışma ve liyakat esaslı meritokrasinin asırlar önce Osmanlılarda uygulanması, insan ve insan hakları adına aradaki farkı çok güzel ortaya çıkarmaktadır.

### c. Enderun Mektebi

Osmanlı Cihan Devleti için yönetici yetiştirmek üzere saray teşkilatı içinde yer alan bir eğitim kurumudur.

Hıristiyan ailelerden devşirilen küçük çocuklar önce Türk ailelerin yanında yetiştirilir, sonra bunlar askeri alanda hizmet etmeleri için acemi oğlanlar kışlalarında veya devlet hizmetlerinde çalıştırılmak üzere Enderun'da eğitime alınırlardı. Ancak iddia edildiği gibi bu sistemin uygulanışında "zor ve baskı kullanıldığına dair tek bir vesika yoktur."<sup>21</sup>

1608 yılında İstanbul'da yaşamış olan Venedikli diplomat Ottavio Bon bu konu ile ilgili olarak şunları yazmıştır: "Saray mektebinde uygulanan program barbar insanların değil, fakat fazilet ve disipline yer veren insanların programıdır. Saray okuluna girildiği andan itibaren çok iyi bir eğitim uygulanmaktadır. Her gün, öğrenciler devamlı surette, iyi ve uygun davranışlar kazanmak için duyu organlarının disiplini, askerlik eğitimi ve İslami

<sup>20</sup> Osman Turan, *a.g.e.*, s. 344.

<sup>21</sup> Muallim Mehmet Emin Bey, "Tarihçe-i Tarik-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, İst. 1334, s. 644.

bilgilerini , özetle zihin ve bedeni ilgilendiren bütün faziletleri öğrenmektedirler."<sup>22</sup>

Fransız tarihçi Michel Baudier "Türk milletinin bu kadar kalkınmasına şaşmamak gerek, zira Türkler, büyük sayıda genç içinde en istidatlı ve yetenekli, elite-seçkin olanları seçmeyi çok iyi biliyorlar. Bu seçtiklerinde mevcut doğal yetenekleri eğitim yoluyla geliştirmek suretiyle bunları şerefli birer insan haline getiriyorlar... Bu gençlerin eğitiminde uygulanan metodlar Türklerin barbarlıkla ilişkileri olmadığını göstermektedir."<sup>23</sup> diyerek Osmanlı eğitim sisteminin insani, medeni ve pedagojik olduğunu ifade itiraf etmiştir. Hatta ailelerin kendi çocuklarını söz konusu eğitim sistemi içerisinde yetişmesini temin için bizzat kendilerinin öne atıldıkları tesbit edilmiştir.

Buradan yetişenler ehliyet ve liyakatları ölçüsünde devletin en yüksek makamlarına kadar yükselebilmişlerdir.<sup>24</sup> Osmanlının bu insan yetiştirme anlayışı, yukarıda ifade edilenlerin yanı sıra içlerinde Busbecq, Lybyer gibi Batılı pek çok ilim adamı ve tarihçinin de açıkça belirttiği gibi , bütün devletlerin tarihinde görülen en başarılı ve en adaletli bir öğretim sistemi olarak görülmektedir. Osmanlı devlet adamları içinde mevkilerini "cesaret ve liyakatından başka bir şeye borçlu olan tek adam yoktur. Türkler arasında asalete ehemmiyet verilmiyordu. Bir şahsa gösterilen hürmet onun vazifesinde gösterdiği kaabiliyetle ölçülürdü."<sup>25</sup> Bu anlayış ve uygulama sonucu en sade vatandaşın yetenekleri doğrultusunda ve aldığı eğitim seviyesine göre devletin en yüksek noktasına kadar yükselmesi, eğitimin en temel ilkelerinden biri olan dikey hareketliliğin ve meritokrasının uygulandığının en temel göstergesidir.

### c. Huzur Dersleri

<sup>22</sup> Bkz. Miller, *The Palace School of Muhammed the Conqueror*, Cambridge Harvard Üniv. Press, 1941 (Fatma Varış, a.g.e. s. 137 den naklen).

<sup>23</sup> Michel Boudier, *Historie Generale de Serrauel et de la Cour de Grand Sergneur, Empereur des Turcs*, Paris, 1624, s. 114-119 (F. V., a.g.e. s. 137 den naklen).

<sup>24</sup> Stanford Shaw, *Osmanlı İmp. ve Modern Türkiye*, e yay., İst. 1982, s. 168, (ter. M. Harmancı).

<sup>25</sup> Halide Edip, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İst. 1955, s. 33-34.

Osman Gazi zamanında başlayan, Orhan Gazi döneminde devamlı olarak yapılan ve Sultan III. Mustafa devrinde resmileştirilen bir eğitim faaliyettir.

Genellikle padişah, şehzadeler ve saray erkanının iştirak ettiği söz konusu eğitim faaliyetinin Ramazan ayında yapıldığı vesikalardan anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

Dersler sarayda padişahın huzurunda yapıldığı için bu ismi almıştır. Dönemin tanınmış alimleri günün şartlarını da dikkate alarak konuları seçer, konu ile ilgili ayetleri tesbit eder, tefsirini yapar ve dinleyici olarak katılan diğer ilim sahipleri de sorularıyla derse iştirak ederlerdi.

#### Gerilemeye Doğru :

Sosyal yapı bir vücut gibidir. Nasıl ki vücudun bir yeri rahatsız olunca diğer organlar bundan etkilenirse; sosyal yapıda da bir kurum bozulmaya başlayınca diğerleri de tabii olarak bundan müteessir olacaklardır. Söz konusu bu durum Osmanlı Cihan Devleti için de elbette geçerlidir.

Devlet olarak Osmanlının gerilemesi evvela zihniyette başlamış ve kendini zihniyette göstermiştir. Nitekim her sosyal olay veya değişiklik takdir edileceği üzere evvela zihniyette başlar ve asıl değişiklik zihniyette olur. Bilahere bu nesnelere intikal eder. Osmanlı Devletinde de durum böyle olmuş ve bu hal padişahından alimine kadar her yerde kendini gösterir olmuştur. Bu meseleyi biraz daha açacak olursak misal olarak, gerilemenin ve çöküşün sebebini eğitimde arayan III. Mustafa'nın Batı'dan çeşitli ilim adamları getirip okullar açmaya çalışırken, diğer yandan da münecimlerden yardım isteyerek kötü gidişi durdurmanın mümkün olacağını sanma gibi paradoksal yapı içerisine girmesi söylenebilir. Sultan III. Mustafa Prusya Kralı II. Frederik'in başarılarını askerinin iyi yetişmiş olmasına hamletmez. Bilakis Avrupa devletleri arasında cereyan eden yedi sene (1756-1763) muharebeleri esnasında bunların en küçüğü olan Prusya'nın bu zaferini o, hadiseseleri ve meş'um yıldızların tesirini önceden görüp haber veren münecimlerin bir eseri olarak kabul eder. Bu batıl inanışın sevkiyle de Ahmet Rasim Efendi'yi Prusya Kralının nezdine elçi göndererek ondan üç münecim ister. Frederik'in sefîre verdiği cevap, şarkla garp arasında daha o vakit belirmiş olan zihniyet ve görüş farkı bakımından önemli olduğu kadar bizdeki zihni gerilemenin de en bariz bir göstergesi sayılabilir.<sup>27</sup> " İyi bir orduya sahip

<sup>26</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İst.1309, VII, 84.

<sup>27</sup> Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İlah. Fak. Yay. İst. 1994, s. 130

olmak, sulh zamanında harbe derhal girebilecek bir şekilde onu talim ettirmek, hazineyi dolu tutmak. İşte benim üç müneccimim. Başkalarına malik değilim. Dostumuz padişaha böylece bildirmenizi rica ederim.<sup>28</sup>

Bir zamanlar miras hesaplarını yapabilmek için feraiz ve riyaziyyat okuyup, uzayla ilgili ziyeleri yazıp, ilk mikrobu ve çiçek aşısını bulanların torunları ve aynı zamanda Baron de Tott'un açacağı bir riyaziyyat (matematik) mektebini kendi cehillerine ima farzederek itiraz edecek kadar hassasiyet gösterenler söz konusu okulda hoca olabilmek için yapılan imtihanında bir üçgenin iç açılarının toplamı üçgenine göre değişir diyecek kadar cahilleşmişlerdi.<sup>29</sup>

Gerilemede zihniyetin ve dolayısıyla eğitimin nasıl etkilendiğini anlatması bakımından Ahmet Cevdet Paşanın Maruzat'ına müracaat edelim:

Rumi 1273, Miladi 1857 yılında, İstanbul tersanesinde "Fethiye" adlı "bir kalyon-u hümayun" inşa edilmiştir. Bütün devlet ricali toplanmış, denize indirme töreni için Sultan Abdülmecit'in gelmesini bekliyorlar. Tam bu sırada kalyon "kendü kendüye hareketle" kızaktan kayıp denize iner. İnerken de bir kaç işçiye çarpar, ölümlerine sebep olur. Bundan sonrasını Cevdet Paşa'dan nakledeyim:

"İstanbul kadısı olan Tekfurdağı müftisi-zade efendi, geminin kendiliğinden hareketine bir mana veremeyüp ve zihninde kalyonu melekler indirmesine karar verüp, bunu yanındaki zevata söyledi. Zürefadan biri de:

-Evet bu kalyonu melekler indirmiş olmak muhtemeldir. Lakin işin içine şeytanda karışmış olmalı ki bir kaç kişinin helakine badi(sebep) oldu der"

Cevdet Paşa, eskiden Osmanlılarda kalyonların üst kısımlarının denizde yapıldığını, Fethiye'nin üst kısımlarının ise daha kızaktayken tamamlandığını, halatların bu ağırlığı çekemediği için koptuğunu, geminin bu yüzden "kendü kendüye "hareket ettiğini, Hoca Efendi'nin ise budan bihaber olduğunu belirterek şunları yazar:

"İşte tarik-i ilmiye kibarının ekserisi o zaman böyle gülünç olacak söz söyleyip çok yerlerden duçar-ı istihza olurlardı."<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Mümtaz Turhan, *a.g.e.*, s. 131

<sup>29</sup> Mümtaz Turhan, *a.g.e.* s. 130

<sup>30</sup> Cevdet Paşa, *Maruzat*, Çağrı yay., İst. 1980, s. 3-4 (Taha Akyol, Bilim ve Yanılgı, Milliyet Yay. İst. 1997, s. 11'den naklen).

Misalleri daha da çoğaltmak mümkün. Fakat asıl mesele Osmanlı Devletinin yükselişinde sosyal, siyasal, ilmi, dini ve tarihi sebepler eğitim kurumlarının teşekkülünde nasıl önemli bir misyonu üstlendiyse; gerileme döneminde de aynı alanlarda aynı disiplinler olumsuz yönde etki etmişlerdir.

Bunun bir neticesi olarak Osmanlılarda askeri ve teknik okullar, darülfünunlar, medreselerin ıslahı gibi faaliyetler yapılmaya başlanmış ve hatta bir zihniyet olarak garplılaşma esas alınmış ise de, işin esası hala kavranmamış olsa gerek ki bir türlü muasır milletler seviyesine çıkamadık.



## II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE BATI BASININDA İMAJ DÜZELTME ÇABALARI: MATBUAT-I ECNEBİYE MÜDİRİYETİ'NİN KURULMASI VE FAALİYETLERİ\*

*Zekeriya KURŞUN\**

II. Abdülhamid, Avrupa'da Osmanlı Devleti'nin imajının oldukça zedelediği bir dönemde tahta geçmişti. Tahta geçer geçmez de, istememesine rağmen kendini büyük bir savaşın (Osmanlı-Rus Savaşı) içinde bulmuştur. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlar ve geçmişteki bir takım olaylardan kaynaklanan olumsuzlukların yanısıra, son savaş yüzünden Osmanlı Balkanları'ndaki çalkantılar da batı kamuoyunda hayli olumsuz bir imaj meydana getirmişti<sup>1</sup>. Batılı devletler özellikle de meşruti idare ile yönetilen ülkeler, çoğu kere kamuoyunda meydana gelen bu olumsuz havayı Osmanlı Devleti'ne karşı siyasetlerinde bir baskı aracı olarak kullanmaktaydılar.

Bu durumun vehametini kavrayan II. Abdülhamid ve dönemin devlet adamları bir takım Avrupaî metodlar kullanarak, Osmanlı Devleti'nin Batı'daki görüntüsünü, başka bir deyişle imajını düzeltme gayreti içine girmişlerdi. Bu çalışmaların önemli bir bölümü diplomasi alanında ve bir takım sembolik davranışlarda yoğunlaşmıştı. Papalığın resmen tanınması, Osmanlı Devleti haricindeki Osmanlı vatandaşı katoliklerinin himâye edilmesi, dışardaki bir takım hayır kurumları, Pastour enstitüsü gibi ilmî enstitüler ve doğal afetlerden zarar gören yabancılara yardım gönderilmesi; ayrıca yurtdışında açılan umumî sergilere büyük önem verilerek iştirak edilmesi hep bu gayretlerin bir parçası olarak nitelendirilebilir<sup>2</sup>.

19. yüzyılın ikinci yarısında bütün dünyada gittikçe önemi artan ve kamuoyu oluşturmada ilk sırayı almış olan basının takip edilmesi ve devletin olumlu imajı için kullanılması bu dönemde ayrı bir çalışma konusu olmuştur. Meşrutî idarelerde efkar-i umûmiye, nisbeten o hükümetlerin fikirlerini veya gizli emellerini ortaya koyan en önemli ipuçlarıydı. Başka bir ifadeyle, bir ülkenin Osmanlı Devleti'ne yakınlık duyması aynı zamanda o ülkedeki basının da Osmanlı Devleti hakkında uygun neşriyat yapmasını sağlamaktaydı.

\* Bu makale, 20-21 Aralık 1997'de İstanbul'da yapılan *21. Yüzyıla Girerken Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu*'na tebliğ olarak sunulmuştur.

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

<sup>1</sup> Meselâ; 1876'da dünya konjüktüründe müthiş menfi etki yapan Bulgaristan olaylarının yankıları, özellikle İngiliz Başbakanı Gladstone'nin ateşli kaleminden çıkmış, "Bulgaristan Katliamları" risalisinin olumsuz etkileri Batı kamuoyunda Osmanlı Devletini hayli kötü göstermekteydi. Selim Deringil, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Dış İlişkilerinde "İmaj" Saplantısı", *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri (27-29 Mayıs 1992) Bildiriler*, İstanbul 1994, s. 150-51.

<sup>2</sup> Bu konuda güzel bir etüd için bak: Selim Deringil, A.g.m.

Bir ülkenin basınının olumsuz tavırları da bağlı bulunduğu hükümetin siyasî yaklaşımlarında etkili olacağı yaşanan pek çok tecrübeler ile ortaya çıkmıştı<sup>3</sup>.

Avrupa kamuoyunun, Osmanlı Devleti hakkında doğru bilgilendirilmesi devletin dış imajı açısından önemli olması yanında, bu işin bir de iç politikayı ilgilendiren tarafı bulunmaktaydı. Zira dış basın, Osmanlı Devleti'nin muhtelif unsurları arasında da etkili bir araçtı. Osmanlı Devleti aleyhinde uydurma neşriyatta bulunan yabancı basının içeride de değişik unsurlar arasında idareye karşı muhalefetin güçlenmesini sağlıyordu. Bütün bu gerekçeler, daha sonra pek çok tenkidlere ve hatta yanlış yorumlamalara neden olan "II. Abdülhamid'in matbuat rejimini" ortaya çıkaracaktır<sup>4</sup>.

Özellikle iç basın üzerinde uygulanan ağır mevzuat ve sansürün bütün sorumluluğu II. Abdülhamid'e mal edilir. Bunun gerçekten böyle olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu dönemin basın politikaları üzerinde değerli etüdlere bulunmuş olan O. Koloğlu'nun yayınladığı ve Matbuat Dairesi tarafından Mabeyn'e sunulan 1878 tarihli bir layihada; Matbuat Dairesinin yetkisizlikten şikayet ettiği görülmektedir. Aynı belgede, matbuat idaresinin yeniden düzenlenerek içeride ve yabancı ülkelerde çıkan gazetele- rin Osmanlı Devleti ile alakalı haber ve neşriyatlarının takip edilmesi teklif edilmekteydi. Nitekim bu ikinci düşünce zaten devlet adamlarının ve II. Abdülhamid'in fikirlerine uygundu. Ancak bu düzenlemenin Aralık 1882 yılına kadar yapılamadığı anlaşılmaktadır. Sözkonusu tarihe kadar da yabancı basın ihmal edilmeyerek Dahiliye Nezareti Matbuat Kalemi tarafından takibe alınmış, yine de yapılan çalışmalar yetersiz kalmıştır<sup>5</sup>.

Önce Osmanlı-Rus Savaşı'nın doğurduğu olumsuz sonuçlar, akabinde de, Tunus'un Fransızlar, Mısır'ın İngilizler tarafından işgali üzerine dış basında Osmanlı aleyhindeki neşriyat hayli artmıştı. Bu durum dış basının ta-

<sup>3</sup> Yabancı gazete ve gazetecilerin takib edilip, Osmanlı Devleti'nin lehinde kullanılmak istenmesi II. Abdülhamid döneminden önce başlamıştır. Bildiğimiz kadarıyla, bu maksatla Abdülmecid, Osmanlı topraklarında neşriyat yapan yabancı dildeki bazı gazete sahiplerine nişan ve maddî destekler vermiştir. Aynı dönemde yurt dışında yayın yapan uygun gazete ve gazetecilere de çeşitli ödüller verilmek suretiyle, Osmanlı lehinde neşriyat yapmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Örneğin 841 yılında Danimarkalı gazeteci Buck'a 2500 kr. maaş tahsis edildiği gibi, 1846 yılında da Frankfurtlu bir gazeteciye bir miktad maddî desteğin verilmesi karar altına alınmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-Hariciye* 685; 1551.

<sup>4</sup> Bu konuda bak: Orhan Koloğlu, "Abdülhamid'in Basın Rejimi Deyimi" Üzerine, *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri (27-29 Mayıs 1992) Bildiriler*, İstanbul 1994, s. 35-46.

<sup>5</sup> Meselâ yalan haber neşretmiş olan Standart (Londra) gazetesi hakkında yapılan bir takibat ve İstanbul'daki muhabirinin sorgulanması için bak: BOA, Y MTV 163/133; YA HUS 175/21.

kibi ve doğru bilgilendirilmesinin bir kurum aracılığıyla yapılmasını zarurî kılmış, böylece yerli ve yabancı basın ile alakalı işlerin düzene konulması gündeme gelmişti. Bunun üzerine dönemin sadrazamı Küçük Said Paşa, 16 Aralık 1882 tarihinde Mabeyn'e sunduğu bir arzusunda Hariciye Nezâretine bağlı bir matbuat idaresinin kurulmasını şöyle teklif etmiştir:

*Memâik-i ecnebiyeden gelen gazetelere ve emsâli evrak-ı mevkutede görülen mevadd ve mebâhis-i muzırranın muayene ve mütalaasıyla o gibi evrakın icabına göre Memâik-i mahrusaya men'-i duhulleri veyahûd sefâret-i seniyyelere yazılıp vesâit-i münasibe ile redd ve tezkibî ve eğer bunlar İstanbul'daki muhbirler tarafından yazılmış havadis ve malumata mübtenî ise ..muhbirler haklarında muamelât-i terhibiye ittihazı için tedâbir-i mukteziyenin derhal makam-i nezaret-i celile-i hariciyeye bildirilmesi maddeleri olduğundan.. Matbuat-i Hariciye Kalemî namıyla kalem te'sis olunarak, bâlâda izah olunduğu üzre ecnebî gazetelerince icab eden muamelat-ı mukteziyenin ve istanbul'da memâlik-i ecnebiyeden buraya gelen umûm havadis telgraflarının mütalaasıyla içlerinde politikaya dair olup neşrinde sû-i te'siri melhuz bulunanların tevkif ve ibtali ve mehâzirden sâlim olanların geçirilmesine ruhsat i'tâsî hususlarının oradan idaresi ve bir de Matbuat-i Dahiliye ve Hariciye'nin hüsn-i teftişi ve hükümetçe aranılan nezaret ve takayyudat-i muzırranın ifâsı..<sup>6</sup>*

Sadrazamın bu arzının Padişah tarafından da uygun görülmesi üzerine, 1883 yılı başlarında Hariciye Nezareti'ne bağlı ve aylık onbin kuruş tahsisatı olan Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü kurulmuştur. Bu yeni kurumun görevleri, dış basını izleyip gerektiğinde çıkan yanlış haberleri tezkib etmek, muzır neşriyatın ülkeye girişlerini yasaklamak ve buna ilaveten iç basına haber veren ajansların gönderdikleri telgrafları da kontrolden geçirmek idi. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nde ikamet eden yabancı gazeteciler ve basın temsilcilerinin de bir şekilde elde edilerek, Osmanlı devleti aleyhinde yayın yapmalarını engellemekti. Başka bir ifadeyle hayli zedelenen Osmanlı imajını düzeltmeye dönük faaliyetler yapmaktı. Böyle bir kurumun hayata geçirileceğini duyan Osmanlı başkentindeki Batılı elçiler bu yeni duruma tepki gösterip, İstanbul'da oturan ve kendi vatandaşları olan gazetecileri de uyararak bu yeni durumu dukkate almamalarını istemişlerdi. Hatta elçilerin tavrından cesaret alan bir takım gazeteciler devlet ve Padişah aleyhindeki yazılarını arttırdılar<sup>7</sup>.

Gazete ve gazetecilerin elde edilerek kullanılması II. Mahmud'tan beri süre gelen bir gelenek olmasına rağmen kurumlaşmamıştı. Devlet'in bu mak-

<sup>6</sup> BOA, YA Res. 18/20.

<sup>7</sup> BOA, YEE, 14/88/23/23/12.

satla yüklü meblağlar harcamasına rağmen her zaman istenilen sonucu elde ettiği söylenemezdi. Bunun için ayrılan tahsisatlar çoğu kere yersiz harcanmaktaydı<sup>8</sup>. Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü henüz kurulma aşamasında iken, -muhtemelen bu duruma bir çekidüzen verebilmek için- II. Abdülhamid'in emriyle, İstanbul'da oturup batı basınına kaynaklık eden gazeteciler, gazeteleri ve bağlı oldukları ajansları hakkında bir rapor hazırlanmıştır. 5 Şubat 1883'te Salih Münir imzasıyla Mabeyn'e sunulan bu raporda ilginç bilgilere rastlamaktayız. Buna göre İstanbul'daki gazeteciler üç sınıftan oluşmaktaydı.

Birincisi, uzun zamandan beri gazetecilik mesleğinde bulunan ve bu işte maharet kazanmış kimseler idi. Bunların başında Times Gazetesi muhabiri Mr. Walas geliyordu ki olup biten hemen her şeyden haberdar olabilmekteydi. Mr. Walas İstanbul'daki Havvas ajansı ve bir iki İngiliz muhabir ile işbirliği yaparak Rother ile rekabet etmekteydi. Rother bunların yanında fazla başarılı olamadığından Avrupa'da Havvas ve Times kadar itibarı bulunmuyordu.

İkinci sınıf muhabirler ise gazetecilikte ustalaşmış kimseler değildi. Bunlar çoğunlukla günlük olaylara zamanında ve tamamiyle vukuf kesbedemediklerinden mensup oldukları gazetelere geç ve yanlış haberler vermekteydiler. Yazdıkları makaleler ise çoğunlukla hakikatlere aykırı ve şahsıyata ait bir takım düşmanca saldırılardan ibaret idi ve bu da devletin dış görünüşünü hayli kötü göstermekteydi.

Üçüncü guruptaki muhabirlerin hemen hepsi Fransa gazetelerine mensuptular. Bunların içinde Avrupaca halkın emniyet ve rağbetini kazanmış pek çok gazeteler de bulunmaktaydı. Ancak bu gazeteler genelde az maaş verdiklerinden muhabirleri de bu işi meslek olarak yapan kimseler değildi. Bunlar daha ziyade Galata ve Beyoğlu'nda esnafılık ile uğraşan veya Rum ve Ermeni okullarında cüz'î maaşla öğretmenlik yapan bir takım "serseri ecnebler" idi. Dolayısıyla bunların da ülke hakkında sağlam haber yapmaları beklenemezdi.

Muhtemelen daha sonra elde edilmeleri için ölçü teşkil etmek üzere, İstanbul'da ikamet eden gazetecilerin isimleri ve aylık gelirleri<sup>9</sup> de ilave edi-

<sup>8</sup> BOA, Y A Res. 2/2.

<sup>9</sup> Birinci Sınıf Muhabirlerin aldıkları aylık maaşları:

Gazete ve Ajanslar	Muhabirler	Aylık Maaşları (Sterlin)
Times	Walas	150
Ajans Havvas	Derid	60
Ajans Rother	Engleander	160
Politische Korrespondenz	"	10
Gazette Diplomatique	Beşni ?	25

len raporda, Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü'nün müstakbel faaliyetlerini belirleyecek olan bir takım teklifler de bulunmaktaydı.

Salih Münir Bey'in teklifine göre, her şeyden önce bu gazeteciler aracılığıyla önemli Avrupa gazeteleri elde edilerek, devletin bilinmesini uygun gördüğü dahilî ve haricî siyasî fikirlerinin bir plan dahilinde neşrine teşebbüs edilmeliydi. Aynı raporda, muhabirlere karşı takınılacak tavrın gayet nazîkâne ve dostane olması ve hiç bir şekilde soğuk muamelede bulunulmaması önerilmekteydi. Salih Münir, yukarıda bahsi geçen birinci sınıftaki muhabirler ile dostluklar kurulmasını, ayrıca aralarındaki rekabetten de istifade edilmesini istemekteydi. Şöyleki, bir takım haberler bu gazetecilerin hepsine birden verilmeyip, gizli bir şekilde her defasında sadece birine verilerek diğerleri mahrum edilmeli böylece bu gazetecilerin devlet ile iyi geçinmek için birbirleriyle yarışmaları sağlanmalıydı. Aynı raporda, gönderilecek tekliflerin kolayca neşri için önemli Avrupa gazetelerine para yardımlarında bulunulmasının zaruretine de değinilmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca para aldıkları halde devletin lehinde hareket etmeyen bir takım gazetelere yapılan para yardımlarının da kesilmesi önerilmekteydi.

İkinci sınıf gazetecilere de bazı önemli haberlerin sızdırılmasının teklif edildiği raporda, bunların gelirlerinin azlığına dikkatler çekilerek, her birine gizlice ayda bir kaç altın maaş verilmesi de öngörülmekteydi. Böylece satın alınacak gazeteciler devlet aleyhinde kalem kullanmamış olacaktı. Bunun için de yıllık 120 bin kuruşluk bir tahsisatın ayrılması gerekiyordu.

Matbuat-i Ecnebiye'nin bir şubesi de; Avrupa gazetelerinin imtiyaz sahipleri ve yazarlarıyla tanışarak onlar ile ülfet ve muhabere edecekti. Aynı şube, gerektiğinde devlet lehinde makaleler yayınlamak ve devlet aleyhinde Avrupa'da neşrolunan kitaplar, risaleler ve makalelere reddiyeler yazmak ile görevlendirilecekti. Yine bu şube aracılığıyla, bazı Avrupalı yazarlara nişanlar ihsan edilecek ve bazılarının da yalnız resmî veya yarı resmî bir şekilde devletin hoşnutiyetini hâvî mektublar gönderilecekti<sup>11</sup>.

Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü faaliyete geçene kadar, yabancı basın daha ziyade ülkeye giren bir takım gazeteler ve dışarıdaki Osmanlı elçiliklerinin İstanbul'u haberdar etmesiyle takip edilebilmekteydi. Ancak müdüriyet faaliyete geçtikten sonra, Avrupa'da çıkan büyük, küçük siyasî gazeteler, hatta sanat, edebiyat ve moda a ait pek çok gazete ve dergiye abone oluna-

<sup>10</sup> Avrupa'daki gazeteleri verilmek üzere toplam 120 bin kr. tahsisatın ayrılması önerilmekteydi.

<sup>11</sup> BOA, YEE 14/88/23/23/12.

rak, bütün basın taranmaya başlanmıştır<sup>12</sup>. Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü değişik lisanlarda istihdam ettiği memurları aracılığıyla her ay bütün Avrupa basını tarayarak "Matbuat-ı Ecnebiye Hülasaları" adı verilen raporlar hazırlayıp Mabeyn'e sunmaktaydı. Sözkonusu hülasalarda o ay içinde Osmanlı Devleti ve Padişah hakkında yer alan haber, yorum ve değerlendirmeler özetlenerek bunlar hakkında yapılan icraat da belirtilmekteydi. Bu hülasaların dış proplemlerin fazla olduğu dönemde oldukça yoğun oldukları gözlenmektedir. Meselâ Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü'nün kurulduğu sıralarda "Şark-ı Rumeli Meselesi" Avrupa kamuoyu'nu en çok meşgul eden konuların başında gelmekteydi. Bu vesileyle, "hülasa defterleri"nin uzun zaman bu konulardan oluştuğunu görmekteyiz.

Ekim 1885 ile Ocak 1886 arasındaki üç aylık hülasa defterlerine baktığımızda şu sonuçlar ile karşılaşmaktayız.

Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü bu süre içinde Avrupa, Amerika ve Rusya gazetelerinden derlediği haber ve makale sayısı 72 adettir. % 80'i Bulgaristan ve Şark-ı Rumeli ile ilgili olan bu haberlerin % 20'si da Osmanlı-Yunan ilişkileri, Yemen'deki bazı olaylar, İtalya'nın Trablusgarb üzerindeki bir takım tasavvurları, Mısır ve Sudan işleri ile Ruslar'ın Ermeniler ile meskün alanlarda islahat yaptırma arzularını içermekteydi. Büyük bir çoğunluğu Osmanlı politikaları aleyhinde olan bu haberlerin tamamına reddiye ve tekzibler yazılmıştır. Bu arada, Osmanlı Devleti'nden tahsisat alan ve o sıralardaki olumlu yayınlarından dolayı İngiliz Daily Telegraph, Fransız Patrie ve La France ile Avusturya da çıkan Nouvelle Press Libre ve Almanca çıkan Allgemeine Zeitung gazetelerine teşekkürler yazılmıştır. Bu arada, aynı süre içinde padişahın şahsını doğrudan ilgilendiren dört makale tesbit edilmiş ve tabiki onlara da gerekli cevaplar verilmişti<sup>13</sup>.

Yazılan reddiye ve tekzibler ya Osmanlı Devleti'nden tahsisat alan İstanbul'daki Havvas ve Rother ajansı aracılığıyla veya dışarıdaki Osmanlı temsilcilikleri aracılığıyla gönderilmekteydi. Şüphesiz gönderilen her düzeltme ve tekzib yayınlanmıyordu. Bu durumda da zaman zaman ya uygun gazetelere tahsisatlar verilerek veya o ülkenin hariciyesi üzerinde bir takım baskılar yaptırılarak bu yazıların yayımlanması sağlanmaktaydı.

Faaliyetleri ile kısa zamanda II. Abdülhamid'in çok önem verdiği gözde kurumlardan biri haline gelen Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü 1886 sonla-

<sup>12</sup> Muammer Göçmen, "II. Abdülhamid Döneminde Yabancı Basın Nasıl Takib Edilmekteydi", *Tarih ve Toplum* Ağustos 1994 Sayı 128, s. 84.

<sup>13</sup> 30-33 Numaralı Hülasa Defterleri için Bak: BOA, *Y.A. Hus* 184/114; 195/27; 186/35; 187/19.

rında 1887 bütçesi çalışmaları yapılırken, Dahiliye Matbuat Dairesi ile birleştirilmek istenmiş ancak anlaşılın kurumu olduğu gibi muhafaza etmeyi düşünen Padişah buna irade vermemiştir<sup>14</sup>.

Bütün bu gayretler batı basınında Osmanlı devletinin imajını düzeltmeye yetmediği gibi, II. Abdülhamid'in bu saplantısını anlayan bazı yabancı basın mensubları ve gazete sahipleri de menfaatler elde etmek için şantajvari yayınlarını daha da şiddetlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bu yüzden II. Abdülhamid 30 Haziran 1887'de Sadaret'e verdiği hususi bir iradesinde şu hususların yerine getirilmesini istemektedir:

Dersaadet'teki bir takım muhabirlerinden aldıkları yalan yanlış bilgiler üzerine son zamanlarda Avrupa gazetelerinde, Devlet aleyhinde yazılan yazılar çoğalmıştır. Bunların bu tür haksız ve adaletsiz faaliyetlerine son vermek amacıyla, gerek Dersaadet'te ve gerekse Osmanlı Devleti'nin başka bir yerinde bulunan muhabirlerin isim, şöhret, meslek ve ikametgahlarının tesbit edilerek ilgili resmî makama bildirilmesi gereklidir. Böylece bu yalan yanlış haberlere kaynaklık edenler şayet Osmanlı Devleti teb'asından ise haklarında terettüp eden kanuni işlemin yapılması, ecnebi vatandaşı iseler Osmanlı topraklarından çıkarılmaları için de bir kaidenin konulması yoluna gidilmelidir.

II. Abdülhamid'in bu isteği üzerine konu ile ilgili daire olması hasebiyle Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü görevlendirilmiş ve bu konuda geniş bir rapor hazırlanmıştır. Müdürlük, raporunu 11 Ağustos 1887'da Hariciye nezaretine, Hariciye nezareti de 27 Ağustos 1887'de sözkonusu yazıyı Sadaret'e takdim etmiştir. Sadrazam Kamil Paşa bu yazıyı aynı gün Mabeyn'e arzetmiştir.

<sup>14</sup> Meclis-i Vükela Mazbatasında bu konuda şöyle denilmektedir: Varidât ve mesârifat-i Devletin muvâzenesi esbabının istihsâlini müzakere etmek üzere teşkil edilmiş olan komisyonun mütalaa olunan iki kıta mazbatasında muharrer olduğu üzere dahiliye ve hariciye dairelerinden birer matbuat idaresi ve dahiliye matbuat dairesinin senevi 184.000 ve hariciye matbuat kaleminin 214800 guruş tahsisatı olup matbuat idarelerinin tevhibi halinde emr-i idare ve tesviye-i hususât-ı cariyede inzibat ve mazbutiyet ve taklil-i mesârifatdan dolayı dahî hazinece tasarruf ve menfaat hasıl olacağı cihetle iş bu iki dairenin tahsisât-i seneviyesi olan 398000 guruşu kema-kân müdiriyet ve 200.000 guruşu refakatı memurların aid olmak üzere Matbuat-i Hariciye Müdürü Macid Paşa'nın zir-i idaresinde ve Dahiliye nezaretinin maiyetinde olarak bir İdare-i Matbuat teşkiliyle beraber tebdil-i hevâ me'zunen Avrupa'da bulunup şimdiye kadar iade-i sihat etmiş olması lazım gelen müşarun-ileyh Macid Paşa'nın iş bu teşkilat-i cedideyi icra için Dersaadet'e avdet etmesinin kendisine iş'arf. BOA, Y.A. Res 35/3.

Sözkonusu raporda şu hususlara yer verilmiştir: İstanbul'da oturan Times, Daily News, Daily Cronicle gazetelerinin temsilcileri ve bazı Fransız gazeteleri muhabirleri yapılan görüşmelerde kendilerinden Osmanlı Devleti hakkındaki yazılarında tarafsız ve mutedil bir lisan kullanmaları istenmiştir. Matbuat-i Ecnebiye Müdürlüğü'ne tek tek davet edilen bu gazetecilere uygun bir lisanla, ikamet ettikleri ülkenin hükümeti ve ahâlisi hakkında dostça lisan kullanmaları tavsiye edilmiştir.

Adı geçen gazetelerin muhabirleri bu konuda müdürlüğün isteği doğrultusunda hareket edecekleri konusunda teminat vermişlerdi. Bu da onların devletten bir takım tahsisatlar alageldiklerini ve bu tahsisatlarının kesilmesi endişesiyle teminat verdiklerini göstermektedir. Matbuat-i Ecnebiye Kalemi bu muhabirlerin verdikleri teminat ile yetinmeyip, gerektiğinde haklarında gerekli icraatı yapabilmek için isim, şöhret ve ikametgah ile adreslerini de Hariciye Nezareti'ne sunmuştur. Buna göre 1887 yılında İstanbul'da beş İngiliz, dört Fransız, bir İtalyan, iki Avusturya -Macaristan, üç tane de Alman gazeteci sürekli olarak ikamet etmekteydi<sup>15</sup>. Şüphesiz İstanbul'da ve Osmanlı Devleti'nin pek çok yerinde bunlardan başka yabancı gazeteciler bulunmakla beraber anlaşılan bu liste, çoğu adı geçen ülkelerin en büyük ve etkili gazetelerinin muhabirleri olup, Osmanlı devletinden tahsisat alanlardan oluşmaktaydı. Zaten 1890 yılına ait başka bir belgede İstanbul'da bir takım gazetecilere aylık 3000 küsür kuruş verildiği belirtilerek bu tesbitimiz de desteklenmektedir.

Bu dönemde sadece Osmanlı Devleti dahilindeki gazetecilere değil dışardaki gazetecilere de yüklü miktarda paraların ödenmekte olduğunu görmekteyiz. Nitekim 1890 yılının sonlarında altıbinyediyüz küsür liralık bir meblağın Hariciye Mektupçusu Salih Münir Paşa aracılığıyla dağıtıldığı belgelerden anlaşılmaktadır. Sözkonusu paranın yarısına yakını İstanbul'daki gazetecilere verilirken diğer yarısı da daha ziyade Fransa'da dağıtılıyordu<sup>16</sup>. Bu durum, muhtemelen Mısır meselesinden dolayı İngiltere'den ve İngiliz kamuoyundan umudunu kesen II. Abdülhamid'in Fransız kamuoyuna yönelmesinin bir göstergesi olarak nitelendirilebilir.

---

<sup>15</sup> BOA, Y.A. Hus 206/28.

<sup>16</sup> BOA, Y.A.Hus. 239/32.



## 1887 Yılında Dersaadet'te Oturan Ecnebi Gazeteciler

Gazetecilerin İsimleri	Mensup oldukları Gazeteler	İstanbul'daki İkametgahları	Mülahazat
<b>İngiliz Gazeteleri</b>			
George Gavracino	Times	Beyoğlu Su Terazısı Sokağı	
Mösyö Smith	Standart	Humbaracı Sokağı	Bank-1 Osmanî'de Memur.
Mösyö Piers	Daily News	Galata'da Bank-1 Osmanî Sokağı	Dava Vekili
Mösyö Duveir ?	Daily Telegraph	Beyoğlu Arslan Sokağı	Telgraf acentası sahibi
Mösyö Pears	Daily Chronicle	Galata'da Bank-1 Osmanî Sokağı	Daily News Muhabiri Mösyö Pears'in oğlu
<b>Fransız Gazeteleri</b>			
Mösyö T. Domanuar	Debats	Beyoğlu Firuzaga Sokağı	Osmanlı ordusunda askerî uzman (Miralay)
Mösyö Romanje	Tan ve Republique Française	Beyoğlu Asmalı Mescid Sokağı Pasaj Franse	La Turqiou Gazetesi muharrirlerinden.
Mösyö Garde	Moniteur Oriental, Semaphore De Marseille	Beyoğlu Külhan Sokağı	
Mösyö Penda ?	Voltaire	Beyolu Asmalı mescid sokağı	İstanbul Gazetesi yazarı
<b>İtalyan Gazeteleri</b>			
Mösyö Branny	Dritto	Kalekapısı Yazıcı Sokağı	Tabip
<b>Avusturya-Macaristan Gazeteleri</b>			
Kont Varankel	Nouvelle Presse Libre	.....	Birkaç ay önce Dersaadet'ten ayrılmış
Mösyö Perje	Peşte'de / Revu d'Orient	Beyoğlu Asmalı Mescid Sokağı	
<b>Alman Gazeteleri</b>			
Mösyö De Ber	Frankfurter Zeitung	Bebekde	Bank-i Osmanî'de Memur
Mösyö Mortman	Allgemeine Zeitung	Büyükderede	Tabip
Doktor Parç	Gazette dö Cologne	Galata Voyvoda Sokağı	Avukat

## 1890 Yılındaki Gazete Tahsisatları

Hariciye bütçesindeki Dahilî (Yerli) ve Haricî (Yabancı) gazeteler tahsisatları	678292.20
Osmanlı Paris Sefareti aracılığıyla aylık olarak verilmekte olan 4250 frankın karşılığı	221017 kr
Dersaadet'teki bazı muharrirlerin ücretleri ve posta ve telgraf masrafları olarak aylık sarf olunan 750 frankın karşılığı	37003 kr
Paris'te Stafet gazetesine gönderilen	26003 kr
Paris'te Orient gazetesine gönderilen	26003 kr
Peşte'de Revu d'Orient gazetesine gönderilen	15602 kr

Paris'te Aylık Olarak Dağıtılan Meblağın Dökümü	
Liberte	750 Frank
Voltaire	1000 Frank
Press/Republique Française	1000 Frank
Matbuat memuru Mösyö Şinel'e	500 Frank
Jeil Pluss Gazetesine	500 Frank
Mösyö Alis'e maaş	500 Frank

Dersaadet'teki Gazetelere Verilmekte Olan Tahsisat	
Levant Herald	100000 kr.
Moniteur Oriental	67606.20 kr.
Emakin-i sihiye Gazetesi	24000 kr.
Saadet Gazetesi	36000 kr.
Bizantes	30000 kr.
La Turqui	84660 kr.
İstanbul	24000 kr.

Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü aracılığı ile dış basın bu şekilde elde edilmeye çalışılırken, diğer taraftan da bir takım bağımsız yazar ve bilim adamlarının da maaş, madalya ve nişanlar ile taltif edilerek, devletin ve II. Abdülhamid'in lehinde yazılar yazmaları sağlanmaktaydı. Bunlardan bazıları Vambery gibi para aldıkları halde iki yüzlülük yapmakta, bazıları da gerçekten Avrupa matbuatında II. Abdülhamid'i övücü yazılar neşretmekteydi. II. Abdülhamid'e sadık bir şekilde hizmet eden yazarlara en güzel örneklerden birisi de Macar Profesör Adolphe Strausz'dur. 40 lira maaş bağlanan Profesör Strausz, bundan duyduğu memnuniyetini bir mektupla II. Abdülhamid'e yazarak, hizmetlerine sadık bir şekilde devam edeceğini bildirmiş, ayrıca kendisi gibi yazılar neşreden dört yazarın daha nişanlarla taltif

edilmelerini istemiştir. Nitekim Profesör Strausz'un bu isteği de yerine getirilmiş olduğu elimizdeki belgelerden anlaşılmaktadır<sup>17</sup>.

II. Abdülhamid, son derece önem verdiği bu kurumu ancak en çok güvendiklerine teslim edebilirdi. Bu yüzden de kurumun başında uzun yıllar aynı isimleri görmekteyiz. Meselâ Macid Bey sözkonusu kurumun 14 yıl boyunca müdürlüğünü yaptığı gibi, kurum aracılığıyla dağıtılan paraları da uzun seneler Salih Münir idare etmişti. Zaman içinde bu durum kurumun aleyhinde gelişmiş ve işlevini başlangıçtaki hızıyla devam ettirememesiyle sonuçlanmıştır.

II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte de istibdat devrinin bir kurumu olarak nitelendirilen bu kurum ihmal edilmiş ve bütçeden aldığı pay iyice azaltılmıştır. Hatta abone olduğu gazete ve dergilerin aboneleri bile yenilenmemiştir. Ancak Balkan savaşları sırasında, Avrupa kamuoyunda Osmanlı Devleti aleyhinde oluşan havadan etkilenen yönetim bu kurumun yeniden canlandırılması için emirler vermiştir. Bu konuda 24 Şubat 1913 tarihinde hazırlanan bir layihada, hemen hemen ilk kuruluş aşamasındaki gerekçeler tekrar edilerek, Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü'nün yeniden teşkilatlandırılması zarureti üzerinde durulmuştur<sup>18</sup>.

Sözkonusu layihada son zamanlarda batı basınında aleyhimizdeki yayınların takib edilip, zamanında gerekli cevapların verilmemesini Matbuat-ı Ecnebiye Müdürlüğü'nün ihmeline bağlanmaktadır. Akabinde de kısa zamanda batıdaki örnekleri de incelenerek memleketin şartlarına uygun bir teşkilatın oluşturulması önerilmektedir.

Yeniden oluşturulması istenilen teşkilattan şu faydaların temin edilmesi umulmaktaydı:

1- Ülkenin durumu ve takib edilen siyaset hakkında batı basınının süratle bilgilendirilmesini sağlamak. İletişimin yetersizliğinden ve bazan kasıtlı olarak Osmanlı Devleti hakkında batı basınında çıkan yanlış ve yalan haberlerin neşrini engellemek ve gerekenleri de tezkib etmek.

2- Osmanlı devletinin hedef ve menfaatlerine yarayacak neşriyatı sadece yabancı muhabirlerin inisiyatifine bırakmayarak yarı resmî bir telgraf ajansı ve gizlice tedarik edilecek diğer vasıtalar ile batı basınına aksettirmek.

<sup>17</sup> Profesör Strausz'un nişanlar ile taltif edilmesini istediği dört kişi şunlardı: Journal Közgasdasagi (Budapeşte) gazetesini yöneten Jules Reimann; Prof. Sigismonde Vajda; Edmonde Palotay de Varpolata ile Andre Leval. BOA, *Y.MTV* 290/183 (Bu belgeden beni haberdar eden Doç. Dr. Süleyman Beyoğlu'na teşekkür ederim.)

<sup>18</sup> BOA, *BEO* 312031.

3- Avrupa ve hususiyle mücavir ülkeler basınına muntazam bir biçimde takip ve tetkik ederek önemli yazı ve haberlerinden hükümeti haberdar etmek.

4- Yerli basının memleketin ihtiyaçlarına uygun bir şekil ve seviyeye ulaşmasını sağlayacak tedbirler almak. Millî ve harici meselelerimizde daima dahili ihtilafların üstünde kalarak devletin yüce menfaatlerine hizmet etmelerini sağlamak. Ayrıca ülkede yabancı dil ile neşredilen matbuati de daimi ve etkili bir şekilde kontrol altında bulundurmak.

Sözkonusu layihada yukarıdaki hedeflerin gerçekleşmesi için de takip edilmesi gereken hususlar şöyle sıralanmıştır:

Ecnebi ve yerli gazeteler bütün önemli işlere dair düzenli ve seri bir şekilde haberdar edilerek, özellikle yabancı muhabirleri Beyoğlu havadis tacirlerinin ve ecnebî ajanslarının zehirli metalarından müstağni etmek için mükemmel bir "istitlaat veya istihbarat kalemi" meydana getirmek.

Bunun için matbuat idaresi, bütün hükümet daire ve şubeleri ve özellikle dahiliye ve hariciye nezaretleri ile düzenli ve sürekli temasta olmak üzere özel bir şube teşkil etmelidir. Bütün bilgi ve haberler bu merkezde toplanmalı ve muhabirlerin diğer dairelere müracaatları kesinlikle yasaklanarak yegane resmi merce'leri sözkonusu istihbarat şubesi olmalıdır. Hatta saygın muhabirlerin nazırlar tarafından kabulleri bile matbuat müdüriyetinin aracılığına bırakılmalıdır. Müdür olan zat da hemen her gün sadrazam, dahiliye ve hariciye nazırları tarafından kabul edilerek, günlük olaylardan haberdar edilmeli ve gerekli talimatları almalıdır. Bu şekilde adı geçen şube, bütün işlerden zamanında haberdar edilirse muhabirlerin -hatta bazan resmi kaynaklardan- tedarik etmekte oldukları yalan yanlış haberlerin yayılması engellenmiş ve kasıtlı olarak yayılan bazı şayiaların da muhtelif yerlerden tahkikine gerek kalmadan tekzip edilmesi mümkün olur.

Bundan başka istihbarat şubesinin matbuat meselelerine dair elçilikler ile doğrudan doğruya muhabere etmesi dahî bir kaideye bağlanarak, istihbarat hizmetleri ve neşir işleri vakit kaybetmeksizin sağlanmış olur. Aynı şekilde yabancı ülkeler ile teati edilmiş ve az çok mahiyet-i siyasiyeyi haiz olan telgrafnamelerin geliş veya çekilmeleri sırasında birer suretleri alınarak tetkik ve teftişleri ve gerektiğinde siyasî sansür ifâsı dahi bu şubenin görevlerinden olmalıdır.

Telgraf ajansları meselesinde en mühim nokta, yarı resmî Osmanlı telgraf ajansının ihtiyaçlarımıza kâfi bir şekle ulaştırılmasıdır. Zira bütün diğer ülkelerde resmî veya yarı resmî ajanslar istihbarat aracı olmaktan ziyade neşir araçlarıdır. Dolayısıyla bu meseleyi ciddî bir şekilde tetkik ederek Os-

manlı telgraf ajansının eksikleri ikmal edilerek, Avrupa ajansları sendikasına girmesi sağlanmalıdır.

Ayrıca İstanbul'da bulunan yabancı telgraf ajanslarına ücret indirimi gibi bir takım imtiyazlar vererek devlet lehinde neşriyat yapmaları temin edilmelidir.

Avrupa'daki Osmanlı elçilikleri vasıtasıyla Avrupa basınının lehimize imalesi gerekmektedir. Matbuat teşkilatının en önemli noktasını teşkil eden bu hususun kolayca sağlanabilmesi için bütçede, basın için yüklü bir örtülü ödenek ayrılmalıdır. Gazetelerin ve gazeteciliğin özellikle Avrupa'da sırf bir ticarî iş olduğu etrafıyla nazar-i itibare alınıp ona göre hareket edilmelidir. Bu açıdan alınması gerekli tedbirlerin arasında, Paris, Londra ve Berlin gibi bir kaç mühim merkezde şark işlerinden bahseden ve Osmanlı Devleti menfaatlerine hizmet eden siyasî ve iktisadî haftalık gazetelerin çıkarılması da oldukça yararlı olacaktır.

Layihadan anlaşıldığına göre müessese artık eskisi gibi yabancı basını takip edememektedir. Gerek bu gazetelerin tümüne, hatta yerli gazetelere abone olmak için tahsisatın yetersizliği ve gerekse bu işi yapacak ehliyetli kişilerin Matbuat-ı Ecnebiye dairesinde bulunmayışı da işin yapılmasını imkansız hale getirmiştir. Bu yüzden layihada, yeterli tahsisatın ayrılması ve bir şubenin oluşturularak ehil kimselerin nezaretinde bu işe yeniden girişilmesi önerilmektedir.

Söz konusu layihada yukarıdaki tedbirlerden sonra, artık Matbuat idaresinin, Ecnebiye ve Dahiliye diye sürdürülmesinin faydasız olacağına işaret edilerek, iki şubenin birleştirilerek bir idare altına alınması istenmekteydi. Buna göre;

1- Matbuat-i Ecnebiye ve Dahiliye müdürlükleri ilga edilip iki görev birleştirilecek ve bir Matbuat Müdiriyyet-i Umûmiyesi meydana getirilecektir.

2- Matbuat-i Ecnebiye ve Dahiliye kalemleri birleştirilerek, İstilaat veya İstihbarat, Tetkikat ve Umûr-i İdariye adıyla üç şubeden oluşacak yeni bir teşkilat kurulacaktır.

3- Müdiriyyet-i Umûmiye'nin işlerinin çokluğu sebebiyle kalem işlerine nezaret edecek bir de müdür muavinliği ihdas edilecektir.

Ancak bu teşkilatın idarî ve malî açıdan hangi nezarete bağlı olacağı da bir problem olarak görüldüğünden, meseleye Alman sistemi'ne uygun bir çare bulunarak, idarenin doğrudan Sadaret'e bağlı olması tavsiye edilmişti.

Yukarıdaki layiha üzerine konu Hariciye ve Dahiliye nazırları tarafından müştereken Meclis-i Vükela'ya götürülerek tartışılmıştır. Netice'de 3

Nisan 1913'te iki dairenin birleştirilerek, Hariciye Nezareti'ne bağlı ve yukarıda sayılan görevler ile yükümlü bir Matbuat Müdüriyet-i Umûmiyesi teşkil edilmiştir<sup>19</sup>. Kısa zamanda faaliyete geçen müdürlük birinci dünya savaşı yıllarında önemli propaganda hizmetlerini yürütmüştür.

Sonuç olarak, II. Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin ve kendisinin dışarda iyi tanınması için bu gün bile önemi asla inkar edilmeyen bir yolu, yanı basını kullanmıştır. Bunun için de önemli bir kurum olan Matbuat-ı Ecnebi'ye Müdürlüğü'nü kurdurmuş ancak çoğu kere gazete ve gazeteci satın alma yoluyla dış tanıtımı yapabileceği saplantısı içine girmiştir. Şüphesiz satın alınabilecek gazete ve gazeteci olduğu müddetçe bunun yapılması doğal olmakla birlikte, bu metodun ne derece fayda sağladığı tartışma konusudur. Başka bir açıdan bakarsak, II. Abdülhamid'in özellikle aleyhte yazılar yazanları para ile susturmaya gayret etmesi, sırf para kazanmak için bu yolu denemeye kalkanları çoğaltmış olma ihtimali var mıdır ? Bu soruların cevabı belki de onun bu konudaki icraatlarını daha iyi anlamamızda yardımcı olacaktır. Ancak burada bir başka hususun da zikredilmesinde yarar vardır. Dışardaki gazetelerin satın alınması bir kısım araştırmacıların iddia ettiği gibi, sadece II. Abdülhamid'in aleyhine yazılar yazılmasını engellemeye matuf olmayıp, bilakis devlet ve siyaset işleri ile alakalı hususlarda dışarıyı doğru bilgilendirmeye dönük olduğu adı geçen idarenin kayıtlarından anlaşılmaktadır.

---

<sup>19</sup> BOA, MV 175/126. Oluşturulan Matbuat Müdürlüğü için 403800 kr. luk bir bütçe ayrılmış, bu meblağa eski dahiliye ve hariciye matbuat idarelerinin tahsisatı olan 318600 kr. da ilave edilerek toplam bütçesi 722400 kuruşa çıkartılmıştır. Ayrıca ertesi yıl için de bu bütçeye 85 200 kr.un ilave edilmesi de karar altına alınmıştır.

## OSMANLI ŞİİRİNİ ANLAMAK

Tahir ÜZGÖR\*

Osmanlı'yı tanımak, onu anlamak, ilim ve sanat alanlarında onu bilmekle mümkün olur. Biz, bugün, geleceğe bırakacak çalışmalarını yapmak üzere geçmişe bakarken, zamanımızın bize verdiği gözlüğü ne dereceye kadar bir kenara bırakabiliyoruz? Milleti millet yapan unsurların birincisi olan kültür, bir devamlılığı gerekli kılıyorsa biz, yedi yüz yıl önce küçük bir beylik olarak kurulan, kültürümüzün en parlak örneklerinin verildiği geniş bir vatan coğrafyasından bize intikâl eden kültür mîrâsımızı gerektiği gibi anlayıp o istikâmette devam ettirebiliyor muyuz? Bu ve bunun gibi soruların çoğaltılması ve ilim ve kültür adamlarımızın pek çoğunun sorumluluk içerisine sokulması mümkün. Fakat ben kendi alanım içinde kalarak, otuz iki yıllık bir tecrübenin gözlük camlarımı biraz değişikliğe uğratmasından hareketle, Eski Türk Edebiyatı, Dîvân Edebiyatı, Saray Edebiyatı, İslâmî Edebiyat gibi isimlerle anılan Klasik edebiyatımızın anlaşılması konusunda bazı tekliflerimi, arz etmeye çalışacağım.

Şinasî'nin "*medeniyet dîni*"nin "*peygamber*"i olarak takdîm ettiği ve "Büyük" sıfatıyla anılan Mustafa Reşid Paşa, 3 Kasım 1839'da okuduğu fermanla, Osmanlı'nın "Gerileme Devri"nin "Çöküş Devri"ne geçişinin resmî bir başlangıcını yapmaktadır. Bu fermanla biz, "*Ey Batı! Bizim sizinle mücadele etmeye gücümüz yok, bu bakımdan, işte size benzemeye karar verdiğimizizi devlet olarak ilân ediyoruz. Bundan sonra sizin gibi düşüneneğiz, size uyacağız, ne olur bize fazla yüklenmeyin, yumruklarınızı biraz yavaş vurun, bizi birden bire parçalayıp yutmayın!*" demiş oluyoruz. Bunu, o anda devleti idare edenler diyor, aydınlardan bir kısmı diyor, ama buna millet katılıyor mu?

Edebiyatımızın "batılılaşma"ya başlama tarihi olarak 1860'lı yıllar, Klasik Edebiyat alanında çoğu nazîre olmakla birlikte güzel denilebilecek şiirlerle edebî hayatına başlayan 1844 doğumlu Namık Kemâl, Şinasî'nin meşhûr "*İlâhî*"sini Sahaflar'dan aldıktan sonra birden bire bu edebiyattan uzaklaşıp onu tenkîd etmek ve yıkmak için bütün gayretini ortaya koyar bir pozisyon içine girer. Bu yoldaki bütün faaliyetin temelini, konuşma dilinin edebiyata sokulması gibi sâfiyâne görülebilecek bir temele oturtur. Oysa değişen, sadece dildeki kelimeler değil bütün bir kültür, bütün bir dünya görüşü, bütün bir medeniyettir. Osmanlı Medeniyeti'nin, daha doğrusu Şark'ın dayandığı estetik anlayış, Tanpınar'ın da söylediği gibi "*minyatür*

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü.

*estetigi*”dir. Şiirimizde de bu estetik anlayışı hâkimdir. Bir pirinç tanesi üzerine bir küçük sure yazan zihniyet, bir kelimeye de lugat mânâsının dışında, çeşitli mânâlar yükleyecekti. Meselâ, Nesîmî, Ahmed-i Dâî, Kadı Burhaneddîn ve Fuzûlî’de “aşk” kelimesinin büyük bir nisbette “İslâmiyet” mânâsına kullanıldığını burada söyleyebiliriz. T.S.Eliot’un, “*Kültür, bir milletin dininin vücut bulmuş hâlidir.*”<sup>1</sup> şeklindeki tarifi istikâmetinde, bu davranışın temelinde, “*din*”i görmemiz gerekir. Klasik Edebiyatımız’a Rene Welleck ve Austin Warren’in, “*Bir edebî eserin anlaşılabilmesi, onun dayandığı kültür temellerinin bilinmesine bağlıdır.*”<sup>2</sup> şeklinde ortaya koydukları çerçeve içinde ve Klasik Edebiyatımız’ın kaynaklarının başında Kur’ân, Hadîs, Tefsîr, Kelâm, Fıkıh gibi dînî ilimlerin yer aldığı gerçeğini göz ardı etmeden, “*Kur’ân’ın her harfinde yedi hatta yetmiş iç mânâ vardır.*” hükmü içinde, bu dîne inanan şairin bu istikâmette hareket ettiğini düşünerek bakmak gerekmektedir.

Ellerinde engin imkânlarla sahip sultanların, kendilerini güçsüz birer âşık gibi gösteren yığınla şiiirlerinin, sadece beşerî aşk ile açıklanmasının insanı komik duruma düşüreceğini düşünmemizde fayda vardır. Elbette sefere çıkan bir sultan, geride bıraktığı eşine gazeller yazabilir, şiiirler söyleyebilir, fakat bu sultanların ve bir medrese veya tekke odasında şiiirlerini yazan bir şairin yazdığı “aşk” şiiirlerinin hepsini bu hüviyet içinde görmeyi, ya safdillilik ya gaflet veya hıyânet olarak vasıflandırma durumundayız.

Çok hareketli bir siyasî ortamda mücadele ve savaşlarla geçen bir hayatın ve tabiatıyla mizâcının tasavvufa yönelmesine mâni olduğu Kadı Burhadeddîn’in şiiirinde buram buram tasavvufun koktuğunu görmekteyiz. Osmanlı Sultanları’nın da gene bu havayı devam ettirdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Molla Gürânî ve Akşemseddîn’in talebesi, 21 yaşında çağ açıp çağ kapayan bir fethin mimarı Fatih Sultan Mehmed Hân, bildiğimiz gibi “*Avnî*” mahlasını kullandığı bir dîvânçe meydana getirecek yüz civarında şiiirin de sahibidir. Onun bu dîvânçesindeki,

Yüzün meh-i îd ü ser-i zülfün şeb-i İsrâ  
 Gamzen yed-i Mûsâ leb-i la‘lün dem-i Îsâ  
 Bu hüsn-i Hudâ’yı ki Hudâ sana virüpdür  
 Mânî-i cihân yazmadı tasvîrüne hem-tâ

<sup>1</sup> T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Ankara 1985/20. (Çev. Sevim Kantarcıoğlu)

<sup>2</sup> R. Welleck-A.Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Ankara 1983/206. (Çev. A. Edip Uysal)



Alnun kamerine yüzün ayına müşâbih  
Bunca göz ile görmedi bu çarh-ı mu'allâ

Şol câm ki nûş eylemişem bezm-i gamunda  
Bir sâde habâbıdur anun günbed-i hadrâ

Avnî seni medh eyledi çün tarz-ı gazelde  
Matla' didi yüzüne vü ağzuna mu'ammâ

şeklindeki beyitlerden meydana gelmiştir. Bu gazelin herhangi bir beytini zâhirî planda alsak, Klasik Edebiyatımız'a dahil bir çok şiirde görülen ve Namık Kemâl'ce tam olarak karikatürize edilen saçmalaktan başka bir şey bulamayız. Belki biraz zorlarsak bir Salvador Dalli veya Picasso tablosuna benzer bir resim elde edebiliriz. Veya Fuzûlî'nin,

Dest-bûsı ârzûsıyla ölürsem döstlar  
Kûze eylen toprağum sunun anunla yâra su

şeklindeki na't beytinde, şairi sevgilisinin elini öpmek için reverans yapan bir ortaçağ şövalyesi olarak görme dalâletine düşebiliriz.

Yukarıda, konuşma dilinin edebiyata hâkim kılınması fikrinden bahsetmiştik. Bu, Batı edebiyatları için gayet normaldir. Zira bu edebiyatların genel karakterini "*tasvîrî*" olarak belirleyebiliriz. Klasik Edebiyatımız için ise, "*teksîfî*" vasfını, ön planda görmemiz gerekir. "*Gayb'a îmân eden*" Doğu insanı, şiirini îmânın derinliğini aksettirici hüviyette söylemeyi hedeflemektedir. Bu edebiyatın manifestoları olarak kabûl edilmesi lâzım gelen "*dîbâceler*"den birinin sahibi olan Mîr Alî Şîr Nevâyî, *en beşerî planda söylenmiş gibi görülebilecek şiirlerinde dahi, dünya güzellerine nasihat kabîlinden sözlerin yanında Allâh'ı övme veya O'na yakarış veya Hz. Peygamberimiz'e na't kabîlinden mısraların yer aldığı sarîh olarak ifade etmektedir. Bu metinlere Namık Kemâl'den sonraki aydınların bir kısmı Batı edebiyatı metinlerini okurken kullandıkları gözlük ile bakmak istemektedirler.*

Yukarıda andığımız Fatih'in gazeline ve Klasik Edebiyatımız'a bu gözlükle baktığımızda, koca koca Osmanlı fâzıllarının oturup hoşca vakit geçirmek için laf ürettiklerini, şiir düzdüklerini düşünmekten öte gidemeyiz. Kültürümüzün bu en seçkin örneklerini anlamak için bu metinlere, bir arkeolojik kazı yapılırken davranıldığı şekilde yaklaşmanın zarurî olduğu bazı Batılı Türkologlarca da kabûl edilmektedir. Üzerindeki tozları toprakları eşeledikçe yeni mânâ tabakaları karşımıza çıkacaktır. Bu bakımdan Nevâyî'nin söylediği istikâmette, bir beyiti muhtelif açılardan bakarak

mânâlandırmak durumundayız. Bu arada nesir eserlerimizde hatta kısa ve müstakil nesirlerde ve dîvân tertîplerinde söz konusu edilen “*tevhîd-münâ-cât-na’t*” şeklindeki sıralamanın, her harfteki gazellerin dizilişinde, hatta bir kasîdede, hatta bir gazelde bulunabileceğine dikkat etmeliyiz ki bu husus, en mübtezel alanlarda kaleme alınan mesnevîlerin dahi hemen hepsinde tabîî olarak mevcuttur. Hatta bir adım daha ileri giderek kasîde ve hatta gazelerde tür tespiti yaparken her beytin üzerinde bu bakış açısıyla ayrı ayrı durmamız gerekebileceğini de söylemiş olalım. Klasik Edebiyatımız metinlerini “*ya-malı bohça*”ya benzetme faaliyetinin, Nevâyî’nin yukarıya andığımız fikirleri istikâmetinde mânâlandırılmasında isabet vardır ve aynı zamanda bu edebiyatın, teksîfî bir edebiyat oluşunun da ifadesidir.

Hız Peygamberimiz’in cemâlini görerek sohbetinde bulunmuş yirminin üzerinde sahabînin, onu fethetmek gayesiyle şehâdet şerbetini içerek içinde ve civarında yattığı İstanbul’u, 21 yaşında fethetme şerefine ulaşan, yaptığı pek çok iş gibi şiiri de “*şâh-âne*” söyleyen Fatih’in şiirine dönelim:

İlk beyitte “[*Senin*] yüzün bayram ayı, saçının ucu İsrâ gecesi, yan bakışın Hz. Musa’nın eli, la’l [gibi kırmızı] dudağın Hz. İsrâ’nın nefesidir.” demektedir. Bu sözleri “sen” diye hitap ettiği beşerî planda bir sevgiliye söylediğini düşünmek ne dereceye kadar mümkündür? Beyit, “*tevhîdî*” bir hüviyete sahiptir. İkinci beyitte “*Allâh’ın sana verdiği bu İlâhî güzelliğe benzer bir resmi, dünyanın en usta ressamları (Mânîler’i) yapamadı.*” demektedir ki bu beyti de “*na’tî*” özelliğe sahip olarak vasıflandırabiliriz.

Bundan yıllarca önce sunmuş olduğum şerh ile ilgili bir tebliğde hocalarım Ali Nihat Tarlan’ın, Orhan Şaik Gökyay’ın, Nihat Sami Banarlı’nın, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın bir beyti çok değişik şekillerde şerh ettiklerini, bunların hepsinin değişik açılardan doğru olduğunu söylemiştim. Bu, sanat eserinin mahiyetinden kaynaklandığı gibi, şârihten de gelmektedir. Metne değişik perspektiflerden bakmak, bilhassa Klasik Edebiyatımız için lüzûmlüdür. Burada, bir iktisat profesörünün, Sabri Ülgener’in Bağdatlı Rûhî’nin ve Nâbî’nin birer şiirinden hareketle devirlerinin iktisâdî durumlarını vâzıl olarak ne şekilde aksettirdiklerini ortaya koyduğu çalışmalarını da hatırlamalıyız.<sup>3</sup>

Şimdi bir örnek olmak üzere, Fuzûlî’nin “*Kasîde der-Na’t-ı Hâteme’l-mürselîn ve Sitâyîş-i Sultân Süleymân Hân aleyhi’r-rahmeti ve’l-gufrân*” künyesini taşıyan “*Gül Kasîdesi*” olarak meşhûr âbide eserinin,

<sup>3</sup> Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, İst.1983/30; *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul 1981/116.

Câm dut sâkî ki gülbünler gül ızhâr itdiler  
Sen dahı bir gülbün-i ra'nâsan it ızhâr gül

şeklindeki ikinci beytini alarak farklı perspektiflerden üzerinde durmaya çalışalım:

Beyti, *tabiî, siyasi, dîni ve tasavvufî* planda ayrı ayrı mânâlandırmak mümkündür. “*Ey sâkî! Gül fidanları gül ortaya koydular, sen de ra'nâ bir gül fidanı olduğun için gülünü ortaya koyarak kadeh tut.*” şeklinde nesre çevirebileceğimiz bu beyti başlı başına aldığımızda ilk bakışta tıpkı kasidenin muhtelif beyitlerinde olduğu gibi, kelimelerin, zahîrî mânâlarının ötesinde bir mânâ ihtivâ ettiğini söylemek güç görünmektedir. Ancak üzerinde bir parça düşünüldüğünde ve tekstin konteksti göz önüne alındığında, derinlik yönünde edebiyatımızın en büyük şahsiyeti olarak kabûl edilmesinde ittifâka varılan “*dâhî*” Fuzûlî'nin satıhta kalmadığının, daha pek çok şey söylediğinin farkına varılacaktır.

Bu beyitte de ilk planda bir tabiat hadisesinin anlatıldığı görülür: Gül fidanları gül vermiştir, yani bahar mevsimi gelmiş, güller açmıştır. İnsanların gönüllerine ferahlık ve duygularına coşkunluk veren bahar mevsimi, içki meclislerinin kurulması için müsait şartları beraberinde getirir ve bu mevsimde gül bahçelerinde gezinen âşıklar, sevgililerini görme imkânına sahip olur. Hele “*Gül Kasidesi*”nin yazıldığı günlerdeki gibi, bahar mevsimi Ramazan ayının bitiminde başlıyorsa, insanların içki meclislerine tehâlükle yönelmeleri daha tabiî olur. İçki meclisinin, “*olmazsa olmaz*”larından birisi olarak takdîm edilen ve pek çok defa sevgili ile özdeşleşen “*sâkî*” de bu mevsimden etkilenecek ve bir asır sonrasının şairlerinden Nef'î'nin,

Her nev-resîde şâh-ı gül almış eline câm-ı mül  
Lutf et açıl sen dahı gül ey serv-kadd ü gonca-fem

şeklindeki beytinde söylediği gibi kadehi eline alıp neş'elenecektir. Sâkînin kadehi eline alışı, hem mecliste bulunanlara içkiyi âdil bir şekilde ve tahammüllerine göre dağıtmak içindir, hem de kendisinin içmesinden dolayıdır. Esasen, doldurulan bir kadehten ilk yudumu sâkînin içmesi, sonra meclisin dairesini oluşturan kimselerin aynı kadehi sırasıyla elden ele dolaştırarak Cem'in rûhunu şâd etmeğe “*hakk-ı hâk*” olarak toprağa saçmaları, “*âdâb-ı meclis*”dendir. “*dut*” kelimesini hem “*tut*” hem de “*sun*” mânâlarında almamız uygundur. Madem ki gül fidanları gül gösterdiler, gül fidanlarının en güzeli olan sâkînin (sevgilinin) de gül göstermesinden, gül şekilli ve gül renkli içki dolu kadehi eline almasından daha tabiî ne olabilir? “*Sâkî*”

(=*sevgili*) bir teşbîh-i belîğle “*gülbün-i ra'nâ*”ya benzetilince “*gülbünler*” de diğer güzeller olmaktadır.

İyi, güzel de, kelime kadrosunda yer alan içki ve meclisle ilgili kelimelerin ilk sırada yer aldığını söyleyebileceğimiz bu edebiyattaki şairlerin pek çoğu gibi Fuzûlî’yi de içki müptelâsı olarak mı görelim? Bu kasidenin mahiyeti neydi...? Sünnî bir padişahı ve içkiyi yasaklayan bir dînin peygamberini övmek değil miydi? O hâlde, demek ki kelimelerin başka gözlüklerle mânâlandırılması gerekiyor.

Beyti şimdi de “*siyasî*” planda ele alalım: Bu kasidenin,

Vaz‘-ı âlemden felek maksûdı oldur kim olur  
Beslemekden hârı manzûr-ı ulû'l-ebâr gül  
Kadrine virmez hâle hâr ile kılmak iltifât  
Zîb ü zînet virdügiyçün hâra olmaz hâr gül

şeklindeki 55. ve 56. beyitlerinde Kanunî’nin teşbihler dolayısıyla “*gül*” olarak alındığını görmekteyiz. Beyitte, yine öncelikle bir tabiat hadisesinin yanında, bezmin kuruluşuna işaret edildiğini belirteceğiz. Bahar mevsimi, ılımlı, âdil bir mevsimdir. Çeşitli karışıklıklara sahne olan Bağdat, Kanunî’nin gelişiyle huzura kavuşmuştu. Bu gelişi, bu fethi, bu huzura kavuşmayı, insanların kutlaması gerekir, en güzel biçimde giyinerek, süslenerek meclisleri toplamaları icap eder. Bu kutlamaya gül fidanları da, güller vererek katılmaktadır ki burada bir hüsn-i ta‘lile işaret etmeliyiz. Gül fidanları dahi, ellerindeki gülleri bu ârifler, bezmine sunarken sâkînin işi biraz ağırdan alması, meclistekileri sabırsızlandırarak ve emir şekliyle temennî ve niyazda bulunularak ondan içki istenecektir. Sâkî, içki dağıtıcı, “*Zillullâh*”(=*Allâh’ın gölgesi*) ve Halife-i Resûlullâh olan Kanunî de adalet dağıtıcıdır; bu durumda güle benzetilen kadeh de, gül de, “*adâlet*” olmaktadır. “*Gülbün-i ra'nâ*” “*sarı ve kırmızı renkte gül veren fidan*” mânâsına geldiği gibi, “*gül fidanlarının en güzeli, en seçkini, neticesi*” olarak da alınmalıdır ki bu kasidenin 57.beytinde “*meyve ağaçlarında açan çiçekler*” mânâsına kullanılan “*gül*”lerin neticesi olan meyve ile bu mânâ arasında bir paralellik kurmak mümkündür.

Beyti, “*dîni*” planda ele alırsak birinci beyitte Hz. Peygamberimiz olarak mânâlandırılan “*gül*”ün burada “diğer peygamberlerin getirdikleri hükümler ve dinler” mânâsına alınması gerekmektedir. “*Gülbünler*” son peygamber olan Hz. Muhammed’den önce gelen ve 28’inin adı Kur’ân-ı kerîm’de zikredilen ve yüz yirmi dört bin ile üç yüz altmış bin gibi muhtelif rakamlarla sayıları belirtilen diğer resûlleri ve nebîleri vermektedir. Bütün

rüsül ve enbiya, ilk yaratılan fakat geliş olarak sonda yer alan *Hâtemü'l-mürselîn* (=Gönderilenlerin mührü, sonuncusu), Kevser Suyu'nun sâkîsi Hz. Peygamberimiz'in gelişini sağlamak için yaratılıp görevlendirilmişlerdir. Bu bakımdan O, en seçkindir, tektir, yani "*gülbün-i ra'nâ*"dır, Habîbullâh'tır. Her peygamber ve nebî kendi şeriatını, sıraları geldikçe ızhar ederek son ve mükemmel dînin, ahlâk-ı Muhammedîyye'yi ihtiva eden İslâmiyet'in zuhur edişini neticelendirmişlerdir. Her peygamber ve nebî, gül ızhar etmiştir amma Hz. Peygamberimiz'in ızhar ettiği gül, diğer peygamber ve nebîlerinden farklıdır, zira O, "*gülbün*" değil, "*gülbün-i ra'nâ*"dır ve O'nun "*gül*"ü "*câm=kadeh=gönül=aşk=İslâmiyet*"tır.

Beyti, "*tasavvufî*" yönde ele aldığımızda muhterem Hasibe Mazıoğlu'nun, şairimizin,

Mey içmedin açılmaz imiş bâb-ı mağfiret  
Sevgendler bu bâbda pîr-i mugân içer

şeklindeki gazel beytini açıklarken söylediği gibi<sup>4</sup> ve aynı gazelin,

Meyden egerçi tevbe virür il Fuzûlî'ye  
Ey serv sen kadeh sunar olsan revân içer

şeklindeki makta' beytinde dolayısıyla verdiği üzere, "*câm*"ın kadeh mânâsından öte, mürsel mecaz olarak "*şarap*", onun da tasavvuf ıstılâhınca "*aşk*" olarak mânâlandırılması gerektiğini hatırlamalıyız. "*Sâkî*"nin "sevgili" olduğuna yukarıda işaret etmiştik; sevgili "*Habîbullâh*", Allâh'ın sevgilisi, Hz. Muhammed'dir, O, insanlara gerçek sevgiyi getirmiş, Allâh aşkını esas almayı telkîn etmiştir. Bu aşkın tadını alan insan, Kadı Burhaneddîn'in,

Kanı gönülde su vü gözümün yaşını kan  
Benzüm gümüşin altun ider kîmyâ-yı ışk

şeklindeki beytinde söylediği gibi, bedenindeki maddenin en kesîfi olan necis "*kan*"dan kurtulmak için devamlı olarak gözyaşı dökcek ve dolayısıyla benzi de sararacaktır ki "*ra'nâ*" kelimesinde bu sarı ve kırmızı tezâdî birliği vardır.

Netice olarak her biri ayrı uzviyetteki farklı zihin ve his yapısına sahip şahsiyetlerin ayrı ayrı beyanlarına yer vermek yanında, her birimizin kendi uzviyetimizin mahsûlü olan hususî bir perspektif geliştirmemizde ve onu diğer paralel veya zıt fakat mutlaka "*farklı*" bakış açılarıyla "*eşyanın zıddıyla mukayyed olması*" iktizâsınca her an yeniden techîz etmemiz gerek-

<sup>4</sup> H. Mazıoğlu, *Fuzulî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara 1985/104-105.

mektedir ki Osmanlı'yı ve onun, maddî ve manevî külliyyetiyle mütenasip olarak meydana getirmiş olduğu muazzam kültür mîrâsımızı anlayabilelim.

OSMANLI AİLE HUKUKUNDA  
KÜFÜVÜN (DENKLİK) TATBİKATI İLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

*Mehmet KARAGÖZ\**

Bu çalışmaya başlık olarak seçilen küfüv-kifâet- konusu İslam hukuku ile ilgili eserlerde esaslı ve teferruatlı bir şekilde ele alınmış ve enine boyuna tartışılmıştır. Ayrıca İslâm hukukunu tatbik eden bir devlet olarak Osmanlı Devleti'nin hukukuyla ilgili araştırma-incelemelerde konunun titizlikle ele alınıp ortaya konulduğu muhakkaktır. Burada bu konunun bir alt başlıkla ele alınması ise, küfüv mefhumunu bir hukuki ıstılah olarak nazari tartışmak yerine ameli tatbikatıyla alakalı bir değerlendirme yapmaktır. Türklerin İslâm hukukundan aldıkları ıstılahî bir mefhum olan küfüv kelimesini ameli ve tatbiki taraflarıyla tetkik ederken konunun daha iyi anlaşılabilmesi için tabii olarak bazı umumi bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Buna binaen aile, evlenme, Türk ailesi gibi mefhumlar hakkında kısaca bilgi vermekte fayda bulunmaktadır.

Bilindiği gibi insan fitrâten sosyal bir varlıktır. Bu özelliğinden dolayı o yalnız yaşamaktan uzaktır. Bir arada yaşamak düşüncesi insanı tabii ve köklü müesseseler kurmaya zorlamıştır. Bu manada insanlığın en eski ve en köklü müesseselerden birisinin aile olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bununla beraber ilim adamları şu ana kadar ailenin ne olduğu hususunda tam olarak ortak görüş birliğine ulaşmış değillerdir. Bunun sebebi, araştırmalarına aileyi konu edinenlerin aileye bakış tarzlarıyla ilgili olduğu belirtilmektedir. Nitekim, konunun mütehassısları aileyi, bir müessese olarak sosyal hayatın ana şekillerinden biri olarak kabul etmekle beraber onu, sosyal bir grup, sosyal bir birlik, sosyal bir teşkilat, sosyal bir topluluk, sosyal bir müessese ve hatta sosyal bir yapı şekli olarak ayrı kalıplar içinde değerlendirmektedirler<sup>1</sup>. Bundan dolayı burada ailenin ne olduğu hususunda tartışmalara girmeden konu ile ilgili iki farklı görüşü belirterek geçmekte fayda bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, aile sosyal hayatın bir nüvesi olarak kabul edilmekte ve aile için "tabiat tarafından yaratılmayan fakat tabiattan ilham alarak bütün büyük sosyal yapıların örneğini teşkil eden en küçük gruptur" denilmektedir.<sup>2</sup> Bu görüşe göre, "sosyal bir grup" olarak kabul edilen aile, sadece bir tarif cümlesiyle ifade edilemez. Çünkü, ailenin ne olduğu hususu bir tarif cümlesiyle tespit edilemeyecek kadar güç ve karmaşıktır. Zira, aile kendisi bir sosyal

\*Yard. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

<sup>1</sup> Birsal Gökçe, "Aile ve Aile Tipleri", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 206.

<sup>2</sup> Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, (çev. Nermin Abadan) Ankara 1967, s. 220.

grup olmasının yanında aynı zamanda diğer bütün sosyal yapılar için “örnek” olmak veya “esas unsur” olmak gibi özellikler taşımaktadır. İkinci görüş ise, aileyi normların bir sistemi olan sosyal bir müessese kabul etmekte “sadece duyguların mahsulu olmayıp onlarında içine girdiği daha karışık ve çözülmesi zor bir adetler ve kaideler yekünü” olarak tanımlamaktadır. Aynı görüş aile için, “kendilerini hısım sayanların yekünüdür” diye de belirtmektedir<sup>3</sup>. Bu görüşün birinci görüşüde kapsayan daha da muhtevalı tespitler olarak görülmektedir. Yukarıdaki bilgilerin ışığında ilim adamlarının hala ailenin ne olduğu hususunda şu ana kadar görüş birliğine varamadıkları gibi ortak bir tarif de yapamadıklarını belirtmek mümkündür. Ancak bu durum konunun anlaşılma zorluluğunu daha da artırmaktadır. Bu konuda da tartışmalara girmeden bu hususla ilgili bir görüşü buraya nakletmek isterim. Don Martindale, ailelerin oluşumu ile ilgili eski tariflerin eksik olduğunu ve hatta yanılmaların bulunduğunu belirtmekte ve buna sebep olarak, yalıtık etkenlere yeterince önem vermemeyi, aileyi bir bütün olarak ele alıp incelemeyi gösteriyor. Bir başka deyişle ilim adamları aileyi oluşturan faktörleri nazari-notion olarak izah ediyorlar, karşılıklı ilişkiler ameli-function içinde ele almıyorlar demektir<sup>4</sup>.

Ailenin ne olduğu ve tarifi ile alakalı bütün bu tartışmalara karşılık onun, insanlığın en eski müesseselerinden biri olduğu hususu bugün umumi kabul görmektedir. Ayrıca ailenin ilk şeklinin “klan ailesi” ile başladığı görüşü de ilim alemince çoğunlukla benimsenmiştir. Bölünmesi mümkün olmayan en küçük topluluk parçası kabul edilen aile, Dünya’da insanın var olduğu en eski zamanlarından beri kültür denilen inanışlar adetler ve kaidelerle sosyal ve hukuki kayıtlar altına alınmıştır. Bu sosyal ve hukuki kayıtlar aynı zamanda aileye biçim ve düzen verirler<sup>5</sup>. Bu sebeptendir ki bütün insan topluluklarında tarihin en ilkel devirlerinden bu yana aileler farklı şekillerde tezahür etmişlerdir. İnsanlığın bu en eski müessesesi tarihi gelişimi içerisinde bazı farklı şekillerde tezahür etmesine rağmen varlığını tartışmasız olarak günümüze kadar devam ettirmiştir. Hatta fütüristler dahi geleceğin toplumunda aile üyelerinin rolleri değişse bile ailenin varlığını gelecekte de sürdürerek insanlığın sahip olduğu en önemli sosyal müesseselerden biri olacağını belirtmektedirler.<sup>6</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus

<sup>3</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türk Aile Sosyolojisi", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I,

<sup>4</sup> Don Martindale, "Çeşitli İlkel Aile Biçimleri", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 265.

<sup>5</sup> Mehmet Eröz, "Türk Ailesi", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 225.

<sup>6</sup> Alvin Tofler, *Ekonominin Çöküşü*, (Çev. Mete Akçok), İstanbul 1991, s. 104-106.



da ailenin zaman içerisinde farklı tezahürüne rağmen, atropologlar ve genetikçilerin yaptığı gözlemler ve araştırmalarda insanların tek bir “biyolojik aile” nin üyesi oldukları gerçeğine dikkat çekilmektedir.<sup>7</sup> Ailenin tarihi gelişimi içerisindeki farklılaşmasını da aileyi bir müessese haline getiren kaynağındaki kültürel farklılıklarla izah edilmektedir. Çünkü, aileyi bir müessese haline getiren ruh, kaynağını ve gücünü cemiyetin topluluk şuurundan almaktadır. Bu şuur aileyi tabii bir birlik olmaktan öteye içtimai bir müessese haline getirmiş ve bir seviyeye ulaştırmıştır.<sup>8</sup> Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, ailenin belli bir seviyeye ulaşmasında, topluluk şuru kadar aile üyelerinin her birinin ayrı ayrı topluluk şuurlarının da tesirleri olmalıdır. Nitekim, aile konusunda ortak bir tarif yapılması müşkül olsa da ailenin unsurları olan erkek ve kadının bir araya gelmesiyle şekillendirilen müesseseye çocukların da katılmasıyla daha muhtevalı bir mana kazandığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.<sup>9</sup> Meydana gelen bu muhtevalı şekil ailenin içtimai hayat içindeki önemini belirtir ve ailenin insan cemiyetine vazgeçilmez bir müessese olmasında esaslı rolü oynar. Buraya kadar umumi hatlarıyla verdiğimiz bilgilerin ışığında şu iki tespiti yapabiliriz. Birincisi, ailenin tarifi hususu hala tartışılmaktadır. Belki de bu tartışmalar bir süre daha devam edecektir. Bunu yukarıda belirttiğimiz gibi aileyi kendisine konu edinen ilim dallarının, konuyu kendi seviyelerinden değerlendirmelerine bırakmak gerekir. İkinci; aile, insanın dünyada var olduğu en eski günden beri mevcut bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Aile ile ilgili burada kısaca değineceğimiz bir diğer husus ise evlenmedir. Evlenmenin ne olduğu hususunda ilim adamlarının görüşleri, ailenin ne olduğu hususundaki kadar tereddütlü değil, daha sade ve açıktır. Ailenin teşekkül ettirilmesi maksadıyla yapılan merasim olarak kabul edilmekte olan evlenmenin merasimleri, bütün toplumların kültürlerinin farklı olmasından mütevellit tarih boyunca toplumlarda daima farklılıklar göstermektedir. Şüphesiz bu farklılıklara da toplumdaki sosyal ve hukukî kaideler sebep olmaktadır. Tabii ki, toplumdaki sosyal ve hukukî kaidelerin farklı olmasına, toplumların kendi kültürleri ve ayrıca temas halinde buldukları çeşitli kültürlerin sebep olduğu aşikardır. Bu silsile ailelerin şekillenmesinde tesirli oldukları gibi cemiyetlerde evliliklerin de farklı biçimlenmesine sebep olmaktadır. Fakat bütün bu farklı biçimlenmeler aileyi meydana getiren

<sup>7</sup> Bozkurt Güvenç, *Kültür ve İnsan*, Ankara 1990, s. 30.

<sup>8</sup> M. Eröz, a.g.m., s. 225.

<sup>9</sup> B. Gökçe, a.g.m., s. 205-207.

<sup>10</sup> Henri Morgan, *Eski toplum*, İstanbul 1986, I, 155-173.

akitle neticelenir. Bu akit, “karı koca arasında beraber yaşamaya ve yardımlaşmaya müsaade eden ve taraflara karşılıklı hak ve vazifeler yükleyen” iki temel şartı bulunan hukuki düzenlemedir.<sup>11</sup> Bu iki şart;

a) Aileyi meydana getiren insanların gerçek veya uyuşma kan bağı,

b) Ailenin bağlı olduğu cemiyet tarafından kendisine verilen hukuki düzenlemedir.<sup>12</sup>

Bu temel iki unsurla meydana gelen evlenmenin neticesinde ortaya çıkan müessis yapı olarak aile, kendi cemiyetinin küçük bir nüvesi veya çekirdeği olma özelliğini de taşır. Hatta müessis yapı olan aile, cemiyet yapısının üstünde cemiyetlerin siyasi teşkilatlanması demek olan devletin de çekirdeği, özü ve küçük bir misali olduğunu kabul eden görüşler bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Yapılan araştırmalar, kan akrabalığı esasına dayanan eski Türk ailesinin cebir ve zora dayanan “Pederşahi” bir aile olmayıp yardım esasına dayanan ve baba hukukunun hakim olduğu “Pederi” bir aile olduğu tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Milli adetlerin hakim olduğu çağlardan beri Türkler, ailenin teşekkülü merasimi ve akdi için “evlenmek” adını vermişlerdir. Ayrıca, Türkçe’de evlenmek kelimesine müteradif olarak “ev kurmak”, “yuva kurmak”, “ocak kurmak” ifadeleri de bulunmaktadır. Türk toplumunda babalarının evlerinden ayrılan kız ve erkeğin yeni bir ev kurması demek olan evlenmede, kız ve erkek kendi eşlerini serbestçe seçerlerdi. Türk ailesi içerisinde ferdin ve bütün ailenin durumları hukuki kaidelere bağlıdır. Bütün diğer toplumlarda olduğu gibi bu hukuki kaideler kaynağını Türklerin yaşama tarzını düzenleyen Türk Töresi’nden almaktadır. Bundan dolayı Türklerde aile bağları çok sağlam esaslar üzerine kurulmuştur. Nitekim, Türklerde aile hayatı ve kültür konusunda çok ciddi çalışmalarıyla tanınan bir ilim adamının bedii cümlelerle ifade ettiği gibi ailenin esası olarak kız ve erkeğin birbirlerine bağlarını “yanaklar birbirinden nasıl ayrılmazsa, kayın ağacının kabukları ve katları nasıl sağlam, ince çift dikişler nasıl sık ve bitişik” ise Türk aile bağları da

<sup>11</sup> Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı-İslam Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 12.

<sup>12</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 27.

<sup>13</sup> Abdulkadir Donuk, "Çeşitli Topumlarda ve Eski Türklerde Aile", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 297.

<sup>14</sup> Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1976, s. 293; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ankara 1977, s. 200.

böyledir, denilmektedir.<sup>15</sup> Eski Türklerdeki aile geniş aile şeklinde görünmesine rağmen çekirdek ailedir. Bu ailede, aile fertlerinin her birinin ayrı yeri ve değeri bulunmaktadır. Zira, Türk ailesinin kuruluş esası velâyet, karşılıklı yardımlaşmaya müstenittir. Bundan dolayıdır ki, Türk aile yapısında görülen bu esaslar Türklerin siyasi sosyal, iktisadi bütün müesseselerine yansımıştır. Türk kültürünün belirleyici unsurları olarak kabul edilen özel mülkiyet, hürriyet ve istiklâle tutkunluk, adalet dini hoşgörü ve bunları gerçekleştirmek ve korumakta devletin oynadığı “baba” anlayışı neticede aile yapısındaki esasların bir tezahürü kabul edilmektedir.

Türk ailesi içerisinde her bir üyenin olduğu gibi, kadınında kendine has yeri ve mevkii bulunmaktadır. Kadının yeri erkeğe müsavi bir durum arz etmektedir. Bu müsavilik matematikî bir eşitlik değildir. Müsaviliği, bütünün bir parçasının yerine konulması şeklinde anlamak mümkündür.<sup>16</sup> Ya da bir terkip yapılırken terkipte kullanılan esas unsurların ortaya çıkardığı yeni “manalı halde” yerli yerinde asli vazifesini almasıdır da denilebilir. Çünkü, bir aile içerisinde kadının mevkisinin yükselmesi erkeğin rolünü azaltan bir durumun ortaya çıkması da demek değildir. Belki bu durum ailenin gelişmesi, zenginleşmesi olabilir ki bunlar kültürler ve toplumlar için müspet durumların işareti de kabul edilebilir. Eski Türklerde “Hatun” denilen kadın, daima yüksek mevkide kabul edilmiştir. Başta Türk destanları olmak üzere, eldeki Türkçe metinlerde ve diğer vesikalarda bunların örneklerini bulmak mümkündür. Bu vesikalarda Türk kadını daima her türlü sadakat ve gayretin örneği ve kocalarının en önemli yardımcıları olarak belirtilmiştir.<sup>17</sup> Türkçe kaynaklarda, Türk kadını erkeğine müsavi olduğundan, ülkenin en üst itibarlı kişileri olarak “Hakan ve Hatun” birlikte zikredilmişlerdir. Milletın en üst siyasi teşkilatı olan devlet hayatına görülen bu müsavilik içtimai müesseseler ve hukuk yapısında da tabii olarak bulunmaktadır.<sup>18</sup> Nihayet, bu haliyle Türk toplum yapısındaki kadın, askerlik ve devlet memuriyeti müstesna toplumun bütün alanlarında daima görülmektedir.<sup>19</sup> Eski Türk ailesinin bütün bu özel-

<sup>15</sup> Bahattin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 1988, s. 253.

<sup>16</sup> Mustafa Erkal, "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", *Tarihi Akışı İçerisinde Türklerde Aile Yapısı*, Kayseri 1990, s. 43.

<sup>17</sup> B. Ögel, *a.g.e.*, s. 249-250.

<sup>18</sup> İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 230.

<sup>19</sup> Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuku*, İstanbul 1947, s. 338; Mustafa Kafalı, "Kaynaklarımıza Göre Türk Ailesi", *Tarihi Akışı İçerisinde Türk Ailesi*, Kayseri 1990, s. 3-4.

likleri Türklerin İslam dinine girmesiyle bazı ufak tefek değişikliklere uğramakla beraber ana unsurlarını daima korumuştur. Bu aynı zamanda tabiidir de, çünkü ailenin mahiyetinde dini inançların inkar edilemez payı bulunduğu gerçeği unutulmamalıdır. Fakat bu tesirler Türk aile hayatında büyük değişiklikler şeklinde görülmemektedir. Bunun izahını yapmak niyetinde değiliz. Ancak, bir tespiti buraya aktararak, hem bir tespiti belirtmeyi hem de yukarıda belirttiğimiz görüşleri pekiştirmeyi düşünüyoruz. “Türk ailesi, tabii ailedir” bu durum tarihin en eski çağlarında medeni millet olma vasfını kazanmış olan Türklerde diğer müesseselerinin yanında ailenin de fitri esaslara yakın tarihi seyir geçirmiş olması, Türklerin zamanla farklı kültür ve medeniyet muhitlerinde yaşamalarına rağmen “tabii aile” nin çok büyük değişikliklere uğramadığı görüşü kabul edilmektedir.<sup>20</sup>

Türk ailesinin tarihi seyrini, İslâm öncesi Türk ailesi, Türk-İslâm Ailesi, Tanzimat dönemi Türk Ailesi, ve Cumhuriyet dönemi Türk ailesi şeklinde kabaca tasnif etmek mümkündür. Bu tasnifin bir safhası olarak Türk-İslâm dönemi Türk ailesinin Osmanlı Devleti’ndeki hukuki durumu ve bunun tatbikatı ıstılahi bir mefhum olan küfûv tatbikatına geçmeden meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm hukukunda var olan bilahare Türkler tarafından da uygulanan küfûv-denklik- hakkında kısaca bilgi vermek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağından burada birkaç cümle izaha gerek duyulmaktadır.

Arapça bir kelime olarak Kefaet veya kifaet şeklinde de yazılan kelime, lügatte evlenecek çiftler arasında dini, iktisadi ve sosyal seviye bakımından müsaviliğin (denkliğin) var olması manasına gelir.<sup>21</sup> Hamdi Yazır tefsirinde, küfûv için, her biri aynı kıymeti değil kadri menzilette beraber, yani müsavi olan şeye denir ki misil ve nazir demektir diye belirttikten sonra yaptığı izahında, “her biri aynı kıymeti değil, mukabil bir kıymeti haiz olmakla bir birinin diğerinden istiğnası ve makamına ikâme kabil olmayıp maksadın husûlü için ikisinin de tam kıymetleriyle içtimaî izdivacı şart olmaktadır ki, birine diğerinin çifti tam yarı denir. Bu manaca bir erkekle bir dişi küfûv olur” demektedir.<sup>22</sup> Gerçi küfûv mevzu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Çünkü, küfûvde esas itibariyle erkeğin kadına müsavi olması aranırsa da bazen istisnai durumlarda kadının da erkeğe müsavi olması gerektiği id-

<sup>20</sup> Tahsin Banguoğlu, "Türk Ailesi", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, I, 358.

<sup>21</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1992, s. 637.

<sup>22</sup> Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX, s. 6335-6337.

dia edilmektedir.<sup>23</sup> İslam hukukçularının ekserisi tarafından kabul edilen küfüv, Ebul-Hasan el-Kerhi (M. 340-954) ve Süfyan el-Servi (öl. 161/778) gibi bazı İslâm hukukçular tarafından İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Diğer İslâm mezheplerinde az çok farklılıklar olmakla beraber Hanefî mezhebinde şu altı noktada denklik aranır. Soy, müslüman oluş, dindar oluş, hürriyet, servet ve sanat. Bu noktalarda kadına müsavi olmayan erkek ona küfüv sayılmaz. Hanefî mezhebine göre bu kadına tanınan ehliyettir. Kadın evlenme ehliyetini kullanabilme hürriyetini taşımaktadır. Ancak, ailenin bundan zarar görmesi de göz ardı edilmemektedir. Ailenin, bir kadınla bir erkeğin bir arada yaşamasından çok daha muhtevalı bir müessese olduğu bilinmektedir. Bu müessesenin ehemmiyeti dikkate alındığında kadın ve erkeğin küfüvle alakalı hukuka riayet etmeleri önem arz etmektedir. Bineanaleyh İslâm hukukunda evlilik sadece evlenme merasimi ve karşılıklı akitleşme çerçevesinde düşünülmemiştir. Bu noktada nikah akitleşmesi ile tamamlanan evlilik hukuken eksiksiz gibi görünmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir aile teşekkül etmiş olur Halbuki, akitleşme aile denilen müessesenin daha ilk adımıdır, sürecin başlangıcıdır. Bundan sonraki süreç en az başlangıç şartları kadar ehemmiyeti haizdir. Buna binaen daha başlangıçtan itibaren iş sıkı tutulmalı ve sağlıklı evlilik için tedbirler alınmalıdır. İslâm hukukçuları bundan dolayı küfüvü ya evliliğin lüzum şartı veya sıhhat şartı kabul etmişlerdir. İslam hukukunda meseleye hassasiyet o kadar dikkate değer ki, sağlıklı yürüyemeyecek evliliğe yine hukuki bir müdahale imkanı bulunmaktadır. O da küfüvün şartları eksik bir evliliğe evlenen tarafların velilerinin baş vurması halinde nikah aktinin fesih ettirme hakkıdır.<sup>24</sup> Burada bir diğer hususa dikkat çekmek gerekmektedir, hür irade sahibi olan kadın ve erkeğin vermiş oldukları kararlar evlenmelerinden doğan neticelere bizzat kendilerinin katlanması gerektiği düşünülebilir. Bu düşünce doğru olmakla beraber eksiktir. Akitle başlayan meşru evlilik, çocukların aileyekatlanmasıyla alacağı yeni durumunda çocukların ve daha üst bir müessese olan cemiyetin, alınan kararlar iradî de olsa, muhtemel yanlış neticelerden korunması gerekmektedir. Bu bir hukuki mesele olarak ele alındığı gibi, müesseselerin fonksiyonel bütünlüğü bakımından da önemle üzerinde durulması gereken bir husus olarak kabul edilmektedir. Yani hukukun üstünlüğü kişi, aile ve cemiyet haklarını dengeli ve

<sup>23</sup> Ali Bardakoğlu, "Aile Hukukumuzun Tarihi Gelişimi", *Tarihi Akışı İçerisinde Türk Ailesi*, Kayseri 1990, s. 15.

<sup>24</sup> M. Akif Aydın, *a.g.e.*, s. 27 (Burada bir hususun belirtilmesi gerekmektedir; evlilikte fesih hakkı kadının çocuk doğuruncaya kadar veya hamilelik sona erinceye kadardır.)

ahenkli düzenlemek noktasında vaz'-ı yed etmek durumundadır. Bu ise vatandaşlarından meşruiyet alarak hükümlerlik haklarını kullanan devletin vazifesidir. Bu vazife bütün dünyada kabul gören hukuki bir durumdur.

Osmanlı dönemi aile hukuku, şüphesiz Türk aile hukukunun önemli bir safhasını meydana getirir. Osmanlı Devleti kurulduğunda, bir hukuk devleti olarak hukukun üstünlüğü esası üzerine bina edilmiş, devlet hayatında daha önceki Türk devletlerinden aldıkları mirasla, Türk-İslâm hukukunu ikame etmişlerdir. Osmanlı Devleti, hukuk alanında Tanzimat'a kadar çok köklü değişiklikler yapmamıştır. Türk örf ve adetlerinin yaşandığı Osmanlı cemiyetinde sosyal hayat, bu gelenekler istikametinde sürerken ortaya çıkan aksaklıklar Türk-İslâm hukuku ve cemiyetin tabii dinamikleri tarafından düzeltilmektedir. Ancak, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'la bir çok sahada olduğu gibi aile hukukunda da Tanzimat'ta<sup>25</sup> ve 1917'de Osmanlı Aile Hukuk Kararnamesi<sup>26</sup> ile iki önemli değişiklik yapmışlardır. Bu umumi düzenlemelerin yanında zamanla ortaya çıkan hukuki aksaklıklarda ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Aksaklıklar daha ziyade sosyal hayatta meydana getirilen şahsi tavırlardan mütevellittir. Osmanlı dönemine ait hukuk tatbikatı vesikaları olan Şer'iyeye Sicilleri bu düzenlemelerin örnekleriyle doludur. Bilindiği gibi Şer'iyeye Sicilleri Türk tarihinin Osmanlı dönemi için fevkalade ehemmiyeti haizdirler.<sup>27</sup> Bir milletin sosyal müesseselerinin şekillenmesinde hukukun belirleyici olduğu da dikkate alındığında Osmanlı dönemi Şer'iyeye Sicillerinin konumuzun aydınlatılmasındaki önemi daha çok artmaktadır. Buna binaen incelemeye esas teşkil eden belgeler Osmanlı Şer'iyeye Sicillerinden alınmıştır.

Osmanlılar döneminden kalan bir kısmının tasnifi yapılarak Millî Kütüphane' de muhafaza edilen bu kıymetli defterlerin maalesef çeşitli sebeplerle tamamı bulunmamaktadır. Bu defterlerde diğer bir çok konularda olduğu gibi küfüvle alakalı da çok sayıda belge bulunmaktadır. Bu çalışma sırasında sadece üç belge ele alınarak başlık olarak atılan konunun asıl can alıcı noktası izah edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sınırları sadece küfüvün Osmanlı dönemindeki tatbikatı olduğundan az sayıda belge ile iktifa olunurken bir şey gözden uzak tutulmamıştır. O da belgelerin hem mahiyet-

<sup>25</sup> Şerafettin Turan "Tanzimat Devrinde Evlenme Meselesi", *Aile Yazıları* I, Ankara 1991, s. 55-57.

<sup>26</sup> Bu kararname Orhan Çeker tarafından yayınlanmıştır.

<sup>27</sup> Bkz. Ahmet Akgündüz, *Şer'iyeye Sicilleri*, I-II, İstanbul 1989.

leri ve hem de muhtevalarıdır. Zira, buradaki belgenin birisi ferman, diğerleri i'lâmdır. Yani belge çeşitliliğine dikkat edilmiştir.

Kayseri Şer'iyeye Siciline 1705 senesi Ağustos ayının sonlarına doğru kaydedilen bu ferman da; Kayseri Kadısı Mevlana Bayram Efendi, devrin padişahı III. Ahmet'e arz-ı hâl göndererek, Kayseri'ye bağlı bir nahiye olan Yahyalı'nın ahali kendisine gelip Yahyalı'da Seyyid Yahya Bektaş adındaki "mütegallibenin" "hilaf-ı şer'-i şerif" halka zulmetmeyi ve "herkes kızlarını rızaları ile küfüvlerine virmek murad eylediklerinde" Yahya Bektaş buna mani olmakta ve kızları başkalarına "irtişa" ile vermekte olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, Yahyalı nahyesinden bazı kişilerinde bu kişiye yardımcı olduğu belirtilmiştir. Fermanda bu şikayete binaen adı zikredilen kişinin daha önce gönderilen bir fermanla Kıbrıs adasına sürgünü emredilmiş birisi olduğu anlaşılmakta ise de bunun yerine getirilmediği belirtilerek bu kişi ve ona yardım edenlerin yakalanarak Payas Kal'asına gönderilmesi tekrar emredilmiştir. Bu fermanın mahiyet itibariyle her şeyden önce, bir devletin asli vazifesi olarak adaleti temin etmek için gönderildiği anlaşılmaktadır. Bir ülkede adaleti temin etmenin ilk şartı ise hukukun üstünlüğü esasına uygun kanunlar yapmak ve bunları tatbik etmektir. Diğer taraftan, bizim çalışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla da her şeyden önce, bu belgeden şunlar anlaşılabilir. Birincisi, XVIII. Asırda Osmanlı Devleti'nde sosyal hayatta çok ciddi sıkıntıların olduğu ve bunun boyutlarının toplulukları ilgilendirecek seviyelere kadar ulaşmış olmasıdır ki, burası bizi konu itibariyle ilgilendirmemektedir. İkincisi ise, fermandaki ifadesiyle herkesin kızlarını rızaları ile küfüvlerine vermek murat ettikleridir. Burada bir topluluktan bahsedilmektedir. Yani meseleden bir çok insan rahatsız olmaktadır. Buradan hareketle fermandaki ifadelerden küfüvün Osmanlı toplumunda uygulanan bir hukuk kaidesi olduğu rahatlıkla kabul edilebilir. Diğer taraftan, Kayseri kadısına şikayet maksadıyla müracaat edenlerin, bu kaidenin uygulanmamasından hilâf-ı şer'-i şerif diye bahsetmeleridir. Osmanlı Devleti'ndeki hukuk, teknik bir hukuk ibaresiyle "Şer'-i şerif ve kavanin-i münif" şeklinde ifade edilmektedir. Fermandaki ifadeden işlenen suçun yukarıda belirttiğimiz hukuk düsturuna mugayyir olduğu çok açık olarak anlaşılmaktadır. Seyyid Yahya Bektaş adındaki şahsın halkın meriyetteki kanuna uygun olarak, kendi hür iradeleriyle evlenmelerine mani olmak gibi çok ciddi bir suç mütegallibe olarak işlediği, bunun kadar önemli olan bir diğer durum da, aynı şahsın , aynı mahalde "küfüvlerine virmek murad eylediklerinde" buna

mani olduğunun belirtilmesidir.<sup>28</sup> Belgede, Osmanlı toplumunda umumi kabul görmüş ve gelenek haline gelmiş evlenme kelimesi ile birlikte ifade edilen küfüvün yerine getirilmesine mani olunmaktadır. Devlet, burada işlenen suç, hem herkesin kendi rızası ile evlenmeye hem de küfüvleriyle evlenmeye mani olmaya birlikte şamil addetmektedir. Bu da Osmanlı hukuk tatbi-katında evlenme ile küfüv arasındaki alakaya, devletin ciddiyetle baktığını gösterir. Osmanlı hukukunda uygulanan bir kaide olarak küfüvün yerine getirilmesinde gösterilen titizlikle kanunun tatbik edilmesi için idarecilere ferman gönderilerek meselelerin halledilmesi temin edilmeye çalışılmıştır. Belki burada meseleye bir başka cephesiyle bakmak gerekir ki, o da Osmanlı toplumunda hür irade ile teşekkül etmesi gereken ailenin, kanunlarla yapılan düzenlemeler yerine daha ziyade ahlâkî, içtimaî ve ruhî esasları göz önüne alındığında toplumda umumi kabul gören kıymetlerin hayatta kalmasına ne kadar dikkat edilmesi gerektiğinin zarureti ön plana çıkarılmalıdır. Bunlar kadar önemli olan bir başka husus da şahsi bir hak olan evlenmede kişilerin hür tercihlerine müdahale edilmemesi gerektiğidir. Diğer bir ifade ile hürriyetin hudutları tayin edilirken hukukun üstünlüğüne kesin riayet edilmesidir. Yukarıda zikredilen fermana kısaca bir başka cephesiyle bakmakta gerekir ki, fert, aile cemiyet dengesi kurulması gerçeği asla ihmal edilmemelidir. Belki teknik bir ifade ile kanunlar daima hukuka uydurulmalı ve kanunlardan doğabilecek adaletsizlikler böylece ortadan kaldırılmalıdır. Bu durum “Hukuk Devleti” mantığıyla izah edilebilir. İşte bu noktada Osmanlı Devleti’nin bir hukuk devleti olması bakımından Osmanlı hükümdarlarının mülkün elde tutulmasının ancak adaletle mümkün olacağı ve fert, aile, cemiyet ve devletin mutlak manada ahenkli bir biçimde gelişip güçlenebileceği hakikatlerini ihmal etmeden kararlar alması ve tatbik etmeğe kararlı olmasıdır.

Yine konu ile ilgili olarak 3 Ocak 1714 tarihinde, Kayseri’nin Hacı Kasım mahallesinde oturan Ataullah Çelebi’nin, Hüseyin adındaki şahıstan şikayetçi olarak, kız kardeşi Şerîfe Saliha’nın ulema bir aileden olduğu halde, “bi-garazdan evveli nefsi ehl-i sükdan olup küfüv bir olmayan” Hüseyin’le evlendiğini duyduğu ve boşanmaları hakkında dava açmıştır. Mahkemeye gelen Hüseyin ise nikâh yapılırken “es-Seyyid Ataullah Çelebinin istima’ eyledikde tezvic eyledi deyu du’a” ettiğini belirtmiştir. Mahkemede

---

<sup>28</sup> *Kayseri Şer’iyye Sicili*, 129/228-3 (Sicille ilgili numaralama Ahmet Akgündüz’ün *Şer’iyye Sicilleri* I, eserindeki tasnife göre yapılmıştır. Belge numaralandırılması ise bizim tarafımızdan yapılmıştır.)



bunu ispat etmesi istendiğinde “bi'l-küllîye zihar-ı ‘acız” kalmıştır. Bunun üzerine mahkeme bu defa da Ataullah Çelebi’ye “akd-i mezkûr kendi’ izn ve icâzetinde olmadığına” yemin etmesi istenildiğinde Allah adını zikrederek yemin etmiştir. Mahkeme bunun üzerine “evlâd’ı ulemâ ve şürefadan evlâdın cühelâ ve ehl-i sûka küfüvî olmadığı lede’ş-şeri’ zahir” olmadığına kanaat getirilerek, “küfüv-i gayrinin nikâhı asıldan mün’ akitten olmadığı müftabih olduğu kütüb-i mu‘teberat-ı fıkhiyyede mestûr olmağın mucibince” nikâhın feshine karar verilmiştir.<sup>29</sup> Bu belgeden de iki hususa dikkat çekilebilir. Birincisi, evlenecek olan kadın ve erkeğin küfüv olmaları gerektiği belirtilerek mahkemeye baş vurulmuştur. Mahkemeye verilen bilgiden alim ve bundan mütevellit şerefli bir hanımla küfüv olmayan, muhtemelen, çarşı esnafından olduğu anlaşılan bir erkekle evlenmenin küfüv olmadığı iddia edilmiştir. İkincisi, evlenme akdi yapılırken evlenen kişilerin velilerinin bulunduğu ve hayırlı olması dileklerinin bildirildiği belirtilmiştir. Normal olarak aleni yapılan nikah ve tarafların velilerinin bu akdi kabulleri söz konusu edilmiştir. Halbuki belgede farklı durum bulunmaktadır. Bir defa alim aileden bir kadınla alim aileden olmayan bir erkeğin evlenemeyeceği ve buna başka hiçbir şart küfüv görülmemektedir. Bu durum Türk-İslâm topluluklarında kadının ehliyeti ve mevkiinin kıymeti bakımından dikkatle takip edilmelidir. Ayrıca, kadına evlenmede verilen hürriyet ve ehliyetine saygı gibi hukuki bir ölçüye yine evlenmede fert, aile ve cemiyet menfaatleri düşünülerek, velâyet hakkını kullanan kişi evlilik akdinin feshedilmesini mahkemeden talep etmiştir. Bilindiği gibi velâyet, başkaları adına onların rızaları aranmaksızın hukukî muamelede bulunma yetkisidir.<sup>30</sup> İslâm hukukunda nikahta velâyet yetkisi ise, velinin velâyeti altında bulunan kişiler adına evlenme merasimindeki hakların kullanılmasıdır. İslâm hukukunda velayetin çeşitleri olmasına rağmen burada yeri olmadığı düşüncesiyle bilgi vermeden geçmek tercih edildi. Ancak, Osmanlı Devleti’nde geçerli olan Hanefî, Şafîî, Malîkî ve Hanbelî mezheplerinde, velilerin kadınlar üzerinde önemli yetkileri bulunmaktadır. Gerçi Hanefî mezhebinde bülûğ çağına gelen kadınların kendi hür iradeleri ile evlenme hakları vardır. Fakat diğer üç mezhepte nikahlarda bazı durumlarda kadınların rızaları aransa bile velilerin mutlaka rızalarının aranması gerektiği çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>31</sup> Yukarıdaki vesikada, Hanefî fikhına

<sup>29</sup> *Kayseri Şer’iyye Sicili*, 132/29-2.

<sup>30</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye*, İstanbul 1976, II, 64.

<sup>31</sup> Ö. N. Bilmen, *a.g.e.*, s. 65-72.

göre hür olan kadının kendi hür iradesiyle velisine rızasını almadan evlenmenin başlaması olan nikah akit edilmiştir. Bu akit sahihtir, geçerlidir. Ancak evliliğin hukuken devamına mani hallerden birisi kabul edilen bir küfüv noksanlığı ortaya çıkmıştır. Nitekim, evlenme bir hukukî veya sosyal müessese olarak yalnız erkek ve kadının bir araya gelme meşruiyetinden daha muhtevalı ve toplum hayatını da ilgilendirdiğinden velinin yine meşru hakkı olarak velâyet hakkını kullanıp ileride meydana gelebilecek ailenin bir parçası olan çocuğu ve toplumun sıhhati hedeflenerek ferdi hukukun sosyal hayatı düzenleyen hukukla sınırlandırılabilceği ölçüsünden hareket edilmiştir. Küfüv noksanlığından dolayı nikah akdi fesh edilmiştir. Nitekim, İslâm hukukunda küfüv noksanlığından dolayı karı ve kocaların boşanmalarına karar vermek hakkı bulunan hakimlerin<sup>32</sup> verdiği örnek bir karar bulunmaktadır. Yukarıdaki belgede hakimin kararının nikahı sona erdirdiğini görüyoruz. Kendi iradesiyle evlenen bu iki hür insanın, yapılan nikah ile kurdukları ailelerinin nikâhın feshi ile ortadan kaldırılmasının bir bakıma ferdi hürriyetin tahdidi gibi görülse de değil, aksine daha önemli olan kadın, erkek ve çocuklardan müteşekkil ailenin sağlıklı yürütülmesi ve üst bir müessese olarak cemiyetin huzurunun temin edilmesi yada müesseseler arasında bütünlüğün kuvvetle pekiştirilmesidir. Belgeden anlaşıldığı kadarıyla, küfüvü olmayan nikahın sarahatinin olmayacağına muteber fıkıh kitapları esas olarak gösterilmiştir. Osmanlı hukuk tatbikatlarının esaslarını da bu fıkıh kitapları teşkil etmektedir.

Küfüvle ilgili bir başka belgemiz ise, 21 Mart 1708 senesine aittir. Kayseri'ye bağlı Çırlavık köyünde, Şerife Rabia ile İbrahim Çelebi' nin şahitlerin huzurunda evlendikleri bilahere bu evlilikte küfüv olmadığına dair bir ihbarın yapılmasıyla ilgili olarak, Kayseri Kadısı, evlenen şahısların birbirlerine küfüv olup olmadıklarını yerinde tetkik ettirmek maksadıyla, Mevlanâ Mehmed Efendi adıyla birisini görevlendirmiştir. Mevlanâ Mehmed Efendi ise yerinde ve şahitler huzurunda yaptığı tetkik sonucunda, isimleri geçen Şerife Saliha ile İbrahim Çelebi'nin küfüv oldukları ve bu kişilerin mihr-i müeccelleri "beynlerinde ma'lûm" ve belgede teferruatı ile kaydedilen "mihr-i mu'accele" ile nikahları akdedilmiştir. Yine aynı belgede evlenen Şerife Saliha'nın "on yedi yaşını tecavüz idüb bülûğun ma'rûfe olduğu ve akıle ve reşide olduğu" da belirtilerek nikahın sahih olduğu yerinde tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Yukarıda görüldüğü gibi bir ailenin teşekkülünde tarafların dik-

<sup>32</sup> Ö. N. Bilmen, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>33</sup> *Kayseri Şer'iyye Sicili*, 137/24-2.

kat içinde olmaları, bir yuvanın saadet ve mutluluğu olduğu kadar cemiyetin sıhhat ve istikrarı ve hukukun üstünlüğü bakımından da önemli olmasına binaen mahkeme şikayeti dikkate alarak işlem yapmış ve neticeyi sicile kaydetmiştir. İslam hukukunun aile ile ilgili aldığı kararların fert, aile ve cemiyet hayatına getirdiği düzen ve intizam için lüzum ve burada açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak belki de unutulmaması gereken en önemli şey de hukukla düzenin ve intizamın korunmasından ziyade, düzensizlik ve hukuksuzluğa müsaade edilmediği için hakların tanzimi ve bütün müesseselerin bir iç ahenkle yaşaması gerektiği zaruretine ihtimam gösterilmesidir.

Hülasa eski ve köklü bir kültürün mirası olan Türk ailesi, tarihi seyri içerisinde çekirdek ve tabii aile olmak özelliğini daima muhafaza etmiştir. Türk ailesinin Türklerin kültür değişmelerinden etkilenmesi şüphesizdir. Türklerin İslâm dinine girmeleriyle İslâm hukukunun etkisinde de kalmıştır. Bu etkilere rağmen Türk ailesi, temel yapısında fazla değişikliğe uğramadan gelişmiş ve tam fitri aile olma özelliğini daha da kuvvetlendirmiştir. Hukukun, insan yaşama tarzını şekillendirme ve şekillenen tarzı muhafaza etme özelliği dolayısıyla Türk hukukunun Türk ailesi üzerinde tesiri daima büyük olmuştur. Bu tesirlerden birisi, aile ile diğer müesseseler arasında ahengin temini ve devamıdır. Bunun için Osmanlı Devleti'nde hukukçular ve idareciler son derece hassas davranmışlardır. Bu hassas davranma belki de, Osmanlı Devleti'nin hukukun üstünlüğünü esas almalarının neticesinde uzun ömürlü bir devlet olmalarına sebep olmuştur. Tarih içerisinde bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de hukukla ilgili aksaklık ve eksiklikler olmuştur. Ancak bu eksiklikler yine hukuki esaslarla tamir edilmiştir. Devamlılık süresi içerisinde insan, aile, cemiyet ve devlet halinde yaşamanın gereği olarak her bir müessesenin kendi iç ve dış şartlarında değişme ve gelişmelerin olması kaçınılmazdır. Türk ailesi, XIX. ve XX. asırlar süresince dünyada ve Türk topraklarında meydana gelen süratli değişmelerden etkilenmiştir. Bu gün küçük bir köy haline gelen dünyada hala Türk ailesi tabii aile olmak özelliğini az da olsa muhafaza etmeğe devam etmektedir. Bu gün her halde Türk milletinin varlığını bu müesseseye borçludur demek mübalağalı olmaz.

#### Kayseri Şer'iyye Sicili 132/29-2

Husûs-ı atiyü'l-beyânın mahallinde ketb ve tahrirül-iltimas olunmadığın cânîb-i şer'-i enverden Mevlana Mehmed Efendi ta'yin ve irsâl olundukta ol dahi Medine-i Kayseriyeye tabi' Çırlavık nâm kâryede vakı' el-Hâc Mahmut

Ağa ibni İbrahim Beg nam kimesnenin odasına varüb zeyl-i kitâbda mesturü'l-esâmi-yi müslimin mahzârında akd-i meclis-i şer'î hâzır eyledikde kârye-i mezkûre sakinelerinden olub on yedi yaşını tecavüz idüb bülûğun ma'rûfe olduğu ve akîle ve reyide olduğu merkûm el-Hâc Mahmud Ağa ve ammisi Mehmet bin Fazıl Beşe şahâdetleri ile nümâyân olan Şerife Rabia binti Mustafa nâm bikr-i bâlğa tarafından husûs-ı ca-i zikre vekil olduğu Mehmet bin Abdülfettah ve Abdurrahman bin Mahmud nâm kimesneler şahâdetleri ile sâbit olan amcazâdesi el-Hâc Hüseyin Ağa ibn İbrahim Beg nâm kimesne meclis-i ma'kûd-ı merkûmda sahib-i haze'l-kitâb İbrahim Çelebi ibni Bayram Beg nâm kimesne tarafından kezâlik husûs-ı atiyü'l-beyân vekil olduğu Abdusselâm bin Yusuf ve Kasım bin Abdülmüttalib nâm kimesneler şahâdetleri ile sabit olan liebb karındaşı es-seyyid Ahmet Çelebi mahzarında bi'l-vekâle takrîr-i kelâm ve bast-ı ani'l-merâm idüb müvekkilem mezkûre Şerife Rabia'nın nefsinin vekaletim hasebiyle müvekkil merkûm İbrahim Çelebiye beher yüz altmış akçesi bir kuruşa raiç kırkbin akçe mihr-i mü'eccel beyninizde ma'lûm bir çift altın bilezik altı adet kaftan ve iki serpuş ve bir çift serpuş ve bir çift kadife çakşır ve bir çuka ferace ve iki kumaş döşek ve iki kumaş yorgan ve iki yasdık ve altı adet sahan ve bir hamur leğeni ve bir ibriği ve bir el leğeni mihr-i mu'accel üzerine tezvîç eyledim didikte merkûm İbrahim Çelebi içün tezevvüc ve kabul idüp 'ala tarikü'r-resm ve'l-akd ba'de karaibetü'l hatibe akd-i nikâh tam olub ve müvekkil merkûm İbrahim Çelebi müvekkile-i mezbûrenin küfüvi olduğu sakkat-ı sahiha el-kitab ihbârlar ile nümâyân olmağın sıhhat-ı akd-i mezkûre ba'de'l-hükümü'l-şer'î vaki' hali Mevlanayı merkûm halinde ketb ve tahrir idüp bade me'an ba'si olunan İbrahim Çelebi ve Muhzır Yusuf ile meclis-i şeriyye gelüb 'ali ve vukû'ie inhâ ve ihbâr itmeleriyle ma vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Harrere fi yevmü's-sani min mâh-ı saferü'l-hayr sene ısrîn ve mi'e ve elf.

Kay. Şer. Sic. 129/228-3

Emirü'l-umeraü'l-kirâm kebirül-küberâi'l-fehhâm zevi'l-kadr-i ve'l-ihtişâm el-muhtass bimezid-i inâyetü'l-melkü'l-asl ber-vech-i arpalık Kayseriye sancağına mutasarrıf olan 'aleme ikbâlehü ve kıdvetü'l-tigân ve'l-müstah-fifin Talas Kal'ası dizdârı zidet hıfzehu tevk-ı refi'i hümâyûn fâsıl olacak ma'lûm olaki senki mir-i miran mûma-ileyhsin ve akza kudâtü'l-müslimin Kayseriye Kadısı Mevlana Bayram zidet fezailehu südde-i saadetime mektûb gönderüb kaza-i mezkure muzafatından Yahyalı nâhiyesi ahalisi i'lâm-ı hâl idüb Yahyalı sükkânından Seyyid Yahya Bektaş nâm

kimesne kendi halinde olmayub hilâf-ı şer'-i şerif hânelerin zulmiyeye binurûb herkes kızları rızaları ile küfûvlerine virmek murâd eylediklerinde mezbûr Bektaş mani' olûb irtişâ ile ahire virûb ve fukara üzerine ziyâde saliyâne tarh idüb bundan akdem te'addisi bir leh ve bir refi'i dahi islâh-ı nefis için Kıbrıs ceziresine nefiy olunmak üzere evâmîr-i şerife sadır olmuş iken ite'ât-ı emr-i şerif eylediğinden ma'ada nahiye-i mezkûrede vaiz Hâlîl ile Osman Kel Hasanoğlu el-Hâc Mustafa ve tartıcı Hüseyin dimekle ma'ruf kimseler dahi mezkûrun hevâsına tabi' olûb zûlm-i te'addilerinden nâşi ba'zı kûra ahâlisi perâkende ve perişan olmaları ile da'vet-i şeri' olunduklarında ite'ât ve inkiyad eylemeyüb ve mezkûrların mahall sa'bû'l-harûr ve senkistan olmağla ihzârları mümkün olmayub muharebeye muhtaç olduğun bildirib vaki' hâli hükm-i hümâyûn virilmesine ilhâkları ile arz eyledikleri acilden mezkûr Bektaş biey-yi hâl ahz ve buyurdumki vusul buldukta bu babda sadır olan emrin üzre amel dahi mezkur Bektaş biey-yi hal ahz ve Payas kal'asına nefiy eyleyüb emr-i şerîfim sadır olmadıkça sebil-i tahliye olunmayub mazmûn emr-i şerifimle 'amil olasız söyle bilesiz 'alâmet-i şerifime i'timâd kılâsız tahrîren fî evâsıt-ı Cemaziye'l evvel sene seba' ve 'aşr ve mi'e ve elf.

Kay. Şer. Sic. 137/24-2

Medine-i Kayseriyye'de el-Hac Kasım mahallesi sükkanından işbu rafi'ü'l-kitâb es-seyyid Ataullah Çelebi İbni es-Seyyid Mustafa nâm kimesne meclis-i şer'i hatır-ı lazimü'l-tevkirde Hüseyin İbni el-Hac Mehmed nâm kimesne mazharında da'va ve üzerine takrir-i kelâm idüb kız karındaşım Şerife Saliha nâm bîkr-i baliğa evlâdı ulemâdan olûb şürefâdan iken big anazdan evveli nefis-i ehl-i sükdan olub küfûv bir olmayan merkûm Hüseyine tezvic idüb istima' eylediğimde akd-i mezkûru tezvic itmeyüb bîkr-i baliğa kendi küfûviyetin gayriye tezviç eyledikde veli içûn ta'arruz fesh-i feshâ mesâ-ı şer'i olmâğın su'al olunûb akd-i mezkûrun feshi bi'l-velâye matlubumdur didikde gıbbe's-su'al merkûm Hüseyin mezkûra Saliha evlâd-ı ulemeden ve şürefâdan olub tefessûhân kendiye tezviç ve kendi dahi tezevvüç eyledüğün itiraf idüb velâ akd-i mezkûr liebb karındaşı müdde-i merkûm es-Seyyid Ataullah Çelebi istima' eyledikde tezviç eyledü deyü du'a itmekle gıbbe'l-istintâk ve'l-inkâr merkûm Hüseyinden müdde'âsını mübeyyine-i beyyine taleb olundukta ebnân beyyineden bi'l-küllîye izhâr-ı 'acz ile istihlâf akd-i mezkûr kendi 'izn ve icâzeti ile olmadığına merkûm es-seyyid Ataullah Çelebiye yemin teklif olundukda ol dahi 'alî vâkfü'l-mes'ûl halef billâhi'l-ale'l-a'li itmeğın evlâd-i ulemâ şürefâdan evlâdın cühela ve

ehl-i sūka küfüvî olmadığı lede'ş-şer'i zâhir ve küfüvî gayrının nikâh aslından mün'akidin olmadığı müftâbih olduğu ketb-i mutebârât-ı fikhîyede mestur olmağın mucebince akd-i mezkûrun feshi ile ba'de'l-hüküm mavaka'a bi'l-taleb fi yevmi'l-hams min zi'l-hicce-i şerife sene hams ve ısrîn ve mie ve elf. şuhudül-hal

Es-Eyyid Hasan Çelebi ibni es-Esseyid İbrahim

Abdussamed Es-Seyyid Çelebi ibni es-Seyyid Mehmed Çelebi

Ahmet Ağa ibni Ali Çavuş

Es-Seyyid İbrahim Beg ibni es-Seyyid Mehmet Beg ve gayrühüm.

## OSMANLI HAVACILIĞI VE İLK HAVACILIK TEŞKİLÂTI

*Süleyman BEYOĞLU\**

Tarihçiler Osmanlı Devleti'nin gerileme sebeplerini anlatırken öncelikle onun bilgi ve teknolojiyi yeterince kullanamadığı ve üretmediği üzerinde dururlar. Fakat, Osmanlı tarihine baktığımızda bu yargının her zaman doğru olduğu söylenemez. Aslında en azından bilgi üretim ve birikim yollarındaki tıkanmışlık kabul edilse bile başkasının meydana getirdiği yeniliği izleme ve teknoloji transferinde Osmanlı devleti için bunu söylemek biraz haksızlık olacaktır.

Osmanlılar bilhassa teknoloji transferini hızla gerçekleştirirken, bazen gereğinden aceleci ve telaşlı davranıyorlardı. Getirilen yeniliğin kökleşmesinde telaş kadar, alt yapının kurulamaması, üretim teknolojisinin transferindeki güçlükler, yetenekli kadroların yetiştirilmemesi ve düzenli kaynak temini sorunlarının etkili olduğu düşünülmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren büyük ilmî keşifler yapan batı dünyasının Osmanlılar tarafından yakından takip edildiğine işaret eden çağımızın en önemli konularından biri de havacılıktır. İnsanoğlunun kuşlara özenen uçuş sevdası 4 Haziran 1783'de Fransız Montgolfier kardeşlerin ilk sıcak hava doldurulmuş balonu uçuşuyla dikkate değer bir merhale katetmiştir. Osmanlı topraklarında ilk balon uçuşu Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgali sırasında (1798-1801) 30 Kasım 1798 tarihinde Kahire'nin Özbekiye mahallesinde gerçekleşmiştir. XIX. yüzyıl boyunca birçok balon denemesi Sultan III. Selim devrinde aslen İngiliz olup ihtida etmiş olan mühendis Selim Ağa tarafından yapılmıştır. 17 Aralık 1903'de Amerikalı Orville ve Wilbur Wrighte kardeşler ilk uçak denemesini başarıyla gerçekleştirdiler. Bu başarı bütün dünyada heyecan ve merakla karşılandı. Havacılıktaki bu başarılı adım Osmanlı halkı ve askerî erkan tarafından ilgiyle karşılanmıştır.

Uçak yapım teknolojisi hızla ilerleyerek, Bileriot adlı bir Fransız 15 Temmuz 1909'da uçağıyla Manş denizini yarım saatte aştı. Bu tarihten itibaren Avrupa'da uçak yapımı yaygın bir hal aldı. Her tarafta uçak fabrikaları ve hava alanları kuruldu. Avrupa orduları gelişen bu teknolojiden askerlik bakımından faydalanmayı düşündüler. Bu sıralarda Türk Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Reisliği'de bu yeni araç üzerinde önemle duruyordu. Hatta 1910 yılında Avrupa'da hava taşıt araçları üzerinde yapılan konferans Osmanlı hariciyesince dikkatle takip edilmişti. Bu konferans bir sonuca ulaşmadan dağılmakla birlikte yabancı devletlere karşı bir devletin hukuk hakimiyeti ve ahalisinin menfaatlerini korumak için hava vasıtalarına karşı alabileceği

---

\* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

delegelerin büyük çoğunluğunca kabul edildiği görülmüştü. Bundan sonra da birçok devlet bu konuda hukuki düzenlemelere başladılar. Gelişen havacılık hukuku dahi Osmanlı hariciyesince dikkatle izleniyordu<sup>1</sup>.

Osmanlı devleti hem gelişmeleri izliyor, hem de Avrupa'dan balon ve uçak satın almak için teşebbüste bulunuyordu. Nitekim iki Osmanlı subayı Yüzbaşı Fesâ ve istihkâm Teğmeni Yusuf Kenan Efendileri Temmuz 1911'de Bileriot Tayyare Okulu'na pilotluk tahsili yapmak üzere gönderildi. Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye Reisliği'ne bağlı 2. Şubesinde görevli bulunan Kurmay Yarbey Süreyya (İlmen) bu işin teşkilatlandırılmasına memur edilmişti. Yarbey Süreyya, bu işin Erkân-ı Harbiye 2. Şubesi'nce idare olunamayacağını düşünmüş ve bu işlerin Kıtâat-ı Fenniye ve Mevâki-i Müstahkeme Müfettişliği'ne bağlı olarak yapılmasını teklif etmişti. Teklif uygun görülmüş ve müfettişliğin 2. Şubesinde bir Tayyare Komisyonu kurulmuştur. Komisyon başkanı Yarbey Süreyya olmuş ve müfettişlikten İstihkâm Yarbeyi Refik ve İstihkâm Binbaşısı Mehmet Ali ve Zeki, bu komisyona üye olmuşlardır. Bu suretle bu komisyon ordumuzda havacılığın ilk resmî teşekkülü olmuştur.

Bu yıllarda Osmanlı'nın Trablusgarp topraklarına saldıran İtalyanlar 1 Kasım 1911'de havadan uçakla Türk askerine bomba attılar. İtalyanların uçakları harp alanlarında kullanması, havacılığın dünya ordularında vazgeçilmez bir teşekkül olacağına ilk işaretini veriyordu<sup>2</sup>. İtalyanların, Osmanlı kuvvetlerine karşı uçakları kullanmasından hemen sonra Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa'nın yönlendirmesiyle Tayyare Okulu'nun kurulmasına karar verildi. Tayyare Okulu için Alemdağı, Samandıra bölgesinde yer aranmaya başlandı. Buralarda uçaklar için alan bulunamamış ve gereken arazinin de bilhassa sahipli olması ve devlete maliyetinin çok yüksek olacağı düşünüldükten buradan vazgeçilmiştir. İncelemeler Rumeli yakasında devam etmiş ve Yeşilköy'de maksada elverişli alan bulunarak 1912 yılı başlarında hemen inşaata başlanmıştır. Diğer yandan havacılık konusunda giderleri karşılamak üzere 21 Mart 1912'de Çürüksulu Mahmud Paşa'nın da tasvibiyle Tayyare Komisyonu'nca bir bağış kampanyası başlatıldı<sup>3</sup>. Nitekim, 23 Mart tarihli bir belgeden havacılığın askerlik bakımından öneminin iyice anlaşıldığı görülmektedir. Osmanlı Ordularının bir tayyare filosu oluşturabilmesi

<sup>1</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hariciye Nezâreti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (BOA, HR. HMŞ. İŞO), nr. 103/1-3.

<sup>2</sup> Orhan Koloğlu, "Dünya'da İlk Hava Savaşı" *Tarih ve Toplum*, sayı: 50 (Şubat 1988), s. 16-19.

<sup>3</sup> *Türk Silahlı Kuvvetler Tarihi*, III/6 (Ankara 1971), s. 489-490.



maksadıyla Donanma Cemiyeti göreve çağrılmış ve gazetelerde ilân verilmişti. Donanma Cemiyeti bir tayyare, bir de donanma ianâtı hesabı açtırdı. Osmanlı hava gücünün teşkili için Padişahın ve Harbiye Nazırı'nın ilk başışı yapmaları, halk arasında bir memnuniyet ve teşvik unsuru olmuştur. Birkaç gün içerisinde 500 liralık bir yardımın yapılması, halkın uçaklara karşı büyük bir ilgi ve ümit beslediğini göstermektedir<sup>4</sup>. Toplanan paralar ve maliyenin katkısıyla Fransa'dan iki kişilik bir Deperdessine marka uçak ile bir kişilik bir uçak satın alınmıştır. Uçaklar Paris'te eğitimlerini tamamlamış Yüzbaşı Fesâ ve Teğmen Kenan beylere teslim edildi. Ancak, Bleriot uçuş okulundan alınan uçaklar gece çıkan bir fırtına sonrası kullanılamaz bir hale geldi.

Havacılık konusunda incelemeler yapmak üzere Avrupa'ya giden Tayyare Komisyonu, uçak fabrikalarının tekliflerini değerlendirdi. Teklif verenlerden Fransız REP Uçak Fabrikası müdürü Mr. Simon, Türk Ordusu kendilerinden uçak satın alınması şartıyla sekiz subayla bir miktar marangoz, makinist ve sair erlerin fabrikasından parasız olarak yetiştirilebileceğini ileri sürdü. Osmanlı devleti nazarında uçak satın almak kadar, pilot ve teknik eleman yetiştirmekte önemliydi. REP firmasının şartları uygun görülerek yedi genç subay Fransa'ya gönderildi. Bu arada bu fabrikadan 30.000 Frank'a satın alınan uçak, 27 Nisan 1912'de pilot Gordon Bell idaresinde Sultan Reşad'ın cülûs günü şerefine bir gösteri uçuşu yaptı. Aynı yıl, 17 uçak ile 50.000 altına güdümlü bir balon sipariş edildi. Faaliyete geçecek Tayyare Okulu'nda öğretmenlik yapmak üzere 13 Haziran 1912'de Mr. Bresson ile bir sözleşme imzalandı. Öğretmene ayda 1.000 Frank, uçak marangozuna 500 Frank ödeniyordu. Hazırlıkları tamamlanan Yeşilköy Tayyare Mektebi, 2 Temmuz'da törenle açıldı. Teorik ve uygulamalı eğitime başlayan okulda 3 aylık devreler halinde 15-20 pilot adayı yetiştirilecekti<sup>5</sup>.

2 Haziran 1912'de Ruslara ait bir balonun Erzurum şehri üzerinde dolması üzerine Harbiye Nezâreti ecnebi bir hükümetin olup Osmanlı hava sahasında uçan veya inen hava vasıtalarına nasıl muamele edileceği hakkında bir talimatname hazırlanmasını gündeme getirdi. Erzurum şehri semalarında uçan balon hakkında Petersburg Sefareti kanalıyla Rusya hükümeti uyarıldı. Bundan sonra askerî ve sivil bürokratlardan oluşturulan bir komisyona "Sefâin-i Havaiyye'ye Aid Menatik-ı Memnu'a Nizamnâmesi" hazırlanmaya başlandı<sup>6</sup>. Bu arada yeni yetişen pilotlardan biri olan Tayyareci Üs-

<sup>4</sup> BOA, Dahiliye Nezâreti Emniyet Şubesi (DH. EUM. EMN), nr. 9/31.

<sup>5</sup> *Türk Silahlı Kuvvetler Tarihi*. III/6, s. 490-491.

<sup>6</sup> BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 103/1-3.

teğmen Midhat Nuri (Tuncel) Bey, "*Vesait-i Tayyarân*" ismiyle ilk Türkçe teknik uçuş kitabını da neşretmiştir.

Osmanlı devletinde askerî havacılık sahasında daha ilk adımlar atılırken, özel olarak bir projeyle Osmanlı hükümetine müracaatta bulunan Macar havacı Oszkar Asboth'un (1891-1959) teşebbüsü Türk havacılık tarihinde ayrı bir yer tutar. Bu havacının 13 ağustos 1913 tarihli projesine göre, bir pilot mektebi, bir uçak ve motor tamirhanesi kurulmasından sonra uçak imal edilecek bir fabrika tesis edilecekti. Ancak, bu proje uygulamaya konulmadı.

Bu yıllarda Türk ordusunun elinde 17 uçak bulunmasına karşılık, Avrupa'da yetiştirilen pilot subayların sayısı 18 idi. Pilotlardan Yüzbaşı Fesâ ve Teğmen Kenan, Refik, Mithat, Şükrü, Salim, Cemal REP Tayyare Okulu'nda, Fethi, Aziz, Saffet, Fazıl, Abdullah, Sabri ve Mehmed Ali ise İngiltere'de Bristol Tayyare Okulu'nda yetişmişlerdi.

1914 Nisanında ilk deniz tayyarecisi Amerikan pilotlarından John Dale Cooper, satmak maksadıyla İstanbul'a zamanın meşhur deniz tayyarelerinden Curtiss tayyaresi getirdi. Gösteri uçuşları yapıldı. Bu tayyare 2.200 altın liraya satın alındı. Deniz tayyarecileri yetiştirilmesine karar verildi. Yeşilköy'de deniz uçak hangarı inşa edildi.

Balkan Savaşları esnasında bazı keşif faaliyetleri dışında yeterli faaliyet gösteremeyen Hava Kuvvetlerinin ıslahı maksadıyla Fransız hava kuvvetleri kumandanı General Bernard'ın tavsiyesiyle Fransız hava yüzbaşısı De Goys 4 Mayıs 1914'te İstanbul'a gelerek, Türk havacılığının kalkınmasında büyük çaba sarf etti. De Goys'un Tayyare Mektebi'ne müdür olmasından sonra 14 Haziran 1914'te Osmanlı hava sahalarını kullanma ve seyahatlerin nasıl yapılacağına dair bir "Sefâin-i Havaiyyeye Aid Menatık-ı Memnu'a Nizamnâmesi hazırlanmıştır"<sup>7</sup>. De Goys'un Osmanlı havacılığında attığı önemli adımlardan birisi ise, satın alınacak uçak tiplerinin seçiminin Tayyare Mektebi'ne bırakılmasını temin etmesi olmuştur<sup>8</sup>.

28 Eylül 1913'te Fransız Hava Kulübü, Paris-İstanbul-Kahire arasında bir uçak seyahati yapılacağını ilan ederek, yarışmacıların başvuruları istemiştir. Bu yarışmaya üç Fransız pilot iştirak etmiştir. Fransız havacıların İstanbul'a gelişi halk arasında büyük bir heyecan ve coşku yaratmıştır. Bu

<sup>7</sup> BOA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 103/1-3.

<sup>8</sup> Bu konularda geniş bilgi için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Havacılığına Genel Bir Bakış" *Çağımı Yakalayan Osmanlı*, İstanbul 1995, s. 497-568; George Hazai, "Macar Havacı Oszkar Asboth'un Türk Havacılığına Ait Bir Projesi", *Çağımı Yakalayan Osmanlı*, İstanbul 1995, s. 491-495.

karşılamlar esnasında Türk pilotları Yeşilköy Tayyare Karargahı'nda uçarak halka gösteri yapmışlardı. 2 Aralık 1913'te havalanan Fethi Bey "Osmanlı" uçağı ile Belkıs Şevket Hanımı uçurmuştur. Belkıs Hanım, Osmanlı ve İslâm dünyasında uçakla uçan ilk Türk kadını unvanını almıştır<sup>9</sup>.

10 Kasım 1913'te ikinci olarak Marc Bonnier ve makinist Barbier, Nieuport marka uçakla yola çıkmış ve Aralık başında İstanbul'a gelmişlerdi. Bonnier 17 Aralık'ta, Vedrines adlı başka bir pilotta 18 Aralık'ta İstanbul'dan havalandılar. Suriye'den hareket eden Bonnier Haleb-Meskene-Deyrizor-Bağdad yolunu takip etmişti. Fransız pilotlara her indikleri yerde başta bölge idarecileri olmak üzere birçok kişi yardım etmişti<sup>10</sup>. Kahire'ye ilk ulaşan pilot Vedrines olmuştur (29 Aralık 1913). Büyük merasimle karşılanan Fransızlar Kahire'de gösteri uçuşları yapmışlar ve para karşılığında adam taşımışlardı.

Fransızların bu başarıları, Osmanlılarda büyük bir hayranlık uyandırmıştır. Balkan savaşlarında kaybettiği prestiji de kısmen takviye etmek ve Fransız havacıların yarattığı hayranlığı Türk pilotlarına çevirmek amacıyla İstanbul'dan Kahire'ye bir sefer tertibi kararlaştırılmıştı. Harbiye Nazın Enver Paşa'nın iki ekip halinde yapılmasını istediği seyahate, elde bulunan Bleriot marka Muavenet-i Milliye uçağıyla, Deperdessine marka Prens Celaleddin uçağı katılmıştır.

İlk uçakla Fethi Bey ile yardımcısı Sadık Bey, diğeriyle Nuri Bey ile râsîd Yüzbaşı İsmail Hakkı Bey uçacaktı. Seyahat programı İstanbul-Eskişehir-Afyon-Konya-Ulukışla-Adana-Haleb-Humus-Beyrut-Şam-Kudüs-el-Ariş-Portsaid-Kahire ve İskenderiye'den oluşan 25 saat ve 2.500 km'lik bir güzergah üzerinde yürütülecekti. Seyahat, 8 Şubat 1914'te Yeşilköy'den yağmurlu bir havada merasimle başlamıştır. Önce saat 9.10'da Prens Celaleddin uçağı, ondan iki dakika sonra Fethi Bey'in kullandığı Muavenet-i Milliye uçağı havalanmıştır. 27 Şubat günü Fethi Bey ve râsîdı Sadık Bey, Şam'dan havalanarak Kudüs'e doğru yola çıkmışlardır. Uçakları Taberya gölü yakınlarında Cehennem Vadisi denilen ve deniz seviyesinden 212 metre alçakta bulunan kayalık bir yere düşmüş, Fethi Bey ile Sadık Bey şehid olmuşlardır. Yola çıkan diğer uçakta bulunan Nuri Bey, 9 Mart'ta Yafa'ya ulaşmışlardı. 11 Mart'ta oradan hareket eden Prens Celaleddin uçağı kalkış sırasında denize düşmüştür. Düşen uçaktaki pilot Nuri Bey boğularak şehid olmuş ve Şam'da diğer şehidlerin yanında defnedilmiştir. Kurtulan râsîd İsmail Hakkı Bey ise İstanbul'a dönmüştür<sup>11</sup> Bu üzücü kazada İsmail Hakkı

<sup>9</sup> E. İhsanoğlu, aynı makale, s. 546

<sup>10</sup> BOA, Dahiliye Nezâreti Kalem-i Mahsus (DH. KMS), nr. 11/1.

<sup>11</sup> E. İhsanoğlu, aynı makale, s. 548-549

Bey'i denizden kurtaran Yafa Belediye Reisi Ömer, vapurlar müteahhidi Mehmed Ebül-lisân, Mahmud Ebül-lisân ve Yafa liman dairesinden Hasan Bükne Efendiler gösterdikleri fedakârlıklardan dolayı birer kıt'a tahlisiye madalyasıyla ödüllendirilmişlerdir (26 Haziran 1914)<sup>12</sup>

Bu üzücü kazalardan sonra Harbiye Nezâreti üçüncü bir ekibin seyahate çıkmasını kararlaştırmıştır. 6 Mart günü "Ertuğrul" adlı Bleriot marka bir uçak ile İstanbul'dan yola çıkan pilot Salim ve râsîd Kemal Beyler, Edremid'e kadar gidebilmişlerdir. Bu üçüncü tayyare Edremid'de hasara uğradığı için seyahat iptal edildi. Dördüncü sefer şehid havacıların kaldıkları yer olan Yafa'dan devamla Kahire yolculuğunun tamamlanması kararlaştırıldı. Edremid halkının parasıyla alınan "Edremid" adı verilen Bleriot tipi uçak vapurla Beyrut'a nakledildi. Uçak orada monte edilip birkaç deneme uçuşundan sonra, 1 Mayıs 1914'te Kudüs'e gitmiştir. Nihayet 9 Mayıs 1914'te ilk Osmanlı uçağı Kahire'ye varmıştır. Kahire'de büyük bir coşkuyla karşılanan Osmanlı pilotları, burada bir çok gösteri uçuşu yaptıktan sonra İskenderiye'ye geçmişler ve 22 Mayıs'ta vapurla İstanbul'a nakledilmiştir. Bu seyahat esnasında 7 tayyare alınacak kadar bağış toplanmıştır.

Birinci Dünya Savaşı patlak verince karşı safta yer alan Fransız pilot ve uzmanlar ülkelerine geri çağırılmış ve Osmanlı ordusunun Fransa'ya sipariş ettiği kara ve deniz tayyarelerine el koymuştu. Bu nedenle, Tayyare Mektebi'ndeki pilot eğitim çalışmaları da aksadı. Osmanlı ordusunda bu sıradaki uçak mevcudu 1 Rumpler, 1 Bleriot, 1 Deperdessine, 2 Nieuport deniz uçağı, 1 Ponnier ve 3 Bleriot Pingouin ile 1 Deperdessine eğitim uçağı olmak üzere 11 adetti. Bunlar arasında 6 uçak işe yarar durumdaydı. 1916 yılı başlarında Almanya'dan ilk olarak 12 uçak, pilot ve teknisyenleriyle birlikte gelmiştir. Bu filoyla birlikte gelen Üsteğmen Serno, Yüzbaşı rütbesiyle 3 Şubat 1915'de Tayyare Mektebi müdürlüğüne getirildi. Osmanlı havacıları Çanak-kale muharebeleri sırasında bazı rasat ve keşif uçuşları dışında önemli bir

<sup>12</sup> BOA, *DH. KMS.* nr. 23/24; 1914 Haziran'ında Osmanlı Ordusunda görevli Bronzar Paşa'nın oğlu uçağıyla Almanya-Bükreş-Terkos-Küçük Çekmece yoluyla Tayyare Mektebi'ne inmek üzere Harbiye Nezâreti'nce yasak bölgelerden geçerken üzerlerine ateş açılmaması için gereken önlemlerin alınmasına emri ilgililere verilmiştir. Fakat, Bronzar Paşa'nın oğlu gelmekten vazgeçmiştir (BOA, *DH. KMS.* nr. 24-1/34); 1914 Ağustos'unda Makriköy kazasına bağlı Kalinarya köyünde avlanan Yunan tebaasından Beyoğlu'nda matbaacı Yorgi Soma adlı şahış arkadaşlarıyla Fransız tebaasından Mösyö Koye'nin otelinde oturmakta iken Tayyare Mektebi subayları tarafından rovelver kurşunlarıyla yaralanmış ve kaldırıldığı Rum hastanesinde ölmüştür. Bu olaya sebep olan Tayyare Mektebi subayları hakkında kanuni takibat başlatıldı. Tayyare Mektebi talebelerinin bu gibi disiplinsizliklerinin önlenmesi için muktadir bir subayın da mektebe atanması kararlaştırıldı (BOA, Dahiliye Nezâreti Emniyet Şubesi, nr. 91/18).

varlık gösterememiştir. Kafkas Cephesine gönderilen hava bölüğü ise uçakları taşıyan geminin Ruslar tarafından Karadeniz'de ele geçirilmesiyle Yüzbaşı Fesâ ve diğer iki pilot Ruslara esir düşmüştür.

Osmanlı havacılığı 1916 yılında Almanların desteği ile harp sahalarında kendini gösterebilmiştir. Aynı yılın sonunda Osmanlı hava kuvvetlerinin mevcudu 90 tayyare, 81 pilot, 58 râsıda yükselmiştir. Hava Teşkilatı ise biri Deniz Tayyare Bölüğü ve biri de tamamen Almanlardan oluşmuş Üçüncü Paşa Bölüğü ile 10 ayrı yerde birer bölük olmak üzere 12 bölüğe ayrılmıştır<sup>13</sup>.

1917 yılına gelindiğinde Osmanlı havacılığı teşkilatlanma açısından önemli bir safhaya geldi. Osmanlı ordusundaki bütün hava birliklerini başkanlık etmek ve doğrudan doğruya Harbiye Nezâreti'ne bağlı olmak üzere Umûr-ı Havaiyye Müfettişliği ile Umûr-ı Havaiyye Şubesi teşkil edildi. Bu yeni düzenlemeyle Umûr-ı Havaiyye Müfettişi statü bakımından bir tümen kumandanı yetkisine sahip olacaktı. Hava kıtaları, tayyare, balon, fotoğraf ve fotogrametri, rasadat-ı havaiyye şubelerinden oluşmaktaydı. Umûr-ı Havaiyye Müfettişliği havacılıkla ilgili bütçe, alım-satım, bina ve fabrika yapılması, kanun ve düzenlemelerin yapılması, gelişmelerin takibi, eleman yetiştirilmesi ve bürokrasiden sorumluydu. 21 maddelik bu nizamname ile Osmanlı havacılığı 13 Ocak 1917'de ciddî bir müesseseseleşme sürecini başlatmış oluyordu<sup>14</sup>.

1918 yılı ortalarında İngilizler, İstanbul'da birçok mevkiî havadan bombalamıştır. Uçaklarla bombalanan birçok resmî ve gayri resmi binaların zararları komisyonlar marifetiyle tespit edilerek tazmin yoluna gidilmiştir<sup>15</sup>. Uçakların bombardımanları birçok stratejik yerin ve binaların korunması konusunu beraberinde getirdi. Cephanelikler, hükümet binaları, saraylar, köprüler, fabrikalar, su ve yiyecek depoları vs. hava saldırılarından öncelikle korunacak yapıları. Nitekim, Topkapı Sarayı ve Hazine-i Hümayûn'un hava saldırılarından korunması için bir rapor hazırlandı (3 Eylül 1918)<sup>16</sup>.

1919 Kasımında Osmanlı ülkesinde havacılığın gelişmesi maksadıyla Fransa devleti vatandaşları tarafından Airo Kulüp adında bir kulüp kurulması izni Harbiye Nezâreti'nden istenmiştir<sup>17</sup>. Ancak, bu kulübün kurulup kurulmadığını şimdilik bilmiyoruz.

<sup>13</sup> *Türk Silahlı Kuvvetler Tarihi*, III/6, s. 499-500.

<sup>14</sup> BOA, Dosya Usûlü İrâdelerTasnifi (DUİT), nr. 22/1-4(Ek. 1)

<sup>15</sup> BOA, Dahiliye Nezâreti İdâre-i Umûmiye-i Dâhiliye Müdiriyeti (DH.İUM), nr. E. 58/20; E. 47/7.

<sup>16</sup> BOA, Bâb-ı Âlî Evrâk Odası (BEO), nr. 339872; 340471.

<sup>17</sup> BOA, DH. HŞM. İŞO, nr. 4-1/4-120.

Türk Millî Mücadelesi'nin başlamasından sonra birçok hava subayı Anadolu'ya geçmişler ise de beraberlerinde uçak getirememişlerdir. 1922 yılında Büyük Taarruz hazırlıkları yapılırken hava kuvvetlerinin takviyesi ön plana alınmış ve 7 Mart 1922'de 10 uçak keşif için cepheye gönderilmiştir. Ayrıca, Fransızlarla imzalanan Ankara Antlaşması'na uygun olarak Güney cephesindeki Fransızların elinde bulunan 10'u Bregent, 14 keşif uçağı Türk kuvvetleri tarafından Adana'da teslim alınmıştır. Bunlardan sadece dört tanesi uçacak duruma getirilebildi. İtalyanlardan Spad XIII tipi 20 avcı uçağı satın alınmıştı. İtalyan uçakları silahsız olduğundan eski Alman savaş uçaklarının makineli tüfekleri bunlara monte edilerek savaşacak hale getirilmişlerdi. Bu arada Saffet (Arıkan), Nuri (Conker) ve Baki (Apak) adlı hava subaylarından oluşan bir heyet Almanya'dan çeşitli tipte 20 tayyare satın almış, Rusya üzerinden Karadeniz'e getirilen tayyarelerden sadece iki tanesinden istifade edilebilmiştir.

Bütün güçlüklerle rağmen Millî Mücadele'de keşif ve devriye uçuşları yapan Türk havacıları, Yunan uçaklarının ileri hareketim önlemekle kalmamış, hatta birkaç Yunan uçağı esir alınarak Türk hava filosuna dahil edilmiştir<sup>18</sup>.

Osmanlı devletinin dünya ile eşzamanlı başlayan havacılık teknolojisi üst yapı transferini gerçekleştirmiş olmakla beraber alt yapıyı kuramamıştır. Dolayısıyla havacılık politikası uçak mühendisi yetiştirme yerine, pilot yetiştirmeyi tercih etmiştir. Çok kullanılan bir benzetmeyle aç insana balık vermeye devam edilmiş, balık tutma öğretilenmiştir.

---

<sup>18</sup> Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde havacılık tarihi hakkında geniş bilgi için bk. Vecihi Hürkuş, *Havalarıda 1915-1925*, İstanbul 1942; Süreyya İlmen, *Türkiye 'de Tayyarecilik ve Balonculuk Tarihi*, İstanbul 1947; Sıtkı Tanman, *Türk Havacılık Tarihi, 1918-1923*, Eskişehir 1953; *Büyüklerimiz Aramızda*, Eskişehir 1966; Yavuz Kansu-Sennet Şensöz-Yılmaz Öztuna, *Havacılık Tarihinde Türkler*, Ankara 1971; Yavuz Kansu, "Millî Mücadelede Hava Kuvvetlerimiz" *Hayat Tarih Mecmuası*, sayı: 1 (Ocak 1974), s. 54-56; Rıfat Uçarol, *Büyük Türk Havacılarından Enver Akoğlu (1892-1962)*, İstanbul 1993.

## EK-I

Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliğiyle Umûr-ı Hava'iyye Şubesinin Teşkilat ve Vezâ'ifine Dâ'ir Nizâmnâme "Layihâ"

## Mukaddime

*Birinci madde:* Osmanlı Ordusundaki bi'l-cümle umûr-ı hava'iyye kıta'atının riyase-tinde bulunmak ve doğrudan doğruya Harbiye Nezâreti makamına merbût olmak üzere bir Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliği" ve Harbiye Dairesine merbût olarak bir de "Umûr-ı Hava'iyye Şubesi" teşkil edilmiştir.

## -Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliği-

*İkinci madde:* Umûr-ı Hava'iyye Müfettişi bir fırka kumandanı salâhiyetini haizdir. *Üçüncü madde:* Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliğine kaymakamdan mirlivaya kadar rütbede bir zâbit tayin olunur. Müfettişliğin ma'yyetinde yüzbaşidan binbaşya kadar rütbede bir he'yet-i erkân reisi ve mülazımdan yüzbaşya kadar rütbede bir yaver ile iki mülhâk ve hususât-ı fenniye'de istihdam edilmek üzere mülkî veya askerî bir mühendis ve üçüncü sınıftan bir mûmeyyizle biri birinci ve ikisi ikinci sınıftan üç kâtip ve iki emirber ve bir odacı bulunur.

*Dördüncü madde:* Kıtaât-ı Hava'iyye şunlardır;

Tayyare kıtaâtı, balon kıtaâtı, fotoğraf ve fotogrametri şubeleri, rasadat-ı hava'iyye şubeleri. Bu kıtaât doğrudan doğruya müfettişliğin emri altında bulunmakla beraber gerek melbusât, maâşât, ta'yinât, ikâmet gibi idâre nokta-i nazarından gerek seferberlik ve umûr-ı mahâkim-i askerîye ve efrâd-ı cedîde tedariki gibi muamelât-ı gâilede nokta-i nazarından dairesinde bulunduğu Kolordu Kumandanına merbûttur.

*Beşinci madde:* Vakt-i hazaarda Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliğinin vezâ'ifi şunlardır:

Evvelâ; bi'l-cümle umûr-ı hava'iyye kıtaâtı ve müessesâtı ve fabrikaları bütçesinin Harbiye Dairesi'ne merbût Umûr-ı Hava'iyye Şubesiyle bi'l-iştirâk tanzimi,

Saniyen; Umûr-ı Hava'iyyeye aid teşhizat ve âlât ve edevât-ı mukteziyyenin ve Erkân-ı Harbiye-i Umûmiye siyasetiyle bi'l-istişare icâb edecek levâzım-ı seferiyenin teklif-i tedariki,

Sâlisen; bi'l-cümle Umûr-ı Hava'iyye kıtaât ve müessesât ve fabrikalarının nasıl ifâ-yı vazife etmekte olduklarının senede lâ-akall bir defa teftişi,

Râbian; bi'l-cümle Umûr-ı Hava'iyye kıtaât ve müessesât ve fabrikalarının levâzım ve âlât ve edevât-ı asliye ve fer'iyyesinin te'min-i muhafazası,

Hâmisen; tayyare merkezi mebânisine aid inşaat ve tamiratın teklifi,

Sâdisen; sivil amelenin istihdam ve kayıt muamelelerinin tanzimi,

Sâbian; zabitanın talim ve terbiyesinin yeknesak hâdim esâsâtın vaz'ını,

Sâminen; sonbahar manevralarına kıtaât-ı hava'iyyenin te'min-i iştiraki,

Tâsian; Umûr-ı Hava'iyeye müteallik kavânin ve nizâmât lâhiyalarının tanzimi,

Aşiren; Harbiye Dairesi'ne merbût Umûr-ı Hava'iyeye Şubesiyle müştereken levâzım tecrübesi ve levâzım teslimi,

Hâdi-i aşer; Umûr-ı Hava'iyeye müteallik ihtirâât ve terâkkiyâtın takib ve tedkikiyle münasip olanlarının tatbik ve tecrübesi ve bu babda Umûr-ı Hava'iyeye Şubesi'ne teklifât icrası,

Sâni-i aşer; ecnebi ordularının Umûr-ı Hava'iyeye aid kavânin ve nizâmatının tedkiki,

Sâlis-i aşer; mesâha muamelâtının ifâsı,

Râbi-i aşer; Umûr-ı Hava'iyeye kıtaâtına aid otomobillerin idâre-i muamelâtı.

*Altıncı madde:* Vakt-i seferde Umûr-ı Hava'iyeye müfettişi maiyetiyle beraber Karârgâh-ı Umûmiye Erkân-ı Harbiye Reisinin emri altında bulunur.

Vakt-i seferde Umûr-ı Hava'iyeye Müfettişinin vezâifi şunlardır:

Evvela; kıtaât-ı hava'iyeye muamelâtının suret-i muntazamada te'min-i ceryânı,

Sâniyen; Karârgâh-ı Umûmisinin verdiği evâmirin takib-i infazı,

Sâlisen; kıtaât-ı hava'iyeye istihdamma veya tevsî-i teşkilât ve hidemâtına dair

Karârgâh-ı Umûmi Erkân-ı Harbiye Reisine teklifât icrası.

Umûr-ı Hava'iyeye Müfettişliğinin Vakt-i Seferde Mes'uliyeti Kıtaât-ı Hava'iyenin Husûsat-ı Âtiyyesine Münhasırdır:

1- Eşhas-ı muamelâtı,

2- Bi'l-cümle edevât,

3- İşletme mevâdi,

4- Fotoğraf takımları,

5- Esliha ve bomba,

6- Telsiz telgraf.

*Yedinci madde:* Beşinci maddenin ikinci fıkrasında beyân olunan âlât vesaire şunlardır;

Tayyare ve tayyare işletme levâzımı ve teferruatı, esliha ve mühimmat, tayyarelerden endâht edilen bomba vesaire, tayyare nişangâh dürbünü, fotoğraf, fotogrametri, telsiz telgraf tertibatı, işârât âlâtı.

*Sekizinci madde:* Beşinci maddenin onuncu fıkrasında beyân olunan levâzım tecrübesi esnasında Harbiye Dairesi me'mûrini ve lede'l-hâce fen mühendisi bulundurulacağı gibi tesellüm komisyonu için dahi Umûr-ı Hava'iyeye müessesât ve kıtaâtından lâzım gelen me'mûr intihab edilir.

*Dokuzuncu madde:* Beşinci maddenin onbirinci fıkrasında beyân olunan levâzım tecârib neticesinde sunûf-ı saire kıtaâtının istifadelerine hâdim terakkiyâta ittilâ hâsıl oldukça Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliği tarafından aid olduğu şubelere malûmât i'tâ edilir.



*Onuncu madde:* Umûr-ı Hava'iyeye müfettişi esnâ-yi teftişte Hey'et-i Erkân Reisiyle üçüncü maddede beyân olunan yaver ve mülhaklardan birini refakâtine almağa salâhiyetdardır.

*Onbirinci madde:* Kıtaât-ı Hava'iyyenin teftişinden mütehasıl netâyic müfettişlik tarafından lüzum görülürse Harbiye Nezâreti'ne raporla bildirilir.

*Onikinci madde:* Kıtaât-ı Hava'iyyeye verilecek evâmîr ve talimat Umûr-ı Hava'iyeye Müfettişliği vasıtasıyla itâ olunur.

*Onüçüncü madde:* Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliği râsadat-ı hava'iyeye hizmetine ve hava haritalarının doğru olarak tanzimine nezaret eder ve bu haritalardan ordu ve donanmanın istifade etmesini te'min eyler. Beyne'l-milel râsadat-ı hava'iyeye hizmetiyle irtibatla bulunur.

*Ondördüncü madde:* Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğinde bulunan Hey'et-i Erkân Reisinin vezâifi umûr muamelâtı yaver ve mülhaklara tevzi' ile hidemât-ı dahiliyeyi idare ve müfettişliğin bi'l-cümle muamelâtıyla umur-ı tahririyesinin muntazaman ceryanını tem'in ve müfettişlik kütüphanesi ile evrakını tanzim ve muhafaza etmek ve müfettişliğe aid mesâil hakkında müfettişlik müşaviri olmaktır.

*Onbeşinci madde:* Yaver ile mülhakların vezâifi;

Evvela; tayyare Umûr muamelâtını idâre ve umûr-ı hava'iyeye müteallik nizâm-nâme layihalarını tertib ve tanzim etmek,

Sâniyen; balonlara âid umûr ve muamelâtı idâre etmek,

Sâlisen; fotogrametri ve ilm-i ahval-i cûh müteallik umûr ve müteallik idare etmektedir. Yaver ve mülhaklardan her birine bu vazifelerden biri tevdi' olunur.

*Onaltıncı madde:* Umûr-ı Hava'iyeye müfettişinin gaybûbesinde Hey'et-i Erkân Reisi v e Hey'et-i Erkân Reisinin dahi gaybûbetinde Alay Kumandanlığı salâhiyetini haiz olan tayyare istasyon kumanlarından biri icrâ-yi vekâlet eder.

-Umûr-ı Hava'iyeye Şubesi-

*Onyedinci madde:* Harbiye Dairesine merbût Umûr-ı Hava'iyeye Şubesinin vezâifi şunlardır;

Evvela; bi'l-cümle Umûr-ı Hava'iyeye kıtaâtı ve müessesât ve fabrikaların bûdcelerinin Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğiyle bi'l-iştirak tanzimi,

Sâniyen; Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğince tedarikine lüzum gösterilecek levâzım ve âlât ve edevât ve mevâdd-ı müstehlike ve sairelerin tedariki ve bunların cihet-i fenniyesi hakkında Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğinin re'y ve mütâlaasının ahzıyla mukavelenâme ve şartnamelerin tanzimi,

Sâlisen; Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğiyle müştereken levâzım tecrübesi ve levâzım teslimi,

Râbian; bi'l-cümle Umûr-ı Hava'iyeye kıtaâtında ve müessesât ve fabrikalarında müddehar levâzım ve âlât ve edevât ve sairenin her sene ibtidasında ale'l-usûl devr ve teftiş ile muamelâtının tedkik ve rü'yeti (işbu muamelât için Hey'et-i Teftişiyeye'de Umûr-ı Hava'iyeye müfettişliğinden dahi bir zât bulunması meşrûttur).

Hâmisen; beşinci maddenin onbeşinci fıkrasında münderic ve Umûr-ı Hava'iyye terakkiyât ve ihtirâ'âtına müte'allik tebligatın takibi.

*Onsekizinci madde:* Umûr-ı Hava'iyye Şubesi müdiriyetine binbaşidan kaymakama kadar rütbede bir zâbit tayin olunur. Umûr-ı Hava'iyye müdiriyetinin maiyetinde tayyareci olmak üzere mülâzımdan yüzbaşıya kadar rütbede bir refakat zâbiti ve biri hesap memum vazifesini ifâ etmek üzere birinci sınıftan bir ve ikinci sınıftan bir ve üçüncü sınıftan iki kâtib ile emirber ve bir odacı bulunur.

*Ondokuzuncu madde:* Beşinci maddenin onuncu fıkrasında ve onyedinci maddenin üçüncü fıkrasında beyân olunan levâzım tecrübesi ve levâzım teslimi muamelâtı, biri Umûr-ı Hava'iyye Şubesi'nden ve diğeri Umûr-ı Hava'iyye Müfettişliği'nden ve üçüncü tayyare fabrikalarına veya balon müessesâtına mensup zâbitandan olmak üzere üç zâtdan müteşekkil komisyon tarafından ifâ olunur.

*Yirminci madde:* Bu nizamnâme tarih-i neşrinden itibaren mer'iyü'l-icrâdır.

*Yirmibirinci madde:* Bu nizamnâmenin icrâsına Harbiye Nazırı me'murdur.

İşbu lâyiha-ı nizamnâmenin mevki'-i mer'iyette vaz'ını ve nizâmât-ı devlete ilâvesini irâde eylerim.

19 Rebi'ül-evvel 1335/31 Kanûn-ı evvel 1332(13 Ocak 1917)

Mehmed Reşâd	Sadrazam	Hariciye Nazırı ve Adliye Nazır Vekili
Dahiliye Nazırı ve Maliye Nazır Vekili	Harbiye Nazırı ve Bahriye Nazır Vekili	Şeyhülislâm
Ticaret ve Ziraat Nazırı ve Şurâ-yı Devlet Reis Vekili	Maarif Nazırı ve Posta ve Telgraf ve Telefon Nazır Vekili	Nafia Nazırı ve Evkâf-ı Hümâyûn Nazır Vekili

HALK VE DİVAN ŞİİRİNDE CİNAS SANATININ KARŞILAŞTIRILMASI  
ÜZERİNE BİR DENEME\*

*Nihat ÖZTOPRAK\*\**

Gerek manzum gerek mensur bir eserin edebî sayılabilmesi için onda edebî sanatların kullanılmış olmasının önemli bir yeri vardır. Edebî sanatlar yerinde ve ustaca kullanıldığı takdirde metnin anlamını zenginleştirir, sesini güzelleştirir, okuyucuda kalıcı bir tesir uyandırır. Zaten edebî eserlerin amacı da budur. Asırlardır dilden dile, elden ele dolaşan, gönüllerde taht kuran eserlerde konunun ehemmiyeti, müellifinin şahsiyeti kadar az veya çok edebî sanatların kullanılmış olmasının da büyük rolü vardır.

Edebî sanatlar genel olarak lâfzî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî sanatlar düşünceye, tahayyüle, bilgiye ve yapıya bağlı olarak gerçekleştirilir. Tenasüb, teşhis ve intak, cem, istifham, telmih, leff ü neşr... vb. sanatlar bu gruptandır.

Anlama bağlı manevî sanatların dışında lâfza dayalı olarak gerçekleştirilen sanatlar da vardır. Lâfzî sanatlar başlığı altında topladığımız bu sanatlar mana ile büsbütün ilgisiz olmamakla beraber temelde harfleri ve sesleri bakımından aralarında ilişki bulunan kelimelerin bir arada kullanılmasıyla vücuda gelir. Bunlar kulakta, gözde yahut bunların her ikisinde birlikte hoş tesir bırakır. Bünyesine girdikleri kelimeyi süsler böylece ifadeye güzellik katarlar. Üslûp, bu sanatlar sayesinde renk, ses ve akıcılık kazanır. Aynı kökten türemiş kelimelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen iştikak; nesirde cümle ve cümleciklerin sonunu, aynı sesi veren kelimelerle kafiyelendirip süsleme ile meydana gelen seci lâfzî sanatlara örnek gösterilebilir<sup>1</sup>.

Lâfzî sanatların biri de cinastır. Sözlükte “iki şeyin birbirine benzemesi” anlamına gelen ve Arapça masdar olan cinas, edebî terim olarak; söyleniş ve yazılışları bir, anlamları farklı iki veya daha fazla kelime arasındaki benzerliktir. Zaman zaman bir sanatkârın söz arasında bir fırsatını bulup birden fazla anlamlı bir kelimeyi her defasında ayrı bir anlamda kullanması ile bu sanat oluşur buna tecnis de denir.

Cinas, Halk ve Divan şiirinde örneğine çok sık raslanan edebî sanatlardandır. Ancak, diğer bir çok sanatta olduğu gibi cinasın da Türk edebiyatındaki yerini gösteren bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu yüzden, konuyla ilgili bir deneme çalışması yaparak cinasın her iki edebiyattaki durumuna

\* Bu makale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu III (30-31 Mayıs 1997)'te tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

<sup>1</sup> Diğer lâfzî sanatlardan bazıları şunlardır: Reddül-acüz ale's-sadr, akis, tedvir...

dikkat çekmeye çalışıldı. Hangi edebiyat kolunda hangi çeşit cinasın tercih edildiği, aralarında müşterek ve farklılıkların olup olmadığı, cinasların hangi tür kelimelerden seçildikleri... vb. hususlar araştırıldı. Çalışmanın sınırlarını biraz daha daraltmak amacıyla her iki edebiyattan 7'şer şair seçildi ve bunların ortalama 50'şer manzumeleri tarandı. Tesbit edilen örneklerle önce her şair ayrı ayrı değerlendirildi, sonra Divan ve Halk şairleri kendi aralarında mukayese edildi ve en sonunda her iki edebiyat kolu birbirleriyle karşılaştırılarak elde edilen neticeler sıralandı.

Konuya geçmeden önce cinas çeşitleriyle ilgili kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

### Cinas Çeşitleri<sup>2</sup>

Sözlükte "İki şeyin birbirine benzeşmesi" anlamına gelen ve Arapça masdar olan cinas, edebî terim olarak; söyleniş ve yazılışları bir, anlamları farklı iki veya daha fazla kelime arasındaki benzerliktir. Buna "Tecnîs" de denir. Cinası meydana getiren kelimeler arasında -Arap alfabesine göre-yazılışları açısından dört yönde benzerlik vardır:

- a) Harflerin cinsi
- b) Harflerin sayısı
- c) Harflerin heyeti (harekeleri, okunuşları)
- d) Harflerin düzeni sıralanışı.

Bu dört husustaki benzerlik veya farklılıklara göre cinasın çeşitleri teşekkül eder. Cinas, önce, tam (cinas-ı tam) ve tam olmayan(cinas-ı gayr-ı tam) olmak üzere ikiye ayrılır.

### Tam Cinas

Kelimeler arasında yukarıda zikredilen dört yönde de uyum varsa tam cinas meydana gelir.

Senin hûnî gözün cânâ girer bir demde bin kana  
Bu kanlar içici kâfir aceb kana kaçan kana (Visâlî)

Bu beyitte harflerinin cinsi, sayısı, hareketeleri ve sıralanışı aynı ancak anlamları farklı olan kana kelimeleri arasında tam cinas meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi insan vücudunda dolaşan *kan*, ikincisi ise kanmak fiilinin geniş zamanı olan *kanar* anlamında kullanılmıştır.

<sup>2</sup> Bu konuyu hazırlarken istifade ettiğimiz kaynaklar:

Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyat*, İstanbul 1299, s. 340; Muallim Nâci, *İstulâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1307, s. 241-248; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu, İstanbul 1994, s. 31-32; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (I Belâgat), Ankara 1980, s. 307-326; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 467-483; Hulûsi Kılıç-Kazım Yetiş, "Cinâs" *DİA*, VIII, s. 12-14.

Tam cinas, kelimelerin dahil oldukları gramer kategorilerine ve yapılaş tarzlarına göre kendi arasında ayrıca sınıflandırılır:

A) Dahil oldukları gramer kategorilerine göre: Cinaslı kelimeler ya aynı gramer grubundandır ya da farklıdırlar. Bu duruma göre cinas ikiye ayrılır.

1. Mümasil cinas: İsmın isimle, fiilin fiille oluşturduğu cinastır. Bunlardan birincisi ismî mümasil cinas, ikincisi fillî mümasil cinas diye anılır. “Meğer ol acûze karı, karı görünce korkarmış” cümlesinde isim soyundan gelme karı kelimeleri arasında meydana gelen cinas ismî mümasil cinasa; “kimi saz çalar, kimi para çalar” cümlesindeki fiil soyundan gelme çalar kelimeleri arasında meydana gelen cinas fiilî mümasil cinasa örnek gösterilebilir.

2. Müstevfa cinas: Biri isim diğeri fiil olan kelimeler arasında meydana gelen cinastır.

“Vaktini eyleme zâyî deme kış yaz oku yaz” *Sünbülzâde Vehbî*

B) Yapı bakımından: Tam cinası meydana getiren kelimelerin yapıları dikkate alındığında cinas basit ve mürekkebe olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Basit cinas: Cinası meydana getiren kelimelerin her ikisi de tek kelimedenden ibarettir.

Gerçi ey dil yâr için yüz verdi yüz mihmet sana  
Zerrece kat’-ı mahabbet etmeden rahmet sana *Fuzûlî*

2. Mürekkebe cinas: Cinası meydana getiren kelimelerin biri yahut her ikisi de birden çok olursa bu adla anılır. Üçe ayrılır.

a) Müteşabih cinas: İmlâları birbirine uyan kelimelerin meydana getirdiği mürekkebe cinaslara denir.

Varı yok yoğu var eden ol durur  
Dünyede her olanı ol oldurur *Süleyman Çelebi*

b) Mefruk cinas: İmlâları birbirine uymayan kelimelerin meydana getirdiği mürekkebe cinaslara denir.

Bizimle saltanat lâfin idermiş ol Karâmânî  
Hudâ fırsat verirse ger kara yire karam anı *Avnî*

c) Merfu cinas: Cinaslı sözcüklerden biri bir tam kelime ve diğeri bir kelimenin parçasının eklenmesiyle meydana gelen cinastır. Buna yamalı cinas da denir.

Âh kim ağzım sulandı seyr ederken sakızı  
Bûse vâdiyle şeker çiğnerdi bir tersâ kızı *Sünbülzâde Vehbî*

### Tam Olmayan Cinas (Cinas-ı gayr-ı tam)

Cinası meydana getiren kelimeler arasında dört benzerlikten biri bozulduğu takdirde tam olmayan cinaslardan biri meydana gelir. Çeşitleri vardır.

1. Nakıs (eksik) cinas: Cinaslı kelimelerden birinde fazla bir harf bulunması halinde meydana gelir. Fazla harfin başta, ortada ve sonda oluşuna göre üçe ayrılır.

- a) Fazla harf kelimenin başında ise mutarraf cinas,
- b) Fazla harf kelimenin ortasında ise müşevveş cinas,
- c) Fazla harf kelimenin sonunda ise müzeyyel cinas adını alır.

Müzeyyel cinasa bir örnek:

Hâlden hâlî değildir ey şeker-leb leblerin  
Kanda kand olsa anın bir kaç zübâb üstündedir *Zâtî*

Hâl:*ben* / hâlî:*yoksun* kelimeleri ve kand:*şeker* / kanda:*nerede* kelimeleri arasında ikinci kelimelerde birer harf fazlalık sebebiyle müzeyyel cinas oluşmuştur.

2. Mütekarib cinas: Cinaslı kelimelerdeki harflerden birinin farklı olması halinde meydana gelir. Farklılık arzeden harflerin mahreclerinin birbirine yakınlığı veya uzaklığı itibarıyla ikiye ayrılır.

a) Müzarî cinas: Farklı harflerin mahreclerinin birbirine yakın olmasıyla meydana gelen mütekarib cinastır. Farklı harf kelimenin başında ortasında ve sonunda olabilir. Ta«liye / ta√liye kelimeleri arasında böyle bir cinas söz konusudur. Bu kelimelerden birincisi "hı", ikincisi "ha" harfiyle yazılmıştır.

b) Lâhik cinas: Farklı harflerin mahreclerinin birbirine yakın olmaması halinde meydana gelen mütekarib cinastır. Farklı harf kelimenin başında, ortasında ve sonunda olabilir. Yâr/nâr, etrâf/eşrâf, bâm/bâd örneklerinde olduğu gibi.

3. Mükerrer (Müzdevic, müredded) cinas: Cinaslı kelimelerden birinin ötekinin son hecesiyle dört hususta benzerlik arzemesiyle meydana gelir.

Etti nisâr âdeme keff-i nesîm sîm  
Gülşende şâh-ı gül gibi sen de dökül saçıl *Bâkî*

4. Muharref cinas: Arap harflerine göre yazılışları aynı harekeleri yani okunuşları farklı olan kelimeler arasında meydana gelen cinastır.

Şehrin içinde şöhreti artar cemâlinin  
Evsâf-ı verd-i ârızı vird-i zebân olur *Nef'î*

5. Kalb cinas: Dört benzerlikten yalnızca harflerinin sıralanışı farklı olan kelimeler arasında meydana gelen cinastır.

Kıl nazar tiryâk-i ayn-ı kalb ile râm it anı  
Ol imâret sanduğun içinde miskin mâr var *Zâtî*

6. Hattî(musahhaf, tashif) cinas: Mütecanis kelimelerin harfleri arasında -Arap alfabesine göre- sadece nokta farklılığı olması halinde meydana gelir.

Ey Fuzûlî öldün efgân etmedin rahmet sana  
Rahm kıldın halka efgânınla zahmet vermedin *Fuzûlî*

Rahmet kelimesinde "re" harfi ile zahmet kelimesindeki "ze" harfi arasında sadece nokta farklılığı vardır.

7. Darbî (muhameliye) cinas: Pekiştirmeli sıfatlar yada ikileme niteliğindeki sözcüklerle yapılan cinastır.

Gözlerin k1p k1Z1l olunca o gül-ruhsâra  
Belki hûn-âb-ı terahhumla kerem ede sana *Yusrî*

Olmaz ol şûh visâle kâil  
Bûseye olsa da nâil mâil *Müstakimzâde*

Yukarıda zikredilen cinaslardan başka iştikak, şibhü'l-istikak, reddü'l-acüz ale's-sadr, iham, müşakale, akis... gibi söz sanatlarını da cinas çeşitleri arasında sayanlar ya da cinastan doğduklarını iddia edenler vardır. Biz, cinasın sınırlarını daha fazla genişletmemek ve tartışmalı hususlara girmemek için bunları çalışmamıza dahil etmedik.

Mahiyeti henüz netlik kazanmamış hususlardan biri de manevî cinastır. Edebî sanatlardan söz eden eserlerde manevî cinas, istihdam ve tevriyenin birbirine karıştırıldığı görülmektedir<sup>3</sup>. Bu sebeple o da bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

#### Halk Şiirinde Cinastır\*

Bu bölümde, Türk Halk edebiyatı şairlerinden Ercişli Emrah, Karacaoğlan, Kâtibî, Âşık Ömer ve Gevherî'nin şiirlerinden 50'şer; Silleli Sürurî'nin mevcut 34, Kuloğlu'nun ise bilinen 19 manzumesi taranmış ve cinasları tesbit edilmiştir.

<sup>3</sup> Bk. M. Kaya Bilgegil, *age.*, s. 320-326.

\* Bu ve bundan sonraki bölümlerde nazım şekilleri şu kısaltmalarla gösterilmiştir: Destan (Des.), Divan (D.), Gazel (G.), Kasîde (Kas.), Koşma (Koş.), Müseddes (M.), Semâî (Sem.), Şarkı (Şar.), Terci-Bend (Tc.B.), Türkü (Tür.), Varsağı (V.).

Şimdi bunları tek tek inceleyelim:

Ercişli Emrah<sup>4</sup>

Van'ın Erciş Kazası'nda XVII'nci yüzyılın ilk yarısında yaşadığı bilinen ve şiirleri uzun süre Erzurumlu Emrah'la karıştırılan Ercişli Emrah, Türk edebiyatında bilhassa *Emrah ile Selvihan* adlı halk hikayesinin kahramanı olarak tanınan halk şairidir. Taradığımız elli manzumesinde, cinas sanatını sevdiği ve şiirlerinde onu kullandığı anlaşılmaktadır. Karacaoğlan'da olduğu gibi 50 civarında mütekarip, 20 civarında nakıs cinas örneği tesbit edilmiştir. Sayı bakımından mütekarip cinası nakısın iki mislinden daha çok kullanan şairlerdendir. Az sayıda muharref, mükerrer ve tam cinas örnekleri vardır. Mütecanis kelimelerin çoğunluğu isim soyludur. Fiil veya fiil soylu kelimeler beşte bir oranındadır. Cinaslı kelimelerde Türkçe kökenli olanlar çoğunluktadır. Bu husus onun şiirlerinin arı ve güzel bir Türkçe ile yazıldığını göstermektedir.

Menim yarım samur kürke büründü	Yüz bin minnet ile bir bağ yetirdim
Yürüdükçe etekleri süründü	Yemedim meyvesini el aldı gitti
Sefil Emrah kara bağrın delindi	Ağalar göz yaşımı Ceyhun eyledim
Yetince çağına güzel keklığın	Çalkandı dünyayı sel aldı gitti
(Koş. 17/3)	(Koş. 8/1)

Koşmaların birincisinde büründü/süründü kelimeleri arasında ilk harflerin farklı olması sebebiyle mütekarip, diğer koşmada ise cinaslı kelimelerden birinin diğerinden bir harf fazla olması, sebebiyle nakıs(eksik) cinas meydana gelmiştir. Aşağıdaki koşmada ise gerek Emrah'ın gerekse diğer şairlerin şiirlerinde görmeye alışık olmadığımız güzellikte bir cinas örneği vardır. Bu koşmada cinaslı kelimelerden biri başka bir sözcüğün eklenmesiyle tamamlanmış böylece tam mürekkebin cinasının "merfu" çeşidi meydana gelmiştir.

Irak yerde yad ülkede sevdiğim  
Gözlerim kan ağlar dili m dad eyler  
Arz'ediben seni diye gelmişem  
Bana senden gayrı kim imdad eyler (Koş. 25/1)

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarip: Heba/seba (Koş. 2/3), Kaşım/yaşım (Koş. 3/2), boynum/koyunum (Koş. 3/3), söz/göz (Koş. 6/4, 19/2), goymiyi/doymiyi (Koş. 8/5), yaz/saz (Koş. 9/4) dizine/kızına (Koş. 12/4)... toplam 50 örnek. Nakıs: al/kal (Koş. 5/3), el/sel (Koş. 8/1), rişte/ferişte (Sem. 36/1)... toplam 21 örnek. Muharref: ışısın/üşüsün (Koş. 6/6)... toplam beş örnek. Mükerrer: Karakoyun/oyun (Koş. 23/4)... 3 örnek. Tam mürekkebin (merfu): ...im

<sup>4</sup> *Ercişli Emrah*, Haz. Saim SAKAOĞLU, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1987.



dad/imdad (Koş. 25/1), Tam basit: olurum/öbürüm (Sem. 37/3)]

### Karacaoğlan<sup>5</sup>

Türk halk edebiyatının en sevilen ve zirve şairlerinden birisi olan Karacaoğlan, bu şöhrete layık olduğunu cinasta da göstermiştir. Onun koşma, semaî, türkü, varsağı, destan tarzındaki şiirlerinden elli tanesinde yaptığımız taramada Âşık Ömer hariç diğer halk şairlerine nazaran daha çok cinas örneği görülmüştür. O da diğerleri gibi daha çok mütekarib cinası (50 örnek) ardından nakıs cinası (26 örnek) tercih etmiştir. Küçümsenemeyecek miktarda muharref (8 örnek), çok az sayıda tam ve mükerrer cinas vardır. Cinastar daha çok kafiye kelimelerinde görülür. Mütecanis kelimelerde isim veya isim soylular ve Türkçe olanlar çoğunluktadır. Ancak, cinastarın üçtebirinin fiil veya fiil soylu kelimelerden olması dikkat çekicidir. Karacaoğlan bu yönüyle de diğer halk şairlerinden ayrılır.

Turnalar katar yürürler,  
Yayla ummânı bürürler,  
Her dalımı soldururlar,  
İlk yazımı güz ederler.

(Sem. 366/2)

Evlerinden sular akar,  
Güzelleri göze bakar,  
Hûblar yanagına sokar  
Sünbül de kara değil mi?

(Des. 439/10)

Mestine de, Karac'Oğlan, mestine  
Dostu olan gül alıyor destine  
Bir şehir var, yılan yağar üstüne  
Onu yer de geri döner leylekler

(Des. 448/9)

Karac'Oğlan der ki: Ahdine bütün  
Vermeli malı da almalı satın  
Gayetle nazlıdır, kendisi hatun  
Korkarım ki sana göz değer gelin

(Tür. 472/4)

Yukarıdaki örneklerde yürür/bürür kelimeleri arasında mütekarib, akar/bakar kelimeleri arasında nakıs, dost/dest kelimeleri arasında muharref, almalı/malı kelimeleri arasında mükerrer (müzdevic) cinas meydana gelmiştir. Aşağıdaki beyitte ise güzel bir tam cinas örneği görülmektedir.

Almayı dalından almalı değil,  
Çirkini güzele vermeli değil  
Yavru küçük diye, dögmeli değil  
Sürmeli gelinin derdi aldı beni (Tür. 469/3)

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Yatmak/tatmak (Koş. 2/4), söz/göz (Koş. 5/1), yordum/sordum (V. 353/5)... toplam 50 örnek. Nakıs: çağlarım/ağlarım (Koş. 3/2), öz/söz (Koş. 5/1), 26 örnek. 8 örnek muharref, 4 örnek tam ve 3 ör-

<sup>5</sup> *Karacaoğlan*, Haz. Müjgan Cunbur, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1985.

nek mükerrer cinas vardır.]

Kâtibî<sup>6</sup>

XVII'nci asrın tanınmış saz şairlerinden Kâtibî'nin şiirlerinde cinas, diğer halk şairlerine nazaran çeşit yönünden daha fazladır. Onun şiirlerinde mütekarib, nakıs ve muharref cinas dışında cinaslı kelimelerden biri diğerinin son hecesiyle uyumlu olan mükerrer (müzdevic) cinas, harflerinin sıralanışı farklı olan kalb ve tam cinas örnekleri de vardır. Cinaslar daha ziyade kafiye kelimelerden meydana gelmiştir. Cinas çeşitleri çokluk sırasına göre mütekarib, nakıs, muharref, mükerrer, tam ve kalb şeklinde sıralanır. Safâ/vefâ/cefâ ve fedâ/gedâ kelimelerinin meydana getirdiği mükerrer (müzdevic) cinası üçer kere kullanmıştır. Onun tercih ettiği mütecanis kelimeler Türkçe, Arapça ve Farsça kökenli olmak bakımından eşit ağırlıkta olup isim cinsinden olanlar çoğunluktadır.

Başka bir âlem var sende pesende  
Kirpiğin okları gezer sînemde  
Benlerin hükmeder Hind'e Yemen'de  
Saldı bu cihana sâye kaşların Kâtibî (Koş. 28/2)

Koşmasında sende/pesende kelimeleri arasında nakıs cinas meydana gelmiştir.

Bulup bağırın kebâbın  
Sel etme gözlerim âbın  
Okuyup hüsnün kitâbın  
Bildim kemâlini yavru Kâtibî (Sem. 57/4)

Semaisinde kebâb/âb kelimeleri arasında mükerrer(müzdevic) cinas vardır.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Derdi/verdi (Sem. 47/1), derde/serde/yerde (Sem. 50/4), gül/mül (Sem. 54/1), boylayan/söyleyen (Sem. 57/3),.. toplam 43 örnek. Nakıs: akar/bakar (Koş. 1/3), sende/pesende (Koş. 28/2), olmaz/solmaz (Sem. 54/5)... 22 örnek. Muharref: göç/geç (Koş. 10/3), eşi/işi (Koş.16/4),.. 8 örnek. Mükerrer: adım/feryâdım/inâdım (Koş. 13/2), ayı/dünyayı (Koş.16/3)... 7 örnek. Ayrıca 3 tam ve 1 kalb örneği vardır.]

Kuloğlu<sup>7</sup>

XVII'nci asrın saz şairlerinden biri olan Kuloğlu'nun mevcut 19 manzumesi tarandı. Diğer halk şairlerinde olduğu gibi o da daha çok tam olma-

<sup>6</sup> Kâtibî, Haz: S. Nuzhet Ergün, İstanbul ?

<sup>7</sup> Kuloğlu, Haz: Sadettin Nuzhet Ergün, İstanbul ?

yan cinaslardan mütekarib cinası, tercih etmiş gözükmektedir. Mütekarib cinası muharref ve nakıs cinas izlemektedir. Cinaslı kelimelerin çoğu Türkçe kökenli ve isim veya isim soyludur. Fiil veya fiil soylu olanlar da yarıya yakındır. Henüz elimizde fazla şiiri bulunmayan Kuloğlu'nun mevcut manzumelenine göre bilgili ve kabiliyetli bir şair olduğu ve cinasta da başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki semaîsinde görülen tam mürekkeb cinas onun kabiliyetini ortaya koyan güzel bir örnektir.

Koluğlu okur Yâsîn'i  
Elif bâ ile yâ sini  
Çeker dergâh arzûsını  
Erenler gittiler sana (Sem. 11/5)

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Yakarım/bakarım (Koş. 4/5), kazıla/yazıla (Koş. 6/3), yoktur/çoktur (Koş. 9/5, Sem. 12/3),... toplam 16 örnek. Nakıs: içer/biçer (Koş. ş) ağ/dâğ (Koş. 10/5),... 6 örnek. Muharref: bulurum/bilirim (Koş. ş), döken/diken (Koş. 9/2)... 7 örnek ve bir tam cinas vardır.]

Âşık Ömer<sup>8</sup>

Divan ve Halk tarzında yazdığı başarılı şiirleriyle tanınan XVII'nci asır şairlerinden Âşık Ömer, cinas sanatında oldukça başarılıdır. Üzerinde durulan şairler arasında en fazla örnek ona aittir. Toplam 167 cinas örneği mevcuttur. Bunların 70'i mütekarib, 33'ü nakıs, 30'u tam cinastır. Ayrıca muharref, mükerrer ve kalb cinas örnekleri de vardır. Cinaslı kelimeler umumiyetle Arapça ve Türkçe kökenlidir. Çoğu isim veya isim soyludur. Âşık Ömer'in cinastaki orijinalitesi cinaslı koşmalarıdır. Sadece taradığımız kısımlarda altı cinaslı koşma tesbit edilmiştir. Yalnızca elli nazmın tarandığı dikkate alınır cinaslı manzumelerin sayılarının artabileceği muhakkaktır. Takdir edileceği gibi tam cinasın sanat değeri daha fazladır. Metne renk ve ses katmak, okuyucuya fikrî oyun sunmak gibi amaçları vardır ve sanat kasdıyla gerçekleştirilir.

Cinaslı koşmalardan biri<sup>9</sup>

Koşma

Sînem üzre adedi yok dağların      Gurbette mekânım oldu yâd eller  
Yâr elinden yârelidir bu sîne      Zemmedüben nite gerek yad eller

<sup>8</sup> *Âşık Ömer* (Hayatı ve Şiirleri), Haz: Sadettin Nuzhet Ergün, İstanbul ts.

<sup>9</sup> Diğer cinaslı koşmalar için bk: *A.e.*, s. 33-36, 32, 33, 34, 36, 38 numaralı koşmalar.

Çarh-ı felek saldın bulam dağların	Şimdi yârin ellerini yâd eller
Boranına dumamina pusine	Ben ermedim ayağının pusine
Gönül can rahşıdır akıl uyandır <sup>10</sup>	Kulağama ses çalındı geçenler
Devâdır kim dizginine uyandır	Kani noldu bizden evvel geçenler
Bana sun şerbet-i la'lin uyandır	Kabrimi yol üzre salın geçenler
Tâ sinesin derûnuma bu sine	Şefkat ile nazar etsin bu sine

Ömer dîvâneym aklım yitirdim  
Mihnet köşesinde hasta yatırdım  
Elif kaddim bu gün kafa yitirdim<sup>11</sup>  
Ayın şını irgörünce bu sine (Koş. 37)

Bu sine: *bu göğüs /pusine:sisine* kelimeleri arasında tam mürekkeb (mefruk) cinas, *eller:yabancı ülkeler /eller:ellemek filinden*, *uyandır: dizgindir /uyandır: uyandırmak filinden*, *geçenler/geçenler* kelimeleri arasında tam müstevfa, *yitirdim: kaybettim /yitirdim: ulaştırdım, dündürdüm* kelimeleri arasında ise tam fiilî mümasil cinas meydana gelmiştir. Bunlara ilave olarak *sin* kelimesini göğüs, mezar, *sin* harfi ve *sinmek* anlamlarında kullanarak iç içe cinas yapması şairin bu sanatı çok iyi kullandığını gösterdiği gibi, kelimelerin anlamlarına da ne denli vakıf olduğunu gözler önüne sermektedir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: zâhir/mâhir/kâfir (Des. 1/8), nefese/kafese (Des. 1/21), gitti/bitti (Des. 2/27), zâil/hâil (Des. 3/3),.. toplam 70 örnek. Nakıs: râza/dırâza (Des. 4/29), atar/satar (Des. 6/15), âhım/mâhım (Sem. 641/2), hâlim/hâyâlim (Des. 4/28), Cem/câm (Koş. 10/5,.. 33 örnek. Mükerrer: âh/Allâh (Des. 3/16)... 14 örnek. Tam: Güz elden/güzelden (Koş. 17/4), günâh/gün âh (Koş. 33/1, derdim/derdim (Koş. 28/4)... 30 örnek. Kalb: Râm/mâr (Des. 4/2) ve 9 muharref cinas örneği vardır.]

Gevherî<sup>12</sup>

Hem halk hem de Divan tarzında şiirler yazmakta usta olan Gevherî, şiirlerinde edebî sanatlarla ve cinasa fazlaca yer veren saz şairlerimizdendir. O,

<sup>10</sup> Dizgin anlamına gelen “uyandır” kelimesi “uyandır” veya “oyandır” şeklinde okunup yazılabilmektedir. S. N. Ergün “Oyandır” şeklini tercih etmiştir. Biz kelimenin cinaslı olmasını dikkate alarak “u” lu şeklini kaydettik.

<sup>11</sup> S.N. Ergün bu dörtlükteki cinaslı kelimelerden birincisini “yitirdim” ikincisini “yetirdim” şeklinde okumuştur. Bu kelimeler bizim yazdığımız şekilde okunursa anlam değişmez ve cinâs-ı tam meydana gelir.

<sup>12</sup> *Gevheri*, Haz. Şükrü Elçin, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.

özellikle mütecanis kelimelerden birinde bir harf noksan olan nakıs cinas ile bir harfi farklı olan mütekarib cinası çok sever. Cinasların tamamına yakını bu iki türdendir. Çok az bir kısmı tam, muharref ve kalb cinas çeşidindedir. Mütecanis kelimelerin çoğu isim cinsinden olup umumiyetle kafiye kelimelerinde görülürler. Köken itibariyle çoğunluk sırasına göre Farsça, Türkçe ve Arapça şeklinde sıralanırlar.

Gevherî der aceb geçer mi dilek  
Nazîrin görmemiş cihanda felek  
Bilmem hûrî midir yohsa bir melek  
Hayâli gözümde kaldı da gitti (Koş. 7/5)

Koşmada görülen felek/melek kelimeleri arasında ilk harflerinin farklılığından dolayı mütekarib cinas meydana gelmiştir. Bu kelimelerle yapılan cinasa şairlerin çoğunda raslanmaktadır.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Dağ/çağ (Koş. 3/1), çalsam/salsam (Koş. 6/3), kem/zem (Koş. 15/4), salmur/çalınur (Sem. 78/5),...mâhir/zâhir (Sem. 80/4)... toplam 40 örnek. Nakıs: Arı/Bâri (Koş. 1/3), âh/mâh (Koş. 31/2), ok/çok/yok (Koş. 30/5)... 36 örnek. Tam: Yâre/yara (Koş. 5/1), gül/gül (Sem.78/1, müs. 96/7)... Kalb: sever/serv (Koş. 13/5) ve 2 muharref cinas vardır.

Silleli Sürûî<sup>13</sup>

Gerek yaşadığı devirde gerekse sonraları fazla şöhret bulamamış olan XIX'uncu asır saz şairlerinden Silleli Sürurî'nin bilinen 34 manzumesi tarandı. 15 mütekarib, 5 nakıs ve 2 muharref cinas örneği tesbit edilebildi. Daha önce sözünü ettiğimiz Kuloğlu'nun, 19 şiirde 29 cinas örneği hatırlanırsa Sürurî'nin cinas sanatını fazla sevmediği söylenebilir. Ayrıca mevcut cinas örnekleri kafiye kelimelerinde gerçekleşmiş olmakla bunların da sanat kasdıyla değil kafiye olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

Dürlü dürlü iftirâlar bana tertîb eylemen  
Mecnun'um Leylâm getirdim beni ta'zîb eylemen  
Emr-i Hak'tandır bana aşk beni ta'yîb eylemen  
Cûşedüp derâ-yi derdim bir azim ummân olur (D. 32/3)

Ta'zîb ve ta'yîb kelimeleri arasında “z” ve “y” harflerinin farklılığından dolayı mütekarib cinas meydana gelmiştir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Yâr/zâr (Koş. 19/1), bilmedin/silmedin (Koş. 7/1),

<sup>13</sup> *Silleli Sürûî*, Haz: S. Nüzhet Ergün, İstanbul ts.

söz/göz (Koş. 7/3)... toplam 15 örnek. Nakıs: eylesin/neylesin (Koş. 13/2, ağlar/çağlar (D. 24/1)... toplam 5 örnek. Muharref: yıkar/yakar (Koş. 11/2), bilmedim/bulmadım (D. 32/2).

Kuloğlu ve Sürurî hariç diğer şairlerin ortalama 50'şer manzumelerinin taranması sonucu tesbit edilen cinasların çeşitlerini gösterir tablodur. Kuloğlu'nun 19, Sürurî'nin ise 34 manzumesi taranmıştır.

	Mütekariib	Nakıs	Muharref	Mükerrer	Tam	Kalb	Darbî	Hattî	Toplam
E. Emrah (17. asır)	50	21	5	3	2	-	-	-	81
Karacaoğlan (17. asır)	50	26	10	3	4	-	-	-	93
Kâtibî (17. asır)	43	22	8	7	3	1	-	-	84
Kuloğlu (17. asır)	16	6	6	-	1	-	-	-	29
Âşık Ömer (17. asır)	70	33	9	14	30	1	-	-	167
Gevherî (19. asır)	40	36	2	-	3	1	-	-	82
Silleli Sürurî (19. asır)	15	5	2	-	-	-	-	-	22

Tabloda da görüldüğü gibi Halk şairleri arasından seçtiklerimiz daha çok mütekariib cinası tercih etmişlerdir. İkinci sırada tercih edilen cinas çeşidi ise nakıstır. Darbî ve hattî cinas örneğinin bulunmaması, kalb cinasının Kâtibî, Gevherî ve Âşık Ömer'de yalnızca birer örneğine raslanması dikkat çeken diğer bir husustur. Halk şairlerinin hepsinde cinas umumiyetle kafiye kelimelerde görülür. İsim veya isim soylu olanlar çoğunlukta olup Kuloğlu ve Karacaoğlan'da fiil veya fiil soylu olanlar yarıya yakındır. Ercişli Emrah ve Karacaoğlan'da Türkçe, Gevherî'de ise Farsça kelimeler çoğunlukta'dır. Halk şairleri arasında cinası en çok seven Âşık Ömer'dir. En fazla cinas örneği onun şiirlerinde görülür. Özellikle tam cinas örneklerinin fazlalığı onun cinası sanat olarak yaptığını göstermektedir. Cinaz yönünden en zayıf şair ise Silleli Sürurî'dir.

### Divan Şiirinde Cinaz

Bu bölümde Divan edebiyatı şairlerinden Necâtî Bey, Mesîhî, Fuzûlî, Bâkî, Riyâzî, Nedîm ve Şeyh Gâlip'in şiirlerinden ortalama 50'şer tane taranmış ve cinasları tesbit edilmiştir.

Necâtî Bey<sup>14</sup>

Divan şiirinde atasözleri, deyimler ve mahallî unsurları ilk kullananlardan biri olarak tanınan Necâtî'nin şiirlerinde cinas sayı bakımından azdır. Başarılı ve her tür cinas örneği vermiş olan Necâtî'nin cinas sanatını iyi bildiği ancak sık sık kullanma gereği duymadığı anlaşılmaktadır. Mevcud örneklerde mütekarib cinas çoğunluktadır. Diğer cinas örnekleri çok azdır. Cinaslı kelimelerin çoğu Arapça asıllıdır. Cinaslar sadece kafiye kelimelelerinde değil beyit içindeki kelimeler arasında da görülür.

Başarılı örneklerinden bazıları:

Aklım esâsın eyledi fikr-i lebin harâb  
Başdan çıkardı âhir o bî-çâreyi şarâb (Kas. 3/38)

Şol âşıkın ki dilber-i zibâ cemâli var  
Şâdolsun ol hemîşe ki dünyaca mâli var (G. 135/1)

Kâm-gârâ umaram kapında ben de yer bulam  
Eşiğinde bende gibi anca çâker yasadır (G. 150/5)

Harâb/şarâb kelimeleri arasında mütekarib, cemâli/... ca mâli kelimeleri arasında tam mürekkebin cinaslardan merfu, ben de/bende: *köle* kelimeleri arasında tam mürekkep cinaslardan müteşabih cinas meydana gelmiştir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: cevr/devr (Kas. 3/13), hılm/'ilm (Kas. 4/7), cemâl/kemâl (G. 3/2, 24/6)... toplam 19 örnek. Nakıs: câm/cem (G.43/3)... toplam 3 örnek. Muharref: kara/kuru (Kas. 1/7), Darbî: kıpkızıl (G.8/6). Tam: gül: *çiçek* /gül: *gülmekten emir* (G.43/2,3), 3 mükerrer ve 2 kalb cinas örneği vardır.]

Mesîhî<sup>15</sup>

Divan şiirinin gelişme dönemi olarak kabul edilen XV'inci asrın usta şairleri arasında yer alan Mesîhî, şiirlerinde cinas sanatına en fazla yer veren Divan şairlerindedir. Hemen bütün şairlerde olduğu gibi o da mütekarib (19 örnek) ve nakıs (8 örnek) cinası tercih etmiştir. Bunların dışında tam, mükerrer, muharref ve kalb cinas örnekleri de vardır. Kelimeler umumiyetle isim

<sup>14</sup> *Necâtî Bey Divanı*, Haz. Ali Nihad Tarlan, Akçağ Yay., Ankara 1992.

<sup>15</sup> *Mesîhî Divanı*, Haz. Mine Mengi, Ankara 1995.

cinsindedir. Diğer Divan şairlerine göre daha fazla Türkçe kelime kullanmıştır. Mesîhî, bilhassa matla beyitlerinde cinaslı kafiyeyi tercih etmiş ve bir çok gazelinin matlaında nefis örnekler vermiştir. İlk bakışta redif zannedilen kafiye kelimeleri anlam dikkate alındığında farklılıkları ortaya çıkmakta ve cinaslı kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

Cinaslı beyitlerden Örnekler:

Ben sana bülbül sen gülşen ol  
Ko beni ağlayayın sen gül şen ol (G. 151/1)

Seyrâna çıksa kasr-ı sarâyına pîr-i akl  
Alçak görine gözine eyvân-ı âsumân (Kas.2/23)

Birinci beyitte gülşen/gül şen kelimeleri arasında tam mürekkeb cinaslardan müteşabih, ikinci beyitte görine / gözine kelimeleri arasında mütekarib cinas meydana gelmiştir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Hatâ-'atâ (Kas. 1/6), bezm/rezm (Kas. 5/22), hatt/hadd (Kıt'a 1/1)... toplam 19 örnek. Nakıs: Sa'âdet/sâ'at (G.22/5), rûz/rûzî (Kıt'a 1/6)... 8 örnek. Muharref: nûş/nîş (G.10/4), subh/sabûh (G.27/1), Kalb: bâl/belâ (G.7/2)... 2 örnek. Ayrıca 4 mükerrer örnek ve 4 tam cinas örneği vardır.]

Fuzûlî<sup>16</sup>

Divan şairlerinin en büyüklerinden biri şüphesiz ki Fuzûlî'dir. Onu zirve yapan sebeplerin biri de şiirlerindeki çok zengin anlamın yanında yerli yerince kullanılan edebî sanatlardır. Edebî sanatlardan teşbih, telmih, leff ü neşr vb. mana ile ilgili olanları daha çok kullanan Fuzûlî, lâfzî sanatlara mana sanatlarına olduğu kadar ilgi göstermemiştir. Açıkça ifade etmeliyiz ki Fuzûlî'nin Türkçe Divanı'nı cinas için taramaya başlarken özellikle bir fikir oyunu sayabileceğimiz tam cinas örneklerine sıkça rastlayabileceğimizi ümit ediyorduk. Aynı miktar manzume taramamıza rağmen onun şiirlerindeki cinas adedi Mesîhî, Şeyh Gâlip ve Bâkî'ninkilerden daha azdır.

Fuzûlî'de de diğer şairlerde olduğu gibi mütekarib cinas örnekleri çoğunluktadır. Sayı bakımından mükerrer(mürdevic) cinas ikinci, nakıs cinas üçüncü sırada yer alır. Ayrıca çok az sayıda tam, muharref ve kalb cinas örnekleri mevcuttur. Cinaslı kelimeler genellikle Farsça ve Arapça asıllı ve

<sup>16</sup> *Fuzûlî Divanı*, Hazırlayanlar: Kenan Akyüz, Sühely Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur, Akçağ Yay., Ankara 1990.



isim cinsindedir.

Bazı örnekler:

Fâriğ idim cümle âlemden bilir âlem beni  
Ayb ederdi bî-haber sanıp benî Âdem beni (Tc.B.2/1)

Silk-i ehl-i hâle çekmiş zâhidi eşk-i riyâ  
Mis kimi kim sîm kadrin bildirir sîm-âb ana (G. 9/8)

Aklımın vâlih eyledi şekl ü şemâ'ili  
Göz gördü kâmetin dil ü cân oldu mâ'ili (Ms. 5/2)

Beyitlerden birincisinde âlem/Âdem kelimeleri arasında mütekarib, benî: *oğlu* /beni: *beni* kelimeleri arasında tam basit; ikinci beyitte mis / sîm kelimeleri arasında kalb; üçüncü beyitte şemâ'ili/mâ'ili kelimeleri arasında ise nakıs cinas vardır.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Sana/bana (G.3/6), hâtim/hâkim (G.6/6), düşmen/düşmez (G.11/1), ma'mûr/mahmûr (Mh. 7)... toplam 19 örnek. Nakıs: reh/rehâ (G.5/6)... 3 örnek. Mükerrer: Tahsîn/sîn (G.2/6), âlinden/mekâlinden (Tc.B. 3/1), 6 örnek. Ayrıca bir muharref, bir kalb ve iki tam cinas örneği vardır.]

Bâkî<sup>17</sup>

Şiirlerinde anlamın yanında ses ve musikîye de önem veren XVI'ncı asrın güçlü şairlerinden Bâkî, nazımda aynı zamanda ses unsuru olan cinas sanatını çok kullanan şairlerdendir. Türk edebiyatı şairlerinde en fazla mütekarib cinas örneği görüldüğü halde onun şiirlerinde mütekarib ve mükerrer cinas hemen hemen aynı miktardadır. Ayrıca pekiştirmeli sıfatlarla yapılan darbî cinas örneği de Necâtî Bey'in dışında sadece onda görülmektedir. Cinaslı kelimelerin tamamına yakını isim cinsindedir. Bu kelimelerin çoğu Farsça asıllı olup bir kısmı Arapça ve Türkçedir.

Cinaslı beyitlerden örnekler:

Ehl-i diller şiken-i zülfüne şebbû didiler  
Âlemi kıldı mu'attar nice şeb bu didiler (G. 184/1)

İhsân u cûd u ma'delet oldıysa âdetün  
Hurşid ü mâha fer vire necm-i saâdetün (G.280/1)

<sup>17</sup> *Bâkî Divanı*, Haz. Sebahattin Küçük, Ankara 1994.

Sôfi kem ider idi meyli ana  
Kalbe ger virmese safâ mey-i nâb (G.21/3)

Şebbû: *güzel kokulu süs bitkisi* /şeb bû: *gece bu*, kelimeleri arasında tam mürekkebe cinaslardan müteşâbih, saâdetün/...sa âdetün kelimeleri arasında tam mürekkebe cinaslardan merfu, meyli/mey kelimeleri arasında ise nakıs cinas meydana gelmiştir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Bâlâ/vâlâ (Kas. 1/3), gûş/nûş (G.18/5), sâkî/bâkî (Matla' 28)... toplam 10 örnek. Nakıs: sen/seng (G.1/4), degül/gül (matla' 10)... 6 örnek. Mükerrer: Hüsrevân/revân (Kas. 1/16), yâr/ağyâr (G.11/3)... toplam 10 örnek. Muharref: mihr/mühr (Kas. 1/10)... 4 örnek. Kalb: esmâ/semâ (G.3/1)... Darbî: göm/gök (G.15/3), kıp kızıl (G.18/4) ve 3 tam cinas örneği vardır.]

Riyazî<sup>18</sup>

Şiirlerini taradığımız yedi Divan şairi arasında en az cinas örneği Riyâzî'dedir. XVII'inci asır şairlerinden olan Riyazî şiirde manaya öncelik verenlerdendir.

Ey Riyâzî sözi ma'nâdur iden hâss-pesend  
Âm-gîr olmasına hüsn-i edâdur bâ'is

Beytinden de anlaşılacağı gibi, şiirinin seçkinler tarafından beğenilme şartının mana olduğunu söyler<sup>19</sup>.

50 manzumesinde toplam 25 cinas örneği tesbit edilmiştir. Riyâzî de mütekarib cinası çok kullanır. Az da olsa tam, nakıs, muharref ve mükerrer cinas örneklerine raslanır.

Yâr u düşmen lutf u kahrundan olupdur behre-cû  
Nitekim izhâr ider her bâr nûr u nâr şem' (Kas. 6/24)

Beytinde yâr/bâr/nâr kelimeleri arasında mütekarib ayrıca nâr/nûr kelimeleri arasında ise muharref cinas vardır.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: hikmet/himmet (Kas. 1/20), kül/gül (G.4/2), safâ/vefâ (G.26/1)... toplam 17 örnek. Nakıs: âb/tâb (Kas. 1/25, 38), câm/cem (Kas. 5/5).. Muharref: ezhâr/izhâr (Kas. 4/3), hây/hûy (G.8/1), nâr/nûr (Kas.

<sup>18</sup> *Rizâyî Divanı'ndan Seçmeler*, Haz. Namık Açıkgöz, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

<sup>19</sup> *A.g.e.*, s. 10.

6/24) ayrıca iki tam ve mükerrer cinas örneği vardır.]

### Nedîm<sup>20</sup>

XVIII'inci asrın ilk yarısında yaşayan usta şairlerden Nedim'in şiirlerinde de en fazla mütekarib cinas mevcuttur. Onu nakıs cinas takib eder. Bunların dışında çok az sayıda tam ve mükerrer cinas örnekleri görülmektedir. Yaptığımız sınırlı taramada bu dört çeşidin dışında cinas örneğine rastlanmamıştır. 50 manzumede toplam 28 cinasla, şiirlerinde bu sanata az yer veren Divan şairlerindedir. Cinaslı kelimelerin çoğu Arapçadır ve tamamına yakını isim cinsindedir.

Cinaslı beyitlerden bazı örnekler:

Encüm değil felekte kazâ bîkr-i fikrime  
Her şeb hediye bir tutuk-ı zer-nişân verir (Kas. 3/59)

Dile mahabbet-i giysû-yı yâr olur peydâ  
Garîbe hâhiş-i dâr ü diyâr olur peyda (G. 6/1)

Dil sıklet-âver-i gül olur Jâle olsa da  
Olmaz sahm-tiraz-ı çemen lâle olsa da (G. 137/1)

Beyitlerde bîkr/fikr, Jâle/lâle kelimeleri arasında mütekarib, yâr/diyâr kelimeleri arasında ise nakıs(eksik) cinas meydana gelmiştir.

Diğer bazı cinas örnekleri:

[Mütekarib: Bîkr/fikr (Kas. 3/59), hâme/nâme (Şar.3/3), bedîd/cedîd (Kas. 4/1)... toplam 14 örnek. Nakıs: sefâlimiz/fâlimiz (Kıt'a 8), yâr/diyâr (G. 6/1)... toplam 11 örnek. Mükerrer: âle/piyâle (Şar. 8/3), Tam:...kim: ki /kim: kimse (G. 8/8), Sakız: şehir ismi /sakız: ağızda çiğnenen reçine (G. 14/8).]

### Şeyh Gâlib<sup>21</sup>

Cinas sanatını seven ve şiirlerinde sıkça kullanan şairlerimizden biri de şeyh Gâlib'tir. Divan edebiyatının son büyük şairi olarak tanınan Galib'in cinas örnekleri oldukça başarılıdır. Divanında cinaslı gazel bulunan ender şairlerimizdendir. O da diğer şairler gibi cinasın mütekarib çeşidini tercih

<sup>20</sup> *Nedim Divanı*, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp ve Aka Yay., İkinci Baskı, İstanbul 1972.

<sup>21</sup> *Şeyh Gâlib Divanı*, Haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay., Ankara 1994.

etmiştir. Sayı bakımından ikinci sırada mükerrer (müzdevic) üçüncü sırada ise nakıs cinas görülmektedir. Ayrıca taradığımız kısımlarda birer muharref ve tam cinas örneklerine raslanmıştır. Cinaslı kelimeler daha çok isim cinsinden ve Arapça, Farsça kelimelerdendir.

Örnekler:

Gelince va'd-i visâle bahâneler söyler  
O şâh-ı kişver-i hüsn ü bahâ neler söyler (G. 51/1)

Ziver-i bâzâr-ı küstâhî menem  
Hem yine bîzâr-ı küstâhî menem (G. 216/1)

Gonca-i aşkız ki bu hûrşîd şebnemdir bize  
Gevher-i şevkız ki bahr-ı bî-gerân nemdir bize (G. 279/1)

Beyitlerde bahâneler/bahâ neler kelimeleri arasında tam mürekkeb cinaslardan müteşâbih, bâzâr/bîzâr kelimeleri arasında muharref, şebnem/nem kelimeleri arasında mükerrer(müzdevic) cinas meydana gelmiştir.

Diğer cinas örnekleri:

[Mütekarib: Celâl/Cemâl (Kas. 1/2, 4/1, Tc. B.2/5, G. 25/6), âleme/âdeme (Tc. B. 7/6), habâb/harâb (G. 16/1)... toplam 22 örnek. Nakıs: mâr/enâr (Kas. 7/17), uyanık/yanık (Tc. B. 3/3)... 5 örnek. Mükerrer: izhümâ/nümâ (Kas. 2/2), celî/müncelî (Tc.B.2/1)... 8 örnek. Tam: dil: gönül /dil: lisan (Tc. M. 2/3), Muharref: vilâyet/velâyet (Kas. 9/6).]

Farklı nazım şekillerinde yazılmış 50'şer manzumelerini taradığımız Divan şairlerinin şiirlerindeki cinas sayıları ve çeşitlerini gösterir tablodur.

	Mütekarib	Nakıs	Muharref	Mükerrer (Müzdevic)	Tam	Kalb	Darbî	Hattî	Toplam
Necâfî Bey (15. asır)	19	3	1	3	1	2	1	-	30
Mesîhî (15. asır)	19	8	2	4	4	2	-	-	39
Fuzûlî (16. asır)	19	3	1	6	2	1	-	-	32
Bâkî (16. asır)	10	6	4	10	3	1	2	-	36
Riyâzî (17. asır)	17	2	3	1	2	1	-	-	25
Nedim (18. asır)	14	11	-	1	2	-	-	-	28

Şeyh Gâlip (18. asır)	22	5	1	8	1	-	-	-	37
--------------------------	----	---	---	---	---	---	---	---	----

Bu şemaya göre Divan şairleri de Halk şairlerinde olduğu gibi mütekarib cinası tercih etmişlerdir. Mesîhî ve Nedîm'de nakıs cinas; Bâkî, Şeyh Gâlip ve Fuzûlî'de ise mükerrer (müzdevic) cinas ikinci sıradadır. Bu cinaslar Necâtî Bey'de eşit miktardadır. Diğer cinas çeşitleri ise birbirine yakın sayıdadır. Hattî cinas, taradığımız kısımlarda hiç görülmezken, darbî cinas sadece Bâkî (2 örnek) ve Necâtî (1 örnek)'de geçmektedir. Sayı bakımından en fazla cinas Mesîhî ve şeyh Gâlip'te, en az ise Riyâzî'de görülmektedir. Cinaslı kelimelerin çoğu isim cinsindedir. Necâtî Bey, Nedîm ve Şeyh Gâlip'te Arapça asıllı kelimeler çoğunluktadır. Türkçe kökenli kelimeler diğerlerine göre Mesîhî'de daha fazladır.

#### Netice

Yedi Halk ve yedi Divan şairinin ortalama ellışer manzumelerinin taranması sonucu elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Gerek Halk, gerekse Divan şairlerinin tamamına yakını cinas çeşitlerinden bir harfi farklı kelimeler arasında meydana gelen mütekarib cinası tercih etmişlerdir. 14 şairden yalnızca Bâkî'de mütekarib cinas sayısına denk mükerrer cinas vardır.

2. Çoğunluk itibarıyla ikinci derecede tercih edilen cinas nakıstır. 3, 4 ve 5'inci sıra Divan şiirinde mükerrer, tam ve muharref; Halk şiirinde ise muharref, tam ve mükerrer cinas şeklindedir. Her iki edebiyatta da 6'ncı sırada kalb cinas yer alır. Pekiştirmeli sıfatla yapılan darbî cinas örneği sadece Bâkî ve Necâtî Bey'de mevcuttur.

3. 14 şair içinde en fazla cinas örneği bulunan şairler Halk edebiyatından Âşık Ömer ve Karacaoğlan, Divan edebiyatından ise Mesîhî ve Şeyh Gâlip'tir.

4. Başarılı cinas örnekleri verebilmek şairlerin ustalığına bağlıdır. Ancak, çok cinas kullanmak her zaman şairin ustalığını göstermeyeceği gibi az cinas kullanmak da şairin başarısızlığını belirtmeye yetmez. Edebî sanatlar esas alınarak bir şairin edebî kişiliği ölçülecekse bu iş tek bir sanatla değil diğerleri de dikkate alınarak yapılmalıdır.

5. Her iki edebiyatta da cinas daha ziyade matla beyitlerinde kafiye kelimelerde meydana gelmiştir. Böyle kafiyelere cinaslı kafiye de denir. Kafiye, cinas için önemli bir sebeptir. Bu yüzden Halk edebiyatı nazım şekillerinde cinas daha fazla görülür. Zira bu edebiyatta kafiyeli mısralar daha çoktur. Aynı mısra veya beyitlerin iç kesimlerindeki kelimeler arasında

meydana gelen cinas Divan şiirinde daha fazladır.

6. Divan şiirinde cinaslı kelimelerin çoğu Arapça ve Farsça asıllı olup Türkçe olanları çok azdır. Halk şiirinde ise Ercişli Emrah, Karacaoğlan ve Kuloğlu'nda Türkçe kelimeler çoğunluktadır. Her iki edebiyat kolunda da mütecanis kelimeler umumiyetle isim cinsindedir. Halk şiirinde fiil cinsinden kelimelerin sayısı Divan şiirine oranla daha fazladır.

7. Halk ve Divan şiirinde cinaslı kelimelerin bir kısmı müşterektir. Bazı örnekler: aş/iş, akar/bakar, ayağ/ayağ, az/nâz, âlem/âdem, âh/gâh/mâh/güvâh/râh, bürür/yürür, bende/bende, bezm/rezm, beni/seni, bana/sana/ana, bâr/nâr/yâr, Câm/cem, Celâl/cemâl/kemâl, cevır/devr, dağ/bâğ/yağ/çağ, derd/zerd/dürd, el/sel/yel, felek/melek, günâh/gün âh, gül/gül, göz/söz/öz, gûş/nûş/nîş, mâh/şâh, ok/çok/yok, pest/dost/dest, selam/kelam, yâd/feryad/dad/âd...

8. Her iki edebiyatta da bazı şairlerin cinaslı manzumeleri mevcuttur.

9. Halk edebiyatında cinaslı mâni ismiyle şöhret bulan mâni nazım şekli vardır. Bunun karşılığı Divan edebiyatında tuyuğ'dur.

Halk ve Divan şiirinde cinasın ele alınışına, müşterek ve farklılıklarına dikkat çekmek amacıyla yapılan bu mukayeseli deneme çalışmasının sonunda; her iki edebiyatta da cinasın sevildiğini, şairler tarafından uygulandığını ve aralarında muhtelif farklılıklar bulunmakla beraber müşterek yönlerin daha fazla olduğunu söyleyebiliriz.

## GAZİMAĞUSA'DAKİ TÜRK MİMARİSİ

*Aygün ÜLGEN\**

Türkiye'nin güneyinde, Antalya ve Mersin körfezleri arasındaki Taşeli yöresinin önünde, ancak 70 km. kadar uzakta, onun adeta deniz ortasından çıkmış görünümündeki bir parçasını andıran<sup>1</sup> Kıbrıs adası, Torosların ileri uzanmış bir kolundan ibarettir.<sup>2</sup>

Sicilya ve Sardunya'dan sonra Akdeniz'in üçüncü büyük adası olan Kıbrıs, Doğu Akdeniz'in merkezinde yer aldığından bu konumundan dolayı, stratejik önemi sebebiyle tarih boyunca sürekli el değiştirmiştir. M. Ö 1500'lerden itibaren Mısırlılar, Hititler, Akalar, Dorlar, Fenikeliler, Asurlular, Persler, Romalılar, Araplar, Lusignanlar, Cenevizliler, Venedikliler, Osmanlılar ve İngilizlerin adaya hakim olduklarını görmekteyiz.<sup>3</sup>

Adanın en işlek gemicilik merkezi olup doğal limana sahip tek bölgesi olan<sup>4</sup> Mağusa, gerek tarihî, gerekse ticarî bakımdan Kıbrıs'taki diğer bölgelere göre daha önemli bir şehirdir. Lusignanlar döneminden beri bölgede önemli bir unsur olan Mağusa limanı, İngilizler döneminde de bu özelliğini korumuştur. Zamanla kent merkezinin surların içinde yer alması sebebiyle Mağusa'nın sur dışında gelişme gösteren yeni bölgesine Varoşa denilmiştir. "Yeni Şehir" anlamında kullanılan "Varoscha", günümüzdeki Maraş bölgesi olup, 1974'ten önce Rumların Mağusa'da Surlar İçi Mahallesinde oturmalarına izin verilmemesiyle, surlar dışında kurulan bir mahalle olarak gelişmiştir.

Kıbrıs'ın doğu kıyısındaki Mağusa, Helenistik dönemde kurulmuş, Orta Çağ'ın önemli ticaret merkezlerinden biriyken, önce Cenevizlilerin (1374) sonra da Venediklilerin yönetimi altına girmiştir. Türk fethi öncesindeki bu dönemde yönetimden memnun olmayan halk 1570'e gelindiğinde, zamanın Osmanlı hükümetine "kişi ve mektup" göndererek adanın Müslümanlar tarafından fethini talep etmiştir. Kıbrıslı Rumların bu hareketi, adadaki mevcut

---

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Cevat Gürsoy, "Coğrafi Bakımdan Kıbrıs ve Türkiye", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969)*, *Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 41.

<sup>2</sup> Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri", *T.T.O.K. Belleteni*, İstanbul, Ekim-Aralık 1974, 44/ 323, 4.

<sup>3</sup> H. Fikret Alasya, *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi*, Ankara 1987, s. 1; Zehra Cerrahoğlu, *Birleşmiş Milletler Gözetiminde Kıbrıs Sorunu İle ilgili Olarak Yapılan Toplumlararası Görüşmeler (1968-1990)*, Ankara, 1998, s. 2-3.

<sup>4</sup> Uğur Ulaş Dağlı-F. Şeyda Bayındır, "Maraş Bölgesindeki Mevcut Dokunun Sürdürülebilirliğinin Sağlanmasına Yönelik Öneriler", *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, Yıl: İlkbahar 97, Gazimağusa 1997, III, 2, 173-175.

düzeni istemeyişleri, nihayet Osmanlı Devleti'nin kendine göre haklı sebepleriyle de birleşince, gerekli hazırlıklardan sonra Kıbrıs'ın fethine girişilmiştir. Kıbrıs Seferi, vezir Lala Mustafa Paşa'nın serdarlığı ve vezir Piyale Paşa'nın donanma kumandanlığında yapılmıştır. Fetih, Lala Mustafa Paşa tarafından onbir aylık bir kuşatmanın ardından Mağusa'nın 1 Ağustos 1571'de. Venedikli Kumandan Marco Antonio Bragadino'dan teslim alınmasıyla tamamlanmıştır.<sup>5</sup> Kıbrıs, Türk idaresinde bundan böyle bir beylerbeyilik olarak idare edilmeye başlanmıştır<sup>6</sup>.

Mağusa'da Türk dönemi mimarîsi 1571'de bu kentin Osmanlıların eline geçmesiyle başlar. Fetihden sonra adanın diğer şehirlerinde olduğu gibi Mağusa'da da imar faaliyetlerine girişilir. Bu faaliyetler adanın güvenliğini sağlamak, şehrin ihtiyaçlarını karşılamak ve dinî ibadetin yerine getirilmesini sağlamak gibi amaçlar doğrultusunda yapılır. Yani kalelerin tamiri, şehrin su yollarının tesisi, camiler, köprüler, hanlar, medreseler, çeşmeler ve kütüphanelerin yapımı bunlar arasında yer almaktadır. Dinî ibadetlerin özgürce yapılmasını sağlamak amacıyla bazı kiliselerin kullanımı yerli halka bırakılır, bazı kiliseler ise cami veya mescit hâline getirilerek ibadet yeri olarak kullanılır.<sup>7</sup> Bu durum çok şiddetli çarpışmalar sırasında hayli zarar görmüş olan Gotik kiliselerin bir kısmının kurtulmasını ve günümüze kadar sağlam hâlde gelebilmesini sağlamıştır.

Osmanlıların önceleri şehrin ihtiyaçlarını mevcut yapılarla karşılamak istemeleri, daha sonra da yeni yapılar inşa etmeleriyle Kıbrıs'taki diğer şehirlerde olduğu gibi Mağusa'da da birçok Türk yapısı meydana getirilmiştir.

Kıbrıs'ta yapılanmış çevreye bakıldığında Türk etkisi belirgin bir şekilde kendini gösterir. Başkent Lefkoşa bunun en belli başlı örneğidir. Lusignan, Venedik, Osmanlı ve İngiliz yapılarından oluşmuş başkentin pitoreski, 1940'lı yılların sonuna kadar devamlılığını sürdürmüştür. Ama bu kentte ağırlık yine de Lusignan ve Osmanlı eserlerindedir.

Kıbrıs'ın tarihî eserler yönünden ikinci önemli kenti ise Mağusa'dır. Mağusa, bir kısmı ortadan kalkmış olmakla birlikte, günümüze kadar gelebilen cami, mescit, çeşme, türbe, hamam gibi yapıları ve mezar taşlarıyla bize Kıbrıs'taki Türk mimarîsi hakkında fikir verebilmesi açısından önemlidir.

<sup>5</sup> Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri, a. g. e. s. 6.

<sup>6</sup> Feridun Emecen, "Kuruluşta Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi. Devlet ve Toplum*, İstanbul 1994, I, 41.

<sup>7</sup> Netice Yıldız, "Osmanlı Dönemi Kıbrıs Türk Mimari ve Sanatı", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Konresi*, Ankara 1995, III, 522-525.



### Lala Mustafa Paşa Camii

Mağusa'nın en erken tarihli yapısı olan Lala Mustafa Paşa Camii,<sup>8</sup> Gotik mimarînin üslûp özelliklerine sahiptir. Lusignanlar döneminden kalma bu yapının önceki adı St. Nicholas Kilisesi (1312) olup, Aya Sofya da denilmiştir.<sup>9</sup>

Vaktiyle içinde Lusignanların taç giydikleri, Kraliçe Catherina Cornaro'nun Kıbrıs'ı Venedik'e bıraktığı anlaşmayı imzaladığı ve 1571'de şiddetli top ateşi ile kısmen yıkıldığı bilinen bu kilise, özellikle giriş cephesinin mimarîsi bakımından Fransa'daki Troyes, Amiens ve Rheims katedrallerinin bir benzeridir.<sup>10</sup> Bu cephedeki üçlü girişten ortadakinin üzerinde Gotik üslûpta işlemeli bir pencere yer almaktadır. Yapının içine girildiğinde, üzeri tonozla örtülü orta nefin, iki sıra sütunla, yan neflerden ayrıldığı göze çarpar. Batı yönünde ve yanda iki ufak şapel yer almıştır.<sup>11</sup>

Akdeniz ülkeleri üzerine yaptığı uzun çalışmalarıyla tanınan Fransız tarihçi Louis de Mas Latrie'nin, Kıbrıs adasındaki değişik kentlerde yaptığı gezilerde gördüğü sanat ve mimarî eserleri hakkındaki bilgi ve çizimleri içeren "Lusignan Hanedanından Prensler Zamanında Kıbrıs Adasının Tarihi" adlı bir kitabı vardır. Kendisi, 1840-1850'li yıllarda Mağusa'da bugünkü Lala Mustafa Paşa Camii (eski Lusignan Latin Katedrali) çevresinde yaptığı araştırmalarda bulduğu ve gördüğü her şeyi yazmış ve çizmiştir. Mas Latrie'nin verdiği bilgilerden Türk döneminde bu Fransız eserlerinin nasıl korunduğunu, oysa İngiliz yönetiminin ilk yıllarında Mağusa Limanı genişletme çalışmaları bahanesi ve yine İngiliz firmalarının yürüttüğü Mısır'da Port Said Limanı çalışmaları için özellikle Mağusa'nın kuzey bölgelerinden taşların nasıl toplanıp kaybolduğunu öğrenmek mümkündür. Taçgey Debeş'in belirttiğine göre İngiliz döneminde bu antika parçaların adadan ayrılışı o boyutlara ulaşmıştır ki, Mağusa'nın pek çok tarihî yapısı İngilizlerin bu tedbirsizliğinden ötürü tamir edilemeyecek şekilde zarar görmüştür. Bunun üzerine Osmanlı devleti 1892 yılında İngiliz devletine resmî bir yazı göndererek antika eserlerin adadan çıkartılmasının tümüyle yasaklanmasını istemiştir. Bu isteği politik bir hareket olarak yorumlayan ve pek hoş karşı-

<sup>8</sup> O. Aslanapa, *Kıbrıs'ta Türk Mimarîsi*, İstanbul, 1975, s. 25.

<sup>9</sup> Fikret Alasya, "Kıbrıs'ın Dünü, Bugünü ve Yarını", *Kıbrıs Dün, Bugün, Yarın*, (Haz. Derviş Manizade), İstanbul, 1975, s. 86.

<sup>10</sup> S. Eyice, *age.*, s. 9-10.

<sup>11</sup> *Kuzey Kıbrıs Kültürler Mozayığı*, 2. bs., A Turizm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 68.

lamayan İngilizler, çok geç kalınmış bir yasa olmakla birlikte “Mağusa Taşlarını Koruma Yasası”nı çıkartmaktan da geri kalmamışlardır.<sup>12</sup>

1 Ağustos 1571’de Mağusa’nın teslim alınmasından sonra Lala Mustafa Paşa, 17 Ağustos Cuma günü şehir kilisesinde (St. Nicholas) Sultan II. Selim adına hutbe okutarak burayı camiye çevirtmiştir.<sup>13</sup> 17 Zilhicce 979 (1 Mayıs 1572) yılında Kıbrıs beylerbeyi ve defterdarına yazılan bir fermanla, henüz minareleri olmayan Lefkoşa ve Mağusa’daki camilere kaçar minare yapılsın diye beylerbeyinin padişaha sorması üzerine padişahın, Lefkoşa’daki camiye iki, Mağusa’dakine bir minare yapılmasını emrettiği belirtilmektedir.<sup>14</sup> Bunun üzerine Lala Mustafa Paşa Camii’ne bir minare, ayrıca mihrap ve minber eklenmiştir.

Osmanlı mimarisinde sultan camilerinde iki veya daha fazla, vezir veya paşa camilerinde ise genellikle giriş cephesinin sağına tek olarak minare yerleştirilme uygulamasına,<sup>15</sup> Lala Mustafa Paşa Camii’nde de uyulduğu görülmektedir

Caminin bulunduğu meydanın karşı tarafına Venedik Sarayı kalıntıları rastlamaktadır. Bu sarayın avlusunda vatan şairi Namık Kemal’in 1873 yılında 38 ay boyunca sürgün olarak günlerini geçirdiği iki katlı bina yer almaktadır.<sup>16</sup> Bu bina günümüzde Namık Kemal ile ilgili belge ve resimlerin yer aldığı bir müze olarak kullanılmaktadır.

### Sinan Paşa Camii

1360 yılında Simon adlı bir Nestoryen Hristiyan tarafından yaptırıldığı belirtilen St. Peter ve St. Paul Kilisesi, Osmanlıların Mağusa’yı ele geçirmesinden sonra camiye çevrilmiştir.<sup>17</sup>

Buğday Pazarı Camii de denilen bu yapı hâlen Sinan Paşa Camii<sup>18</sup> olarak anılmaktadır. Dıştan bakıldığında Gotik payandalarıyla dikkati çekmektedir. Güzel bir taş işçiliğine sahiptir. Giriş kısmının başka bir yapıdan geti-

<sup>12</sup> Taçgey Debeş, “Akdeniz Ülkeleri Uzmanı Ünlü Fransız Tarihçi Louis de Mas Latrie ve Kıbrıs Tarihi”, *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, Yıl: Sonbahar 97, Gazimağusa, 1997, III/4, 443-444.

<sup>13</sup> Netice Yıldız, “Osmanlı Dönemi Kıbrıs Türk Mimari ve Sanatı”, *a. g. e.*, s. 521-522.

<sup>14</sup> N. Yıldız, “Osmanlı Dönemi Kıbrıs...”, *a. g. e.*, s. 525.

<sup>15</sup> Aygün Ülgen, *Klasik Devir Minareleri*, İstanbul, 1996, s. 61.

<sup>16</sup> Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, IX, 62-63.

<sup>17</sup> *Kuzey Kıbrıs Kültürler Mozayığı*, s. 72.

<sup>18</sup> S. Eyice, “Kıbrıs”ın Tarihi ve Türk Eserleri”, *a. g. e.*, s. 10.

rildiği sanılmaktadır. İçi oldukça sadedir. Çapraz tonozlu tavanı düz başlıklı yuvarlak sütunlara oturtulmuştur.

Caminin avlusundaki iki mezardan biri, Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'ye aittir.<sup>19</sup> 1720'de Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında aradaki dostluğu kuvvetlendirmek için Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi<sup>20</sup>, Patrona Halil ayaklanmasından sonra, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa yanlısı olmakla suçlanarak Kıbrıs'a sürülmüş ve Kıbrıs'ta ölmüştür. Mezar kitabesi 1731 (H.1144) tarihli'dir.<sup>21</sup> İkinci mezar ise 1715 (H.1127) tarihinde ölen yeniçeri Mehmet Efendi'nindir.<sup>22</sup>

Mağusa'da kiliseden camiye çevrilen yapılardan Tabakhane Camii'nin aslının 16. yüzyıl ait olduğu ve 1904'te tamir geçirdiği, Mustafa Paşa Camii'nin aslının ise bir Ortodoks kilisesi olup, 16. yüzyılda minber ve minaresinin eklendiği kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>23</sup>

#### Akkule Mescidi

Mağusa kalesinin ana giriş kapısı yanında yer alan bu mescit, kesme taştan ilgi çekici bir yapı olup, kitabesine göre, 1618/1619 (H.1028) tarihli'dir. Yapının pencere düzeni klâsik üslubu yansıtmaktadır. Ahşap kapı kanatları çok değişik bir üslûpta yapılmıştır.<sup>24</sup> Akkule'nin iç duvarına dayalı olarak inşa edilen bu mescit, Osmanlı üslûbunda asil bir cepheye sahiptir.

#### Kutub Osman Efendi Tekkesi

Sultan IV. Mehmed'in de hocası olan Kutub Osman Efendi'nin Mağusa'daki mezarının kitabesi 1739 (H.1152) tarihli'dir. Bu türbe Kıbrıs muhassılı Seyyit Ahmed Ağa tarafından 1826 (H. 1242)'da imar edilmiştir.

Kıbrıs'ta Türk kültürünü geliştiren iki tarikat Mevlevîler ve Halvetîler olmuştur. 11. ve 12. yüzyıllarda Türkleri İslama davet eden şair ve sufi Ahmet Yesevî silsilesine bağlanan Halvetî tarikatının tekkesi<sup>25</sup> ve bu tekke kütüphane, Mağusa'da tarikatın en yüksek mertebesine girmiş ve Kutub'unvanını almış olan Osman Efendi tarafından kurulmuştur. Aynı zamanda

<sup>19</sup> Fikret Çuhadaroğlu-F. Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *Rölöve ve Restorasyon Dergisi*, İstanbul 1979., s. 7.

<sup>20</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, 2. bs., IV, 2. Kısım, 205.

<sup>21</sup> Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 10.

<sup>22</sup> Fikret Çuhadaroğlu-F. Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *a. g. e.*, s. 7.

<sup>23</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 10.

<sup>24</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 11.

<sup>25</sup> Emel Esin, "Kıbrıs'ta Türk Medeniyeti", *a. g. e.*, s. 41.

Sarayda imamlık ve vaizlik vazifesi de yapan Osman Fazlullah Efendi, Bulgaristan'da doğmuş, Edirne'de öğrenim görmüş, oradan da İstanbul'a giderek meşhur Şeyh Abdullah Efendi'nin öğrencisi olmuştur. Kendisi, başta tanınmış şair ve bilgin Bursalı İsmail Hakkı Efendi olmak üzere, birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>26</sup>

Kutub Osman Efendi adaya gelişinden bir yıl sonra ölmüş ve Mağusa'da gömülmüştür

Adıyla anılan tekke, Mağusa'da Lefkoşa kapısı dışındaki türbelerin arkasındadır. (L) şeklinde plânlanmış biri tonoz, diğer ikisi kubbe ile örtülü üç hacim ile bunlara bitleştirilmiş kâgir yapılı, üstü kubbe ile örtülü bir türbeden oluşmaktadır. Tekke 19.yüzyılda bazı binaların da ilâvesiyle genişletilmiştir.<sup>27</sup>

### Canbolat Bey Türbesi

Mağusa fethinde düşen şehitlerin bir sembolü durumunda olan bu türbe, Kıbrıs'ta Türk döneminden kalan türbelerin en önemlilerinden biridir. Kilis emiri olan Canbolat Bey, adanın fethi sırasında önce Lefkoşa savaşlarına, daha sonra da Mağusa kuşatmasına katılmış olup, bu kuşatma sırasında şehit düşen birçok Osmanlı kumandanından biridir. Canbolat Bey'in kahramanlığı halk arasında o derece efsaneleşmiştir ki, onun Venediklilerin kaleye girişi engellemek üzere koydukları kolları bıçaklı büyük bir çark üzerine atıyla atlayarak canı pahasına bu korkunç aleti durdurduğuna inanılmıştır. Yabancı kaynaklarda bu savunma aletinden bahsedilmemektedir. Ancak Canbolat Bey'in Mağusa kuşatmasında öldüğü bir gerçektir. Venediklilerin mühimmat deposunu koruyan Mağusa Kalesi'nin güneydoğu ucundaki büyük yuvarlak burç, 1571'de Türk topçularının şiddetle hücum ettikleri yer olmuştur. Top mermilerinin tahrip ettiği bu burç, fetihten sonra onarılmış, içi bir türbeye dönüştürülerek buraya Canbolat Bey'in kabri yapılmıştır. Türbe 1968'de yeniden onarılarak müze hâline getirilmiştir.<sup>28</sup>

### Şeyh Mehmet Ömer Efendi Türbesi

Osmanlıların mimarî geleneklerinden olan ölülerine türbe, mermer ve taştan mezar yaptırmak Kıbrıs'ta da görülmektedir. Türbeler plân bakımından

<sup>26</sup> Beria Remzi Özoran, "Kıbrıs'ta Türk Kültürü", *Birinci Milletlerarası Kıbrıs Tetkikleri Kongresi, (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara, 1971, s. 160-161.

<sup>27</sup> Fikret Çuhadaroğlu-F. Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *a. g. e.*, s. 7.

<sup>28</sup> Semavi Eyice, "Canbolat Bey Türbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 143.

basit şekilde olup, üzerleri yarım kubbe ile örtülmekteydi. Duvarları ise yerli kumdan yapılmaktaydı.<sup>29</sup> Mağusa'da bazı türbe şeklinde mezarlara örnek olarak Şam Müftüsü Şeyh Mehmed Ömer Efendi'nin bu türbesi verilebilir.

Lala Mustafa Paşa Camii önündeki bu türbe kare plânlı ve üzeri kubbe ile örtülü olup,<sup>30</sup> iki tarafı kapalı, ön ve arka cepheleri birer kemerle dışa açık, küçük ve karakteristik bir yapıdır.

#### Mustafa Zühtü Efendi Türbesi

Caminin önündeki diğer türbe, Mustafa Zühtü Efendi'nin türbesidir. Dört payesine oturan kemerleri, kubbeli yapısı ve kemer açıklıklarını örten demir şebekeleri ile Mağusa türbelerinin geç dönem örneğidir.<sup>31</sup> Payelerde 19.yüzyıl Türk mimarisinde moda olan Ampir üslûbunun tesirlerini görmek mümkündür.<sup>32</sup>

#### Cafer Paşa Çeşmesi

Daha Orta Asya'da iken suya büyük önem veren, suyu kutsal sayan Türk insanı, İslâmiyetle birlikte bu inancını dinî temizlik anlayışına dönüştürmüş ve Osmanlı döneminde de bu geleneği su ile ilgili yapılar inşa ederek sürdürmüştür. Bu kültürel temanın Kıbrıs'taki en güzel yansımaları, vakıf su kanallarıdır.<sup>33</sup>

Türkler Lefkoşa, Mağusa ve Tuzla'ya bentler ve kemerler ile su getirmişlerdi.<sup>34</sup> Kıbrıs'ta Türk devrinde yapılan su tesislerinin başında Mağusa'da Cafer Paşa'nın eseri olan su yolları ve kemerler gelmektedir. Yaptırılan eski çeşmelerde ise klâsik Osmanlı çeşme mimarî üslûbunun uygulandığı görülür. Bu üslûbu yansıttığı bilinen Mağusa'daki Cafer Paşa Çeşmesinin aslı yıkılmış olup, bu ilk yapıdan günümüze sadece kitabesi sağlam olarak kalmıştır. Aynı yerde sonradan yapılan çeşmeye, 1934 yılında bu orijinal kitabe konulmuştur. Bu çeşmenin H. 1005/ 1596-1597'de Kıbrıs Beylerbeyi Cafer Paşa tarafından yaptırıldığı kitabesinde belirtilmektedir.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Hakkı M. Atun, "Osmanlı Mimarisinin Kıbrıs'taki Tesirleri", *Birinci Milletlerarası Kıbrıs Tetkikleri Kongresi, (14-19 Nisan 1969)*, Ankara 1971, s. 254-255.

<sup>30</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserleri", *a. g. e.*, s. 15.

<sup>31</sup> O Aslanapa, *a. g. e.*, s. 25.

<sup>32</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 15.

<sup>33</sup> Harid Fedai, "Kıbrıs Türklerinin Kültürel İlişkilerinin Tarihi", *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, İlkbahar 98, Gazimağusa, 1998, IV/2, 199-200.

<sup>34</sup> Emel Esin, "Kıbrıs'ta Türk Medeniyeti", *a. g. e.*, İstanbul, Ekim-Aralık 1974, 44/ 323, 41.

<sup>35</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 13.

### Cafer Paşa Hamamı

Türklerin Kıbrıs'ta ilk yaptırdığı hayrât eserlerinden biri de hamamlardır.

Mağusa'da bulunan iki hamamdan biri olan ve "Kertikli Hamam" adıyla tanınan, Cafer Paşa Hamamı, 16.yüzyıl sonlarına ait olup,<sup>36</sup> soyunmalık kısmı olduğu sanılan dikdörtgen mekândan girilen eşit büyüklükte dört kubbe ile örtülü bölüm ve yandaki daha küçük kubbelerle örtülü iki mekân ile külhan kısmından meydana gelen ilgi çekici bir plâna sahiptir. İlk iki kubbeli bölümden hem yandaki küçük kısımlara, hem de sıcaklığın birer kubbe ile örtülü ve ayrı kapıları bulunan kısımlarına geçilir. Mağusa'daki diğer hamamın tarihi hakkında ise bir bilgiye rastlanmamıştır.<sup>37</sup>

### Surlar ve Kaleler

Venedikliler tarafından çok kuvvetli şekilde sağlamlaştırılan Kıbrıs'ın büyük merkez ve limanlarındaki kaleler, Türk devrinde bazı önemsiz tamirler geçirmiş ve kullanılmıştır. Bunlardan Mağusa'da 14. yüzyıl başında Lusignan sülalesi zamanında limanın savunması için yaptırılan iç kale (Othello kalesi), Venedikliler döneminde onarılmıştır (1492). Kenti çevreleyen bu 15.yüzyıl Orta Çağ surlarının Kara kapısı (Akkule) ve Deniz kapısı olmak üzere iki girişi bulunmaktadır. Deniz kapısı yanında 1570 kuşatmasında ölen Canpolat Bey'in türbesi vardır.<sup>38</sup>

1571 çarpışmalarında bazı bölümleri zarar gören Mağusa kalesinin çok sonraları bu bölümlerinin tamir edildiği anlaşılmıştır. Nitekim Canbolat Bey Türbesi olan burçtan itibaren kara tarafında uzanan sur kesiminde Türk devri izleri tespit edilmiştir.<sup>39</sup>

### Mezar Taşları

Kıbrıs'taki Osmanlılar da, ölülerini cami avlularına gömmekteydiler. Ancak zamanla avluların dolmasıyla mezarlıklar, cami avlularının dışında oluşturuldu. Lefkoşa'da önceleri şehrin dışında Baf, Mağusa ve Girne kapılarının dış tarafında uzanan büyük Türk mezarlıklarının hemen çoğu ve cami hazirelerindeki zamanla kaldırılmıştır. Mağusa'nın içinde de pek çoğu şehit kabri olduğu bilinen mezarlıklar ne yazık ki ortadan kalkmıştır. Burada bazı türbe şeklinde mezarlar kalmıştır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> F. Çuhadaroğlu-F. Oğuz, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *a. g. e.*, s. 8.

<sup>37</sup> O. Aslanapa, *a. g. e.*, s. 27.

<sup>38</sup> "Gazimağusa", *Büyük Larousse*, İstanbul, 1986, IX, 4435.

<sup>39</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 13.

<sup>40</sup> S. Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ...", *a. g. e.*, s. 15.

Yapılanmış çevrenin önemli bir unsuru da mezar taşlarıdır. Kıbrıs'ta Osmanlı döneminden günümüze gelen kitabeler ve mezar taşları, döneminin hat sanatını, bezeme üslûbunu, taş oyma sanatını yansıtmaları açısından olduğu kadar, yapılar ve önemli şahsiyetler hakkında bilgi vermeleri açısından da tarihi birer belge niteliğindedirler. Bazı kitabelerde hattatlarının adı yazılı olup, örnek olarak Mağusa'daki Akkule Mescidi'nin kitabesindeki Durrî imzası verilebilir.<sup>41</sup>

Kıbrıs'ta bulunan 18. ve 19. yüzyıl mezar taşlarında erkeklere ait olanlarda dönemin özel başlıklarından kavuk ve sarıklar, kadınlara ait olanlarda ise çiçekler ve stilize edilmiş çiçek motiflerine yer verilmiştir. Bunlardan başka Kıbrıs'taki mezarlarda Osmanlı başlık çeşitleri olarak yirmiye yakın stilize edilmiş başlık tespit edilmiştir. Bütünüyle mermerden yapılmış olan lahit şeklindeki bu mezarların yanları, baş ve ayak uçları çeşitli motiflerle süslüdür. Bazı taşlarda şiir yoluyla tarih düşürülür. Kitabesinin son satırında orada yatan için bir Fatıha okunması istenir. Hemen her kitabe “Allah Bâkidir” ya da “Bâki olan Allah'tır” ibaresiyle başlar. Mezar taşlarındaki süslemeler bitkisel motifler ve yazıdan oluşmaktadır. Klâsik gül, lâle gibi çiçekler ile hurma, selvi ve benzeri ağaç motifleri de mezar taşlarında yer alır. Ayrıca Avrupa sanatının Barok üslûbunun bazı mezar taşlarının süslemelerine yansıdığı görülmektedir. Sözü edilen bu mezar taşlarından günümüze gelebilenler, yerlerinde ya da Kıbrıs müzelerinde görülebilir.<sup>42</sup>

Kıbrıs'taki Türk mimarîsi, Sultan II. Selim döneminde 1570-1571'de adanın fethi ile başlamıştır. Türkler Kıbrıs'ı alır almaz Türk âlimleri, sanatkârları ve mimarları adaya gelmişler ve adada Osmanlı üslûbunda yapılar yapılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında camiler, medreseler, çeşmeler, tekeler, hanlar ve kütüphaneler gibi yapılar yer almaktadır. Sonraları 1735 depreminde büyük bir yıkıma uğrayan Mağusa, kısa sürede yeniden imar edilmiştir. Ancak Türkler 1878'de Kıbrıs'ı kaybettiklerinde bazı mimarî eserler bakımsızlıkla yüzyüze kalmış, Rum tedhişi yıllarında (1955-1974) ise Türk abidelerinin bir kısmı bombalanmış ve yıkılmıştır.<sup>43</sup>

19. yüzyıl sonlarında Kıbrıs'la birlikte İngilizlere bırakılan Mağusa (1878), Kıbrıs Cumhuriyetinin kurulması üzerine (1960) bu devlete bağlanmıştır. Ancak Yunan askerî cuntasının Kıbrıs'ta Nikos Sampson aracılığıyla

<sup>41</sup> Netice Yıldız, “Osmanlı Dönemi...”, *a. g. e.*, s. 526.

<sup>42</sup> Cevdet Çağdaş, “Kıbrıs'ta Osmanlı Devri Mezarları, Mezar Taşları ve Bu Taşlardaki Sanat”, *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14 Nisan-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 335-339.

<sup>43</sup> E. Esin, “Kıbrıs'ta Türk Medeniyeti”, *a. g. e.*, s. 40.

Makarios'a karşı düzenlediği hükümet darbesini, Enosis'in gerçekleştirilmesi yolunda son aşama olarak değerlendiren Türkiye, 20 Temmuz 1974'te Kıbrıs'a askerî müdahalede bulunmuştur. Daha sonra Türk birlikleri 14 Ağustos 1974'te yapılan İkinci Barış Harekâtıyla denetimlerindeki bölgenin sınırlarını genişletmişlerdir. Birinci Barış Harekâtı ile ikincisi arasında geçen sürede kendilerinden sayıca üstün Rum çetelerine karşı kahramanca direnişinden ötürü Mağusa'ya, Kıbrıs Türk Federe Devleti Kurucu Meclisinin aldığı bir kararla 13 Şubat 1975'te Gazimağusa adı verilmiştir.<sup>44</sup>

Gazimağusa, günümüzde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin turistik açıdan olduğu kadar, tarihî açıdan da görülmeye değer en güzel yerlerinden biridir.

Adanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Gazimağusa'da da bir kısmı günümüze gelememekle birlikte, hâlen ayakta duran mimarî eserlerimiz, kültürümüzü yaşatan ve günümüz insanına yansıtan örnekler olduktan başka, Kıbrıs'ta geçmiş yüzyıllardan beri Türk uygarlığının varlığının tarihî kanıtları, belgeleridirler de. Bu açıdan düşünüldüğünde, adadaki bütün mevcut tarihî eserlerimizin bugüne kadar olduğu gibi, bundan sonra da korunmasının ne kadar önem taşıdığı açıktır.

---

<sup>44</sup> "Gazimağusa", *a. g. e.*, s. 4435.



Resimler



## XV. ASRIN ORTALARINDA NIKSAR ŞEHRİNİN SOSYAL VE İKTİSADÎ YAPISI

M. Hanefi BOSTAN\*

Niksar günümüzde Tokat iline bağlı bir ilçe merkezi olup Yeşilirmak'ın en uzun kolu olan Kelkit Çayı Vadisi'nin kuzey kesiminde kurulmuştur. Denizden yüksekliği ortalama 350 metredir. Eski çağlarda inşa edilen ve Niksar kalesi adıyla anılan bir kalesi bulunmaktadır. Niksar kalesi, Çanakçı ve Maduru dereleri arasındaki tepe üzerindedir. Tarihi şehir de, önce bu iki derenin arasını dolduran Niksar kalesinin yer aldığı tepede kurulmuş, nüfusun büyümesine paralel olarak kale dışına taşmış ve özellikle de güney, batı ve doğu yönlerinde yayılarak gelişmiştir. İlçede Karadeniz iklimi ile kara iklimi arasında bir geçiş iklimi hakimdir<sup>1</sup>.

### Osmanlılardan Önce Niksar

Malazgirt Savaşı'nın hemen akabinde Dânişmendliler tarafından feth edilen Niksar<sup>2</sup>, Anadolu'nun Türk ve İslâm diyarı haline gelmesinde Selçuklularla birlikte önemli rol oynayan Dânişmendli Devleti'nin başşehri idi<sup>3</sup>. Aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan Taceddin Oğulları Beyliği'ne de başkentlik yapmıştır<sup>4</sup>.

Niksar'da Dânişmendliler'in hakimiyeti fazla sürmemiş, 1175 yılında şehir ve çevresi Anadolu Selçuklularının eline geçmiştir<sup>5</sup>. Bir süre Anadolu Selçuklularının idaresinde kalmıştır. 1320 yılında Anadolu'daki Moğol baskısı kısmen azalmış ve 1336'da da İlhanlı Devleti'nin yıkılmasıyla bu baskı tamamen ortadan kalkmıştır<sup>6</sup>.

XIV. yüzyılın başlarında Niksar, Hamdullah Kazvinî'nin verdiği bilgiye göre Anadolu'daki şehirler içerisinde orta büyüklükte bir şehir olup çok

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Tarih Öğretmenliği Bölümü.

<sup>1</sup> Besim Darkot, "Niksar", *İslâm Ansiklopedisi (=İA)*, IX, 273; *Niksar (Dün, Bugün Yarın)*, İstanbul 1988, s. 6, 10, 14.

<sup>2</sup> Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, nşr. Osman Turan, Ankara 1944, s. 17.

<sup>3</sup> Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesi*, II, (yay. haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), İstanbul 1999, s. 99.

<sup>4</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*. 3. baskı, Ankara 1984, s. 153; Sait Kofoğlu, *Taceddin Oğulları Beyliği*, İstanbul 1986 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 19.

<sup>5</sup> Turan, *Aynı eser*, s. 205; Abdülkerim Özaydın, "Dânişmendliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (=TDVİA)*, VIII, 472; Bahattin Keleş, "Dânişmendli-Türkiye Selçukluları İlişkileri", *Niksar'ın Fethi ve Dânişmendliler Döneminde Niksar Bilgi Şöleni Tebliğleri (8 Haziran 1996)*, Niksar 1996, s. 85.

<sup>6</sup> Turan, *Aynı eser*, s. 217, 642, 644, 646-647, 679.

miktarda bağ ve bahçesi bulunmakta ve buralarda bol meyva yetiştirilmektedir. Yine divânîsinin yani vergi gelirlerinin 187 bin dinar olduğu ifade edilmektedir. Niksar Anadolu Selçukları döneminde “dârü'l-ikbâl” olarak anılmaktaydı<sup>7</sup>.

Anadolu'da Moğol baskısı kalktıktan sonra Niksar ve çevresinde Çepni boyundan olduğu kuvvetle muhtemel olan Taceddin Beğ'in hakim olduğu anlaşılmaktadır<sup>8</sup>. Taceddin Oğulları Beyliği, Niksar ve Canit-i Göl (Çarşamba ve Terme) yörelerinde beyliğe adını veren Taceddin Bey'in babası Doğanşah Bey (ö. 1347-1349) tarafından kurulduğu belirtilmektedir<sup>9</sup>.

1379 yılında Eretna Devleti'ne vergi verme yükümlülüğünü yerine getirmeyen Niksar vilâyetinin yöneticisi Taceddin Bey'i cezalandırmak için Eretna Devleti beyi Ali Beğ ve veziri Kadı Burhaneddin bir sefer düzenlemişler ancak başarılı olamamışlardır<sup>10</sup>. Kadı Burhaneddin Ahmed 1382 yılında Eretna Devleti'ne son vererek kendi adıyla anılan devleti kurmuştur. Kadı Burhaneddin Ahmed Devleti ile Taceddin Oğulları Beyliği arasındaki mücadele devam etmiş ve 1387 yılından itibaren Kadı Burhaneddin'e bağlı kalmak şartıyla Niksar ve çevresinde varlıklarını sürdürmüşlerdir<sup>11</sup>. 1392 yılında Taceddin Oğulları, Osmanlı Devleti Sultânı I. Bayezid'e tabi olmuşlardır<sup>12</sup>. 1394 yılında Kadı Burhaneddin, Taceddin Oğulları Beyliği'nin Niksar bölgesindeki hakimiyetlerine son vermiştir<sup>13</sup>. Ancak bu uzun sürmemiş, 1398 yılında I. Bayezid büyük bir kuvvetle Canik bölgesine gelip buraları Osmanlı topraklarına kattıktan sonra Taceddin Oğulları da Osmanlı hakimiyetini kabul etmişlerdir<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> *Nüzheti'l-Kulûb*, nşr. G. Le Strange, London 1915, s. 99. Ayr. bk. A. Zeki Velidi Togan, “Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul 1931, I, s. 2; D. Krawulsky, *İrân das Reich der İlhâne*, Wiesbaden 1978, s. 407; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İzmir 1990, s. 92, 102.

<sup>8</sup> Niksar, Samsun, Amasya ve Kelkit havzasına hakim olan Taceddin Beğ ile Ordu ve Giresun bölgesinde hakim olan Hacı Emir Beğ'in Çepni olduklarına dâir bk. Yaşar Yücel, *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti*, Ankara 1983, s. 89; *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II*, Ankara 1989, s. 122-123.

<sup>9</sup> Kazım Dilcimen, *Canik Beyleri*, Samsun 1940, s. 31; Mevlüd Oğuz, “Taceddinoğulları”, *Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* (=DTCFD), Ankara 1948, VI/5, s. 473.

<sup>10</sup> Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, *Bezm u Rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990, s. 145-148.

<sup>11</sup> Bk. Esterâbâdî, *Aynı eser*, s. 302, 313-315, 400; Kofoglu, *Aynı eser*, s. 21-38

<sup>12</sup> Yücel, *Aynı eser*, s. 113.

<sup>13</sup> Esterâbâdî, *Aynı eser*, s. 402-403, 408.

<sup>14</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 4. baskı, Ankara 1982, s. 298-299; Yücel, *Aynı eser*, s. 138.

### Osmanlılar Döneminde Niksar

1399'da Osmanlı kuvvetleri Sivas'ı alarak Kadı Burhaneddin Ahmed Devleti'ne son vermişlerdi. Böylece Tokat, Niksar, Sivas ve Kayseri Osmanlı hakimiyetine geçmiş oldu<sup>15</sup>. Taceddin Bey'in oğullarından Mahmud Çelebi, Osmanlı Devleti hizmetine girmiş, ancak torunu Alp Arslan oğlu Hüsameddin Hasan Bey 1402'den sonra Timur'un himayesinde eski hakimiyet bölgesinde hüküm sürmeye devam etmişti<sup>16</sup>.

Çelebi Mehmed döneminde Osmanlı kuvvetleri, 1418'de Gâvur Samsun'u ele geçirmişler ve aynı tarihte Müslüman Samsun da kendiliğinden Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Taceddin Bey Oğulları'ndan Hüsameddin Hasan Bey ve kardeşi Mehmed Yavuz Beyler'e dokunulmamış ve onlar da yine eski yerlerinde hakimiyetlerini devam ettirmişlerdir. II. Murad döneminde Amasya beylerbeyisi olan Yörgüç Paşa'nın hile ve entrikalarına dayanmayan Hüsameddin Hasan Bey ülkesinin anahtarlarını 1427 yılında Paşa'ya teslim etmiş, böylece Taceddin Oğulları'nın Niksar ve çevresindeki hakimiyetleri sona ermiştir. II. Murad, Hüsameddin Hasan Bey'e Rumeli'de bir sancağın timarını vermiştir<sup>17</sup>. Taceddin Bey'in torunu Alp Arslan oğlu Hüsameddin Mehmed Yavuz Bey hakkında sıhhatli bir bilgiye sahip değiliz. Kazım Dilcimen, Mehmed Yavuz Bey'in Hasan Bey'den önce öldüğünü kaynak göstermeden belirtmektedir<sup>18</sup>. Ancak Şehabeddin Tekindağ, Şeyh Cüneyt'in 1454 yılında Trabzon üzerine yaptığı seferde yanında Niksar emiri Taceddin oğlu Mehmed Bey'in bulunduğunu ifâde etmektedir<sup>19</sup>. Tekindağ'ın işaret ettiği şahısla, Taceddin Bey'in torunu Alp Arslan oğlu Hüsameddin Mehmed Yavuz Bey ile bir ilişkisi olup olmadığı tesbit edilememiştir.

### XV. Yüzyılda Niksar İle İlgili Osmanlı Arşiv Kaynakları

XV. asrın ortalarında Niksar şehrinin sosyal ve iktisadî yapısını ortaya koymamıza yardımcı olacak iki Mufassal Tahrir Defteri bulunmaktadır. Bu defterlerden ilki 1455 (859) tarihli olup İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nın Muallim Cevdet Yazmaları arasında 92 numarada kayıtlıdır. Bir fotokopisi Başbakanlık Arşivi'nde Tapu Tahrir Defterleri içinde 1083 numara-

<sup>15</sup> Uzunçarşılı, *Aynı eser*, I, s. 299; Yücel, *Aynı eser*, s. 161.

<sup>16</sup> Kofoğlu, *Aynı eser*, s. 43.

<sup>17</sup> *Aşıkpaşazade, Tevarih-i Al-i Osman (Aşıkpaşaoğlu Tarihi)*, nşr. Atsız, İstanbul 1970, s. 121-122; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihân-nümâ*, II, yay. F. Reşit Unat-M. Altay Köymen, Ankara 1957, s. 601-603.

<sup>18</sup> Bk. *Canik Beyleri*, s. 42.

<sup>19</sup> "Trabzon", *İA*, XII/1, 460.

dadır. Bu defterde Niksar kazasının nefsi, köyleri ve mezraları hakkında bilgi verilmektedir. Niksar kazasına tabi iskân birimlerinde ikamet eden hâne ve mücerredler, bunların meslekleri, Niksar şehrinin iktisadî kapasitesi ve köylerdeki çalışma hayatını ayrıntılı bir biçimde ortaya koymamızı sağlayacak materyaller bulunmaktadır. Köylerin kime timara verildiği ve bu köylerin malikâne ve divanî hisseleri belirtilmektedir. İkinci mufassal defter 1456 (860) tarihli olup Muallim Cevdet Yazmaları arasında 81 numarada kayıtlıdır. Bu defterin bir fotokopisi Başbakanlık Arşivi Tapu Tahrir Defterleri içinde 1084/2 numarada bulunmaktadır. 81 numaralı defterde Niksar kalesinde görev yapan mülazımlardan bir kısmının timar kayıtları yer almaktadır. Bu defterlerin dışında yer yer Başbakanlık Arşivi'nde bulunan XV ve XVI. yüzyıla ait Niksar ile ilgili kayıtlar da konunun aydınlanması için kullanılacaktır.

#### Niksar'ın İdârî Yapısı

Niksar idârî yapı olarak Anadolu Selçukluları döneminde olduğu gibi<sup>20</sup>, Osmanlılar döneminde de kadı tarafından idâre edilen bir kaza idi<sup>21</sup>. Bazı kayıtlarda Niksar için nâhiye ıstılahı kullanılıyorsa da bunun daha ziyâde askerî ve timar birimini ifâde için kullanıldığı düşünülmektedir. Nitekim nâhiye ıstılahının geçtiği kayıtlar genelde ya Timar Defterleri ya da timar tevcihi ile ilgili mühimmelerdir<sup>22</sup>. 1455 tarihli tahrirde Niksar için kullanılan “vilâyet” ıstılahı<sup>23</sup> kaza manasında olmalıdır. Zira bu tarihte Niksar'a şehirdeki mahalleler ve köyler dışında başka bir idârî birim bağlı değildir.

XV. yüzyılda Niksar kazası Sivas sancağına, dolayısıyla Rum Eyaletine bağlı bulunmaktaydı<sup>24</sup>. Kazada kadının dışında subaşı (zaîm), ser-asker, dizdar ve kethüda gibi görevliler vardı<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> II. Gıyâseddin Keyhüsrev (1266-1284) döneminde Niksar'ın kadısı Bedreddin Kazvinî idi (bk. Aksarayî, *Aynı eser*, s. 90). Niksar'ın Anadolu Selçuklularından önce de (Dânişmendîler döneminde) kadılık olduğu belirtilmektedir (bk. Baykara, *Aynı eser*, s. 102).

<sup>21</sup> Başbakanlık Arşivi (=BA), *Tapu Tahrir Defteri* (=TD), nr. 98, s. 4, 179; TD, nr. 387, s. 547; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-ı Kadime Arşivi (=TK.KKA), TD, nr. 10, s. 7/b; TD, nr. 583, s. 51/b; *Mühimme Defteri*, (=MD), XIX, 176/370; MD, XXVI, 216/612; MD, XXXVI, 332/878; MD, XLVI, 294/675; MD, LXI, 83/206; *Bâb-ı Âsafî Ruûs Kalemi* (=A. RSK), nr. 1547, s. 5; Tayyib Gökbilgin, “XV. ve XVI. Asırlarda Eyâlet-i Rum”, *Vakıflar Dergisi* (=VD), İstanbul 1965, VI, s. 54.

<sup>22</sup> BA, TD, nr. 41, s. 5, 28; TD, nr. 54, s. 96; TD, nr. 95, s. 66; *Maliyeden Müdevver Defterler Tasnifi* (=MAD), nr. 29, s. 10/a, 10/b; MD, IV, 138/1409; MD, VIII, 129/1475; MD, L, 25/106.

<sup>23</sup> İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı-Muallim Cevdet Yazmaları (=İBAK.MC), TD, nr. 92, s. 1.

<sup>24</sup> Gökbilgin, “XV ve XVI. Asırlarda Eyâlet-i Rûm”, VD, VI, s. 51-61.

## Niksar Şehrinin Mahalleleri ve Nüfusu

1455 tarihli tahrir kayıtlarına göre, Niksar şehrinde 19 mahalle mevcut olup bunların 17'si Müslüman Türkler'e, biri Ermeniler'e, biri de Rumlar'a ait bulunuyordu. Müslüman mahallelerinde 411'i hâne ve 33'ü mücerred olmak üzere tahminî 2088 kişi ikamet ederken, Ermeni mahallesinde de 215 (43 hâne) kişi yaşıyordu<sup>26</sup>.

Tablo: I

1455'te Niksar Şehrinin Mahalleleri ve Nüfusları

Mahallenin Adı	Hâne	Mücerred	Tahmînî Nüfus	Müslüman Nüfus İçindeki Yüzdesi (%)	Şehir Nüfusu İçindeki Yüzdesi (%)
Hoca	22	8	118	5.65	4.31
Mescid-i Hacı İbrahim	28	4	144	6.89	5.26
Bahaeddin	18	-	90	4.31	3.29
Hacı Yahşi (Kasap)	30	3	153	7.32	5.59
Ahî Pehlivan	36	-	180	8.62	6.58
Hacı Uğurlu	33	-	165	7.90	6.03
İne Hoca	18	-	90	4.31	3.29
Pazarcık	34	2	172	8.23	6.29
Mescid-i Kemal	25	3	128	6.13	4.68
Mescid-i veled-i Kadı Seydi	14	-	70	3.35	2.56
Kopuzcu	30	1	151	7.23	5.52
Medrese	4	1	21	1.00	0.76
Melik Dânişmend	25	4	129	6.17	4.72
Ahî Şahin	8	-	40	1.91	1.46
Mescid-i Hacı Eskici	37	6	191	9.14	6.98
Mescid-i Yakup Şah Bey	27	-	135	6.46	4.93
Hankah	4	1	21	1.00	0.76
Muaflar Zümresi*	15[18]	-	90	4.31	3.29
Müslüman Nüfus Toplamı	411	33	2088	100	76.39
				<b>Hristiyan nüfus İçindeki Yüzdesi (%)</b>	<b>Şehir nüfusu İçindeki Yüzdesi (%)</b>
Kilise-i Simavn	86	-	430	66.66	15.73
Manzero (Mavradi)	43	-	215	33.33	7.86
Hristiyan Nüfus Toplamı	129	-	645	100	23.60
<b>ŞEHİR NÜFUS TOPLAMI</b>	<b>540</b>	<b>33</b>	<b>2733</b>	<b>-</b>	<b>100</b>

\* Bunlar ayrı bir mahalle teşkil etmeyip muhtemelen müslüman mahalleleri içinde dağınık olarak otur-maktaydı.

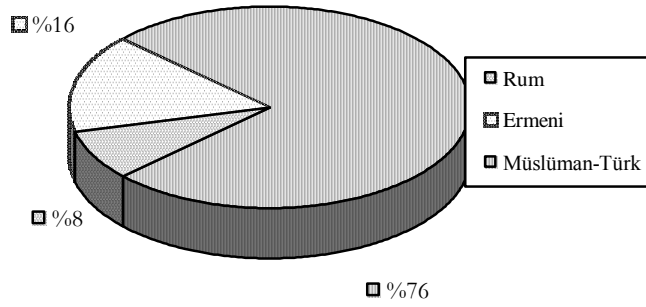
<sup>25</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 14, 21, 102; BA, TD, nr. 41, s. 3, 28.

<sup>26</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 1-14.

Yaklaşık 2730 kişiden meydana gelen<sup>27</sup> şehir nüfusunun % 76'sını müslümanlar ve % 24'ünü de zimmîler teşkil ediyordu. Zimmîlerin % 67'si Ermeniler'den, % 33'ü de Rumlar'dan meydana geliyordu.

Grafik: I

1455'te Niksar Şehrinde Nüfusun Dağılımı



1455 yılında Niksar şehrinde bulunan 19 mahalleden en fazla nüfus bir Ermeni mahallesi olan Simavn Kilisesi mahallesinde ikamet ediyordu. Şehirdeki mahallelerden Manzero (Mavradi)<sup>28</sup> adlı Rum mahallesi nüfus yoğunluğu bakımından ikinci sırayı, müslüman mahallelerinden olan Hacı Eskici Mescidi üçüncü, Ahî Pehlivan dördüncü, Pazarcık da beşinci sırayı teşkil ediyordu. Nüfus yoğunluğu bakımından en az nüfusun bulunduğu mahallelerin başında Hankah, Medrese ve Ahî Şahin isimli mahalleler yer alıyordu<sup>29</sup>.

1455 yılı tahrir kayıtlarına göre, şehirde mevcut 19 mahalleden dördünün (Kemal Mescidi Mahallesi, Kadı Seydioğlu Mescidi mahallesi, Hacı

<sup>27</sup> Hâne, beş kişi olarak ele alınmıştır. Hâne hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Lütfi Barkan, "Tarihî Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası (=TM)*, İstanbul 1953, X, s. 11-12; Nejat Göyünç, "Hâne Deyimi Hakkında", *Tarih Dergisi (=TD)*, İstanbul 1979, 32, s. 331-348; Halil İnalçık, "XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar", *Belleten*, Ankara 1960, XXIV/93, s. 45; Faruk Sümer, "Kayı", *İA*, VI, 461.

<sup>28</sup> Bu mahalle 1455 tarihli tahrirde *Manzero* olarak kaydedilmiş olup (bk. İBAK. MC, *TD*, nr. 92, s. 13), daha sonraki tahrirlerde *Mavradi* adıyla kaydedilmiştir (bk. BA, *TD*, nr. 54, s. 100; *TD*, nr. 387, s. 547). 1574 tarihli tahrirde ise "Mahalle-i Nasraniyan-ı Rumiyan" olarak zikredilmiştir (bk. TK. KKA, *TD*, nr. 10, s. 12/a).

<sup>29</sup> Bk. Tablo: I.



Eskici Mescidi mahallesi, Yakup Şah Mescidi mahallesi) adını mahallede bulunan mescitten, birinin de kiliseden aldığı görülmektedir<sup>30</sup>. Şehirdeki Melik Dânişmend, Ahî Pehlivan, Ahî Şahin ve Hânkah adlı mahallelerin adlarını aynı mahallelerde bulunan hânkahlardan (zâviyelerden) aldıkları anlaşılmaktadır<sup>31</sup>. Medrese mahallesi de muhtemelen Darü'l-hayr medresesinden adını almıştır. Hacı İbrahim Mescidi mahallesi adını aynı mahallede yaşayan Hacı İbrahim'den<sup>32</sup>, Bahaeddin mahallesi de Bahaeddin adlı şahıstan<sup>33</sup>, Kasap Hacı Yahşi mahallesi ise aynı mahallede ikamet eden Hacı Yahşi'den aldığı görülmektedir<sup>34</sup>.

1455 tarihli tahrir verilerine göre, Niksar şehrine başka kazalardan gelip yerleşenlere rastlanmaktadır. Bunların sayısı fazla olmamakla beraber, şehre başka şehir ve kasabalardan nüfusun yerleşmesi Niksar şehrinde içe yönelik bir iskân siyasetinin takip edildiğini göstermektedir. Bu tarihte Niksar şehrine, Karahisar'dan 5'i müslüman ve 1'i de hristiyan olmak üzere 6 hâne, Koyluhisar ve Hilvan'dan birer müslüman hâne, Erzincan'dan 5'i hristiyan 2'si de müslüman olmak üzere 7 hâne ve Canik'ten 1 müslüman hânenin yerleştiği tesbit edilmektedir<sup>35</sup>. 1455'te Niksar şehrine başka şehir ve kasabalardan gelip yerleşenlerin toplam şehir nüfusu içindeki nisbetleri yaklaşık olarak % 3'lük bir orana tekabül etmekteydi.

### Şehirdeki Sosyal-Dinî Yapılar ve Sosyal Zümreler

XV. Yüzyıl Osmanlı Arşiv kayıtlarına göre, Niksar şehrinde 11 hânkah, 5 mescid, 4 medrese ve 1 kale bulunmaktaydı. Tablo: I'de görüldüğü gibi mahallelerden biri Hânkah adını taşımaktaydı. Şehirdeki diğer hânkahların (zâviyelerin) adlarının Melik Dânişmend, Ahî Pehlivan, Ahî Nahcivan, Ahî Şahin, Darü'l-hayr, Kalenderhâne, Sungur, Halife, Ahî Şeyh Ahmed ve Budak olduğu görülmektedir<sup>36</sup>. Şehirde var olan beş mescid mahallelere adlarını vermişti. Bunlar Hacı İbrahim mahallesi mescidi, Kemal mahallesi mescidi,

<sup>30</sup> Bk. Tablo: I.

<sup>31</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 10.

<sup>32</sup> *Aynı defter*, s. 2.

<sup>33</sup> *Aynı defter*, s. 2.

<sup>34</sup> *Aynı defter*, s. 3.

<sup>35</sup> *Aynı defter*, s. 1, 2, 3, 4, 5, 9, 12.

<sup>36</sup> *Aynı defter*, s. 10.

Kadı Seydioğlu mahallesi mescidi, Hacı Eskici mahallesi mescidi ve Yakup Şah mahallesi mescidi idi<sup>37</sup>. XV. asırda Niksar şehrinde bulunan dört medresenin adları şöyle idi: Dârü'l-hayr, Yağlıbasan, Şehinşah ve Melik İsmail<sup>38</sup>.

Niksar kalesi, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, sağlam yapılı bir kaledir. Kalenin çevresi 560 adım olup, altı köşeli, yer yer gedikleri ve üç kapısı bulunmaktaydı. Bu kapıların doğuya, batıya ve güneye baktığı belirtilmektedir. XVII. yüzyılın sonlarında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi kale içinde üçyüz kadar ev ve anbar, bir cebehâne, kiliseden bozma bir caminin varlığından söz etmektedir. Kalede görev yapan dizdar ve neferlerin kalede oturduğuna ve kale neferlerinin sayısının fazla olmadığına işaret etmektedir<sup>39</sup>.

1455 yılı kayıtlarına göre, Niksar kalesinde biri dizdâr, ikisi çeribaşı, onu topçu ve otuzu da kale neferi olmak üzere toplam 43 nefer görev yapmaktaydı<sup>40</sup>. Bunlara kaledeki görevlerinden dolayı timar tahsis edilmişti. 1456 (860) tarihli tahrir defterinde Niksar kalesinde görev yapan 9 nefer mülâzımın timarına rastlanmaktadır<sup>41</sup>.

Kale görevlileri 1455'te Niksar şehrinde bulunan sosyal zümrelerin % 20'sini teşkil etmekteydi. Bu tarihte şehirde 39 ayrı görev ve ünvana sahip zümrelerin sayısı 215 neferden ibaretti. Bunlar, kale görevlileri ve şehir idarecileri ile birlikte toplam 616 neferden oluşan şehir nüfusunun yaklaşık % 35'ini oluşturuyordu.

---

<sup>37</sup> Bk. Tablo: I.

<sup>38</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 10, 11.

<sup>39</sup> Bk. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, s. 100.

<sup>40</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62/a, 62/b, 63/a, 74, 85, 87, 90, 91.

<sup>41</sup> İBAK. MC, TD, nr. 81, s. 40, 42.

Tablo: II

XV. Yüzyılda Niksar Şehrindeki Sosyal Zümrelerin Görev ve Ünvanları

Sosyal Zümreler	Müslim	Gayr-i Müslim	Nefer Toplamı	Nefer olarak Şehir Nüfusu İçindeki Oranları (%)
Ağa	1	-	1	0.16
Ahî	4	-	4	0.64
Ârif	1	-	1	0.16
Ârif şâkirdi	1	-	1	0.16
Âşık	1	-	1	0.16
Âzâde (hür)	1	-	1	0.16
Baba	1	-	1	0.16
Bey	2	-	2	0.32
Çeribaşı	2	-	2	0.32
Derviş	5	-	5	0.81
Divâne	4	-	4	0.64
Dizdâr	1	-	1	0.16
Fakih	21	-	21	3.40
Garîb	19	2	21	3.40
Hacı	20	-	20	3.24
Hatip	2	-	2	0.32
Hoca	2	-	2	0.32
İmam	9	-	9	1.46
Kadı	1	-	1	0.16
Keşiş	-	4	4	0.64
Kethüda	1	-	1	0.16
Köçek	1	1	2	0.32
Köse	1	-	1	0.16
Mevlânâ	9	-	9	1.46
Muarrif	1	-	1	0.16
Müderriş	2	-	2	0.32
Müezzin	3	-	3	0.48
Mülâzım (kale)	27	3	30	4.87
Naib	1	-	1	0.16
Pir	21	-	21	3.40
Ser-asker	1	-	1	0.16
Ser-muhassıl	1	-	1	0.16
Seyyid	1	-	1	0.16
Sipahi	2	-	2	0.32
Eski sipahi	1	-	1	0.16
Sofî	7	-	7	1.13
Subaşı (zaim)	1	-	1	0.16
Şeyh	16	-	16	2.59
Topçu	10	-	10	1.62

1455 yılında şehirdeki ictimaî zümrelerin yaklaşık % 5'i zimmîler, % 95'i de müslümanlardan meydana geliyordu. Tablo: II'de görüldüğü üzere baba, derviş, fakîh, hacı, hatip, hoca, imam, keşiş, mevlânâ, muarriif, müezzin, pîr, seyyid, sofi ve şeyhlerden oluşan kalabalık bir dinî zümre şehirde ikamet ediyordu. Bunların içinde Bahaeddin mahallesinde oturan Baba Şems dikkat çekmektedir<sup>42</sup>. Dinî zümreler nefer olarak şehir nüfusunun yaklaşık % 20'sini teşkil ediyordu. Kadı, naib, kethüda, ser-asker ve subaşından oluşan idareci zümre kale görevlileri ile birlikte yaklaşık % 8'lik bir orana tekabül ediyordu. Şehir merkezinde oturan iki sipahi ve bir eski sipahiye rastlanmaktaydı<sup>43</sup>. Şehir nüfusu içinde biri ağa ve biri de bey diye anılan ileri gelenlerin yanında dört divâne ve yirmibir nefer garîb diye anılan düşkünler zümresine de tesadüf edilmektedir. Düşkünler zümresi şehir nüfusunun yaklaşık % 4'ünü teşkil ediyordu. Yirmibir nefer garîbin 2 neferi zimmî, ondokuz neferi de müslümandı<sup>44</sup>. 1455'te yalnız bir nefer azâdeye yani köle iken hürriyete kavuşana rastlanmaktadır<sup>45</sup>. 1455 yılı kayıtlarına göre şehirde iki nefer müderris, birer nefer ârif, ârif şâkirdi ve ser-muhassılın varlığı söz konusudur. Bunların dışında şehirdeki ictimai zümreler içinde dört nefer ahî, biri müslüman ve biri de gayr-i müslim 2 nefer köçek, birer nefer âşık ve köse dikkat çekmektedir<sup>46</sup>. Tablo: II'de görülen 215 neferden, idareci ve kale görevlileri zümreleri dışındaki 15 neferin çeşitli vergilerden muaf tutularak muaflar zümresi içinde kaydedildiği görülmektedir<sup>47</sup>.

Niksar şehrinde müslüman kişi adı olarak 173 ayrı şahıs adı, 76 ayrı baba adı kullanılmıştır. Zimmî nüfusun içinde de 102 ayrı kişi adı ve 46 ayrı baba adının kaydedildiği görülmektedir<sup>48</sup>. Şehirdeki müslüman kişi ve baba adları ile zimmîlerin baba adları bu kadar değildir. 1455 tarihli Tahrir Defteri'nin ilk sayfalarının bir kısmı tahrip olduğundan<sup>49</sup> ve kişilerin bir kısmının baba adı zikredilmediğinden şehirdeki bütün isimleri tesbit etmek mümkün olmamaktadır<sup>50</sup>. Defterin bazı sayfalarının tahrip olmasından dolayı 15 nefer şahıs ve baba ismi tesbit edilememiştir. Yine 316 nefer müslümanın ve 66 nefer gayr-i müslimin baba adı yazılmamıştır.

<sup>42</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 3.

<sup>43</sup> Bk. Tablo: II.

<sup>44</sup> Tablo: II.

<sup>45</sup> Ahmed âzâde daha önce Kutbuddin adında birinin kölesi idi (bk. İBAK. MC, TD, nr. 81, s. 7).

<sup>46</sup> Bk. Tablo: II.

<sup>47</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 10-11.

<sup>48</sup> Bk. Tablo: III, IV.

<sup>49</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 1-2.

<sup>50</sup> Aynı defter, s. 1-14.

Tablo: III'de görüldüğü gibi müslüman şahıs isimleri içinde Mehmed adını taşıyanlar % 7.45'lik oranla birinci sırayı almaktadır. Müslüman şahıs ismi olarak Mehmed adı dışında yaygın olarak kullanılan şahıs isimleri Ahmed (% 4.89), Hasan (% 3.96), Ali (% 3.72), Yusuf (% 3.49), Halil (% 3.49), Hamza (% 3.26), İbrahim (% 3.26), Hüseyin (% 2.33), Mahmud (% 2.33), Pir Mehmed (% 1.63) ve Mustafa (% 1.39) idi. 1455'te Niksar şehrindeki müslüman şahıs isimleri içinde Ali Baba, Baba Şems, Bâbek, Bektaş, Ebulmüslim, Emir Şâh, Hızır Şâh, İvaz Şâh, Şâh Suret, Yusuf Şâh gibi isimler dikkat çekmektedir.

Hacı Nalband, Hâkî, Hakkakî, Hallac, Kasap, Kefşger, Nalband gibi mesleklerin şahıs adı veya baba adı olarak kaydedildiği görülmektedir. Ayrıca bir hayvan ismi olan Karga'nın baba adı olarak kullanılması ilgi çekmektedir. 1455 yılı Niksar şehri kayıtlarına göre şehirde yaygın olarak kullanılan baba adlarının başında Ahmed (% 4.42), Mahmud (% 4.42), Mehmed (% 3.53), Hüseyin (% 3.53), İnebey (% 2.65) ve Menteşe (% 2.65) gelmektedir.

Tablo: III.  
Niksar Şehri Müslüman Kişi Adları (1455)

ADLAR	Kişi Adı		Baba Adı	
	Aded	Oran (%)	Aded	Oran (%)
Abdi Derviş	1	0.23	1	0.88
Abdulcabbar	1	0.23	-	-
Abdulgarip	1	0.23	-	-
Abdullah	3	0.69	-	-
Abdurrezzak	1	0.23	-	-
Abdülkerim	2	0.46	-	-
Adabek	1	0.23	-	-
Ahî Ali	1	0.23	-	-
Ahî Şeyh Ahmed	1	0.23	-	-
Ahî Melikşah	-	-	2	1.76
Ahmed	21	4.89	5	4.42
Ahmed Şeyh	1	0.23	-	-
Ali	16	3.72	2	1.76
Ali Baba	-	-	1	0.88
Ali Bey	2	0.46	1	0.88
Ali Fakih	2	0.46	-	-
Ali Sofî	-	-	1	0.88
Ali Yörgüç	-	-	1	0.88

Ârif	1	0.23	-	-
Aşık Ahmed	1	0.23	1	0.88
Aykut	3	0.69	-	-
Baba Şems	1	0.23	-	-
Bâbek	1	0.23	-	-
Bağban	-	-	1	0.88
Bahaeddin	1	0.23	1	0.88
Bayezid	1	0.23	-	-
Bayram	3	0.69	-	-
Bayram Bey	1	0.23	-	-
Behşayış	1	0.23	1	0.88
Bektaş	1	0.23	-	-
Burhan	-	-	1	0.88
Cafer	1	0.23	-	-
Cenşid	1	0.23	-	-
Dede	1	0.23	1	0.88
Divane	-	-	1	0.88
Durmuş	2	0.46	-	-
Ebubekir	1	0.23	-	-
Ebulmüslim	1	0.23	1	0.88
Eğlence	1	0.23	-	-
Elvan	1	0.23	-	-
Emir Seyyid	2	0.46	-	-
Emir Şâh	1	0.23	-	-
Emirze	1	0.23	-	-
Emrah	1	0.23	-	-
Eyüp	1	0.23	-	-
Fazlullah	1	0.23	-	-
Feruhşad Ahî	1	0.23	-	-
Fethü'l-edeb	-	-	1	0.88
Fethullah	1	0.23	-	-
Garib	-	-	1	0.88
Gazi	-	-	1	0.88
Gâzur	-	-	1	0.88
Genç Evlâ	1	0.23	-	-
Gülban	1	0.23	-	-
Hacı	4	0.93	2	1.76
Hacı Ahmed	3	0.69	1	0.88
Hacı Ali	3	0.69	1	0.88

Hacı Ârif	1	0.23	-	-
Hacı Aykut	1	0.23	-	-
Hacı Bayezid	2	0.46	-	-
Hacı Halil	-	-	1	0.88
Hacı İbrahim	3	0.69	-	-
Hacı İsmail	1	0.23	-	-
Hacı Mahmud	1	0.23	1	0.88
Hacı Mehmed	1	0.23	-	-
Hacı Mihmad	1	0.23	-	-
Hacı Murad	-	-	1	0.88
Hacı Müezzîn	-	-	1	0.88
Hacı Nalband	1	0.23	-	-
Hacı Seydî	1	0.23	-	-
Hacı Şuayip	1	0.23	-	-
Hacı Velid	1	0.23	-	-
Hacı Yahşi	1	0.23	-	-
Hacı Yusuf	-	-	1	0.88
Hacı Zekerîyya	1	0.23	-	-
Hâki	1	0.23	-	-
Hakkakî	1	0.23	-	-
Halife	1	0.23	-	-
Halil	15	3.49	3	2.65
Hallac	-	-	1	0.88
Hamza	14	3.26	1	0.88
Hasan	17	3.96	4	3.53
Hayreddin	2	0.46	-	-
Hayyam	1	0.23	-	-
Hıdır	1	0.23	-	-
Hızır	6	1.39	-	-
Hızır Şâh	1	0.23	1	0.88
Hoca Seydî	1	0.23	-	-
Hoca Sinan	1	0.23	-	-
Hüseyin	10	2.33	4	3.53
Hüssam	4	0.93	-	-
İbrahim	14	3.26	1	0.88
İdris	2	0.46	-	-
İlyas	4	0.93	2	1.76
İnebey	1	0.23	3	2.65
İsa	2	0.46	-	-

İshak	2	0.46	-	-
İskender	3	0.69	-	-
İsmail	3	0.69	-	-
İsrail	1	0.23	-	-
İvaz	1	0.23	-	-
İvazşah	1	0.23	-	-
Karga	-	-	1	0.88
Kasap	-	-	2	1.76
Kasım	2	0.46	-	-
Kefşger	-	-	2	1.76
Kemal	1	0.23	-	-
Kemaleddin	-	-	1	0.88
Lutfullah	1	0.23	-	-
Mahmud	10	2.33	5	4.42
Mahsun	1	0.23	-	-
Mehmed	32	7.45	4	3.53
Memi	1	0.23	1	0.88
Menteşe	3	0.69	3	2.65
Mesud	-	-	1	0.88
Meşayih	1	0.23	-	-
Mevlânâ Ali Paşa	1	0.23	-	-
Mevlânâ Bedreddin	1	0.23	-	-
Mevlânâ Hacı	2	0.46	-	-
Mevlânâ Hasan	1	0.23	-	-
Mevlânâ Mehmed	1	0.23	-	-
Mevlânâ Pîrî	1	0.23	-	-
Mevlânâ Veli	1	0.23	-	-
Mevlânâ Yakup	1	0.23	-	-
Mihmad	1	0.23	2	1.76
Muhib	1	0.23	-	-
Muhsin	1	0.23	-	-
Mukaddem	1	0.23	-	-
Murad	2	0.46	1	0.88
Musa	3	0.69	-	-
Mustafa	6	1.39	1	0.88
Mübarek	-	-	1	0.88
Müstecab	1	0.23	1	0.88
Nalband	-	-	1	0.88
Nebi Dede	1	0.23	-	-



Nureddin	-	-	2	1.76
Oruç	-	-	2	1.76
Oruç Bey	1	0.23	1	0.88
Osman	1	0.23	-	-
Ömer	2	0.46	2	1.76
Pir Ahmed	3	0.69	2	1.76
Pir Ali	5	1.16	-	-
Pir Gazi	1	0.23	-	-
Pir Hasan	2	0.46	-	-
Pir Mahmud	3	0.69	1	0.88
Pir Mehmed	7	1.63	-	-
Pir İvaz	1	0.23	-	-
Pirî	1	0.23	1	0.88
Polandi (?)	-	-	1	0.88
Ramazan	2	0.46	-	-
Resul	4	0.93	1	0.88
Rükneddin	1	0.23	1	0.88
Sadaka	2	0.46	1	0.88
Sadi	1	0.23	-	-
Sadık	1	0.23	-	-
Said	1	0.23	-	-
Salih	1	0.23	1	0.88
Salur	1	0.23	-	-
Seraceddin	-	-	1	0.88
Seydî	3	0.69	-	-
Seydî Ali	6	1.39	-	-
Seydî Ali Ahî	1	0.23	-	-
Seydî Mehmed	1	0.23	-	-
Seyyid Ahmed	1	0.23	-	-
Seyyid Halil	1	0.23	-	-
Sofi	1	0.23	1	0.88
Süleyman	5	1.16	1	0.88
Şadgeldi	1	0.23	-	-
Şah Suret	1	0.23	-	-
Şemseddin	1	0.23	-	-
Şerafeddin	2	0.46	-	-
Şeyh Abdullah	1	0.23	-	-
Şeyh Ahmed	3	0.69	2	1.76
Şeyh Cura Bey	1	0.23	-	-

Şeyh Döndü	-	-	1	0.88
Şeyh Hasan	2	0.46	-	-
Şeyh Hüseyin	1	0.23	-	-
Şeyh Mehmed	2	0.46	-	-
Şeyh Mihmad	1	0.23	1	0.88
Şeyh Pir Ahmed	1	0.23	-	-
Şeyh Mahmud	2	0.46	1	0.88
Tahir	3	0.69	-	-
Tanrıvermiş	1	0.23	-	-
Tatlu (?)	1	0.23	-	-
Tayyip	2	0.46	1	0.88
Tebekrük	1	0.23	-	-
Teslîm	1	0.23	-	-
Turgut	1	0.23	-	-
Tursun	1	0.23	-	-
Ümmet	2	0.46	-	-
Ümmet Ağa	1	0.23	1	0.88
Veli	2	0.46	-	-
Velid	4	0.93	-	-
Veysi	1	0.23	-	-
Yahşi	1	0.23	-	-
Yahya	2	0.46	-	-
Yakub	3	0.69	-	-
Yenisey (?)	1	0.23	-	-
Yolcu	1	0.23	-	-
Yusuf	15	3.49	2	1.76
Yusuf Şâh	-	-	2	1.76
Yunus	1	0.23	1	0.88
Zahid	1	0.23	-	-
<b>Toplam</b>	<b>429</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Tablo: IV'te görüldüğü üzere Niksar şehrindeki gayr-i müslimlerin yaygın olarak kullandıkları şahıs isimlerinin başında Todos, Serkis, Esfirador, Manderus, Mirabid gelmekteydi. Gayr-i müslim baba adı olarak Çöplü, Todos, Keşiş, Ayvati, Kostandil, Serkis, Şehriyar ve Vasıl adlarının yaygın olduğu görülmektedir. Gayr-i müslim kişi ve baba adları içinde Aslan, Bahadır, Civan, Çakmak, Çöplü, Emin, Emînüddin, Emir, Emir Bey, Emir Dun, Emir Şah, Gürtemur, İskender, Karaca, Murad, Murad Şah, Oruc, Sadaka, Şakird, Şehriyar, Tanrıvermiş, Tohumluk, Yadigar, Zâkir-i Küçük, Zekât gibi Türk adları dikkat çekmektedir. Bunlar gayr-i müslim şahıs adları içinde önemli bir orana sahipti. Bu isimler içinde az da olsa Karaca ve Şahin gibi hayvan isimlerinin kişi ve baba adı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Tablo: IV.  
Niksar Şehri Gayr-i Müslim Kişi Adları

ADLAR	Kişi Adı		Baba Adı	
	Aded	Oran (%)	Aded	Oran (%)
Abraham	1	0.77	1	1.58
Agnad	1	0.77	-	-
Akvit (?)	2	1.55	1	1.58
Andranikos	1	0.77	-	-
Anderos	1	0.77	-	-
Anhavlık (?)	1	0.77	-	-
Aslan	2	1.55	-	-
Aslıbaron	2	1.55	1	1.5
Aslmah	2	1.55	1	1.58
Aydın	1	0.77	-	-
Ayvat	7	5.42	1	1.58
Ayvati	-	-	2	3.17
Bahadır	-	-	1	1.58
Bedros	1	0.77	1	1.58
Bendaşir	1	0.77	-	-
Civan	1	0.77	-	-
Çakmak	-	-	1	1.58
Çöplü	1	0.77	5	7.93
David	2	1.55	1	1.58
Egric	1	0.77	-	-
Emin	-	-	1	1.58
Emînüddin	2	1.55	-	-
Emir	2	1.55	1	1.58
Emir Bey	1	0.77	-	-
Emir Dun	1	0.77	-	-
Emir Şah	-	-	1	1.58
Evnik	1	0.77	1	1.58
Eruz	1	0.77	-	-
Esfirador	5	3.87	1	1.58
Esteban	2	1.55	-	-
Evran	2	1.55	-	-
Evik Baron	2	1.55	-	-
Frenk	1	0.77	-	-
Gevzani	1	0.77	-	-
Girgor	2	1.55	1	1.58
Girgoros	1	0.77	1	1.58
Giranid	1	0.77	-	-
Gorgor	1	0.77	-	-

Gürtemur	1	0.77	1	1.58
İlbey	1	0.77	-	-
İlmit	1	0.77	-	-
İsimsiz*	3	2.32	-	-
İskender	2	1.55	-	-
İstavranos	2	1.55	-	-
İstavri	1	0.77	-	-
Kaladar	1	0.77	-	-
Karaca	1	0.77	1	1.58
Keşiş	-	-	3	4.76
Kireki	2	1.55	-	-
Kiraküs	1	0.77	-	-
Kostas	1	0.77	-	-
Kostandil	1	0.77	2	3.17
Logök (?)	-	-	2	3.17
Manol	1	0.77	-	-
Manderus	3	2.32	1	1.58
Markos Keşiş	1	0.77	-	-
Mavroz	1	0.77	-	-
Mendavik	1	0.77	1	1.58
Mıgırdic	1	0.77	1	1.58
Mihabit	2	1.55	-	-
Mihal	1	0.77	1	1.58
Mihail	1	0.77	1	1.58
Minrar (?)	1	0.77	1	1.58
Mirabid	3	2.32	-	-
Mizbaron	1	0.77	-	-
Mirçir	1	0.77	-	-
Misafror	1	0.77	-	-
Murad	1	0.77	-	-
Murad Şah	1	0.77	-	-
Nikola	1	0.77	-	-
Nikodas	1	0.77	-	-
Ognas (?)	1	0.77	-	-
Ohannes	2	1.55	1	1.58
Ohannes Keşiş	1	0.77	-	-
Oruc	-	-	1	1.58
Ovanis	2	1.55	-	-
Papa	-	-	1	1.58
Pavli	1	0.77	-	-
Sadaka	1	0.77	-	-
Serkis	4	3.10	2	3.17

Simavun	1	0.77	1	1.58
Siron (?)	1	0.77	-	-
Şahak Keşiş	1	0.77	-	-
Şamir (?)	1	0.77	1	1.58
Şeyriyar	-	-	2	3.17
Tanrıvermiş	-	-	1	1.58
Todos	5	3.87	5	7.93
Todor	1	0.77	-	-
Tohumluk	1	0.77	-	-
Toros	2	1.55	1	1.58
Varnor	-	-	1	1.58
Vasil	-	-	2	3.17
Vasilekos	-	-	1	1.58
Yadigar	1	0.77	-	-
Yanos	1	0.77	-	-
Yorgi	1	0.77	-	-
Yosef	2	1.55	1	1.58
Zakir-i Küçük	-	-	1	1.58
Zekat (?)	1	0.77	1	1.58
Zornik	1	0.77	-	-
Zorvar (?)	2	1.55	1	1.58
TOPLAM	129	100	63	100

\* İsmi kaydedilmeyen gayr-i müslimlerin isimleri tahrirde Şâkird-i Emin, birâder-i Yusuf ve veled-i Çakmak olarak geçmektedir.

### Şehrin İktisadî Vaziyeti

Nihsar, Osmanlı Devleti döneminde sol kol güzergahı üzerinde bulunuyordu<sup>51</sup>.

Nihsar şehrinin ticaret hacmi ve iktisadî kapasitesi konusunda bize rakamlarla bilgi veren şehrin vergi kategorileridir. 1455 yılı kayıtlarına göre şehirdeki vergi kategorileri şunlardır: Boyahâne mukata'ası, ispençe, mey-hâne mukata'ası, şehir niyâbeti, bağ, bahçe ve değirmen vergisi mukata'ası, dibekhâne, tereyağı vergisi ve av hayvanları yuvaları vergileri. Şehrin vergi gelirleri toplamı 28.035 akçadan ibaretti. Bu vergi gelirleri toplamı şu kalemlerden oluşmaktaydı: Boyahâne, mahsulat ve gallat-ı pazar 7.000 akça, gayr-i müslimlerden alınan hâne-i cizye 3225 akça<sup>52</sup>, meyhâne mukata'ası

<sup>51</sup> Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, s. 96, dpn. 647.

<sup>52</sup> 1455 tarihli defterde "hâne-i cizye" olarak kaydedilen gelir 3.200 akça kaydedilmekle beraber hâne sayısı 129 olduğundan ve muaf zümre kaydedilmediğinden hristiyan halktan alınan cizye toplamı 3.255 akça olması gerekmektedir. Zira hâne başına 25 akça cizye alındığı belirtilmektedir (*Aynı defter*, s. 11). Hristiyan halktan hâne başına alınan cizye

7.000 akça, şehir niyâbeti, bağ, bahçe ve değirmen vergisi mukata'ası 9.000 akça, dibekhâne vergisi 200 akça, tereyağı satışından alınan vergi 800 akça ve av hayvanları yuvaları için alınan vergi 810 akça<sup>53</sup> 1455'te Niksar şehrinde 1 boyahâne, 1 dibekhâne, 10 kıta değirmen, 1 meyhâne ve 1 pazarın yanısıra 11 hânkah bulunmaktaydı<sup>54</sup>.

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere şehrin çevresi bağ ve bahçelikti. Hatta az da olsa tarımla uğraşanlar da vardı. Nitekim 1455 tarihli kayıtlarda 3 hâne ekinli, 1 hâne tam çift ve 1 hâne de yarım çift olarak kaydedilmiştir<sup>55</sup>.

Şehirde yaşayanların mesleklerine gelince, 1455'te şehirde 33 ayrı meslek sahibine rastlanmaktadır. Kale görevlileri hariç toplam 573 neferden oluşan şehir nüfusunun 142 kişinin yani yaklaşık % 25'inin geçimlerini nasıl sağladıkları, hangi mesleği icra ettiklerini tespit etmek mümkündür. Tablo: V'te görüldüğü gibi toplam 142 kişiden oluşan çeşitli mesleklere mensup zümrelerin % 12'si gayr-i müslimlerden, % 88'i de müslümanlardan oluşuyordu. Şehirdeki toplam 142 kişiden oluşan meslek grupları içinde dokumacılık mesleğinde çalışan, cüllâh, gâzûr, hallaç, hayyat, külâhi, mutâf ve penbedüz gibi zümreler 69 kişi ile % 48.59'luk bir orana sahipti. Yaklaşık şehirdeki meslek gruplarının yarısı dokumacılık sahasında çalışmaktaydı. Şehirde bir boyahânenin de bulunması tekstil sanayinin önemli bir yere sahip olduğunun göstergesidir.

1455 yılında şehirdeki meslek grupları içinde ikinci sırayı dericilik meslek kolunda çalışanlar teşkil ediyordu. Bu meslek kolunda çalışanlar debbağ, keşşger (ayakkabıcı), pabûcî ve pâlânî (semerci) gibi zümrelerdi. Meslek grupları içinde bunlar yaklaşık % 17'lik bir orana sahipti.

Meslek kolları içinde üçüncü sırayı müteferrik mesleklerde çalışanlar tarafından oluşturuluyordu. Bu grup içinde değirmenci, bâzdâr (doğancıkuşcu), çoban, çühadâr, dellâl, eskici, hancı, hekim, sayyâd (avcı) ve tamgacı zikredilebilir. Bunlar şehirdeki meslek zümrelerinin yaklaşık % 12'sini meydana getiriyordu.

Şehirdeki sarrâf (kuyumcu), sarâc (incik-boncukçu), haddâd (demirci), hakkâkî (mühür kazıyan) ve kavvas (okçu) gibi zümreler alet imâli ile ilgili esnaf kolunu teşkil ediyordu. Bunlar meslek kolları içindeki % 9.15'lik oranlarıyla dördüncü sırayı almaktaydı.

1455'te Niksar şehrinde yiyecek ve gıda maddeleri ile ilgili esnaf kolları bağbân, kasap, bozacı ve börekçi gibi zümreler tarafından oluşturuluyordu.

---

vergisi daha sonraki defterlerde ispençe adıyla alındığı görülmektedir (bk. TK. KKA, TD, nr. 10, s. 12/b).

<sup>53</sup> İBAK. MC, TD, nr. 92, s. 11, 14.

<sup>54</sup> *Aym defter*, s. 1, 10, 11, 14.

<sup>55</sup> *Aym defter*, s. 1, 11.

Bunlar esnaf kolları içinde % 7.04'lük bir orana sahipti ve beşinci sırayı teşkil ediyordu.

Tahrir Defterindeki verilere göre şehirdeki meslek kolları içinde en az sayıya sahip olanlar binâ-yapı ustalığı ve fiziki güce dayalı esnaf kollarıydı. Bunlar bennâ (bina yapan, mimar), neccâr (dülger-marangoz) ve nalband gibi zümrelerdi. Bu iş kolları şehirdeki meslek grupları içinde % 6.33'lük bir orana sahipti.

Tablo: V.  
1455'te Niksar Şehrinde Meslekler

Meslekî Zümreler	Müslim	Gayr-i Müslim	Toplam	Oran (%)
Asiyâbî (Değirmenci)	2	-	2	1.40
Bâğbân	1	-	1	0.70
Bâzdâr (doğancı, kuşçu)	1	-	1	0.70
Bennâ (bina yapan, mimar)	4	-	4	2.81
Bozacı	-	1	1	0.70
Börekçi	1	-	1	0.70
Cühadâr (kapıcı, hizmetçi)	1	-	1	0.70
Cüllâh (Çulcu, dokumacı)	24	8	32	22.53
Çoban	1	-	1	0.70
Debbâğ	10	1	11	7.74
Dellâl	1	-	1	0.70
Eskici	3	-	3	2.11
Gâzur (ağartıcı)	2	-	2	1.40
Haddâd (demirci)	5	2	7	4.92
Hakkâkî (mühür kazıyan)	1	-	1	0.70
Hallaç	9	-	9	6.33
Hancı	1	-	1	0.70
Hayyat (terzi)	17	-	17	11.97
Hekim	1	-	1	0.70
Kasap	6	1	7	4.92
Kavvas (okçu)	2	-	2	1.40
Kefşger (ayakkabıcı)	10	1	11	7.74
Külâhî (takkeci)	4	-	4	2.81
Mutâf (keçeci)	1	-	1	0.70
Nalband	3	1	4	2.81
Neccâr (dülger, marangoz)	1	-	1	0.70
Pabûcî	1	-	1	0.70
Pâlânî (semerci)	-	1	1	0.70
Penbedüz (pamukçu)	4	-	4	2.81
Sarâc (incik-boncukçu)	2	-	2	1.40
Sarrâf (incici, kuyumcu)	1	-	1	0.70
Sayyâd (avcı)	4	1	5	3.52
Tamgacı	1	-	1	0.70

TOPLAM	125	17	142	100
--------	-----	----	-----	-----

### Sonuç

Niksar şehri gerek nüfus yoğunluğu ve gerek iktisadî yapı yönünden, XIV. yüzyıl başlarında olduğu gibi<sup>56</sup>, XV. asrın ortalarında da orta seviyedeki bir şehir görünümü vermektedir. Şehirdeki Melik Dânişmend, Yakup Şah Mescidi, Yusuf Şah, Mübârek Şah mahalleleri ile ahî Pehlivan, Ahî Şahin mahallelerinin varlığı ve şehir nüfusu içinde Ahî olarak anılanların küçümsenemeyecek bir sayıya sahip olmaları; bu asırda da Dânişmendliler'in ve Anadolu Selçuklularının Niksar şehrindeki izlerinin devam ettiğini ve ahîlerin şehirde önemli bir fonksiyonunun bulunduğunu göstermektedir. Şehirde dört ayrı medresenin varlığı burada yaşayan halkın eğitim düzeyinin yüksek bir seviyede olduğunun göstergesi olmalıdır.

---

<sup>56</sup> Kazvinî, *Aynı eser*, 99.



## OSMANLI'DA TIYATRO\*

*Enver TÖRE\*\**

Her ne kadar lügatlerde tiyatronun çeşitli tanımları varsa da tiyatro aslında iletişimini dil ile sağlayan bir seyirlik sanattır. Bu sanat toplumların öz değerlerinden beslenir ve o toplumun mazisi kadar eskidir. Bu yüzden kültürü ve tiyatro sanatının kaynağını bazı araştırmacıların benimsediği gibi sadece eski Yunan'a bağlamak, haksızlık olur.

Bizim tarihimiz ve kültürümüz hakkında ciddi araştırmalar ne yazık ki uzun yıllar ihmal edilmiş, yazıya geçirilmemiştir. Merhum hocamız Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız'ın sık sık aktardığı şu söz anlamlıdır. "Biz Türkler tarih yapmaktan yazmaya fırsat bulamadık." Sözün espirisi içinde gerçeğin payı vardır. Zira bizde tiyatro konusunda ilk ciddi yazılar 1842'de *Ceride-i Havadis*'te neşredilir. Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in ilânları tiyatro hayatımızda hep yeni bir başlangıç olur. Türk tiyatrosu ancak Millî Edebiyat akımıyla birlikte, yeni bir milli tiyatro heyecanı doğurur.

1920'lere kadar bizde Batı'da olduğu gibi bir tiyatronun olmadığı görüşü hakimdi. Gelenekli tiyatromuz tiyatrodan sayılmazdı. Türk tiyatrosunun varlığı Atatürk'ün tarih tezine uygun bir çalışma sonucu bu yıllardan sonra araştırılmaya başlanır ve tarihin ilk devrelerine kadar gidilir. O zaman görülür ki Türkler'in hayatında tiyatronun yeri vardır. Bilhassa yabancı bazı kaynaklar Çin sarayında oynanan Türk tiyatrosunun, Selçuklu sarayına kadar uzandığını belgelerle açıklarlar. Bu konuda ortaya atılan daha pek çok görüş vardır.

Osmanlı tiyatrosunu değerlendirebilmek için Osmanlı'nın hayat anlayışına bakmak lazımdır. Osmanlı'nın siyasal ve sosyal yapısı da tarihteki diğer Türk devletleri gibi kaynağını eski Türk geleneğinden ve İslâm inancından alır. Bu yüzden hayatın her safhasında bu iki değer in hoşgörüsüyle çizilmiş belli sınırlar mevcuttur. Reel hayata inanmayan bir hayat felsefesi, islâmın kader anlayışı ve insana verilen değer; özel hayatı ve ferdin meselelerini genelde mahrem kılar. Allah'ın sırrını da katarak kendinden yarattığına inanılan kullarından; birilerinin çıkıp, birilerini eğlendirmesi hem islâm inancına göre; hem de eski Türk geleneklerine göre uzun yıllar hoş görülmemiştir. Bunun yerine topluca eğlenmek yahut ağıt yakmayı, hayatın trajedisi ve komedisi olarak değerlendirmişlerdir. Bilindiği gibi eski Türklerin hayatında inançları doğrultusunda (Totemizm ve Şamanizm) gerçekleştirdikleri törenler vardır. Şölen (Kurban ziyafeti), Sığır (Genel avlar), ve Yuğ (Matem) adını alan bu törenler topluca yapılmakta ve temsili bir karakter taşımakta-

\* Bu makale, M. Ü. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yılı Kutlamaları çerçevesinde, 27 Mayıs 1999 Perşembe günü gerçekleştirilen "Osmanlıya Bakışlar" adlı paneldeki konuşma metninin genişletilmiş şeklidir.

\*\* Yard. Doç. Dr. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

dır.<sup>1</sup> Nitekim, İslâm'ın kabulünden sonra da zenginleşerek devam eden doğum şenlikleri, sünnet düğünleri, evlilik törenleri, bayramlar, meslek şenlikleri, Mevlevî ve Bektaşî törenleri gibi inanç törenleri, savaş oyunları ve zafer şenlikleri ile<sup>2</sup>; toplumda kabul görmüş kahramanlar ve diğer sevilen insanların ölümünün arkasından yapılan dînî törenler, bu görüşümüzü doğrular. Topluca yapılan bu törenler, kendi içinde bir aksiyon taşıdığı gibi seyirlik olması bakımından da bir nevi doğmaca tiyatrosunun yerini alır. Biz bu törenlerin aynı zamanda Türk tiyatrosu adına bir çıkış olduğunu söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Hoca Sadettin, Peçevi, ve Evliya Çelebi gibi tarih ve seyahat yazarları ile yabancı seyyahların eserlerinden de bu konuda geniş bilgiler ediniyoruz. Bunun dışında Fuad Köprülü'nün<sup>4</sup> ve İsmail Hamî Danişmend'in eserlerinde eski oyunlarımız hakkında geniş bilgiler vardır ve onlara göre; bizim bu törenlerimiz esersiz temsillerdir.<sup>5</sup> Türkler'in İslâm kültürünü benimsedikten sonra kurdukları en güçlü devlet Osmanlı'dır. Yaklaşık beşyüz yıl kaynağını İslam'dan ve eski Türk geleneğinden alan bu devlet hiyerarşik bir düzen içinde varlığını altıyüzyirmidört yıl sürdürmüştür. Batı karşısında Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) ile gelen ard arda yenilgiler devletin Batı'ya gözlerini ciddi bir şekilde çevirmesine sebep olur. Bu tarihlerden sonra Batı teknolojisi, düşüncesi ve sanatı Osmanlı'da yerleşmeye başlar. III. Selim, II. Mahmut ve Abdülmecit bu işin başını çekerler. Batılılaşma adını verdiğimiz bu değişim; 1839 Tanzimat fermanıyla resmî bir program haline girer. 29 Ekim 1923 Osmanlı devletinin resmen bittiği bir tarihtir. Bizim konuşma konumuz Osmanlı tiyatrosu olduğundan meseleye bu tarihler arasında tiyatro faaliyetleri açısından yaklaşacağız.

<sup>1</sup> Geniş bilgi: M. Fuad köprülü, Türk Edebiyatının menşei, Millî Tettebbular Mec. C.II,s.4

<sup>2</sup> Osmanlılarda eski türklerde olduğu gibi savaş oyunları da önemlidir.

<sup>3</sup> IV. Mehmed'in şehzadeleri Mustafa ve Ahmet için Edirne'de düzenlettirdiği sünnet düğünleri sırasında da bir nevi bale-pantomim karışımı oyunlar oynandığını Özdemir Nutku'nun IV. Mehmed'in Edirne Şenliği isimli eserinden öğreniyoruz. Ayrıca I. Abdülhamid'in 1870 yılında doğan kızı Rebia Sultan için sarayda şenlik düzenletir. Bu şenlikte padişahın daha önce sokakta süslü ve açık gezen bir kadının feracesini yırtması temsil edilir. Bunu padişah da izler.(Ş.Elçin,s.35) 1755 yılında İstanbullu gezen Baron de Tott'un verdiği bilgiye göre; III. Mustafa'nın kızı Hibetullah Sultan'ın doğması münasebetiyle Büyükdere'de şenlik düzenler ve bu şenlikde de bir oyun oynanır. Bu oyunda biri kadın kıyafetine giren üç yahudi aktör, aldatılan kocanın hikâyesini oynarlar. Batılı seyyah ve yazarlar gördükleri oyunları kendi kültürlerindeki kaba halk komedilerine Fars, hiciv eserleri Satir, karakter oyunu Moeurs, sessiz oyun pantomime ile karşılaştırmışlar ve hepsine tiyatro demişlerdir.

<sup>4</sup> Türkiyat mecmuasının I. sayısında yayınladığı

<sup>5</sup> (Nicolîç, 4000 yıl önce Türk tiyatrosu nasıldı? Darülbeydi mec. S.56, Refik Ahmet Sevengil, Eski Türklerde Dram sanatı) Sinolog Eberhard, "Çin Tarihi"1940 yılında DTCF dergisinde yayınlanan *Eski Çin Kültürü ve Türkler* başlıklı makalede.

Osmanlı'nın tiyatro hayatı iki mecrada yürür. Birincisi Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren gelenekten, dinî ve millî kültürden beslenen Gelenekli Türk tiyatrosu, diğeri ise 1939'dan sonra Batı tesiriyle bünyemizde yer eden Avrupaî tiyatro.

#### Gelenekli Türk Tiyatrosu

Osmanlı'da, saz şairleri, meddahlar; tasavvufî mânâsıyla mânâyı temsil eden Karagöz ile maddeyi temsil eden Ortaoyunu, kaynakları kesin olmakla birlikte Tanzimat'a kadar Batı'daki tiyatro türünün yerini almıştır. Yani Müslüman Türk'e has bir tiyatro. Bunların yanında kısaca oyunbazlar diyebileceğimiz dramatik olmayan pek çok gösteri türü vardır. Osmanlı'nın eğlence dünyasını oluşturan bu oyunların çeşitli sosyal işlevleri de vardır. Bir iddiaya göre akıl hastalıklarının tedavisi yanında ibret-i âlem vasıtası olarak da işlev görmüştür.<sup>6</sup>

Saz şairleri ve meddahlar Osmanlı coğrafyası içinde âdeta gezici bir kütüphane görevi görürler. Ortak kültürün oluşmasında ve yayılmasında büyük hizmetleri dokunur. Halk hikâyeleri, destanlar, dinî hikâyeler hep bunlar vasıtasıyla en ücra köşelere kadar götürülür. Bilhassa meddahların mukallid tahkiyeleri, okuma yazma bilmeyen halkın ilgisi çekmiş, meddahlık bir dönem seyir sanatının esası sayılmıştır.

Karagöz ve Ortaoyunu Osmanlı'nın asıl tiyatrosudur. Karagöz bir gölge oyunudur. Şeyhülislam tarafından verilen fetvalarla meşrû hale getirilen bu oyun, tasavvufî mahiyetiyle halk içinde büyük itibar görür.<sup>7</sup> Suret-i ibret-nümâ adıyla da anılan Karagöz, Osmanlı toplumu tarafından öyle benimsenmiştir ki; Evliya Çelebi'nin anlattığı, Bursa'da Orhan Gazi döneminde yaşadığı hikâyesi doğru olmasa da en güzel olanıdır. Zira bu hikâye Osmanlı'da olduğu gibi bugün de en yaygın bilinenidir. Karagöz'ün ortaya çıkışıyla ilgili daha pek çok görüş vardır.

Karagöz oyunlarının uzun bir müddet basit bir komedi olduğu ve insanları eğlendirmek için yazıldığı öne sürülmüştür. Daha titiz bir gözle inceleyen İslam uleması, oyunlardaki felsefi derinlikleri farketmiştir. Sabri Esat Siyavuşgil hemen hemen her oyunda ferdin davranışlarını veya sosyal bozukluklarını anlatan bir sosyal muhteva olduğunu öne sürer.<sup>8</sup> İnsanların zaafı biraz da abartılarak seyirciye ibret için aktarılır. İkincisi mahalle hayatı, özellikle İstanbul'un yapısı, insanların tasvir ve davranışları yine İstanbul'da yaşayan, Osmanlı coğrafyasının muhtelif bölgelerinden gelmiş

<sup>6</sup> Kanuni devrinde Süleymaniye Bimarhânesi'nde akıl hastalarını avutmak için "Curcuna-baz ve acaip şekilli cüceler" refakatinde iki kişi tarafından ortaoyunu oynandığı söylenir.

<sup>7</sup> Ertuğrul Düzdağ; "Ebussuud Efendi'nin Fetvaları"

<sup>8</sup> "Karagöz'de İstanbul, İstanbul'da Karagöz" adlı eserinde

müslîm ve gayrimüslîm grup veya sosyal tabakaların ortak hususiyetlerini taşıyan tipler aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin yapısını da gözler önüne sermektedir.

Oyunlarda her tip ve olayda Osmanlı'nın bünyesindeki bazı çarpıklıklar alaya alınarak seyirciye ibret dersi verilmek istenir. Karagöz oyunları ile yaşanan olaylar arasında da çok yakın benzerlikler vardır. Mesela "*Kanlı Nigar*"da Nigar isimli bir kadın yerleştiği mahalledeki bütün erkekleri soy-maktadır. Karagöz'de bu olay karikatürize edilerek, erkeklerin bu durumu ve bu tip kadınların ahlaksızlıkları alaya alınmaktadır. Yine İstanbul'da, yabancı doktorlara muayene olmak moda haline gelmiştir. "*Timarhane*" oyununda, bu ilgiyle alay edilir.<sup>9</sup>

Tuzsuz Deli Bekir, IV. Murat zamanında yaşamış olan Bekri Mustafa'dır. Dilenci Arap tipi, İstanbul'da başlayan Arap dilenci salgınıyla ilgilidir.

Deli İbrahim döneminde serkeş yeniçeriler güpegündüz hamam basıp kadınlara saldırırlar ve sarkıntılık ederlermiş. Karagöz'ün "*Hamam Safası*" isimli oyunda bu yeniçeriler ile alay edilir. Bu örnekleri daha çoğaltmak mümkündür.

Ortaoyununa gelince; Metin And, ortaoyununun yapı itibariyle İtalyan halk oyunları olan Comedi del'Arte'ye benzediğini, halkın önceleri buna "arte oyunu" dediğini; sonradan bunun "ortaoyunu" şeklini aldığını belirtirse de bu görüş tenkide muhtaçtır. Çünkü İtalyan gruplarının ve Yahudilerin Türkiye'ye geliş tarihleri XVI. yüzyıldan sonradır ve Müslümanların gitmesinin sözkonusu olmadığı Beyoğlu'nda oynarlar.

Ortaoyununu birbirine benzeyen tipleri ve teknik kurgusu bakımından, gölge oyununun sahneye indirilmiş şekli olarak görenler de yanılıyorlar. Zira, gölge oyunundaki semboller ve tasavvufî derinlik eğer birbirinden geçseydi ortaoyununda da olması gerekirdi. Prof. Köprülü'nün ortaoyununun "Kol oyunu" olduğu iddiası da şaibelidir.

Ortaoyunlarının "köy oyunları"ndan çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira düğün, bayram, özel gün ve eğlencelerde tekrarlanan köy oyunları genellikle jest ve mimikli, cinaslı ve mecazlı ince söz oyunlarına dayanır. Köy seyirlik oyunlarının belirli bir sürede tekâmül ederek bugünkü anladığımız manada ortaoyunlarını meydana getirdiğinin düşünülmesi bizce daha uygundur.

Ortaoyunundaki tipler sosyal-psikolojik birer kavram olup kesinlikle insan değillerdir. Yani bir insanın kendisine has duyuş, düşünüş ve duygulanışlarını değil, bir sosyal durumun duyuş, düşünüş ve duygulanışlarını dile getirirler. Bu yüzden sosyal tenkide müsaittir. bu bakımdan Ortaoyunu

<sup>9</sup> A. Refik Altınay'ın "*16. yy. İstanbul Hayatı*"

oyuncuları devrin sosyal yapısını, hatta siyasal gelişmesini ustalıkla takip ve tenkit etmişlerdir. Bu tenkidi yaparlarken iki avantajı kullanmışlardır. Bunlardan biri, Yahya Kemal'in "*Edebiyata Dair*" de belirttiği gibi Türk mizah ustalığının ve zeka yapısının sembolü olan ve kimsenin kızamadığı Bekri Mustafa, Nasrettin Hoca, İncili Çavuş gibi tiplerin Kavuklu ve Pişekâr yoluyla hayat bulması; ikincisi ise, oyunun akışı içinde gerçeklerle ilişkisi olmayan zekâ ve hayal unsurlarının arasına söylenilmek istenen mesajın yerleştirilmesidir. Yahya Kemal bu oyunları bir dil şaheseri olarak görür.

Oyunlar yazılı bir metne bağlı olmadan doğmaca ve gezginci bir tarzda yapılır. Nitekim İstanbul'da yazın Bağlarbaşı, Çengelköy, Eyüp, Kadıköy, Kızıltoprak, Kozyatağı, Üsküdar, Kâğıthane Çayırı, Kumkapı, Küçüksu, Büyükdere gibi sayfiye yerlerinde kalabalığın ortasında oynanıyor. Kışın ise; Kapalıçarşı, Beyazıt, Şehzadebaşı gibi yerlerdeki kahvelerde, orta boşlukta oynarlar.

Bugün müzelik olduğu, eskidiği, çağdaş olmadığı gibi iddialara muhatap olan Ortaoyunu ve Karagöz'ün; muhteva ve teknik özelliklerinin 20. yy. modern tiyatro türleri olan Epik, Soyut ve Öncü tiyatrodaki canlandığını görüyoruz. Seyirci ile oyuncu arasındaki diyalog, etkiyi kırabilmek için anlatıcı unsurunun Pişekâr ve Karagöz yoluyla kullanılması gibi. Karagöz'deki perde gazeli de Epik tiyatrodaki anlatıcıya denktir. Giriş bölümünde son derece ciddi ve felsefi yorumlar vardır. Bundan da, bu oyunların çocuk oyunları olmadığı anlaşılır. Modern tiyatrolardaki antiillizyonist yapı, flaşbek, müzik, abstre tiyatrodaki mantığın alaya alınması, yabancılaştırma ve karikatürize etme unsurları bu oyunlarda da mevcuttur. Epik tiyatrodaki seyirciye ideolojik nutuk atılır. Ortaoyunu'nda ve Karagöz'de Pişekâr ve Karagöz ahlak dersleri verir. Ortaoyunu'nda ve Karagöz'de, müzikallerde olduğu gibi her tip için ayrı bir müzik vardır. Diğer bir unsur sahnede teferruat yerine özü anlatabilmek için dekor ve kostümün ikinci plana atılmasıdır.

Gerek Karagöz gerekse Ortaoyunu Osmanlı döneminin özbeöz Türk tiyatrosudur. Malesef bu iki oyun tarzımız Tanzimat'tan sonra çeşitli sebeplerden dolayı bilhassa Batı tarzı tiyatroya devrin aydınlarının ve basın ilgi göstermesi sonucu yavaş yavaş gözden düşmüş; çeşitli diriltme çabaları da başarılı olamamıştır. Cumhuriyet'le birlikte unutulmuş hatta müzelik hale geldiği söylenmektedir. Acaba bu oyunların ihmal edilmesinde Osmanlı düşmanlığının da özel bir payı var mı diye hep düşünmüşümdür. Zira bizim kadrini bilmediğimiz, eskidiğini ve çağdaş olmadığını öne sürdüğümüz bu oyunlardan Karagöz'e Yunanlılar'ın bugün sahip çıkması düşündürücüdür.

#### Osmanlı'da Avrupai Türk Tiyatrosu

Osmanlı, kapılarını Batı'ya açtıktan sonra hemen her sahada ikili bir hayat tarzı başlar. Bu tiyatro sahasında da kendini gösterir. Bir yandan gele-

nekli tiyatromuz seyircisiyle Gedikpaşa ve Direklerarası'nda buluşmaya devam ederken, diğer taraftan azınlıkların ve daha sonra Osmanlı münevverlerinin desteğiyle Batı tarzı tiyatronun bünyemizde yer etmeye ve gelişmeye başladığını görürüz. 1870'e kadar sahne faaliyetleri Türk ve Müslüman muhitin dışında, Tepebaşı ve Beyoğlu'nda gelişir.

1839'dan sonra Batı tiyatrosunu benimseyen Türklerin ülkemizde bilhassa İzmir ve İstanbul'a davet edilen yabancı tiyatro, opera, bale topluluklarından beslendikleri de söylenebilir. Bu yabancılar Türkiye'de ilk tiyatro binalarını kurmuşlar, temsiller vermişler, Türk topluluklarına ve Türk yazarlarına da öncülük etmişlerdir. Türkiye'de yabancı topluluklarca verilen temsiller dramatik edebiyatımızın gelişmesi yanında, Türk oyuncu yetişmesi için de özendirici olmuştur.

1845'te Beyoğlu'nda Naum Tiyatrosu'nda yabancı dillerde piyesler, opera ve operetler oynanırdı. Bunlara levantenler, gayrimüslimler, yabancı misyon şefleri ve mensupları ve Avrupalı hayat tarzına özenen Türkler gidiyorlardı. Temsillerin Türkçe özetleri de bastırılıp dağıtılır. Hatta Sultan Abdülmecid de bu temsilleri kafes arkasından seyretmiştir.

Aynı yıllarda Ermeni okullarında tiyatro toplulukları kurularak oyunlar sahnelendiğini görüyoruz. 1846'da Naum Tiyatrosu'nda Ermeni şivesiyle de olsa ilk Türkçe oyunları oynanır.

Naum tiyatrosundan sonra ikinci olarak Şark Tiyatrosu kurulur. Ancak bu büyük tiyatro bir süre sonra Avrupa'daki savaş ve seyircisizlik yüzünden iflas eder.

Avrupalı Türk tiyatrosunun en önemli olayı Osmanlı Dram Tiyatrosu'nun kuruluşudur. Bu kumpanya devrin ileri gelen Osmanlı münevverlerince desteklenir, halktan ilgi görür ve uzun bir süre faaliyet gösterir. M. Fazıl Paşa, Direktör Ali Bey, Ali Paşa, Rezaizade Mahmut Ekrem, Namık Kemal, Şemsettin Sami, Ebuzziya Tefik ve Ahmet Midhat Efendi'nin fiili destekleri vardır. Güllü Agop tiyatrosunun başına getirilir. Tanzimat'ın bu yazarları, Güllü Agop tiyatrosu olarak da bilinen Osmanlı Dram Kumpanyası vasıtasıyla yeni fikirlerini, tezlerini halka anlatma yolunu bulmuşlardır. Tiyatroyu bir kürsü olarak kullanmışlardır.

Fermanlı Türkçe oyun oynama imtiyazı da alan Osmanlı Dram Tiyatrosu Fransız klasikleri yanında telif piyeslere geniş yer verir. Namık Kemal'in "*Vatan yahut Silistre*", "*Zavallı Çocuk*", "*Akif Bey*"; Şemsettin Sami'nin "*Besa yahut Ahde Vefa*"; Ahmet Midhat Efendi'nin "*Açık Baş*", "*Çerkes Özdenler*", "*Eyvah*" adlı eserleri ilkağızda oynanır.

Osmanlı Dram Tiyatrosu'nun Türk tiyatro tarihi içinde bir mektep gibi faaliyet gösterdiğini söyleyebiliriz. Beyoğlu'nda değil Müslüman ahalinin yaşadığı Gedikpaşa'da kurulan tiyatrosunun faaliyetleri, devrin aydınla-

rınca takip edilmiş ve beğenilmiştir. Bu tiyatronun da en büyük eksiği oyuncuların Türk olmamasıdır. Bilhassa melodramlarda Ermeni şivesiyle Türkçe konuşmak, oyunu bozuyordu. Dolayısıyla Türkçe'nin telaffuzu mesele haline gelince; Türk oyunculara ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim ilk Türk erkek oyuncular Ahmet Necip ve Ahmet Fehim Efendiler bu ihtiyaçtan sonra sahnede görülürler..

Osmanlı Dram Tiyatrosu istibdadın gelmesiyle kapanır. Bu dönemde Ahmet Midhat Efendi, Beykoz'daki konağının bir salonunu tiyatro haline getirir ve kendi yazdığı piyeslerle tercüme edilen bazı piyesleri burada sahneler. Bu faaliyet Paris'te yaygın olan Salon Tiyatrosu'nun İstanbul'da ilk örneği olur.

Ahmet Vefik Paşa'nın Bursa'da kurduğu Vefik Paşa Tiyatrosu da önemlidir. Burada Moliere'den adapte ettiği oyunları sahneler. Ahmet Vefik Paşa'nın faaliyetlerine Türk Moliere'i diye adlandırılan Feraizcizade Mehmet Şakir de katılır.

1876-1908 seneleri istibdat yıllarıdır. Bu yıllarda ciddi bir Osmanlı tiyatrosundan bahsedilemez. Tiyatro yine yabancı muhitlere terkedilir. Servet-i Fünuncular tiyatro ile ilgilenmezler. Yazılan birtakım tiyatro eserleri de 1908'den sonra basılır ve oynanır.

II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı Türk tiyatrosunun problemleriyle ilgili olarak yazılan en ciddi yazı Namık Kemal'in "*Tiyatro*" makalesi ve *Celâl Mukaddimesi*'dir. Bu yazılarda Kemal; Türk tiyatrosunun telif-tercüme konusu, telif eser azlığı, telaffuz ve oyuncu meselesi gibi problemlerini ele alır.

II. Meşrutiyet'e kadar Tanzimat tiyatrosunda en önemli ve sistemli hareket, Direktör Ali Bey'in ve Ahmet Vefik Paşa'nın Moliere'den yaptığı adapteler ve tercümelere dir. Aslında bu çalışmalar, Şinasi'nin Şair Evlenmesi ile başlayan Teodor Kasap ve Feraizcizade Mehmet Şakir'in de katıldığı gelenekten beslenen milli tiyatro yoludur.

Devrin işlenen meselelerine gelince sırasıyla şunlardır: Vatan sevgisi ve islâm bilincini işleyen piyeslerin yanında; fal, büyü ve büyücülük gibi batıl itikatlar, Polijeni, kan davası, gelenek ve göreneklerin ağır baskısı, esaret konusu, gençlerin yetişme ve evlenme şekilleri, ailelerin gençler üzerindeki sıkı otoritesi ve Meşrutiyet özlemi'dir.

#### II. Meşrutiyet'ten Sonra Osmanlı'da Tiyatro Faaliyetleri:

10 Temmuz 1324, yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bu tarihten hemen sonra istibdatı ve Abdülhamid'i kötüleyen oyunlar oynayan tiyatro kumpanyaları kurulur. Meşrutiyet'in ilanından iki gün önce Sahne-i Heves adıyla bir tiyatro topluluğu kurulmuştur. Bir başka grup ise Darü't-temsili-

Osmani adını alır. Bu kumpanyalar dekorsuz ve boyalı bir perdenin önünde siyasî oyunlar sahnelerler.

Dönemin ilk ciddi topluluğu Burhanettin Tepsi'nin Sahne-i Osmani'sidir. Zamanın ileri gelen edebiyatçılarınca bu topluluk desteklenir.

Bu dönemde çok oyun yazılmıştır. Yazarlar aktüaliteye uygun moda piyesler yazarak kısa yoldan şöhrete ulaşmak isterler. Bu, kaliteyi düşürür. Bütün çabalara rağmen tiyatro yazarlığı konusu ciddi bir şekilde ele alınmamıştır.

1911'de sahneye çıkan Türk gençlerinin sayısı artar. M. Ertuğrul, Galip Arcan, Raşit Rıza ve Naşit Bey'in yanında İstanbul'un tanınmış ailelerinden birine mensup olan Şadi Fikret Bey sahneye çıkar. Bu durum Türk oyuncusu açısından tiyatromuzun da dönüm noktası olur. Arkasından İstanbul şehrinin oğlu da sahneye çıkmak ister. Şehremini Cemalettin Paşa oğluna engel olamayınca bütün tiyatroları bir süre kapatır.

Balkan savaşının çıkmasından 1914 yılına kadar Osmanlı tarihiyle ilgili piyeslerin çok sayıda yazılıp oynandığını görüyoruz.. Osmanlıların kuruluşu ve Osman Gazi ile ilgili olanlar önemli bir yer tutmaktadır. Bunun dışında özellikle Osmanlı-Türk tarihinin zafer sahneleri gösterilmiştir.<sup>10</sup> İzmir'de de Sahne-i Bedayi-i Osmanî-yi Heveskârânî adıyla bir topluluk kurulur ve tarihi piyesler sahnelenir. Bu oyunlar kumpanyalara aynı zamanda mali bakımdan büyük bir destek sağlar.

1914 yılında Bahriye Nazırı Cemal Paşa, Osmanlı donanmasını güçlendirmek için Osmanlı Donanma Cemiyeti topluluğunu kurar. Topluluk tiyatro seyircisi yetiştirmenin yanında kadın oyuncular da dahil olmak üzere geniş bir oyuncu kadrosunu bünyesinde toplar. I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla birlikte bu faaliyet de sona erer.

Darülbedayi'nin 1914'de kurulması şüphesiz ki Türk tiyatro tarihinin en önemli olayıdır. Bunda Şehremini Dr. Cemil Paşa'nın büyük rolü vardır. Bu tarih, devletin tiyatroyu resmen desteklediği ikinci dönem olur. Fransa'dan ünlü yönetmen Andre Antoine getirilir. Rıza Paşa Hanı tahsis edilir. Bu hanın diğer adı "Letafet Apartmanı"ıdır. Antoine'in, bir okul gibi düşündüğü Darülbedayi'e, 14 Temmuz 1914'te İstanbul'daki gazetelere ilan verilerek imtihanla öğrenci alınacağı duyurulur. Ders verecek hocalar arasında Mınakyan Efendi, Ahmet Fehim Efendi, Rıza Tefvîk ve Yahya Kemal vardır. Yahya Kemal, bu dönemde yazdığı makalelerde, tiyatro hakkındaki görüşlerini açıklar.

<sup>10</sup> (Fatih, İstanbul'un fethi, Yavuz Sultan Selim, Kösem Sultan, Hürrem Sultan, Sultan Selim-i Salis başlıcalarındandır.)



Birinci Dünya Savaşı'nın çıkması bu faaliyeti 1917 yılına kadar inkitaya uğratar.

1916 ve 1917'de adapte furyasıyla karşılaşılır. Bilhassa kadın ve moda mecmuaları özel ilanlarla adapte piyesler yayınlarlar.

1917'den sonra savaşın kesin olarak kaybedilmesi, arkasından başlayan Milli Mücadele yıllarındaki yokluk ve sıkıntı tiyatroyu geri plana itmiş; tiyatro, sınırlı ve belirli çevrelerde kalmıştır.

Darülbedayi'nin dışında kurulan diğer topluluklar şunlardır. İsmail Safa'nın Yeni Tiyatro topluluğu; M. Ertuğrul'un Edebi Tiyatro Topluluğu ve Türk Tiyatrosu Topluluğu. M. Ertuğrul Türk tiyatrosunu bu yıllarda 20. yüzyıl modern tiyatrosunun örnekleriyle karşılaştırır. "*Hortlaklar*" gibi.

Tiyatro binalarına gelince; bunlar İstanbul'da iki ayrı yerde toplanır. 1- Şehzadebaşı(Direklerarası): Ramazan aylarında gelenekli tiyatromuzun faaliyetlerine de açık olan Ferah Tiyatrosu, karşısında Millet Tiyatrosu, Şevki Efendi'nin Fevziye Kıraathanesi'nden bozma Fevziye Tiyatrosu vardır.

Yenibahçe'de Dilküşa Tiyatrosu ve Şafak Tiyatrosu, Vezneciler'de İstanbul Tiyatrosu vardır. Buralarda daha çok Batılı tarzda oyunlar sahnelenmiştir.

Tuluat tiyatrolarının faaliyet gösterdiği Mehmet Efendi Kıraathanesi de önemli mekânlardandır. Handehane-i Osmani Tiyatrosu, Gülünçhane-i Osmani Tiyatrosu gibi sahneler de önemli yerlerdir. Bunlar gündüzleri kıraathane, akşamları da tiyatro olarak kullanılırdı.

En önemli binalardan biri, Tepebaşı kışlık tiyatrosu'dur. Avrupa'daki emsallerine eşdeğer görülen bu bina 1969'da yanmıştır.

Karaköy'de Galatasaray Lisesi'nin bitişiğinde Odeon Tiyatrosu, Halep Çarşısı'nda Varyete Tiyatrosu, Ortaköy'de ise Ortaköy Tiyatrosu vardır.

İstanbul'un Anadolu yakasında Kadıköy Kışlık Tiyatrosu ve Apollon Tiyatrosu faaliyet gösterir. Yazları Kandilli'de açık hava tiyatrosu vardır.

Bursa'da Ahmet Vefik Paşa tiyatrosu yanında Osmanlı Sineması'nda piyesler sahnelenir. Ayrıca Aydın, Manisa ve Söke'de bazı kumpanyaların oyunlar sahnelediklerini biliyoruz. Ankara'da ise, Türk Ocağı binasında Şadi Fikret ve arkadaşları temsiller vermişlerdir Edirne'de İttihat ve Terakki Cemiyeti binasının tiyatrosu vardır.

Selanik'te Edin Tiyatrosu, Manastır'da yine bir tiyatro binası vardır.

Meşrutiyet dönemi Osmanlı tiyatrosu'nda tarihî konuların yanında bilhassa aile konusuna çok temas edilir. Kadın hakları, kadının aile ve toplum-

daki yeri, aileyi sarsan sebepler, evlenme, boşanma, aldatma, yabancı kadın, yabancı hayranlığı en büyük toplumsal derttir.

Meşrutiyet tiyatrosu Tanzimat ile Cumhuriyet arasında bir değişim ve geçiş köprüsüdür. Tanzimat'ta tesbit edilen meselelere yeni çözüm yolları bu dönemde önerilmiştir. Eski değerler ve kurumlar tartışılmış, bunların yerini alacak yeni değerler ve kurumlar tesbit edilmiştir.

Meşrutiyet dönemi Cumhuriyetin ilk yıllarını besleyen tiyatro yazar ve oyuncularını -Kadın tiyatro yazarı ve oyuncusu da dahil- yetiştirmiştir. Bu dönemde tiyatro seyircisine seyretme adabı öğretilmiştir. Gazete ve dergilerin sayısı artmış, tiyatro haberleri ve yazılar sıkça yayınlanmaya başlamıştır. Tiyatro ile ilgilenen herkes ülkenin meseleleri üzerinde de düşünmeye başlamış, vatandaşlık bilinci gelişmiştir.

Osmanlı'nın kendine has tiyatrosu Gelenekli tiyatromuzdur. Teknik yapısıyla bu tiyatro, bugün Batı'nın yeni tekniklerini içinde barındırdığı gibi, ülkemizde de değişik isimler altında gayriciddi de olsa tarz olarak hâlâ devam etmektedir. Eğer üzerinde ciddi şekilde çalışmalar yapılacak olursa bu tarzın kesinlikle bugün de geniş kabul göreceğine inanıyorum. Yazarların ve devletin desteğiyle, yeni ve modern bir anlayışla zenginleştirilerek 21. yüzyılın Türk tiyatrosu kurulabilir. Bunun geçmişte en çarpıcı örneğini Şinasi vermiştir. Ahmet Kutsi'nin Köşebaşı'sı ikinci başarılı örnektir. Bu arada hiç olmazsa bir tiyatrodada bu oyunların orjinal halinin sürekli sahnelenmesine imkân tanınmalıdır.

#### Kaynaklar:

- 1- Alemdar Yalçın; *II. Meşrutiyet'te Tiyatro Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1985.
- 2- Metin And; *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, Bilgi yay. Ankara 1969; *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*, T. İş Bankası Kültür yay. Ankara 1972; *Osmanlı Tiyatrosu*, A.Ü.D. T.C.F. yay. Ankara 1976; *Meşrutiyet Döneminde Türk Tiyatrosu*, T. İş Bankası Kültür yay. Ankara 1971.
- 3- Niyazi Akı; *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi:1*, Dergâh yay. İstanbul 1989
- 4- Refik Ahmet Sevengil; *Eski Türkler'de Dram Sanatı*, Maarif basımevi, İstanbul 1959; *Opera San'atı ile İlk Temaslarımız*, Maarif basımevi, İstanbul 1959; *Tanzimat Tiyatrosu*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1961; *Saray Tiyatrosu*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1962; *Meşrutiyet Tiyatrosu*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

AHMED RÂKİM EFENDİ

*Abdülbari MERT\**

Sayınca az olmakla beraber oldukça kaliteli yazıları ile hüsn-ü hat tarihinde mühim bir yer işgal eden Ahmed Râkım Efendi'nin hayatı ile ilgili ne yazık ki bugüne kadar ciddi hiçbir bilgiye sahip değildik. Şimdi ise Osmanlı Arşivi'nde bulunan bazı vesikalar onunla ilgili bazı bilgilere ulaşmamızı mümkün kıldı. Söz konusu bu belgeler Râkım Efendi'nin ilk memuriyete başladığı 1847 den vefatı tarihi olan 1862'nin sonlarına kadar geçen on beş yıllık bir zaman dilimini kaplıyor. Bu belgelerin ilki kendi elyazısı ve ta'lik ile Mâbeyn'e verdiği bir arzuhal olup, durumuna uygun bir işte istihdamını talep etmektedir. Burada hemen akla gelen husus, devrin padişahı Abdülmecid Han'ın iyi derecede bir hattat oluşu ve kendisine muhakkak bir iş vereceği ümidi olmalı. Yoksa normal şartlarda insanların hacet kapısı Bâb-ı Âlî'dir. Bütün devlet işlerinin merkezi de orasıdır.

Ancak insanların bazen umduğunu bulamaması bazen da işlerinin sürüncemede kalması durumlarında Cuma günleri padişahların "Cuma Selamlığı" esnasında o anda görevli bulunan yaverler aracılığı ile dilekçelerini hünkara sunmaları da (ma'rûzât-ı rikâbiye) kâbildi. Sonuç itibariyle, mevzûata zıt bir durumun bulunmaması halinde arzularına nâil olabiliyorlardı. Ahmed Râkım Efendi için de böyle bir durum olabilirse de zayıf bir ihtimal. Çünkü Râkım Efendi sadece arzuhal değil iki tane de yazı sunmuş. Bir hayli uzun bir elkabdan (şevketlu, mehabetlu, kudretlu...) sonra, Osmanlıca'nın bilinen fesâhat ve belâgatından uzak, hatta bir takım muğlak ifadelerle dolu dilekçesine şunları yazmış:

"Arzuhâl-i kullarıdır ki, çocukluğumdan beri işim-gücüm padişahıma hayır duadır. İlim ve sanat tahsili hususunda da haddim olmayarak bir hayli çalışıp-çaladım. Bu gayretlerim sonucu yazmağa muvaffak oluşum sülüs ve celi, nesih, rik'a, ve ta'lik benzeri çeşitli yazıların arzu edenlere- neşir ve talimi babında, âcizâne ve kemterâne yazabildiğim yazıları- ancak elinizde gördüğünüz derecede- yazabildim. Maişet hususunda ciddi sıkıntılarımdan dolayı mesleğimde geri kalıyorum. Halim perişan, ev-bark gâilem de haddinden fazla olmakla;

*Şehinşah-ı maarifperver Abdülmecid Han'ın  
Kalmadı hiç sayesinde olmadık mesrûr,  
Meğer bir bendesinin necm-i sa'di olmaya yaver.  
Hicabından varıp bir arzuhalin etmeye mestûr,*

---

\* Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi, Arşivcilik Bölümü.

Kıt'a-i acizâneme muvafık olarak padişahımın yüce merhametinden bu âcizin haline uygun bir mevki veya mansıba nâil buyurulmam için (çerâğ-ı has) emir ve ferman buyurulması.

El abdü'l-muhlis El hattat Ahmed Râkım Min telamizi Mehmed Haşim Ressam-ı sikke-i sultani sabikan<sup>1</sup>

#### Murada İlk Adım

Ahmed Râkım Efendi'nin bu dilekçesini 31 Ocak 1847'de Mâbeyn Başkatipliği bir üst yazıyla Sadaret'e havale etmiştir. Mâbeyn'in bu yazısında ez cümle şu ifadelere yer verilmiş:

"Hattat Ahmed Râkım Efendi maarifperver padişahın sayesinde tahsiline muvaffak olduğu çeşitli yazıları talim edip göstermekle meşgul olup ancak maişet noktasında büyük müşkilâtı bulunduğundan bahisle uygun bir işte istihdamını talep etmektedir. Bu talebinin tahakkuku için de padişahın irâdesini isteyen bir arzuhal ve kendi yazılarından olmak üzere bir Fatiha-i Şerife ile bir de Hilye-i Saadet hediye etmiştir. Dilekçesinde ki hususlara nazaran icabı ne ise aynen icrası için de irâde verilmiştir. Zikr olunan Fatiha-i Şerife, Hilye-i Saadet ve arzuhal de ekli olarak gönderilmiş olup bu hususda emir ve ferman yüce makamınıza aittir."<sup>2</sup>

Ahmed Râkım Efendi'nin iş bulmak maksadıyla yapmış olduğu müracaat semere vermeğe başlamış ancak bir az daha zamana ihtiyaç duyulmuştur. Sebebi ise O'nun bu yazıları yazacak kudrette bir hattat olup-olmadığı. Çünkü yazıların kalitesinden bu yazıların ancak Mustafa Râkım Efendi tarafından yazılabileceği kanaati doğmuş. Bu hususa netlik kazandırmak için Maarif Nezaret'i'nde bir heyet kurularak Râkım Efendi davet edilmiş ve komisyon önünde bizzat yazdırılmak suretiyle kendini isbat etmesi sağlanmış. Orada hazır bulunan zevatın takdirlerine mazhar olarak da oradan ayrılmış. İşbu heyette devrin büyük hattatlarından Recâi Efendi'nin bulunması meselenin ciddiyetini göstermektedir. Bu heyette yer alan (İbrahim) Sârım, Mehmet Emin Ali ve Mehmet Fuad Paşa'ların da zamanla sadriazamlık makamına yükseldikleri gözönüne alınacak olursa devletin bu işe ne kadar değer verdiği ve işi üst seviyede tuttuğu ortaya çıkıyor. İş bu kadarla kalmamaktaydı. Her sene, dönem sonunda talebenin hat çalışmalarını değerlendirmek maksadıyla yapılan müsabakalara devlet en yüksek protokol ile katılmakta idi. Bu husus hat tarihimizin altın sayfelerinden kabul etmek durumundayız. Hâfız Osman'ın yazı yazarken hokkasını tutan cihan padişahı II. Mustafa anlayışının yeni ve belki de daha anlamlı bir şeklidir. Diğer azaların

<sup>1</sup> İ.DH: 6953/1.

<sup>2</sup> İ. DH: 6953/2.

da birçoğu nazırlıklarda bulunmuş kimselerdir. İşte bu komisyonun tanzim ettiği mazbata:

"Hattat Ahmet Râkım Efendi tarafından Abdülmecid Han'a hediye edilip bir adet tezkire-i sâmiye ile de meclisimize intikal etmiş bulunan bir kıt'a Hilye-i Şerife levhasıyla sülüs Fatiha-i Şerife meclisimizce görülerek incelenmiştir. Doğrusu, mezkur levha ve Fatiha-i Şerife'nin yazılarının fevkalade güzel yazıldığı müşahede olunmuş ve sikke-i hümayun eski ressamı Mustafa Râkım Efendi merhumun hattıyla aynı ayarda bulunmuştur. Adı geçen duacınız Ahmet Râkım Efendi'nin bu hünerdeki melekesi istiknah (kühüne vakıf olmak) garazıyla ve ihtiyata da riayet edilerek kendisi meclise celb ile meclis huzurunda bizzat yazı yazdırıldığında insafla ifade etmek gerekirse emsalini geçtiği, kuvvetli bir yeteneğe sahip olduğu, bahsi geçen yazıların ise hakkıyla kendisi tarafından yazıldığı isbat ve izhar etmiştir... Eğitim ve öğretimin yaygın hale getirilmesi hususundaki hayırlı teşebbüslere dönük olarak çıkarılan irâde-i seniyye, bütün hüner ve maarif erbabının ortaya çıkarılmasını ve teşvikini âmirdir. Bu meclisin kuruluş maksadı da böyle vasıfları olan kimselerin eserlerini ve mehâretlerini keşfedip onları teşvik ve taltiften ibarettir. Ahmed Râkım Efendi'nin hattı, işin aslına bakılırsa ancak fasılasız çalışma ve karalama yapmak suretiyle vücuda gelebilecek ve kısa zamanda da tahsil olunamayacak bir seviyededir. A. Râkım Efendi'nin Sultan Abdülmecid Han sayesinde hakkı saklanmadığı gibi inkar da olunmamış ve kendisine latif ve teşvik edici bir muamele yapılmıştır. Ayrıca O'nun emsaline göre daha fazla teşvik ve tergibe mazhariyeti de apaçık ortadadır. Bu hususta cereyan eden müzakerelerin fezlekesinde şu görüşlere yer verilmiştir. Sıbyan mektepleri için ahlâka dâir vesair bazı risalelerin litografya tezgahında basılması ve şimdiki halde sıbyan mektepleri ve ileride de rüşdiyeler için birkaç meşk hocası tayini meclis-i muvakkat lâyhaları iktizasınca düşünülen hususlardan ve karara bağlanan nizamnâmelerin de icâbındandır. Buna göre Râkım Efendi'nin şimdiden adı geçen litografya tezgahında basılacak risaleleri yazmak için aylık 200 Kuruş maaş tahsisiyle tayin ve bundan böyle rüşdiyelerin nizamlarına teşebbüs olunduğu sırada mezkur meşk hocalıklarının birine yerleştirilerek o zaman maaşının da gerektiği miktar ve ölçüde yükseltilmesi tensib ve tasvib olunmuş olmakla bu konudaki irâde yüce Sadaret makamına aittir." 25 Şubat 1847.

Mühür silinmiş, Sarim, Mehmet, Mehmet Esat, Abdülhak, Esseyyid Mehmet Emin Ali, Esseyyid Mehmet Emin, İsmail, ...Sadık, İsmail, Mehmet Fuat, Recai, Kemal<sup>3</sup>

Meclis-i Maarif-i Umumiye'nin bu kararı Sadaret tarafından değerlendirilmeğe tabi' tutularak Ahmet Râkım Efendi'nin lüzumlu bilgi ve

<sup>3</sup> İ.DH: 7171/1.

mehareti haiz bir kimse olduğunu tasdik etmiştir. Sahasında bir işte istihdama da layık olduğunu beyânla tayininin yapıldığı saraya arz etmiştir. Bu tarihten iki gün sonra nezaretler dosyasında şöyle bir kayıt görüldü:

"Hattat Râkım Efendi'nin kendi el yazısıyla yazıp padişaha sunduğu yazısının ihtiyaten bizzat yazdırılmak suretiyle kendisinin olduğu anlaşıldığından dolayı kendisine 200 Kuruş maaş tahsis olunmasına dâir meclis-i maarif mazbatasıyla tezkire-i sâmiye. 27 Şubat 1847.<sup>4</sup>

#### Râkım Efendi Zoru Başardı

"Seniyyü'l himemâ devletlü...efendim hazretleri, Ma'lumunuz olduğu üzere Hattat Râkım Efendi tarafından daha önce padişaha hediye olunarak bir tezkire ile Sadaret'e gönderilmiş olan Hilye-i Şerife ile murakka'lı sülüs Fatiha-i Şerife Meclis-i Maarif-i Umumiye'ye verilmiş olduğundan bu hususta adı geçen meclis tarafından kaleme alman bir adet mazbata padişaha gösterilmek üzere gönderilmiş bulunmaktadır. Mealinden de anlaşılacağı üzere mezkur efendi meclise davet edilerek ihtiyaten yazı yazdırılmış, sözkonusu hilye ve Fatiha-i Şerife'nin yazılarının kendi hattı olduğu açığa çıkmıştır. Rabbimiz Teala hazretleri padişahımızın ömrünü uzun etsin. O'nun, eğitimin herkese ve her tarafa yayılması mevzuunda sarf etmiş olduğu himmet ve mesai mucibince bu ve buna benzer erbab-ı maarif teşvik edildiği gibi haklarında çok da latif bir muamele takip edilmektedir. Râkım Efendi'ye gösterilen ilgi diğerlerinin de şevk ve gayretini mucib olacağı apaçık ortadadır. İşin aslına bakılırsa Râkım Efendi'nin yazısının gerçekten çok da güzel olduğu muhakkaktır. Sıbyan mektepleri için ahlâka dâir ve sair bazı risalelerin litografya tezgahında bastırılması, şimdiki halde işbu mekteplerin, ve ileride de rüşdiye mektepleri için meşk hocaları tayin kılınması düşünüldüğüne binaen Râkım Efendi'nin şimdiden söz konusu risaleleri yazmak üzere aylık 200 Kuruş maaş tahsisiyle bu işe memur edilmiş ve tayini de yapılmıştır. Bundan böyle rüşdiyelerin nizamına teşebbüs olduğu sırada zikri geçen meşk hocalıklarından birisiyle kayrılmasına, ayrıca o zaman maşının da münasip bir miktarda artırılması ifade olunmuştur. Mazbata mucibince lazım gelen muamelenin icrası irâde-i seniyyeye muvafık ise tarafımıza bildirilmesi." 3 Mart 1847.

Sadaret'in bu arzına saraydan gelen cevap ise şöyle idi.

"Almakla bahtiyar olduğumuz tezkire-i sâmiye ve mazbata Abdülmecid Han tarafından görülmüş ve adı geçen efendinin şimdiden bahsedilen risaleleri yazmak üzere aylık o miktar maaş tahsisi ile memur ve tayini uygun bulunmuştur. İleride açılacak meşk hocalığı kadrolarından birisiyle kayrılarak maaşının da münasip bir seviyeye iblâğı uygun bulunmuştur. Yazılı ola-

<sup>4</sup> A.MKT.NZD 1990/79.

rak ifade edilen talebinizin mazbata mûcibince yerine getirilmesi bu husustaki irâde-i seniyyeye uygun olmakla, sözü edilen mazbata da iâde edilmekle gereğinin yapılması." 7 Mart 1847.<sup>5</sup>

### Söz Mâliye'de

Bugün olduğu gibi dün de memur ve maaşdan söz edilince devreye ilk giren mâliye oluyor ve işbu yeni tayin için nereden para bulurum ve öderim hesapları ortaya çıkıyor. Sadaret, Ahmet Râkım Efendi'ye verilmesi gereken 200 Kuruş maaş için mâliyyeye şu tezkireyi göndermiş:

"Mâliye Nâzırı Paşa hazretlerine,

Daha önce padişaha bir Hilye-i Şerife ile sülüs murakka'lı Fatiha-i Şerife hediye ederek hüsn-ü hattını beyân etmiş olan hattat Râkım Efendi sıbyan mektepleri için Meclis-i Maarif-i Umûmiye marifetiyle tertib olunacak ahlak risalelerini tahrir ve terkîm eylemek üzere şimdilik ayda 200 Kuruş maaş tahsisi için irâde-i seniyye de çıkmış bulunmaktadır. İşbu irâde mûcibince zikr olunan maaşın bu buyruldu tarihinden itibaren hazinece tahsisi sûretini tanzime himmet buyurulması." 13 Mart 1847.<sup>6</sup>

Hazine-i Hassa defterlerinde, Mayıs 1848'de Ahmed Râkım Efendi'nin Abdülmecid Han'a bir başka Hilye-i Saadet hediye ettiği ve buna mukabil kendisine 250 Kuruş ihsan buyrulduğu kaydı var: "Müteveffa Haşim Efendi şâkirdanından Hilye-i Şerife ihda eden Râkım Efendi'ye 250 Kuruş ihsanı." Mayıs 1847<sup>7</sup>

İşbu belgenin taşıdığı 1848 tarihinden itibaren on yıllık bir süre içerisinde neler olduğuna dâir herhangi bir bilgi veya belge çıkmadı. Ancak daha sonra çıkan belgelerden Ahmed Râkım Efendi'nin maişet işini hallettiği gibi o zamanın şartlarına göre iyi bir hayat standardına da nail olduğu anlaşılıyor. 1857 / 1858 tarihli bir tezkire-i sâmiye onun maaşına yapılacak zamla ilgili.

"Dersaadet ve Bilad-ı Selâse'de (Eyyub, Üsküdar ve Galata) bulunan yedi aded rüşdiyenin muallim ve muallim yardımcılarının maaşları yeterli seviyede olmadığından birinci muallimlerin eski maaşları olan 550'şer Kuruşa 50'şer, ve yardımcılarının 250'şer Kuruş olan maaşlarına 100'er Kuruş, Sultan Bayezid Rüşdiye Mektebi Farsca muallimi Re'fet Efendi'ye tahsis olunan maaşa 100 Kuruş, ve mezkur mekteblerin meşk hocası Râkım Efendi'nin 500 Kuruş maaşına dahi 250 Kuruş ki cem'an 1400 Kuruş maaşın Maarif Nezareti maaş zamları tahsisatından ödenmesi hususunun hem Mâliye'ye hem de Mekatib-i Umûmiye Nezareti'ne havalesine dâir Meclis-i

<sup>5</sup> İ.DH: 7171/2.

<sup>6</sup> A.MKT: 71/19.

<sup>7</sup> Hazine-i Hassa Defteri 697.

Vâlâ'dan kaleme alman mazbata padişahın görebilmesi için arz ve takdim kılınmış olmakla bu hususta ve her hususta nasıl bir irâde sadır olursa icabına göre gereğinin yapılacağı beyânıyla tezkire."<sup>8</sup>

#### Râkım Efendi Bayezit Rüşdiyesinde

Litoğrafya (taş baskı) tezgahlarında işe başlayan A. Râkım Efendi'nin ne zaman bu mektebe geldiği şu anda bilinmiyor. Ama buradaki memuriyetinin onu bir hayli yorduğu ve kendisine yardımcı istediği hususu biliniyor.

Bu cümleden olarak sayılan çoğalan rüşdiyelere yeni yeni muallimler ihtiyacı ortaya çıktığından bazı tayinlerin yapılması gündeme gelmiş ve Ali Efendi Ahmed Râkım'a yardımcı olmak üzere işbu mekteblere sülüs hocası olarak tayin edilmiştir. Bu atama ile ilgili olarak Maari Nezareti'nden Sadaret'e şu yazı gitmiştir:

"Dersaadet ve Bilâd-ı Selase'de bulunan rüşdiyelerin Sülüs hocası Râkım Efendi adı geçen mekteplerdeki talebenin çokluğu sebebiyle memuriyetini yalnız başına yapamamaktadır. Muktedir bir arkadaşa muhtaç bulunduğundan bir müddetden beri sülüs hocalığı etmekte bulunan Ali Efendi hattat olması hasebiyle işbu refakate ehil ve münasip görüldüğüne binaen maarif perver padişahın sayesinde mezkur mektepler talebesinin hüsn-ü hattı talim ile liyakat ve meharek kazanmaları için Ali Efendi'nin maarif tahsisatından 250 Kuruş maaş ile refik tayini münasip görülmüş ise de icabının yapılması için emir ve ferman yüce sadaretindir." 11 Temmuz 1858<sup>9</sup>.

Maariften gelen bu yazı 18 Temmuz 1856 tarihinde Mâbeyn'e arz edilerek sarayın bu konudaki reyini sorulmuştur:

"Maarif-i Umûmiye müsteşarı saadetlü efendi hazretlerinin padişaha sunulmak için arz ve takdim kılınan tahriri meâlinde anlaşılacağı gibi Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse'de bulunan rüşdiyelerin sülüs hocası Râkım Efendi talebenin çokluğu sebebiyle memuriyetini yalnız yapamadığından bir refika muhtaç bulunmaktadır. Hüsn-ü hat ashabından Ali Efendi'nin maarif tahsisatından aylık 250 Kuruş maaş ile bu refakate tayini hakkında Abdülmecid Han her ne şekilde emir ve ferman ederse ona göre hareket olunacağı beyânıyla işbu Sadaret tezkiresi yazıldı." Bu tezkireye Mâbeynden bir gün sonra şu cevap geldi:

"Almakla bahtiyar olduğum işbu Sadaret tezkiresi ile zikir olunan tahrir padişah tarafından görüldü. İstediginiz şekilde Ali Efendi'nin adı geçen tahsisattan aylık 250 Kuruş maaş ile Râkım Efendi'nin refakatine memur

<sup>8</sup> A.AMD 83/51 (1274).

<sup>9</sup> İ.DH: 27010/1.



edilmesi Sultan Abdülmecid'in kabul ve tasdikine mazhar olmuştur. Mezkur tahrir de iade olunmakla bu hususta icabına bakmanız. 19 Temmuz 1858<sup>10</sup>.

Dört yıl sonra Maarif Nezaretine verilen bir arzuhal Hattat Ali (Ulvi) Efendi'nin vefat ettiğini bildiriyor ve arkasında biri kız biri oğlan iki küçük yetim bıraktığını ifade ediyordu.

"Cennet-mekan vâlide sultan merhumun mektebi Dâru'l-Maarifin açılışında sülüs hocası nasb olunan pederim Aliyyü'l-Ulvi Efendi vefat eylemiştir. Rabbimiz Teala ve Tekaddes hazretleri Padişah ve sizi uzun ömür ve afiyette daim buyursun. Bu âciz kulları dört yaşında bir yetim olup hususan annemden doğduğum günden beri onu sürekli hasta, şu anda ise hareketli bir ölü gibi gördüğümden yüce merhametinize muhtaç ve lâıyk olduğumuz için padişahımızın başının sadakası olmak üzere müteveffa pederimin de emakdar bulunmasından dolayı münhal olan maaşından bir miktarının bizlere nafaka olmak üzere inâyet ve ihsan buyurmanız niyaz ve istirhamıyla işbu arzuhal yazmağa cesaret olundu." 31 Ocak 1860<sup>11</sup>

Mehmet Tevfik - Nazire

Maarif Nezareti defterlerinde (Maarif reft 39/9-6) şöyle bir kayda rastlandı. "Dâru'l-Maarif sülüs hocası Ali Efendi'nin vefatında izdivacına kadar verilmek üzere kerimesi Zeyneb Hanım'a tahsis olunmuş olan 62,5 Kuruşun Fatıma Hanım namına tahviline dâir." 7 Ekim 1872. Bu kayda göre Daru'l-Maarifin hocası Ali Efendi ile A. Râkım'a refik tayin olunan Ali Efendi farklı şahıslar oluyor. Ayrıca Zeynep ve Fatma isimleri ile Nazire arasında da bir münasebet kurmak zor. A. Râkım'm arkadaşı Ali Efendi'nin de şu anda tesbit edilemeyen bir tarihte ama 1872'den önce vefat ettiği söylenebilir. Bu Zeynep Hanım A. Râkım'm arkadaşı Ali Efendi'nin kızı olmalı. İhtiyaten ve belki bir gün başka bir yerde lazım olur düşüncesiyle burada yazılmasını uygun buldum.

#### Râkım Efendi Dâru'l-Maarifde

Bezm-i Alem Valide Sultan'ın vakıf eserlerinden olup Osmanlı ülkesinde ilk açılan modern mekteb unvanım haiz olan Dâru'l-Maarif mektebi sülüs hocası Ali Efendi'nin vefatıyla bu göreve Ahmed Râkım ile Mehmet Hulûsi Efendi getirilmişlerdir. Bu mesele ile ilgili olarak Maarif Nazırı Sami Paşa'nın Sadaret'e yazdığı 10 Şubat 1860 tarihli yazı :

"Meclis-i Maariften tanzim olunarak ekte sunulan mazbatadan anlaşılacağı üzere valide sultan (tâbe serâha) vakıflarından aylık 500 Kuruş, ve maarif tahsisatından aylık 250 Kuruş ki cem'an 750 Kuruş maaş ile Dâru'l-Maa-

<sup>10</sup> İ.DH: 27010/2

<sup>11</sup> İ. MV. 18916/1

rif, Davut Paşa ve Şehzade rüşdiye mektepleri sülüs hocası Ali Efendi'nin vefatı sebebiyle yerine vakıf sahibinin şartı mücibince iki sülüs hocasının tayini gerekmektedir. Hat sanatında ki mehareti ve kıdemleri müselleme Mehmet Hulûsi Efendi ile Râkım Efendi'nin aylık 250'şer Kuruş maaş ile Dâru'l-Maarif hocalığına, ve maarif tahsisatından olan 250 Kuruş maaştan aylık 100 Kuruş maaş ile Davut Paşa ve Şehzade mektepleri Sülüs hocalığına da aynı şekilde hat sanatındaki ehliyeti imtihanla sabit olan Yusuf Ağâh Efendi'nin tayini. Geriye kalan 150 Kuruş maaşın merhameten Ali Efendi'nin iki yetim ve yetimesine tahsis ve ihsan buyurulması mezkur mecliste münasip görülmüş ise de gereğinin yapılması için lüzumlu emir ve müsaade yüce Sadaret'e aittir."<sup>12</sup>

Maarif Nezareti'nin bu inhasına esas olan ve benzer ifadeleri ihtiva eden hem de aynı gün kaleme alınmış Meclis -i Maarif mazbatası ise şöyle:

"Cenab-ı Hayy-ü Vedûd Abdülmecid Han'ın ömür ve ikbalini uzun etsin. Cennet-mekân -Bezm-i Alem- vâlide sultan (aleyha'r-rahmeti ve'l gufran) hazretlerinin inşasına muvaffak oldukları Dâru'l-Maarifin sülüs ve nesih hocası bulunan Ali Ulvi Efendi'nin ... vefatı sebebiyle işbu hizmet açıkta kalmıştır. Vâlide sultan vakfiyle ilgili vakfiyeye göre ise; bu hizmet için iki sülüs-nesih hocası istihdam edilmesi ve bunlara 250'şer Kuruş da maaş verilmesini âmirdir. Bu husus apaçık vakfiyede kayıtlıdır. Bu hizmeti bu güne kadar yalnız başına merhum Ali Efendi idare eylemiş ise de ... bu mekteb talebesinin günden güne artması sebebiyle bundan böyle tek hocanın bu işi yapması oldukça zordur. İki hoca tayini, hem vakfiye şartlarına uygun olacak hem de sadaret tezkiresi ile istihdamları maarife emredilmiş olan Mehmet Hulûsi Efendi ile Sultan Bayezid Mekteb-i Rüşdiyesi Sülüs hocası Râkım Efendi hüsn ü hatları ile meşhur kimseler olmaları hasebiyle bu ikisinin 250'şer Kuruş maaş ile bu hizmete tayinleri. Merhum Ali Efendi bundan başka Şehzade ve Davut Paşa Mekteb'lerinin de sülüs hocalığını idare etmiş, maarif tahsisatından olmak üzere 250 Kuruş da oradan maaş almıştır. Bu maaştan bir miktarının merhameten kendilerine tahsisini merhumun terk eylediği Mehmet Tevfik ve Nazire adlı iki nefer yetim ve yetimesi ekte sunulan arzuhalleriyle talep etmişlerdir. Vâkıa merhum Ali Efendi'nin emekdarlardan olduğu, bu çocukların da padişahın lütuf ve âtîfetine layık buldukları göz önüne alınarak işbu 250 Kuruş'tan 150 Kuruş'unun yarı yarıya ...bu çocuklara tahsisi, artan 100 Kuruş ile de mecliste yapılan imtihanla ehliyeti ortaya çıkan hattat Yusuf Ağâh Efendi'nin Şehzade ve Davut Paşa Rüştiye Mektep'leri Sülüs hocalığına tayini münasip gibi görülmüş ise

---

<sup>12</sup> İ.M.V: 18916/2.

de bu husus Nezaret'in tasvibine havale edilmiştir. Emir ve ferman zât-ı âlilerinindir." 10 Şubat 1860.<sup>13</sup>

Hüsameddin, Es-seyyid İmadüddin, İlyas Efendi (bulunamadı), Vehbi, Şinasi, Ali Sırrı, Abdülkerim, Es-seyyid Mehmed Arif.

Sadaret, Maariften gelen bu yazıları inceleyip bazı konularda nezaretten izahat istemiştir. İzahı istenen hususlar ise şunlardı:

"Göndermiş olduğunuz işbu tezkire ile mazbata ve arzuhalde belirtilen hususlar incelenip Meclis-i Vâlâ'ya gönderilmiştir. Ali Efendi'nin çocuklarına verilecek maaş yolunda olup fakat tayin olunacak hocaların vesâir bu işe teşebbüs eden ve talip bulunanların usûl ve nizamına göre imtihanı icra olunduğuna ve tercih sebebine dâir adı geçen mazbatada hiçbir sarahat olmadığı gibi hatları da gönderilmemiştir. Bu konunun incelenip imtihanın kâide ve usûlüne uygun olarak icrası ve imtihana girenlerin yazılarının görülmek üzere gönderilmesi hususunun bilginize sunulması düşünülerek mezkur mazbata ve arzuhal ekli olarak iade olunmuş olmakla icabının icra buyurulması." 25 Şubat 1860.

#### Râkım ve Hulûsi Efendi'lere Büyük İltifat

Maarif Nezareti'nin bu tezkire-i sâmiyeye cevabı hat tarihi bakımından da oldukça kıymetli mülahazalara sahip. Bugün hat câmiasının rahmet ve minnetle andığı bu iki değerli insanın hayatta iken resmî makamlarca büyük saygı ve takdire mazhar olduklarını göstermektedir. Her ne kadar tekrar olsa bile Râkım Efendi yazı taklidi hususunda, Hulûsi Efendi (?-1874) ise kız kardeşinden yeğeni ve talebesi M. Şevki Efendi (1829-1888) gibi bir dâhiyi hat sanatına kazandırmış olmakla meşhurdur. M. Hulûsi Efendi vefatına kadar bu görevde kalmış, vefatını müteâkib bu işe 21 Mayıs 1874'de mezkûr Şevki Efendi memur edilmiştir. Bu tayinle ilgili olarak Maarif Giden (reft) defterlerinde şu kayıt var: "Dâru'l-Maarif sülûs hocalığına Şevki Efendi'nin tayini..." (395/9-6). Bu mühim tayinle ilgili olarak henüz başka bir belgeye henüz ulaşamadı.

"Sadaret'in çok kıymetli emir ve irâdeleri malumum olmuştur. Anılan boş hocalık -kadroları- için bir hayli efendiler Meclis-i Maarife gelip yazılarını ibraz etmek sûretiyle imtihanları icra olunmuş ise de adları geçen Mehmet Hulûsi Efendi ve Râkım Efendi bu kimselerin fevkinde ve rüçhanları olduğundan üstelik bunlar meşhur hattatlardan olmaları sebebiyle kendilerine hürmeten hem imtihan esnasında onlardan yazı istenmemiş, hem de diğerlerinden üstün oldukları meclisçe tasdik edilmiştir. Nâili Efendi ile Yusuf Ağâh Efendi'nin hatları da diğer yazı ibraz edenler arasından seçilmek suretiyle tercih edilmiştir. Ali Efendi'nin yetimlerine verilmesi tasvib olunan

<sup>13</sup> İ.M.V: 18916/3.

150 Kuruş'tan artan 100 Kuruş maaşa Nâili Efendi rağbet etmemiş, Yusuf Agâh Efendi ise memnuniyetle kabul edince Şehzadebaşı ve Davut Paşa Mektepleri sülüs hocalığına tayininin yapılması arz ve inha olunmuştur. Bunların cümlesinin imtihan günü yazıp vermiş oldukları yazıların tamamı ise muhafaza edilmektedir. Zat-ı âlinizin görmesi için ekte bu yazılar da ayrıca sunulmuş olup icâbının icrâsı bâbında ve her halde emir ve ferman yüce makamınızdır." 29 Şubat 1860.<sup>14</sup>

Bu belgeler arasında sözü edilen yazı örnekleri çıkmadı.

Maarif Nazırı Sami Paşa'nın 3 Şubat 1860 tarihiyle Meclis-i Vala'ya havale edilen tezkiresi ve Meclis-i Maarifin ekli mazbatasında Valide Sultan Evkafından aylık 500 ve maarif tahsisatından aylık 250 Kuruş ki ceman 750 Kuruş maaşla Dâru'l-maarif, Davutpaşa ve Şehzade Rüşdiye Mektepleri sülüs hocası bulunan Ali Efendi vefat etmiş bulunmaktadır. Dâru'l-Maarife iki sülüs hocasının tayini vakfiye şartlarından olup Râkım ve Mehmet Hulûsi Efendilerin hat sanatında maharetleri bulunduğundan aylık 250 şer Kuruş maaşla bu iki zatın Dâru'l-Maarif sülüs hocalığına tayini. Müteveffa Ali Efendi'nin maarif tahsisatından aldığı aylık 250 Kuruş maaşından aylık 100 Kuruş ile aynı şekilde hat sanatındaki ehliyeti imtihanla anlaşılan Yusuf Agah Efendi'nin de adı geçen Davutpaşa ve Şehzade Rüşdiye Mektepleri sülüs hocalığına tayinine, kalan 150 Kuruşun ise merhameten merhum Ali Efendi'nin iki yetimine tahsisi. Adı geçen boş hocalıklar için imtihanı icra kılınan hattatların Maarif Nezaretince gönderilen yazıları da Meclis-i Vâlâ'da incelenerek Râkım, Mehmet Hulûsi ve Yusuf Agah Efendilerin hatları diğerlerinden üstün olduğu görülmüştür. İşbu hattatların mehâret ve ehliyetleri Maarif Nâzırı tarafından da tasdik olunmakla daha önce izni istenildiği şekilde bu zevâtın yazılan miktar maaşlarla adı geçen hocalıklara tayini ve 150 Kuruşun da merhum Ali Efendi'nin iki çocuğuna yarı yarıya tahsisinin Maarif Nezaretine bildirilmesi ve icabına bakılması için de durumun Mâliye'ye havalesi Meclis-i Vâlâ'da karar altına alınmış olup gereğinin yapılması." 17 Mart 1860.<sup>15</sup>

Safveti, es-Seyyid Mehmed Nuri, es-Seyyid Mehmed Ethem, Mahmud Celaleddin, Aşkar Ali, Muzaffer Paşa (Komisyonda), Hamdi, ..... .. Sadık, es-Seyyid Hüseyin, Mehmed ..., Mustafa Rıza,

Subhi Bey (Komisyonda), Mehmet Rauf, ..., Osman Efendi (Komisyonda), ..., Emin Efendi (Komisyonda)

Bir hayli dikkatli hareket olunarak yapılan bu tayinlerle ilgili olarak Sadaret'ten saraya şu tezkire gitmiştir:

<sup>14</sup> İ.D.H: 18916/2

"Meclis-i Vâlâ'dan kaleme alınıp ekleriyle beraber padişahın görmesi için arz ve takdim kılınan mazbata mealinden anlaşılacağı üzere Cennetmekan valide sultan hazretleri vakıflarından aylık 500'er ve maarif tahsisatından 250'şer Kuruş ki toplam 750 Kuruş maaşla Dâru'l-Maarif, Davut Paşa ve Şehzade Rüşdiye Mektepleri sülüs hocası bulunan Ali Efendi'nin vefatına binaen aylık 250'şer Kuruş maaşla Râkım ve Mehmet Hulûsi Efendi'lerin Dâru'l-Maarif sülüs hocalığına, ve maarif tahsisatından olan 250 Kuruş maaştan aylık 100 Kuruş ile Yusuf Agah Efendi'nin de bahsi geçen Davut Paşa ve Şehzade Rüştiye Mektepleri sülüs hocalığına tayin olunmaları ve kusur kalan 150 Kuruş'un da merhum Ali Efendi'nin merhamete layık iki yetimine eşit olarak taksimi hususlarının maarif nazırı paşaya tebliği ve hazinece de icab eden tedbirlerin alınması kararlaştırılmış olup bu hususta nasıl bir irâde-i seniyye zuhur ederse ona göre hareket olunacağı beyânıyla bu tezkire-i sâmiye yazıldı. 22 Mart 1860<sup>15</sup>

Saraydan Sadaret'e gelen cevap kabul yönünde olup ne yapılması gerekiyorsa onun icrâsını âmirdi:

"Elimize geçen bu Sadaret tezkiresi, mazbata ve onların ilavesi olan evrak padişah tarafından görülmüş ve tezkirede yazılı hususların aynen icrası babında irâde-i seniyye çıkmıştır. Durumun maarif nazırına tebliği ve hazinenin de lüzumu olan tedbirleri alması uyun bulunmuş ve adı geçen evrak da îade edilmiş bulunmakla icâbının yapılması." 22 Mart 1860.<sup>16</sup>

#### ...ve Mutlak Son

Hattat Ahmed Râkım Efendi ile ilgili mevcut son belge onun vefatı ve geride kalan küçük yaştaki iki oğlu ile eşine dâir. Bu belge Sadaret'le saray arasında cereyan etmiş olup Maariften Sadaret'e gelen yazı yoktur. O yazı da olmayınca Râkım Efendi'nin vefat tarihini tam tespit mümkün olmamaktadır. Maarif Amed (gelen) defterlerinde (390 / 9-1) 14 Ocak 1863 (23 B. 1279) tarihli "Dâru'l-Maarif hocası müteveffa Râkım Efendi'nin çocuklarına maaş tahsisine dâir." Leffi 2. Bu iki lef (ek) ten birisi Râkım ailesinin maaş talep dilekçesi, diğeri ise Maarifin Sadaret'e arzı olmalı. Bu kayıтта yer alan tarihten hareketle Ahmed Râkım Efendi'nin 1862 yılının son veya 1863'ün ilk günlerinde vefat etmiş olduğu hükmüne varılabilir. Bu meseleye dâir Sadaret'in saraya yapmış olduğu arz ile cevabı ise şöyle:

"Dâru'l-Maarif ve Sultan Bayezit Mekteb-i Rüşdî Sülüs hocası müteveffa Râkım Efendi'nin Türkçe risaleler yazmak için hazineden tahsis edilmiş olup halen münhal olan 200 Kuruş maaşının padişahın merhametine şâyân bulunan zevcesi Latife Hanım'a ömür boyu, oğlu Mustafa Mukbil ve

<sup>15</sup> İ. MV: 18916/4.

<sup>16</sup> İ. MV: 18916/5

İsmail Nâil Efendi'lere muvakkaten ve eşit olarak tahsisi ... hakkında her ne vechile irâde-i seniyye sadır olursa icâbına bakılacağı." 12 Şubat 1863. Bu arza sarayın cevabı:

"Almakla şeref duyduğum işbu Sadaret tezkiresi ve diğer ma'rûz evrak Abdülaziz Han tarafından mütalaa olunmuş ve arz edilen şekliyle yapılması için irâde-i seniyye de çıkmış bulunmaktadır. Gelen evrak da iade edilmekte olup icab eden muamelenin Sadaret'ce ifası. 13 Şubat 1863.<sup>17</sup>

Belgede ismi geçen A. Râkım'ın zevcesi Latife Hanım hakkında başka herhangi bir bilgi yoktur. Ama vefat ettiği zaman maaşıyla ilgili bir kayıt arşivde mutlaka olması gerekir. Oğulları Mustafa Mukbil ile İsmail Nail Efendiler hakkında ise şu bilgiler var. Buna göre:

Mustafa Mukbil Efendi: 1271(1854-55)'de doğmuş Bayezid Rüşdiye Mekteb'inde okuyarak buradan mezun olmuştur. 16 yaşında Ticaret Nezareti Mektubi Kalem'inde çalışmaya başlamış 1878'de 900 Kuruş maaşla bu bakanlığın Mektubi Kalemi mümeyyizliğine, 1881 sonlarında ise 1500 Kuruş maaşla aynı nezaretin Mektubî Kalemi müsevvidliğine yükselmiştir.<sup>18</sup>

İsmail Nail Efendi: 1275(1858-59)'da doğmuştur. Mekteb-i İbtidaiyye müteakib ağabeyi gibi bu da babasının bir zamanlar hat hocası olduğu Bayezid Rüşdiyesini bitirmiştir. Ayrıca Menşe-i Küttab'dan da mezundur. 1877'de 100 Kuruş maaşla Nizamiye Muhasebesine girmiş Nisan 1907'ye kadar 1000 Kuruş maaş ve birinci sınıf memuriyete kadar terfi etmiştir.<sup>19</sup> Gerek annelerinin gerekse bu iki kardeşin vefat tarihleri belli değildir. Şu ana kadar herhangi bir yerde mezar taşlarına da rastlanmadı.

Hat tarihimizin ikinci Râkım'ı olarak haklı bir şöhreti hâiz olan Ahmed Râkım Efendi çocuklarının yaşlarına göre bir hüküm verilecek olursa oldukça genç yaşta vefat ettiği anlaşılıyor. Ayrıca daha büyük yaşta olsa Mustafa Râkım'a talebe olma ihtimali de akla geliyorsa da bunlar sadece bir tahmin. Doğrusunu ALLAH (c.c) bilir.

Her hâl ü kârda kültür tarihimize mühim katkıları olmuş bu kıymetli zâtı rahmet ve minnetle anmağı bir vecibe addediyorum.

<sup>17</sup> İ. DH: 34241

<sup>18</sup> Sicill-i Ahval Defterleri 1/28

<sup>19</sup> Sicill-i Ahval Defterleri 53/55











VEKAYİ'NÜVİS ARPAEMİNİ-ZÂDE MUSTAFA SÂMÎ'NİN HAYATI  
HAKKINDA YENİ BİLGİLER

*Erhan AFYONCU\**

XVIII. yüzyılın ilk yarısında çeşitli devlet memuriyetlerinde bulunan Mustafa Sami, vekayi'nüvis, şair ve hattatdır. Sami'nin vekayi'nüvisliğinden daha fazla şair yönü incelenmiştir. Sami'nin divanı ile ilgili iki doktora<sup>1</sup>, bir de yüksek lisans tezi<sup>2</sup> yapılmıştır. Ancak yaklaşık yirmi yıl haccân, ondan önce de kâtip olarak Osmanlı bürokrasisinde uzun süre görev yapmış olmasına rağmen Sami'nin hayatı yeteri derecede bilinmemektedir.

Sami'nin hayatı hakkında teferruatlı bir arşiv araştırması yapılmadığı için yeni bilgilere ulaşılamamış, hemen hemen aynı bilgiler bütün araştırmalarda bazı ufak değişikliklerle tekrar edilmiştir. Vekayi'nüvis Mustafa Sami'nin hayatı hakkında bilinenler ise şunlardır; İstanbul doğumlu<sup>3</sup> olan Sami, Arpa emini Osman Efendi'nin oğludur<sup>4</sup>. Babasının mesleğinden dolayı Arpaemini-zâde diye tanınmıştır. 1680'li yıllarda doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir<sup>5</sup>. Arpa emini kâtipliği yaptıktan sonra sırasıyla küçük evkaf muhasebeciliği, şehreminliği, mevkufatçılık, piyade mukabeleciliği ve vekayi'nüvislik görevlerinde bulunmuş<sup>6</sup>, 1146 (1733-1734) yılında ölmüş-tür<sup>7</sup>.

\* Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Tarih Eğitimi Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Kemal Kahramanoğlu, *Sâmî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 1995; Fatma Sabiha Kutlar, *Arpaemini-zâde Sâmî Divanı (Tenkitli Metin, İnceleme, Özel adlar dizini)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1996.

<sup>2</sup> Fatma Yaşar Aksoy, *Divan-ı Sâmî*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1992.

<sup>3</sup> Salim, *Tezkire-i Salim*, İstanbul 1315, s. 331; Cemaleddin, *Ayîne-i Zurefâ*, İstanbul 1314, s. 46; Müstakimzâde Süleyman Saadedin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul 1928, s. 254; K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 15.

<sup>4</sup> *Râmiz ve Adâb-ı Zurefâ'sı*, haz. Sadık Erdem, Ankara 1994, s. 156; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, III, 7; K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

<sup>5</sup> F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 15.

<sup>6</sup> Cemaleddin, *Ayîne-i Zurefâ*, s. 46-47; K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8. Mehmed Süreyya, Mustafa Sami'nin kalemden yetişip haccân olduğunu, küçük ruznâmecilik, şehreminliği ve 1138'de piyade mukabeleciliği yaptıktan sonra 1143'te vekayi'nüvis olduğunu ifade ederken (Bk. *Sicill-i Osmânî*, III,7), F. S. Kutlar ise arpa kâtipliğinden sonra küçük evkaf muhasebeciliği, küçük ruznâmecilik, haslar haceliği ve şehreminliği görevlerinde bulunduğunu belirtir (Bk. *Aynı tez*, s. 16).

<sup>7</sup> *Sicill-i Osmânî*, III,7; *Ayîne-i Zurefâ*, s. 47; K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 11; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 22. Bu ölüm tarihi başka eserlerde farklı farklı yer almaktadır. Bu konudan ilerde bahsedilecektir.

Mustafa Sami ile ilgili yaptığımız arşiv çalışması sonucu kâtipliği ve haccagânlık dönemi hakkında daha önce bilinmeyen birçok yeni bilgiye ulaşılmıştır. Yeni tespit ettiğimiz bu bilgiler, daha önce bilinenlerle karşılaştırılarak aşağıda verilmiştir.

### Hayatı

Mustafa Sami'nin arpa emanetinde kâtip olduğu bilinen bir husustur. Ancak buraya ne zaman girdiği, ne kadar süre çalıştığı ve kâtiplikten hangi hacelik ile ne zaman ayrıldığı bilinmiyordu. Sami'nin kâtiplik hizmetine ne zaman başladığı hakkında bir kayda rastlayamadık. Osmanlı bürokrasisinde kâtip ve hacelerin çocukları babalarının bürolarına devam ederek, orada kâtabet, inşa, yazı çeşitleri, hesap ve defter usûllerini öğrenirlerdi. Mustafa Sami de bu şekilde arpa emânetinde işe başlamış olmalıdır. Nitekim Zilkade 1127 (Aralık 1715)'de ıstabl-ı âmire-i evvel anbarı ikinci kâtibidir<sup>8</sup>. Burası arpa emânetine bağlı bir yer olmalıdır<sup>9</sup>. Babasının arpa emînliği döneminde<sup>10</sup> burada göreve başlamış olabilir. Sami arpa emânetinde ikinci kâtipliğe<sup>11</sup> kadar yükselmiş ve bu kadroda iken rikâb-ı hümâyûnda başmuhâsebeci vekilliği tevcih edilmiştir<sup>12</sup>. Bu görev Sami'nin ilk haccagânlığı olmalıdır. Mustafa Sami başmuhâsebeci vekilliği yaparken kâtiplik kadrosundan ayrılmamıştır<sup>13</sup>. Sami'nin ıstabl-ı âmire-i evvel anbarı ikinci kâtipliğine kadar yüksel-

<sup>8</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (=BOA), Bâb-ı Asafî Ruus Kalemi (=A.RSK), Dosya kısmı, nr. 705/74. Bk. Ek 1.

<sup>9</sup> Arpa emini, ıstabl-ı âmire-i evvel anbarının ve İstanbul'a gelen misafirlerin hayvanlarına yem temin ederdi (Bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 387; Mehmet İpşirli, "Arpa Emini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, 392). Bundan dolayı ıstabl-ı âmire-i evvel anbarının hesap işlerinin arpa emânetine bağlı olduğunu tahmin ediyoruz.

<sup>10</sup> Mustafa Sami'nin babası Osman Efendi'nin ne zaman arpa emini olduğu konusunda araştırmalarda bir bilgi bulunmamaktadır. 28 Zilhicce 1117 (14 Nisan 1706)'de, daha önce arpa emînliği yapmış Osman Efendi'nin cizye muhâsebeciliğine tayin edildiğini görüyoruz (Bk. BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 111). Muhtemelen bu şahıs Sami'nin babası arpa emini Osman Efendi'dir.

<sup>11</sup> Osmanlı bürokrasisindeki bir kısım dairelerde (bilhassa Maliye kalemlerinde) kâtiplik (halifelik) hiyerarşik bir düzende idi. Çalışanlar, başhalife, ikinci halife, üçüncü halife, vs. şeklinde örgütlenmişti. Bir kalemde kâtip olanlar, kendi üstündeki kâtiplik kadrosunun boşalması durumunda o kadroya geçer, zamanla başhalifelğe kadar yükselebilirdi. Başhalifelikten sonra liyakatı ve hamisi varsa haccagân olurdu.

<sup>12</sup> BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 705/27, 74; BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 111. Bk. Ek 1-2.

<sup>13</sup> Divân-hümâyûn'a 23 Zilkade 1127 (20 Aralık 1715)'de bir arzuhâl veren ıstabl-ı âmire-i evvel anbarı üçüncü kâtibi Halil, ikinci kâtip olan Mustafa Sami'nin küçük evkaf muhâsebecisi olmasından dolayı onun boşalan kadrosunu istemiş ve bu kabul edilmişti. Sami küçük evkaf muhâsebecisi olduğunda başmuhâsebeci vekilliği görevini de yürütüyordu (Bk. BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 705/27, 74).

diği ve rikâb-ı hümâyûnda başmuhâsebeci vekilliği yaptığı daha önce bilinmeyen bir husustur.

Mustafa Sami başmuhâsebeci vekilliğinden 20 Zilkade 1127 (17 Aralık 1715)'de küçük evkaf muhâsebeciliğine geçmiş<sup>14</sup> ve bundan sonra kâtiplikle ilgisi kesilmiş<sup>15</sup>, hâcegân olarak memuriyet hayatına devam etmiştir. Sami'nin küçük evkaf muhâsebeciliği yaptığı biliniyordu. Ancak burada görev yaptığı tarihler malum değildi<sup>16</sup>. Sami, 20 Zilkade 1127 (17 Aralık 1715)'de tayin olduğu bu görevde yaklaşık iki ay kalmış<sup>17</sup> 20 Muharrem 1128 (15 Ocak 1716)'de daha üst düzey bir görev olan şehreminliğine getirilmiştir<sup>18</sup>. Sami'nin şehreminliği yaptığı da biliniyordu. Fakat bu görevde ne zaman bulunduğu malum olmadığı gibi, şehreminliğinde sadece bir defa görev yapmış olarak gösteriliyordu<sup>19</sup>. Halbuki Mustafa Sami aşağıda gösterileceği gibi iki defa şehremini olmuştur. Birinci şehreminliği 27 Cemâziyelâhir 1130 (28 Mayıs 1718) tarihine kadar yaklaşık bir buçuk yıl sürmüş<sup>20</sup> bu tarihte küçük ruznâmçeciliğe tayin edilmiştir<sup>21</sup>. Sami'nin bu görevi hakkında bilinenler de şehreminliğindeki gibidir. Küçük ruznâmçecilikde ne zaman bulunduğu belli olmadığı gibi, bu hâcegânlıkta bir defa bulunmuş olarak gösterilmektedir<sup>22</sup>. Halbuki aşağıda teferruatıyla izah edileceği üzere Mustafa Sami bu görevde aralıklarla üç defa bulunmuştur. Birinci küçük ruznâmçeciliği uzun sürmemiş, iki ay sonra 2 Ramazan 1130 (30 Temmuz 1718)'da buradan ayrılmıştır<sup>23</sup>.

Mustafa Sami'nin küçük ruznâmçecilikten sonra hemen bir başka göreve tayin olup olmadığını tespit edemiyoruz. Ancak 3 Rebiülevvel 1132 (14 Ocak 1720)'de ikinci defa şehreminliğine tayin edilirken "sabika haslar hacesi" şeklinde bahsedilmesi<sup>24</sup> onun 2 Ramazan 1130 (30 Temmuz 1718) ile 3 Rebiülevvel 1132 (14 Ocak 1720) tarihleri arasında ki bir dönemde haslar mukataacılığı yaptığını ortaya koymaktadır. Sami'nin haslar haceliği daha önceki araştırmalarda da tarihi belirtilmeden zikredilmektedir<sup>25</sup>.

<sup>14</sup> BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 705/27; BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 111. Bk. Ek 2.

<sup>15</sup> BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 705/74. Bk. Ek 1.

<sup>16</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

<sup>17</sup> BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 111.

<sup>18</sup> BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 710/27.

<sup>19</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

<sup>20</sup> BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 83. Bk. Ek 3.

<sup>21</sup> BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 100. Bk. Ek 4.

<sup>22</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 8; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

<sup>23</sup> BOA, A.RSK, nr. 1562, s. 100.

<sup>24</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 10.

<sup>25</sup> F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

Mustafa Sami'nin 3 Rebiülevvel 1132 (14 Ocak 1720)'de ikinci defa tayin olduğu şehreminliğinde<sup>26</sup> ne kadar süre kaldığı konusunda bir kayıt bulamadık. Bu tarihlerde "Şevvâl tevcihati" uygulaması olduğu için, Şevvâl 1133 (Ağustos 1721)'e kadar şehreminliği yapmış ve devrin tevcihat sistemi gereği bu tarihten sonraki bir yılda başka görev üstlenmemiş olabilir<sup>27</sup>.

Sami, 6 Şevvâl 1134 (20 Temmuz 1722)'de cebeciler kâtipliğine getirilmiştir<sup>28</sup>. Bu görevi tespitlerimize göre daha önce hiçbir yerde zikredilmemiştir. 20 Şevvâl 1135 (24 Temmuz 1723)'e kadar<sup>29</sup> bir yıl bu hâcegânlığı deruhde eden Mustafa Sami, bir yıl boşta bekledikten sonra 17 Şevvâl 1136 (9 Temmuz 1724)'da ikinci defa küçük ruznâmçeciliğe tayin edilmiştir<sup>30</sup>. Yine bir yıl boşta bekleyen Arpaemini-zâde Sami, 8 Şevvâl 1138 (9 Haziran 1726)'de piyade mukabelecisi olmuştur<sup>31</sup>. Önceki araştırmalarda bu görevde bir defa bulunmuş gösterilirken, aynı zamanda en son hâcegânlığı gibi zikredilmektedir<sup>32</sup>. Halbuki aşağıda teferruatıyla gösterileceği üzere, Sami bu görevinden sonra beş defa daha hâcegânlıkta bulunmuş ve piyade mukabeleciliğini toplam üç kez deruhde etmiştir.

7 Şevvâl 1139 (28 Mayıs 1727)'da piyade mukabeleciliğinden ayrılan<sup>33</sup> Mustafa Sami, bir yıl bekledikten sonra 11 Şevvâl 1140 (21 Mayıs 1728)'da üçüncü defa küçük ruznâmçeci olmuş ve bu görevde 15 Şevvâl 1141(14 Mayıs 1729)'e kadar kalmıştır<sup>34</sup>. Yine bir yıl herhangi bir görevi deruhde etmeden boşta bekleyen Sami, 14 Şevvâl 1142 (2 Mayıs 1730)'de ikinci kez piyade mukabeleciliğine tayin edilmişse de<sup>35</sup>, bu sefer 26 Rebiülâhir 1143 (8 Aralık 1730)'e kadar yedi ay bu görevde kalmıştır<sup>36</sup>.

<sup>26</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 10.

<sup>27</sup> XVIII. yüzyılın ortalarına doğru hâcegân sayısının artması sonucunda birçok memuriyete her yılın Şevvâl ayında bir yıllık tayin yapılmağa başlanmıştır. Bir yıl görev yapan hâcegân, bir yıl boşta bekledikten sonra yeniden başka bir memuriyete getiriliyordu (Bu konuda şimdilik bk. Erhan Afyoncu, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI- XVIII. Yüzyıllar)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1997, s. 83-84).

<sup>28</sup> Mustafa Sami'nin cebeciler kâtipliğine tayin edilirken "sabıka şehremini" diye zikredilmemesinden bu iki görev arasında başka bir yerde vazifelendirilmediğini anlıyoruz (Bk.BOA, İbnü'lemin-tevcihat, nr. 1783; BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 25. Bk. Ek 6).

<sup>29</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 25.

<sup>30</sup> BOA, A.RSK, nr. 1562,s. 100; nr. 1571, s. 11. Bk. Ek 7.

<sup>31</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21; Küçük Çelebi-zâde İsmail Âsım, *Tarih*, İstanbul 1282, s. 380

<sup>32</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*,s. 8.

<sup>33</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21. Bk. Ek 8.

<sup>34</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 11. Bk. Ek 9.

<sup>35</sup> BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr. 960/33.

<sup>36</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21. Bk. Ek.10.

Piyade mukabeleciliğinden bu görevde bir yılını doldurmadan ayrılmıştır. Bunun sebebi hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Buradan ayrıldıktan on sekiz gün sonra, 15 Cemâziyelevvel 1143 (26 Aralık 1730)'de daha üst düzey bir hâcegânlık ve aynı zamanda babasının memuriyeti olan arpa eminliğine getirilmiştir<sup>37</sup>. Bu vazifede bulunduğu daha önce bilinmeyen bir husustur. Sami, 27 Şevvâl 1143 (5 Mayıs 1731)'e kadar dört buçuk ay arpa eminliği yapmıştır<sup>38</sup>. Bu dönemde vekayi'nüvisliğe tayin edilmiş olmalıdır<sup>39</sup>. 26 Ramazan 1144 (23 Mart 1732)'de ise üçüncü defa piyade mukabelecisi olmuş<sup>40</sup> ve burada 28 Şevvâl 1145 (13 Nisan 1733)'e kadar kalmıştır<sup>41</sup>.

Mustafa Sami'nin en son deruhde ettiği hâcegânlık ise daha önceki araştırmalarda zikredilmeyen maliye tezkireciliği görevidir. Bu göreve 15 Şevval 1146 (21 Mart 1734)'da tayin olmuş<sup>42</sup> ve ölümüne kadar burada kalmıştır. Mustafa Sami'nin ölüm tarihi üzerinde bir ittifak yoktur. Sami'nin ölüm yılını Müstakîmzâde<sup>43</sup>, Şemseddin Sami<sup>44</sup>, Bursalı Mehmed Tahir<sup>45</sup> 1136 (1723-1724), Tuhfe-i Nâilî<sup>46</sup>, Mehmed Süreyya<sup>47</sup>, Cemaleddin<sup>48</sup>, Fatin<sup>49</sup>, Ahmed Rifat<sup>50</sup> 1146 (1733-1734) olarak göstermektedirler. Araştırmacılar da 1146 (1733-1734) yılını doğru kabul etmektedir<sup>51</sup>. Ancak ölümünün tam tarihi belli değildir. Mustafa Sami'nin ölümü üzerine maliye tezkireciliğine 2 Zilkade 1146 (6 Nisan 1734)'da yeni tayin yapılmasından<sup>52</sup>, ölümünün bu tarihten bir kaç gün önce olabileceğini tahmin ediyoruz. Sami, vefatından sonra Ali Paşa-yı Cedid Camii haziresine defn olunmuştur<sup>53</sup>.

<sup>37</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 10.

<sup>38</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 10. Bk. Ek.11.

<sup>39</sup> Sami vekayi'nüvisliğe 1143 yılı sonlarında getirilmiştir (Bk. *Râmiz ve Adâb-ı Zurefâ'sı*, s. 156).

<sup>40</sup> Sami Efendi'nin, bu göreve tayin edildiğinde vekayi'nüvis olduğu anlaşılmaktadır. "Mukabelecilik-i piyâde, zikr olunan mukabelecilik sabıka yine piyâde mukabelecisi olup, hâlâ müverrih olan Sami Mustafa Efendi'ye tevcih. 26 N sene 144" (Bk. BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21. Bk. Ek 12).

<sup>41</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21.

<sup>42</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21. Bk. Ek 13.

<sup>43</sup> *Tuhfe-i Hattatîn*, s. 146

<sup>44</sup> *Kamusü'l-a'lam*, İstanbul 1311, IV, 2512.

<sup>45</sup> *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 232.

<sup>46</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 10-11.

<sup>47</sup> *Sicill-i Osmânî*, III, 7.

<sup>48</sup> *Ayîne-i Zurefâ*, s. 47.

<sup>49</sup> *Hatimetü'l-eş'âr*, İstanbul 1271, s. 181.

<sup>50</sup> *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafya*, İstanbul 1300, IV, 12

<sup>51</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 11; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 22-23.

<sup>52</sup> BOA, A.RSK, nr. 1571, s. 21

<sup>53</sup> *Râmiz ve Adâb-ı Zurefâ'sı*, s. 156-157.

### Sosyal Yönü

Tuhfe-i Hattâtîn'de Mustafa Sami'nin mevlevî olduğunu belirtilmektedir<sup>54</sup>. Gazellerinden birisinde "mevlevî" redifini kullanması da bu bilgiyi desteklemektedir<sup>55</sup>.

Sami'nin hattatlığı meşhurdur. Hattatlıkla ilgili dersleri Karakız namıyla şöhret bulan Hâcezâde Mehmed Efendi'den almıştır<sup>56</sup>. Sülüs, talik ve nesih yazılarında mahirdi ve yeni bir şikest-talik meydana getirmiştir<sup>57</sup>.

Sami'nin, divanında musikî makamlarını anlatan küçük bir mesnevisi olması ve şiirlerinde musikî terimlerini kullanması, onun şiir ve hat sanatının yanında musikî ile de meşgul olduğunu ortaya koymaktadır<sup>58</sup>.

### Ailesi

Sami'nin ailesi hakkında fazla bir bilgi sahibi değiliz. Ancak iki kızı, Afife 1116 (1704-1705)'da , Zeliha ise 1134 (1722) 'de kendisi hayatta iken ölmüşlerdir<sup>59</sup>.

### Eserleri

Bu makalenin asıl amacı Mustafa Sami'nin hayatı ile ilgili yeni bilgiler vermek olduğundan eserlerine anahatları ile değinilecektir.

1. Tarihi: Sami vekayi'nüvisliği ile meşhur olmuştur. Ancak müstakil bir eser meydana getirememiştir. Vekayi'nüvis olduğu 1143 (1731) yılından ölümüne (1146/1734) kadar gelen olayları kaleme aldığı ifade edilmiştir<sup>60</sup>. Fakat Bekir Kütükoğlu, 1143-1144 (1730-1732) vekayi'ni yazdığı kanaatinde<sup>61</sup>. Sami ve kendisinden sonra gelen vekayi'nüvisler; Şakir, Rami Paşazâde Abdullah Re'fet Beyefendi ve Hıfzı Mehmed Efendi'nin yazdıkları vekayi'nüvis Subhî Mehmed Efendi tarafından ele alınarak, 1143-1156 (1730-1743) yılları arasının tarihi meydana getirilmiştir. Ancak bu eserin baş kısmındaki bazı bahisler hariç, geniş ölçüde Sami ve Şakir'in yazdıkları aynen aktarıldığı için 1198 (1784)'de "*Tarih-i Sami ve Şakir ve Subhî*" adıyla basılmıştır<sup>62</sup>.

<sup>54</sup> Müstakîm-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 534.

<sup>55</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 9; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 19.

<sup>56</sup> *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 534.

<sup>57</sup> *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 534; *Osmanlı Müellifleri*, II, 232.

<sup>58</sup> K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 10; Mustafa Aslan, "Sami Dîvânında Mûsikî", *İlmî Araştırmalar*, (İstanbul 1998), sayı 6, 35-62.

<sup>59</sup> F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 16.

<sup>60</sup> F. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, Ankara 1982, s. 296; K. Kahramanoğlu, *Aynı tez*, s. 65; F. S. Kutlar, *Aynı tez*, s. 15.

<sup>61</sup> B. Kütükoğlu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. nr. 9768'deki Sami Tarihi'nin 1143-1144 yıllarına ait iki yıllık hadiseleri tasvir ettiğini belirtmektedir (Bk. "Vekayi'nüvis", *Vekayi'nüvis- Makaleler*, İstanbul 1994, s. 115).

<sup>62</sup> Bekir Kütükoğlu, *Aynı eser*, s. 115.



Hanifzâde, Sami'nin yazdığı tarihin “*Tarih-i Vekayi*” adını taşıdığını belirtmektedir.<sup>63</sup> Sami'nin yazdığı eserin yazmalarından hareketle yapılacak müstakil bir neşrine ihtiyaç vardır. Bu şekilde yapılacak bir neşirle Sami'nin tarihçilik yönü ortaya çıkarılabilir.

2. Divan: Sami'nin müretteb bir divanı vardır. Divan 1253 (1837) yılında Mısır'da Bulak Matbaası'nda basılmıştır. Sami Divanı üzerine iki doktora<sup>64</sup> ve bir yüksek lisans tezi<sup>65</sup> ile çeşitli araştırmalar yapılmıştır<sup>66</sup>.

Mustafa Sami, Nedim ve Nabi'nin damgasını vurduğu bir dönemin şairidir. Büyük ölçüde Sebki Hindî ve Acem edebiyatının tesirinde kalmıştır. Şiirinde Hind üslubunun en karakteristik özellikleri görülmektedir. Bu tarzın Türk edebiyatındaki temsilcilerinden Nabi'nin zirveye ulaştırdığı hikemî şiir tarzına rağbet etmişse de, Nabi gibi büyük bir şairin yanında hikemî tarzda bir orijinallik gösterememiştir<sup>67</sup>.

#### EKLER

1- Devletlü ve sa'âdetlü sultânım hazretleri sağ olsun.

Bu kulları ıstabl-ı âmîre-i evvel anbarı kâtiblerinden üçüncü kulları olup, ikincimiz Mustafa Sâmî kulları küçük evkaf muhâsebeciliği ile ber-murâd olmağla merâhim-i aliyyelerinden mercûdur ki ikincilik bu kullarına sadaka ve ruûs-ı hümâyûn ihsân olunmak bâbında emr ü fermân devletlü ve sa'âdetlü sultânım hazretlerininindir.

Bende Halil

Mücebince tevcih olunmak buyuruldu. 23 ZA sene 127.

(BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr.705/74)

2- Muhâsebecilik-i Evkaf-ı Küçük

Rikâb-ı hümâyûn'da başmuhâsebeci vekîli olan Sâmî Mustafa Efendi'ye küçük evkaf muhâsebeciliği verilmiştir. 20 ZA sene 127-20 M sene 128\*.

(BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr.705/27; BOA, A.RSK, nr.1562, s.111)

<sup>63</sup> F. Babinger, *Aynı eser*, s. 296.

<sup>64</sup> K. Kahramanoğlu, *Sâmî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvanı'nın Tenkidli Metni*, Selçuk Üniversitesi, SBE, Doktora tezi, Konya 1995; Fatma Sabiha Kutlar, *Arpaemini-zâde Sâmî Dîvanı (Tenkitli Metin, İnceleme, Özel adlar dizini)*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1996.

<sup>65</sup> Fatma Yaşar Aksoy, *Divan-ı Sâmî*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1992.

<sup>66</sup> Mustafa Aslan, "Sâmî Divanında Müsikî", *İlmî Araştırmalar*, (İstanbul 1998), sayı 6, 35-62; F. Sabiha Kutlar, "XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Bir Sebki Hindî Şairi : Arpaeminizade Sami", *Hacettepe Ün. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1996), XIII/1-2, 125-140.

<sup>67</sup> F. S. Kutlar, *Aynı makale*, s. 138.

- 3- Emânet-i Şehr  
Sâbıka küçük evkaf muhâsebecisi olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 20 M sene 128-27 C sene 130\*.  
(BOA, A.RSK, Dosya kısmı, nr.710/67; BOA, A.RSK, nr.1562, s.83)
- 4- Rûznâmecilik-i Küçük  
Sâbıka şehremîni olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 27 C sene 130-2 N sene 130\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1562, s.100)
- 5- Emânet-i Şehr.  
Sâbıka hâslar hâcesi olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 3 RA sene 132.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.10)
- 6- Kitâbet-i Cebeciyân  
Sâbıka şehremîni Sâmî Mustafa Efendi'ye tevcih 6 L sene 134-20 L sene 135\*.  
(BOA, İbnülemin - Tevcihat, nr.1783; A.RSK, nr.1571, s.25)
- 7- Ruznâmecilik-i Küçük  
Sâbıka cebeciler kâtibi olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 17 L sene 136-12 L sene 137\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1562, s.100; nr.1571, s.11)
- 8- Mukabelecilik-i Piyâde  
Sâbıka küçük ruznâmeci olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 8 L sene 138 - 7 L sene 139\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.21)
- 9- Rûznâmecilik-i Küçük  
Sâbıka piyâde mukabelecisi olan Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 11 L sene 140 - 15 L sene 141\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.11)
- 10- Mukabelecik-i Piyâde  
Mukabelecilik Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 14 L sene 142-26 R sene 143\*.  
(BOA, A.RSK , Dosya kısmı, nr. 960/33; BOA, A.RSK, nr.1571, s.21)
- 11- Emânet-i Şa'ir  
Emânet-i mezbûre Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 15 CA sene 143 - 27 L sene 143\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.10)
- 12- Mukabelecilik-i Piyâde  
Zikrolunan mukabelecilik sâbıka yine piyâde mukabelecisi olup, hâlâ müverrih olan Sâmî Mustafa Efendi'ye tevcih. 26 N sene 144-28 L sene 145\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.21)
- 13- Tezkirecilik-i Mâliye  
Sâbıka piyâde mukabelecisi müverrih Sâmî Mustafa Efendi'ye verilmiştir. 15 L sene 146-2 ZA sene 146\*.  
(BOA, A.RSK, nr.1571, s.21)



ÂLİM VE ŞAİR BİR OSMANLI MÜDERRİSİ:  
PİR MEHMED AZMÎ BEY VE ESERLERİ

*Âdem CEYHAN\**

Zamanımızda mahlası daha ziyade oğlu Hâletî dolayısıyla anılan ve kendisini “Rubailerıyla meşhur Osmanlı şairi Hâletî’nin babası” diye tarif etmek durumunda kaldığımız Müderris Pîr Mehmed Azmî Efendi, aslında 16. asrın ikinci yarısının tanınmış âlim, şair ve yazarlarından biriydi. İlim mesleğinde çağının en yüksek dereceli medreselerinde müderrislik yapacak kadar yükselen Azmî Bey’in, devirlerini idrak ettiği padişahlardan Sultan II.Selim’in çevresine giren nadir adamlardan olması, daha sonra onun oğlu III. Murad zamanında Şehzade Mehmed için muallim seçilmesi de gördüğü rağbetin delili sayılır. 16. asrın ikinci yarısında yazılan bütün şuaara tezkireleri ile 17. yüzyılda meydana getirilen bir kısım biyografik kaynaklarımızın ve daha sonraki zamanlarda bazı tenkitçilerin kendisinden takdirle bahsetmesi, ayrıca çeşitli şiir mecmualarında manzumelerine rastlanması da Azmî’nin gerek yaşadığı devirde, gerekse vefatından sonra kazandığı itibarın işaretidir.

Günümüze kadar meydana getirilmiş bazı edebî inceleme ve değerlendirme yazılarında kendisinden kısaca, dolaylı olarak bahsedildiği görülen Pîr Mehmed Azmî Bey ve eserleri hakkında henüz müstakil bir ilmî araştırma yapılmış değildir. *Türk Şairleri* adlı eserinde Azmî’yle ilgili nisbeten en ayrıntılı bilgiyi veren merhum Sadeddin Nüzhet Ergun, eski biyografik kaynaklarımızdaki kayıtları ve bir kısım mecmualarda rastladığı bazı “Azmî” mahlaslı şiirleri nakletmekle yetinmiştir. Biz onun, üç ciltlik hacimli kitabının bütünü göz önüne getirildiğinde gerçekten büyük bir emek mahsulü sayılması gereken bu derlemesini bir başlangıç kabul ederek Azmî’nin hayatı ve eserleri konusunda daha genişçe bir araştırma yapmaya çalıştık. Şairimizin bir kütüphanede rastladığımız, daha sonra başka pek çok nüshasının mevcut olduğunu gördüğümüz güzel bir eseri, bizi böyle bir çalışmaya sevk etti. Onun hayatı, kişiliği ve eserlerine ilgi duymamızın sebeplerinden biri de hem devrinin yüksek öğretim kuruluşlarında ders veren bir ilim adamı, hem de şiir ve nesirle meşgul bir sanatkâr oluşuydu.

Bir konuyu asıl kaynaklarına giderek derinlemesine inceleyen, mevcut bilgileri başka bilgi ve belgelerle karşılaştırıp gerçeği tesbite çalışan her ilmî çalışmada olduğu gibi, biz de araştırmamız sırasında şairimizin eserleri hususunda bazı eksik, çelişkili ve yanlış beyanlara rastladık. Bunları bir bakımdan tabii ve mazur görüp mümkün olduğu kadar düzelttik. Bilindiği gibi,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Celâl Bayar Üni. Fen Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

sınırlı zaman ve imkânlar içinde ferdî olarak çalışan bir bilim adamının araştırma sahası ne kadar genişse, her konuda bilginin ilk kaynağına ulaşması mümkün olmadığı için, yanılma ihtimali de o oranda artmaktadır. Bu itibarla, 16. asır alim, şair ve yazarlarından Pîr Mehmed Azmî Bey'in hayatını, eserlerini yakından incelemeyi gerekli ve faydalı bulduk. İşte Osmanlı Devleti'nin yükseliş devrinde üç sultanın saltanat zamanlarını görmüş bir müderris, şair ve yazarın hayatının kısa tarihi:

### Hayatı

16. asrın alim şairlerinden ve şair alimlerinden Pîr Muhammed Azmî Bey, Pîr Ahmed Çelebi (ö.950/1543)<sup>1</sup>'nin oğludur.<sup>2</sup> Şairimizin asıl adı "Pîr Muhammed" (veya Mehmed), mahlası ise "Azmî"dir. Babası defterdar olduğundan ileri gelenler arasında "Defterdar-zâde" diye de anılan Azmî İstanbul'da doğmuştur.<sup>3</sup> Pîr Mehmed'in doğum tarihi kesin olarak bilinmiyor ancak müderrisliğe başladığı 1550'li yıllarda en azından 20-25 yaşlarında olması gerektiği düşünülür ve 990/1582 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, onun Kanuni Sultan Süleyman saltanatının başlarında, yani 1520'li veya 1530'lu yıllarda doğduğu tahmin edilebilir.

Pîr Mehmed'in babası Ahmed Çelebi, "mukataacılar"<sup>4</sup> kısmının bilgili bir ferdiydi, hüner ve kemâl sahipleriyle arkadaşlık etmeyi severdi. Kalem erbabı arasında iyi ahlâkıyla tanınan, olgunluğuyla halk tarafından beğenilen bu adam, Bağdat defterdarı olmuş, kabiliyetiyle mesleğinde ilerlemeye devam etmişti.<sup>5</sup> Ahmed Çelebi, oğlu Pîr Mehmed'in okumaya ve yükselmeye

<sup>1</sup> Taşköprü-zâde, *Şakâik Tercümesi Hadâiku's-Şakâik*, (trc. Mehmed Mecdi Efendi) İstanbul 1269, (nşr. Abdülkadir Özcan) İstanbul 1989, s. 479-480.

<sup>2</sup> Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şuarâ* (nşr. G. M. Meredith-Owens), London 1971, bk.174 b; Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, (nşr. Dr. İbrahim Kutluk), Ankara 1989, II, 624./ Riyâzî, *Riyâzü's-Şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, bk. 103./ Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*, İstanbul 1268, (nşr. Abdülkadir Özcan) İstanbul 1989, s. 267.

<sup>3</sup> Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, Millet Ktp. AE Tarih 774, bk. 34./ Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>4</sup> "Mukataacı" hk. bk. Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, II, 578.

<sup>5</sup> Âşık Çelebi, *a. g. e.*, bk. 174 b. "Nâmî" mahlasıyla şiirler yazan Nişancı Mehmed Paşa (ö.1001/1593) da Halep kadısı iken ölen Pîr Ahmed Çelebi'nin oğludur. (Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a. g. e.*, c.2, s. 960 vd; Nev'î-zâde Atâî, *a. g. e.*, s. 337). Şayet Nâmî'nin babası Pîr Ahmed Çelebi ile Pîr Mehmed Azmî'nin babası aynı şahıssa, bu kayda göre, adı geçen kişinin kadılık mesleğine yükseldiği ortaya çıktığı gibi, şairimizin "Mehmed" adında bir kardeşinin bulunduğu da tesbit edilmiş olmaktadır. Nişancı Mehmed Paşa, beş kızından her

kabiliyetli olduğunu görünce, devrin faziletli ve itibarlı alimlerinden ilim tahsil ettirek öğrenimini tamamlattı. Fakat bu kadarıyla yetinmeyen Mehmed'in amacı ilim yolunda daha fazla ilerlemek, mesleğinde yükselebildiği kadar yükselmektir. Okumaya, ilmî çalışmaya alışmıştı ve ilim irfan sahipleriyle meslektaş, arkadaş olmak istiyordu. Kendi benliğini nizam altına alan Mehmed, bu maksatla zamanın meşhur ulemasından Kınalı-zâde Ali Çelebi (916-979/1510-1572)'nin derslerine devam ederek onun en has öğrencilerinden biri olmuştu. Mehmed bir müddet sonra ondan "mülâzım" olmuş,<sup>6</sup> yani medrese tahsilini bitirip müderrislik edebileceğine dair "icazet" (izin, diploma) almıştı.<sup>7</sup> Vazife yerleri değiştiğinde zaman zaman mektup göndererek hocasıyla irtibatını devam ettirmişti.<sup>8</sup>

Pîr Mehmed Azmî Bey, önce yirmi beş akçe yevmiye ile Rusçuk'ta Rüstem Paşa medresesine müderris oldu. Sonra derecesi otuz akçeye yükseltildi. 968 Rebülevvelinde, yani 1560 Kasım'ında kırk akçe ile İvaz Efendi yerine İstanbul'da bulunan Rüstem Paşa medresesine nakledilmişken, aynı yıl içinde medresesi Efdaliyye olarak değiştirilmiş ve yerine Mehmed Paşa hocası Mahmûd-ı Bosnevî getirilmişti. Azmî Bey'i Efdaliyye medresesinden azledildikten sonra, elli akçe ile Beşiktaş'ta bulunan Sinan Paşa medresesinde müderris olarak görüyoruz.<sup>9</sup>

Müderris Azmî Bey böyle çeşitli medreselerde ders verme işine devam ederken, ara sıra şiir ve nesirle de meşgul oluyor; şairlerle, marifet sahipleriyle tanışıp görüşüyor;<sup>10</sup> dostlarının beğendiği gazellerine zaman zaman nazireler, tahmisler de yazıyordu. Tatlı dilli, hoşsohbet, insanlarla görüşmeye, anlaşmaya meyilli, yemeyi içmeyi seven, halim selim ve cömert bir adamdı.<sup>11</sup> Yazdığı şiirleri şair dostlarına okur ve onların tenkitlerini öğrenmek isterdi. Meselâ bir gün:

“Eğer pâyine yârûñ yüz sürem dirseñ rikâb-âsâ  
Yolunda ihtiyâr eyle asılmağı basılmağı”

birini müderrislerle, birini de Azmî-zâde Efendi'yle evlendirmişti. (Nev'î-zâde Atâî, *a. g. e.*, s. 337, 338).

<sup>6</sup> Âşık Çelebi, *a. g. e.*, yk.174 b, Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 624./Riyâzî, *Riyâzü'ş-Şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, yk. 103./Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>7</sup> Azmî'nin meslek hayatının akışını anlayabilmek için bk. Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, (3. baskı) Ankara 1988.

<sup>8</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 627.

<sup>9</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>10</sup> Âşık Çelebi, *a. g. e.*, yk.174 b.

<sup>11</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

beytini şair Âzerî Çelebi'ye okuyunca, o: "İhtiyâr yerine 'irtikâb' olsa, lafz-ı 'rikâb'a münâsib düşerdi" demiş, kendisi bu değişikliği gayet isabetli bulup beğenerek: "Bu beyt şimden soñra siziñ oldı!" cevabını vermişti. Gerçekten beytin Âzerî adına yayılmasının sebebi budur.<sup>12</sup>

Müderriş Azmî Efendi sadece Tükçe'yi değil, Arapça ve Farsça'yı da bu dillerle şiirler yazacak kadar iyice öğrenmişti.<sup>13</sup> Nitekim 974/1566 yılında, yani Sultan Süleyman'ın ölümünden sonra oğlu II. Selim'in tahta geçtiği sene içinde, dostlarının isteği üzerine, Hüseyin Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsini*'sini Türkçe'ye tercüme etmişti. "*Enîsü'l-Ârifin*" adını verdiği bu tercümesi ve diğer eserleri, güzel ve düzgün söz söylemeyi bilenler tarafından beğenilmişti.<sup>14</sup>

977/1570 yılının Müderriş Azmî Efendi için herhâlde en mutlu hadisesi, "Dersââdet"te berat gecesinde "Mustafa" adını verdiği bir oğlunun doğmuş olmasıydı.<sup>15</sup> "Azmî Efendi'nin ferzend-i fezâil-şi'ârı" Mustafa (Hâletî), henüz on üç yaşında yetim kalacak, fakat azmiyle babasının mesleğini takip ederek yirmi bir yaşında müderriş olacak, vazifesinde emsaline göre çabuk yükselerek devrinin ileri gelen alim ve şairlerinden sayılacaktı.<sup>16</sup>

Azmî Efendi, saltanatının ve hayatının son yıllarında ilim ve tasavvuf erbabına daha fazla ilgi gösteren Sultan II. Selim'in emriyle, Assâr-ı Tebrizî'nin *Mihr ü Müşteri* mesnevîsini Farsça'dan Türkçe'ye tercüme etmeye başlamış, fakat padişahın vefatı üzerine yarım bırakmıştı.<sup>17</sup>

Müderriş Azmî Efendi, 982 Rebiulâhîrinde, yani Ağustos 1574 tarihinde Edirne Dârülhadîsi'ne terfî edildi. Sultan II. Murad'ın yaptırdığı bu medresede hadis ve usûl-i hadis dersleri verdi, muteber hadis kitaplarını okutup şerh etti. İki sene sonra 984/1576'da sahna müderriş oldu. Bu sıralarda, beş sene önce fethedilmiş olan Kıbrıs'ı teftişe memur edilen Azmî Efendi, adada nüfus tesbiti ve vergi yazma işlerinde çalıştı. İlim yolunda böylece iniş çıkışlarla yürüyen Pîr Mehmed Azmî, 987/1579'da Süleymaniye Medresesi'ne müderriş olmuştu.<sup>18</sup> 988 Şevval'inde, yani Ka-

<sup>12</sup> Riyâzî, *a. g. e.*, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi nr. 3871, bk. 76./ İÜ Ktp. TY nr. 6199, bk. 54.

<sup>13</sup> Ahdî, *a. g. e.*, bk. 34./ Kınalı-zade Hasan Çelebi, c. 2, s. 625.

<sup>14</sup> Âşık Çelebi, *a. g. e.*, bk. 174 b./ Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 625.

<sup>15</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 739.

<sup>16</sup> Beyâni, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, (nşr. Dr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 68./ Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 739.

<sup>17</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 628./ Riyâzî, *a. g. e.*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, bk. 103./ Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>18</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

sım1580'de Şehzade Mehmed'in muallimi Haydar Efendi'nin vefatı üzerine, yerine yeni muallim tayin edildi.<sup>19</sup> O yılların hadiselerini kaydeden Selânikî Mustafa Efendi(ö.1008/1599)'nin tarihinde naklettiği şu anekdot, Sultan Murad'ın hocası ile Şehzâde Mehmed'in hocası Azmî'nin karakteri konusunda fikir vermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Ve merhûm u magfûrun leh pâdişâh, şehzâdesi Sultân Mehmed Hân'a bir gün iki kıt'a harâc defteri virüp: 'Al Mehmed Hân'um, hocan Mevlânâ Azmî'ye ilet, mâ yahtâcına sarf eylesün!' buyurmışlar. Şehzâde hazretleri defterleri alup muallim-hâneye getirüp Azmî Efendi nazarında komışlar. 'Nedür bu?' diyü suâl eylediklerinde 'Harâc defterleridür, size gönderdiler...' buyurmışlar. Anlar dahi dimişler ki: 'Elhamdülillâh ne hâlümüz var ise vardır, bu makûlelere rızâmuz yokdur, müberrâyuz' diyüp kabûl itmeyicek, şehzâde hazretleri defterleri pâdişâh-ı âlem-penâh hazretleri huzûrına getürdiklerinde 'Almadı mı hocan?' dimişler, şâyi'dür, 'Benüm hocam alur!' buyurmışlar imiş. Ol takdîrce ba'zı müştebeh emvâlden ictinâbları olmayup ve durûg-ı maslahat-âmîz kelâmdan dahi mübâlât itmedükleri sebepten, pâdişâh-ı magfûr huzûrında vâki' olan kelimât-ı hakikat-encâmları müessir düşmezdi. Va'z ü tezkîr ve nasihatden anuñ içün fârig olmuşlardı' diyü nakli-sahîh eyledilerdi.”<sup>20</sup>

Artık ihtiyarlamaya yüz tutmuş olan “Pîr” Mehmed Azmî Bey, “Sultânü'ş-Şuarâ” Bâkî'nin bir gazeline yazdığı nazirede onun “yolculuk” düşüncelerini paylaşıyordu:

“Âsâyiş-i dünyâdan el çekmege niyyet var  
Bir lahza karârum yok bir yaña 'azîmet var.”<sup>21</sup>

Pîr Mehmed Azmî Efendi şehzade muallimliği vazifesine ancak iki sene devam etti. Çünkü 16 yaşındaki Şehzade Mehmed'in bir buçuk iki ay kadar süren şaşaalı sünnet düğününün hemen ardından,<sup>22</sup> 990 Receb yahut Şaban ayında, yani Temmuz veya Ağustos1582 tarihinde<sup>23</sup> tauna tutularak vefat

<sup>19</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 625./ Riyâzî, *a. g. e.*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, yk. 103./Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 261, 267.

<sup>20</sup> Selânikî Mustafa Efendi, *Târîh-i Selânikî (1003-1008/1599-1600)*, (haz. Prof. Dr. Mehmed İpşirli), İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1989, s. 445-446.

<sup>21</sup> *Mecmûa*, Millet Ktp. A. Emirî Manzum nr. 603, yk. 30.

<sup>22</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 625./ Beyânî, *a. g. e.*, s. 171. Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>23</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267'de'de Azmî'nin 990 Receb'inde, yerine Nasûh Nevâlî'nin şehzade hocası oluşundan bahsettiği sırada ise (s. 390) 990 Şabân'ında vefat ettiğini haber verir.



etti; Eyüp civarındaki kabristana gömüldü.<sup>24</sup> Eğer yaşasaydı, on üç yıl sonra, muallimlik ettiği Şehzade Mehmed'in saltanatı (1003-1012/1595-1603) zamanında, *Kanun-nâme-i Âl-i Osman* gereğince neredeyse şeyhülislâmla aynı derecede olan ve "serdar-ı ulemâ" sayılan "hünkâr hocası" mevkiine getirilecekti. Zira Osmanlı padişahları şehzadelikleri zamanında kendilerine muallimlik eden alimi, hükümdar olduklarında "hünkâr hocası" yaparlardı.<sup>25</sup> Fakat tabîî bu on üç sene teessüf edilecek kadar az zaman sayılmayabilir... Çünkü "Merhûm Pîr Mehmed Azmî Efendi" yerine şehzade muallimi tayin edilen Akhisarlı Nasûh Nevâlî (ö.1003/1595), Sultan III. Mehmed'in tahta oturduğundan iki gün önce vefat etmişti...<sup>26</sup>

Azmî'nin vefatı üzerine mülâzımı Belgratlı Sâdık: 'Azmî dâr-ı 'alâya 'azm itdi" mısramını tarih düşürmüştü.<sup>27</sup> Daha sonraları başka bir şair, *Şakâyyık Zeyli*'nde Pîr Mehmed Azmî'nin hayatını yazan Atâî ise, "nazm" kelimesinin ebced hesabıyla onun vefat yılına uygun düştüğünü görmüş ve şu beyti söylemişti:

"Nizâm-ı sübha-i 'ömri irüp encâma hatm oldı  
Anuñ-çün makta'-ı eyyâmına târîh nazm oldı."<sup>28</sup>

#### Edebî Kişiliği

Şairimizin edebî kişiliği konusunda önce tezkire yazarlarımızın değerlendirmelerini, ardından şahsî mütalâalarımızı sunmak istiyoruz. Şairlik ve âlimlik vasıflarından başka, devirlerinin birer edebî tenkitçisi de sayılan tezkire sahiplerinin eserlerinde tanıttıkları Azmî hakkındaki görüşlerini, yapmaya çalışacağımız değerlendirme için bir başlangıç olmak üzere nakletmeyi gerekli görüyoruz. Meslek hayatı boyunca nerelerde ve hangi tarihlerde çalıştığını *Şakâyyık Zeyli*'nden aktardığımız için mezkûr kaynaktaki bu kayıtlar hariç olmak üzere, Azmî'nin eserleri ve edebî kişiliği konusunda tezkire sahiplerinin değerlendirmelerini sunmak istiyoruz.

Bağdat'tan geze geze Anadolu'ya gelerek Şehzade Selim'in himayesini gören, İstanbul'da yaşadığı sırada Müderris Azmî Bey'le de tanıştığını tahmin ettiğimiz Ahdî, 971/1564 yılında yazmaya başladığı *Gülşen-i Şuarâ* tezkiresinin ikinci ravzasında şiir sahibi ulema ve müderrisler arasında şairimize de yer vermiş, matla'larından örnekler göstermişti:

<sup>24</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>25</sup> Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a. g. e.*, s. 145 vd.

<sup>26</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 390.

<sup>27</sup> Riyâzî, *a. g. e.*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, yk. 103./ Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü'l-Eş'âr*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3723, yk. 77./ Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

<sup>28</sup> Nev'î-zâde Atâullah (Atâî), *a. g. e.*, s. 267.

“Pir Mehemed Efendi: ‘Azmî taḥallûs ider. Mevlûdî İstanbul ve zâtı zümre-i müderrisîn içre makbûl ve a’yân yanında ‘Defterdâr-zâde’ dimekle meşhûr ve asl ü neseble civan-baḥt ü sa’âdetmend deyü efvâhda mezkûr ve akrân içre şân ile ser-bülend ve kütüb-i ma’kûl ve menkûli tertîb üzre görmede ma’ânî ile hûşmend ve üç zebân ile tab’ı nazma şâmil ve her birinüñ edâ-yı ferahnâkinde şu’arâ-yı kâmil gibi kâbil ve ol şâ’ir-i nâzûk-mizâcuñ eş’âr-ı gevher-bârı çok, aslâ ta’rîfe ihtiyâc yokdur. Bu birkaç matla’ anuñdur:

Râhatum peykân ü tîrûñ olalı ḥâtır-nişân  
Kim dimişler *râhatü’l-insâni fi hfzi’l-lisân*<sup>29</sup>

Gördiler kand-i leb-i dil-bere dildâde geçer  
Didiler tûti-i Hind’e dahi ol Kand’e uçar

Rûzgâr itdi kapuñdan ten-i ḥâkümüzi dūr  
Bey’ümüz oldu işigüñde hebâ-yı menşûr

Dolanurmuş işitdüm gice ile kûy-i cânânı  
Sakınsun tutulur bir gün götürsin mâh-ı tâbânı

Hadd ü pâyânı mı var yoluña cânlar virenüñ  
Rişte-i cânandan idinseñ yaraşur pîrehenüñ.”<sup>30</sup>

Tezkiresini Kanunî’nin son yıllarında yazmaya başlayan ve Sultan II. Selim’e sunan Âşık Çelebi de *Meşâirü’ş-Şuarâ*’da Azmî’nin “inde’l-bülegâ makbûl” manzum ve mensur eserlerinden övgüyle bahsetmişti:

“Azmî: Mukâta’acılar zümresinüñ yegânesi ve ol firkanuñ ferzânesi, ḥulk u ḥisâl ile meşhûr ve tarîkında kemâl ile makbûl-i cumhûr, erbâb-ı hünerle elîf, kemâlden behre-verlerle harîf, seḥâ vü ‘âtıfeti şöhre-i diyâr, güzîde-i a’yân-ı uli’l-ebşâr Pîr Ahmed Çelebi ki ‘âkıbet diyâr-ı Bagdâd’a defterdâr-ı mâl olmuş idi ve kapu defterdârlığına isti’dâd ile istikmâl bulmuş idi, anuñ ferzend-i ḥayrû’l-ḥalefidür.

Nâmı Pîr Muhammed Çelebi’dür. Câmi’-i ḥasâil-i fitrî ve şemâil-i kisbîdür. Babası merhûm şânında kâbiliyyet ve irtikâ’-ı ma’âric-i ‘âliyyeye mahaliyyet müşâhede itdikde, efâzıl-ı enâm ve emâsil-i ‘ulemâ-yı a’lâmdan tahsîl-i ‘avârif ve tekmi’l-i ma’ârif itdürüp tehzîb-i nefsi-nâtika ve tertîb-i fezâil-i lâyika idüp mevâlî huzûrında tarîkin nihâyete irişdürüp câmi’-i ‘ilm-i dakîk ü Halebî ‘alâü’l-‘ilm ve’d-dîn ‘Alî Çelebi Efendi’nüñ i’âdesinden mülâzım olup tarîk-ı dirâsete ‘âzim oldu. Hâlâ elli akçe ile Sinân Paşa medresesinde müderrisdür; ‘ilm ile müste’nis ve ehl-i ma’ârif ile mü’nisdür.

<sup>29</sup> “İnsanın rahatı dilini tutmaktadır.” (Arap atasözü).

<sup>30</sup> Ahdî, *a. g. e.*, yk. 34.

Âhâd-ı fuzalâ ve efrâd-ı ‘ulemâdandır. Gâhî teşhîz-i hâtır için şî‘re dahî meşgûldür ve inşâya dahî meyilleri olup ba‘z-ı evkâtları -ki ifâde ve ifâzadan ziyâde olur- inşâ tertîbine mebzuldür. Ahlâkdan *Enisü'l-Ârifîn* nâm kitâbları ve niçe risâleleri vardır ki ‘inde’l-bülegâ makbûldür. Şî‘r-i û:

Halîlüm sûz-ı ‘aşkı âteş-i ‘aşka düşenden sor  
Bir oddan pîrehendür anı başından geçenden sor

Gazel

Tîr-i müjeñ ki her biri câna deger geçer  
Nâzûkîk ile sürmeyi gözden siler geçer  
Kılsa ‘aceb mi dîdeden ü sîneden güzêr  
Murg-ı hayâl-i yâr niçe bahr ü ber geçer  
Ruhsâr-ı yâra beñzer imiş diyü gülleri  
Gülzâra ugradıkça sabâ örseler geçer  
Dikdi ‘asâyı kalb-i ‘adûya sinân-ı âh  
Bir saf-şiken dürür ki alaylar söker geçer  
Tîr-i cefâsı şöyle gelür baña ‘Azmiyâ  
Na‘l-i hilâl şîşe-i çarhı deler geçer

Ve lehu

Şevk-i zencîr-i cünûn urdı bu ben mahzûna  
Reh-i ‘aşk içre çıkar silsilemiz Mecnûn’a

Ve lehu

Dolanırmış işitdik gicelerle kûy-i cânâmı  
Sakınsun tutulur bir şeb götürsün mâh-ı tâbâmı

Ve lehu

Kısmet idicek ‘akl ü dil ü cânımı hûbân  
Dil düşdi seniñ pâyına ey serv-i hırâmân

Ve lehu

Hiç mümkün mi dürür beñzeye ey sîm-beden  
Öykünür gerçi güneş yüzüne mehmâ emken

Ve lehu

Dolmadan peymânesi dehriñ mey-i gül-gûn ile  
Paslanurdu hançerüñ cânâ dil-i pür-hûn ile.”<sup>31</sup>

“*Ahlâk-ı Alâî*” adlı ahlâk kitabıyla tanınmış Osmanlı alimlerinden Kınalı-zâde Ali Çelebi(916-979/1510-1571)’nin oğlu Hasan Çelebi (953-

<sup>31</sup> Âşık Çelebi, *a. g. e.*, yk. 174 b.

1012/1546-1604), 994/1586 yılında, yani şairimizin vefatından dört sene sonra tamamladığı *Tezkiretü’ş-Şuarâ*’sında “merhum vâlid-i firdevs-makâm”ının has öğrencisi olan Pîr Mehmed Azmî’nin babası, ahlâkı, edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında şu bilgileri verir:

“Azmi Efendi: Erbâb-ı kalem ve dîvân-ı ashâb-ı mürüvvet ve ihsân arasında ma’rûf ve meşhûr ve gâyet-i diyânet ve mürüvvet ve nihâyet-i sahâvet ve mekrûmetle makbûl-i cumhûr olan Defterdâr Pîr Ahmed Çelebi’niñ ferzend-i sa’âdetmendidir.

Nâm-ı nâmî ve ism-i sâmilî Pîr Muhammed’dür. Hâvî-i fezâil-i fitrî ve kîsbî ve müstecmî-i kemâlât ve hasâil-i vehbî, vüfûr-i ‘ilm ü fazîlet ve safâ-yı zihn ü tabî’at ile ârâste ve sıfât-ı hamîde ve simât-ı pesendide ve ma’ârif ü fezâil-i gayr-i ‘adîde ile pîrâste, gencîne-i sînesi cevâhir-i zevâhir-i ma’ârifle memlû ve mahzûn ve nukûd-ı envâ’-ı fezâ’îl ve dürer-i gurer-i letâif-i celâ’îl-i hasâil hazîne-i derûnunda meknûndur. Merhûm vâlid-i firdevs-makâmüñ tilmîz-i hâssı ve cümle-i ma’ârif ü kemâlâtta şâgird-i pür-ihtisâsı olup ol esed-i sârimûñ meclis-i ifâdelerine müdâvim olmagla hîdmet-i i’âdelerinden mülâzım olmuştur.

Hakkâ ki bir zât-ı şerîf ve cevher-i lâtıfdür ki turduğunca ‘ayn-ı ma’ârif ve mahz-ı hüner ve mekârim ü ‘ilm ü tevâzu’ ve hilm ile lutf-ı mücessem ve rûh-ı musavverdür. Sehâib-i elfâz-ı dürer-bârından kamer-vâr zâhir ve bedîdâr olan suver-i ma’ânî-i dakîku’l-i‘tibâr enzâr-ı ashâb-ı ihtibârda mahz-ı sihr-i halâl ve enhâr-ı kîlk-i sehâr-ı mu‘ciz-âşârından cârî olan cedâvil-i efkâr-ı hâtîr-ı zahhâr-ı tibâr-ı nâkîdân-ı eş’ârda ‘ayn-ı âb-ı zülâldür. Zebân-ı Türkî ve Fârisî ve ‘Arabî ve Nevâî’de eş’ârı ve her birinde muhayyel ve bî-bedel güftârı olduğundan gayri, fenn-i inşâda dahi Hâce-i Cihân ve mürvârîd-i sade-i belâgat ü beyândur. Zebân-ı Türkîde olan *Ahlâk*’ı makbûl ve meşhûr-ı âfâkdır. Egerçi bi-hasebi’z-zâhir Hüseyin Vâ’iz’iñ *Ahlâk*’ını tercemedür, lâkin çok ma’ârif ü letâif ilhâk itmekle hüsn ü melâhatde tâk olmuş idi.

Medâris-i Semâniye’den birinde müderris ve her rûz tekâmîl-i fezâil ile binâ-yı serây-ı ‘ilm ü kemâlî müşeyyid ve müessis olduğundan soñra, medâris-i Süleymâniye’nüñ birinde ifâde-i fazl ü ‘irfân üzere iken, şehzâde-i şâh-nişân şehen-şâh-ı felek-mekân Sultân Muhammed Hân hîdmetlerine hâce olmuş idi. ‘Akab-i sûr-ı şehen-şâh-ı mesfûrda mu’ânik-ı ‘arûs-i sa’âdet ü ikbâl ve câm-ı fu’âd-ı pür-sedâdı sahbâ-yı husûl-i merâm ile mâl-â-mâl iken mir’ât-ı cihânda sûret-i hürman nümâyân olup dil ü cânı dürd-i derd-i hicrân ile mest ü ser-gerdân oldukça, murg-ı rûhî ‘âlem-i kudse revân olup: ‘Eyledim ‘azm-i gülîstân-ı cinân.’

Bu eş'âr-ı belâgat-şi'âr teşhîz-i hâtır-ı pür-iktidârlarıy-çün dil ü cân-  
dan zemîn-i belâgate nişâr ve îşâr itdikleri dürer-i âbdârdandır:

Hâflüm sûz-ı 'aşkı âteş-i 'aşka düşenden sor  
Bir oddan pîrehendür anı başından geçenden sor

Yürek oynamamaga 'arz-ı cemâl eylese yâr  
Gele insâf it eliñ gögsüne ko çâre mi var

Râhatum peykân-ı tîrûñ olalı hâtır-nişân  
Kim dimişler *râhatü'l-insâni fi hfzi'l-lisân*

Dolmadın hum-hânesi dehrûñ mey-i gül-gûn ile  
Paslanurdu hançerûñ cânâ dil-i pür-hûn ile

Çıkarırsa felege nâkısı mi'yâr-ı zemân  
İndirür narhına bir gün agr ol gözle hemân

'Aceb midür zamânuñ dil-beri 'âşık-perest olsa  
Anası kucagında öğrenür dahî koculmagı

Eger pâyine yârûñ yüz sürem dirseñ rikâb-âsâ  
Yolunda ihtiyâr eyle asılmagı basılmagı

Dem-â-dem eşk-i hasret yur yüzün kan ile 'uşşâkuñ  
Nedür her dem ser-i kûyında yüz kan olmaga bâ'is

Ezel nakkâşî çehreñ resm iderken rengi düşmüşdür  
Zemîne câ-be-câ oldur gülîstân olmaga bâ'is

Yer yer belürmiş ol hat-ı reyhân bölük bölük  
Saf saf yazılmış âyet-i *Kur'ân* bölük bölük

Sinemde deste deste okuñ beñzer aña kim  
Ok menziline cem' ola yâran bölük bölük

Bir şâhsuñ ki reh-güzeründe alay alay  
Turmuş selâmıñ almaga hûbân bölük bölük

Üftâdeler ayaguña düşmüş dizin dizin  
Düşmiş yüziñe zülf-i perîşân bölük bölük

'Uşşâka saga sola nazar kıl taraf taraf  
Yokla kuluñ ey şeh-i devrân bölük bölük

Bâzâr-ı dehri tutdı hırîdârı hüsnüñüñ  
Kûşe-be-kûşe ey meh-i Ken'ân bölük bölük

‘Azmî diyâr-ı vaslîña ‘azm itse câ-be-câ  
Baglar yolını ‘asker-i hicrân bölük bölük

(...)

Ve bu ebyât “hat” redîf kasîdesindedir:

La‘liñ ki zâhir eyledi ey gül-‘izâr hat  
Yâkût’ dur ki müşg ile yazmış gubâr hat

Pergâr-ı hüsn pâyi yeridir dehen degil  
Devr-i ruhında aña olupdur medâr hat

Mihr-i ruhı irişdi zevâle görüp hatın  
Oldı felekde san hat-ı nisfu’n-nehâr hat

(...)

Der Vâsîf-ı Resûl ‘Aleyhi’s-selâm

Çü sît-i pençgâhı oldu peydâ  
Se tasın çâr-pâre itdi tersâ

Buhûrın yakmaga bezminde encüm  
Müşebbek micmer oldu çarh-ı heştüm

Çeküp ceyb-i cihâtı eyledi çâk  
‘Amelden kaldı usturlâb-ı eflâk.’<sup>32</sup>

17. asır şair ve yazarlarından Riyâzî (980-1054/1572-1644), 1607-1610 yılları arasında yazdığı “*Riyâzü’ş-Şuarâ*” tezkiresinde Mehmed Azmî hakkında şu bilgileri verir:

“Azmî: Nâmı Pir Muhammed’dür. Erbâb-ı kalemüñ ser-defteri Defterdar Pîr Ahmed Çelebi’nüñ ferzend-i hüner-veridür. Hınnâlî-zâde ‘Alî Efendi’nüñ hıdmet-i i‘âdesinden nâ’il-i şeref-i mülâzemet bulup tarîk-ı sa‘âdet-refik-ı ‘ilmde kat‘-ı nişib ü firâzla çâr-bâliş-i mesned-i ikbâl olan medâris-i Süleymâniyye’den birini kenâr-ı tasarrufa çekmiş iken Sultân Muhammed-i Sâliş’iñ hıdmet-i ta‘lîmi ile me’mûr olmuşlar idi.

Ol zât-ı hüner-verüñ nazm ü inşâları fezâil-i ‘ilmiyyelerine serîr vâki’ olmuş idi. ‘İlm-i ahlâkda bir kitâbları vardur ve Sultân Selîm-i Sâni’nüñ fermân-ı vâcibü’l-iz‘ânı ile Şeyh Mehmed ‘Assâr’uñ *Mihr ü Müşteri*’sini biñ beş yüz beyit mikdârı terceme itmişler idi. Hakkâ ki ney-şeker-i kalem-i

<sup>32</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a.g.e.*, II, 624-628.

şîrîn-rakamı vâdî-i mesnevî-gûyîde dâd-ı sūhanı virmişdür. Bu birkaç beyt ol kitâbuñ hutbesindendir. (...) Bu eş‘âr dañı anlaruñdur:

O Rûmî dilberin ey dil dilinde sanma var lüknet  
Murâdınca dili dönmez dehânı tengdür gâyet

Meclisde şâne zülf-i perişâne el kırar  
Bir gün hatâ ile göresin anı tel kırar

990’da fevt oldukda mülâzımı Sâdık târîh-i vefâtın bu gûne edâ itmişdir. Târîh:

‘Azmî dâr-ı ‘alâya ‘azm itdi.’<sup>33</sup>

1030/1620 yılında tamamladığı tezkiresinde Azmî’nin vefat yılını ve ölümü üzerine mülâzımı Sâdık-ı Belgradî’nin düşürdüğü tarih mısraını kaydetmekle yetinen Kaf-zâde Fâizî, eserlerinin değeri konusunda görüş belirtmez. Zaten Fâizî’nin “Zübdetü’l-Eş‘âr”ı bir tezkireden çok, antoloji mahiyetindedir. Azmî’nin şiirlerinden seçtiği beyitlerden önce “Bu ebyât dîvânlarından intihâb olundu” diyen Fâizî, böylece onun divanını gördüğünü haber vermektedir. Bu kayıt, Azmî’nin divan teşkil edecek miktarda şiir sahibi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Azmî’nin şiirleri vefatından sonra oğlu Hâletî tarafından toplanıp kitaplaştırılmış olabilir. *Zübdetü’l-Eş‘âr*’da şairin diğer tezkirelerden fazla olarak şu beyitleri örnek seçilmiştir:

‘Açıl ey gonca-i gül-çehre ki irişdi bahâr  
‘Ayş iderler gül ü bülbül bir olup leyl ü nehâr

Sahn-ı gülzâra dikildi yine tûg-ı şâhî  
Geldi cem‘iyyet için yanına hayl-i ezhâr

Destini tâ ki dırâz itmeye her bî-ser ü pâ  
Belüñi her gice kolum ko tolaşsun cânâ

Yürek oynamamaga ‘arz-ı cemâl eylese yâr  
Gele insâf it elüñ gögsüñe ko çâre mi var

İmrenme görüp çerb pilâvın ümerânuñ  
Kim yüregi yagıyla pişüpdür fukarânuñ

Cihân halkı şu deñlü münkir olmuşdur kerâmâta  
Nedür bir fi‘l-i münker dir eger mevtâyı söyletseñ<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Riyâzî, *a.g.e.*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, yk. 103.

<sup>34</sup> Bazı biyografik kaynaklarımıza göre, Azmî’nin bu beyti şu hadiseyle ilgilidir: Gençliğinde içkiye, zevk u safaya düşkün olduğu için “Sarhoş Bâlî” diye tanınan, fakat ilim tahsil ederek müderrisliğe başladıktan sonra, girdiği tasavvuf yolunun tesiriyle resmî vazifesini bırakıp

‘Arûs-ı gül yine başladı fitne vü âla  
Çemende bülbülü kondurdu daldan dala.’<sup>35</sup>

1044/1634 yılında yazdığı *Şakâ’ik Zeyli*’nde Nev‘î-zâde Atâî, hocası Hâletî’nin babası Pîr Mehmed Azmî Efendi’nin meslekî hayatını anlattıktan sonra, kişiliği konusunda şu bilgileri veriyor:

“Molla-yı merkûm zer-dûz-ı nakş-ı hayâl-i ‘ulûm, nahl-i pür-şemâr-ı fazl u ‘irfan, şem‘-i fâizü’l-envâr-ı tahkîk u îkân, hulvü’l-muhâvere, lâtifü’l-mücâvere, hoş-tab‘ ü hoş-sohbet, mâil-i muhalata, halîm ü selîm ve kerîm ü sahî, her vâdide müselleme, melek-hîsâl âdem idi. (...) Hakkâ ki şî‘r ü inşâsı selîs ü hemvâr, meşnevîsinün her beyti müfred-i rûzgârdur.”<sup>36</sup>

Azmî-zâde Hâletî dolayısıyla Azmî’den de bahseden Muallim Nâcî, onun hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, edebî şahsiyeti konusunda:

“...Zamanında mefhar-ı ‘ulemâ ve üdebâ idi. (...) Müşârün ileyhî hayli eş‘ârı vardır. Gazeliyyâtı oldukça hoş-âyendedir”<sup>37</sup> diyerek gazellerinin oldukça hoşla gittiğini belirtir.

Biyografik kaynaklarımızdaki bu değerlendirmeleri naklettikten sonra, Azmî’nin edebî şahsiyeti konusunda şunları söylemek mümkündür: Onun kişiliğinin en önemli vasfı ve şöhretinin birinci sebebi belki sanatkârlığı değil, ilmiyye sınıfına mensubiyetidir ama o müderrisliğiyle birlikte tabiatı nazma kabiliyetli, şiir ve nesirle de uğraşan, zaman zaman olgun şairler gibi güzel, beğenilen eserler meydana getirmeye muvaffak olan bir adamdır. Şüphesiz Fuzûlî, Bâkî, Hayâlî gibi büyük şairlerin yaşadığı bir asırda birinci derecede sanatkârlardan sayılmıyordu, ancak onun nazım ve nesriyle, telif, tercüme eserleriyle edebî çevrelerde hatırı sayılır bir yer kazandığı da muhakkaktır. Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dille divan teşkil edecek

---

kendi köşesine çekilen Şeyh Balî Efendi (ö. 980/1572)’nin halk arasında bazı kerametleri de anlatılmaktaydı. Rivayete göre, Bâlî Efendi Müslüman cenazeleri gömüldükten sonra, onlara bilinen şekilde “telkin”de bulunduğu, kabirde yatan kişilerin ses verdiği duyulmuştur. Bâlî’nin çağdaşlarından Nureddin-zâde Şeyh Muslihüddîn ise, bu telkinin bir bid‘at olduğunu, ölüye fayda vermeyeceğini vs. söyleyerek ona muhalefet ediyordu. İşte Azmî Efendi’nin kerametlerin inkâr edilmesini yadırgadığını belirten beyti bu hadiseye uygun bulunmuştur. (Hasan Çelebi, *a.g.e.*, I, 272./ Nev‘î-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 211, Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, ts., III, 1046 vd). Bu beyitte “münker” kelimesinin hem dince caiz görülmemeyen, hem de kabirde ölüleri sorguya çekecek iki melekten biri manasında tevriyeli kullanılmış olabileceği düşünülerek büyük harfle yazılması mümkündür.

<sup>35</sup> Kaf-zâde Fâizî, *a.g.e.*, yk. 77.

<sup>36</sup> Nev‘î-zâde Atâî, *a.g.e.*, s. 267.

<sup>37</sup> Muallim Naci, *Mecmua-i Muallim*, 10 Rebîü’l-evvel 1306/1888, 3 Teşrîn-i Sâni 1304, Sayı 58, s. 229.



miktarda şiiri, Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye bazı tercümeleri bulunan Azmî Efendi, inşa, yani süslü, sanatlı nesir sahasında da maharetini göstermiş, meşhur *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin en beğenilen Türkçe tercümelerinden birini yapmıştır.

Onun hususiyetlerinden biri de, Hasan Çelebi'nin bildirdiğine göre, 16. asırda, zaman zaman Ali Şir Nevâî tarzında Çağatayca şiirler yazan Anadolu şairlerinden olmasıydı.<sup>38</sup> Fakat biz Azmî'nin Çağatay lehçesiyle yazdığı haber verilen manzumelere adı geçen kaynaklarımızda ve görebildiğimiz şiir mecmualarında rastlayamadık.

Azmî'nin gerek yukarıda tezkirelerden naklettiğimiz şiirleri, gerekse divanından bahsederken vereceğimiz örnekler incelendiğinde, bunların bir kısmının Bakî tarzında "aşıkane" duyguları, hâlleri, sevgilinin güzellik unsurlarını, aşk acılarını, baharın verdiği neşe ve mutluluğu, dünya nimetlerini... anlattığı görülecektir. Ona göre, güzelliğe karşı sevgi hissi insan tabiatında vardır. *Mihr ü Müşteri* tercümesinin başında da ifade edildiği gibi, aşkın hutbesi, aşkın yüksek dereceli şahı adına okunmuştur. Yani bütün insanlar ve cinler aşkın emrini yerine getirmektedir:

“Yürek oynamamaga ‘arz-ı cemâl eylese yâr  
Gele insâf it elüñ gögsüne ko çâre mi var”

(Sevgili, güzelliğini gösterse, insaf et, elini göğsüne koy, yüreğin oynamamasına çare mi var?)

Sevmek ve sevilme insanın en tabii ihtiyaçlarından biridir. Donuk, duygusuz kalpli bir beden diriliği nasıl kan ileyse, hasta gönüllü bir aşkın sohbeti de sevgiliyledir:

Ten-i efsurdelerüñ zindeligi kan iledür  
“Harekât ile sükûnı nitekim cân iledür  
‘Âşık-ı haste-dilüñ sohbeti cânân iledür.”

Diğer taraftan hemen hemen her divan şairi gibi Azmî de zaman zaman hikemî sözler söylemeyi, doğru bildiklerini okuyucuya tavsiye etmeyi sever. Onun *Enîsü'l-Ârifin*'i sonunda bulunan kısa mesnevîsi ise “Pend-nâme-i Azmî, Vasiyet-nâme-i Azmî” gibi adlarla da tanınmış ve çok okunmuştur. Hocası Kınalı-zâde Ali Çelebi'nin:

“İmrenme görüp mîve-i bâgını ümerânuñ  
Kim sular anı gözleri yaşı fukarânuñ”<sup>39</sup>

<sup>38</sup>Bu konuda ayrıca bk. Prof.Dr. Köprülüzade Mehmet Fuat, “Anadoluda Türk Dil ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış”, *Yeni Türk Mecmuası*, Nisan 1933, nr. VII, s. 537.

<sup>39</sup>S. Nüzhet Ergun, *a.g.e.*, I, 419.

matla‘ını hatırlatan bir beytinde Azmî Efendi: “Beylerin yağlı pilavını görüp imrenme. Çünkü o pilav fakirlerin yüreğinin yağıyla pişmiştir” diyerek haksız kazançlarla elde edilen refah dolu yaşayışa özenmemeyi tavsiye eder:

“İmrenme görüp çerb pilâvın ümerânın  
Kim yüregi yağıyla pişüpdür fukarânın.”

Azmî'nin belki de mevkiinden azledildiği veya kendisinin lâyük olduğuna inandığı makamlara getirilmediği zamanlara ait bazı tahmis ve tesdislerinde gayr-ı memnun, karamsar ve kötümser bir ruh hali içinde bulunduğu görülür. Bu çeşit manzumelerinde insanların ahlâkının bozukluğundan, dostlukların devamsızlığından, ilim ve fazilet sahiplerine değer verilmemesinden... şikâyet eden şair, kendisini yüksek mevkilere düşkün olmayan, bey ve paşadan ümidi bulunmayan, dünyayı ehline bırakmış, kanaatkâr bir insan kişiliğiyle takdim eder:

“Bi hamdî’llâh ne bir şuglüm ne âmâl-i medîdüm var  
Ne imrûzundayım dehrüñ yne ferdâ-yı ba‘îdüm var  
Ne ta‘mîr-i der-i köhne ne bünyâd-ı cedîdüm var  
Ne fikr-i mansıb-ı ‘âlî ne gavgâ-yı ‘abîdüm var  
Harîf-i fârigu’l-bâlüm ne şeyhüm ne mürîdüm var  
Ne big yanında maksûdım ne paşadan ümîdüm var.”<sup>40</sup>

Tezkire yazarlarının örnek olarak verdiği ve bazı şiir mecmualarında rastladığımız manzumelerine göre, Azmî'nin edebî çevrelerinde bulunduğu, gazellerine nazire veya tahmis yazdığı dostları arasında devrin şairlerinden başta Bâkî (ö. 1008/1600) olmak üzere, Kınalı-zade Ali Çelebi, Meşkî (ö. 1004/1596), Abdî, Firâkî (ö. 990?/1582?)<sup>41</sup>, Âzerî (ö. 993/1585) sayılabilir.

#### Eserleri:

Pîr Mehmed Azmî Bey'in biyografik, bibliyografik kaynaklarımızdan varlığını öğrendiğimiz eserleri, yukarıdaki nakillerimizden de anlaşıldığı üzere, 1) Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerini içine alan *Dîvân*'ı, 2) Farsça'dan Türkçe'ye aynı şekil ve vezinle çevirmeye başlayıp tamamlayamadığı *Mihr ü Müşteri* Tercümesi, 3) Farsça *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin çeşitli

<sup>40</sup> *Mecmua*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 3424, yk. 166.

<sup>41</sup> Firâkî'nin vefât tarihi konusunda biyografik kaynaklarımızdaki bilgiler çeşitlidir: Hasan Çelebi (II, 744) ve Riyâzî (*a.g.e.*, yk.116) 988/1580-81, Gelibolulu Âlî (*Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Dr. Mustafa İsen, Ankara 1994, s. 253) 990/1582, Fâizî (*a. g. e.*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa nr. 1877, yk. 74) 993/1585, Ş. Sami Bey (*a.g.e.*, V, 3353) 980/1572, Bursalı Tahir Bey (*a.g.e.*, II, 363) 983/1575 tarihini Firâkî'nin vefât yılı olarak göstermektedir.

ilâve ve eksiltmelerle yaptığı ve “*Enîsü'l-Ârifîn*” adını verdiği mensur Türkçe tercümesidir. Pîr Mehmed Azmî'nin bunlardan başka eserlerinin bulunması da ihtimal dahilindedir. Nitekim Pîr Mehmed Azmî'den bahsederken, Âşık Çelebi'nin kullandığı “...niçe risâleleri vardır ki ‘inde’l-bülegâ makbûldür” ibaresi ve Hasan Çelebi'nin sarfettiği “Zebân-ı Türkî ve Fârisî ve ‘Arabî ve Nevâî’de eş‘ârı ve her birinde muhayyel ve bî-bedel güftârı olduğundan gayri, fenn-i inşâda dahî Hâce-i Cihân ve mürvârîd-i sadef-i belâgat ü beyândur” cümlesi, onun tezkirelerde sayılanlardan başka eserlerinin olabileceğini akla getirmektedir. Bu itibarla, Pîr Mehmed Azmî Bey’e ait olduğunu tahmin ettiğimiz manzum bir kırk hadis tercümesini de tanıtmayı gerekli gördük.

Şuara tezkireleri gibi biyografik kaynaklarımızın, yazıldıkları zamanların haberleşme imkânlarının sınırlılığı dolayısıyla, şair ve yazarlarımıza ait bütün kitapları ismen de olsa kaydetmemesi, bunların eksiksiz olarak tesbitini güçleştirmektedir. Bu noksanlıktan başka, yazmalarda müellifin kimliğine dair bilgilerin bulunmaması, eksikliği veya gözden kaçması da çeşitli kişilerin eserlerinin biri birine karıştırılmasına sebep olabilmektedir. Yanlışlıkla Pîr Mehmed Azmî’ye nisbet edilen, fakat bizim onun tercümesi olamayacağını tesbit ettiğimiz mensur bir eser hakkında da kısaca bilgi verdik.

Azmî'nin anılan bu eserlerini ifade tarzlarına göre manzum ve mensur olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz:

#### A. MANZUM:

##### 1. *Dîvan*:

Yukarıdaki nakillerimizde görüldüğü üzere, Ahdî, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, Riyâzî tezkireleri gibi Azmî'den bahseden 16 ve 17. asır biyografik kaynakları, onun Türk, Arap ve Fars dillerinde olgun şairler gibi “selîs, muhayyel, bî-bedel” şiir söyleme kabiliyetine sahip bulunduğunu, nesirden başka zaman zaman “teşhîz-i hâtır” (gönül açmak, gönül gücünü arttırmak) için nazımla da meşgul olduğunu belirtirler. 1030/1620’de tamamladığı *Zübdetü'l-Eş‘âr* tezkiresine Azmî'nin şiirleri için örnek olmak üzere bazı beyitlerini alan Kafzâde Fâizî (ö.1031/1621), onun divanını gördüğünü: “Bu ebyât dîvânlarından intihâb olundu” cümlesiyle bildirir. Kâtib Çelebi'nin de 990/1582’de ölen Azmî'nin Türkçe divanından bahsetmesi,<sup>42</sup> Kafzâde’yi teyid etmektedir. Yurtiçindeki kütüphanelerde yazmasını henüz tesbit ede-

<sup>42</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, I, 801.

mediğimiz bu divanın Paris Millî Kütüphane’de bir nüshasının bulunduğunu Blochet Kataloğu’ndan öğreniyoruz.<sup>43</sup>

Tezkirelerin Azmî’nin manzum eserlerinden seçip naklettikleri örnekler dışında, çeşitli mecmualarda “Azmî, Müderris Azmî Bey, Azmî Efendi” gibi adlar altında kayıtlı bazı şiirlere de rastlanmaktadır. Bunların bütününün Pîr Mehmed Azmî Bey tarafından yazıldığı iddia edilemezse de, çoğunun ona ait olduğu kuvvetle tahmin edilebilir. Azmî’nin divan nüshaları bulunup görülebildiği takdirde bu manzumelerden hangilerinin ona ait olduğu konusunda daha kesin bir söz söylenebilecektir.

Çeşitli şiir mecmualarından derlediğimiz ve bir kısmının Müderris Pîr Mehmed Azmî Bey’e ait olduğunu tahmin ettiğimiz “Azmî” mahlaslı bazı manzumeleri burada nakledeceğiz.

Nazîre-i ‘Azmî

[Mef’ûlü Mefâ’îlün Mef’ûlü Mefâ’îlün]

- 1 Âsâyiş-i dünyâdan el çekmege niyyet var  
Bir lahza karârüm yok bir yaña ‘azîmet var
- 2 İçsem yedi deryâyı kandırmaz idüp teskîn  
Nâr-ı gam-ı hicrûñle sînemde harâret var
- 3 Sil saykal-ı câm ile Bâkî dili it rûşen  
Âyîne-i hâtırda jengâr-ı melâlet var
- 4 Yagmur gibi yagar hep başlarına gam taşı  
Erbâb-ı [derd-i] ‘aşkuñ başında felâket var
- 5 Biñ mürdeyi bir demde ‘Îsâ-veş ider ihyâ  
‘Azmî leb-i dil-berde bilmem ki ne hâlet var<sup>44</sup>

<sup>43</sup> E. Blochet, Bibliotheque Nationale, *Catalogue des Manuscrits Turcs*, Paris 1932, nr. 283.

<sup>44</sup> *Mecmûa*, Millet Ktp. Ali Emirî Manzum, nr. 603, yk. 30. S. Nüzhet Ergun, *a. g. e.*, II, 647’de “Millet kütüphanesindeki bir mecmuada (*Alm.K. Mz. No: 603*), Meşhur Bakî’ye de isnâd edilen ve, “Âsâyiş-i dünyâdan el çekmege niyyet var/ Bir lahze karârım yok bir yana azîmet var/ Bir mürdeyi bir demde Îsâ-veş ider ihyâ/ Azmî leb-i dilberde bilmem ki ne hâlet var” beyitlerini muhtevi bulunan gazel ‘Azmî Bey’ namına kaydedilmiştir” diyor. Hâlbuki “Nazîre-i Azmî” başlığından da anlaşılacağı gibi, bu manzume Bâkî’nin değil, onun bir gazeline Azmî’nin yazdığı bir naziredir. Azmî’nin gazeli nazire olduğu, dolayısıyla aynı aruz kalıbı, kafiye ve redifle yazıldığı için, Bâkî’nin şiirinden izler taşısa da farklı bir eserdir. Krş. *Bâkî Divânı*, (haz. Dr. Sabahattin Küçük), TDK yayını, Ankara 1994, s. 207-208.

‘Azmî Bey

[Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün]

- 1 Seherden nâz ile gülzâr-ı dehre virmege zînet  
Firengî câmesin giydi karanfiller yine kat kat
- 2 Benümle hem-dem ol bir dem gel ey sâkî ki olmuşdur  
Hayâl-i la‘l-i nâbuñla gözüm yaşı olur mesket
- 3 Ecel gelmezden öñ ey dil nigâra cânı teslîm it  
Geçirme vakti gafletle meded fevt olmasun fırsat
- 4 Teni berbâd idüp işigüne irdim bi hamdi’llâh  
Geh olur rif‘ate bâ‘iş olurmış ey sanem elbet
- 5 Kilâb-ı kûy-ı dil-dâre şikeste ber-sifâl eyle  
Yürî var ise başuñda ‘Azmî senüñ devlet<sup>45</sup>

‘Azmî Efendi el-Müderris [Tahmîs-i Gazel-i Firâkî]

[Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün]

### I

Sikender-veş cihân milkini başdan başa gördüñ tut  
Burup Rüstem kemânını çeküp şîrâne kurduñ tut  
Çıkup taht-ı Süleymân’a kamu hükmi buyurduñ tut  
“Cihâna şâh olup şâhum cihân turdukça turduñ tut  
Cihân milkinde Şeddâdî binâ bünyâdın urduñ tut”

### II

Gide reng-i mahabbet bir gün ola kalmayup gülden  
İşidilmez ola savt (u) sadâ efvâh-ı bülbülden  
Hemân bûy-ı meveddet hazzı aḥz it [sen] karanfülden (?)  
“Göçersin kûs-ı rihlet çalınur bir gün bu menzilden  
Otaguñ pâdişâhum lâ[le]-veş sahrâda kurduñ tut”

### III

Göñül bu rub‘- ı meskûnuñ olup bir başka sultânı  
Gelüp cümle ayaguña cihânuñ mîr-i mîrânı  
Götürüp tahtını yiller oluban ‘alemüñ ḥânı  
“Vücûd ikliminüñ farzâ ki olmuşsın Süleymân’ı  
‘Adem deryâsına ol saltanat mührin düşürdüñ tut”

<sup>45</sup> *Mecmûa*, Millet Ktp. Ali Emirî Manzum, nr. 603, yk. 47.

## IV

Rakîb-i bûm-ı şûm anuñ olursa vaslına tâlib  
 Uçurmalar virüp aña dañı ferdâlara salup  
 Nice kebk-i hırâmâna gönül şeh-bâzını salup  
 “Murâdıñca bu ‘âlem murgzârında şikâr alup  
 Şehâ bâzû-yı devletden niçe şâhin uçurduñ tut”

## V

Cihân cây-ı ra‘nâ künc-i ‘uzletdür benüm cânım  
 Cihânıñ şehligi gerçi ki devletdir benüm cânım  
 Ki her bir devletüñ âhîr soñı letdir benüm cânım  
 “Konaguñ ‘âkıbet bâg-ı ferâgatdür benim cânım  
 Sabâ gibi çapıp [sen] her yaña yildüñ yöpürdüñ tut”

## VI

Hızır gibi cihân içre dilerseñ ‘ömr-i bî-pâyân  
 Olursañ da bu ‘asr içre Cem (ü) Dârâ gibi sultân  
 Kopar tîr-i ecel cân-ı ‘azîzüñ virmeyüp amân  
 “Olursın cür‘a-veş yarın ya bir gün hâk ile yeksân  
 Bugün Cem bezmine erdüñ safâ câmını sürdüñ tut”

## VII

Gelüp ey ‘Azmi bir kişi iderse bir eşer zâhir  
 Kıramaz yine [rûzgâr] ger olursa ol kişi tâhir  
 Oturgıl künc-i vahdetde olursın tayyibe tâhir<sup>46</sup>  
 “Getürür bezm-i keşretten ayagı her kişi âhir  
 Firâkî bir el öñdin ‘alem-i vahdetde yurduñ tut”<sup>47</sup>

Müseddes

[Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün]

## I

Dilâ her ne ümîd isterseñ ol dergâhdan iste  
 Dimezler saña var bir mürşid-i güm-râhdan iste  
 Ne baht-ı tâli‘i bedden ne mihr ü mâhdan iste  
 Ne şeyh-i şöret-âyîn ol ne ehl-i câhdan iste  
 Ne dervîş ü ne zâhîdden ne mîr ü şâhdan iste  
 Yürî yokdan seni var eyleyen Allâh’dan iste

<sup>46</sup> Bendin 2.mısraında da kafiye kelimesi olarak “tâhir” kullanıldığından bu ikinci “tâhir”in, yanlışlıkla yazıldığını, “tayyibe”yi de göz önünde bulundurarak “hâtır” olması gerektiğini tahmin ediyoruz.

<sup>47</sup> *Mecmûa*, Millet Ktp. Ali Emîrî Manzum nr. 603, yk. 60.

## II

Hudâ'nuñdur cihân halkına çün mebzûl olan ni'met  
 Nasîbüñ irişür gûşîşle virme kendüñe zahmet  
 Hazer kıl 'ayn-ı cânı kaplamasun perde-i gaflet  
 Sözüñ harc itme yok yere ki itme kimseye minnet  
 Ne dervîş ü ne zâhîdden ne mîr ü şâhdan iste  
 Yüri yokdan seni var eyleyen Allah'dan iste

## III

Elüñ çek halk-ı 'âlemden idin bir gûşeyi me'vâ  
 Dimişler fâide yok kimseye hîç kimseden aslâ  
 Kelâmuñ cevherin tak gûş-i cânâ eylesün ısgâ  
 Tazarru'lar kılup baş aç Hudâ'ya yalvarup ammâ  
 Ne dervîş ü ne zâhîdden ne mîr ü şâhdan iste  
 Yüri yokdan seni var eyleyen Allah'dan iste

## IV

Niyâzı cânib-i dergâh-ı Hakk'a it ki kâdirdür  
 Degil a'mâl ü eşkâle kulûb-ı 'abde nâzırdur  
 Bu kavli gûş-i hûş ile işit bürhân-ı bâhirdür  
 Umûrunda ser-â-ser halk-ı 'âlem cümle kâsırdur  
 Ne dervîş ü ne zâhîdden ne mîr ü şâhdan iste  
 Yüri yokdan seni var eyleyen Allah'dan iste

## V

Ümîdüñ câmesin 'Azmî katı teng eyleyüp kasma  
 Atup tîr-i murâdâtı nişâna yayını yasma  
 Kılıcuñ çünki mihmânım deyü dîvârına asma  
 Menâsıb isteyu kimse kapusuna ayak basma  
 Ne dervîş ü ne zâhîdden ne mîr ü şâhdan iste  
 Yüri yokdan seni var eyleyen Allah'dan iste<sup>48</sup>

Müseddes

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün]

## I

Ey tecellî-bağş olan âyîne-i icâdıma  
 Feyz-dâd-ı ma'ni-i nev kîlk-i isti'dâdıma  
 Müstemend ü 'âcizim kıl merhamet feryâdıma

<sup>48</sup> *Mecmua*, İstanbul Üniversitesi Ktp. (Yıldız) nr. 46.

Senden özge bilürem kimse irişmez dâdıma  
 Kimseden ümmîd-i istimdâd gelmez yâdıma  
 Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdıma

## II

Ey nukûş-ı kâinâtı kâf ü nûndan var iden  
 ‘Âlem-i sırda hezârı mazhar-ı esrâr iden  
 Âb-ı nîsânı sadefde bir dür-i şeh-vâr iden  
 Sensüñ ancak işleri âsân ü hem düşvâr iden  
 Kimseden ümmîd-i istimdâd gelmez yâdıma  
 Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdıma

## III

‘Ârif olmak devlet-i dünyâ vü mâ fihâ durur  
 Uymayan her dû cihân ‘irfâna nâ-bînâ durur  
 Ehl-i tevhîdüñ hemîşe yâveri Mevlâ durur  
 Zikrüm anuñ-çün hemân bu beyt-i rûh-efzâ durur  
 Kimseden ümmîd-i istimdâd gelmez yâdıma  
 Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdıma

## IV

Bende-i nâ-çizi fâik eyleyen emşâlime  
 Feyz-i Hak’dur anı isnâd eylemem ikbâlime  
 Ey hemîşe vâkıf-ı âgâh olan ahvâlime  
 Geldi bu terbi’-i bend itdim tefe’ül fâlime  
 Kimseden ümmîd-i istimdâd gelmez yâdıma  
 Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdıma

## V

Hak-perest ol cân ü dilden eyle terk-i mâsivâ  
 Bende-i muhlis olup eyle Hudâ’ya intimâ  
 Gayriden ser-rişte-i ümmîdi kat’ it ‘Azmiyâ  
 Var iken dergâh-ı Hak gayre sezâ mı ilticâ  
 Kimseden ümmîd-i istimdâd gelmez yâdıma  
 Ey benim feryâd-res Rabbim yetiş imdâdıma<sup>49</sup>

<sup>49</sup> *Mecmua*, Millet Ktp. Ali Emîrî Manzum, nr. 553, yk. 17.



## Tahmîs-i ‘Azmî Bey Müderris Gazel-i Meşkî

[Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilâtün Fe‘ilün]

## I

Şerefi yer yüzünün zümre-i insân iledür  
 Âsmânuñ nitekim encüm-i raḥşân iledür  
 Ten-i efsürdelerün zindeligi kan iledür  
 “Harekât ile sükûnı nitekim cân iledür  
 ‘Âşık-ı haste-dilün sohbeti cânân iledür”

## II

Ey şeh-i milk-i melâhat meh-i burc-ı nüh tâk  
 Mihr-i ruḥsârûñ ile eyle cihânı işrâk  
 Gûş kıl velvele-i kûs ile doldı âfâk  
 “Arz-ı hüsn eyle şehâ kapuña geldi ‘uşşâk  
 Pâdişâhuñ şeref-i şevketi dîvân iledür”

## III

Kahr-ı dehr ile cefâ gussa vü cevri ile sitem  
 Yâr-ı gar oldı yanımdan gidemezler bir dem  
 Daḥî peyveste olan anlara endûh u elem  
 “Hem-demüm olsa n’ola derd ü belâ mihnet ü gam”  
 ‘Âlemün ‘işreti cem‘iyyet-i yârân iledür”

## IV

Serv gibi nice bir baş çeke âzâdelerün  
 Niçe bir karşıña el bağlaya îstâdelerün  
 İhtiyar itdi kuluñ olmaga dil-dâdelerün  
 “Ser-i kûyında kırılusun koya üftâdelerün”  
 Tekyenün şenligi mihmân ile kurbân iledür”

## V

‘Azmi yâ ‘âkıl iseñ dünyada hiç uslanma  
 Mansıb u câhuñı bir pâye sanup aldanma  
 Kuru gavgadur anın tantanası yeltenme  
 “Künc-i gamda sanemâ Meşki’ yi tenhâ sanma”  
 Dil-i süzân iledür dîdesi giryân iledür”<sup>50</sup>

<sup>50</sup> *Mecmua*, Süleymaniye Ktp. Esad Eendi 3424, yk. 249. Sadeddin Nüzhet Ergun, *a. g. e.*, c.2, s. 648-649.

## Gazel

[Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün]

- 1 Seher bâd-ı sabâ durmaz eser âheste âheste  
Safâdan serv başını salar âheste âheste
- 2 Gice tâ subh olunca durmayup efgan ider bülbül  
İşidüp gül anın zarın meger âheste âheste
- 3 Konar hecrinde her şeb hâne-i dilde sipâh-ı gam  
Yine rûz-ı visâlinde göçer âheste âheste
- 4 Kaçan gülşende bülbüller dehân-ı yârı medheyler  
Deminle goncalar agzın açar âheste âheste
- 5 Visâl-i yâri istersen tahammül eyle ey ‘Azmî  
Murâda sabr iden kişi irer âheste âheste<sup>51</sup>

## Gazel-i ‘Azmî Bey

[Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün]

- 1 Ayaguñ toprağına tuş olsa çeşm-i pâkümüz  
Tûtiyâ olurdu hep başdan ayaga hâkümüz
- 2 Âşiyân-ı tende murg-ı dil nice itsün karâr  
Bir harâb olmuş kafesdür sîne-i sad-çâkümüz
- 3 Sayd-ı Kaf-ı kulle-i kudret şikâr itmek diler  
Degme naħcîri salındırmaz göze fetrâkümüz
- 4 Katre-i câm-ı meyinden n’ola bî-hûş olsa ger  
Âb-ı gülzâr-ı İrem perverdesidür tâkümüz
- 5 ‘Azmi yâ ruhsâr-ı yâr olur dem-â-dem mün‘akis  
Böyle kesb itmiş dürür âyîne-i idrâkümüz.<sup>52</sup>

2. *Mihr ü Müşteri*:

“Assâr-ı Tebrîzî” olarak tanınmış meşhur İran şairi Şemseddin Muhammed (ö.784?/1382?)’in 778/1377’de tamamladığı Farsça *Mihr ü Müşteri* mesnevîsini, Sultan II. Selîm(974-982/1566-1574)’in emri üzerine Azmî de nazmen Türkçe’ye tercümeyle başlamış, bin (başka bazı kaynaklara göre bin beş yüz veya daha fazla) beyit miktarı çevirdiği bu eser, padişahın

<sup>51</sup> *Mecmua*, Millet Ktp. A.Emirî, Manzum, nr. 574.

<sup>52</sup> *Mecmua*, Arkeoloji Müzesi Ktp. nr. 200.

982/1574 yılında ölümünden ötürü yarım kalmıştır. *Tezkiretü'ş-Şuarâ* sahibi Hasan Çelebi bu tercüme konusunda şu bilgiyi verir:

“Merhûm Sultân Selîm-i Sâni'nün emr ü fermâniyle Şeyh Muhammed 'Assâr'ın *Mihr ü Müşteri*'si tercemesine 'azm itmişler idi. Biñ biş yüz beyt mikdârı terceme itdiklerinde sultân-ı merkûm 'âzim-i cenâb-ı melik-i Kayyûm olmagın nâ-tamâm kaldı.”<sup>53</sup>

1044/1634 yılında yazdığı *Şakâ'ik Zeyli*'nde Atâi'nin bildirdiğine göre, Azmî-zâde Hâletî, babasının eksik bıraktığı mesnevînin tercümesini tamamlamak istemişse de çeviriye ancak beş yüz beyit kadar ilâve edebildiğinden eser yine yarım kalmıştır:

“Ve Hâce Muhammed 'Assâr'ın *Mihr ü Müşteri*'sini tercüme itmişlerdir. Biñ beyt mikdârı olmuş iken ba'z(ı) 'alâyık 'âyık olup nâ-tamâm kalmışdur. Ba'dehu maḥdûm-ı mükerrerleri Hâletî Efendi beş yüz beyt zamîme idüp terk itdiler.”<sup>54</sup>

Buna karşılık Kâtib Çelebi: “Azmî mahlasını alan ve .... senesinde ölen Pîr Mehmed Efendi (*Mihr ü Müşteri*'yi) Sultan II.Selim için Türkçe'ye tercüme etmeye başladı, bin beş yüz beyt çevirdi fakat tamamlayamadı, sonra 1039'da ölen oğlu Hâletî onu tamamladı”<sup>55</sup> cümlesiyle eserin çevirisinin Hâletî tarafından tamamlandığını bildiriyor.

Yukarıdaki nakillerimizde de görüldüğü gibi, Azmî Efendi'nin bu mesnevîyi kimin isteğiyle tercümeyle başladı, çevirdiği beyit miktarı, oğlu Hâletî'nin bu çeviriyi tamamlayıp tamamlayamadığı konusunda ondan bahseden tezkirelerin çeşitli yazma nüshalarında ve diğer biyografik, bibliyografik kaynaklarımızda farklı bilgiler verilmektedir:

Hasan Çelebi<sup>56</sup> (ö.1012/1603) ve Riyâzi<sup>57</sup> (ö.1054/1644) tezkirelerinin bazı nüshaları ile Kâtib Çelebi<sup>58</sup> (ö.1067/1657)'ye göre, Azmî *Mihr ü Müşteri* mesnevîsinden 1500 beyit çevirmiştir. Fakat yine Hasan Çelebi tezkiresinin başka bir nüshasına göre, Azmî'nin tercüme ettiği beyit sayısı yedi bin

<sup>53</sup> Hasan Çelebi, *a. g. e.*, II, 628. /Başka kaynaklar da bu bilgiyi nakleder: Beyâni, *a. g. e.*, s. 172./ Riyâzi, *yk.* 103. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1904, III, 221, 226.

<sup>54</sup> Atâi, *a. g. e.*, s. 267.

<sup>55</sup> *Keşfü'z-zünûn*, II, 1914.

<sup>56</sup> Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Süleymaniye Ktp. Fatih 4250, *yk.* 265, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3716, Millet Ktp. AE Tarih 759, *yk.* 166.

<sup>57</sup> Riyâzi, *Riyâzü'ş-Şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3724, *yk.* 103.

<sup>58</sup> Kâtib Çelebi, II, 1914.

beş yüzdür.<sup>59</sup> Yukarıda naklettiğimiz gibi, Nev'îzâde Atâî, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Zeyli*'nde Azmî'nin *Mihr ü Müşterî* mesnevîsinden bin beyit, oğlu Hâletî'nin ise buna ilâveten beş yüz beyit çevirdiğini, fakat onun da tercümeyle eksik bıraktığını bildirir. Azmî'nin *Mihr ü Müşterî* mesnevisinden Türkçe'ye çevirdiği beyit miktarının bin kadar olduğunu bildiren Muallim Naci,<sup>60</sup> Mehmed Süreyya<sup>61</sup> ve Bursalı Tahir Bey'in<sup>62</sup> Atâî'nin *Şakâyık Zeyli*'ne dayandığı anlaşılmaktadır.

Bahis konusu mesnevînin Farsça aslı, Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine göre, 5120 beyit içine aldığı için, tamamlanmadığı ittifakla haber verilen Azmî Bey tercümesinin beyit sayısının bundan fazla olamayacağını, dolayısıyla bazı tezkirelerin çeşitli nüshalarında görülen 7000-7500 gibi rakamların gerçeği aksettirmediğini ve müstensih yanlış olduğunu düşünüyoruz. Meselâ Hasan Çelebi tezkiresinin bazı nüshalarında “yedi bin” ve “yedi bin beş yüz” sayılarından önce geçen “azm itmişler idi” fiilindeki “idi” kelimesinin elifi fark edilmediğinden “yedi” sanıldığını tahmin ediyoruz.

Azmî ve oğlu Hâletî tarafından yapılan *Mihr ü Müşterî* (veya *Mihr ü Mâh*) tercümesinin yazma nüshası,<sup>63</sup> hatta nüshaları görülmeden her iki şairin çevirdiği miktar konusunda kesin bir söz söylenemez. Çevrilen beyit sayısına dair çeşitli kaynaklarımızda kayıtlı 1000, 1500 veya 7000 gibi sayılardan hangisinin doğru olduğu hususunda, eserin nüshaları görülse bile, müstensihler tarafından kısaltılarak yazılması ihtimali ileri sürülebileceği için, bizzat Azmî veya oğlu Hâletî'nin bir beyanı yoksa, kesin bir hüküm verilemez. Fakat adı geçen bütün kaynaklar tercümenin Azmî tarafından eksik bırakıldığında ittifak ettiklerine göre, şimdilik kesin olarak söylenebilecek şey, onun çevirebildiği miktarın asıl eserin beyit sayısından daha az olduğudur. Hasan Çelebi, Riyazî ve Atâî'nin bahsi geçen eserlerindeki bilgiler topluca değerlendirildiğinde anlaşıldığına göre, Müderris Azmî Efendi *Mihr ü*

<sup>59</sup> Hasan Çelebi, *a. g. e.*, Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi İlâvesi 100, yk. 193. Şemseddin Sami Bey'in “...Yedi bin beş yüz beyitini tercüme ettikten sonra, pâdişâh-ı müşârün ileyhın vukû-ı irtihâliyle nâ-tamâm bırakmış...” (*Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul, 1311/1893, IV, 3149) cümlesinin de adı geçen tezkirenin böyle bir nüshasına dayandığı anlaşılıyor.

<sup>60</sup> Muallim Naci, *a. g. m. s.* 229.

<sup>61</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311/1893, III, 466.

<sup>62</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Mellîfleri*, İstanbul 1333/1914, II, 310.

<sup>63</sup> Azmî'nin *Mihr ü Müşterî* tercümesinin bir nüshası, Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır. (Prof. Dr. Meliha Anbarcıoğlu, “Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr u Mah ve Mihr u Müşterî Mesnevîleri”, *TTK Belleten* XLVII/188 (1983), s. 1153). Biz bu eseri göremedik.

*Müşteri* mesnevîsinden bin beyit kadar tercüme etmiş; onun eksik bıraktığı işi tamamlamak isteyen Hâletî ancak beş yüz beyit daha çevirebilmiş; böylece baba oğul iki şairin dilimize naklettiği beyit miktarı toplam 1500'ü bulmuş, fakat eserin tercümesi yine yarım kalmıştır. Diğer taraftan, Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine göre, Azmi-zâde Hâletî bahis konusu mesnevînin tercümesini tamamlamıştır. Bu iki çelişkili bilgiden hangisinin gerçeğe uygun olduğunun tesbiti, eserin nüshalarının görülmesine bağlı bulunduğundan şimdilik kesin bir söz söyleyebilecek durumda değiliz. Ancak Azmî-zâde Hâletî'den ders alan Atâî'nin bu eserin tercümesinin hocası tarafından da tamamlanamadığı yolunda verdiği bilgi gerçeğe uygun görünmektedir.

Azmî'nin bu mesnevîyi Farsça'dan Şehzade Mehmed'in isteğiyle çevirmeye başladığına dair *Riyâzü'ş-Şuarâ*'nın bir nüshasına dayandırılan kayıt<sup>64</sup>, gerek aynı tezkirenin diğer nüshalarının<sup>65</sup>, gerekse Hasan Çelebi tezkiresi ve *Keşfü'z-Zünûn* gibi Sultan II. Selim'in emriyle tercüme edildiğini belirten diğer kaynakların karşısında zayıf kalmaktadır. Bu iki bilgiyi uzlaştıracak bir ihtimal olarak aynı eserin ufak tefek değişikliklerle ihsanı umulan başka bir mevki sahibine sunulması vakıasını anabiliriz. Yani şair bu tercümesini Sultan II.Selim'in vefatından sonra, bazı ekleme ve çıkarmalarla muallimi olduğu Şehzade Mehmed'e de sunmuş olabilir. Tezkiresini Riyâzî'den yirmi küsur sene önce yazan ve babasının en değerli öğrencilerinden olan Azmî Efendi'yi tanıyan Hasan Çelebi'nin onun mesnevî çevirisine kimin isteğiyle başladığı ve tercümesini niçin eksik bıraktığı konusunda verdiği bilgi tercihe daha uygun görünmektedir.

Azmî'nin örnek gösterilen beyitlerinden anlaşıldığına göre, asıl eserin ölçüsüne uygun olarak “mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün” kalıbıyla yaptığı tercümeyle biyografi yazarı şairlerimiz başarılı bulmuş; onun sözün hakkını verdiğini, mesnevîsinin her beytinin zamanın müfredi gibi itinalı olduğunu belirtmişlerdir. Riyâzî bu konuda: “Hakkâ ki ney-şekker-i kalem-i şîrîn-rakamı vâdî-i mesnevî-gûyîde dâd-ı sühanı virmişdür” derken, hamsesiyle

<sup>64</sup> Riyâzî, *a. g. e.*, (Nuruosmaniye Ktp. 3724), yk.103 b'den naklen Dr. Halûk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, İstanbul 1996, s. 125. Fakat *Riyazü'ş-Şuarâ*'nın bizim gördüğümüz bu nüshasında: “Sultân Selîm-i Şânî'nün fermân-ı vâcibü'l-iz'ânı ile Şeyh Mehmed 'Assâr'ın *Mihr ü Müşteri*'sini biñ beş yüz beyit mikdârı terceme itmişler idi.” deniliyor.

<sup>65</sup> Meselâ, *Riyâzü'ş-Şuarâ*, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi nr. 3871, yk.76 ve İÜ Ktp. TY 6199 yk. 54'te Azmî'nin bu mesnevîyi kimin emri üzerine ve ne kadar tercüme ettiği konusunda şu kayıt görülüyor: “Sultân Selîm Hân'ın fermân-ı vâcibü'l-iz'ânı ile Şeyh Mehmed 'Assâr'ın *Mihr ü Müşteri*'sini beş yüz beyit mikdârı terceme itmişler idi.”

tanınmış bir şair olan Atâî de: “Hakkâ ki şî'r ü inşâsı selîs ü hemvâr, meşnevîsinüñ her beyti müfred-i rûzgârdur” diye bu hükmü tasdik etmiştir.

Hasan Çelebi ve Riyâzî tezkiresiyle Atâî'nin *Şekâ'ik Zeyli*'nde Azmî'nin *Mihr ü Müşteri* tercümesinin baş tarafından birkaç beyit örnek olarak verilmiştir. “Beraat-i istihlâl” kabilinden konusunu okuyucuya sezdiren ilk beyitlerinden de anlaşılabilceği gibi, *Mihr ü Müşteri* tasavvufî bir aşk hikâyesidir. Kitabı nazmetme sebebini anlatırken, her illetten berî ve her şehvetten arınmış olan temiz sevgiden bahsettiğini, bu sebeple eserine “*Aşk-nâme*” adının da verilebileceğini belirten Hoca Assâr: “Benim işleyeceğim aşk irfanîdir, şehvet-perestlik değil...” deme gereğini duyar.<sup>66</sup>

Assâr-ı Tebrizî'nin “*Mihr ü Müşteri*” veya “*Mihr ü Mâh*” adını taşıyan bu mesnevîsi, Türkçe'ye Azmî'nin tercümesinden önce ve sonra da birkaç kere çevrilmiştir. Biyografik ve bibliyografik kaynaklardan tesbit edebildiğimiz kadarıyla *Mihr ü Müşteri*'yi Türkçe'ye tercüme eden şairler şunlardır:

II. Murad devri şairlerinden olan Hassân,<sup>67</sup> 835/1431 yılında sultanın isteği üzerine Assâr'ın *Mihr ü Müşteri* mesnevîsini Farsça'dan Türkçe'ye nazmen tercüme etmiştir.<sup>68</sup> Mesnevîsinin bazı yerlerinde (meselâ 5036 ve 5040.beyitlerinde):

“İşit Hassân'dan işbu pendî deryâb

Yürî ur halka-i halvet be-her bâb” diye “Hassân” adını veya mahlasını bildiren şair, “Hâtîme” bölümünde eserini 835/1431 yılında tamamladığını:

“Sebeb târîhe pes şâh-ı keremdür

*E'az-Allâhü ensârehu 'alemdür*” beytiyle bildirmektedir.

Bir yazma nüshası Paris'te Millî Kütüphane'de mevcut bu tercümeden haberdar olmayan bazı araştırmacılar<sup>69</sup>, *Mihr ü Müşteri*'yi Türkçe'ye çevirenler arasında Hassân'dan bahsetmemişlerdir. Hâlbuki Hassân bu mesnevîyi ilk olarak dilimize tercüme ettiği sanılan Münîrî'den elli yedi yıl önce çevirmiştir.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Fazla bilgi için: Prof. Dr. Meliha Anbarcıoğlu, a.g.m. s. 1151-1189.

<sup>67</sup> Hassan hk. bilgi için: Sehî, *Tezkire-i Sehî*, Matbaa-i Âmidî 1325/1907, s. 59./ Mustafa Canpolat, “Hassan'ın Şiirleri”, *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Ankara 1978, s. 27-44.

<sup>68</sup> E. Blochet, a. g. e., Tome I, nr. 313, yk. 1-45. (Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi nr. 2170).

<sup>69</sup> Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara 1973, I, 133 ve ondan naklen Prof. Dr. Meliha Anbarcıoğlu, a. g. e., s. 1153.

<sup>70</sup> Eser ve şair hk. fazla bilgi için bk. F. Nur Yılmaz, *Mihr ü Müşteri*, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1986.

*Mihr ü Müşteri*'yi Amasyalı Münîrî (ö. 927/1521)<sup>71</sup> 892/1487'de<sup>72</sup>, Ağacan b. Emîr Hüseyin 970/1562'de<sup>73</sup> Türkçe'ye tercüme etmiştir. "Ümmüveledzade" Ali Çelebi (930-980-81/1523-1572-73)<sup>74</sup>,nin de aynı mesnevîyi dilimize tercüme ettiği bazı kaynaklarda kayıtlıdır.<sup>75</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi, "Azmî" mahlasını kullanan şairimiz müderris Pîr Mehmed Bey (ö.990/1582) de kendisinden önce birkaç kere Türkçe'ye çevrilen bu eseri, Sultan II. Selim'in isteğiyle tercümeyle başlamış, fakat bin veya bin beş yüz beyit miktarı çevirdiğinde padişahın ölümü üzerine çeviriyi bırakmıştır. Azmî-zâde Hâletî de babasının kaldığı yerden devam etmişse de, adı geçen kaynaklar onun bu mesnevî tercümesini tamamlayıp tamamlamadığı konusunda çelişkili bilgi vermektedir.

16. asrın ikinci yarısında yaşamış Osmanlı şairlerinden "Mâşî-zâde" diye tanınan ve "Fikrî" mahlasını alan Derviş (ö.992/1584)<sup>76</sup>, "Kiçi Mîr-zâde" adıyla tanınan ve şiirlerinde "Mîrî" mahlasını kullanan Seyyid Yahyâ (ö.1008/1599)<sup>77</sup>, Şehnâmecî Lokman (ö.1010/1601'den sonra) da Assâr'ın bu mesnevîsini Türkçe'ye tercüme edenlerdendir.<sup>78</sup>

Buna göre, Azmî'nin eksik bıraktığı *Mihr ü Müşteri* tercümesi, bilinen Türkçe çevirilerin beşinci veya altıncısı olmaktadır. (Azmî tercümesini, kendisine bu mesnevîyi çevirmesini emreden Sultan II.Selim'in 982/1574 yılında ölümü üzerine yarım bıraktığından, 980-81/1572-73 yılında vefat eden Ümmüveledzâde Ali Çelebi'nin *Mihr ü Müşteri*'yi tercüme tarihinin daha önce olduğunu tahmin ediyoruz).

### 3. *Pend-nâme-i Azmî (Mev'iza-i Manzûme):*

<sup>71</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, II, 409.

<sup>72</sup> Müellif hatıyla olan nüshası: British Museum Or 7742./Yurtiçindeki bir nüshası Millet Ktp. A. Emîrî Manzum nr. 1185. Bu konuda Ayten Akmandor tarafından bir doktora tezi yapılmıştır: *Münîrî ve Mihr ü Müşteri Mesnevîsi*, Ayten Akmandor, AÜ Sos. Bil. Ens. Ankara 1983.

<sup>73</sup> H. Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office*, Oxford 1903, I, 718-719.

<sup>74</sup> Ali Çelebi hk. bilgi için: Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a. g. e.*, c. 2, s. 694. Mehmed Süreyya, III, 501.

<sup>75</sup> *Keşfü 'z-zünûn*, II, 1914.

<sup>76</sup> Fikrî'nin *Mihr ü Müşteri* tercümesinin bir nüshası: Millet Ktp. AE nr. 774.

<sup>77</sup> Mîrî tercümesinin bir nüshası: İÜ Ktp. TY nr. 3550./ Seyyid Yahya "Muhammed 'Assâr'uñ *Mihr ü Müşteri*'sini terceme idüp bilâ-ziyâde ve lâ noksân terceme idüp 'Kitâb-ı mezbûra nesne ziyâde itmedim' deyü iftihâr iderlerdi." Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a. g. e.*, II, 945./ *Beyânî*, *a. g. e.*, s. 277, 278.

<sup>78</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a. g. e.*, III, 136.

“*Pend-nâme*”, “*Nasihât-nâme*”, “*Vasiyyet-nâme*”... gibi adlar altında, asıl şairinden başka kişilere de ait gösterilen bu manzume, müstakil bir eser değil, Müderris Pîr Mehmed Azmî Bey’in 974/1566 yılında Hüseyin Kâşifî’nin Farsça meşhur *Ahlâk-ı Muhsinî*’sini esas alarak yazdığı mensur *Enîsü’l-Ârifîn* isimli Türkçe kitabının sonunda bulunan ve bizzat kendisi tarafından eserinin özü olmak üzere yazılan kısa bir mesnevîdir. Bu mesnevî, *Enîsü’l-Ârifîn*’in görebildiğimiz nüshalarında “Mev‘iza-i Manzûme” başlığı altında bulunmakta ve 49 beyitten meydana gelmektedir. Azmî’nin yurtiçinde ve yurtdışındaki kütüphanelerde mevcut onlarca nüshası çok okunduğunu gösteren *Pend-nâme*’si, daha doğrusu “Mev‘iza-i Manzûme”siyle ilgili fazla bilgiyi *Enîsü’l-Ârifîn*’i tanıtırken vereceğiz.

#### 4. *Tercüme-i Manzûme-i Ehâdîs-i Erba‘în:*

976/1568 yılında vezirlik makamına getirilen Mustafa Paşa’ya ithaf edilmek üzere, “Azmî” mahlasını almış bir şair tarafından yapıldığı anlaşılan bu kırk hadis tercümesinin de Pîr Mehmed Azmî’nin eserlerinden biri olabileceğini düşünüyoruz. İhtiyatlı söz söylememizin sebebi, elimizdeki nüshada bu eserin Pîr Mehmed Azmî Bey’e ait olabileceğini düşündüren “Azmî” mahlasından ve tercüme tarihinin onun yaşadığı zamana denk gelmesinden başka bir kaydın bulunmamasıdır. Bu eserin başka yazma nüshalarında Pîr Mehmed Azmî tarafından yazıldığını gösteren açık bir kayıt bulunmadığı müddetçe, o devrin “Azmî” mahlasını kullanan şairlerinden hangisine ait olduğu kesinlikle iddia edilemez.

Bilindiği gibi, Hz. Muhammed’e dayandırılarak dinî konulara dair kırk hadis ezberleyen kişinin mahşerde alimler topluluğu içinde diriltileceğini bildiren bir rivayet dolayısıyla kırk hadis derleme ve tercüme Türk Edebiyatı’nda da çok rağbet görmüş; edebî bir tür, bir gelenek hâlini almıştır. Türk şair ve yazarlarının bu konuda, sadece 16. asırda, bilinenlere Azmî’nin tercümesi de ilâve edildiği takdirde on altı olmak üzere, seksenden fazla eser meydana getirdiği tesbit edilmiştir.<sup>79</sup> Yeni bulunan, bulunabilecek ve hâlen devam etmekte olan kırk hadis tercümeleriyle bu sayının daha da artacağı muhakkaktır.

16. yüzyılda yazıldığını tesbit ettiğimiz Türkçe kırk hadis tercümelerinden biri de şair Azmî’ye aittir.<sup>80</sup> Azmî, söz konusu tercümesinin mukaddimesinde, yalnız bu türe mahsus değil, Eski Türk Edebiyatı’nda başka mevzulara dair pek çok manzum veya mensur eserde görüldüğü üzere, önce Allah’a hamd, Hz. Muhammed ve ashabına selâm ettikten sonra sadede geliyor. Hz.

<sup>79</sup> Fazla bilgi için bk. Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara, 1991, s. 310.

<sup>80</sup> Karahan’ın adı geçen eserinde Azmî’nin bu tercümesiyle ilgili bilgi yoktur.



Muhammed'in Hz.Ali yoluyla nakledilen "Ümmetim için kırk hadis ezberleyen Allah kıyamet günü fakih ve âlim olarak diriltilir" mealindeki hadisini işittiğinde büyük bir sevinç duyduğunu söyleyen şair, bu dereceye erişmek ümidiyle hadislerin tanınmış olanlarından kırkını Türkçe'ye çevirdiğini anlatıyor. Kolay anlaşılması ve ezberlenmesi için, hadisleri mümkün olduğu kadar açık sözlerle tercüme edip nazma çektiğini de belirtiyor.

Eserini 1568 yılında vezirlik mevkine getirilen Mustafa Paşa'ya ithaf ettiğini övgü dolu sözlerle belirten ve onun vezarete yükseltilmesi konusunda bir tarih kıt'ası yazan şairimizin "caize" olarak kendisinden bir mükâfat beklentisi içinde bulunduğu anlaşılıyor. Bu manzumenin sonundaki:

"Didim bu mısra'ı hem hasb-i hâl hem târîh

Kudûmün ile şeref buldı pây-e-i 'âli" (yk.3) beyti ebced hesabıyla, hadis tercümelerinin nihayetinde bulunan "Temmet tercemeti hazîhi'l-erba'în fî seneti sitte ve seb'în" (yk. 6) kaydı ise Arapça olarak eserin 976/ 1568 yılında tamamlandığını ifade ediyor.

Azmî az sayıda kelimeden meydana gelen kırk hadisi, nazma çekmeye gayet elverişli bulunduğu tür tercümelerin çoğunda tercih edilen hafif bahrinin "Fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" kalıbıyla ve iki beyitli kıt'alar hâlinde Türkçe'ye çevirmiştir. Mukayese edildiğinde görülüyor ki, Nevâî (ö. 844-906/1441-1501), Fuzûlî (ö. 963/1556) ve Rihletî (16. asır)'nin tercümelerinden sonra Azmî'nin eseri de Abdurrahman Câmî (817-898/1414-1492)'nin Farsça, meşhur *Tercüme-i Erba'în Hadîs*'inin aynı şekil ve ölçüyle Türkçe'ye yapılmış çevirilerinden biridir. Bununla birlikte, Azmî'nin *Tercüme-i Manzûme-i Ehâdis-i Erba'în*'i aslına kelime kelime bağlı kalınarak yapılmış değil, serbest bir tercümedir.

Şairin devrine göre "vâzihu'l-beyân", yani kolay anlaşılır saydığı ifade tarzının ne kadar açık olduğu konusunda bir fikir vermesi için çevirisinden birkaç örnek nakledeyim: "İyiliğin afeti (yapılan) iyiliği başa kakmaktır" mealindeki "*Âfetü's-semâhu el-menni*" hadisi şöyle tercüme edilmiş:

"Âfeti nahl-i ravza-i cûduñ Tünd-i bâd-ı hazân-ı minnetdir

Kimseye itdüğüñ 'atâyı sakın İtme minnet ki minnet âfetdir" (yk. 3, 4).

"Ara sıra ziyaret et ki sevgi artsın" mealindeki "*Zür gibben tezed hubben*" hadisinin tercümesi:

"Geh geh olsa ziyâret ahbâba Ragbet ü ârzû olur gâlib

Meh-i nev ayda bir göründüğü-çün Her kişi görmege olur tâlib" (yk. 4).

"Bahtiyar başkasının halinden öğüt alandır" şeklinde çevrilebilecek "*es-Sa'idü men vu'ize bi gayrihi*" hadisini şair şöyle tercüme ediyor:

"Âlem içre sa'âdet ister iseñ Gayrdan pend-i 'ibret al ey dil

Sûret-i hâliñi müşâhedeye Dâ'imâ hâl-i gayrı âyine kıl." (yk. 6).

"Güzel söz sadakadır" mealini ifade eden "*el-Kelimetü't-tayyibetün sadakatün*" hadisinin Azmî tarafından dar manada anlaşılaraq şöyle tercüme edildiğini görüyoruz:

"Sâile ebr-i cûduñ itmese feyz Nem-i ihsân u reşha-i nafaka  
Suhan-ı nerm ü germ-i lutf-âmîz Pesdür ehl-i suâle ol sadaka." (yk. 6).

Bu son hadis çevirisinin ardından eserini tamamladığı tarihi haber veren şair, yazdığı şu kıt'ada hem mahlasını bildiriyor, hem de mukaddimede yaptığı gibi kendi manzum tercümesini övüyor:

"Yine bir erba'în çıkarduñ kim Reşk ider erba'în-i ehl-i şuhûd  
Seni ol erba'în ider 'Azmî Sâlik-i râh-ı Ka'be-i maksûd." (yk.6).

*Tercüme-i Manzûme-i Ehâdis-i Erba'în*'in sonunda mesnevî şeklinde yazdığı münacatların ilkinde ihsanını umduğu Mustafa Paşa hakkında hayır dualar eden Azmî, ikinci münacatında ise kendisi için Allah'tan dilediklerini sayıyor ve nihayet tekrar mahlasını anıyor:

"Rahm umar yâ muhavvile'l-ahvâl 'Azmi-i mücrim ü perîşân-hâl" (yk. 7).

Netice olarak hadislerin tercümesinde zaman zaman serbest davranan Azmî'nin Câmî'nin eserine de tamamen bağlı kalmadığını, Nevâî, Fuzûlî gibi şairler seviyesinde büyük bir maharet gösteremese de yer yer iktibas, teşbih, hüsn-i ta'lil gibi edebî sanatlardan, temsilî ifadelerden de faydalanaarak yaptığı çevirinin en azından orta derecede sayılabileceğini söylemek mümkündür.

## B. MENSUR:

### 1. *Enîsü'l-Ârifîn*:

Pîr Mehmed Azmî'nin divanından ve eksik bıraktığı *Mihr ü Müşteri* tercümesinden daha çok tanınmış eseri, *Enîsü'l-Ârifîn*' (Âriflerin Dostu, Yâri)dir. Bu, Müderris Azmî Bey'in "Hamdü li'llâh irdi pâyâna *Enîsü'l-Ârifîn*" mısraının ebced hesabıyla bildirdiği 974/1566 yılında tamamladığı, bütünüyle telifi olmayıp bizzat yazarının ifadesine göre, çoğu zaman Hüseyin b. Ali Vâiz el-Kâşifî (ö.910/1504)'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*'si esas kabul edilerek yazılmış, yer yer manzûmelerle süslenmiş, Türkçe, mensur bir eserdir. *Enîsü'l-Ârifîn* bundan dolayı *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin ekleme ve çıkarma gibi tasarruflarla yapılmış bir tercümesi sayılmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>81</sup> Azmî'nin *Enîsü'l-Ârifîn* adlı kitabının *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi olduğunu belirten bazı eserler: Hasan Çelebi, *a. g. e.*, II, 625./ *Keşfü'z-zünûn*, I, 38./Prof. Dr. Gustav Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen*

Hüseyin Kâşifî'nin Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'l-Muhsin Mirza adına, kitap isminin ebced hesabıyla gösterdiği 900/1495 yılında yazdığı *Ahlâk-ı Muhsinî*, doğu ve batı ülkelerinde çok rağbet görmüş, Türkçe'ye de defalarca çevrilmiş bir eserdir. Bu güzel ahlâk kitabının yazılışından elli küsur sene sonra, yarım asır gibi kısa sayılabilecek bir zaman içinde ayrı kişiler tarafından tekraren tercüme edilmesi, onun Anadolu'da kazandığı itibarın delili olmakla birlikte, mütercimlerin önceki çevirileri görmediklerinin yahut yeterli bulmadıklarının, kendilerine maddî veya manevî bir fayda sağlayacak yeni bir eser meydana getirme gayretlerinin işareti de kabul edilebilir.

*Ahlâk-ı Muhsinî*'yi Türkçe'ye ilk defa tercüme eden Müderris Mehmed Azmî Bey değildir; Acem asıllı olup ailesiyle Kütahya'ya yerleşen Firâkî Abdurrahman Çelebi(ö.990?/1582?)'nin 957/1550'de bu eseri ondan önce Türkçe'ye tercüme ettiği biliniyor.<sup>82</sup> Azmî'nin *Enisü'l-Ârifin* mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla yazarımız ya Firâkî'nin kendisinden önce yaptığı *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinden habersizdir veya o çeviriyi kâfi bulmayıp yeni, telifî bir çeviriyi gerekli görmüştür. Bir şiir mecmuasında yer alan ve "Azmî Efendi el-Müderris" başlığı altında Firâkî'nin bir gazeli için Azmî'nin yazdığı anlaşılan tahmis, şairimizin onunla bir münasebeti olabileceğini düşündürmektedir.

Babası İdrîs-i Bitlisî gibi Osmanlı alim, şair ve tarihçilerinden olup şiirlerinde "Fazlî" mahlasını kullanan Ebü'l-fazl Mehmed Defterî (ö. 987?/1579?)<sup>83</sup> de *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi dilimize çevirmişti.<sup>84</sup> Pîr Mehmed Azmî'nin vefatından sonra Şehzade Sultan Mehmed'e muallim tayin edilen Akhisarlı Nevâlî (ö. 1003/1594) de, *Osmanlı Müellifleri* yazarının bildirdiğine göre, *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi bu asırda Türkçe'ye tercüme edenlerdendir.<sup>85</sup> Aynı eseri Şeyhülislâm Hoca Sadeddin'in oğlu Abdülazîz (983-1027/1575-

*Bibliothek zu Wien*, Wien 1867, III, 308./Blochet, *a. g. e.*, II, s. 236./ F.Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961, I, 497./ Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 1963, Ankara 1964, s. 94.

<sup>82</sup> Fehmi Edhem Karatay, *a. g. e.*, I, 1522./ Firâkî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinin bazı nüshaları: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan nr. 393, İÜ Ktp. nr. 3773.

<sup>83</sup> Ebü'l-fazl Mehmed'in vefat tarihinde de ihtilâf var. Ölüm yılı hk. rivayetler için bk. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (trc. Prof. Dr. Coşkun Üçök), Ankara 1992, s. 106-107.

<sup>84</sup> Ebü'l-fazl Mehmed Defterî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesinin bazı nüshaları: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine nr. 347, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 2828, Fatih nr. 3688. Bu tercümenin bazı bölümlerinden iktibaslar için bk. Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçuları*, (2. bs.) İstanbul 1993, s. 179-190.

<sup>85</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a. g. e.*, II, 43.

1618)'in 1021/1612'de Sultan I. Ahmed namına tercüme ettiğini görüyoruz.<sup>86</sup> Bursalı Tahir Bey, Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi' (1000-1068/1591-1658)'nin de *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi tercüme ettiğini haber veriyor.<sup>87</sup> Yaşadığı devrin en verimli yazarlarından olan ve ömrünün son senelerinde hatt-ı hümayunla "Reis-i Şairân" ilân edilen Osman-zâde Tâib Efendi(ö.1136/1724) ise, *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi 1121/1709 yılında "*Ahlâk-ı Ahmedî*" adı altında özet olarak çevirip Sultân III. Ahmed'e sunmuştur.<sup>88</sup>

*Ahlâk-ı Muhsinî*'nin çok tanınmış ve okunmuş olan Türkçe tercümelerinden biri de Azmî'nin *Enîsü'l-Ârifîn*'idir. Gerek bazı biyografi ve bibliyografya yazarlarının *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Türkçe tercümelerini söz konusu ettiklerinde bunlardan Azmî çevirisi dahil olmak üzere sadece iki üçünü anmaları, gerekse *Enîsü'l-Ârifîn* nüshalarının sayıca çokluğu<sup>89</sup>, bizim bu fikrimizi destekler mahiyettedir. Meselâ ünlü bibliyografya yazarımız Kâtib Çelebi (1017-1067/1609-1657), *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Türkçe tercümelerinden bahsederken sırasıyla Pîr Mehmed Azmî, Ebü'l-fazl Mehmed Defterî ve Firâkî çevirilerini kaydeder.<sup>90</sup> Hüseyin Kâşifî'nin kırk hadise dair *Risâletü'l-'Aliyye fi'l-Ehâdîsi'n-Nebevviyye* isimli Farsça kitabını Türkçe'ye tercüme eden Edirmeli Abdurrahman Hibrî (1012-1069/1604-1659), çevirisinin başında onun diğer eserlerini dilimize çeviren "efâzıl-ı Rûm"u, yani Anadolu şair ve yazarlarını sayarken, *Ahlâk-ı Muhsinî* mütercimlerinden sadece Azmî Efendi'nin adını anar.<sup>91</sup>

*Enîsü'l-Ârifîn* müellifinin eserinin telif sebebi bahsinde anlattığına göre, güzel bir bahar günü dostları kendisinden övgüyle söz açarak ahlâkî bir eser yazmasını isterler: "Allah'a şükür ki seni ilim ve irfanla süslemiş, nâmını ariflerle düzenlemiş... Şiirlerinde olan üslûp güzelliğini Hassân görse beğenir ve nesrini Hâce-i Cihân işitse 'Âferin!' derdi. Belâgat bağının bülbulü ve fesahat şeker kamışı tarlasının dudusuna lâayık değildir ki, deniz gibi derin ve

<sup>86</sup> Abdülaziz bin Hoca Sa'deddin, *Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 3467. Mikrofilm arşivi nr. 1094. Bu tercümenin bazı bölümlerinden iktibaslar için bk. Mehmet Ali Aynî, *a. g. e.*, s. 191-196.

<sup>87</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a. g. e.*, III, 120. a.mlf. *Siyasete Mütellik Âsâr-ı İslâmiyye*, İstanbul 1330/1911, s. 16.

<sup>88</sup> Osman-zâde Tâib, *Ahlâk-ı Ahmedî*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan nr. 2006/1, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi nr. 1806, Nafiz Paşa 848, Nuruosmaniye Ktp. 2244, 2245. O. Tâib'in tercümesi basılmıştır. İstanbul 1256/1840 Matbaa-i Âmire.

<sup>89</sup> Pîr Mehmed Azmî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî Tercümesi Enîsü'l-Ârifîn*'in bazı nüshaları: Süleymaniye Ktp. Lala İsmail nr. 243, Es'ad Ef. 1328, Şehid Ali Paşa 1530, 1531, 1533, 1535, Lâleli 1601, 1672. Hamidiye 629, Hkm. 550/1, İÜ Ktp. TY 283, 2745, 2757. Nuruosmaniye 2246, 2280, 2281, 2302, 2303.

<sup>90</sup> *Keşfü'z-zünûn*, I, 38.

<sup>91</sup> Hibrî Abdurrahman, *Riyâzü'l-Ârifîn fi'l-Ehâdîsi'l-Erba'in*, İÜ Ktp. TY., nr. 601, yk. 2.

geniş gönüllü olup da sabır köşesinde susmuş balık gibi suskun ve şaşmış olsun... Dostların isteği, ahlâkı düzeltmeye dair Türkçe, güzel ibare ve ince manalarla dokunmuş bir kitap yazmandır...”

Dostlarının bu ricasına karşı Müderris Azmî Bey önce: “Bendenizde o bilgi, o sermaye ve kuvvet yoktur...” diye türlü özürler ileri sürer, engellerden bahseder. Böyle bir eser yazabilmesi için kişinin hayat şartlarının müsait, içinin kedersiz bulunması gerektiğini vs. belirtir. Fakat arkadaşları Azmî Bey’in bütün bu nazlanmayla karışık mazeretlerine rağmen: “Dostların isteğini kabul etmemek ve istifade kapısını kapatmak akıl sahipleri katında yiğitlik yolundan uzaklaşmak, ayrılmak sayılır” diyerek ricalarının yerine getirilmesinde ısrar ederler. Yazar da bunun üzerine çaresiz kalarak eseri “inşa” etmek için kolları sıvar ve halk arasında tanınmış ahlâk kitaplarını toplar. Bunlardan saadet sahiplerine ve dostlarına gerekli olanını seçer. Böylece, kısa zamanda ortaya güzel bir eser çıkmıştır. Fakat gizlendiği yerden meydana çıkan bu güzel, sade ve süsüz hâliyle Anadolu dilberlerinin elbisesindeki tatlılık ve zarafete sahip olmadığından, yazar onu baştan sona kadar zinetlerle, edebî sanatlarla donatmıştır.

Kısaltarak naklettiğimiz bu bilgileri, üslûbu, çalışma tarzı, eserini niçin ve nasıl yazdığı konusunda fikir vermesi için yazarın kendi cümleleriyle sunmak istiyoruz. Bir gün dostları Azmî Bey’e diyorlar ki:

“Minnethâ-yı bî-müntehâ Hudâ-yı Zü’l-minene ki zâtıñı ma’ârifle ârâste ve şânıñı ‘avârifle pîrâste kılmışdur. Eş’ârunda olan hüsn-i edâyı Hassân görse tahsîn ve inşâñı Hâce-i Cihân işitse kulak çeküp hezâr âferîn iderdi. Bülbül-i bâğ-ı belâgat ve tûtî-i şekeristân-ı fesâhate lâıyk degildür ki, deryâ-dil olup künc-i hamûlde es-samûti ke’l-hûti sükût idüp mebhût ola. (...) Miyân-ı halkda tehzîb-i ahlâka müteallik siyâkat-ı mühezzib ve ‘ibâret-i müste’azzible pîrâste ve fûnûn-ı kinâyât ve suhûn-ı isti’ârât ile ârâste lisân-ı Türki’de bir nüshâ ilâ hâzihi’l-ân vâki’ olmamışdur. Yârân-ı safâ ve ihvân-ı vefânuñ müsted’ası oldur ki, minvâl-i mezkûr üzerine târ u pûdı ‘ibârât-ı enîka ve ma’ânî-i dakîkadan bir nüshâ nesc idesin...” (...) Ben de eyitdüm ki: ‘Bu bende-i fûrû-mâyede ol bîdâ’a ve ol sermaye yokdur kim bu asl-ı dürr-i semîn ü girân-mâyede hürîdâr olam.(...) Gâh ‘adem-i kudret perdesinden teren-nüme ser-âgâz eyledüm ve gâh beyân-ı mevânî’ perdesinden terâne perdâz itdüm. Anlar cânibinden kavî-i kabûl tenessüm itmeyüp nazar-ı enver-i kimyâ-êserlerine ‘izâr-ı ‘izerâ-i ‘özr sûret-i gadrde nümâyân olup eyitdiler: ‘Murâd-ı yârânı redd ve bâb-ı istifâdeyi sedd erbâb-ı elbâb katında tarîk-ı mürüvvetden dûr ve meslek-i fütüvvetden mehcûrdur.’

Nâ-çâr bu hakîr-i keşîrû’t-taksîr sâk-ı cidd ü cehdi teşmîr eyleyüp kemer-i ‘azîmeti miyân-ı himmete bağladım ve kütüb-i ahlâkuñ miyân-ı halkda bellü ve meşhûr olanlarını cem’ eyledim. Bu cümleden ashâb-ı sa’âdet ve

ihvân-ı zamâne lâzım olanını fetr-i hâdişât-ı dehri niyâm ve şemşîr-i şer ü şûr-ı ‘âlem der-niyâm bulup fırsat el virdigince intiḥâb eyledüm. Sehl müddetde hacle-i kumûndan hatt ü hâl ile ârâste ve çeşm ü ebrû ile pîrâste bir dil-ber-i Yûsuf-cemâl cilve-ger oldı ki, sevâd-ı kuhl-i cevâhir-i a’yân-ı ma’ânî ve beyâz-ı gurre-i subh-ı sa’âdet ü şâdmânîdür. Lâkin zamâne dil-rübâlarında olan nâz ü girişme vü ân-ı zarâfet ve cibâb-ı zîb ü zînet ve a’bâ-i tekellûf ve ta’aasüfden refî‘ ve ‘ârî olmagın, diyâr-ı Rûm dil-berlerinüñ libâsında olan halâvet ve letâfet anda mevcûd olmamagın, bâlâ-yı vâlâ-yı rûh-efzâsından câm-ı câmesin hal’ idüp ve dîbâ-yı zîbâ-yı Rûmî’den kaddine râst ḥil’atler biçüp ser-â-ser ez-pây tâ-be-fark zer ü zîvere gark kıldum ve âb ü tâb ü tarâvet ve hüsn ü ân-ı letâfet virdüm.”

Azmî Bey, eserini telif etmek üzere topladığı ahlâk kitapları arasında en fazla Hüseyin Kâşifi’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’sinden hoşlanmış ve faydalanmıştı. Çünkü amelî hikmete, yani pratik ahlâka dair bütün faydalı bilgi ve hayırlı öğütleri içine alan bu eser, felsefenin anlaşılması zor, kapalı meselelerine girmiyordu. Yazarımıza göre, Hüseyin Kâşifi’nin kitabının bir başka meziyeti de süslü, sanatlı nesir yazan “münşî”lerin zahmetli ve yapmacık anlatım tarzından kurtulmuş olmasıydı. “Önce kılavuz, sonra yol” tavsiyesi gereğince, yazı yolunda Kâşifi’nin izinden giden Azmî Bey, “Evlere kapılardan girin”<sup>92</sup> hükmüne göre, eserin bölümlerinin sıralanmasında da ona uymuştu:

“...ve ḥâssa Hüseyin Kâşifi-i sâhib-keşfüñ (radiya’llâhu ‘anh ve ahsena’llâhu ileyh) *Ahlâk-ı Muhsinî*’sini -ki envâ’-ı fevâid-i hikmeti şâmil ve meyâmîn-i nasîhatı müştemil ve mesâil-i gavâmız-ı hikmetden sâde ve tekellûf-ı münşiyân ve tasallûf-i müteressilândan âzâdedür(...) Mevlânâ-yı mezbûruñ enfâs-ı müteberrikesinden teberrük ve teyemmün kasd idüp ekşeri evkâtda kitâbını me’ḥaz ittiḥâz eyledüm. *ed-Delîlû şîme’s-sebilü*, tarîk-ı tahrîrde anuñ pey-revi olup be-hükm-i ‘*Ve’d-ḥulü’l-büyûte min ebvâbihâ*’ tevbîb ve ebvâbını tertîb bâbında anuñ işrine zâhib oldum.”

Fakat Müderris Azmî Bey, tamamen Hüseyin Kâşifi’nin eserine bağlı kalarak onu harfiyyen tercüme etmeye çalışmamış, başka şairlerin ve kendisinin şiirlerinden, geçmiş filozofların hikmetli sözlerinden, edebî, tarihî hikâye ve fıkralardan, öğütlerden, Arap atasözlerinden, Acem kültüründen gönül hazinesinde saklı olan incileri de bu cevher kutusunda toplamıştı. Maksadını anlatırken alışılmadık yabancı kelimelerden ve kulağa hoş gelmeyen harflerden sakınan yazar, lûgat kitaplarına bakmayı gerektirecek garip Arapça sözlerden kaçınmış, ancak yer yer mecbûren “irtikâb” ettiklerinin tercümesini kenarda göstermişti:

<sup>92</sup> *Kur’an*, Bakara, 2/189.

“Ve sâir şu‘arâ-yı zarâfet-şi‘âr ‘âşıkâne ve dil-sûz eş‘âr ve ebyâtından ve felâsife-i sâlifenuñ kelimât-ı hikmet-nikâtından ve muhâzarât ve mevâ‘iz ü hikem ve durûb-ı emşâl-i ‘Arab ve ma‘ârif-i ‘Acem’den hâzîne-i dil-i hâzînde mahzûn olan cevâhir-i zevâhiri sefine-i seniyyede meknûn olan fevâid-i kavâidi ol dürcde derc eyledüm.”

“Ve kelimât-ı vahşiyeden tehâşî ve tenâfür-i hurûfdan teneffür idüp kütüb-i lügata muhtâc olur elfâz-ı ‘Arabbiyye-i garîbeden igtirâb ve ictinâb eyledüm ve câ-be-câ ki zarûret-i emsâl için irtikâb eyledüm, anuñ gibileri terceme ile kenâra işâret kıldum.

Bu bende-i kemîne dahî hasb-i hâlüm vâki‘ olan eş‘âr-ı sûznâk-ı derdnâk-ı dürd-i eş‘ârımdan ve zâde-i tab‘-ı kâsır u hâtır-ı fâtır ve netâyic-i ebkâr-ı efkârımdan sevâd-ı dîde-i gam-dîdemi midâd idüp beyâz-ı cerîde-i hûn-ı hîrîdemi sahîfe-i seyyiât ve nâme-i a‘mâl-veş rû-siyâh ve müşevveş eyledüm..”

Zamanımızın Türkçe yazı diline bakılarak alışılmamış kelimelerden kaçındığını ve eserini sade bir dille yazdığı için takdir ettiği *Ahlâk-ı Muhsinî* yazarının izinden gittiğini belirten Azmî Bey’in bu iyi niyetini hiç gerçekleştiremediği zannedilmemelidir. İlgililerce bilindiği gibi, dilimiz, Arapça, Farsça unsurların oranının azaldığı bugünkü hâline birden bire değil, asırlarca süren sadeleşme safhalarından geçerek gelmiştir. Azmî’nin eserinin başında vaad ettiği dil ve üslûba ne kadar uygun hareket edebildiği meselesi bir tarafa, aşırı söz süslemelerini, yapmacıklığı ve belirli seviyedeki bir okuyucunun sözlüğe bakmadan anlayamayacağı yabancı kelimeler kullanmayı kusur sayması dahi, bize göre, takdire değer bir tavidir. Yazarın yaşadığı devrin okumuş zümreleri arasında ilgi gören ve değer verilen anlatış tarzına uymasını, ifadesini seci, cinas, iştikak gibi çeşitli söz sanatlarıyla güzelleştirmeye çalışmasını ise tabii karşılamak lâzımdır.

Azmî’nin *Enîsü’l-Ârifîn*’i de bölümlerini esas aldığı ve çokça faydalandığı *Ahlâk-ı Muhsinî* gibi şu kırk bapı meydana gelmektedir<sup>93</sup>:

“1. Der-‘İbâdet, 2. İhlâs, 3. Du‘â, 4. Şükür, 5. Sabr, 6. Rızâ, 7. Tevekkül, 8. Hayâ, 9. ‘İffet, 10. Âdâb, 11. ‘Ulüvv-i Himmet, 12. ‘Azm, 13. Cidd ü Cehd, 14. Şebât, 15. ‘Adâlet, 16. ‘Afv, 17. Hilm, 18. Hülk u Rıfk, 19. Şefkat, 20. Hayrât, 21. Sehâvet, 22. Tevâzu‘, 23. Emânet, 24. Vefâ’, 25. Sadâkat, 26. İncâh-ı Hâcât, 27. Teennî, 28. Müşâvere, 29. Hazm, 30. Şecâ‘at, 31. Gayret, 32. Siyâset, 33. Teyakkuz, 34. Firâset, 35. Kitmân-ı Esrâr, 36. İgtinâm-ı Fursat, 37. Ri‘âyet-i Hukûk, 38. Sohbet-i Ahyâr, 39. Def‘-i Eşrâr, 40. Terbiyet-i Hadem.”

<sup>93</sup> Biz eserin telifinden üç sene sonra Rebü’l-evvel 977, (Ağustos 1569) yılının ilk günlerinde istinsah edilmiş bir nüshadaki (Bk. Flügel, a.g.e. c.3, s. 308-309) sıralamayı esas aldık.

Bütün bu izahlardan anlaşılacağı üzere, *Enîsü'l-Ârifîn*, yukarıdaki kırk konuyla ilgili ayetleri, hadisleri, büyüklerin sözlerini, atasözlerini, kıssa ve fıkraları toplayan, okuyucuyu faziletlere teşvik edip bunların zıddı olan kötü huylardan sakındıran pratik bir ahlâk kitabıdır. Sonunda yer alan “Mev‘ iza-i Manzûme” ise, müstakil olarak da defalarca yazılıp çoğaltılmış; asıl şairi, yani Azmî’yle birlikte çeşitli kişilere de nisbet edilerek basılmış kısa bir mesnevîdir.

“Her işe besmeleyle kıl ibtidâ      Zikrûñ olsun dâimâ hamd-i Hudâ”  
beytiyle başlayan ve

“Mâ-hasal budur tutarsañ gûş-ı cân      İdeyin hükmüñ medârını beyân  
Ehl-i şer‘ anı ki müstakbeh görür      Tab‘ kim ol nesneden nefret kılur  
Mümkün olduğınca eyle ictinâb      Söz budur vallâhü a‘lem bi’s-savâb”

merhun beyitleriyle biten bu ahlâkî manzume, bir bakıma *Enîsü'l-Ârifîn*’de verilen bilgi ve öğütlerin özü, yazarın son sözleridir. Müderris Azmî Bey, okuyucuya ahlâk konularına, beşerî münasebetlere dair İslâm esasları istikametinde birtakım öğütler vermekte, netice olarak “dindar insanların çirkin gördüğü ve insan tabiatının nefret ettiği şeylerden mümkün olduğu kadar sakın”mayı tavsiye etmektedir.<sup>94</sup> “Nasîhat-nâme-i ‘Azmî Efendi<sup>95</sup>, Pend-nâme-i Azmî Beğ<sup>96</sup>, Vasîyyet-nâme-i ‘Azmî<sup>97</sup> gibi adlar altında yazılıp basılmasının<sup>98</sup> sebebi de bu olsa gerek. Nitekim “Hâtîme” başlığından sonra yazar, kitabını gerçekten pek çok faydalı tavsiyeyi derleyen ve güzelliklerin çoğunu içine alan bu manzumeyle bitirdiğini belirtir: “Ve bu manzûme-i câmi‘ü’l-fevâid ve hâviyetü’l-‘avâid ile -ki hak budur, ekşer-i mehâsini müstemildür- bunuñla kitâb-ı müstetâbı hatm itdük.”<sup>99</sup>

Azmî’nin Türk Edebiyatı’nda çok rağbet gören remel bahrinin “Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbıyla yazdığı bu mesnevîsi, kaynağına, yani gördüğümüz *Enîsü'l-Ârifîn* nüshalarına göre, 49 beyitten ibarettir. Fakat mezkûr manzumenin müstakil olarak yazıldığı nüshalarda beyit sayısının 44, 46, 47, 50, 51 gibi miktarlar civarında değiştiği görülür. Azmî Bey, *Enîsü'l-Ârifîn*’i 974/1566 yılında tamamladığını eserinin sonunda bizzat bildirdiğin-

<sup>94</sup> Mahmut Kaplan, “Divan Edebiyatında Manzum Nasihat-nâme Yazan Şairler ve Eserleri I”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* Van 1992, III/3, 51’de Azmî’nin bu “Pend-nâme”sini de tanıtmıştır.

<sup>95</sup> *Nasihat-nâme-i Azmî Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Beşir Ağa nr. 654, yk. 129-132.

<sup>96</sup> *Pend-nâme-i Azmî Beğ*, Süleymaniye Ktp. Es‘ad Ef. 3473/10, yk. 38,

<sup>97</sup> *Vasîyyet-nâme-i Azmî*, Süleymaniye Ktp. Çelebi Abdullah 390/8, Millet Ktp. AE Manzum, nr. 771, yk.101-102.

<sup>98</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *a. g. e.*, II, 647-648.

<sup>99</sup> Pîr Mehmed Azmî, *Enîsü'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp. Lala İsmail nr. 243, yk. 217.



den, bu manzum nasihat-nâmenin şairi ve telif tarihi de kesin olarak tesbit edilmiş olmaktadır. Her ne kadar Bursalı Mehmed Tahir Bey ve S. Nüzhet Ergun gibi bazı biyografi yazarlarımız bu meşhur manzumenin bazı nüshalarına istinaden Azmî'ye ait olduğunu kaydetmişlerse de, kaynağını delil olarak göstermediklerinden, aynı eserin Lokman Aleyhi's-Selâm<sup>100</sup>, Hz. Ali<sup>101</sup>, Akşemseddin<sup>102</sup>, Hamdullah Hamdî<sup>103</sup>, Örfî<sup>104</sup> gibi başka kişilere nisbet edilmesinin sebepleri veya yanlışlığı kesinlikle sabit olmamıştı. Arap harfleriyle *Miftâhü'l-Cenne(t)* adlı ilmihâl kitabının sonunda "*Pend-nâme-i 'Azmî Efendi Rahmetu'llâhi 'Aleyh*" başlığı altında<sup>105</sup>, gerçeğe uygun olarak Azmî'ye nisbet edilen bu nasihat-nâme, bir nüshasındaki "*Nasihât-nâme-i Akşemseddîn*" adının sebep olduğu yanlışlıkla Akşemseddin'in eserleri arasında basılmış<sup>106</sup> ve yine bazı nüshalarındaki "*Pend-nâme-i Hamdî*" isminden ötürü Akşemseddin'in oğlu Hamdî'ye âit gösterilerek yayımlanmıştı.<sup>107</sup> Bu "Mev'iza-i Manzûme"nin, asıl şairi olan Azmî'den başka kişilere de nisbet edilmesinin sebebi, tahminimize göre, aynı kaynaklara dayanan öğütlerin ortaklığı ile imlâsı benzeşen bazı mahlasların biri birine karıştırılmasıdır. Azmî'nin bahis konusu manzumesindeki bir kısım tavsiyelerin Hz. Lokman ve Hz. Ali gibi din büyüklerinin bazı öğütlerine uygunluğu, bu nasihatların değerini arttırmak için onlara ait gösterilmesine yol açmış olmalıdır. Bu kısa nasihat-nâmenin başka bir nüshasında, Attâr'a nisbet edilen meşhur *Pend-nâme*'nin tercümesinden<sup>108</sup> sayılmasını da her iki eserdeki tavsiyelerin müşterek kaynaklara dayanmasıyla izah etmek mümkündür.

<sup>100</sup> Hazreti Lokman Aleyhi's-Selâm'ın Oğluna Eyledüğü Nasâyihun Tercemesidir, İÜ Ktp.T. 5476.

<sup>101</sup> *Nesrû'l-Leâlî, Vasâyâ-yı Hazret-i Alî, Pend-nâme-i Alî Tercümesi*, İÜ Ktp. TY 9345, yk. 36.

<sup>102</sup> *Nasihât-nâme-i Akşemseddîn*, Süleymaniye Ktp. Mihrîşah Sultan bl. 443.

<sup>103</sup> *Pend-nâme-i Hamdî*, Süleymaniye Ktp. Fatih 5427/54, yk. 274.

<sup>104</sup> Ankara Millî Ktp. A. 3642/4.

<sup>105</sup> *Miftâhü'l-Cenne(t)*, Tabhâne-i Âmire, 1264 /1848, s. 124-128. (Bir nüshası: Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi nr. 6406).

<sup>106</sup> Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, 1972, Akşemseddin'e nisbet olunan eserler -2-, s. 23.

<sup>107</sup> Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, Akşemseddin-zâde Hamdullah Çelebi ve Pend-nâme'si, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, ts. s. 192-201. Merhum Âmil Çelebioğlu, başka bir eserinde, bu pend-nâmenin Azmî'ye ait olduğunu şu cümlesiyle belirtmiştir: "Pir Mehmed (oğlu) Azmi Efendi (öl. 990/1582) ulemadan bir zat olup 'Vasiyetname' nev'inden küçük bir pendnamesi vardır." (Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, Millî Eğitim Bakanlığı yayını, İstanbul 1994, s. 91).

<sup>108</sup> *Min Terceme-i Pend-nâme-i Şeyh Attâr Mütercimihî Azmî Efendi*, Staatsbibliothek Berlin, Orient (Doğu) Bölümü, Landberg 631, yk. 63-64.

Aynı eserin Hamdî ve Örfî gibi şairlere ait sanılmasının sebebi ise, bu isimlerin Arap harfleriyle yazılışının Azmî adına benzemesidir.

Azmî'nin *Enisü'l-Arifin*'inden örnek olmak üzere bu meşhur manzumesini nakletmeyi uygun görüyoruz:

*Mev'iza-i Manzûme*<sup>109</sup>

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün]

- 1 Her işe kıl besmeleyle ibtidâ  
Zikrûñ olsun dâimâ hamd-i Hudâ
- 2 Tâhir ol dâim salâhı pîşe kıl  
Hem 'azâb-ı dûzahı endîşe kıl
- 3 Kâhil olma kıl namâza ihtimâm  
Tur otur ehl-i salât ile müdâm
- 4 İster iseñ artura kadrûñ Hudâ  
Rûz u şeb eyle tazarru' kıl du'â
- 5 Kim ki kâr ü pîşesin 'isyân ider  
Şübhesiz ol rızkına noksân ider
- 6 Ni'mete şükr ü belâya sabr kıl  
Kim bulur andan cilâ mir'ât-ı dil
- 7 Şükr kayd-ı ni'met-i mevcûdedir  
Sabr sayd-ı ni'met-i mefkûdedir
- 8 Kimseye kılma sitem itme cefâ  
Dost kılmaz merdüm-âzârı Hudâ
- 9 Şâdi-i dünyâya mesrûr olma hiç  
İltifât-ı şâha magrûr olma hiç
- 10 'Ömrûñ olsun dir iseñ gâyet uzun  
Eyle in'âm u 'atâ hadden füzûn
- 11 Şem'-veş halka dilûñ itme dırâz  
Rûz gibi eyleme ifşâ-yı râz
- 12 Ni'metine kimsenüñ kılma hased  
Kâdir iseñ kıl hased bâbını sed
- 13 Kimseyi zemmeyleyüp kadh eyleme  
Kendüñi hem illere medh eyleme
- 14 Geç geçenden ibn-i vakt ol gözle hâl  
Hem yeme ferdâ gamın ferdâya sal
- 15 Gâyet ile kem nedür dirseñ eğer  
Kendü 'aybın kor ilüñ 'aybın arar
- 16 Virdügiñi alma mânend-i bihâr  
Yeme kay' kılduğın zembûr-vâr

<sup>109</sup> Pîr Muhammed Azmî, *Enisü'l-Arifin*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 1328, yk. 240.

- 17 Çok mizâh itme ki ol hiffet virür  
Bakma hem nâ-mahreme gaflet virür
- 18 İtme iki zen arasından güzâr  
Kılma hem asılmışa aslâ nazar
- 19 Zenler ile kim ki çok sohbet kılur  
Şâh ise kendüyi bî-hürmet kılur
- 20 La'n ü ta'n ü kizb ü bühtân eyleme  
Kimsenüñ kalbini vîrân eyleme
- 21 Hem koma beytünde beyt-i 'ankebût  
Nâkıs olur ol ziyâd oldukça kût
- 22 Atañı vü anañı cân-ı peder  
Adlu adıyla çağırma kıl hazer
- 23 Rîze-i nânı bırakma zîr-i pâ  
Düşeni alup yeseñ virür gınâ
- 24 Senden a'lânüñ öñüne geçme hem  
Eyle ednâya tevâzu' kıl kerem
- 25 Başuñ altına koma şalvâruñı  
Otururken sarma hem destâruñı
- 26 Dişiñ ile kesme hergiz rîşüñi  
Tırnaguñla oynama hem dişüñi
- 27 Ayag üzre key sakın don geymeden  
Kıl hazer üstünde câmeñ dikmeden
- 28 Post-ı sır ü hem piyâzı kıl kerem  
Ayak altına bırakma yakma hem
- 29 Âsitîn ü dâmene kim yüz siler  
İki yaka ıssı olmaz ol gider
- 30 Nân-ı serd ü gûşt ü helvâ-yı ter  
Arturur hıfzı vü zihni tîz ider
- 31 Bir 'azîze sordılar nisyândan  
Didi kim kaçmak gerek 'isyândan
- 32 İştirâkin görme câiz şânenüñ  
Şânesine urma el bîgânenüñ
- 33 Gayr ile misvâkde yok iştirâk  
Kim işâretdür aña lâfz-ı sivâk
- 34 Püf diyüp hergiz söyündürme çerâg  
Şem' dūdundan olur muhtel dimâg
- 35 Ev süpürme hiç gice çekme emek  
Hem cünüble gam virir yemek yemek
- 36 Pes hatâdur gice mir'âta nazar  
Yalıñız bir evde yatma kıl hazer

- 37 Mûriş-i killet dūrūr nevm-i keşîr  
Gice ‘uryan yatmak eyler hem fakîr
- 38 Ay ü gün dutulsa hem kılma nazar  
Ol nazardur gözlere ‘ayn-ı zarar
- 39 ‘Âkıl iseñ eyleme tenhâ sefer  
Yalñız gitmekde vardur çok hatar
- 40 Olmasun dirseñ zamîrũnde keder  
Hâk ü gille el yumakdan el yu var
- 41 El yüz üstüne komak mezmûmdur  
Gabgabı altına komak şûmdur
- 42 İhtirâz eyle koma virür elem  
Ayag altına tırâşât-ı kalem
- 43 Mûşuñ artuğı durur ‘âlemde sem  
Mîş ü üştür arasından geçme hem
- 44 Gice bîdâr ol tilâvet kıl seher  
Okuma seng-i mezârı kıl hazer
- 45 Çok cimâ‘ u ‘itr u gam ekşi yemek  
Pîr iderler âdemi bî-reyb ü şek
- 46 Burnuña yapışma çok virür melâl  
Hem haleldür her çöpi itme hilâl
- 47 Mâ-hasal budur tutarsañ gûş-ı cân  
İdeyin hükmũñ medârını beyân
- 48 Ehl-i şer‘ anı ki müstakbeh görür  
Tab‘ kim ol nesneden nefret kılur
- 49 Mümkün olduğunca eyle ictinâb  
Söz budur *vallâhu a‘lem bi’s-savâb*.

*Enîsü’l-Ârifîn*’in “Hâtîme” kısmında yer alan bu “Mev‘iza-i Manzûme”den sonra, yazar eserinin tamamlanış tarihi, adı ve kendi ismiyle ilgili bilgiler verir. Kitabın II. Selîm’in Osmanlı sultanı olduğu yılda tamamlandığını belirten cümlelerin ardından, ebced hesabıyla 974/1566 yılında sona erdiğini ve adının “*Enîsü’l-Ârifîn*” konulduğunu bildiren bir tarih kıt‘asını okuyoruz. Kıt‘anın son beyti şudur:

“Tîg-ı itmâm ile kazmış üstüne târîhîni  
Hamdü li’llâh irdi pâyâna *Enîsü’l-Ârifîn*.” 974 (1566).

Eserinin adını ve tamamlanış tarihini bildiren bu kıt‘adan sonra yazarımız kendi ismini şöyle kaydediyor:

“*Efkaru'n-nâsi ilâ'llâhi'l-Celîl*  
Pîr Muhammed bin Pîr Ahmed bin Halîl.”<sup>110</sup>

*Ahlâk-ı Muhsinî*'nin diğer bazı Türkçe tercümeleri gibi *Enîsü'l-Ârifîn* de şarkiyatçıların ilgisini çekmiştir. Dr. Rudolph Peiper bu eseri bir yazma nüshasından Almanca'ya çevirmiş ve 1848'de bastırmıştır.<sup>111</sup>

Azmî'nin çağdaşı olan ve “*Meşâirü's-Şuarâ*” tezkiresini Sultan II. Selim'e sunan Âşık Çelebi (926-979/1519-1571): “Ahlâktan *Enîsü'l-Ârifîn* nâm kitâbları ve niçe risâleleri vardır ki, 'inde'l-bülegâ makbûldür” cümlesiyle, *Enîsü'l-Ârifîn* yazarının bizzat verdiği bilgileri teyid ettiği gibi, anılan kitabı *Ahlâk-ı Muhsinî* tercümesi saydıklarını belirttiğimiz araştırmacılar da tasdik etmektedir. Bununla birlikte, bazı biyografik kaynaklarımızın Azmî'nin “*Enîsü'l-Ârifîn*” kitabının adı, yazarı ve dolayısıyla telif tarihi konusunda yanlışlıklarını görüyoruz:

Atâî, *Şakâyık Zeyli*'nde Azmî'nin eserlerinden bahsederken: “Âşâr-ı dil-küşâlarından *Mekârimü'l-Ahlâk* nâm kitâbları meşhûr-ı âfâkdir”<sup>112</sup> diye *Enîsü'l-Ârifîn*'in adını yanlış kaydetmiştir. Onun yanlışlığının sebebi, Azmî'nin mezkûr eserinin başındaki:

“Minnet Allâh'a kim odur hallâk  
Hüsn-i hulk ile eyleyüp tekrîm  
Halk idüpdür mekârim-i ahlâk

Kıldı insânı ahsen-i takvîm” mısraları içinde ve daha sonra hamd, salâvat bölümlerinde söz konusu ettiği “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” mealindeki hadiste geçen “mekârimü'l-ahlâk” kelimelerini kitabının adı sanmış olmasıdır. Muallim Naci<sup>113</sup> ve Bağdatlı İsmail Paşa<sup>114</sup> da büyük bir ihtimalle *Şakâyık Zeyli*'ne dayandıklarından, aynı yanlışlığı tekrarlayarak Azmî'nin *Mekârimü'l-Ahlâk* adında Türkçe ahlâkî bir eser telif etmiş olduğunu haber verirler. “Azmî'nin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde mevcut bulunan *Merâtibü'l-Ahlâk* isminde bir eseri vardır”<sup>115</sup> diyen Bursalı Tahir Bey de, ismini tesbitte yanlış olmakla birlikte, tahminimize göre, yine *Enîsü'l-Ârifîn*'i kastetmektedir. Çünkü “*Ahlâk Kitaplarımız*”ı tanıtırken de Azmî'yi yanlışlıkla “*Mekârim-i Ahlâk*” adında bir eserin yazarı olarak gösteren Tahir Bey, onun “*Tercüme-i Ahlâk-ı Muhsinî- Enîsü'l-*

<sup>110</sup> Pîr Mehmed Azmî, *Enîsü'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp. Lala İsmail nr. 243, yk. 218, 219.

<sup>111</sup> Flügel, *a. g. e.*, III, 309.

<sup>112</sup> Atâî, *a. g. e.*, s. 267.

<sup>113</sup> Muallim Naci, *a.g.m.* s. 229.

<sup>114</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1951, II, 256.

<sup>115</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a. g. e.*, II, 310.

*Ârifin*” adlı kitabını ise oğlu Hâletî’ye mâl eder.<sup>116</sup> Yukarıda da naklettiğimiz üzere 974/1566 yılında Pîr Mehmed Azmî Bey tarafından telif ve tercüme edildiği mevcut pek çok nüshasında kayıtlı bulunan *Enîsü’l-Ârifin*’in yazılış tarihinden dört sene sonra doğan Hâletî’nin eseri olamayacağı açıktır.

## 2. *Envârü’l-Kulûb (Mesâbihu’l-Îmân Tercümesi):*

Yazılış sebebi konusunda bilgi veren bölümünden “Azmî” adında bir kişinin Farsça “*Mesâbihu’l-Îmân*” kitabını Sultan I.Ahmed’in isteği üzerine tercüme ederek bir hayli değişiklik ve ilâveler yapmak suretiyle meydana getirdiği anlaşılan bu eser, bazı kütüphane kataloglarında<sup>117</sup> ve araştırmamızın yazılarında<sup>118</sup> Pîr Mehmed Azmî’ye ait gösterilmektedir. Başlangıcından Sultan I. Ahmed (ö.1026/1617)’in saltanatı zamanında yazıldığı anlaşılan söz konusu kitap, 990/1582 yılında öldüğü bilinen Pîr Mehmed Azmî Efendi’ye ait olamaz. Çünkü *Envârü’l-Kulûb*’ün başında kendisini “Azmî” adıyla tanıtan mütercim, bu eseri Farsça *Mesâbihu’l-Îmân* kitabını “Sultan Ahmed Han bin Sultan Muhammed Han bin Sultân Murad Han”ın emriyle tercüme ederek meydana getirdiğini bildirmektedir. Burada adı geçen Sultan Ahmed’in, babası III.Mehmed’in ölümünden sonra 1012/1603 yılında tahta oturan I.Ahmed olduğu ve eserin onun 1603-1617 arasındaki saltanat yıllarından birinde Türkçe’ye çevrildiği anlaşılmaktadır.

Azmî Efendi, “faziletleri sayılamayacak kadar çok olan ve vaaz kitapları arasında eşi bulunmayan” bu Farsça eseri görüp okudukça, Anadolu’da yaşayan herkesin anlayabilmesi için Türkçe’ye tercüme etmeyi düşünmüş, fakat Sultan Ahmed kendisine onu çevirmesini emredinceye kadar fırsat bulup da niyetini gerçekleştirilememiştir:

“*Kitâbu Mesâbihu’l-Îmân*, ki nâdire-i devr-i zamân olup fazâili nâma’ dūd ve kütüb-i mevâ’izde ‘adîli mefkûddur, manzûr-ı nazar-ı kâsır-ı fakîr ve ma’rûz-ı fikr-i fâtir-i hakîr oldukda, lûgat-ı Fârisî üzre olup fâ’idesi tâmme ve bu diyârûñ ahâlîsine menfa’ati ‘âmmem olmagın, hâtırda bu hâtıra cây-gîr ve bu emel hem-hâbe-i zamîr oldu ki, eger me’âni’-i rûzgâr ve savârif-i leyl ü nehârdan bir zaman fırsat ve bir müddet ruhsat müyesser olursa, bu kitâb-ı müşgîn-nikâbı lisân-ı Türkî ile terceme idem...Tâ kim tâife-i ervâmuñ dahî gerden-i gûş-ı i’tibârlarını ferâid-i fevâidiyle müzeyyen ve ekşer havass u ‘avâmuñ letâif-i ma’ânîsinden müstefid olmaları mu’ayyen ve mübeyyen ola. Ammâ bu ‘Azmî-izmâ ve bu mühimm-i kazâyâ sipîhr-i

<sup>116</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *a. g. e.*, II, 312, a. mlf., *Ahlâk Kitaplarımız*, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası 1325/1907, s. 13, 14.

<sup>117</sup> *Envârü’l-Kulûb*, Nuruosmaniye Ktp. 2329, 2330.

<sup>118</sup> Ağâh Sırrı Levend, Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1972 (2. bs.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 75.

nâ-fercâmdan bir vakt ârâm ele getirmek müyesser olmadı. Tâ ol zamâna degin kim (...) Sultân Ahmed Hân bin Sultân Muhammed Hân bin Sultân Murad Hân (...) Hazretleri zerre-perverlik ve hûrşîd-güsterlik idüp bu kemînesine nazar-ı merhamet ve dîde-i şefkat birle nigâh idüp (...) kitâb-ı mesfûrun tercemesini fermân idüp...”

*Mesâbîhu'l-Îmân Tercümesi Envârü'l-Kulûb*'ün mütercimi ve tercüme tarihi konusunda bizzat çevirenden naklettiğimiz şu cümleler, adı geçen Azmî'nin 17.asrın başlarında, Sultan I.Ahmed devrinde yaşamış alimlerden biri olduğunu göstermekte, dolayısıyla bu tarihten yirmi-otuz sene önce vefat etmiş Pîr Mehmed Azmî (ö.990/1582)'nin bu çeviriyi yapmış olamayacağını isbat etmektedir. Yukarıda andığımız yazısında mezkûr eser hakkında bilgi veren A.Sırrı Levend, *Envârü'l-Kulûb*'ün H.985=M.1577 yılında vefat ettiğini bildirdiği (gerçekte 990/1582 yılında vefat etmiş olan) Pîr Mehmed Azmî tarafından 1603-1617 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin başında bulunan “I. Ahmed'in emriyle” çevrilemeyeceğini fark etmemiştir.

Netice olarak yazımızın 16.asır Osmanlı şair, yazar ve ilim adamlarından, edebiyat tarihimizde *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin Türkçe ilk ve en tanınmış tercümelerinden birini meydana getiren Pîr Mehmed Azmî Bey'in gerek 151 yıl önce Almanca çevrilen bu eseri, gerekse *divanı*, eksik bıraktığı *Mihr ü Müşteri Tercümesi* gibi diğer eserleri üzerinde yapılabilecek ilmî çalışmalara başlangıç olmasını dileriz.

## TÜRK MEDENİYETİNİN İLK SAYFALARI

*Erkin YUSUPOV-Abdukadir ZAHİDOV\**

*Mustafa AKSOY\*\**

### 1. Turan-Türkistan Halklarının Medeniyeti, Tarihî Birliği ve İlişkileri:

Türkistan halklarının (Türk Cumhuriyetlerinin) bağımsızlığa kavuşması halklarımızın kültür tarihini, millî değerlerini araştırmak yönünde de yeni imkânlar açtı.

Ülke tarihini ve medeniyetini (Medeniyet kavramı bu coğrafyada daha çok kültür anlamına gelmekle beraber, bazen maddî veya manevî kültür unsurları için de kullanılır.), tarafsız ve her yönden derinlemesine araştırma, tanıma, tarihi geliştirme, manevî olgunluk ile millî şuurun oluşmasının mühim şartlarındandır. Çünkü halkı manevî yönden kâmil olan ülkelerin büyük devletler olabileceğini, insanlığın tarihî tecrübesi gayet açık göstermiştir. Millî değerlerini ve geçmişini bilmeyen halk istikbâli için de mücadele edemez. Tarih sayfalarını derinlemesine ve tarafsız araştırmak, yalnızca geçmişi tanımak olmayıp, aksine istikbaldeki gelişme içinde yeni imkânlar aramaktır. Tarih araştırmaları neticesinde, insanların vatanseverlik, millî birlik ve beraberlik ile tarihi duyguları şekillenir; böylece gelişmenin manevî zeminleri sağlamlaşır.

Son yıllarda Türkistanlı bilim adamları şanlı tarihimizin yeterince aydınlatılmayan veya tamamen unutulmuş sayfalarını araştırmak ve tanıtmak hususunda bir çok hayırlı işler yapmaktalar. Bu ise Türk halklarının insanlık medeniyetinin gelişmesine yaptıkları büyük katkıların daha iyi anlaşılmasına imkân vermektedir. Büyük gökbilimcisi Mirzâ Uluğbek (Uluğ Bey) bir daha benzeri gelmez âlim, şair ve devlet adamı Zahiriddin Babur, tasavvuf tarikatının önemli bir kolunun kurucusu mütefekkir Bahavüddin Nakşibendi, Abdulhâlık Gücdüvânî, Ubeydullah Hoca Ahrâr Velî, Mahmud-i A'zam, hükümdar ve şair Muhammed Rahimhan Fîruz ve daha bir çoklarının geniş anma kutlamalarının gerçekleştirilmesi bu yöndeki gerçekleştirilen önemli faaliyetlerdendir. 1996 Emir Timur'un doğumunun 660. yılı ile mutasavvuf âlim Necmeddin Kübrâ'nın doğumunun 850. yılı geniş anma kutlamalarıyla gerçekleştirildi. "Alpamış"\*\*\* destanının 1200. yılı ile ortak Türk kültürünün

---

\* Prof. Dr., Taşkent Üniversitesi, Felsefe Bölümü-Doç. Dr. Taşkent Üniversitesi, Felsefe Bölümü

\*\* Yayına hazırlayan, Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi. Parantez ( ) içindeki bilgiler ve yıldızlı \* dipnotlar hazırlayana aittir.

\*\*\* Alpamış destanı Türk halklarının ortak destanı olup en çok Harezmi bölgesi Türkmenleri ile Türkmenistan Türkmenleri sahip çıkmaktadır. Değişik yüzyıllara ait varyantları vardır.



yadigarlarından olan *Divan-u Lüğati't-Türk ve Kutadgu Bilig* eserlerinin yazılışının 925. yılı olması münasebetiyle önemli çalışmalar yapılmaktadır. Böylesi çalışmaların Türk halklarının millî şuurlarını geliştireceği, vatanseverlik ile millî iftihâr duygularını sağlamlaştıracağı ve kardeş Türk halkları arasındaki yakınlaşmayı sağlayacağı şüphesizdir.

Türkistan halklarının tarihlerinin, medeniyetlerinin ve değerlerinin müşterek olduğunu ortaya koymak, Türkistan'ın bağımsızlığını sağlamlaştırmanın önemli gereklerindedir.

Bütün bu işleri yaparken dikkat gösterilmesi gereken bir başka husus daha vardır. Bu ise Türkistan halkları tarihinin eski (İslam öncesi) devirlerden itibaren günümüze kadar olan sayfalarının birbiriyle olan organik bağlarını yekpare ele almaktır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Türkistan halklarının ilmî olarak kültür mirası VIII.-IX. asırlardan başlatılır (Sovyetler'in faaliyetleri sonucu Türklerin VIII. Yüzyıldan önceki devirleri yok sayılmıştır) ve mahiyeti esasen İslam medeniyetinin düşünce dairesiyle sınırlandırılır. Medeniyetimiz ve inanç dünyamızın tarihi İslam medeniyetinin gelişmesiyle sıkı sıkıya bağlı olduğu, İslam dininin halklarımızın manevî gelişimi için yeni imânlar sağladığı şüphesizdir. Lakin Türkistan halklarının medeniyet ve inanç dünyasını yalnızca İslam dininin hakim olduğu devirlere bağlamak hatadır. Çünkü, İslam medeniyeti, Türkistan halklarının ortak medeniyetinin merhalelerini ve mahiyetini, bütün yönleriyle tamamen kapsamaz. Türkistan'daki bir kısım halkların bu dini çok sonraları kabul ettiğini dikkat nazarına alacak olursak, mesele daha da açıklığa kavuşacaktır. Şayet maddî ve manevî medeniyetimizin gelişim tarihine tek taraflı eğilecek olursak, bir çok alemşümül sayfaları görmezlikten gelmiş oluruz. İslam medeniyeti bölgemizde VIII.-IX.. asırlarda yayılmaya başladı. Lakin bu zamana kadar Türkistan halklarının (bugünkü elimizdeki belgelere göre) 2000-3000 yıldan fazla bir devri içine alan sosyal, siyasî, iktisadî ve medenî tarihi olduğu bilinmektedir. Bu devir medeniyetine türlü sosyal, siyasî, ahlakî, hukukî meseleleri ihtiva eden dinî ve felsefî düşünce, inanışlarda, halkın sözlü eserlerinde, el sanatlarında, emsalsiz mimarî yadigarlıkları ile üretim aletlerinde görülmektedir. İslamî hedefler, bölgemizde binlerce yılda şekillenen, gelişen zengin manevî ve ilmî muhite uyum sağlaması sebebiyle geniş yayılım imkanına sahip oldu. Burada İslam'ın bölgemize gelişinden az bir

---

Özbekistan'da 1999 da bu destanın 1200. Yılı kutlanmıştır. Dede Korkut Destanı'ndaki "Bamsı Beyrek" ile ilişkisi bilinmektedir.

Araştırmalara bakıldığında bir taraftan Oğuzlarda Konırat taifesinde ikinci taraftan Kıpçaklar'da söylenmektedir. Destanın bulunmasına Altay'ın güneyini mekan edinen Türk gruplarının yaşayışlarının sebep olduğu söylenmektedir. Dört bölümden oluşup adı geçen grupların sosyo-kültürel yaşayışları anlatılmaktadır. Alpamış aslında kahraman bir savaşçı olup, onun şahsında Türklerin bağımsızlık mücadelesi işlenmektedir.

zaman sonra Turan (Türkistan) topraklarında büyük, cihanşümûl ehemmiyete sahip medenî terakkiyat vücûda gelmesine bir tesadûf veya Arapların getirdiği medeniyetin mahalli ahali arasında hızlı yayılmasının neticesidir demek doğru olmaz. Bağdat şehrinde büyük ilmî merkezlerin oluşturulduğu devirlerde de buralarda çalışmak üzere esasen Turan-Türkistan âlimleri götürülmüştü. Merv şehrinde teşkil edilen büyük ilmî merkez -bir tür akademi-de çalışan âlimler de Bağdat şehrine götürülmüşlerdi\*.

Türkistanlı büyük âlimlerin İslam sonrası Bağdat'a götürülmesinden daha önce de namı Şarkta meşhur olan âlimler vardı. Bunların ilim çevrelerindeki saygınlıkları ve şöhretleri Arap yarımadasında da bilinmekteydi. Bu âlimler Bağdat şehrine şakirt (asistan, öğrenen) olarak değil bilakis büyük âlimler olarak götürüldü. Bu ilim merkezlerinde çalışmak için Arap hâkimiyetine giren diğer ülkelerden çok fazla ilim adamının getirilmemiş olması bu fikrimizin bir delilidir. Ayrıca hadisleri toplama ve takdimde, tasavvufî eğitimin gelişmesinde, İslam hukukunun esaslarını koymada, Arap filolojisinin ilmî ve teorik meselelerini incelemede İmam İsmail Buharî, İmam İshâ Tirmizî, Abduhalık Gücdüvânî, Necmeddin Kübrâ, Ahmed Yesevî, Bahavüddin Nakşibendi, Zemaşşerî, Burhâneddin Mergilânî, Abdurrezâk Semerkandî, Mahmud-ı A'zam ve diğerlerinin özel yer tutmaları da bu fikrimizin delillerindedir. Bunlarla beraber Turan-Türkistan toprağının İslam medeniyetinin şekillenmesi ve gelişmesinin esasî merkezlerinden biri olageldiği herkesin malumudur. Bilindiği gibi dünyadaki ilim ve medeniyetin gelişmesinde, Ahmed Fergânî, Muhammed Harezmi, Mahmud-ı Azam, Fârâbî, İbn-i Sinâ, Bîrûnî, Ali Kuşçu, Uluğ Bey ve diğerleri de büyük pay sahibidirler.

Netice olarak, Turan-Türkistan toprağında VIII.-IX. asırlarda meydana gelen büyük uyanışın kökleri, yalnızca İslamî değerlere değil, aynı zamanda İslam'dan binlerce yıl önce başlayıp devam edegelen, dinî, ilmî ve medenî mirasa da dayanmaktadır.

Araplar, Orta Asya'yı ele geçirdikleri devirlerde kendilerine kadar olan (İslam öncesi) dinî-felsefî öğretileri, kültür abideleri, el yazmaları, mahallî yazı sistemleri ile bütün bunlara derinlemesine hâkim kişileri yok ettiler. Bu yolla bu bölgede manevî boşluk meydana getirerek, bundan sonra yeni dinî yaymaya giriştiler. Bu maksatla, İslam öncesi kültürün öğreticilerine karşı olan yasaklamacı tutum uzun yılları boyunca devam etti. Ancak Türkistan'ın yerli halklarının asırlar boyunca gelişen medeniyetleri, dinî ve dünyevî bilimlerini tesirinde ortaya çıkan ruh ve düşünce dünyası ile manevî ihtiyaçlarını tamamen yok edemediler. Her tohum ancak uygun zemine düştüğü takdirde

\* Yazarlar burada İslamın Türklerin eskiden getirdikleri sosyal hayata uygun olarak algılandığından hızlı bir yayılma alanı bulduğunu ifade ediyorlar.

gelişir ve iyi ürün verir. Halkın genel kültürü, ruhî ihtiyaçları olgun ve derin olmazsa dışarıdan sokulan ilmî, kültürel ve dinî gayeleri özümsemesi ve geliştirilmesi mümkün değildir. Mankurtlaşan (başkalarının istediği gibi düşünen ve eylem yapan) halk, aynı şekilde yaşamaya devam eder. Böylesi halklar hem kendini, hem de diğer halkların kültürlerini anlamak ve geliştirmek imkanına sahip olamaz.

Bizler, Turan-Türkistan medeniyetinin gelişmesinin İslam dinine kadar olan örneklerini, kültür, ilim ve dini gelişmeye katkıda bulunan âlimlerin ve fâzılların adlarını, bıraktıkları miraslarını tam olarak bilmiyoruz. Bu husus, medeniyetimizin tarihini bütünüyle öğrenme yolunda en büyük engellerden biridir. Bugüne kadar Türkistan halklarının medeniyet tarihini öğrenmek için Arap dilini bilmek şart şeklindeki bir düşünce hakim olagelmıştır. Kültürel mirasımıza ait olan bir çok yadigarlıklar Arap, Fars, Çin ve Türk dillerinde yazıldığı şüphesizdir. Bölgede İslam medeniyeti şekillendikten sonra yazılan eserler genel olarak günümüze kadar korunabilmiştir. Ancak Baktriya, Soğd ve Harezmi alfabeleriyle yazılan eserler tamamen yok olmuştur. Bu nedenle, Türkistan halklarının medeniyeti ve tarihine ait bir çok kıymetli bilgiler Çin ve Hint yazı dilini bilmeme ile, İslam'dan başka dinî öğretilere tarafgîr yaklaşma sebebi meselenin etraflıca araştırılmasına engel olmuştur. İnsanlığın müşterek medeniyetinin gelişmesini incelemede dinî ve millî sınırlandırmalarla girişmek son derece ciddî bir hatadır. Hâlâ bazı hal-lerde böyle durumlar devam ettirilmektedir.

İslam dininin dünya medeniyeti tarihinde büyük yer tuttuğu şüphesizdir. Lakin diğer dünyevî dinlerin de bu medeniyet içerisindeki inkarı mümkün olmayan bir unsurdur. Turan-Türkistan toprağında İslam dininden önce Zerdüştlük, Maniheizm ve Budizm ile beraber Yahudîlik ve Hristiyanlığın tesirleri de olmuştur. Zerdüştlük, Budizm ve Mazdekçilik inançlarının düsturları, Yahudîlik ve Hristiyanlık da değişik devirlerdeki halkların manevî, medenî, sosyal ve siyasî gelişmelerinin sonuçlarını kendisinde mücessemleştiren felsefî düşüncelerdir. Budizm öğretisinde öne sürülen derin sosyal ve felsefî gayeler olmadan insanlık medeniyetinin mahiyetini tam ve doğru tasavvur etmek mümkün değildir. İnsanlığın medenî gelişimini birbiriyle bağlı olan, birbirini destekleyen gayeye ve ideale yönelik itikatlarla ilişkisi ve onlarla ifadesi mümkündür. Sosyal, siyasî, felsefî, hukukî, ahlakî ve estetik görüşlere tesir eden ideoloji ve gayelerin bizzat kendisi de manevî olgunluk merhaleleri ile şekillerinin görünüşü olarak kabul edilir. Tarihe bir göz atacak olursak, bunu açıkça görürüz.

Türkistan halklarının bize şimdiye kadar malum olan medeniyetinin ilk sayfaları milattan önceki binli yıllara dayanır. Turan ülkesinde yaşayan halklar milattan önce, VI.-V. asırlarda Çin, Hindistan, İran ve Asurya gibi ülkelerle doğrudan iktisadî ve kültürel alâkalarda bulunmuşlardır. Eski

Aramî (tarihte ilk defa M.Ö. 1100 lü yıllarda onlardan bahsedilir. M.Ö. 7. Yüzyılda Suriye ve Mezopotamya'da krallıklar kurmuşlardır) çivi yazısı aynı anda İran ile zamandaş Turan ülkesinde de kullanılmıştır. Arap hakimiyeti devrinde kaybolan Harezmi ve Soğd yazılarının da milattan önce ortaya çıktığı herkesin malumudur. Türkistan ülkesi asırlar boyunca şekillenen ve gelişen Zerdüştlük dinine vatan olmuştur. Günümüzde, dünyadaki bir çok âlimler Zerdüştlük dininin asıl vatanının Harezmi olduğunu, daha sonraları bu dinin muayyen tarihî şartlar yüzünden, mevcut felsefî ve ahlakî değerler ile bağlanarak diğer memleketlere de dağıldığını belirtmektedirler. Zerdüştlük bir çeşit hurafî akidelerin ifadesi değildir. Bu din, insanların tarihî gelişimini muayyen devrilerdeki dinî ve dünyevî bilimleri ve tasavvurlarını ifade etmiştir. İnsanın aklı yetkileri ile pratik imkanlarının, o devirlerde ne kadar olduğunu da Zerdüştlüğün muhtevassından anlamak mümkündür. Zerdüştlük öğretilerinde felsefe, iktisat, ahlak, hukuk, tarih, coğrafya, psikoloji, eğitim-öğretim, gökbilim, tıp ve diğer sahalara ait bilgiler verilmiştir. Bu yüzden kimi bilim adamları Zerdüştlük dininin sosyal ve manevî ehemmiyetine son derece değer vermişlerdir. Mesela, akademisyen S. Oldenburg'un belirttiğine göre "orijinal haliyle Zerdüştlük inancı, insanların yer yüzünde rahat yaşamasına büyük önem veren en akılcı dindir"<sup>1</sup>. Ayrıca bir çok âlimin fikrinde önceleri Zerdüştlük yerleşik ve hayvancı halkların dini olarak ortaya çıkmıştır.

Zerdüştlük dininin esasî gayelerini ihtiva eden "Avesta" kitabı da Batı Türkistan'da yazılmıştır. Bu mürekkep ve mükemmel dinî ve ahlakî eserde Avesta kahramanlarının Bahdi, Sogdiyana, Margiyana ve Ayrian Vayaca (Harezmi)'da zafere ulaştığının gösterilmesi de fikrimizin bir ispatıdır. Avesta'da anlatılan olaylar en eski tarihimiz ve medeniyetimizin bir çok sayfalarını doğru öğrenmeye imkan sağlamaktadır. İlk Zerdüştlük eski Turan ülkesinde ortaya çıkmış, gelişmiş ve kendisine has bir medeniyetin numunesi olmuştur. Orta Asya'daki güçlü halk hareketine dönüşen Mazdekçiliğin bir çok sosyal ve felsefî gayeleri Zerdüştlüğün tesirinde kalmıştır. Mazdekçiliğin bu dinî ve felsefî gayeleri şair Firdevsî'nin meşhur "Şehnâme" adlı eserinde aşağıda görüldüğü gibi tasvir edilmektedir:

*"Zenginlik, zavallılık olmasın tâ kim,/ Eşitlik olsun cihan mülkünde hakim./ Bir halde yaşasın yoksul ile zengin,/ Yoksulda da bulunsun, yemek, ev bark."*

Bu fikirlerin ortaya çıkmasında iptidaî toplum düzeninin tesiri güçlü olmuştur. Zerdüştlüğün, insanların ahirette Tanrı önünde birbirlerine eşit olması yönündeki hedefleri diğer tektanrılı dinlerde de görülür. V. V.

<sup>1</sup> S. F. Oldenburg: Predislovie k Knige Arnol'd, "Svet Azii", SNB. 1906, s. 20.

Bartold ise beş vakit namaz kılınması adetinin İslam dinine Zerdüştlükten geçtiğini iddia eder\*.

İlim dünyasındaki son yıllarda ortaya konulan bir dizi başarılı çalışmalar Turan medeniyetinin İslam dinine kadar olan bir çok safhalarını daha geniş aydınlatmaya imkan sağladı. Eskiî Harezmi'deki Cänbäskälä,<sup>2</sup> Tälî Bärzuyî (Surhan derya vadisinde tarihi bir yerleşim yeri) bölgesi, Afrasiyap (Efrasiyap- Semerkant'ın ilk ve orta çağdaki yerleşim yeri şimdiki kentin kuzey bölgesi ayrıca şeyhname destanında farsların düşmanı Türk hakanının adı Karahanlı ve Selçukluların da bu soydan geldiğine inanılır) ve Pap yakınlarındaki buluntular Türkistan topraklarında İslam dininden önce de büyük medeniyetin bulunduğunu bir kez daha göstermektedir. Dälvärzin Tepe (Surhan derya vadisinde bir yerleşim yeri), Fäyaz Tepe (Surhan derya vadisinde bir yerleşim yeri), Bärähşä (Buhara civarında tarihi bir yerleşim yeri), Merv ile Tacikistan'ın Kabadiyan bölgesindeki buluntular da bu devirlerdeki medeniyetin diğer delillerindedir.

Bu devirlerde kurulan tapınaklar, mimarî değere sahip binalar, üretim aletleri, takılar ve giyecekler de eski medeniyetin örneklerindedir. Maalesef, eski medeniyetimizin bu sayfaları toprağın üstünde değil, bilakis yer altında muhafaza edilmiştir. Bunun sebebi bütün yabancı istilacıların mahalli unsurların eski medeniyetini, örf ve adetlerini, bilim ve dinlerini yok etmeye çalışmalarıdır.

Milattan önceki III. asrın başlarında Turan topraklarını zapt eden Makedonyalı Büyük İskender de bu bölgede yüksek bir medeniyetle karşılaştığını, bundan da Yunanlıların ders almalarının mümkün olduğunu açıkça kabul etmiştir. Yunan tarihçilerinin eserlerinde de Turan topraklarında yaşayan halklar ve bu halkların medeniyeti hakkında malumatlar mevcuttur. Milattan önce II. asırda yaşayan Yunanlı yazar Elian eserlerinde Turan ülkesinde yaşayan Saklar (Sakalar) ve Skifler'in birbirinden farklı dilleri ve medeni-

\* Hz. Adem'den beri ilahi (semavi) dinlerin hepsinde namaz kılmak emredilmiştir. Mesela, Hz. Adem ikindi, Hz. Yakup akşam, Hz. Yunus yatsı namazlarını kılarlardı. Ayrıca Hz. Adem sabah vakti cennetten ayrıldığı için iki rekat sabah namazı kılmıştır. Hz. İbrahim oğlu İsmail'in affedildiği zaman dört rekat öğle namazı kılmıştır. Hz. Yunus balığın karnından ikindi vakti kurtulduğundan dört rekat namaz kılmış, Hz. İsa Allah'ın verdiği nimetlere şükür için akşam vakti üç rekat namaz kılmıştır. Hz. Muhammet Mirac'da vitir namazı kılmıştır. Beş vakit namaz ise Hicret'ten bir yıl önce Recep ayının yirmi yedinci gecesinde müslümanların aklı başında olanlarına farz kılınmıştır. Mirac'tan önce de peygamberimizin sabah ve ikindi namazlarını kıldığı bilinmektedir.

<sup>2</sup> Özbek Türkçesi'ndeki bazı vokallerin Türkiye Türkçesi'ndeki karşılıkları tayin edilemediğinden dolayı a ile e arasındaki vokali ifade için ä harfi kullanılmıştır.

yetleri olduğu yönünde bir çok bilgi verir\*. Yunanlı coğrafyacı Strabon da buradaki farklı halklar hakkında “onların tanrısı güneş olup, at kurban ederlerdi.” demektedir.

Turan ülkesinde milattan önce şamanlık inancının geniş kitlelere yayıldığı hakkında da malumatlar mevcuttur. Bu tür malumatlara eski Yunan tarihçisi Herodot’un eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu dinî inanışın hurafe değil, aksine bir cemiyetin manevî olgunluğu yolundaki mühim ve zarurî merhalesi olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Eski el yazmalarında Harezmi’nin “güneşli yurt” (hvar: güneş; zim: zemin) şeklinde adlandırılması bu ülkede yüksek medeniyetin oluştuğunun önemli vesikalarından biridir.

Biyoloji ilmi için mikroskop ne ise, tarih için de arkeoloji aynı şeydir. Arkeologlar kaybolup giden veya unutulan medeniyetimizin yeni sayfalarını açmaya, Turan Türkistan tarihinin bir çok sayfalarını tekrar canlandırmaya imkân sağlarlar. Kültür tarihimizin ilk sayfalarını Afrasiyap, Dälvärzin Tepe, Ayrıtam, Hälçäyan, Pap, Cänbäs Kälä, Koykırılğän Kälä buluntuları olmadan tam olarak aydınlatmak mümkün değildir. Bu alanlardaki buluntulardan Turan ülkesinde miladın hemen başlarında mimarî, sanat-el sanatlarının epeyce gelişmiş olduğu görülmektedir. Eski alfabelerle yazılan el yazmaları yok edildiği için, bu fevkalade mimarî ve sanat yadigarlıklarını, el sanatları mahsullerini, gelişmiş ve epey mükemmel dinî ve felsefî öğretileri ortaya koyan şahısların adlarını belirlemeye, tarih sayfalarına sokmaya imkan yoktur.

M. Ö. II., I. asırlarda Turan ülkesinde Kanka (Taşkent civarında Kanglı uruğunun yaşadığı tarihi bir yerleşim yeri. Ayrıca Hekimhan/Malatya’nın Sazaklar köy halkına Kanglılar dendiğini belirtelim.), Pärkänä (Çinliler tarafından eskiden Fergana, Parkana şeklinde telaffuz edilmiştir. Bu nedenle buradaki halk Parkan, devletleri de Parkana olarak adlandırılmıştır), ve Toharistan gibi devletlerin kurulduğu malumdur. Tarihimizin bu devrine ait kimi olaylar ve bilgiler Çin kaynaklarında görülmektedir. Bu kaynaklarda bilhassa Känkä (Kanglu-Kanglı) devleti zamanına ait, devrin medeniyeti ve dinleri hakkında bir çok bilgilere rastlanır. Känkä devletinin bulunduğu yerler esasen bugünkü Özbekistan sınırları içerisindeydi. Bu yüzden Çin kaynaklarını incelemek eski Turan-Türkistan medeniyetinin ilk sayfalarını aydınlatmak için büyük ehemmiyete haizdir. Fakat maalesef bu kaynakları tam manasıyla araştırmaya muktedir uzmanlarımız yeterli değildir.

---

\*Herodot (M.Ö.484-420) ise bu halklar için şu ifadeleri kullanır: “Skyth soyundan olan Sakalar ... Massagetler’in giyinişleri ve yaşamları Skyth’lerinki gibidir...”. Bilindiği gibi Herodot’un Massagetler dediği günümüzde de hayatlarını devam ettiren bir Türk halkı olan Mesgetler’dir.

Yeni devrin (M.S.) I.-IV. asırlarda ortaya çıkan ve gelişen Kuşan devleti zamanında da Turan medeniyeti epeyce olgunlaşmıştı. Bu devre kadar mahallî medeniyetin gelişmesine Hindistan'daki dinî ve felsefî görüşlerin çok tesirlerinin olduğu sezilmektedir. Fakat dış tesirler ne denli güçlü olursa olsun, yerli kültür unsurları kendisine özgü hususiyetlerini bütünüyle kaybetmemişlerdir.

Büyük medenî gelişme eski Harezmi'de (III. asırda), Eftalitler (Akhunlar) devletinde ve Türk hakanlıkları devrinde (VI.-VII. asırlar) da devam etti. Bârahşâ medeniyeti, Orhun Abideleri, Türkçe yazılar, henüz araştırılmakta olan Soğd, Harezmi yazı sistemleri bu devirlere ait arkeolojik buluntularda bilhassa mimarî, sanat ve el sanatları örnekleri ile dinî örf ve adetlerde eski medeniyetimizin kendisine mahsus bölgesel izlerini açık ve aydın görmek mümkündür.

Türlü tarihî devirler ve bölgelerde ortaya çıkan medeniyetlerin birbirine tesiri, insanlık medeniyetinin oluşum şartlarındandır. O halde türlü medeniyetlerin birbirine tesiri muayyen bir olgun manevî muhitte olumlu semere verir. Manevî olgunluk derecesi düşük olan halklar genellikle yabancı ülkeler ve halkların medeniyetini körü körüne kabul ederler ve tamamen onu benimserler. Geri kalmış halklarda dış kültürel tesiri anlamak, karşılaştırmak, özümsemek ve geliştirmek için gerekli manevî ölçülerin, kendine özgü ruhî ihtiyaçların yeterli olmadığını düşünüyoruz. Böyle şartlarda ortaya çıkan akımlar, kültürel ananelerin yükselişini değil, aksine başka halkaların medeniyetlerinin yeni hudutlarda fiziki ve sosyal coğrafyada yayılmasını ifade ederler.

Kültürel olgunluk derecesi yeterli olan halklar, diğer kültürlerin tesirini gereğince özümserler, bu sayede de kendi manevî olgunluk derecelerini yeni bir merhaleye ulaştırabilirler. Kültürel gelişmeyi yalnızca millî ve bölgesel imkanlarla sınırlandırma, hiç bir zaman ideal kültürel gelişmişliğe yol açmaz.

Millî ve bölgesel kültürel değerleri, diğerlerinden bütünüyle ayrılan bir ada gibi tasavvur etmek de mümkün değildir. Turan-Türkistan halklarının medeniyeti işte böyle yollarla yani başka halkların maddî ve manevî medeniyetini kendi merceğinden öğrenme, özümseme, geliştirme yoluyla zenginleşmiş ve olgunlaşmıştır. Dolayısıyla Çin, Hint, Yunan, İran, Arap, Avrupa halklarının medeniyetinin tesiri, Turan-Türkistan medeniyetinin sadece gelişmesi için ilave şartlar oluşturmuştur. Bu yüzden Türkistan, dünya medeniyetinin kendisine mahsus hususiyeti olan esasî ve nispeten müstakil merkezlerden birisi olmuştur.

Bunu Budizm din ve felsefî öğretisinin gelişme tarihinde de görmemiz mümkündür. Biz, Turan-Türkistan ülkesinin Budizm öğretisinin ilk vata-

nıdır fikrinde değiliz. Budizm mükemmel din ve felsefî öğreti olarak Hindistan ve komşu memleketlerde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu dinin sosyal sınıflanmayı ilahîleştirmekle ilgili yönleri, Budizm'in geniş kitlelere tesir etmesini ve dünyevî dinlerden birine dönüşmesini zorlaştırmaktaydı. Budizm'in Hindistan'da ortaya çıkan ve yayılan Hinayana (törmâzhâpçilik) akımı Turan ülkesinde de yayıldı. Fakat bu bölgede Budizm mahallî, dinî, felsefî, ahlakî, hukukî geleneklere uyum sağlayarak Mahayana şekline girdi. Böylece Turan-Türkistan ülkesinde ortaya çıkan Budizm, Zerdüştlük ve Mazdekçilik inanışlarının tesiriyle Budizm'in hümanist esasları derinleşti.

Bu istikamet o devirlerdeki dinî ve dünyevî bilimlerin bütün başarılarını kendisinde mücessemleştirmiş olup, Budizm'in sosyal zemininin genişlemesine, dinî ve felsefî hedeflerinin kendisine mahsus şekillerde gelişmesine yol açtı. O devirlerde Türk kabileleri içinde Budizm'i yaymayı, anlatmayı ve propagandasını yapmayı başaran -komşu ülkelerde de kabul edilen- filozof ve düşünürler yetişmişti. Mervli Mähâdevâ, Belhli Ghoşâk (M.Ö. I. ve sonraki ilk asrın başları), Semerkantlı Kân Sen Huey (M.S. III. asır), Tirmizli Dhärmâmitra, Dhärmärâksâ, Şri Miträ veya Bo Şilmotole (M.S. III.-IV. asırlar), Denavlı Dharmanandin (IV. asır) ve diğerleri bunlardan bazılarıdır. Bunların hayatı ve felsefesi hakkındaki bazı bilgiler yalnızca Çin kaynaklarında bulunmaktadır. Çin kaynaklarında bunların çoğunluğunun YUEÇİ (yani Türk kabileleri)'lerden\* olduğu, gururlu ve hürriyetsever, oldukları bütün her yerde kendi dilleri, giyimleri ile örf ve adetlerini koruyarak yaşamaya gayret ettikleri belirtilir. Kuşan hükümdarlarından Kânişkâ, Kefdis ve diğerleri de Budizm ve felsefesini yaymak ve yerli din inanışları esaslarıyla zenginleştirmeye büyük önem vermişlerdir. Çin imparatorları yukarıda belirtilen Budist filozofları, düşünürleri kendi ülkelerinde yeni dinî düşünceleri yaymak ve geliştirmek için davet ederek, büyük saygı göstermişler ve bu inanç sahipleri için tapınaklar kurmuşlardır. Günümüzde de Çin'deki bazı Budist tapınaklarında bu kişilerin resimleri Budist azizleri olarak korunmaktadır.

Tirmizli Dhärmâmiträ Çin'e geldiğinde imparator ailesiyle, sarayın önde gelenleriyle, dış ülke temsilcileriyle beraber karşılamaya çıkıp onu aylarca beklemiştir. Bu, Turan topraklarında yetişen Budist rahiplerine olan saygının bir göstergesidir. Bizim topraklarımızda yetişmiş olan Budist düşünür ve rahiplerin Çin'deki faaliyetleri ve mirası, Türkistan halklarının dünya medeniyeti ve ilminin gelişmesine yaptığı büyük katkı olarak değerlendirilmelidir. Dünya halklarının önemli bir kısmının Budist olması bu meseleyi

---

\* W. Eberhard ile Z. V. Togan da aynı görüştedir.



araştırmak yönünden ne derece büyük ilmî ve tarihî kıymeti olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki fikirlerden anlaşılmalıdır ki Türkistan halkları tarihinin İslam dinine kadar olan devrini tam manasıyla öğrenmediğimiz takdirde bölgedeki kültürel gelişmenin kökenleri hakkındaki düşüncelerimiz tek taraflı olarak kalacaktır. Dolayısıyla gençlerimizin vatanseverlik ve milli şuuruları yeterince gelişmeyecektir.

İslam dinine kadar Turan-Türkistan bölgesinde hakim olan dinî ve felsefî inanışlar ile bunların tesirleri hakkında gerçekleri yazmak bazılarında uygunsuz gibi görünebilir. Lakin ne olursa olsun bu bizim tarihimizin, maddî ve manevî olgunluğumuzun birbiriyle bağlandığı sayfalarıdır. Halklar çeşitli devirlerde bilgi ve düşüncelerini, isteklerini, türlü dinî ve felsefî anlayışları sayesinde belirtmişler ve evreni derinlemesine idrak ederek, toplumda gerçek adaleti kurmaya çabalamışlardır. Esas mesele bir halkın, inanç ve isteklerini ifade etme şekillerinde değil, bilakis onların mahiyetindedir. Bu makedeki amaç, açıklanan mesele konusunda son noktayı koymak değil, aksine meseleyi geniş ilim çevresinin dikkatini sunmaktır. Bu nedenle sadece eski tarihimizin ilk sayfalarına ait bir dizi fikirler, mülâhazalar açıklanmıştır. Bu husustaki ilmî çalışmaların, bizden sora da daha dikkatli devam edeceğini ümit etmekteyiz.

## 2. Türkistan'daki Budizm Medeniyeti Hakkında:

Eski Türkistan, daha milattan önce 2..yy sonundan itibaren yüksek sosyal ve manevî gelişime ulaşmışlardı, kendi devletlerine sahiptiler. Mesela Türkistan'daki Soğd, Harezmi, Baktriya (Afganistandaki Belh bölgesi) ve Fergane devletleri milattan önce VII. - VI. asırlardan itibaren bütün Orta ve Yakın Şark'ta tesirli rol oynamaya başlamışlardı. En önemlisi Türkistan, bizzat o devirlerde Batı ile Doğuyu, Kuzey ile Güneyi [Mısır ve Bizans ile Hindistan ve Çin'i; Deşt-i Kıpçak (Doğu Avrupa ve Batı Sibirya bölgesini teşkil eden Kuman-Kıpçak sahasına İslam kaynaklarında verilen isim.) Sibirya, Hindistan ve İran'ı] birleştiren, bunlar arasında üretimsel, ticarî, kültürel, dinî, ilmî, teknik ve siyasî alâkaları kuran-bağlayan köprü ve ayrıca katalizatör rolünü faal olarak oynamaya başlamıştı.

Türkistan'ın eski devirlerdeki halklar arasında oynadığı rolün iktisadî, sosyal, siyâsî, askerî ve kültürel yönleri arkeoloji, tarih, etnografya, dil tarihi ile daha bir çok ilmî sahalardaki araştırma ve incelemelerle ortaya konulmuştur. Biz bu çalışmada daha eski devirlerinden itibaren Türkistan'ın dinî inanışların, örf-adetlerin ve öğretilerin muhafaza edilmesi- geliştirilmesi ve bunların daha yüksek merhaleye taşınmasında oynadığı rolü; bilhassa Budizm dininin ve felsefesinin ilk olarak cihan dinine dönüşmesinde mühim ve fevkalade ehemmiyet arzeden yönü üzerinde durmak istiyoruz.

Türkistan, yalnızca Budizm dininin değil, tam tersine Gök Tanrı, Anahita (Aşk ve bereket tanrıçası), Mehra [Mitra] (Veda tanrısı ve Hindistan'da güneşin adı.), Mukaddes Yer-Su, Umay Ana, inanışlarının Zerdüş't dini ve felsefesi ile öğretisinin, eski Türk yazıtlarının ve Avesta'nın asıl vatani olduğu, genel olarak henüz efkâr-ı umûmiyenin malûmu değildir. Diğer yandan eski Türkistan, bilim felsefesinin, dinî mitolojik inanışların, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin bazı mezhep ve mensuplarının sığındıkları mübarek fiziki ve sosyal coğrafyadır.

Türkistan'ın dinî ve felsefî öğretileri muhafaza etme, geliştirme ve olgunlaştırmadaki önemi, İslam dini ve esaslarının tarihinde de fevkalade etkili olmuştur. İmam Tirmizî, İmam Nesefî, Zamahşerî ve diğer muteber âlimlerin İslamî ve tabii bilimlerin her sahasında, bilhassa tefsir ve hadis ilminde Ebu'l-Kasım Es-Semerkandî (Buhari), Taftazanî, Bâharzî Abdurrahman El-İccî ve diğerleri İslam esaslarını ilmî ve felsefî olarak temellendirmede, yani İslam'ın Kelam felsefesini meydana getirme ve olgunlaştırmada Meverdî, Kudurî, Merginânî vb. İslam şariatini ve bütün İslam ülkeleri için umûmî olan İslam'ın siyasî ve devlet sistemi esaslarını ortaya koymada temel rolü oynamışlardır. Bu kişiler İslam şariatının hakkıyla esasını kurmakla kalmamış, bütün dünya halklarının nazarında İslam şariatına has insanseverlik, adaletperverlik ve demokratik temayülleri açıkça göstermişlerdir. Böylece İslam cemaatlarının her türlü sosyal ve bilimsel-tekniik gelişmelere açık ve muktedir olduklarını ortaya koymuşlardır.

Türkistan'ın Merv, Belh, Tirmiz, Sıgnak (Oğuzların eski şehirlerinden biri.), Kuva (Fergana vadisinde günümüzde de varlığını sürdüren tarihi şehir.), Kasan (Namangan/Özbekistan vilayetinde günümüzde de varlığını sürdüren tarihi şehir.), Semerkand, Buhara, Balasagun gibi binlerce şehir ve kasabalarında Türk-Budist medeniyeti vücuda gelişmiştir. Türkistan'da Budizm inancı ve ibadet esasları incelenmiş, en önemlisi Budizm dininin günümüzdeki üç büyük dinden biri haline gelmesinde Türkistan, çok büyük merkezi rol oynamıştır. Ayrıca Türk-Budizm medeniyetinin oluşmasında ve Budizm'in dünya dinine dönüşmesinde de eski Çin kaynaklarında - Çin sülaleleri saray yıllıklarında- "YÜEÇİ" adıyla bahsedilen, beş büyük Türk uruğunun oluşturduğu Kuşanlar (Büyük Yüe-çiler) hakimiyetinden, bunların kağanları Kadcula Kadfis, Vima Kadfis, Kanişka, Vasudeva ve diğerlerinin önemli roller oynadığından bahsedilmiştir.

Milattan önce I. asır ve milattan sonra IV., V. asırlar arasında Merkezî Asya (Orta Asya), Turan-Türkistan, İran, Kuzey Hindistan, Kafkasya'nın Asya eteklerinden Çin Seddi'ne kadar olan bölgeyi içine alan Kuşanlar devleti Mahayana Budizmi'ni resmî din olarak ilan etmişti<sup>3</sup>. Budizm tari-

<sup>3</sup> Akad. F. İ. Şerbatskoy, İzbranniye Trudı No Buddizmu, Moskva, "Nauka", 1988.

hine ait ilmî eserler, Budizm'in tarihen Hindistan'da, İsa'dan önce VII.-VI. asırlarda başladı diye kabul edilse de, bu dinin dar dinî ve mezhepçi görünüşü nedeniyle "Hinayana"(Budacılığın tutucu okuluna verilen ad.)'nın esas maksadı yalnızca çok kibar, muteber tabakaya mensup Budist rahiplerini etkilerken, Nirvana saadetini erişebilir şeklindeki kaidesine rağmen, dolayısıyla hatta Hindistan'ın tamamında yayılamamıştı.

Kaynakların bildirdiğine göre Kuşanlar saltanatının kurucusu, büyük şah Kanişka Kadfis tarafından Pencap bölgesinin Celendher şehrine çağırılan Budistlerin büyük tapınağındaki toplantıda "Mahayana"-herkes için aynı olan yol-<sup>4</sup> devlet dini olarak ilan edildi (İsa'dan önce 78 yılında). Kanişka için Kuşanlar'ın hakimiyetini birleştiren dini ve aynı zamanda dinî inanç hürriyetinin siyasetini uygulamak önemli bir politik meseleydi. Çünkü Kuşanlar'ın hakimiyetine giren halklar Budizm dışında eski Türklerdeki tanrı inancına, Zerdüştlük ve diğer bir çok dinlere mensuptular. Dolayısıyla bu halkları birleştirmek, itaat altında tutmak için onları inançlarında serbest bırakmak gerekiyordu. Yani onların millî ve dinî duygularına, inançlarına hürmet etmek, ayrıca ihtiyaç ve menfaatlerini tatmin edebilecek ortamların hazırlanması gerekiyordu. Bununla beraber onlara, resmî Kuşanlar devletine bağlılık duygusunu kazandıracak, eğitici ve şekillendirici genel bir devlet ülküsü de gerekmektedir.

"Mahayana (Budizm'de "büyük ilerleme aracı" ya da "büyük taşıt" anlamına gelen bir tür Budacılık anlayışı.), dar dinî ve soyutlamacı akideler olarak kalmıştır. Bu yüzden de Hindistan'ın tamamına yayılamayan "Hinayana" -yani "Küçük daire"- Budizmin inançlarına, kaidelerine, merasimciliğine ve sosyal yapısına aşağıdaki ciddi değişiklikleri sokmuştur:

"Nirvana"ya (yani mutlak saadet, iyilik, cennette olma hali) bu dünyada ulaşmak mümkündür. Nirvana'ya yalnızca nüfuzlu ilahîlik ve kutsallık sahipleri, yalnızca Budist rahipleri değil, aksine manen ve ruhen temizlenme yoluna giren, olgunluğu yüksek ve mükemmel gaye olarak kabul eden her insanın erişmesi mümkündür.

Kastlar (toplumsal sınıflar) arasındaki Brahmanların sonsuza kadar sürecektir şekilde esaslarını koyduğu kat'i ve geçilmez sınır, nüfuz ve imtiyazların nisbî, ve geçici olduğunu itiraf edildiği, biraz da olsa yumuşatılması bu yeniliklere örnek gösterilebilir.

Budizm'in Mahayana şekli Kuşanşahlar'ın resmî devlet dini olarak ilanından sonra Kanişka, Vima Kadfis, sonraki Kuşanşahlar Budizm ananesine göre başka halklar arasında yaymak ve devletin dinî, kültürel, ilmî, felsefî gelişimi için Belh, Merv, Tirmiz, Semerkand, Buhara, Şah-İlak, Yesi (Bu-

<sup>4</sup> C. Radhakrişnan, İndiyskaya Filosofiya, Moskva, 1956, II, 500.

günkü Türkistan kenti.), Sıgnak, Sayram, Kuva, Kasan, Oş, Özgend, Balasagun, Kaşgar ve diğer şehirlerde “vagn” (tekke), “vagnvihara” (Hükümdar tekkesi)’lar, tapınaklar kurarak Budizm’e ait kitapları, “sutra” (Budizm’de özdeyiş biçiminde yazılmış metinler.) ve “şastra”ların öğrenilmesi, tercüme ve şerh edilmesi, orijinal tefsirler yazılması ile ilmî, didaktik, dinî, felsefî, ahlakî ve siyasî düşüncenin gelişmesi için şartlar hazırladılar. Maddî yardımlar sağlayarak devlet siyasetini bu minval üzerinde işlettir. Kuşanlar’ın ilk başşehirlerinden biri olarak tahmin edilen şimdiki Kättäkurgan ve Şährisâbz etraflarında Desi veya Çince To-si [E. Şavann terc.], “Desi ruhu” olarak adlandırılan dinî ziyaret merkezi bulunmaktaydı. Bu eski Türklerin tapındığı “Atalar ruhu” düşüncesinin Budist inancına uydurulmuş şekli olduğu ihtimal dahilindedir. Çin saray yıllıkçıları ve seyyahları “Desi ruhu”na, Batı denizinden (Hazar’dan) Doğudaki bütün bölgelerde tapınılmaktadır diye bahsetmektedirler. Bu tapınakların yüksekliği on beş footluk (beş metreye yakın) altından put şeklidir. Bunlara her gün beş deve, on at ve yüz koyun kurban edilmekte ve kurban kesenlerin sayısı birkaç bin kişiyi bulmaktadır. Hatta öyle ki insanlar bu kurbanlıkları yiyerek biteremezler”<sup>5</sup>.

Bugün Tirmiz’deki Karä-tepä, Fäyaz-tepä; Äcinä-tepä, Behl’deki Surh, Katäl; Sayram’da, Kuvä ve başka yerlerde bulunan ve halihazırda bulunmakta olan küçük Buda heykelcikleri veya bunların kırık parçaları, Äynitam’daki Buda tapınağı eyvan duvarlarındaki Budist çalgıcılarının freskleri gibi kalıntılar, saray ve tapınaklar İslam’a kadar olan yaklaşık bin yıllık büyük ilmî, dinî, felsefî vb. kültürümüzün tanıklarındandır. Eski Türk-Uygur bitiklerinden, Khoroşti Sanskrit menşeli Türk yazısıyla yazılmış bu luntu kitaplarda, işte bu büyük Türk-Budist medeniyetin köklerindenidir.

Orta ve Merkezî Asya Türk halklarının tarihteki yeri meselesini objektif olarak aydınlatma gelmekte olan, meşhur arkeologlardan Prof. B. Y. Staviskiy’ye göre, Budizm’in “Merkezî Asya ve Uzakdoğu”ya yayılışı esasen Orta Asyalı keşiş ve rahiplerin hizmetleriyle. Söz konusu olan keşiş ve rahipler yeni “vagn”lara temel olmuş ve mukaddes sutraların bizzat bir nüsalarnı yazarak bunları mahallî dillere çevirmişler ve şerh etmişlerdir. İşte bu keşiş ve rahiplerin arasında Tarmita (Çince adıyla Dami yani Tirmiz)’lı Dharmamitra’nın adı anılır. Bu günümüzde Karä-tepä’de bulunan eski Budist ibadethanesinde, Orta Asyalı keşiş ve rahiplerin Budist sutra metinlerini şerh ettiklerini, bu işle yalnızca Uzakdoğu’daki değil hatta Orta

<sup>5</sup> Bkz. N. K. Biçurin: Orta Asya’da Eskiden Yaşamış Olan Halklar Hakkında Haberlerin Toplamı, L., I : 50, II, 275; 287; 313. (Eserin orijinalı Rusça’dır).

Asya'daki tapınaklarla da ilgilenildiği kanaatını uyandıran buluntular tasdik etmektedir<sup>6</sup> diye yazmaktadır.

En evvela M.Ö. IV. -III. asırlarda Belh, Merv ve Tirmiz'de ilk Budizm'in Hinayana öğretisi ticaret ve diğer sebeplerle yurdumuza gelerek yerleşen Hintliler tarafından özel olarak yayılmış görünmektedir. Belh'li Budist hatip Ghaşak'ın adı (M.Ö. I. asır) da meşhur olmuştu. Prof. Ş. Pidayev, "O Peşaver'de büyük Kuşan hükümdarı Kanişka'nın tertiplelediği Budistlerin büyük toplantısına iştirak etmişti" şeklinde yazmaktadır. Ghaşak adıyla Baktriya'da Budizm'in bir mezhebi olan, "Veybeşikler" in yayılması da onun faaliyetleriyle alâkalıdır. Bunun dışında o aynı zamanda Budizm'e ithaf edilen "Abhidharmapitaka" (Son öğretisi ya da özel öğretisi anlamına gelir.) adlı büyük bir eserin müellifidir de<sup>7</sup>.

Budizm Merv'de yayılarak, burada önce Mahadeva sonraları ise meşhur An-Şi-Gao adındaki keşiş-rahip yetişmiştir. Bu şahıs daha sonra şimdiki Sri-Lanka'ya giderek Budist keşiş ve rahiplerin toplantılarına katılmış ve Merv'de ilk defa Budizm'i tanıtmak ve yaymak için izin almıştı.

Kuşanşahların vagn ve viharalar kurma ananesi Budist inancı yolunda en büyük mücadele mahiyetinde olduğu için bütün Kuşanşahlar milâdî IV. asra kadar tapınaklar, Buda heykelleri, putlar, bilhassa "Şehenşâh viharaları" yapmaya önem vermişlerdir. Bu işte bilhassa Kanişka'nın soyundan olan Vasudeva ün kazanmıştır. V. Y. Stavisskiy ve V. V. Betrogradova'nın açıkladıklarına göre Tirmiz'deki Karâ-tepâ esasen Budist tapınaklarının yoğun olduğu "Şehenşâh viharaları"ndan birisidir. Kendi devrinde V. V. Bartold, Buhara şehrinin adını Budist keşiş ve rahiplerin "viharaları" ile ilgili diye açıklamaya çalışmıştı. Bu düşünce yukarıda temas edilen ve yeni bulunmakta olan buluntuların ve araştırmaların neticelerine göre daha da ilmî kıymet ve ehemmiyet kazanacaktır elbette.

Sözün kısası, Türkistan coğrafyası Budizm'in, dinî, felsefî, akidevî esaslarını, tören ve kaidelerini, uygulamada dar ve baskıcı Hint mezhepçiliğinden kurtararak, cihan dinlerinden birisine dönüşmesini sağladı.

Yukarıda da belirtildiği gibi medeniyetlerin karışması doğrudan mahallî Mazda, Mitra ve Budist tanrıları adlarının kullanılmaya başlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Budist rahip ve feylesoflarının bilgeliğe eriştiklerini gösteren "dharma" (evrensel gerçeklik, ahlaksal ve dinsel ödev) ibaresinin mahallî tanrılar Mazda, Mitra ve bu gibi adlarla donanmış şekilde görülmesi bizzat

<sup>6</sup> Bkz. B. L. Stavisskiy, Budiyskiy Kultoviy Tsentr Kuşanskogo Termeza Kak Pamyatnik Drevnih Sredneaziatsko-İndiyskih Svyazey, "Tsentr Alnaya Aziya. Hoviye Pamyatniki Pismennosti İ İskusstva", Moskva 1987, 287-288.

<sup>7</sup> Ş. Pidayev. Sirli Kuşanlar Saltanatı, Taşkent, Fen Neşriyatı, 1991.

bunu ispatlamaktadır. Mesela, Tirmiz'deki Karä-tepä'de bulunan graffit (eski anıtların duvarlarına çizilen desen veya yazı) yazısında "Buda-Mazda" ibaresine rastlanırken, Tirmizli meşhur aziz ve bilgenin lakabı "Dharmamitra" olup, bunun manası tam olarak "Mitra bilgisi"dir.

Belhli Ghaşak, Mervli Mahadeva ve diğer Budist rahipler ve bilgeler, Mahayana öğretisinin teorisyenlerinin ve din rehberlerinin Budizm'i Türk ve başka halklar arasında yaymak ve yerleştirmek için Mahayana'ya geçme mecburiyetini, bu dini Kuşanların devlet dinine dönüşmesi gerekliliğini maksat haline getirmişlerdir. Bu, Budizm'in Hinayana akımına ters olan millî ve etnik sınırlandırmayı bertaraf etmeye, Hintliler ile Hintli olmayanların tamamının Buda huzurunda eşit olduğunu, hepsinin insanoğlu olduğunu, samimi ihlâs ifade ederek, herkes iyilik ve bilgeliğe yönelirse, Budizm'i kabul ederse, manevî, ruhanî olgunluğa ve Buda'ya dönüşmesinin mümkün olacağı bir imkâna sahiptir; diyerek uzun zaman için planlanan devlet siyasetinin tanzimini ve yürütülmesini temin ettiler.

Biz, uzun zaman Budizm'in Türkistan'da yayılması, Kuşanlar devrinde bu dinin devlet dini olarak kabul edilmesi ve eski Türkler arasında epey geniş yayılma sahası bulması hususunda Avesta, eski Türk yazıtları ve diğer kaynaklardan alınan en genel haberlerle yetinmeye mecburduk. Bugün ise Budizm'in dinî inanç olarak Merv, Belh, Baysun, Kuva, Semerkand, Sayram, Sıgnak, Şaş-İlak (Doğu Özbekistan'da Çırçık ve Ahengeran ırmakları arasındaki vadi. Ayrıca Taşkent'in eski adı.), Kasan, Oş, Özgend, Balasagun ve Doğu Türkistan'ın diğer bölgelerinde de yayıldığını, geliştiğini ispatlayan yalnızca arkeolojik eserler değil, ayrıca Göktürk ve Uygur Türkçeleri'nde, Khoroşti yazısında ve başka dillerde yazılan kâğıt, tabak, ağaç, altın, kalay, bakır, gümüş, demir gibi eşyalara ve Kıbrıs'da bulunan altından yapılmış yuvarlak komutan kalkanındaki gibi çeşitli ve zengin yazılı belgelere sahibiz. Şimdi ise önemli miktardaki eski Türk-Uygur, Khoroşti, Tibet ve Moğol dillerindeki Budizm'in mukaddes kitapları, tefsir ve özetleri, bunlara yazılan şerhlere ve bunların tercümeleleri de mevcuttur.

Tirmiz'deki Karä-tepä, Fäyaz-tepä, Äcine-tepe, Belh'deki Surh-Katal, Bayram-Ali, Kuva, Sayram gibi Türkistan'daki eski Türk merkez ocaklarında bulunmakta olan Budist tapınaklarındaki kaynayan rahiplik ve bilgelik hayatının, nefis terbiyesinin "iğneyle kuyu kazmak" kabilinden yeniden yapılanması bize Türkistan'da Budist kültür ve medeniyet geleneklerini ve değerlerini, akide ve törenlerini körü körüne ıktibas edilmeden, bunların Türk halkının ezelden gelen gelenek ve değerleriyle, inançlarıyla gayet derin, orijinal ve insanî sentez edildiğini görmekteyiz. Turan ülkesinde kültür ve medeniyetlerin en mukaddes insanî gelenek ve değerlerle yeni ve daha yüksek seviyede sentezlendiğini göstermektedir. Bunları hepsi Türkistan-

Merkezî Asya halklarının sosyal şuuru, dinî inançları tarihini araştırmada bir dizi ciddî ve faydalı değişikliklerin olmasını sağladı.

İlk olarak Mahayana Budizm'i kendisini, kendi inanç esaslarını ve ibadetlerini Türkistan ve İran halklarının Avesta ve hatta Zerdüştlükten önceki devirlerdeki inançlarını, Zerdüştlük inancını ve ibadetlerinin kısmen de olsa doğrudan ilave ederek, göstermeye başladı. Bu durumu, bilhassa Ustruşâne-Pencikent (M.S.4-6.yy'da Tacikistan ve Özbekistan'ın bugünkü topraklarının bir kısmında kurulmuş Soğd devletinin başkenti.), Örä-tepâ ve Doğu Türkistan'daki "Bin evler" deki minyatürlerde tam olarak betimlenen üç başlı, iki, üç ve dört kollu Şiva (koruyucu tanrı) görünüşündeki ilahîleştirilen hükümdarların resimleriyle delillendirmektedir.<sup>8</sup>

İkinci olarak, Mahayana Budizmi'ni, Budizm inancını, Ahuramazda, Muman Zerdüştlük ve Mazdekçilik inançlarıyla sentezleyerek ve bunu teolojiye ait teorik esaslar ortaya konulmaya çalışıldı. Bu kuru bir çalışma olmayıp, malum manada hayata da aktarıldığını B. Y. Stavisskiy'in bulduğu ve tetkik ettiği Karâ-tepâ'deki Buda tapınağı kalıntılarında bulunan grafit yazıdaki "Buda-Mazda" ibaresi açıkça tasdik etmektedir.

Üçüncü olarak, Zerdüştlükten önceki eski dinî ve mitolojik inanç, Anahita, Ardvisur, Ordoşo, Mitra ve diğerlerine dair inançları Buda'nın hayatı ve inancı şeklinde izah eden, gayet bilgili, eğitilmiş, münazara ve tartışmalarda yenilmeyen, eğitim, öğretim işlerinde çok mâhir, hatip, vâiz Budist rahip, keşiş ve bilgeler tabakasının ortaya çıkmasına sebep oldu. Ayrıca Türkistan'daki Budist rahiplerin kendi aralarındaki güçlü yaratıcı rekabette nefis terbiyesi usullerini ortaya koyan onlarca orijinal okullar mevcut idi. İşte bu okullardan birisi Tirmiz'de olup en büyük rahibide Dharmamitra'dır. Bu ismin manası "Buda derecesine erişen kâmil bilge" yahut "Buda'ya dönüşen Mitra" demektir.

Şunu tekrar belirtmek lazımdır ki M.S. V.-VII. asırları arasındaki Budist inancı ile Türkistan, bütün Orta ve Yakın Doğu'daki eğitici ve dinî öğretilerin kendi aralarındaki alâkaları epeyce gelişmeye başlamıştı. Bunun bir dizi objektif ve sübjektif sebepleri ile âmilleri vardır.

Öncelikle bu devirde sosyal ilişkilerinin gelişmesi ile toplumların feodalizm merhalesine girmeye başlaması ve bunun sonucu olarak feodal sosyal ilişkilerin hiyerarşisini yansıtmaya neticesinde din, tanrı adına "teorik esasları kuran ve himaye eden" Budizm, Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve İslam dininin tutarlı tek tanrı düşüncesi esasında gelişmesi, mezkur dinlerin kendilerine tâbî grupların yaşadığı bölgelerde, birden hâkim mevki kazanma çabaları

<sup>8</sup> Bu hususta A. M. Belintskiy, B. İ. Marşak, N. N. Negmatov'un bu meselelere dair eserlerine bakılabilir.

ortaya çıktı. Hâkim dinî ülkü mevkiini kazanan o yahut bu din, kendisine uyan halk yahut saltanat için ülkülük ve inançlık bayrak olarak kendisine ait bölgelerde epeyce kat'î belirlenen dinî ve millî sınırları ve tesir dairesini ayırarak, buralardaki halkların arasında iç alaka ve tesir münasebetlerini esasen ticaret ilişkileri ile sınırlandırılmasını talep eder, muayyen manada ilmî, teknik, askerî ve siyasî alâkalarını devam ettirdiği halde, kendi inanç ve ülkülerini aktarma, güçlendirme ve yerleştirmede kendilerinin dayandığı saltanattan kat'î siyasî güçle desteklenmesini talep ederdi. Böyle yapmanın çaresi olmadığı hallerde ise en azından dinî, felsefî, itikadî alâkaları mümkün mertebe sınırlandırma, bu tür alâka ve münasebetleri kontrol altında tutmaya çalışırlardı.

Tarihten de malum ki V.-VI. asırlarda Sasanîler devletinin gitgide güçlenmesi, bu devletin, devlet dini mertebesine getirilen Zerdüştlüğün Mazdekçilik düşüncesi Türkistan'da tesir dairesini genişletmeye çabalamakta ve Sasanî saltanatının cebrî uygulamaları, zulümleri altında kollanmaya, korunmaya çalışmaktaydı. Bu devirde Budizm'i kendi dini olarak kabul eden Türk hakanlıkları gerçi yükselmekte olsalar da Doğu ve Batı Türk hakanlıklarına bölünerek iç çekişmelerle meşgul olarak kendi batı sınırlarına dikkat etmeyi bırakmışlardı. İşte böyle âmiller dolayısıyla Budizm Batı Türkistan'dan, Fergana, Yedisu, İli ve Doğu Türkistan vasıtasıyla Merkezî Asya'nın (Orta Asya ifade ediliyor.) Türk ve Moğol halkları, Çin, Tibet, Güney ve Kuzey Asya ve Uzakdoğu halkları arasında Türkistanlı Budist rahip ve bilgelerin yayıcılığı ve tanıtıcılığı sâyesinde güçlenmeye başlamıştı. Bu pek büyük akım günümüzde incelenen Çin saray yıllıklarında, gezginlerin seyahatnamelerinde, resmi devlet belgeleri ve haritalarda, yeni bulunmakta olan eski Türk yazıtlarında, Uygur, Turfan, Tibet Budist vesikalarındaki bilgilerle kuvvetlice desteklenmektedir.

Budizm'in doğuya yayılmasında, yukarıda da belirtildiği gibi Türkistanlı Budist rahipler, keşişler, Maniheiztler, Daosçular (Daos yol demektir, İslamiyet'deki tarikatlar gibi. Budizm içindeki farklı gruplardan birine verilen isim.) ve Hıristiyan misyonerlerin çalışmaları esas rolü oynamıştır. Bu nedenle dinî-felsefî öğretiler, inançlar, törenler, Budist dünya görüşü, medeniyeti ve merasimleri ile yaratıcı sentezlenme süreci yaşamıştır. Yalnızca Türkistan'da işte böyle maksatları olan gayet büyük dinî ve dindışı ilim, medeniyet, örf-adetler, değerler gelişmiş, yerli halkların dillerine Hindistan'daki tabii, ilmî, felsefî, ahlâkî fikirler, bilhassa Budizm'in kutsal kitaplarındaki esas amaçlar tercüme edilmiş, orijinal Budist eserleri "Vessantra-jataka" örnekleri, Soğdca ve Türkçe yazılmış, bunların şerhleri yapılmıştır. Medeniyetlerin bu kadar geniş çapta ve iç içe karşılıklı etkilenme neticesinde, eski Soğd ve Türk inanışları yalnızca Budist inancı ile değil, hatta Hıristiyan misyonerler ve Daosçuların Budist inancıyla



sentezlenmiştir. Bu fikrimizi Maniheizm'in kurucusu Mani'nin (öl. M.S. 27) Buda'ya dönüşmesi, Çin Daosçuluğunun kurucusu Lao-Tszi'nin "Buda oluvermesi"<sup>9</sup> hakkındaki kaynakların güvenilir verileri desteklemektedir.

En önemlisi Budist öğretiyi geliştiren rahipler, bilgeler, feylesof ve âlimler - Mervli An-Şi-Gao, Mahadeva, Belhli Ghaşak, Tirmizli Dharmamitra, Semerkantlı Kan-Sen-Huey, Türk kağanlığındaki bölgelerden Çji-Tsin, Lokakşema, Dharmarakşa, Şrimitra, Dharmamandin, Dharmaruçi, Buddhvaraman, Kalalşas ve diğerlerinin (tamamı yirmi beşe yakın) isimleri, tercüme ettikleri, şerh ettikleri ve kendi telif (Budizm'e ait) eserleri ve törenleri hakkında eserlerinin adlarını bilmekteyiz.

İşte bu zikredilen Turanlı Budist rahip, bilge ve feylesoflardan yalnızca Mervli An-Şi-Gao, Tirmizli Dharmamitra, Sermerkantlı Kan Sen-Huey, Toharistanlı Dharmamandin, Türk kağanlığı bölgesinde yetişen Çji-Tsin, Dharmarakşa ve Şrimitra'nın hayatı ve öğretileri ile eserleri hakkındaki ilk bilgileri kamuoyunu tanıtma arzusundayız.

### 3. Türkistanlı Budist Rahip ve Bilgelerin Biyografileri ve Mirası:

Mervli Parfiya hükümdarının oğlu şehzade An-Şi-Gao (M.S. 148 yılında Çin'in Loyan şehrine giderek, Budizm'i yaymaya başladı, tercüman ve tefsir, şerhleme mektebini kurmuştur) çok küçüklüğünden itibaren ilme meraklı, teorik müşahede ve tefekküre hevesle büyüdü. Biyografisinde yazıldığına göre, bu zat yıldız ve kimya ilimlerinde, diğer ülkelerin mukaddes kitaplarını öğrenmede, tabâbet, kuşlar, diğer hayvanlar ve bitkilerin dilini incelemeye emsalsiz olarak yetişti. En önemlisi çok küçük yaştan itibaren tertipli, sabır, tâkatli, temiz, nefesine hakim biri olup, dünyanın aldatıcı nimetleri ile huzur ve rahatlıklarından, altın ve mücevherlerinden kaçan, bütün insanlara, diğer canlılara sevgi ve şefkatle yaklaşan, zulüm, kötülük ve haksızlıkları adaletsizlikleri sert eleştiren birisi olarak yetişti.

Hükümdar babası ölünce, tahtı amcasına bırakarak kendisi Budist tapınağında uzlete (inzivaya) çekildi. Burada Budist öğretisini, mukaddes sutraları, Abhidharma (Saf bilgelik yahut Hakikat-Hak) ve Dharanı-sutra gibi mukaddes Budist kitapların derin ve tam öğrenerek ezberledi. Sonraları Budizm yayıcılığı ve öğreticiliğine girişti. 147.-167. yıllarında Çin'in Loyan bölgesine, yukarıda belirtilen, merkezi kurmaya geldi. Kısa zaman içinde Çince'yi öğrenerek Dao Di Dzin adıyla mukaddes sutraları Çince'ye çevirdi.

<sup>9</sup> A. G. Malyavkin, *Material Po İstorii Uygurov IX-XII vv*, Noosibrsk, 1972, s. 54.

Genel olarak An-Şi-Gao sutra ve şastraların otuz dokuzunu sade ve akıcı bir dille Çince'ye çevirdi. Varlık aleminin harekete getiren ve canlandıran mahiyetini ve ortaya çıkış şekillerini derinlemesine ele aldı. Varlık aleminin mahiyetini teşkil eden ve onu canlandıran Karman (tek varlık, yaratıcı, hareket ettirici)'in sonsuz ve mucizevî görünüşü, yenilenme ve değişme kudretine sahip olduğunu ve Karman'ın dışında hiç birşeyin böyle bir kudrete sahip olmadığını tam olarak, her yönden eksiksiz belirtmiştir. An-Şi-Gao 189 senesinde de hayatta olup sutraları çevirme ve şerh etme işiyle meşgul oldu.

An-Şi-Gao bütün Çin boyunca Budist tapınakları, heykelleri, dergâhları, vagn ve viharaları kurdu. Kendi adıyla anılan yerler günümüz Çin'inde Loyan, Guançcoy, Guytszı, Syunyan eyaletlerindeki şehirler, göller ve dağlar bulunmaktadır. Ayrıca kötü kişileri iyi insana dönüştüren Syunyan'daki (bugünkü Çin'in Tszyansı eyaletinin kuzey kısmında) İlan köyü hâlâ mevcuttur.

Huey-Tszyo (497-554) isimli Budist rahip ve bilgelerin menkıbelerini hazırlayan Çinli âlimin yazdığına göre An-Şi-Gao, Guy-Tszi eyaletindeki şehirlerin birisindeki pazar yerinde kavga eden serseriler tarafından başına vurulan bir sopa yüzünden öldü. Aynı âlim, bunu duyan herkes, Batı da Doğu da büyük yeise düşmüşlerdir, diye yazmaktadır. Aynı konuya devamla, genel olarak An-Şi-Gao'ya kadar ve daha sonra da (Budist metinleri Çince'ye) tercüme edenler bir çok olur olmaz, gereksiz ilaveler, yanlış şeyleri sokmuşlardır. Huey-Tszyo yine sözünü, muteber Dao An'nın fikrine göre An-Şi-Gao bize Buda'nın sözlerini ulaştırabilmiş, Olgun (Buda'nın şerefli ve mukaddes adlarından birisi) dili ile konuşur, şeklinde sürdürür ve nesillerden nesillere bütün bilge ve fâzıl kişilerin ondan şerefle bahseder, onu hatırlayarak özlerler, der. An-Şi-Gao'dan bir çok eser, orijinal , tercüme, tefsir ve şerhler kalmıştır. Bunlar: "An Ban Şou; İ Çi ju; Da Sao Şi Er Men; Bay lyu şı pin; Dao Di Tszin; Çan tszin"dir.

Yukarıda adı bir kaç defa zikredilen Tirmiz (Tarmita-Çincesi Dami)'li Dharmamitra (tam manası "Mitra bilgisi" şerefli bir isimdir) rivayetlere göre yedi yaşında gerçek tanrıyı bulma şerefine nail olmuştur. Bebekliğinden itibaren, takdir kanunu kendisini göstererek mutlu olacak şekilde gerçekleşmiştir. Kendisi de uzlete çekilerek (tabii annesinin rızası ile) sutra ve şastraları üstat ve pirlere önderliğinde derinlemesine ve her yönden öğrenmiştir. Usta, zeki ve son derece hevesli kişi olup, insanlar onu daha sonraları küçüklükten beri kaşları barak<sup>10</sup> olduğu için "Dhyana'daki barak kaşlı üstat" diye yüceltmişlerdir. O dinî merasimlere ve temizliğe çok önem vermiştir. Ayrıca küçükken seyahatlere hevesli olduğu için, "takdir kanunu"nu

<sup>10</sup> Barak: uzun ve kıvrıkcık tüy, yün, kalın.

(Buda'nın öğretisi böyle mecaz olarak isimlendirilmiştir.) yayacağım, insanları din yoluna sokacağım ve hak yola götüreceğim diye yemin etmiştir.

Bu zat, Çin'e Budizm'i yaymak için gelmiştir. Özellikle, Budist inancını tanıtarak ve yayarak, Kuça'ya gelişi ve Kuça'dan ayrılışı Kuça hükümdarının önceden düşünde ayan olmuştur. Sonraları Budizm'i yaymak maksadıyla Takla Makan (Gobi) çölünden geçerek, Dun huan'da elmalık bağlar (meyve ağaçlarının olduğu arazilerde), Buda tapınağı, vagn-viharalar, göller ve ormanlar kurarak, temizlik ve saflık, hayırseverlik sergilemiştir. Daha sonra Dharmamitra Lyan Çjou, Tszyantszou, Şu ve diğer eyaletlerde Budist tapınakları ve dergâhları kurmuştur. Çanşası tapınağında mucizeler göstererek rahip ve velilerin kudretini gösteren kapları koydurmuş ve bunlardan sihirli ve cazibeli sesler çıkararak ve ışık saçarak ilahî selâhiyetini herkese inandırmıştır.

Dharmamitra'nın Budizm'i yayarken kazandığı itibarı ve tesiri o denli kudretli olmuştur ki hatta Çin'in başşehrindeki Tsiyuansı tapınağına geldiği zaman onu Sun sülalesinden olan imparator Van-di'nin eşi Kraliçe Şuan, veliaht şehzâde ve diğer azilzâdelerin eşleri Guygun sarayında onun gelmesi şerefine oruç tutarak, kendisinden Kraliçe Yuan'ın konaklama yerinde Budizm inancına geçtiklerine şahit olmasını rica etmişlerdir. O sıralarda başşehre gelen diğer ülke elçileri bu kabul merasimini yaklaşık on gün beklemişlerdir.

Dharmamitra, işte bu Tsiyuansı tapınağına Çan Tsiyu Çan Fao Yao, Du Syan Guan, Syuy Kun Tszan Guan gibi meşhur tefsir ve şerhleri tercüme ve şerh etmiştir. Burada Budizm'in bütün dünya sathı yayıcısı şerefli unvanına "Dhyana'daki ulu üstat" (Yani meditasyondaki en ulu üstat) payesine sahip olmuştur.

Dharmamitra Çin'in birçok eyaletlerinde din yayıcılığı yaparak, tapınaklar kurmuş, buralardaki yöneticiler, ileri gelenler ve sıradan insanlardan talebeler yetiştirmiştir. 434 yılında Çin'in başşehrine tekrar gelerek Çjuan Şan dağı eteğindeki Dinlinsi tapınağına yerleşmiştir. Daha sonraları dağın tepesinde daha da görkemli ve gösterişli Budist tapınaklarını kurdurmuştur. Bu tapınakta oturarak dünyanın her yerinden gelen müritlerine büyük ustalıkla sutraları okumuş, tefsir ve şerh etmiş, insanlara ışık saçmıştır. Dharmamitra 443 yılında Çjun Şan dağı tepesindeki Dinlinsi Budist tapınağında otuz yedi yaşında ölmüştür. Cenazesi aynı yerde kurulan Sunsisı tapınağında gömülmüştür.

Semerkand Soğd'unda yetişen Budist-Mahayana öğretisi tanıtıcısı ve yayıcısı Kan Sen-huey'in anne ve babası Keşmir'e göçmüştür. Babası ticaretle meşgul Tszyaoçji'ye (Kuzey Vietnam) gidip gelmekteydi. dokuz ya-

şında anne ve babasından ayrılan Kan Sen-huey, matem törenlerinden sonra tapınağa giderek uzlete çekilmiştir.

Kan Sen-huey fevkalade düzenli, her yönden yetişmiş, son derece kabiliyetli biri olup, çok okurdu. Tripitaka'da yani "Üç sepet" (Budizm ile ilgili Çince, Tibetçe ve Pali dilinde yazılmış temel eserler.) serisini hatmetmiş ve olgunluğa ulaşmıştı.

Malum ki Tripitaka'nın I. kısmı beş kitaptan oluşan "Vinaya pitaka"da esasen Budist inancına kabul gereklerini, Budistlerin uyacakları düzen ve kaidelerin, kanunların, ibadetlerin, günlük hayattaki bütün meselelerin hangi ve ne esasta Budist inancına uyması zarureti hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Tripitaka'nın II. kısmında Buda'nın bilge öğütleri toplanmış olup, kâmus şeklinde "Sitta-pitaka" diye adlandırılan beş kitaptan ibarettir. Buda'nın sözleri ile onun talebeleri ve takipçilerinin fikirlerinden ibaret hatıralarla örneklenen öğütlerden oluşur.

Trinitaka'nın III. kısmı "Abhidhamma-pitaka" diye adlandırılan yedi kitaptan ibarettir. Bu kitapta Budizm'in inanç esasları; ruhî faaliyetleri, insanların karakterlerine göre onların davranışlarının ve durumlarının nasıl olması gerektiği, umumen Budizm inancındaki tartışmalı meseleleri, ameli mantık ve sebebiyet, takdir meselelerinin açıklamaları verilmiştir. Kan Sen-huey Budizm öğretisi ve ameliyesinin işte bu temel esaslarını öğrenmede en üst noktaya ulaşmıştı.

Bunun dışında Kan Sen-huey Konfiçyus'un mukaddes telakkî edilen Şi Tszin (Türküler Kitabı); Şu Tszin (Deliller Kitabı); Li Tszin (Talimatnâmelere ait kayıtlar); Yue Tszin (Musikî Kitabı); İ Tszin (Değişimler Kitabı); Çun-Tsyu (Bahar ve Güz) şeklinde adlandırılan altı kitabını her bakımdan incelemiş ve öğrenmişti. Bilhassa gizli ve müstakil olarak okunulan kitaplardaki ilimleri -yıldız ilmini- "bid'at" kitaplarını iyi öğrenmiş olup, özellikle siyaset ilminde başarılı olup, bu sahada bir çok eser yazmıştır.

Kan Sen-huey 247 yılı Çin'deki U sülalesine tâbî Tszin'ye (Nanjin) şehrine ulaşmıştır. Burada bir çardak kurup içerisine küçük bir Buda heykeli koyarak ona tapınmaya başlar. Çinlilerden birisi derhal hükümdara haber vererek "Sizin yüce devletinize bir Çöllü-Hu (Türk) gelerek kendisini Şraman (yani Budist aziz) olarak ilan etti. Dış görünüş ve kıyafetleri de farklı. Bu kişinin kim ve ne ile meşgul olduğunu anlamak lazım!" der. Hükümdar Sun Tsyuan "Eski zamanda Han sülalesi imparatoru Min Di rüyasında Buda diye adlandırılan tanrıyı görmüş. Bu, şraman'ın ibadet etmekte olduğu heykel olmasın?" diye sorar.

Kan Sen-huey getirilerek, sorgulandığında "Binlerce yıl önce yer yüzüne gelen Buda bu dünyayı terk etmiştir ancak onun ilahî ve nurlar saçan

öğreti ve mucizeleri ise hâlâ sayısız ölçüde gerçekleşmekte, ortaya çıkmaktadır. Hükümdar Aşoka (İsa'dan önce IV. - III. Asırlarda) hükümlerini olmuştur seksen dört bin Buda tapınağı kurmuş, Buda heykellerini dikmiştir. Çünkü bilinen tapınaklar Buda kalıntılarını gömmek için kurulur diye cevap vermiştir”.

Hükümdar Sun Tsyuan bu konuşmayı her zamanki övünme kabul ederek, Buda'nın mucizelerinden göstermediğini takdirde seni cezalandıracağım diye şart koşmuştur. Kan Sen-huey müritleri-öğrencileri ile üç defa yedi gün inzivaya çekilerek Buda'dan mucize ile Budist keşişlerin kudretlerini göstermek için tapınakta gece gündüz ibadet ve dua ederek mukaddes tütüleri yakarak ruhen ve bedenlen temizlenmişlerdir. Birinci yedi günün başlangıcında Kan Sen-huey şakirtlerine (öğrencilerine) şöyle der: “Şimdi bir defa (Buda) öğretisi Çin ülkesinde yayılarak gelişecek mi yoksa eriyip yok mu olacak? Eğer biz en güçlü inancı sergilemezsek o takdirde dualarımızın kabulünü hiç beklemeyelim. Ancak ikinci yedi günlük inziva neticesinde de duaları kabul olmaz. İlahî mucize gerçekleşmeyince Kan Sen-huey, Budist rahip ve şakirtlere bakarak şöyle dedi: “Yüce bilge Ni (Konfüçyus) demiştir ki: “Ven Van'ın ölümünden sonra mümkün müdür ki burada öğretilerden izler kalsın? Buda Kanunu mucizeleri dileyenlere gönderilir. Biz böyle iltifatlara müyesser olamadık. Bu yüzden de bize hükümdardan (Buda) tapınaklarını kurma izni istemek yakışmaz. O halde müddet bitince can teslim etmeye yemin içelim!” Üçüncü yedi günlükün son gündüzü ve gecesi bazı mucizeler görüldü. Herkes dehşete kapıldı. Gecenin sonuna doğru beş güvenlik görevlisi değiştiğinde tapınağın ortasında bulunan bronz küpten hafif bir ses duyuldu. Kan Sen-huey küpün yanına gelerek, onun içinden mukaddes küreleri aldı ve hükümdara haber gönderdi. Bütün saray bu olayı görmek için toplandı. Küpün ağzında beş ayrı renkte parlayan alevler yanmaktaydı. Sun Tsyun eliyle küpü kaldırarak bakır altlığa döndürdü. Mukaddes küre, mucize nesnelere bakır altlığa vurulunca parça parça oldu. Her zaman benlik güdüsüyle söz hakimiyetini elinde bulunduran Sun Tsyuan bu defa çok korktu ve sadece “ümit ederim ki işte bu ilahî kabul rüyasıdır” diyebildi. Bunun üzerine Kan Sen-huey, Sun Tsyuan'ın yanına gelerek “Nasıl olur da ilahî kudret yalnız mukaddes nesnelere görünen ışık saçıcılarla görünür? Bu mucizeyi Kalpa alevi (Buda inancında yeni bir dünyanın yaratılması sırasında oluşan alem) de söndüremez ve Vacra Tokmağı da onun yanında âcizdir!” dedi. Bunun üzerine Sun Tsyuan mucize nesnelere sınamayı emretti. O zaman Kan Sen-huey azametli bir dua okudu: “Buda Kanunu, bulutlu bu yerleri kaplaması ve bütün vatandaşlara kut (baht, zenginlik) bereket indirmesi için mukaddes nesnelere yine bir daha mucize gösterinler!” Küreleri demirci örsüne koyarak, ağır demir çekiçle var güçleriyle vurdular. Kürelere hiç bir şey olmadı. Çekiçle örs ise yere girdi. Sun Tsyuan

bu olay karşısında dili tutularak iddiasından vazgeçti ve Buda heykeli konulacak kaide koydurup üzerine heykeli ve mukaddes küreleri de yerleştirdi. Bu ilk tapınak olduğu için olmalı ki, bu tapınağı Tszyançusu -ilk tapınak diye adlandırdılar. Bu bölgeyi ve etrafını Buda köyü diye tesmiye ettiler. Ulu Buda Kanunu Tszyantszo (Çin) topraklarında gelişti ve yayıldı”.

Epey senelerden sonra Sun Hao tahta geçerek, bütün makul olmayan inançları yasakladı. Hatta Buda tapınaklarını da bozmak niyetinde oldu. “Niçin böyle tapınaklar bu kadar çok” diye sormaya başladı. “Şayet bu inanç hakikat ise ve Kâmil Bilge (Konfiçyus) ile uyuşursa, o takdirde yalnızca onu (yani Konfiçyus’u) yücelteceğiz, ona tapınacağız. Eğer o Buda öğretisi yalan ise, bütün tapınaklarını yaktıracağız!”. Hükümdarın adamları hep birden dediler ki: “Buda kendi ilahî nesnelere göre bütün diğer tanrılardan kudretlidir. Kan Sen-huey ilahî mucize gösterdi ve bu yüzden de muhterem babanız tapınaklar yaptırdı. Şimdi tapınakları bozup sonra tekrar pişman olup tövbe edecek olmayalım!”. Bunun üzerine hükümdar en iyi münazaracısı Çjan Yuy’u Kan Sen-huey’in yanına göndererek, onu yenmesini buyurdu. İki nice günler gece-gündüz tartıştılar ancak her seferinde Kan Sen-huey galip çıktı. Çjan Yuy yenemeyeceğini anlayarak, saraya dönerken Kan Sen-huey onu kapıya kadar geçirdi. Tapınağın dış kapısı önünde Çjan Yuy olumsuz davranış sergileyen inanç sahiplerini göstererek, “Sen uzaklardan gelerek herkesi kendi inancına sokmak istiyorsun ama bu senin yanındaki kişiler, senin inancına girmemişler”. Bunun üzerine Kan Sen-huey “Gök gürültüsünün darbesinden dağlar yarılr, ancak kar onu hiç ama hiç duymaz. Bunun sebebi sesin güçsüzlüğünden değildir. Eğer ses aslına girecek uygun ortam bulursa on binlerce km. uzakta da olsa duyulur. Şayet buna engel konulacak olursa, bu takdirde ciğer zarı ve öd kesesi yırtılır. Tıpkı Çu ve Yue beyliklerindeki anarşi gibi” cevabını verir.

Daha sonra Sun Hao kendi arabasını göndererek Kan Sen-huey’i saraya getirtirmiş ve inancına girmiştir. Bir gün Kan Sen-huey’e “Buda öğretisinde iyilik ve kötülüğün, sevap ve günahın bulunduğu malum. Bu nasıl ve nereden kaynaklanmaktadır?” diye sordu. Kan Sen-huey cevaben “Malum ki bilge hükümdarlar bütün aleme atalık hürmeti, anne-baba sevgisi ve şefkatini göstermeyi vasiyet etmişlerdir. O sırada gökyüzünde kızıl kargalar (Eski Çin’de adet olduğu üzere bu savaşta yenme alametidir.) ve Yıldızî pirlar (eskideki bilge ve her şeye çare bulan hükümdar Yao alameti) uçarlardı. O zaman bütün alem insanîlik ve faziletleri, tıpkı mey kaynakları ve sevinç esintileri gibi, zatında tecelli etmişti. İyiliğin (hayır) kendi belgisi vardır, kötülüğün (şer) de aynen kendi belgisi vardır. Eğer kim ki gizli olarak kötülük yaparsa ruhlar onu meydana çıkarır-tespit eder ve cezası verirlerdi. Eğer kim ki açıktan bozgunculuk yapacak olursa, insanlar onun cezasını verirlerdi. İ Tszin iyiliği çoğaltarak, insanları ömürlerinin geri kalanını huzur

içinde yaşamaya çağırır. Şi Tszin ise şüpheye düşmeden kat'iyetle saadeti aramaya çağırır. Gerçi Konfiçyus inancının kutsal kitaplarındakilerden daha farklı ifadeleri bulunsa da, Buda öğretisi de tıpkı buna benzer şeyleri öğretir!" der. Sun Hao itiraz ederek "Öyleyse, Çjougun (M.Ö. XI. asır -M.S. 771 yılları arasındaki Çin'deki imparatorlar sülalesinin önde gelen devlet adamı) ve Kun-tszı -Konfiçyus- bütün herşeyi ta o zamanlar anlatmışlardır. O halde Buda'nın öğretisi bize niçin gerektir?" diye sorar. Kan Sen-huey cevaben "Çjougun ve Kun-tszı'nın verdiği öğütler en fazla yüzeydekileri ifade etmektedir. Buda öğretilerine gelince, o bütün sırların, tılsımların, tuhaf hadiselerin özüne girer; kötülük yaparsan, yer altı cehenneminde devamlı azaplara duçar olursun, iyilik yaparsan, gökyüzündeki sarayın ebedî huzurunu yaşarsın. Öyleyse işte bunu, yani bu dünya hatalarına batmış olan herkesi aydınlatacak ve akli düzeltmeyi buyuran Buda, yüce ve azim değil midir" (?) demiştir.

Gerçi Sun Hao buna bir itiraz bildirememişse de tabiaten kibirli ve kaba olduğu için de Hakikî Kanun önünde gözü tam olarak açılmasına rağmen, öfkelerini dizginleyememiştir. Bir müddet sonra kendi hassa askerlerine Arka (kadınlar) sarayı tarafında büyük bir yol yapmalarını buyurdu. Askerler yerdens bir kaç Li<sup>11</sup> yüksekliğinde Buda'nın altın heykelini bularak çıkardılar ve bu durumu hükümdara haber verdiler. Sun Hao, heykeli tuvalete atmalarını ve üzerine def-i hâcette bulunmalarını emretti. Hükümdar ve ileri gelen adamları Buda heykelini alaya alarak çok güldüler. Fakat kısa zaman sonra Sun Hao'nun bütün vücudu gitgide şişti, bilhassa def-i hâcet organları bölgesinde dayanılmaz ağrılar ortaya çıktı. Hükümdarın feryat figanları göğü tutmaktaydı. Büyük müneccim takdirnameye bakarak, bu işin ulu tanrının gönderdiği ceza olduğunu söyledi. İmparator ibadet etmeye ve tapınakta kurbanlar kesmeye başladı. Ancak iyileşemedi. Bunun üzerine daha önceleri Budizm'e inanan cariyesi ona "İmparator hazretleri, siz Buda tapınağında tövbe ettiniz mi?" diye sordu. Sun Hao başını zorlukla kaldırarak sordu: "Gerçekten de, şu tanrı Buda yüce mi?" Cariye (hizmet eden) "Buda büyük ve yücedir!" diye cevap verdi.

O zaman Sun Hao kendisine gelerek, gözü dört açıldı ve cariyeye bütün olup bitenleri anlattı. Sonra hükümdar derhal heykeli arayarak buldu ve saray getirtti. Burada heykeli on defa ılık güzel kokulu çiçek sularıyla yıkatırdı, hoş kokulu tütsüler yakıtı ve tövbe ederek yalvardı. Sun Hao çömçeyle başına vurarak, yaptığı bütün günahları için tövbe etti. Hastalık az zaman içinde geçti. Hükümdar tapınaklara haberler gönderip rahipleri soruşturarak Kan Sen-huey'i saraya Buda Kanununu tefsir etmeye davet etti. Yukarıdaki gibi hor görmeler, denemeler ve mucize göstererek ispat etmeleri Kan Sen-

<sup>11</sup> Yükseklik ölçüm birimi.

huey ölene kadar daha bir çok defalar gerçekleştirmiştir. Sonraki imparatorlar da tövbe etmeye yine defalarca mecbur olmuşlar ve Buda için tapınaklar kurmuşlardır. Huey-tszyao “Bunun asıl sebebi, Yüce Rahip (Buda) ise, ikinci sebebi de Kan Sen-huey’dir. Bu yüzden Kan Sen-huey’in tesiri zamanımıza kadar gelmiştir. Bu nedenle Sun Çao ... onun için övgü bağışlanmıştır ...” diye yazmıştır.

Kan Sen-huey, Tsyanchüsü tapınağında bir çok eseri tercüme etmiş, tanıtmış ve şerhler yazmıştır: Bunlardan bazıları “A Nan Nyan Mi To”, “Tszin Myan Van”, “Ça Vey Van”, “Fan Huan” “Syao Pin”, “Lyu Du Tszı”, “Tsza Pi Yuy” vs. Bunların esas manalarını ve muhtevalarını tam olarak belirtmiştir. Bundan başka Huey-tszyao bu hususta Kan Sen-huey “Nirvana-övgüleri”nin hareket izlerini öylesine koymuştur ki, bunlardaki nefaset ve cazibe yahut gam ve tasa o devirde her türlü olgunluk ölçüsü olmuştu, diye yazmıştır. Yine o “An Ban Şou”, “Fa Tszin” ve “Dao Şu” gibi muteber kitapları şerh etmiş, giriş yazmış ve 285 yılında ölmüştür.

Türk hakimiyetindeki topraklarda yetişen ulu bilgelerimizden bir diğeri şimdiki Şaş-İlak vahasında yetişen Dharmarakşa -manası Buda Kanunu savunucusu- idi. Anne ve babası Türk idi ve onlar Çin’in kuzeyinde yani hakanlıktan (Yüce) Dun Huan’a (Kuzey Çin’de Moğolistan sınırında bir şehir) henüz Dharmarakşa doğmadan önce göçmüşüdü. Ananeye göre, o da yedi yaşında ailesi yani baba ocağını terk etmiş ve gezgin rahip (Budacı) Çju Gaotszo ile birlikte Mahayana kaidelerini, takva (yasaklardan sakınma) yollarını araştırmış ve rahiplik yoluna girmiştir.

Huey-Tszyao bu hususta şöyle yazmaktadır. “O bir gün içinde on bin kelimelik metni makamında okuyabilir ve bir metne göz atarak, ezberden su gibi söyleyebilirdi. Dharmarakşa’nın tabiatı temiz ve faziletli olduğu için daima akıllıca iş yapardı, dikkatini bir meseleye verene kadar tam olarak tefekküre dalardı. Eğer iyi bir müşdidin adını duyacak olursa, on bin Li uzaklıkta da olsa giderek ondan bir şeyler öğrenmeye çalışırdı. İşte bütün bunlar yüzünden Dharmarakşa Konfiçyus’un kutsal Altın Kitabı’nın tamamını okumuştü. “Yedi Fasıllı” (Buda Mahayana öğretisinin Çin’in yazılı medeniyeti gelenekleri dikkate alınarak yazılana) eseri ise onun nazarında” sanki öylesine gönül açmak için okunan şeydi.

Bu devirde, yani M.Ö. 265 yıllarından sonra Çin’de gerçi bir çok yerde Buda heykelleri dikilerek, tapınaklarda bir çok vagn-viharalar kurulmakta ise de, Huey-Tszyao ibaresine göre “... henüz Vaypulya-sutralar kendilerinin derin manalarına göre Soğanlı dağlar (Pamir) ardında hâlâ bütün sırlarıyla durmaktaydı”. Buda’nın öğretisinin bütün sırlarını tam olarak öğrenmek için Dharmarakşa, Tiyanşan ve Pamir dağlarından geçerek Semerkand, Tirmiz ve Belh’e uğramış, burada kendisine piri Çju Gaotszo eşlik etmiştir. Huey-



Tszyao bunun için “otuz altı dile yazısıyla birlikte vâkıftı. Eski metinleri açıklama ve şerhlemeye de belagat (güzel konuşma sanatı) derecesinde kâfi bilgiye sahipti. Hiyerogliflerin anlamlarını, okunuşlarını ve yazılışlarını da iyi bilirdi” der. Çin’e dönerken yolda beraberindeki yüzaltmışbeş kitaptan “Syan tsze” ile “Çjen fa hua” ve diğerlerini Çince’ye satır satır tercüme ederek gelmiştir. O bütün ömrü boyunca Buda öğretisini incelemiş, tercüme, tefsir, şerh ile uğraşmış ve bu hususta çalışmaktan asla vazgeçmemiştir. Huey-Tszyao’nun ayrıca belirttiğine göre, eğer Çin’de Buda sutraları’nın toplandığı Buda Kanunu yayılmış ve yerleşmiş ise bunda şüphesiz Dharmarakşa’nın büyük emekleri vardır.

Onun menkabesini yazan Huey-Tszyao’nun bildirdiğine göre Dharmarakşa bir çok mucize göstererek, kurumuş dağ pınarlarından yeniden sular akıtmış, Çanan’daki Tsinmen şehir kapısı ardındaki Buda tapınağını kurmuş, binlerce rahip ve bilgelerin piri olarak namı dünyaya yayılmıştır. O’nun Ne Çen-Yuan, Dao Çjen, Dharmasira, Çen Şi-Lun, Bo-Hu, Yuy Şi-Ya gibi yüzlerce, bilge derecesine ulaştırdığı mürit ve takipçileri olmuştur.

Sun Çao isimli Çinli evliyalık yazıcısı “Veliler ve Bilgeler Hakkında Risale” (Dao syan-lun) adlı eserinde Dharmarakşa’yı M. Ö. III. asırda yaşayan Çinli devlet adamı, usta hatip, vâiz, mütefekkir ve eğitimci Şan Tszyuy-Yuan ile eşdeğer tutar. “Büyük şan sahibi Buda, Dharmarakşa’nın fazilet, üstat pir ve mürşit mertebesine ulaşmasına imkân sağladı. Şan Tszyuy-Yuan ona devlet siyaset esaslarını koyma ve yürütme imkânını verdi. Bu nedenle O, her zaman imparatorla eşit değerde ve tamamıyla aynı mevkide görülebilir”. Bu parçayı örnek veren Huey-Tszyao “Dharmarakşa gelecek nesillerin yüksek değerlerine işte bu derecede tesirli olmuştur” diye yazmıştı.

Yine bir başka yazıcı Dharmarakşa’yı yücelten Dao-an aşağıda görüleceği gibi emsalsiz açık ve dürüstce izah etmiştir: Ulu şan sahibi Dharmarakşa neyi tercüme ve şerh etmişse, esas gaye tam ve açık olarak ifade edilmiş olur. Tercümeleri gerçi haddinden fazla sanat ve değer-güzelik- içermese de yine de müellifin bir çok şeyi hakkıyla bildiği, samimî zevk ve şevkle dolu olduğu inkar edilemez. Dharmarakşa bilhassa ruh göçü nihayeti olan Nirvana gayesini iyi ve mükemmel keşfedebilmiştir. Dharmarakşa’nın tercümeleri onun edip değil de bilge olduğunu göstermektedir. Tercümeleri ham sayılsa da, asıl metinlerin manasına uygundur.” Dharmarakşa’nın ailesi ve kendisi Dun Huan’da yaşadığı için, yazarlar onu “Dun Huanlı bilge” (tam manası Buda’ya dönüşmeye başlayan bilge demektir.) diye adlandırmışlardır. O, Myançi’de (Kuizey Çin’de Henan şehri) M.Ö. 77 yaşında öldü.

Yine bir Türk Budist aziz ve bilge olarak yetişen vatandaşımız, bilgeliği, âlimliği ile Türk geleneklerine büyük sadakat göstermiş, bu yöndeki dik kafalılığı, katıllığı ile bir manada Ebu Nasir el-Farâbî'yi hatırlatan Bo Şlimitolo veya Budist adıyla Şrimitra (manası: Habibu's-saadet, yani "saadet yoldaşı")'dır. O da veliaht olup, tahttan vazgeçmiştir. Kendisine ilahî nur inmiş ve kısa zamanda Şraman (meditasyon yani evliya-keramet sahibi) olarak tanınmıştır.

Şrimitra heybetli, boylu poslu, vakur bakışlı, herkesten uzun boyluydu. En şahsiyetli adeti yanına kim gelirse gelsin, ister baş vezir Van Dao olsun, isterse ordu kumandanının buyruklarını duyuran Yuy Yuan-Guy isterse imparatorun şahsî askerlerinin başı Çjou-Bo-jen veya imparatorun tören tertipleycisi Se Yu-Yuy yahut da baş yargıç Huan Mou-lun veya diğer âlimler olsun fark etmez. Şayet ona gelenler mütevazî, çekine sıkıla gelirse o alçakgönüllülükle; hodbinlikle, kibirlenerek gelirse bu defa, buna uygun olarak mağrur davranırdı ve kendisini böyle davranmaktan menetmeye kimse mecbur edemezdi.

Mesela bir gün baş yargıç Huan Mou-lun, Şrimitra'nın şerefine ve şanına övgüler yağdırarak, onu övmeye giriştiğinde, bunu başaramayınca, yanındakiler "Şrimitra'ya en ulu ve en alicenap insan demek mümkündür" diyerek konuşunca, heyecandan dolayı kendini tutamadan, "bundan başka tarif olmaz" demiştir.

Çjou-i adlı kumandan katledilince, Şrimitra onun ailesinin yanına hallerini sormak için gitmiştir. Oturduklarında üç defa çöllülerin "Hu" şarkısını (Deşti-Kıpçaklar'ın şarkısı-koşuk, ölen için söylenen ağıt.) okumuştur. Şarkı göğü tutunca, o bir kaç sözden ibaret dharan (tilavet –güzel sesle okumak) etmiştir. Bu esnada sesi gayet yüksek ve şeffaf Şrimitra'nın yüzü ve vücudu sükunete gömülmüştür. Sonra göz yaşlarını silerek, ağzından hırıltıyla çıkmakta olan ağlamasını birden keserek, tıpkı hiçbir şey olmamış gibi durulmuştur. Kendi ruh durumunu işte böyle çok çabuk değişebilir, üzüntüden sevince ve sevinç den üzüntülü duruma geçebilirdi.

Tuhafi şu ki Şrimitra, Arapçayı, Süryanîceyi hatta Yunancayı sabır ve takatla (yaşı geçmesine rağmen) öğrenmiştir. "Muallimu's-sânî", Ebu Nasir el-Fârâbî'den farklı olarak mağrur, boyun eğmez biridir. O Türkçe'ye yani ana diline bağlılığından dolayı Çince ve bildiği diğer dilleri konuşmamıştır. Fakat, sıradan insanlardan itibaren tâ asilzâdelere kadar tercüman vasıtasıyla konuştuğunda, henüz tercüme edilmeyen sözlerin manalarını hemen ve tam olarak kavrayabilmiştir. Ayrıca onun gayritabiî tarzdaki kendi kendisiyle hemhal olması ve zekililiği herkesi şaşırtırdı.

Şrimitra M.S.335-342 yılları arasında 80 yaşında ölmüştür. O Mhayana Budizmi'ne yüce dharani (tilavet) sanatını getirmiştir. O'nun öğrettiği ve Mi-li'ye vasiyet ettiği Sanskrit Budist övgüleri her tarafa yayılmıştır. Huey-Tszyao eserinde onun uslubu “yani dharani ve övgüleri hâla şimdi bile (yani VI. asırda) söylenmektedir” şeklinde yazar. Şrimitra'nın öğrencisi Van Min bir eserinde şöyle yazmıştır: “... Müeffisler herkesten önce, dünyanın ortasıdır (Çinlilerin ananevi mecaz tasavvurunda “Çin, dünyanın orta, merkezidir”, buna işaret edilmektedir) ancak işte bundan sonra yer yüzünün dört tarafına yayılan “yabanîler” gelir diye kabul ederler... (eskiden bizde) “yabanîler” kendi tabiatlarına göre aç gözlü, fazilet ve tevazudan mahrum kabul edilmezler mi? Ancak, onların arasında da büyük dehaler doğarmış ya! Onlardan bazıları ise fevkalade kabiliyetleri ve selahiyetleri ile bizimkilere benzerler. Bunun için de eğer Gök'ün fevkalade dehalara yardım ettiği hak ise bu Çin'de yaşayan “yabanî”lere denk ait değil mi? Çok eskilerden ta bugüne kadar Hanların Tszin Mi-di (Çin imparatoru U-Di'nin eline rehin gönderilen eski Syunnu -Türk hakanı- Şanyuy'un oğlu, imparatoruna sadakat gösterip, onun korumalarının başı olmuş, yüksek mertebelere ulaşmıştır. Ancak, Tszin Mi-Di'nin faziletleri yalnızca temiz kalplilik ve (imparatora) sadakatten ibarettir. Onun âkil ve mâhir olmasıyla ilgili bu hususta hiç bir şey diyemeyiz. Gaotszo (Şrimitra'nın şerefli unvanı, şeyh, pir manalarındadır) ise onun aklının yarattığı yüksekliklerde dururken tanrılar ile konuşmuştur. O kendi ruhî heybeti ve alicenaplığı ile Tszin Min-Di'den tamamıyla üstündü”.

Şrimitra Çin'in şimdiki Nankin-Tszanye (M.Ö. V.yy'da Çin'in orta kesiminde kurulan tarihi bir başkent.) eyaleti yakınlarındaki dağlarda defnedilmiş olup kabri üstüne Çin imparatorları anıt mezar, daha sonraki Şramanlar ise tapınak kurmuşlardır. İşte bu Buda tapınağı daha sonraları pır/şeyh tapınağı anlamında Gaotszo diye adlandırıldı.

Surhanderya Toharistanı'ndan diğer bir vatandaşımız Dharmanandin çok erken yaşlarında bu vefasız dünyadan vazgeçerek, uzlete (inzivaya) çekilmiştir. Küçük yaşına rağmen olgun akıl sahibi olup, kutsal sutraları öğrenmiş ve ezberlemiştir. Trinitaka'yı bütünüyle okumuş, “Ekottaragamasutra”yı ezberine almıştır. Dharmanandin'in ilimdeki selahiyeti derin ve sonsuzdu. Kendi ülkesinde de başka uzak ülkelerde de hürmetle anılırdı. M.S. 365-385 yıllarında Dharmanandin Çin'in Çanan eyaletine sutralar beraberinde olduğu halde Buda öğretisini yaymaya, tapınaklar, vagn ve viharalar kurmaya gitmiştir. İmparator Fu Tszyanya Çin'deki bütün rahiplerin Dharmanandin'e gösterdikleri hürmeti, saygıyı görünce kendisini büyük itibar ile karşıladı ve hediyeler sundu. Çin'de bu esnada Budizm epey yayıl-

masına karşın dört kısımdan oluşan “Agama-sutra”lardan birisi dahi Çince’ye çevrilmiş değildi. İmparator Fu Tszyanya’nın danışmanı ve Uvey bölge valisi Çjao Çjen, Dharmanandin’den işte bu sutraları tercüme etmesi ricası niyetindeydiler. Bu nedenle Çjao Çjen bütün rahipleri ve Dharmanandin’i kendi başşehrine davet ederek “Agama-Sutra”ların ikisini “Çjun” ile “Tszen” ve müstakil eser kabul edilen “Li Tan Sin”, “San Fa Du” ve diğerlerinin tercüme, şerh ve duyurusunu rica etmiştir. Dharmanandin bu işe iki yıl rehberlik ederek işi muvaffakiyetle sona erdirmiştir. Sonra kendi ülkesine dönmüştür. Ne zaman, nasıl, nerede öldüğü ve defnedildiği yönünde bilgiler günümüze kadar ulaşamamıştır.

Genelde M.S. V-VI. asırlara gelindiğinde türlü hükümdarlar Yueçi (Türk) topraklarından, Keşmir ve Hindistan’dan bir çok Budist rahip ve bilgeleri özel olarak davet edip, uygun şartlar sunarak, onlara hürmet etmişlerdir. Bazı imparatorlar ise mesela aziz Kumarajiva’yı, Dharmaruçi ve diğerlerinin Çin’e gelmelerini sağlamak ve getirmek için ordular göndermişlerdir. Hatta kendilerinin Türkistan hudutlarına gelmek zorunda kaldıkları yönünde güvenilir haberler vardır.

#### 4. Türk-Budist Medeniyetinin Bugünkü Yeri ve Önemi:

Eski Türkistan’daki Budist rahip ile bilgelerin hayatları, miraslarını araştırmamızın ve kamu oyuna sunuşumuzun bir kaç noktadan ehemmiyeti vardır:

İlk olarak, Sovyet tarihçiliği, şarkiyatçılığı, dilciliği ve sanat tarihi, kaynak bilimi, Türk halklarının dünya tarihindeki, ilim, fen, medeniyet, felsefe, din, ahlak ve siyaset tefekkürünün gelişmesindeki mevcut yerini küçümsemeye ve inkâr etmeye karşılık Ârî-İran perest inanışların tesiri dolayısıyla Fars ve Arap dillerindeki kaynakları tetkik etmeye yöneltmişti. Hatta bu düşünceden dolayı da günümüzdeki sosyal gelişmeyi, dünya biliminin taleplerine değil de, aksine sahte bilimcilik, kopyacılık ve sıradan şerhlerle sınırlandırmışlardır.

Halbuki Türk halklarının tarihi şimdiki bilgilere göre yazılı en eski ve esasî başlangıcı Göktürk ve Uygur kitabelerinde, Çin yıllıklarında, Çinli seyyahların seyahatnamelerinde, Budist rahip ve bilgelerin menkıbelerinde, hatta henüz bir tane bile düzgün uzmanlarımızın olmadığı Pehlevîce, Soğdca, Harezmiye, Toharca, Ferganece yazılan Buda kitabelerinde, vessentra-jatakaları’nda ifadesini bulmuş olup, araştırılmayı beklemektedirler. Bunlar genel olarak bizler (Türkler) tarafından incelenmiş veya incelenmekte olmayıp ancak, sadece Batı’da, kısmen de Rusya’da araştırılmaktadır.

Biz artık, halihazırda başlangıcını, soyu sopunu bilmeye yetinecek, müstemleke değiliz. Bağımsız bir devletiz. Öyleyse niçin bizim eski tarihimiz, ilim fennimiz, medeniyetimiz, din, ahlak anlayışımız, siyasi düşüncemiz, mirasımız Batı ve Rus araştırmacıları tarafından ortaya konurken, bizde bir tane bile doğru dürüst uzmanımız yoktur? Kimliğini idrak etmekte olan, şerefini her şeyden üstte tutan milletimiz ve halkımız için bu durum utanç verici değil midir? Halbuki devlet açısından son derece ehemmiyetli olan bu mesele bugün yalnızca ikimiz (yazarlar kendilerini kastediyorlar) tarafından ortaya konulmamaktadır. Ancak bazı âlimlerimiz bu mesele ile özel gayretleriyle nice yıllardan beri uğraşa gelmektedir. Fakat bunların ortaya çıkarılmasına Sovyetler döneminde izin verilmemişti

Ben (E.Yusupov) yıllardan beri halkımızın geçmiş tarihini, ilmî ve manevî mirasını, tefekkürünü yukarıda zikredilen eski Türk, Çin ve Budist yazılarındaki kaynakları, genel olarak tarihimizin tetkiki meselesini Özbekistan Fenler Akademisi'nin İ. M. Mominov adındaki "Felsefe ve Hukuk Enstitüleri"nde, türlü ilmî ve sosyal toplantılarda, meclislerde ortaya konulması için faaliyetlerde bulundum. Ancak ne hazindir ki Sovyet devrinde millî-vatanperverlik duyguları zayıf, her şeyi ben bilirim anlayışına sahip insanlar öyle çoğalmıştı ki, bunlar yalnızca meseleyi değil, hatta Arapça ve Farsça kaynakları dahi esaslı olarak öğrenmeye ehemmiyet vermeden yetişmişlerdir.

İşte bu nedenle biz eski Türkistanlı altı Budist rahip ve azizleri An-Şi-Gao, Dharmamitra, Kan Sen-huey, Dharmarakşa, Şrimitra, Dharmanandin, aynı şekilde Kumarajiva, Dharmaruçi ve diğerleri hakkındaki bazı aslı kaynaklardaki malumatları kamuoyunun bilgisine sunduk. Bunun sebebi, sosyalizm ideolojisi hurafelerinden kurtulmuş genç vatansever ve milletsever bilim adamlarımızın meseleyi daha derin araştırmaları için merak uyandırmaktır. Bu amacımızın sebebi, genç bilim adamlarımız arasından, halkımızın dünya ilim ve edebiyatına kattığı payı daha derin aydınlatmaya ve tanıtmaya muktedir uzmanların çıkması arzusudur.

İkinci olarak eski Türkistan'ın Budist aziz ve bilgeleri, Türkistan, Çin ve Uzakdoğu Budist ilmi, felsefesi, tefekkürü ve medeniyetinin esaslarını kurma, geliştirme ve nihayete erdirmedeki fevkâlede mühim yeri bilinmemektedir. Halbuki kaynaklardaki bilgilerden de malum olmaktadır ki Türkistan, Merkezî Asya, Çin ve Uzakdoğu bizim henüz fark edemediğimiz, şimdiki halkların da şimdiye dek bize ifade edemedikleri bir mukaddes kiblegâh yani manevî pirlere vatanıdır.

Demek ki Türk halkları bütün Asya'yı Çin ve Uzakdoğu'yu yalnızca kılıç ve at gücüyle zapt etmiş değillerdir. Aksine en yüksek insanî medeni-

yet, tefekkür ve temizlik, iyilik dehasıyla kendilerine tâbî etmişlerdir. Bunu, kendilerinden başka halkları “yabanîler” (barbarlar) diye adlandıran Çinliler de kabul etmektedirler.

Türkistan, Merkezî Asya, Çin ve Uzakdoğu halkları için yalnız ticaret ve pazar meydanı değil aksine bunların inandığı dini dayanakları, aziz ve bilgeleri yetiştiren yurttur. İşte bu nedenle adı geçen yurttaki halkların derin, ilişkilerini ilmî yönden tetkik etmemiz gerekir. Komşu Doğu halklarıyla münasebetlerimizin yakınlaşmasının da bir çok noktadan buna bağlı olduğunu, bütün bunların bugün ve gelecekteki gelişmemiz için büyük ehemmiyete sahip olduğunu anlamamız gerekir.

Yazık ki Türk halklarının dünya medeniyetini oluşturma, ve gelişmedeki büyük payını oluşturan Özbekistan’daki tefekkür ve medeniyet, âlimlerimiz tarafından derin ve çok yönlü araştırılmadığından, Türkistan’ın Merkezî Asya, Çin ve Uzakdoğu’daki ayrıcalıklı yerini anlamak da zor olmaktadır. Halbuki halklarımız ve medeniyetlerimiz arasındaki ezelden gelen çok yönlü münasebetler ve bağlar, bu sahadaki ticârî ve diplomatik münasebetler çok yönlü incelenmelidir. Çünkü Merkezî Asya, Türkistan, Çin ve Uzakdoğu halkları arasındaki ilişkiler tekrar canlandırılırsa, bölgedeki komşuluk, barış, işbirliği daha da gelişecek, böylece bölgede yüksek teknoloji meydana gelecek ve ekonomik işbirliği ve dünya siyasetinde yaptırım gücü mümkün olabilecektir.

Günümüzde sosyal ve ekonomik rahatlık, ilim ve teknikteki gelişme, yüksek teknolojik buluşlardaki öncülük Batı’dan Güneydoğu Asya ve Uzakdoğu ülkeleri bölgesine göçmektedir. Eski dünyanın yalnızca coğrafî değil aksine manevî ve kültürel merkezi olan Türkistan (Akademisyen N. İ. Konrad’a göre) yüksek teknolojik gelişmenin sonraki devirlerinde merkezi olursa şaşılacak bir şey olmaz. Çünkü Türkistan’ın yeni medeniyetin en bayındır bölgesi, bilim, medeniyet ve yüksek teknolojinin gelişme merkezi olma imkânları müsaittir. Mesele, bu imkânlardan zamanında rasyonel ve verimli faydalanabilmemizdir. İşte bu durumda medenî ve tarihî geleneklerimizi araştırma ve canlandırma bize bir çok yönden faydalı olacağı açıkça görülmektedir.

Türk ve İslamî kimliğimiz ve değerlerimizi ne denli yüksek tutarak, değerli görürsek, bunlardan geri kalmayan Türk-Budist medeniyetimizi de bu kadar kıymetli ve değerli kabul etmemiz zarurîdir. Çünkü o da bizim tarihimizdir ve oradan da faydalanacağımız bilgiler vardır.

Neden Belh, Tirmîz, Şehrîsebz, Ustruşâne, Semerkant, Buhara, Şaş, Sayram, Yesi (Kazakistan’daki şimdiki Türkistan şehri), Kuva, Kasan, Oş, Özgend, Balasagun gibi yerlerdeki kutsal ziyaretgâhlarımız, velilerimizin

mezarlarına olan hürmetimiz o kadar güçlü ve derin ki, bu yalnızca İslamiyet'ten mi kaynaklanmaktadır? Yoksa İslam tam manasıyla yerleştikten sonra mı ortaya çıkmıştır? Bizde bilinen kutsal ziyaret yerlerine kendimizin de hakkıyla izah edemediği çok yüce hürmet hissiyle, milletimiz bağlıdır. İşte köklerimiz bu gibi gizlerini bugünkü inançlarımız hudutlarımızdan çıkararak, Türkistan'ın ezelden Tanrı'nın kut ve bereketinin indiği, kitap sahiplerinin adım attığı, kutsal yer olduğu düşüncesinden yaklaşırsak izah edebiliriz.

Türkistan yalnızca İslamiyet'in ulaştığı, kelim felsefesinin, hadis ilminin, şeriat dayanaklarının olgunlaştığı yurt değildir. Aksine Gök Tanrı, Umay Ana, Merdane-Melhi Ana, Meh-Mitra, Mukaddes Yer-Su inanışları, Zerdüş ve Mani inançlarının doğduğu, Budizm'in olgunluğa ulaştığı, hatta Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin de faydalandığı kutsal topraktır.

OSMANLI TARİHİ ARAŞTIRMALARININ GENİŞLEYEN SINIRLARI:  
DEFTEROLOJİ

Fatma ACUN

Özet

*Bu çalışmada, XV ve XVI. yüzyıldan kalma Tahrir Defterleri serilerine dayalı olarak yapılan çalışmaları tanımlamak üzere kullanılan ve Osmanlı tarihi araştırmalarının bir alt disiplini olduğu kabul edilen "defteroloji"nin, son altmış yılda geçirdiği aşamalar tahlil edilmektedir. Tahrir defterlerinin Ömer Lütfi Barkan tarafından keşfedildiği ve kullanıldığı 1940'lı yıllardan başlayarak, günümüze kadar yapılan tahrir çalışmalarının en belirgin özelliği, defterlerdeki verilerin, farklı nesiller ve sahalardan gelen araştırmacılar tarafından, farklı şekillerde anlaşılmasıdır. Bu farklı anlamalar, bir yandan, Osmanlı tarihi araştırmalarına yeni perspektifler kazandırırken, diğer yandan da, defterlerdeki verilerinin mahiyeti hakkında, araştırmacıların sürekli olarak yanlış/eksik fikirleri ileri sürmelerine neden olmuştur. Bu çalışmanın amacı, defterler ve defterlerdeki verilerin mahiyeti hakkında ileri sürülen, bu, farklı ve zaman içinde değişen bakış açılarını inceleyerek, defterolojinin yeni arayışlara ve yöntem geliştirmelerine açık yönlerini tespit etmektir.*

Giriş

Tahrir defterlerinin Osmanlı tarihi çalışmalarına açılması ile birlikte, bu sahada yapılmakta olan araştırmaların mahiyetinde ve ağırlık noktasında, önemli bir dizi değişikliğin meydana geldiği gözlenmektedir. 1940'larda yazdığı bir seri makale ile, tahrir defterlerin önemi ve değerine dikkati ilk kez, Ömer Lütfi Barkan çekmiştir.<sup>1</sup> Aynı tarihlerde, ilk tahrir defterleri ve Barkan'ın, *Kanunlar*'ı yayınlanmıştır.<sup>2</sup> Ancak, köklü bir değişimin gerçekleşmesi için, Braudel'in Akdeniz Dünyası hakkındaki kitabının yayınlandığı 1949 yılına kadar beklemek gerekmiştir.<sup>3</sup> Braudel-Barkan ekolü çizgisinde, Osmanlı tarihi araştırmalarında meydana gelen değişme şu nitelikleri sergi-

<sup>1</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri-I-II", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, II/1(1940), s. 20-59, II/2(1940), s. 214-247.

<sup>2</sup> L. Fekete, *Az esztergomi szandzák 1570. évi adóösszeírása*, Budapeşt, 1943; S. S. Dzhikeyia, *Defter-i Mufasssal-ı Vilayet-i Gürcistan*, 3 cilt, Tbilisi, 1940-47; Ömer Lütfi Barkan, *15 ve 16. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I: Kanunlar*, İstanbul, 1943.

<sup>3</sup> Fernand Braudel, *La Méditerranée at le monde Méditerranéna l'époque de Philippe II*, Paris, 1949.



lemektedir: 1-Filolojiden uzaklaşma; 2- Arşiv kaynaklarının ön plana geçmesi; 3- Sayısal metotların kullanımı; 4- Müessese tarihine ve, sosyal ve ekonomik tarihe ilgi. 5- Osmanlı tarihinin ilk döneminden klasik döneme, 16. yüzyıla kayma.<sup>4</sup> Bütün bu özellikler, defter çalışmalarına da yansıyor, daha sonraları "defteroloji" adıyla anılacak olan, Osmanlı tarihi çalışmalarının alt disiplini oluşturmuştur.<sup>5</sup> Defterolojinin başlangıcını teşkil eden, Barkan'ın tahrir defterlerinin önemine ilk kez işaret ettiği tarihten bu yana, yaklaşık altmış sene geçmiş bulunuyor. Bu süre zarfında tahrir defterleri, farklı amaçlarla birbirinden çok farklı konuları çalışmak için, farklı nesillerden ve sahalarından gelen araştırmacılar tarafından bir dizi eleştiriye uğramıştır.<sup>6</sup>

Takip eden kısımda, önce, tahrir defterlerinin meydana geliş sürecinden, yani tahrir uygulamasından bahsedilmektedir. Tahrir defterlerin, meydana geldikleri süreç içerisinde tanıtılmasının, defterlerdeki verilerin mahiyetinin okuyucu tarafından daha iyi kavranmasına yardımcı olacağı düşünülmüştür. Ardından, bu suretle meydana gelen tahrir defterleri/verilerinin, günümüz araştırmacıları tarafından algılanış şekilleri, başka bir ifadeyle, araştırmacıların defterleri ne tür belgeler olarak gördükleri ve bununla bağlantılı olarak yaptıkları çalışmalar incelenmektedir. Tahrir defterlerine bakış açılarının ve tahrir çalışmalarının genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı değerlendirme ve sonuç kısmında ise, yeni bakış açıları ve önerilere yer verilmektedir.

### Tahrir Süreci

Tahrirler, Osmanlı İmparatorluğu'nda, tımar sisteminin uygulandığı eyaletlerde, nüfus ve vergilendirilebilir gelir kaynaklarının tespiti için yapılan sayımlardır.<sup>7</sup> Sayım esnasında kayıtlar bir deftere işlenir, buna da, tahrir

<sup>4</sup> Colin Heywood, "Between Historical Myth and 'Mythohistory': the Limits of Ottoman History", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12 (1988), s. 337.

<sup>5</sup> Tahrir defterlerine dayalı çalışmaları tanımlamak için kullanılan "defteroloji" terimi, Amerikalı tarihçi Heath Lowry tarafından icat edilmiştir. Defterlerdeki verileri değerlendirmek üzere geliştirilen teknikleri ve terminolojisi ile, defteroloji başlı başına bir sahadır. Yarım yüzyıldan fazla zamandır süregelen araştırma geleneği, en ufak ayrıntıya bile dikkati çekerek, bu teknikler ve terminolojiyi geliştirmiş, mükemmelleştirmiştir.

<sup>6</sup> Osmanlı tarihi araştırmalarının, özellikle de defterolojinin, genel ve metodolojik anlamda uğradığı değişimler, Heywood'un yukarıda 4. dipnotta belirtilen makalesinde mükemmel şekilde anlatılmıştır.

Tahrir defterlerindeki verilerin Osmanlı tarihi araştırmalarında kullanımı ve bu kullanımdan doğan problemlerin metodolojik yönden tahlili için takip eden araştırmalara bkz. Mehmet Öz, "Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması Hakkında Bazı Düşünceler", *Vakıflar Dergisi*, XXII (1991), s. 429-439. Kemal Çiçek, "Osmanlı Tah-

defteri denirdi. Tahrir yapmanın amacı, öncelikle, eyaletlerdeki nüfus ve vergilendirilebilir gelir kaynaklarını tespit etmek, sonra da, bunları çeşitli devlet görevlilerine, şahıslara ve vakıflara, hizmetleri karşılığında maaş, gelir ve mülk olarak tahsis etmektir. Gelirlerin bu yolla dağıtımı, Osmanlılar'ın, direk merkezi hazineden ödeme yapmaksızın, ordu beslemelerini ve topluma sosyal ve dini hizmetler sunmalarını mümkün kılıyordu.<sup>8</sup>

Günümüze kadar ulaşan en erken tarihli tahrir defterinin 1431 yılına ait olması dolayısıyla, tahrirlerin 15. Yüzyıl gibi erken bir zamanda yapılmaya başlandığı öne sürülebilir.<sup>9</sup> Gerçekten, defterlerin düzenlenmeye başlandığı tarihle ilgili elimizde kesin delil yoktur. Tahrir uygulaması, 10 ila 30 yıllık fasıllarla tekrarlanarak 17. yüzyılın başlarına kadar sürdürülmüştür. Bir bölgenin fethi, yeni bir padişahın tahta geçmesi ve gelir toplama ve dağıtı-

---

rir Defterlerinin Kullanımında Görülen Bazı Problemler ve Yöntem Arayışları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 97(1995), s. 93-111; Feridun Emecen, "Sosyal Tarih Kaynağı Olarak Osmanlı Tahrir Defterleri", *Tarih ve Sosyoloji Semineri, Bildiriler*, İstanbul, 1990, s. 142-156; Heath Lowry, "The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations", *IV. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi* (4-8 Ağustos, Münich, 1986)'ne sunulan tebliğ. Tahrir araştırmaları sahasında epey yankı uyandırmasına rağmen bu tebliğ henüz basılmamıştır.

<sup>7</sup> Timar sistemi Anadolu, Balkanlar, Irak, Suriye, Ürdün ve Filistin'de uygulanırken, Mısır, Yemen, Habeş, Basra, Lahsa, Bağdat, Trablusgarb, Tunus ve Cezayir-i Garb salyaneli eyaletlerdi. Bu konuda bkz. Salih Özbaran, "Some Notes on Salyane System in the Ottoman Empire as Organized in the 16<sup>th</sup> Century", *Osmanlı Araştırmaları*, 1 (1986), s. 39-45.

<sup>8</sup> Gelirlerin merkezi bir hazinede toplanması ve buradan dağıtılması, Ortaçağ şartlarında mümkün olmadığı için, hasıl oldukları yerde tespiti ve tevzii yoluna gidilmiştir. Sanayi öncesi merkeziyetçi imparatorluklarda rastlanan bu uygulama dolayısıyla, toplumlar bir çeşit nüfus ve arazi sayımına öteden beri maruz kalmışlardır. Sayımlar/tahrirler, Osmanlı öncesi İslam devletlerinde olduğu kadar, Osmanlı çağdaşı devletlerde de görülür. Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri-I", s. 26-28. Avrupa'da kurulan devletlerde, özellikle de Roma İmparatorluğu'nda, çeşitli sayımlar yapılmıştır. Avrupa'daki bu tür sayımların en meşhuru, Norman istilasının ardından, 1086 yılında İngiltere'de yapılanıdır. İngiltere'nin tümünü kapsayan bu sayımın kayıtları, *Domesday Books* adıyla iki ciltlik kitapta (*Great Domesday Book* ve *Little Domesday Book*) toplanmıştır. Bu kayıtlar, (*Domesday Books*), gerek hacim, gerekse ihtiva ettikleri veri itibarıyla, Osmanlı tahrirleriyle karşılaştırılmayacak derecede genel, yüzeysel ve durağandır. Bu kayıtlar hakkında bkz. J.C.Holt (ed.), *Domesday Studies*, The Boydell Press, Woodbridge, 1990. Akdeniz dünyasındaki ülkelerde yapılan sayımlar ve bu sayımlar sonucunda ortaya çıkan kayıtların karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Kemal Çiçek "Osmanlılar'dan Önce Akdeniz Dünyasında Yapılan Tahrirler Hakkında Bazı Gözlemler", *OTAM, (Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, Sayı 6 (1995), s. 51-89.

<sup>9</sup> Bu tahrir defteri, Halil İncelik tarafından yayınlanmıştır. *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara, 1954.

mını etkileyen savaş, tabii felaket gibi değişikliklerin meydana gelmesi, yeni bir tahrir yapılmasını gerektiren sebepler arasında sıralanabilir.<sup>10</sup>

Tahririn ilk aşaması olan mevcut gelir kaynaklarını tespit etmek, gerekirse yeni gelir kaynakları ortaya çıkarmak üzere bir *emin* tayin edilirdi.<sup>11</sup> Eminin yanına, kayıt işlemlerini yürütmesi için, bir de *katib* verilirdi. Merkezden gerekli emir ve bilgileri alan tahrir heyeti, tahriri yapılacak eyalete gitmek üzere yola çıkardı. Eğer gerekli görülürse, güvenliği sağlamak amacıyla, tahrir heyetine silahlı koruyucular da katılırdı. Tahrir heyeti, ilk önce, tahriri yapılacak olan eyaletin idari merkezini ziyaret eder, daha sonra, sırasıyla bu eyaletteki diğer idari birimlere giderdi. Tahririn yapıldığı esnada, tahrir heyeti, bütün yetişkin erkekleri ve onların buluş çağına erişen oğullarını şahsen görürdü. Vergilerin miktarları ve oranları da bu esnada tespit edilirdi. Tahririn sonuçları bir deftere kaydedilirdi. Tahririn ilk aşaması böylece tamamlanınca, defter İstanbul'a gönderilerek Sultan'a takdim edilirdi. İnceledikten sonra, Sultan defteri onaylar ve mühürlendi. Bu defterin bir kopyası yapılarak, referans için merkezde saklanırdı. Mühürlü defter ise eyalete geri gönderilirdi (bu mufassal defterdir). Onaylanmış defteri alan tahrir heyeti, bu sefer de, gelirleri dağıtmaya başlardı. Bu da, tahririn ikinci aşamasıdır. Gelirlerin dağıtımını için başka bir defter daha düzenlenirdi (bu icmal defterdir).

Bu suretle yapılan tahririn sonucunda, iki tür defter ortaya çıkmaktadır: mufassal (tafsilatlı) ve icmal (özet). Bunlardan ilki, ilgili eyaletin idari yapısına, ikincisi ise, gelirlerin tımar olarak (mülk ve vakıf gelirleri de, bazen, bu tür defterlere dahil edilmiştir) dağıtımına göre düzenlenmiştir. Farklı düzenleme nedeniyle, defterler farklı bilgileri ihtiva etmektedir. İlkinde, yerleşim birimleri, nüfus, toprak ve vergiler ayrıntılı şekilde tanımlanırken, ikincisinde ise, gelirlerin tevzii ile ilgili olması nedeniyle, sadece yerleşim birimi-

<sup>10</sup> İnalçık'ın belirttiğine göre, bir bölgenin tahriri yapılmıyca ve tımar sistemi uygulanıyca kadar, o bölge, Osmanlı ülkesi olarak kabul bile edilmezdi: "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 2 (1954), s. 103-104.

<sup>11</sup> Tahririn uygulanış şekli, 1575 tarihli bir fermanla ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu ferman ve tahrir uygulamasının diğer yönleri hakkında bkz. Halil İnalçık, *Ottoman Method of Conquest*, s. 103-129. Bu konuda takip eden referanslara da bkz. Guyla Kaldy-Nagy, "The Administration of Sancak Registration in Hungary", *Acta Orientalia*, 13 (1963), s. 181-223; Rhoads Murphey, "Ottoman Census Methods in the Sixteenth Century: Three Case Histories", *Studia Islamica*, 71 (1990), s. 115-126; Mehdi İlhan, "The Process of Ottoman Cadastral Surveys During the Second Half of the Sixteenth Century. A Study Based on the Documents Form the Mühimme Defters", *Anuarul Institutului de Istorie Şi Arheologie "A. D. Xenopol"*, XXIV/I (1987), s. 17-25; Mehdi İlhan, "Tahrir Faaliyeti ve Bu Faaliyet Esnasında Karşılaşılan Güçlükler", *Ata Dergisi*, VII (1997), s. 85-103.

nin adı, buradan toplanacak gelirin miktarı ve bu geliri toplayacak şahsın adı bulunmaktadır. Bunlara ilave olarak, mufassal defterin baş sayfalarında ilgili eyaletin/sancağın kanunnamesi, icmal defterde ise, bazen, nüfusa dair özet bilgi bulunabilir. Her iki tür defterde rastlanan verilerin mahiyetine, aşağıda ayrıntılı olarak değinilecektir. Buraya dahil edilen araştırmaların büyük çoğunluğunda, mufassal defterler kullanılmıştır. İcmal defterlere ise, genellikle, mufassal defterlerde eksik olan bilgileri tamamlamak üzere müracaat edilmiştir.

Bu şekilde meydana gelen tahrir defterlerinin ihtiva ettikleri verilerin zenginliği ve çeşitliliği, defterlerin araştırmacılar tarafından farklı şekillerde algılanmasına yol açarak, defterlerin ne tür belgeler oldukları ve bunları çalışmak için geliştirilen metotlar konularında farklı görüşler ileri sürmelerine yol açmıştır. Bu görüşler aşağıda sırasıyla incelenecektir.

#### Günümüz Araştırmacılarının Tahrir Defterlerine Bakışları

##### Metin olarak Defterler

Tahrir defterleri, "bir çeşit metin" veya "metin matrisi", defterlerin başına eklenen kanunnameler ise, "metin karakteri"ne sahip belgeler olarak tanımlanmıştır. Bu tarz bir algılamayla, defterler bir bütün halinde "metin" muamelesi görmüş ve, defterlerdeki materyali geniş araştırmacı kitlesine sunmak amacıyla, edisyonları yapılmıştır. Filolojik, metin ve belge-temelli Osmanlı tarihi araştırması geleneğinde yetişen birinci nesil defterogların öncülüğünü yaptığı "metin kritiği", bu tür çalışmaların odak noktasını teşkil etmiştir. Ancak, bu yaklaşım tarzı, yalnızca selefleri gibi çok titiz eleştiriciler olamayan, dolayısıyla defterlere eleştirel gözle bakmayan, fakat aynı zamanda, defterleri farklı şekilde algılayan ikinci nesil defteroglar tarafından göz ardı edilmiştir. İlk defter yayınları ve daha geliştirilmiş olan sonrakiler, metin kritiğinin en iyi örnekleridir.<sup>12</sup> Defter yayınlarını geliştirmek amacıyla haritalar kullanma, verileri siyakat yazısından modern Türkçe'ye çevirme ve yer adlarının çalışılması gibi bazı tekliflerde bulunulmuştur.<sup>13</sup> Bunların yanı

<sup>12</sup> İncalcık, *Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*; Bruce Mc.Gowan, *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri*, Ankara, 1983; Ömer Lütfi Barkan-Enver Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*, Ankara, 1988. Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerine ait yayınlanmış tahrir defterleri hakkında daha fazla bilgi için bakınız, Heywood, *a.g.m.*, s. 322-326.

<sup>13</sup> Tibor Halasi-Kun, "Some Notes on Ottoman Mufassal Defter Studies", *Raiyyet Rüşümü, Essays Presented to Halil İncalcık*, Cambridge Mass, 1986 (*Journal of Turkish Studies*, 10(1986)), s. 163-166; Heywood, *a.g.m.*, s. 328-329.

sıra, tıpkı basımları ve transkripsiyon/transliterasyonu yapılmış şekilde oldukça kabataslak yayınları da yapılmıştır.<sup>14</sup>

#### Nüfus Sayımı Olarak Defterler

Tahrir defterleri, Barkan tarafından Osmanlı tarihi çalışmalarına takdim edildiğinde, önemleri öncelikle nüfus sayımları (census) olarak vurgulanmış ve, defterler imparatorluğun demografik problemlerini incelemek üzere kullanılmıştır.<sup>15</sup> O kadar ki, defterlere "nüfus sayımları" olarak atıfta bulunulmuştur. Defterlerdeki materyal, Barkan'ın deyimiyle, "ham veri" kabul edilerek, bunları değerlendirmek amacıyla, çeşitli modern istatistik metotları uygulanmış, bazen de yeni metotlar geliştirilmiştir.

Defterlerin nüfus sayımları olarak önemine ve değerine yöneltilen eleştiriler, yine onların nüfus sayımı niteliğine yoğunlaşmıştır: Defterlere, yalnızca vergi ödeyen yetişkin erkekler (nefer), çok nadir durumlarda, kocasının ölümü üzerine hane sahibi olan kadınlar (bive), buluş çağında evlenmemiş erkekler (mücerred), vergiden hariç tutulan bazı gruplar ve şahıslar (muaf) dahil edilmiş, kadınlar, çocuklar ve askeriler gibi, toplumun vergi ödemeyen kesimi hariç tutulmuştur. Bu da, araştırmacıları, toplam nüfusu hesaplarken, defterleri aşırı bir titizlikle kullanmaya yöneltmiştir. Daha sonra, "hane" terimi odak noktası haline gelmiştir. Toplam nüfusu hesaplamak için, hane sayıları, 2.72 den 7 ye kadar değişen çeşitli katsayılarla çarpılmıştır.<sup>16</sup> Erkek

<sup>14</sup> Bu türden çalışmalara bir kaç örnek verilebilir: Evangelia Balta, *L'Eubee A la Fin Du XVe Siecle Economie et Population Les registres de l'annee 1474*, Athens, 1989; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, *Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri 1560*, Ankara, 1983; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, *Maraş Tahrir Defteri 1563*, 2 cilt, Ankara, 1988; Bahaeddin Yediyıldız-Ünal Üstün, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I: 1455 Tarihli Tahrir Defteri*, Ankara, 1992; Selami Pulaha, *Defteri i Regjistrimit te Sanzhakut te Shkodres i vitit 1485*, I-II, Tirana, 1974. (Birinci cilt giriş ve Arnavutça'ya tercüme, ikinci cilt TT (Tapu Tahriri) 17'nin Arap harflerine çevirili Osmanlıca metni).

<sup>15</sup> Barkan'ın defterleri öncelikle nüfus sayımları olarak algıladığı, 1940'da ve Braudel'in kitabı yayımlandıktan sonra yaptığı çalışmalarda hemen görülebilir. Barkan'ın takip eden makalelerini karşılaştı: İmparatorluk Devrinin Nüfus ve Arazi Tahrirleri, s. 20; "Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman aux Xve et XVI siecles", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 1/1 (1958), s. 9-36.

<sup>16</sup> Bu katsayılar, genel tahminlere ve ayrıntılı matematiksel hesaplamalara olduğu kadar, seyahatnamelerdeki bilgilere ve modern nüfus sayımlarına da dayanmaktadır. Ancak, yaygın şekilde, fakat aynı zamanda, gönülsüzce kullanılan 5 katsayısı dışında, genel kabul gören bir metot geliştirilememiştir. Değişik katsayıların kullanımı hakkında şu makalelere bakılabilir: Leila Erder; "The Measurements of Pre-industrial Population Changes: The Ottoman Empire From the 15<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Century", *Middle Eastern Studies*, XI (1975), s. 284-301; Nejat Göyünç, "Hane Deyimi Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32 (1979), s. 331-348; Andre Raymond, "The Population of Aleppo in the 16<sup>th</sup>

çocukların deftere kaydedildiği yaş da, başka bir eleştiri noktasını teşkil etmiştir. Yine, bu konuda, farklı bölgeler için farklı tahminlerde bulunulmuştur.<sup>17</sup>

Bütün bu eleştiriler, defterlerin, vaftizlerin, evliliklerin ve ölümlerin kaydedildiği Avrupa'daki Ortaçağ kilise kayıtları, ve hatta, modern nüfus sayımları ile karşılaştırılmasından kaynaklanmıştır. Nihayetinde, bu eleştiriler araştırmacıları, demografiden başka uygulama sahaları aramaya yöneltmiştir. Defterlerdeki nüfusla ilgili rakamlar kullanılarak, Osmanlı demografi tarihinin çeşitli yönleri çalışılmıştır. Bunlar başlıca, nüfus artışı, nüfus baskısı, sürgün ve İslamlaşma-Türkleşme süreci olup aşağıda sırasıyla gözden geçirilecektir.

Braudel'in Annales ekolünden ilham alan Barkan, tahrirlerdeki "ham veri" yi Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyıldaki nüfus yapısını inşa etmek için kullanmış, bunun Braudel'in hipotezini destekleyeceğini, ve böylece, Osmanlı demografi ve ekonomi çalışmalarının, "Braudel'in tapınağı"nda bir yer kazanacağını ümit etmiştir.<sup>18</sup> Braudel'in hipotezini takiben, çeşitli mahalli çalışmalar yapılmıştır.<sup>19</sup>

Osmanlı sisteminin çöküşünü, dahili faktörlerden hareketle gözlemek üzere, öncelikli olarak "nüfus baskısı" çalışılmıştır. Çeşitli araştırmacılar, defterlerdeki verileri kullanarak, kırsal toplumdaki çözülmenin delillerini aramıştır. Ekonomik ve sosyal gerilemenin kesin bir delili olduğu düşünülen nüfus baskısı, ilgili dönem boyunca, nüfus ve kaynaklardaki denge incelenerek ölçülmüştür. Elde edilen sonuçlar tartışmalıdır. Anadolu'nun üç değişik bölgesinden yedi yüz köyü seçerek, ekilebilir arazinin nüfusa oranını hesaplayan M. A. Cook, hem nüfusta, hem de ekilebilir arazinin büyüklüğünde bir artış olduğunu gözlemlemiş, aynı zamanda, nüfus artışının, ekile-

---

and 17<sup>th</sup> Centuries According to the Ottoman Census Documents", *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), s. 447-460; Mehmet Ali Ünal, *16. Yüzyılda Harput Sancağı, 1518-1577*, Ankara, 1989, s. 64.

<sup>17</sup>Bu tartışmaların özeti için bkz. Eugenie Elifoğlu, "Ottoman Tahrir Defters Containing Ages of Children: A New Source for Demographic Research", *Archivum Ottomanicum*, 9 (1984), s. 321-328.

<sup>18</sup>Heywood, *a.g.m.*, s. 337; Ömer Lütfi Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, 10 (1951-53), s. 1-26; Ömer Lütfi Barkan, "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. by M. Cook, London, 1970, s. 163-171.

<sup>19</sup>Ronald C. Jennigs, "Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum", *International Journal of Middle East Studies*, 7/1 (1976), s. 21-57; Leyla Erder-Suraiyya Faroqi, "Population Rise and Fall in Anatolia 1550-1620" *Middle Eastern Studies*, XV (1979), s. 328-345.

bilir arazinin genişlemesinden daha hızlı seyrettiğini tespit etmiştir. Bütün bu bulgular, incelenilen bölgelerde nüfus baskısının olduğu yönündedir.<sup>20</sup> Diğer yandan, S. Faroqhi ve H. İslamoğlu, 1520-1600 tarihleri arasında, Anadolu'da seçtikleri on beş bölgeye ait defterlerdeki verileri kullanarak, nüfusta meydana gelen değişmeler ile üretim ve ürün türlerindeki değişmeler arasında bağlantı kurmuşlardır. Sonuç "nüfus artışı" olarak yorumlanmış ve bunun belirtileri olan, buğday üretiminde düşüş, ticari ürünlerde artış ve çiftlik sisteminin ortaya çıkışı gibi deliller, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak tasarrufu ve zirai üretim sisteminin 16 yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir zamanda köklü değişime uğramaya başladığını öneren teoriyi desteklemek için kullanılmıştır. Teoriye göre, bu değişmeler, nihayetinde, İmparatorluğun sosyal yapısının çözülmesine yol açmıştır.<sup>21</sup>

Çözülmenin kırsal toplumdaki yansımalarını gözlemlemek amacıyla, Anadolu, Filistin, Ürdün ve Güney Suriye'de çalışmalar yapan bir başka araştırmacı, Hütteroth, Anadolu'da köylerin terk edildiğini tespit etmiş, ancak bunu, 1600 civarında meydana gelen Celali ayaklanmalarının yaptığı tahribata bağlamıştır; Diğer bölgelerde ise, nüfus baskısı olduğuna dair herhangi bir delil bulunamamıştır.<sup>22</sup>

Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi, Barkan tarafından, büyük Türk kitlelerinin yeni fethedilen bölgelere göçü ve buralardaki faaliyetleri olarak görülmüştür. Bu görüş doğrultusunda, defterler ve diğer kaynaklardaki verileri kullanan Barkan, iskan sürecinde sürgünler, vakıflar, zaviyeler ve özel mülkiyetin rolünü gibi konuları işlemiştir.<sup>23</sup> H. Lowry ise, yeni fethedilen

<sup>20</sup> M. A. Cook, *Population Pressure in Anatolia, 1450-1600*, London, 1972.

<sup>21</sup> Suraiya Faroqhi-Huri Cihan İslamoğlu, "Crop Patterns and Agricultural Trends in Sixteenth-Century Anatolia", *Review*, 2 (1979), s. 401-436. Bu araştırmacılarla aynı görüşleri paylaşmayan Halil İncelik'in düşünceleri hakkında bkz. "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review* 1/3-4 (1978), s. 88-90. Osmanlı tarihine getirilen yeni bakış açıları için bkz. Huri Cihan İslamoğlu-Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman History", *Review*, 1/1 (1977), s. 31-55. Bu makalenin teması olan Asya tipi üretim tarzı, daha sonraları İslamoğlu tarafından terk edilmiştir. Bu konularda takip eden esere de bkz. *New Approaches to State and Peasantry in Ottoman History, Special Issue of Journal of Peasant Studies*, ed. by Halil Bertay and Suraiya Faroqhi, 18, 3-4 April/July 1991.

<sup>22</sup> Wolf-Dieter Hütteroth, *Landliche Siedlungen im südlichen Inneranatolien in den letzten vierhundert Jahren*, Göttingen, 1968; Wolf-Dieter Hütteroth-K. Abdulfettah, *Historical Geography of Palestine Trans-Jordan and Southern Syria in the late 16<sup>th</sup> Century*, Erlangen, 1977, s. 55-56.

<sup>23</sup> Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nuda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), s. 279-386; "Osmanlı İmparatorluğu'nuda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat*

İstanbul, Trabzon ve Selanik şehirlerinde II. Mehmed'in, 15. yüzyıl ortalarında takip ettiği sürgün politikasını çalışarak, bu zorunlu nüfus transferlerinin amacının, ideal bir "etnik-dini karışım" yaratmak olduğunu öne sürmüştür. Bu karışım, daha sonraki yüzyıllarda, imparatorluğun şehir merkezlerine model teşkil edecektir.<sup>24</sup>

Şimdiye kadar bazı rivayetlere dayanılarak önyargılı biçimde çalışılan İslamlaşma ve Türkleşme süreci tekrar ele alınarak, konu, mahalli düzeyde ve defterlerden elde edilen deliller ışığında çalışılmıştır.<sup>25</sup> Balkan ülkelerindeki araştırmacılar ise tahrir defterlerini, Balkanlar'daki yerli halkın Osmanlı idaresinden neler çektiğini ve, etnik nüfusun kendi milli kimliğini ne derece muhafaza ettiğini göstermek için kullanmışlardır.<sup>26</sup>

#### Vergi ve Vergilendirilebilir Nüfus Kayıtları Olarak Defterler

Osmanlı ekonomik tarihinin çeşitli yönlerini çalışmak için tahrirleri kullanan araştırmacılar, defterleri, vergi ve vergilendirilebilir nüfusun kaydedildiği belgeler olarak görmüşlerdir. Ancak, defterlerdeki vergilerle ilgili rakamların, toplanmış vergiler değil, tahrirden önceki son üç yılın vergileri-

---

sat Fakültesi Mecmuası, 11/1-4 (1949-50), s. 524-561; 13/1-4 (1951-52), s. 56-78; 15/1-4 (1953-54), s. 209-237.

<sup>24</sup> Heath Lowry, "Portrait of a City: The Population and Topography of Ottoman Selanik (Thessaloniki) in the year 1478", *Diptycha* (1980-81), s. 254-293; Heath Lowry, "From Lesser War to the Mightiest War: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzantine Urban Centres in the Fifteenth Century", *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, eds. Anthony Bryer and Heath Lowry, Birmingham-Washington, 1986, s. 323-338.

<sup>25</sup> Heath Lowry, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for the Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon ca. 1486-1583*, Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles, 1977; John Thrikell, "Islamisation in Macedonia as a Social Process", *Islam in the Balkans*, ed. by Jennifer M. Scarce, Edinburg, 1979, s. 43-48.

<sup>26</sup> Bu konuda bkz. Bistra Cvetkova, "Early Ottoman Tahrir Defters as a Source for the Studies on the History of Bulgaria and the Balkans", *Archiwum Ottomanicum*, 8(1983), s. 133-213. Bulgar araştırmacılar, Osmanlı döneminin, kendileri için her yönden bir felaket olduğunu iddia etmektedirler. Kendi geri kalmışlıkları için Osmanlılar'ı itham eden bir "felaket teorisi" bile ortaya atmışlardır. Bu teori, Hollandalı araştırmacı Machiel Kiel tarafından, tahrir defterleri ile birlikte çok sayıda arşiv belgelerine dayanılarak hazırlanan çalışma ile çürütülmüştür. Bkz, Machiel Kiel, *Art and Society of Bulgaria in Turkish Period, A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic pre-Conditions of Bulgarian post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans 1360-1700*, Assen Maastricht, 1985. Balkanlar hakkında yapılan bu türden tartışmalar için bkz, *The Origins of Backwardness of Eastern Europe-Economics and Politics from the Middle Ages Until the Early Twentieth Century*, ed. by Daniel Chirot, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1989.



nin ortalaması olması dolayısıyla, gelecekte toplanacak vergiler olduğuna dikkati çekmişlerdir. Bu durum, bazı araştırmacıları, defterlerdeki rakamların değerini sorgulamaya yöneltmiştir. Bu araştırmacılar, defterlerdeki rakamlara dayanarak hesaplamalar yapma ihtimalini bile düşünmemişlerdir. Diğer bir kısım araştırmacı ise, örneğin A. Makovsky, bu rakamları, gerçekte toplanmış olan vergilerin rakamlarından daha faydalı bulmuştur.<sup>27</sup> Vergi kayıtları olarak kabul edilen tahrir defterleri, başlıca, ekonomi ve şehirleşme ile ilgili konuları çalışmak için kullanılmıştır. Müesseseler ve Tarihi-coğrafya konularında yapılan çalışmalar ve bölge çalışmaları bu gruba dahil edilebilir, çünkü bu tür çalışmaları yapanlar da defterleri, vergi kayıtları olarak algılamaktadır.

Önce ekonomi; zirai ve diğer tür üretim, ticaret, imalat ve Osmanlı İmparatorluğu'nun mali politikaları, tahrirleri kullanarak yapılan çalışmalar arasındadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi ağırlıklı olarak ziraata dayandığı için, bu konuda yapılan çalışmalar başlıca zirai üretim, daha az oranda ise ticaret ve imalatla ilgilidir. Zirai üretimle ilgili olarak, B. McGowan, bazı modern teknikleri kullanarak, hane başına yıllık ortalama gelir ve vergi yükünü hesaplamıştır. Defterde yer alan her tür ürünü ekonomik-buğday-eşdeğerine (economical-wheat-equivalent, e.w.e.) çevirerek, önce zirai ve diğer tür üretimin toplam kapasitesini, daha sonra da, hane başına üretimi hesaplamıştır.<sup>28</sup> McGowan'ın bu yöntemini, diğer araştırmacılar da, karşılaştırma yapmak amacıyla, farklı bölgelere uygulamıştır.<sup>29</sup> Bu niceliksel (quantitative) çalışmanın amacı, defterlerin düzenlendiği zamanın ölçüleri, oranları ve para değeri ile kaydedilen ekonomik verileri, modern dünyadaki değerlere çevirerek, günümüz okuyucusu için anlamlı hale getirmektir.

Şehirleşme konusu, Batı'da geliştirilen teori ve kavramların defterlerdeki verilere uygulanması yoluyla çalışılmıştır. Bu çalışmaların ilk sonucu, istenilen kalıplara uymayan tahrir verilerinin ağır bir eleştirisi ve, seçilerek

<sup>27</sup> A. Makovsky, "Sixteenth Century Agricultural Production in the Liva of Jerusalem: Insights from the Tapu Defters and an Attempt at Quantification", *Archiwum Ottomanicum*, 9(1984), s. 91-127.

<sup>28</sup> Bruce McGowan, "Food Supply and Taxation on the Middle Danube 1568-1579", *Archiwum Ottomanicum*,1(1969), s. 139-196.

<sup>29</sup> Suraiyya Faroqi, "Peasants of Saideli in the Late Sixteenth Century", *Archiwum Ottomanicum*, 8 (1983), s. 215-250; Mehmet Öz, *Taxation Population and Regional Economy in the District of Canik (According to Ottoman Tahrir Defters 1455-1576)*, Ph.D. thesis, Cambridge University, November 1990, s. 164 ve takip eden sayfalar. Bu çalışma kitap halinde yayınlanmıştır: *XV ve XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999; Takip eden makaleye de bkz. A. Makowsky, *a.g.m.*

kullanımı olmuştur. Yine de, bu tür çalışmalar, Osmanlı tarihine yeni bakış açıları getirmiş, kendi kavram ve hipotezlerini yaratma ihtiyacı hissedilmeye başlanmıştır. Şehirlerin gelişmesi, zirai üretim ve nüfus artışı ve bu üç faktörün endüstri öncesi, ziraatçı Osmanlı toplumunda etkileşimi, H. İslamoğlu tarafından örnek bir çalışmada ele alınmıştır.<sup>30</sup> Şehirlerdeki ziraat, pazar ve imalat faaliyetleri, şehirler arasındaki ulaşım, ticaret ve pazarlar ve şehirlerin büyüklükleri ve dağılımları gibi konular da, S. Faroqhi tarafından işlenmiştir.<sup>31</sup>

Müesseselerle ilgili olarak, bu geniş konu tımar sistemine sınırlandırılmıştır. Ele alınan konular başlıca şunlardır: Vergi, toprak sistemi veya bir bölgeyi yönetme usulü olarak tımar sistemi; tımar sisteminin uygulanışı ve işleyişi; Bizans pronioia sisteminin Osmanlı tımar sistemine tesiri; Osmanlı idaresini yerleştirmenin aracı olarak tımar sistemi ve tımar dağıtımında Osmanlılar'ın takip ettiği politikalar.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Huri Cihan İslamoğlu, *Dynamics of Agricultural Production, Population Growth and Urban Development: A Case Study of Areas in Northern Central Anatolia, 1520-1575*, Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1979. Bu çalışma daha sonra, gözden geçirilerek yayınlanmıştır: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

<sup>31</sup> Suraiyya Faroqhi, "Agricultural Activities in a Bektâşî Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830", *Südost-Forschungen*, 35 (1976), s. 69-96; Suraiyya Faroqhi, "Sixteenth Century Periodic Markets in Various Anatolian Sancaks: İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Aydın ve Menteşe", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 22 (1979), s. 405-417; Suraiyya Faroqhi, "Taxation and Urban Activities in Sixteenth Century Anatolia", *International Journal of Turkish Studies*, 1/1 (1979-80), s. 19-53; Suraiyya Faroqhi, "The Development of Anatolian Urban Network During the Sixteenth Century", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 23 (1980), s. 265-303; Suraiyya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Anatolia-Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cambridge, 1984; Suraiyya Faroqhi, "Towns, Agriculture and the State in Sixteenth Century Anatolia", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 33 (1990), s. 125-156.

<sup>32</sup> Margret Venzke, "Aleppo's Malikane Divani System", *Journal of American Oriental Society*, 106(1986), s. 451-469; Margret Venzke, "Syria's Land-Taxation in the Ottoman 'Classical Age' Broadly Considered", *V. Milletlerarası Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi Sempozyumu*, 1989, Ankara, 1990, s. 419-439; Geza David, "Financial Policy in a Hungarian Sancak (the case of Simontornya)", *Between the Danube and Caucasus*, ed. by György Kara, Budapest, 1987, s. 23-29; Wolf D. Hütteroth, "Ottoman Administration of Desert Frontier in the 16<sup>th</sup> Century", *Asian and African Studies*, 2 (1985), s. 145-155; Suraiyya Faroqhi, "Town Officials, Tımar Holders and Taxation: The Late sixteenth Century as seen from Çorum", *Turcica*, 18(1986), s. 53-82; Irene Beldiceanu-Steinherr-Mihnea Berindei-Gilles Veinstein, "Attribution de Tımar dans la Province de Trabzonde (fin du X<sup>ve</sup> siècle)", *Turcica*, 8 (1976), s. 279-209; 9 (1978), s. 107-154; Halil İnalçık, "Stefan Duşandan Osmanlı İmparatorluğu'na 15. Asırda Rumeli'de Hristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*, 1, Ankara, 1987, s. 137-184; N. Oikonomides, "Ottoman Influence on Late Byzantine Fiscal Practice", *Südost-Forschungen*, 45 (1986), s. 1-24.

Defter çalışmalarında coğrafya ve tarihi bir arada kullanma, kendisi de bir coğrafyacı olan Hüttheroth tarafından başlatılmıştır. Yerleşim birimleri ve bunların nüfus, zirai ve diğer tür üretim ile ilgili verileri haritaya yerleştirilerek aralarındaki bağlantılar çalışılmıştır. Bunlara ek olarak, defterlerdeki yer adları ile ilgili bilgiler, köyler ve şehirlerin Ortaçağ'daki sınırlarını belirlemek için kullanılmıştır. Ancak, Hüttheroth'un belirttiği faydalarına rağmen, defter çalışmalarında coğrafyanın kullanımı fazla gelişmemiştir.<sup>33</sup>

Son olarak, bölge çalışmaları: Bu tür çalışmaların ana karakteri, genellikle idari sınırı belirlenmiş bir coğrafi saha, örneğin bir sancağın seçilerek burayla ilgili, seri halindeki bütün tahrir defterlerindeki bütün verilerin çalışılmaya dahil edilmesi ve, defterlerin kapladığı dönem boyunca meydana gelen değişmelerin gözlenmesidir. N. Göyünç ve İ. Miroğlu tarafından başlatılan ve B. Yediyıldız tarafından geliştirilen bu tür çalışmalar, Anadolu'nun kırsal tarihini öğrenmek gibi genel bir amaçla, Türkiye'de yaygın olarak yapılmaktadır.<sup>34</sup>

#### Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda incelenen tahrir çalışmalarının şu niteliklere sahip olduğu gözlenmektedir: Başlıca, sosyal ve ekonomi bilimlerinin çeşitli sahalarında geliştirilen teoriler ve metotlar defterlere uygulanmış, bu da, bir yandan, defter çalışmalarının geniş bir sahaya yayılmasına ve zenginleşmesine neden olurken, diğer yandan da, defterlerin fonksiyonu ve değeri, dolayısıyla da, defterleri çalışmak için kullanılan teknikler ve metotlar hakkında, farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Bazen anlaşmazlığa kadar varan bu farklı görüşlerin asıl nedeni, diğer sahalara ait metotların defterlere uygulanmasının, araştırmacıları defterlerdeki veriyi kısmen kullanmaya yöneltmesidir. Gerçekte, belli bir konuyu çalışmak için, defterlerden yalnızca belli tür veriler seçilmiştir. Bu da, başlangıçta, araştırmacıların, defterleri nüfus sayımları olarak kabul etmesine neden olmuştur. Bu durumu eleştiren ikinci

<sup>33</sup> Wolf D. Hüttheroth, "Methods of Historical Geography; Examples from Southeastern Turkey and Irak", *V. Milletlerarası Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi Sempozyumu*, 1989, Ankara, 1990, s. 487-499; T. Halasi-Kun, "Haram County and the Ottoman Modava Nahiyesi", *Archivum Ottomanicum*, 9(1984) s. 27-89; Tibor Halasi-Kun, "Ottoman Toponymic Data and the Medieval Boundaries in Southeastern Hungary", *From Hunyadi to Rakoczi: War and Society in Early Modern Hungary*, New York, 1982, s. 243-250; J. Blaskovics, "The Period of Ottoman Turkish Reign in Nove-Zamky (1663-1685)", *Archiv Orientalni*, 54 (1986), s. 105-130.

<sup>34</sup> Nejat Göyünç, *16. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul, 1969; İsmet Miroğlu, *16. Yüzyılda Bayburt Sancağı*, İstanbul, 1975; Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi*, Ankara, 1985; Mehmet Ali Ünal, *16. Yüzyılda Harput Sancağı*, Ankara, 1989; Feridun Emecen, *16. Asırda Manisa Kazası*, Ankara, 1989.

nesil araştırmacılar ise, defterleri, vergi kayıtları olarak görmüşlerdir. Defterlerdeki veriler, herhangi bir seçime tabi tutulmaksızın, bütün olarak, bölge çalışmalarını yapan araştırmacılar tarafından kullanılmıştır. Bunlar da, defterleri, vergilendirilebilir nüfus ve vergilendirilebilir gelirlerin kayıtları olarak görmüşlerdir. Bu en son ve, şimdiye kadar en iyi defter tarifi de eleştirilmiştir, çünkü bu tarif, vergi muafiyeti olan kişilerin defterlere niçin kayıt edildiği sorusuna, tatmin edici bir cevap vermemektedir.

Defter çalışmalarının mevcut durumu, defterlerdeki verileri işlemek üzere ortak terminoloji ve çalışma teknikleri geliştirme yoluyla, defterleri daha iyi ve daha kapsamlı anlamaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Defterleri düzenleme amacı ve ihtiyacını ve, defterlerin Osmanlılar tarafından kullanımını göz önünde bulundurmamak, bu işin ilk aşaması olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, defter düzenlemenin nihai amacının, bir bölgeyi idare etmek için gelir toplama ve dağıtma konularında kararlar almak olduğu görülmektedir. Bu da, önce, defterleri "gelir toplama ve dağıtma ile ilgili kayıtlar" olarak tanımlamayı, sonra da onları, Osmanlı idare mekanizması bağlamında değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda defterler, tımar sisteminin uygulandığı bölgelerde idari, ekonomik, sosyal ve askeri düzenlemeler yapmak üzere bürokrasinin büyük ölçüde dayandığı, idari mekanizmanın bir aracı olarak görünmektedir. Diğer bir deyişle, defterlerin asıl fonksiyonu, İstanbul'daki merkez bürokrasisi için taşradaki eyaletler hakkında bilgi toplama aracı olmalarıdır. Merkezdeki bürokrasi bu bilgileri, ekonomik, sosyal, idari ve askeri politikaları tespit etmek üzere kullanmaktadır.<sup>35</sup> Bu görüşler doğrultusunda, daha "bütüncül" bir yaklaşımla, defterlerin Osmanlılar'ın politika tayin etme mekanizmasını çalışmak için kullanılması önerilebilir. "Sistem yaklaşımı" adını da verebileceğimiz bu tür bir yaklaşım, bir yandan tahrir defterlerindeki verileri, meydana geldikleri bağlamda değerlendirme fırsatını verirken, diğer yandan da, Osmanlı Devleti ve toplumunu bir bütün olarak görme ve öyle değerlendirme imkanı sağlamaktadır.<sup>36</sup>

Yukarıda değerlendirilen çalışmalarda, tahrirlerin kaynak olarak değerlerinin ön plana çıkarıldığı "kaynak merkezli", veya tahrirlerdeki verilerin bir takım teorileri test etmek için kullanıldığı, "teori merkezli" yaklaşımlar benimsenmiştir. Bunlara ilaveten "amaç merkezli" yaklaşım önerilebilir. Bun-

<sup>35</sup>Bu noktaya işaret eden H. İnalcık, tahrir defterlerini çalışan araştırmacıların, Osmanlı idaresi, bürokrasisi, siyaseti ve sosyal yapısını bir bütün olarak görmeleri gerektiğini belirtmektedir. İlber Ortaylı, "İnalcık'la Söyleşi", *Tarih ve Toplum*, 103 (1992), s. 12-15.

<sup>36</sup> Doktora tezi olarak hazırladığımız çalışmamızda bu yaklaşım benimsenerek, Karahisar-ı Şarki Sancağı'na ait 15 ve 16. Yüzyıla ait tahrir defterlerindeki veriler, Osmanlı idari mekanizmasının işleyişini çalışmak üzere geliştirilen bir model dahilinde işlenmiştir. Bkz. Fatma Acun, *Ottoman Administration in the Sancak of Karahisar-ı Şarki: An Analysis Based on Tahrir Defters (1485-1569)*, Ph.D. Thesis, The University of Birmingham, 1993.

dan kastedilen, tahrirlerin pratikte kullanılma amacıdır. Tahrir defterlerindeki verilerin, defterlerin düzenlenme ve kullanılma amacına uygun konuları çalışmada kullanılması, şüphesiz, bu kaynaklardan maksimum düzeyde istifadeyi sağlayacaktır.<sup>37</sup>

C. Heywood'un ifadesiyle, Osmanlı tarihi araştırmalarının "İkinci Dönem"nin sonlarına yaklaştığımız günümüzde, istatistiğin "her şey" olmadığı kabul edilmesi ve, defterlerin daha eleştirel gözle değerlendirilmesi, "zor defteroloji zanaatı"nın layığıyla iyi icra edilmesini sağlarken, Osmanlı tarihi araştırmalarına yeni perspektifler kazandıracaktır.

---

<sup>37</sup> Tahrir defterlerinin, bu yazıda önerildiği şekilde, sistem yaklaşımı ile değerlendirilmesi ve bir takım hipotezlerin test edilmesi, bir bölgeye ait seri haldeki bütün defterlerinin kullanımını gerektirdiği gibi, karşılaştırma yapmak amacıyla, diğer bölgelerin defterlerinin de çalışmaya dahil edilmesini gerektirmektedir. Bu da, ancak, tahrir verilerinin bilgisayarda organize biçimde depolanıp, sorgulanmasını (işlenmesini) sağlayan uygun bir veri tabanının geliştirilmesi ile mümkündür. Böyle bir veri tabanı, Ramazan Acun tarafından geliştirilmiştir. Tahrir verileri ile birlikte, seri kayıt özelliğine sahip vakfiye ve şer'îye sicili gibi belgelerin de dahil edilmesi ile daha kompleks hale gelen bu veri tabanı, XIII. Türk Tarih Kongresi'nde tanıtılmıştır. Henüz basılmamış olan bu tebliğin özeti için bkz. Ramazan Acun, "Osmanlı Arşiv Kaynakları için Entegre bir Veri Tabanı Tasarımı", *XIII. Türk Tarih Kongresi, 4-8 Ekim 1999 Ankara, Bildiri Özetleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, s. 6.

## MUHAMMEDİYYE’NİN İKİ YAZMA NÜSHASI VE İKİ KADIN MÜSTENSİH

Zehra ÖZTÜRK\*

Matbaanın bulunuşundan önce yüzyıllarca kitaplar elle yazılarak çoğaltılmıştır. Bu uzun zaman dilimi içinde İslâm âleminde kitap yazma ile ilgili gelenekler ve kurallar ortaya çıkmış, bir kültür oluşmuş; yazıda güzellik ve doğruluk esasına dayalı bir disiplin geliştirilmiştir. Kendisine mahsus kuralları olan, estetiği ön planda tutan İslâm yazısına dayalı sanat dalına “hat”, bir başka deyişle “güzel yazı” anlamında “hüsn-i hat” bu sanatla meşgul olan kişiye de “hattat” denir. Hususî olarak bir kitabı elle yazmaya “istinsah”, bu işi yapana da “müstensih” denir.

İslâm tarihinde ilk kadın yazı öğretmeni Hz. Ömer (RA)’ın bir akrabası olan Şifâ bint Abdillâh (RA)’tır.<sup>1</sup> Hz. Peygamber (SAV)’in hanımlarına ve başka sahabe hanımlara okuma yazma öğretmiştir. Hüsn-ü hat sahasında ise Abbasiler döneminde yetişmiş olan Fâtıma bint Zekerriyya (-427/1035) ile Fâtıma bintü’l-Hasan (- 480/1087) ilk meşhur kadın hattatlardandır.<sup>2</sup>

Osmanlı döneminde yazı ile meşgul olan hanımlar hakkında çok az bilginimiz vardır. Çeşitli kaynaklarda isimlerine rastlayabildiğimiz kadın hattatlar üç tanedir: Esmâ İbret Hanım<sup>3</sup>, Halime Hanım<sup>4</sup>, Şerife Hanım.<sup>5</sup>

Okuyabildiğimiz kaynaklarda Esmâ İbret Hanım’ın yazdığı bir Enam-ı Şerif’ten bahsedilse de yukarıda ismi geçen üç hattat hanımdan herhangi birinin yazmış olduğu bir kitap elimizde mevcut değildir. Yalnız, Esmâ İbret ve Şerife Hanımların yazdıkları hilyeler, bizleri memnun edici birer örnek olarak, iki levha halinde halen Topkapı Sarayı’nda muhafaza edilmektedirler.<sup>6</sup> Halime Hanım’ın da icazetnamesi günümüze kadar gelmiştir.

Tarihimize baktığımızda yazı ile meşgul olan kadınların az olduğunu görüyoruz. Olanlar da fazla tanınıp bilinmemiştir. Şu var ki Osmanlı terbi-

\* Dr.

<sup>1</sup> M. Tayyib Okiç, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Ankara, 1981, s. 23; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul, 1980/1400, s. 183.

<sup>2</sup> M. Tayyib Okiç, *a. g. e.*, s. 55-56.

<sup>3</sup> M. Tayyib Okiç, *a. g. e.*, s. 56; Şevket RADO, *Türk Hattatları*, İstanbul s. 200-202, Yayın Kurulu, *The Garden of Besmeleh – Besmele Bahçesi*, İstanbul, 1998, s. 235; Hacı M. Zihni Efendi, *Meşâhirü’n-Nisâ*, Sadeleştiren: Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1982, c.I., s. 445.

<sup>4</sup> M. Tayyib Okiç, *a. g. e.*, s. 56; Şevket Rado, *a.g.e.*, s. 157; Hacı M. Zihni Efendi, *a. g. e.*, s. 456.

<sup>5</sup> M. Tayyib Okiç, *a. g. e.*, s. 56; Şevket Rado, *a.g.e.*, S. 212; Yayın Kurulu, *a. g. e.*, s. 234.

<sup>6</sup> Yayın Kurulu, *a. g. e.*, s. 234-235.

yesi ile yetişen insanda “bu eseri ben yaptım”, diye ortaya çıkıp övünmek yoktur, bilâkis kenara çekilme ve tevazu vardır. Genelde böyle bir anlayış hakim olunca kadınlar daha da çekingen davranmışlardır. Zamanının tahsil ve terbiyesini görerek yetişmiş, eser vermiş nice kadınlar vardır, kimse onları bilmez. Tarih sayfaları içinde kaybolup gitmişlerdir.

Yukarıda matbaanın bulunuşuna kadar kitapların elle yazıldığından bahsetmiş, hattat ve müstensih kavramlarına değinmiştik. Şimdiye kadar bahsettiğimiz üç hattat dışında hanım hattat bilmediğimiz gibi kitap istinsah eden hanım ismine de hiç ratlamadığımızı da belirtebiliriz. Şimdi tarih sayfaları içinde kaybolup giden hanımların arasından ikisini ve eserlerini ele alacağız. Yani yazdıkları kitaplar günümüze kadar gelmiş olan iki hanım müstensihten bahsedeceğiz: XVI. Yüzyılda Gelibolu’da yaşamış olan Ümmî Hatun binti Ahmed ile XIX. Yüzyılda Kastamonu’da yaşamış olan N. Feride binti Baharzade’den, henüz hiçbir kaynakta kendilerine ait bilgi bulamadığımız bu hanımların ikisi de halk arasında “Muhammediyye” adıyla meşhur olan Yazıcızade Mehmed’in “el-Muhammediyye fi’l-Kemâlâti’l-Ahmediyye” isimli eserini yazmışlar.

1- İlk bahsedeceğimiz eser, Süleymaniye Kütüphanesi Serez kitapları arasında 1541 numara ile kayıtlı olan bir Muhammediyye nüshasıdır. Bu yazmanın istinsahı, Ahmed kızı Ümmî Hatun tarafından 959 yılının Şaban ayında (Temmuz 1552) bir Cuma günü ikinci vakti tamamlanmıştır. Ferağ kaydından anladığımıza göre, Gelibolulu olan Ümmî Hatun’un babası Ahmed, “haddad” yani demircidir. Kitabın başında yer alan vakfiyede ise Ümmî Hatun’un yazdığı bu kitabı Siroz’daki Cami-i Atik’e okunsun diye vakfettiği belirtilmektedir. 1<sup>a</sup>’da bulunan vakıf kaydı şöyledir:

Va...afa muva.....it-i Câmi;-i Atî... der Sîröz limen ya...ra;ju vasebe li’llâhi Te’âlâ.

Bir başka vakıf kaydı da son sayfada (304<sup>b</sup>’de) ferağ kaydının üstünde iri harflerle yazılı bulunmaktadır:

Vu...ûf-ı [Va...f-ı] Ümmî ðâtûn binti Avmedî ..(silinmi□).. cârî

Elinizdeki elyazması Muhammediyye’yi tanıtacak olursak: 190x283 mm. ebadında miklepli, üzeri gömme şemseli koyu kahverengi deri cilt içinde 304 varaktan ibaret olan bu kitap, çok okunmaktan hayli yıpranmış ve cildinin şirazesini ile bilhassa baştaki sayfaların formları dağılmıştır. İç ebadları 150x220 mm. olan sayfalar cedvelsizdir. Suyollu ve dairevî fligranlı âharlı koyu krem rengi kalın kâğıt üzerine her biri 12 mm. kalınlığında 15 satırlık çift sütun halinde dizilmiş olan yazıları, kalın uçlu kalemle ve siyah

mürekkeple yazılmıştır. Metnin bölüm başlıkları ise kırmızı mürekkepledir. Metin iri nesihle harekeli olarak yazılmıştır. Okuyucuya kolaylık olsun diye her sayfanın sonuna bir sonraki sayfanın ilk kelimesi yazılmıştır. Ayak, çoban, reddâde... gibi isimlerle adlandırılan bu tarz kelimeler yazma eserlerde, bilhassa çok okunan kitapların nüshalarında görülür.

Kitabın sonundaki ferağ kaydı ise daha ince bir kalemle daha değişik bir yazıyla – harfler, bilhassa ayn, ha, vav, fe gibi harfler daha yuvarlak – yine harekeli olarak yazılmıştır. 304<sup>b</sup>'deki ferağ kaydı:

fçad va...a;a'l-ferânu min ta√rîri hâ@a'l-  
kitâbi'□-□erîfi'l-müsemmâ bi'l-Mu√ammediyyeti'l-  
mü<sup>TM</sup>ellifi fî medîneti Gelibolı min medâ<sup>TM</sup>ini dâri'l-  
İslâmı fî yevmi'l-Cum;ati min □ehri Şa;bâne'l-  
mu;a@ami min □ühûri seneti tis;a ve «amsîn ve  
tis;a mi<sup>TM</sup>etin fî va...ti'l-;aŞri ketebethü'l-  
fa...îretü'l-√a...îretü'l-mu√âcçetü ilâ ra√meti  
rabbihi'l-latîfi Ümmî ∅âtûn binti A√mede'l-∅addâd  
nafera'llâhu lehâ veli vâlideyhâ ve a√sene ileyhimâ  
ve ileyhâ ve li'l-mü<sup>TM</sup>minîne ve'l-mü<sup>TM</sup>minâti el-  
a√yâ;u minhüm ve'l-emvâti bi-ra√metike yâ er√ame'r-  
râ√imîn

Ferağ kaydının altında harekeli nesihle daha da ince bir yazıyla enine olarak şunlar yazılıdır:

Ketebtü kitâbi bi √attin cemîlin  
Fî yevmi ...aŞîrin ve 'ömrin favîlin  
Se ye<sup>TM</sup>ti'z-zemânu emûtu yevmen  
Udfenü fî ...abri ur...adu parîben

Ayrıca yine enine olarak şu beyitler de yer almaktadır:

El-√attu bâ...î ve'l-;ömrü fânî  
Ra√metu'llâhi ;aleyhi limen ve ;ânî  
Her ki diler lutf-ı ∅a.....'ı ...azana  
Fâtihâ i√sân ide bunu yazana

2- Bahsedeceğimiz bir diğer Muhammediyye yazması da Baharzade kızı Nesibe Feride Hanım'ın nüshasıdır. Bu eser de yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Yazma Bağışlar bölümünde 1395 numarada kayıtlıdır.



Feride Hanım bu kitabı 1265/1848-1849 yılında hocasının kontrolünde yazmış ve kitabın sonunda ikisinin ismi birlikte kaydedilmiştir.

N. Feride Hanım Kastamonu'da yetişmiş, devrine göre çok iyi bir tahsil görüp Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmiştir. Ferağ kaydında kendisini Seyyide Hafize Nesibe el-Feride binti Baharzade olarak tanıtmakta, Hasan e's-Şevki'nin öğrencisi olduğunu beyan etmektedir.

Gerçekte ferağ kayıtlarının herhangi bir ketebe yazısından farklı yönleri vardır. Kitapların elle yazıldığı dönemlerde, okuma-yazması olan herkes eline kalem alıp kitap istinsah edemezdi. Hatta bir eseri alıp kendi başına okuyamaz, okutamazdı. Bir hocadan ders alması, o kitabı topluluk önünde okumak veya onu başkasına öğretmek için de hocasından izin alması gerekirdi. Kitabı yazarak çoğaltmak da bir selahiyet gerektirirdi. Öğrencinin yazdığı kitabı hocası sayfa sayfa kontrol eder, sonuna da "Bu kitap nezaretimde yazılmıştır. Talebem olan filâncaya kitabına imza atmaya izin verdim", anlamında kendi adını yazardı. Elimizde bulunan bu nüshanın ferağ kaydından anladığımız göre bu yazma, N. Feride Hanım'ın icazetnamesi, bugünkü tabirle diploma tezidir. Bu yazma eser, müstensih hanımın gerek yazı sanatında gerek imlâda bir Muhammediyye'yi baştan sona yazacak kadar usta olduğunu, bu kitabı da çok iyi bildiğini göstermektedir.

Sözünü ettiğimiz 225x325 mm. ebadında koyu kahverengi mıklepli bir cilt içinde 276 varaktan ibaret olan bu elyazması kitap, güve yenikleri ile dolu ve çok okunmaktan olacak epeyi yıpranmıştır. Ön kapağın üzerindeki deri aşınmış ve sadece kartonu kalmış, mıklebi kopmuş ve kitabın şirazesi dağılmıştır. Fakat ön ve arka kapağın içindeki ebrular hâlâ güzelliğini muhafaza etmektedir. Kâğıt cinsi âharlı açık krem renginde su yolu fligranlı kalın kâğıttır. İç ebadları 130x215 mm. olan sayfalar cetvelsizdir ve her satırı 8 mm. kalınlığındaki yazılar, ilk sayfa (1<sup>b</sup>) 10, diğer sayfalar 17 satır olarak çift sütun halindedir. Sözbaşları kırmızı, metin siyah mürekkeple güzel okunaklı bir hareketli nesihle yazılmıştır. Her sayfanın sonunda ayak vardır.

276<sup>b</sup>'de bulunan müstensihin kendisini tanıttığı ferağ kaydı icazet yazısı denilen nesih kırması ile yazılmıştır. Dört satırdan ibaret olan bu kayıt ilk satırı uzun, sonraki satırları gittikçe küçülen bir üçgen şeklinde düzenlenmiştir. Beşinci satırda ise tarih vardır:

Ve ...ad va...a; a'l-ferânu hâ@ihi nüshati'□-  
Şerîfeti'l-man@ümeti elletî ketebhâ'l-  
Mu√ammediyyeti'l-mübâreketi ve ene'l-fa...îretü'≥-  
≥a;ife e's-Seyyidete ◇âfi@etü'n-Nesîbetü el-

ferîdetü bintü Baharzâde fî beldeti Çastamonî min tilâmîzi Öasani'□-Şev...î sene 1265.

Bu arada bir eser olarak Muhammediyye'nin ehemmiyetinden biraz bahsetmekte fayda var. Muhammediyye, konu olarak Hz. Muhammed (SAV)'in doğumundan ölümüne kadar hayatının çeşitli safhalarını, ehlibeytini, sahabelerini geniş bir şekilde anlatan, bu arada dünyanın yaratılışına, ahirete ve diğer peygamberlerin menkıbelerine de yer veren oldukça hacimli bir manzum eserdir. Dili yer yer Arapça ve Farsça tekiplerle ağırlaştırılmış olmasına rağmen, genel olarak geniş halk kitlelerinin anlayabileceği kadar sade, anlatımı da duygulu ve gönüllere işleyicidir. Yazıcızade Mehmed'in 853 Cemâziye'l-âhir / 1449 Ağustos'ta Gelibolu'da yazdığı bu eser halk arasında çok sevilmiş ve günümüze kadar yüzlerce sene okunagelmiştir. Bu sebeple kütüphanelerde pek çok yazma nüshası vardır. Memleketimize matbaanın gelişinden sonra ise 1258'de Bab-ı Seraskeri'de taşbasması olarak tab edilmiş ve 1264'te de Matbaa-i Âmire'de yeniden basılmıştır. Matbu nüshalarından pek çok örnek bugün dahi evlerde dededen kalma kitaplar arasında yer almaktadır.

Muhammediyye'yi anlatırken onun önemini belirten bir gelenekten bahsetmekte fayda var. Yüzyıllardan bu yana kültürümüzde şifahi edebiyatın bir başka yönü olarak kitap okuma toplantıları düzenleme geleneği vardır. "Kıraat" denilen bu tarz okumalarda okuyanın da dinleyenlerin de uyması gereken bazı edep kaideleri zaman içinde gelişip yerleşmiştir. Bu okuma toplantıları halkı bilgi ve görgü bakımından yetiştiren bir nevi eğitim müessesesiydi. Kadınların da kendi aralarında düzenledikleri bu tarz toplantılarda en revaçta olan kitap ise Muhammediyye idi. Bir hocahanım tarafından okunan Muhammediyye diğer kadınlar tarafından gözyaşları içinde vecdle dinlenirdi.

Evlerinde özel ders aldırılmak suretiyle eğitim ve öğretimleri tamamlanan kız ve kadınların okudukları Mızraklı ilmihal, Karabaş Tecvidi gibi ders kitapları arasında Muhammediyye de ön planda geliyordu.

Rastladığımız hanım müstensihler tarafından yazılmış her iki elyazması kitabın da Muhammediyye olmasının bu açıdan da önemi vardır.

#### Bibliyografya

- 1- Çelebioğlu, Âmil, *Muhammediye* I, II, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.

- 2- Çelebioğlu, Âmil-ERASLAN Kemal, “Yazıcıoğlu”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, XIII, 363-368.
- 3- Çetin, M. Nihâd, *Arap Filolojisi Kürsüsü Usûl dersi Notları (1979-1981 yılları)*, (yayınlanmamış ders notu).
- 4- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çeviren: Tuğ Salih, İrfan Yayınları, I., İstanbul, 1980/1400.
- 5- Okiç, M. Tayyib, *İslâmiyette Kadın Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1981.
- 6- Örnek, M. Şahidî, *Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Mesnevi Yazmaları Kataloğu*, (yayınlanmamış tez, İÜ, 1974), Süleymaniye Ktp. Yeni Eserler, No. 2406.
- 7- Özen, Mine Esiner, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*, İstanbul, 1985.
- 8- Öztürk, Zehra, *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Türkçe Mesnevi Yazmaları Kataloğu*, (yayınlanmamış doktora öncesi çalışması, İÜ, Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Bl., 1982).
- 9- Şeşen, Ramazan – İzgi Cevat – Akpınar Cemil, *Köprülü Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu*, IRCICA, İstanbul, I., 1986.
- 10- Unat, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Klavuzu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1974.
- 11- Yayın Kurulu, *The Garden of Beseleh-Besele Bahçesi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1998.
- 12- Yazır, Mahmud Bedreddin, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1972.
- 13- Zihnî Efendi, Hacı Mehmed, *Meşâhîrü'n-Nisâ*, I-II, Sadeleştiren: Çetiner Bedreddin, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982.

DEĞİŞEN HAYAT-DEĞİŞEN İNSAN:  
BUGÜNÜN SARAYLISI

A. Fikret KILIÇ\*

Refik Halid Karay'ın *Bugünün Saraylısı*<sup>1</sup> adlı romanı "*Düzceden Gelen Kız*", "*Modern Hayat Saraylısı*", "*Pavyona Giden Kız*" ve "*Beklenen Kadın*" başlıklarıyla belirlenmiş dört bölümden meydana gelmiştir.

Roman, Ata Efendi ve ailesini tanıtan satırlarla başlar. Ata Efendinin babası vaktiyle Düzce'den İstanbul'a aşçı yamağı olarak gelmiş, yeteneği sayesinde kısa zamanda aşçılığa yükselmiş daha sonra da Saraçhânebaşı'ndaki büyük konağın aşçıbaşısı olmuştur. Konak sahibi paşanın izniyle oğlu Ata Efendiyi de on bir yaşlarında iken yanına getirtmiştir.(s. 9) İşte Ata Efendinin çocukluğunun bir bölümü ve gençlik yılları bu konakta geçmiş, görgü ve terbiyesini bazen "*bizim köşk*" diye bahsettiği bu mekânda kazanmıştır.Meşrutiyet'te konak yanar, köşk satılır, içindekiler de dağılır.(s. 15)

Ata Efendi, "*Sedefin*" markalı krem, sabun, kolonya, diş macunu imalathânesinde 187 lira maaşla çalışan bir ambar memurudur.(s. 37) Gedikpaşa'da üç katlı kâgir bir evde oturmaktadır. Damadı Atıf, kızı Feride de aynı evde kalmaktadırlar. Atıf, Divanyolu'nda bir tahsil şubesinde memurdur. Kızı Feride ise bir trikotaj atölyesinde çalışmaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse Ata Efendinin ailesi, üç kişinin aylıkları ile geçimlerini.sürdürmeğe çalışan, heveslendikleri her şeyi alamayan fakat paraları nisbetinde her istediklerini yapmaktan çekinmeyen orta halli ve zamana açık bir ailedir.

Ata Efendinin teyzesinin oğlu Yaşar, kaçakçılıkla uğraşmaktadır, işi icabı evinden uzun müddet ayrı kalmaktadır. Karısının ölümünden sonra evde tek kalan kızı Ayşe'yi İstanbul'a, Ata Efendinin yanına gönderir. Fakat Ayşe'nin İstanbul'a gelmesine aileden kimse memnun olmaz. Ata Efendi de aradaki kan bağı sebebiyle çocuğun gelişini reddedemez; hanımı Üftade'nin: "*Benim ne dadılık edecek halim var, ne de bekçilik...*"(s. 7) Kızı Feride'nin: "*Göreceği iş kendinin olsun, belâsı daha büyüktür.*"(s. 8) gibi sözlerini dikkate almaz. Ata Efendi, evdeki herkese surat asıp tavır takınmamalarını tenbih eder. Adapazarı'ndan trenle gelen Ayşen'i karşılar, eve getirir.

Gerek Yaşar'ın gönderdiği üç yüz liralık havâle kâğıdı, gerekse Ayşen'in getirdiği hediyeler evdeki havanın yumuşamasında Ata Efendiye yardımcı olur. Yaşar Beyin İstanbul'da zengin, büyük tüccarlar ile

\* Yrd Doç Dr., Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi.

<sup>1</sup> Refik Halid Karay, *Bugünün Saraylısı*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1985, 360 s.

münasebette bulunduğu anlaşılıp, zaman zaman da kızına bol para göndermesi üzerine herkes Ayşen'le iyi geçinmeğe, onunla dost olmağa gayret eder. Hatta, Ayşen'in bir gün zengin birisiyle evlenip, bir apartmana taşınacağını, kendilerini terk edeceğini düşündükçe üzüldür gibi olurlar.

İşte incelemeğe çalıştığımız “*Bugünün Saraylısı*” adlı roman, “*Düzceden Gelen Kız*”ın etrafında meydana gelen olaylar etrafında vücut bulmuştur.

Refik Halit, bu romanda Ata Efendi ve hatıraları ile Meşrutiyet öncesi İstanbul'u ve köşk-konak hayatını, Ayşen etrafında gelişen olaylar ile de değişen yeni hayatı anlatır, böylece iki devrin mukayasesini yapma imkânını elde eder.

Ayşen'i daha aileye katılmadan önce herkes kendine göre tahayyül etmiş; kimisi Anadolu'dan gelmiş bir “*besleme*,” kimisi “*şiş karınlı, sıska, eğri bacaklı, sivilceli bir şey*”, kimisi de “*yılışık, yüzsüz bir kız, bir dayak yoksulu*”(s.8) olarak düşünmüştür. Bu tahayyüllerin aksine, güzel olduğunu farzettikleri zaman da, yine herkes kendine göre muhtemel endişeler duymaya başlar; Feride kocasını kıskanacak, evin hanım efendisi oğlu Çetin'in ahlâkının bozulacağından korkacak, Ata Efendinin başı sıkıntıya girecek.(s. 7-8) Görüldüğü gibi, her iki halde de evdeki ahengin bozulacağından herkes endişelidir.

Böyle, bir birinden farklı tahayyüller ve endişeler içinde Ata Efendi Haydarpaşa'da merakla beklerken taşralı kıyafetine rağmen, tahayyül edilenlerin aksine, on sekiz yaşlarında, uzunca boylu, oldukça güzel ve endamlı bir kızla karşılaşır, şaşırır. Daha ilk anda Ata Efendi, kendisinde kıza karşı birtakım hislerin uyandığını fark eder. Fakat, himâyesine verilmiş olması, ayrıca akrabasından biri olması düşüncesiyle bu hislerinin yanlış olduğuna hükmeder. Ancak zaman zaman onunla evlenmeğe, nikâh yapmaya her hangi bir mâninin olmadığını da kafasından geçirir.(s. 32)

Ata Efendi, Anadolu'nun küçük bir kasabasından gelen bu genç kızın, büyük şehrin manzarası ve kalabalığı karşısında şaşkınlığını beklerken, onun, kısa bir tereddütten sonra, gördüklerini yadırgamayacak kadar tabii bir davranış içerisinde olduğunu görür. Etrafta görülen bazı şeylerin izahına kalkıştığı vakit de Ayşen bunları daha önce filmlerde gördüğünü söyler, merak edilebilecek kadar fevkalâde şeyler olmadığını hissettirir. (s. 23)

Yukarıda kısaca ifadeye çalıştığımız Ayşen, bir anda Ata Efendiye çocukluğunu ve köyünü hatırlatır, Ata Efendi kısa zamanda meydana gelen bu hızlı değişmeyi düşünür:

Ayşe daha İstanbul'a gelmeden Ayşen olmuştur!(s. 21) Bir zamanlar Avrupa'ya gitmeden Avrupaî hayatı Beyoğlu'nda tanıyan, Avrupalılaştan

İstanbulular gibi Ayşen de, küçük kasabanın yağmur suları ile lekeli dikiş ve yama yerleri meydanda derme çatma perdesinden İstanbul hayatını tanımış, hatta İstanbullulaşmıştır.(s. 23)

Yeni medeniyetle gelen yeni hayat tarzı Beyoğlu'ndan, hatta İstanbul'dan taşarak Anadolu'nun küçük bir kasabasına kadar uzanmıştır. Bu, sinema sayesinde olmuştur. Medeniyet kendi eseriyle kaidelerini, renk ve şekillerini her gittiği yere beraberinde taşımıştır. Ayşen daha Düzce'de iken yabancı lisan öğrenme ve dans etme gibi heveslerle yeni hayatın zevklerine yönelmiştir. İstanbul'a geldikten sonra da filmlerde gördüğü, hayranı bulunduğu hayatı daha yakından tanıma imkânına sahip olur. Babasının zenginliği sayesinde de kısa zamanda bu hayatın kapılarını aralamaya başlar, kenar semtlerdeki basit eğlence yerlerini gördükten sonra, adını çokca duyduğu Beyoğlu eğlence yerlerine gitmeyi, oraları tanımayı arzu eder.

Ayşen geldikten sonra Ata Efendinin Gedikpaşa'daki evinde hayat hakikaten değişir. Fakat bu değişme ev halkının tahayyül ettiği tarzda olmaz; Bir valiziyle eve sığmayan Ayşen, parası sayesinde evin hâkimi olur. Eve giren bol para herkesin tavrını değiştirir, Üftade Hanım ve çocukları daha önce heveslenip de alamadıkları şeyleri alabilirler, içine girmeye can attıkları sosyeteye katılırlar. Ata Efendi de dahil, herkes âdeta Ayşen'e hizmet etmek, yaranmak yarışını içine girer.(s. 41-56)

Bir ziyafet münasebtiyle tanıştığı "*Mestûre Hanım Takımı*"nın çay pasta sohbetleriyle çevreye açılan Ayşen, babasının Taksim'de Üstün Palas otelinde kiraladığı dayalı döşeli, hizmetçili bir daireye taşındıktan sonra İstanbul'un yüksek sosyetesinde "*Sarı Kız*" lâkabıyla şöhret olur. Ailede herkes kendi düşünce ve kabiliyetine göre bu şöhretten pay alabilmenin hesabını yapar; Üftade Hanım, evin ihtiyaçları için Ayşen'in verdiği paralardan "*iç ettikleriyle*" bankada para biriktirir. Feride, Ayşen'in babası Yaşar Beyin yardımcılarıyla kocası Atıf'a bir iş yeri kurmanın hesabını yapar. Ata Efendi ise bir taraftan Ayşen'le beraber olmanın hazzını yaşarken, diğer taraftan da Ayşen'in zengin sosyeteden biriyle evlenmesi sayesinde daha yüksek bir ücretle, daha hafif bir işte çalışmanın, belki de zengin olmanın hayallerini taşır.

Fakat, daha önce de ifade edildiği gibi Ata Efendi vaktiyle konakta büyümüş, "*Müslüman terbiyesi*"yle yetişmiştir. Bu sebeple o, bir anda eskiden sıyrılarak yepyeni bir insan olamaz. Dış görünüşü itibariyle zamana uyma gayretlerine rağmen duyuş ve düşünüş bakımından eskiye bağlılığı devam eder; gazinolarda, pavyonlarda, içkili, danslı eğlence yerlerinde

zaman zaman Nedim'den, Karacaoğlan'dan hatırında kalan bazı mısraları söylendiği olur. (s. 87) Gördüğü, karşılaştığı her yeni şey onu bir anda eskiye götürür. Ata Efendi eskiden ayrılamamanın, yeniyi reddedememenin ıstırabını birlikte yaşar, Böylece yazar, eski-yeni değerler çatışmasını Ata Efendi vasıtasıyla ifadeye çalışır.

Refik Halit, bu eserinde. Ata Efendinin şahsında Meşrutiyet öncesi hayat ile Meşrutiyet sonrası hayat arasında kalan insanın, daha doğrusu iki nesil arasında kalan üçüncü bir neslin dramını dikkatlere sunar. Bir Trafta anânevi hayatın kalıntıları, diğer tarafta medeniyetle gelen modern hayatın usulleri vardır. Yeni cazip; eski bir anda unutulmyacak kadar kuvvetlidir. Birbirine zıt değerler arasındaki bocalayısta biz, zaman zaman Ata Efendinin yeni hayatın usullerini kabullendiğini görürüz. O, *"artık böyle kendi nesline aykırı, müthiş gelen şeyleri, yeni hayatın icaplarından, o nesildekilere fazla tesir etmeyen itiyatlardan olduğunu görür, muhitinden kaçılan kem suratlı bir yaşlı olmamak için zamana uymak lazım"*(s. 59) şeklinde düşünür.

Eski hayatla yeni hayatın mukyeesinde Ata Efendinin bütünüyle eskinin özlemi içerisinde olmadığını görürüz. Eski devirde şikâyet konusu olan *"haksız kazanç, rüşvet, adam kayırmalar ve israf"* yeni devirde de çokca görülen hususlardandır. Sofralarında havyar eksik olmayan konak, Meşrutiyet'te dağılır. Fakat bir müddet sonra *"o aile şimdi, yeni bir nesil sayesinde başka şekilde yeni parlak bir hayata erişmiştir. Torunlarından biri müteahhit, öteki banka umum müdürüdür. Kızları da Ankara'da büyük apartmnlarda yaşıyor. Fark, hepsinin bir dam altında toplanıp fakir fukraya açık kapıları ve sofraları yerine paralarını gazinolarda ve Avrupa seyahatlarında harcamalarında"* (s. 16) yani *"eski hamam eski tas; yalnız hamamın adı değişiktir"*(s. 66) der.

Ata Efendi, Florya'da hanımının, kızının ve Ayşen'in soyunup erkeklerle beraber denize girmelerini bir taraftan zamanın icabı olarak görür, kabullenir, diğer traftan da menfaat, kıskançlık, haysiyet ve gurur gibi insanî duygular arasında kıvranmaktan kendisini kurtramaz. (s. 62-65) Ata Efendi Ayşen'e karşı duyduğu hisler ile yetiştiği hayat tarzı ve aldığı terbiye arasında bocalar. Plajdan döndükleri gece bu iki zıt düşünce arasında hep Ayşen'i tahayyül eder, uyuyamaz. Anahtar deliğinden, yarı çıplak vaziyette bulunan Ayşen'i uzun müddet seyrederek. Nihayet dayı şefkati görünümünde Ayşen'in odasına girer, güneşten yanmış sırtına pudura sürer. Bu sahneden sonra Ata Efendinin Ayşen'le ilgili duyguları gittikçe kuvvetlenerek gizli bir aşka dönüşür. (s. 73-76)

Gedikpaşa'daki daracık evden Taksim'deki Üstün Palas adlı lüks bir otelde dayalı döşeli bir daireye taşındıktan sonra Ata Efendi ve Ayşen'in hayatında büyük bir değişimin olduğunu görürüz. "*Ayşen birden bire muhitini ve eğlence şekillerini değiştirir. Artık önüne gelen sinemaya değil, en iyilerine gider Ayazpaşa'daki bahçeli pastacıda Berin'le çay içiyor, büyük otel ve gazinolada yemek yemeğe alışıyor*"(s. 118) Kısa zamanda Ayşen'de meydana gelen bu değişimde Ayşen'in güzelliği ve parasının yanında, içinde bulunduğu muhitin de büyük rolünün olduğunu görüyoruz. Ata Efendinin "*Bu takımdan Berin olmasaydı Ayşen'in bu seviyeye gelebilmesi için seneler lazımdı.*"(s. 119) sözü de bu gerçeğin ifdesidir.

Yeni hayat usulünün ve eğlence biçimlerinin anlatıldığı bu bölümde yazar, Ata Efendinin münsebette bulunduğu insanlar vasıtasıyla, yeni devirde türeyen bazı "tip"leri tanıtır. Bunlardan İsmail Bey, baldızı Berin, hanımı Mestûre ve dul kızı Deniz İstanbul'un büyük eğlence yerlerinin tanıdığı simalardandır... İsmail Bey evinde sık sık içkili eğlenceler tertipler, yabancı erkeklerin hanımlarla eğlenmelerine göz yummaktan öteye fırsat hazırlar. Ata Efendinin de bulunduğu bir eğlencede, İsmail Bey baldızı Berin'le eğlenirken, patronun oğlu Rüştü de gözünün önünde hanımı Mesture ile eğlenmektedir. Bu manzarayı gördükten sonra Ata Efendi, İsmail Beyin bir kâtiplik aylığı ile evinin bu derece lüks ve modern oluşunun sebebini anlar, İsmail'den iğrenir. Ailesinin bunlarla münasebette bulunmasını istemez. Fakat Ayşen Berin Hanımla görüşmesini sürdürür, hatta ondan Fransızca dersleri bile alır.

Yukarıda Ayşen'in Berin hanımla yüksek sosyeteye uzandığı ifade edilmişti. Fakat Ayşen, bu "takım" gibi havaî ve hafif meşrep olmamaya dikkat etmiştir. O, erkeklerin peşine koşmak yerine erkekleri peşinden koşturmanın zevkini yaşar. sevmekten ziyâde sevilmeyi, iltifat etmekten ziyâde iltifat görmeyi tercih eder. Hatta "*evlense bile kendisine hoş geleni değil, en fazla lüks temin edeni*" tercih edecek kadar hesaplı ve akıllıdır. (s. 120)

Ayşen Taksim'de sosyetedeki mevkiini yükseltirken, Ata Efendi de Ayşen vasıtasıyla "*galantor bir adam*" görünümüne sahip olur, kendini "*Alafrangalıkla alaturkayı nefsinde toplayan suferayı saltanatı seniye*" seviyesinde görür. Artık sarı kız onun nazarında "*Altın Kız*" olmuştur. (s. 122) Önceden plajda soyunmasından rahatsız olan Ata Efendi artık evde yabancı erkeklerle buluşmalarını bile hoş karşılar. (s. 125)

Ata Efendi Ayşen'le gazino gazino dolaşırken zaman zaman "*vazifesinin pek hoş olmadığını*" fark eder. (s. 129) İsmail Beyin durumuna



düştüğüne hükmeder, rahatsız olur. Fakat Ayşen'den ayrı kalmaya da bir türlü gönlü razı olmaz. Böylece her eğlence dönüşünde kendi kendisiyle hesaplaşır. "*Ata Efendi ona aşık değildir. lâkin asıl yeğene karşı beslenmesi lazım gelen hisleri kendinde bulamıyor; Ayşen'e çok defa, istemeyerek başka gözle baktığını anlıyor*" Yaşar'ın uzak bir akrabadan oluşunu, Ayşen'le aralarında bir nikâhın, inancına göre mümkün olabileceğini düşünür, bu duygusundan pek rahatsız görünmez (s. 137). Ancak "*Ayşen hoşuma gidebilir. Fakat ben onun muhafızıyım her şeye rağmen vazifemi sonuna kadar yapacağım.. Nefs-i emmareye kapılmayacağım.*" der. (s. 138)

Ata Efendinin Ayşen'e duyduğu ilgi zaman zaman bir ihtiras, bir hastalık derecesine varır. Hatta kendisi de bu halin bir hastalık olduğunu kabul eder. Çünkü Ayşen'in taliplileri çoğaldıkça, bir gün kendisini terk edeceğini düşünür, rahatsız olur. Roman boyunca Ata Efendi, Ayşen'le beraber olma ve Ayşen'den ayrı olma düşüncesi arasında rahatsız görünecektir. Fakat olaylar ilerledikçe Ata Efendide çatışan kuvvetlerin yeni bir mânâ kazandığını görürüz. Artık Ata Efendide birbiriyle çatışan, müslüman terbiye ile Ayşen'e duyulan hissî alâka değil, Ayşen'in muhitiyle Gedikpaşa'daki eski kâgir evdir. Bir tarafta Ayşen ve Ayşen'in sağladığı lüks hayat, diğer tarafta ise sadece yokluk vardır.

Romanda sahifeler ilerledikçe iki farklı duygu arasında bocalayan insanın sadece Ata Efendi olmadığını görürüz; Ata Efendiyi Gedikpaşa'daki evinden koparıp, otel odasına taşıyan, gazino gazino dolaştıran, bazan bir dayı, bazan bir muhafız görünümünde yanından ayırmayan Ayşen de bir bocalayışın bir tereddüdün içine girer; bazı geceler uyuyamamayı bahane ederek Ata Efendinin odasına gider, koltuğunun kenarına ilişerek Ata Efendinin saçlarını okşar, gerek kadınsı tavır ve davranışlarıyla gerekse arkası gelmeyen yarım yarım cümlelerle Ata Efendiye hislerini sezdirir. Hatta Haydarpaşa'da ilk karşılaşmada gönlünde yer ettiğini söyleyerek dayı-yegen görünümü altında sevgisini itiraf eder. Fakat Ata Efendi, ona arzu ettiği lüks hayatı veremeyeceği gibi, gösterişli ve yüksek bir mevkinin de sahibi değildir. Bu sebeple Ayşen de Ata Efendiye kaşı uyanan ve gittikçe gelişen hislerle taliplilerinin sağlayacağı "*şatafat*" arasında bocalar. (s. 165)

Ayşen sayesinde İstanbul'un yüksek sosyetesinin içine giren Ata Efendi karşılaştığı tipler vasıtasıyla bu tabakanın tahliline girişir, bu sınıfın hangi kaynaklardan nasıl türediğini bir tarihî seyir içerisinde dikkatlere sunar.

İmparatorluğun son dönemlerinde eski ihtişamını kaybeden konak Meşrutiyet'te tamamen dağılır ve yerini villaya bırakır, daha sonra da apartman inşa edilir. Anânevî değerlere göre kurulan konak hayatının yerine,

villada "Frenkperestlik, zübbelik, görmemişlik, özentî"nin hakim olduğu "yeni hayat" başlamıştır. Bu gün sosyete gördüğü paşazâde çocuklarının bu kaynaktan geldiğine işaret eder:

Babalarının yerlerini tutamayan vezirzâdeleri, paşazâdeleri muhtelif sınıflara ayırır: Bunlardan bir kısmı "Külhanbeyi, ömürlerini balolarda umûmî evlerde, kumarhânelerde geçirirler. Kama taşır, tabanca atar, bellerine kuşak sarar, çapraz yelek giyer tulumbacı ağzı konuşurlar. Dalkavuklar ve sabıkalı insanlardan kurdukları çetelerine dayanarak şunun bunun karısına ve kızına balta olurlar. Babalarının nüfuzlarını kullanarak etrafa korku salarlar". Bir kısım paşazâde de vardır ki bunlar "basbayağı çapkındır. At-araba, giyim kuşam, eğlence ve gezme bilhassa kadın peşinde koşarlar. Namuslu kadınları kandırıp elde etmek onlarca baş marifet sayılırdı." Diğer bir kısım paşazâde de vardır ki bunlar "ilim ve edebiyat meraklısı görünümünde olan ukalâlardır. Bunların gözü rütbe, nişan, makam ve imtiyaz koparmaktadır. Bunlardan bazıları da padişah damatlığına seçilmek için dürüst bir hayat sürüyormuş taklidi yapar. kendini beyendirir. Akşam üstü terzisine, kunduracısına uğrar, mağazalardan kırvat, eldiven, mendil gibi ufak tefek eşya alır. Bonmorşe'de muhakkak boy gösterir." (s. 167-168)

Bu izahlardan anlaşıldığına göre Refik Halit'in eserinde sözünü ettiği sosyete, daha evvel yozlaşmış bir muhitin kalıntısıdır. Bu sebeple Refik Halit, eserinde ele aldığı tipleri yalnızca duyguları ile değil, içinde buldukları mekânlarla dikkatlere sunmuştur. Gerek Ata Efendide gerek Ayşen'de gördüğümüz değişmeler hep ayrı mekânlarda oluşmuştur.

Ata Efendi İstanbul sosyetesinin diğer bir kısmını da harp zenginlerinin çocukları, Anadolu'dan gelmiş büyük arazi sahiplerinin paralı, cahil çocukları, parti ve hükümetin desteğinde kısa zamanda türeyen zenginlerin çocuklarıdır.

Refik Halit'e göre bunların hepsi de yeni hayatın icaplarını şuursuz ve ölçüsüzce yaşayan eğlence düşkün insanlardır. Bunlar hayatlarını an'nevî terbiyenin gereklerine göre değil, paranın imkânlarına göre sürdürürler. Babalarının para için yapamayacakları iş, kuramayacakları tezgâh yoksa, kendilerinin de parayla yapamayacakları iş yoktur. Babalarının nazarında para kazanmak, zengin olmak için her şey mübah, çocukları için de eğlenebilmek için her şey mübahdır. Biri kazanmakta ne kadar ölçüsüz ise, diğeri de eğlenmekte o kadar ölçsüzdür.

Refik Halit, romanın başından sonuna kadar Ata Efendiyi Ayşen'in yanında adeta devrin bir gözlemcisi gibi dolaştırır. Kahramanın dikkatleri

nisbetinde devre hâkim çözümlü, hayatın bütün kesimlerinde tasvir eder. Bu gözlemler sırasında Ata Efendinin yalnız bir tek müsbet bir tipte karşılaştığını görürüz. Bu, Faruk Senai Beydir. "*Azamet satmadan azametli, kibarlık taslamadan kibar,yumuşaklık içinde sert,hulâsa eski refah ve görgüyü yeni hayatın icaplarına uydurmuş nadir bir simadır.*"(s.176) Alafrangalıkla alaturkalığı şahsında özümsemiş gibi görünen Faruk Senai Bey de gördüğü manzaradan rahatsızdır: "*Şu, istilâsına uğradığımız emprimelerin alacalı bulacalı nedir? Sanki ağzında on çeşit boyadan bir Halitayı geviş getirmekte olan bir deve, bayan geçerken elbisesine hapşırılmış, onu baştan ayağı her renkten püskürtme beneklere boğmuş, Yarabbi, diyorum, nedir bu rengârenklik. Ne eğri büğrü, karma karışıklı,deli saçması desenler ve her desende akla gelmez renkler... Hele bir zamanlar simsiyah çarşafı hanımlarımız, sadece güderi eldivenleriyle sadelik ve tek renklilik içinde ne ciddi, ne güzeldiler.*" (s. 178) diyerek yeni hayatın çok renkliliği karşısında şaşırır.

Yeni medeniyetle birlikte görülen değişme gerek ferdi duygularda, gerek sosyal hayatta merhale merhale ilerlemesine devam eder. Lüks eğlence yerlerinde sosyetesini yükselten Aysen'in Dolmabahçe Sarayı'nda Amerikan filosu şerefine verilen baloya katıldığını görürüz. Buraya kadar sosyetenin birbirlerine karşı giriştikleri gösteriş yarıştı bundan sonra yeni bir şekil kazanır. Salonda herkes ecnebilere yakın olma, onlarla dans etmenin yarıştı içindedir. Bunlardan biri de Aysen'dir; önceleri yüz verip ümitlendirdiği flörtlerinden daha yükseklere tırmanmanın gayreti içindedir. Sedefincilerin Rüştü Bey, Elçi Faruk Senai Bey, Doktor Raşit Bey ve Tomas'tan sonra bu baloda bütün ilgi ve alakasını ecnebilere yöneltmiştir. Amerikalı subaylarla içkisini içer, onlarla dans eder, eğlenir.. Salondaki manzara Ata Efendiyi rahatsız eder. Sarayda bir zamanlar tahtın kurulduğu yerde viski servislerinin yapıldığını; mızıkanın çalındığı yerde cazın çalındığını görür, şaşırır. Bir zamanlar ecnebilere Sarayın ihtişamına gösterdikleri hayranlığa karşı, şimdi kibar sosyetenin ecnebilere olan hayranlığını izah edemez (s. 225-232).

Yeni hayat artık "*Tango*", "*Çarliston*", "*Didon*", "*Dekadan*"ve "*Naylon*" gibi tabirlerle ifade edilen yeni bir tipi de ortaya çıkarmıştır. Zamanla değişen bu tabirler, değişmeyen bir tipin, bir tavrın daha doğrusu bir hayat tarzının sıfatı olarak kullanılmıştır. Refik Halit'in bu eserinde ise "*Modern Hayat Saraylısı*" söz grubunda ifadesini bulmuş görünmektedir. (s. 246-248).

Cemiyetteki sürekli ve hızlı değişme kademe kademe anlatılırken Ata Efendide meydana gelen değişmeler de merhale merhale sezdirilmektedir.

Önceleri Ayşen'in flörtlerine karşı Ata Efendinin duyduğu kıskançlık duyguları hafifler. Ayşen'e gelen mektupları okuduktan sonra "*onun başkalarını sevmesine, sevdadan nasibini almasına, hayatın en tatlı nimetinde ölesiye zevk çıkarmasına razı bambaşka bir muhabbet... filozofcasına bir muhabbet hasıl olur*".. (s.312).

Bu güne kadar Ayşen'in muhitiyle Gedikpaşa'daki evi arasında bocalayan Ata Efendi, Ayşen'in mutluluğu için Ayşen'den ayrılmaya razı olur, hatta Sedefincilerin işinden kovulmayı da göze alarak Ayşen'in Mısırlı Rüveyha Paşa ile Mısır'a kaçmalarına bile yardımcı olur.

Ayşen'in Mısır'a gitmesinden sonra Ata Efendinin ruh durumunda büyük bir değişiklik görülür. "*Hiç bir işe karışmayan, küskün biraz da dalgın, çekip çevirmeğe muhtaç bir adam olur*" Bu değişimde Ayşen'in muhitinden ayrı kalmanın payı varsa da, değişme büyük ölçüde Ayşen'den ayrı kalmaktan ileri gelmektedir.

Romanın buraya kadar gördüğümüz bölümlerinde Ata Efendi hep eski ile yeni hayatın mukayesesini yaparken bundan sonra Ata Efendinin hatıraları Ayşen'den öteye geçmez. Ayşen'le ilgili hayal ve hatıralar, Ata Efendinin kafasında taşıdığı bütün hatıraların üstüne çıkar. "*Mazinin büyük bir kısmı silinmiştir; hayatını bir filme benzetiyor. Bir eylül akşamı Haydarpaşa garınında Adapazarı treninin gelişinden itibaren çevrilen, baştarafı kopmuş bir film...*" (s.322).

Refik Halit önceki bölümlerde Ata Efendinin hatıraları ile eskiyi, Ayşen'in pervasız hayatı ile de yeni yaşama biçimlerini tasvir ederek ikisi arasında mukayeslere giriştiğini görmüştük. Bu bölümde ise yazar, Ata Efendinin Gedikpaşa'daki evinin penceresinden seyrettiği yere dair müşahedelerinden yararlanarak sosyal yapının bir başka sınıfını tavsire çalışır. Burada oturanların hepsinin de para sıkıntısı içinde kıvrandığını, bezgin olduklarını söyler. Orta halli, az gelirlili dediğimiz sınıfın oturduğu bu semtlerin, düpedüz yoksul sayılan semtlerden neşesiz olduğunu görür. Kenar semtlerde geçim zorluğuna alışmış yoksul halkın ise mutlu olduğuna dikkat çeker, onların bu mutluluğunu da "*oldukları gibi görünmekten çekinmemelerine*" yani tabiiyetlerine bağlar. Asıl zorluğun ise "*etrafa karşı hakiki vaziyetini gizlemeğe çalışarak yaşamakta*" olduğunu söyler.

Eserde başından beri takip ettiğimiz hayal ve hatıraların, dinmek bilmeyen ihtirasların eserin sonunda çözümlendiğini söylemek mümkündür. Ata Efendi, bin türlü macerâdan sonra yine Gedikpaşa'daki evine, tabii hayatına dönmüştür. Ayşen, kendisini Mısır'a kadar sürükleyen ihtiraslarından usanmış, Gedikpaşa'daki kâgir evi özlemiştir. Ayşen'de

meydana gelen değişmeyi ise Mısırdan gönderdiği mektuptan takip edelim: *“Eskiden o kadar hazzetiğim, doyup bıkmayacağımı sandığım sosyete hayatından tamamiyle bezdim, iğrendim. Bucak bucak kaçmak istiyorum; olmuyor tek günüm, tek gecem boş değil; kasırgaya tutulmuş gibiyim. giyin kuşan, tak takıştır... bir yerden öteye koş, yetiş... Terzi tuvalet peşinde didin, uğraş... Ah bu şehir! Beni bitirdi...!”* (s.338).

Görülüyor ki romancımız, yeni medeniyetle gelen değerler karşısında çözülen cemiyetin manzarasını Ata Efendinin dikkatleriyle ifadeye çalışmıştır.. Romanda anlatılmak istenen ne Ata Efendinin gizli aşkı, ne de Aşen'in doyumсуuzluęudur. Refik Halit, bu iki kahraman etrafında gelişen olaylar çerçevesinde sosyal yapıda gördüğü, değişimi ve bu değişimi yaşayan mütereddit insanların dramını, manevî değerler ile maddî değerlerin; medeniyetle an'anenin; ölçüsüzlükle ölçünün çatışması üzerinde dikkatlere sunmaya gayret etmiştir.

Buna göre, *“Bugünün Saraylısı”* adlı roman, Meşrutiyetten sonra cemiyetimizde beliren yeni bir hayat'ın ve yeni bir insan'ın romanıdır, denebilir.

## DER-KENÂR YAZILARI

*Kenan ERDOĞAN\**

### Giriş

Bu yazı çalıştığımız iki yazma divan nüshasının sonunda ve kenarlarında (Niyâzî-i Mısrî Divanı, Süleymaniye Ktp. Mehmed Murad 43/1, ve Yazma Bağışlar 2497) bulunan konuları birbirinden farklı dört küçük parçadan oluşmaktadır: Aşık Niyâzî'nin bir şiiri, gazel-nâme (?), Şeyh Galib'in vefatı için düşürülmüş bir tarih ve Nushî'nin 1163 yılında Filibe ve Pazarlık'ta olan depremi anlatan altı beyitlik küçük manzumesi.

Bunların arada kaybolup gitmesine gönlümüz razı olmadığı için böyle birbirinden tamamen farklı dört konuyu birlikte vermek istedik. Çünkü her araştırmacı kendi sahasında ve özel çalışma alanında çalışırken yazma kenarlarında, başında, sonunda kayıtlı bulunan faideler, dualar, haşiyeler, ilaç tarifeleri, bir olayla ilgili söylenen tarihler, şiirler, yazılar, mektuplar, mühür ve vakıf kayıtları vs. biraz arada kalıyor, kendi kaderine terkediliyor, unutulup gidiyor gibi. Halbuki bu küçük kırıntı bilgiler de -bir edebî eser kadar olmasa bile- kendi zamanının bir tanığı olup, o zamandaki insanların hayat tarzını, duygu ve düşüncelerini, olaylara bakış açılarını, kısaca kültür ve medeniyetlerini bize vermede birer küçük ipucudur. Şimdi bu küçük parçalara sırasıyla bir göz atalım:

### 1. Aşık Niyâzî'nin Bir Şiiri

1. Birinci parça, yani Aşık Niyâzî adına kayıtlı şiir, aruzun remel bahrinden 3 fâ'ilâtün 1 fâ'ilün tef'ileleriyle ve murabba' nazım şekliyle yazılmış gibi görünüyorsa da, hece vezniyle ve koşma tarzında yazıldığını kabul etmek herhalde daha doğru olsa gerek. Çünkü aruzla yazıldığı takdirde çok fahiş hatalar var ve tam murabba' nazım şekline de uymuyor. Ayrıca şairin "âşık" diye mahlas belirtmesi de bunun âşık edebiyatı nazım şekli olan koşma olabileceğine işaret ediyor. Fakat aruzu taklit ettiği ve ona da -hatalarla birlikte- uyduğu görülüyor. Bunun yanında üç bend, yahut kıtadan oluşan bu kısa şiirde bir sürü imlâ hatâsı mevcut<sup>1</sup>: Bir defa mahlâsında geçen âşık kelimesi bile (↑⊕□≤□) şeklinde -şin harfinden sonra y ile birlikte yanlış yazılmış. Redif olan "yetiştir" ise (→⊕□ ⊆□Ξ) şeklinde ayrı ve yanlış. 2. teklik şahıs eki, kef'le yazılması gerekirken devamlı, "aldın", "saldın" vb.

\* Yard. Doç. Dr., Celâl Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

<sup>1</sup> Aynı imlâ hatâları, özellikle âşık ve gül kelimelerinin yazılışı, 2. teklik şahıs ekinin yazılışı, ve sâir özellikler, aynı şahıs tarafından yazıldığını sandığımız aşağıdaki "gazel-nâme" başlıklı yazıda da bulunmaktadır.

gibi örneklerde olduğu gibi (©□) ye nun ile; gül (çiçek) ve gülyüzlü kelimesi, aslında olmadığı halde (Ψ) “vav”la; “gönlüm” halk deyişiyle “göynüm” şeklinde; “misâli” kelimesi yanlışlıkla (η) “sin”le vs... Şiirin son mısraının vezninde de bir aksaklık göze çarpıyor.

Peki bu Âşık Niyâzî kimdir? Edebiyat tarihimizde çok sayıda Niyâzî mahlâslı şair olduğu halde Âşık Niyâzî mahlaslı birine rastlamıyoruz. Mesele beş öğretim üyesince 30 kadar tezkire taranarak hazırlanan “Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü”nde<sup>2</sup> geçen 2 Niyâz 10 tane Niyâzî arasından yalnızca “Üsküp’de doğan, sipahi zümresinden, Riyâzî’nin hemşehrisi ve dostu, mûsikîşinaslığı ve bestelediği murabba’larla tanınan ve meclislerde okuyarak ihсанlar alan Niyâzî’nin<sup>3</sup> halk şiirine de yatkınlığı anlaşılıyorsa da aradaki yüzyıl farkı, âşık mahlasını kullanmaması, vezin ve dile hakimiyeti gibi sebepler göz önünde bulundurulursa bu şahsın da belirtilen şahıs olmadığı anlaşılır.

A. Talat Onay’ın “Türk Şiirlerinin Vezin ve Şekli”nde<sup>4</sup> örnek bir şiirini yayınladığı, ve V. M. Kocatürk’ün “Büyük Türk Edebiyatı Tarihi”nde<sup>5</sup> “Tahminimizce XVIII. yüzyılın ikinci yarısı veya XIX yüzyılın başlarında yaşamıştır. Konyalı olduğunu zannediyoruz. Gufranî’nin bir şiirinde “Niyâzî ve Şem’î varmış” diye bahsettiği şair olsa gerektir” diye sözünü ettiği halk şairi Niyâzî ise şairimize yüzyıl olarak yakın olmakla beraber (Bu yazılar tabii ki Şeyh Gâlib’in vefatı tarihi olan 1799’dan veya 1163/1749-50 Filibe ve Pazarcık depreminden sonra -eğer başka bir nüshadan istinsah edilmemiş ise- yazılmış olması gerekir.), Konya gibi dar bir çevrede kalması bu ihtimali de zayıflatmaktadır.

Hakkında bilgi bulamadığımız ve şiirini yayınladığımız şairimizin, yazmanın yaşı ve bizim tahminimize göre, XVIII yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Şiirin gerek üslûp ve gerekse konu bakımından içinde bulunduğu Niyâzî Mısırî’nin Divanı ve şiirleriyle bir ilişkisinin olmadığı meydandadır. Çünkü Niyâzî ve Mısırî gibi iki değişik mahlas kullanan Niyâzî-i Mısırî, Âşık Niyâzî şeklinde bir mahlas kullanmadığı gibi şiirleri de hemen daima tasavvuf neşvesiyle söylenmiştir ve vezin bu kadar aksamaz. Ayrıca N. Mısırî’nin bir

<sup>2</sup> H. İpekten ve arkadaşları, *a.e.* Kültür Bak. Ank. 1988, s. 346-348.

<sup>3</sup> Bu Niyâzî için bkz. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şuarâ*, Haz. İ. Kutluk, Ankara 1978-1981, II, 1022..

<sup>4</sup> A.T. Onay, *a.e.*

<sup>5</sup> V. M. Kocatürk, *a.e.* Ank. 1970, s. 501.

çok yeni şiiri tarafımızdan bulunmakla<sup>6</sup> birlikte bu şiire başka hiç bir divanda rastlanmamıştır. Bu şiir de zaten bu yazma divanın içinde değil, son kısmında ve sonradan başka bir yazıyla yazılmıştır.

Son olarak Ord. Prof. Dr Fuat Köprülü, Türk Saz Şairleri'nde<sup>7</sup> XIX. yüzyıl sazşairlerini sayarken başka bir Niyâzî'den bahsederek “.yine bu devre ait muhtelif tarihi destanlar yazmış olan Osmanlı donanmasına mensup İstanbullu Âşık Gülzârî, Niyâzî, Âşık Tahîrî de bu asrın ilk yarısında yetişmişlerdir” diyerek 660. sayfaya bir koşmasını alır. Fakat, şairimizin, hakkında hiç bir bilgi bulunmayan sadece XIX. yüzyılda yaşayan bir destan şairi olarak bilinen bu Niyâzî'den de -yukarıdaki sebeplerden dolayı- farklı bir şair olduğunu sanıyoruz.

## 2. Gazel-nâme

2. Parçaya gelince, bu bir sayfalık garip yazı da aynı yazma divanın sonunda bulunuyor. Yazıda geçtiği gibi bu gerçekten bir aşk mektubu mudur? Belki! Fakat daha çok, “kusurumuz var ise afv buyurasız, rûzgârdan giderisem kala hattım yâdigâr” dediğine bakılırsa belki de yazmaya sahip olan veya okuyan birisinin o an kendisinden bir hatıra kalsın diye duygularını, divan sonundaki boş yaprağa karaladığı bir yazı olmalı. Gerçekten garip bir yazı, başlığı da “gazel-nâme”! Biz kaynaklarda “gazel-nâme” diye bir kelimeye rastlamadık. Öyleyse bu yazıcının özel bir kullanışı. Fakat biraz mürekkep yalamış biri için muhtevâya çok uygun bir yakıştırma. Çünkü bu bir sayfalık yazıda, mektup tarzında güzel ve gazelde bulunan unsurlar aşk hastasına hazırlanmış bir macun şeklinde somut olarak sunuluyor. Halk diliyle yer yer klişeleşmiş benzetme ve tamlamalarla, ama fazla yapmacıklığa kaçmadan. Konuya yaklaşma tarzı, kullanılan ifadeler, biraz okumuş bir halk adamı veya divan şiir veya nesrine öykünen bir halk şairinden başkasının değil gibi. Giriş, sanki halk hikâyelerindeki o klişeleşmiş “râviyân-ı ahhâr”lı bir iki tamlama ve zorlamadan sonra hemen halk dilindeki sade ifadelere yerini bırakıyor: “Şifâu'l-kulûb, likâu'l-mahbûb gözim yaşıyla yazıldı bu mektûb..” Aşağısında secili, pratik halk nesri ve mektup üslûbundan bir örnek görüyoruz:”Canımdan azizim, sükkerden lezîzim..”

Konuya yaklaşma tarzı bakımından bir halk adamı, belki de biraz mürekkep yalamış bir halk hekimi gibi diyoruz. Çünkü soyut bir kavram olan

<sup>6</sup> Niyazî-i Mîsrî'nin matbu nüshalarda olmayan daha önce yayınlanmayan, bilinmeyen bazı yeni şiirleri tarafımızdan yayınlanmıştır. Bkz. Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mîsrî, Hayatı, Edebi Kişiliği*, Eserleri, Akçağ Yay. Ankara 1998

<sup>7</sup> F. Köprülü, *a. e.*, Ankara 1964, I, 541,660.



güzelliği, gazel ve güzeldeki unsurları, dirhemlerle tartarak, havanda dövüp, tülbentlerden elemesi bize, yüzlerce yazma kenarındaki binlerce fâideleri, ilâç tarifelerinin üslûbunu hatırlatıyor.

Yukarıdaki Âşık Niyâzî'nin şiiri için söylediğimiz yazı ve imlâ bozuklukları burada da aynen geçerli. Fazla olarak “alev” kelimesinin (V) ayn'la yazılması; “arzu” kelimesinin (κΞ)dad'la yazılması; 1. teklik şahıs ekinin devamlı “gözüm, azizim” de olduğu gibi (l) ye ile yazıldığı da dikkati çekmekte. Bazı yerlerde, özellikle sona doğru, bazı kelime ve anlam düşüklükleri de görülüyor. Yazı ve imlânın bozuk olması metnin tam okunamamasına ve bazı problemlerin kalmasına sebep oldu.

Bu parçanın, daha önce yayınlanmış aşk illeti için hazırlanan anonim bir reçete ile büyük benzerlik gösterdiğini gördük ve karşılaştırılması için buraya onu da aldık. Daha düzenli olan bu reçete ile metnin bir çok kelime ve tamlamasının büyük benzerliği, (bazı kelimeleri aynı) var. Reçeteye göre aşk hastalığının teşhis ve tedavisi şöyledir:

*“Aşk illeti bir illet-i şedidedir ki; ibtidâsı gözden, intihâsı yürekden. Bir sîm-ten, nâzik-beden; âhû gözlerin süzüp, melek simasın bozup; yüreği tir tir titreyüp, nabzı fir fir atupdur. Ol kimseye tabib ilâc edemez ve zinhar halinden fehmedemez.*

*Ana ilâc budur ki:*

*Azîzim! Bir dirhem nâz, iki dirhem niyâz; üç dirhem bûse; dört dirhem cilve; beş dirhem muhabbet; altı dirhem nezâket; yedi dirhem zarâfet; sekiz dirhem şetâret; dokuz dirhem muânaka; on dirhem istiğnâ. Bu eczâları alıp, içinden cefâ çöplerin çıkarup, vefâ havanında sahkedip, mahabbet potasında hasret ateşiyle kaynadup kıvama geldikte indireler. Akşam, sabah birer dirhem mikdarı tayın edeler. Eğer andan ifâkat bulmazsa sîne hammâmında harâret basdıkaçâ âb-ı zülâlden içireler. Gâyetle mücerredür. Hattâ fakîr bir kaç defa tecrübe etmişimdür<sup>8</sup>.*

### 3. Gâlib Dede'nin Vefâtına Bir Tarih

3. olarak bir tarih mısramı içinde taşıyan bu küçük şiir de yine aynı yazmanın sonunda bulunuyor. Konuyla ilgili kaynaklara baktığımızda bu tarihin bilinmediğini gördük ve buraya ilâve ettik.

Bu durumda Şeyh Gâlib için tarih söyleyen aşağıya aldığımız bilinen tarih ve şahısların yanına, vereceğimiz bu şiir ve şâirini de ilâve etmek gere-

<sup>8</sup> Murat (Uraz), *Halk Edebiyatı, -Şiir ve Dil Örnekleri-*, İstanbul, 1933; İskender Pala, *Şairlerin Dilinden*, İstanbul 1996, s. 36-37.

kiyor ki, bu da Gâlib Dede'nin, çevresinde ne kadar sevilip sayıldığını göstermektedir<sup>9</sup>.

1. Adanalı Müverrih Sürûrî üç tarih söylemiş. (Bunlardan biri yine yazmamızın kenarında kayıtlı)

2. Halil Nûri Bey'in oğlu müderrisinden Nebil Muhammed (v.1235/1839) bir tarih söylemiş.

3. İsmail Hulûsî Dede bir tarih söylemiş.

4. Gâlib'e mensup olduğu sanılan süvari mukâbele kalemi hulefâsından Halîm, biri lâfzî ve manevî mücevher, diğeri tâm iki tarih söylemiş.

5. İşkodralı Şerif Mustafa Paşa'nın (v.1313-1896) oğlu Hasan Hakkı Paşa da mücevher olarak lâfzî ve manevî bir tarih söylemiş.

6. Bizim ilâve edeceğimiz tarih ki Şerîf adına kayıtlıdır. Kesin olmakla beraber bu şahsın, bir üstte geçen Hasan Hakkı Paşa'nın babası olan ve kendisi de bir mevlevî olan İşkodralı Şerif Mustafa Paşa (1797-1860) olması kuvvetle muhtemeldir<sup>10</sup>.

#### 4. 1163 Pazarcık, Filibe Zelzelesi ve Bir Manzûme

Son olarak Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, Nu. 2497'de 49. yaprağın altında Nushî mahlaslı bir şâirin "Pazarcık'ta şehir-i Filibe'de" büyük bir zelzele olduğunu, şehrin, cami ve mescid(ler)in harap olduğunu anlatan altı beyitlik bir manzumesi bulunmaktadır. Bunun da şehir tarihiyle ilgili tarihî bir belge olabileceğini düşünerek yayınlıyoruz.

Türk tarihinde, Tatar-Pazarcığı ve Pazarcık olmak üzere iki Pazarcık bulunmaktadır. Şimdiki Bulgaristan topraklarında olan bu şehirlerden Tatar-Pazarcık, Filibe'nin batı ve yukarısında idare bölümü merkezi ; Pazarcık'ın ise kuzey-doğu Bulgaristan'da eski Dobric, şimdiki Tolbuhin şehri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Gâlib Dede için söylenen diğer tarihler için bkz. Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, Hazırlayan Abdülbâki Gölpinarlı, *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, 1985, s. 5; Sedit Yüksel, *Şeyh Gâlib, Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri*, Ankara 1980, s. 27-30; Ali Alpaslan, *Şeyh Galip*, 1988, s. 9; Naci Okçu, *Şeyh Gâlib Divanı*, Ankara 1993, I, 8-10; Muhsin Kalkışım, *Şeyh Galip Divanı*, Ankara 1994, s. 24; Halûk İpekten, *Şeyh Gâlib, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*, Ankara 1996, s. 15.

<sup>10</sup> Şerif Mustafa Paşa için bkz. *İslâm Ans.* VIII, 727-730.

<sup>11</sup> Bkz. *Meydan Larousse*, s. XIX, 952, İstanbul 1972.

Filibe ise, Bulgaristan'ın güneyinde bugünkü adı Plovdiv olan eski bir Osmanlı şehridir. Eski adı Philippopolis olan ve daha önce on yıllarca Bizans-Bulgar ve Haçlılar arasında el değiştiren şehir, 1361 yılında Türkler tarafından fethedilerek imar edilmiş, pek çok han, hamam, mescid ve cami yapılmıştır.

Bunlardan bilhassa 1425 tarihinde II.Murad tarafından yaptırılan Cuma (Cuma, Ulucami) Cami çok meşhur olup 1199(1785)'da önemli kısımları zelzeleden yıkılmış ve I.Abdülhamid tarafından yeniden yaptırılmıştır. Evliya Çelebi'ye göre şehirde 53 cami, birkaç medrese, 70 mektep vardı. 1859'da şehirde 30 cami; 1824'de 24 Cuma cami ve 9 mescid; 1908'de ise 21 cami 3 mescid bulunmaktaydı<sup>12</sup>. Fetihden sonra %'80'lere kadar çıkan müslüman Türk nüfusun uygulanan zulüm ve tehcir politikaları sonucu günümüzde %'6-7'lere kadar düştüğü ifade edilmektedir.

Şiirde açıkça (lafzen tarih düşürülerek) söylendiğine göre -bilinen 1199/1785 depreminden 36 yıl önce, hicrî 1749 15 Ramazan Pazartesi günü büyük bir deprem daha olmuş, cami, mescid ve minare yıkılmış, şehirde büyük bir tahribat olmuş, insanlar korkudan ödleri patlayarak dehşetli gürültülerle ve büyük bir acı ile şehirden dışarı kaçmışlar ve depremin etkisiyle yerler yarılmış ve ortaya sular çıkmıştır. Nushî de bunun üzerine, bu olayın unutulmaması ve dilden dile söylenmesi için bu şiiri yazmıştır. Şiirde tam okunamayan birkaç kelime (parantez içindekiler) anlam bakımından tarafımızdan tamir edilmiştir.

30 kadar tezkire taranarak hazırlanan “Divan Edebiyatı’nda İsimler Sözlüğü”nde ve çeşitli ansiklopedilerde maalesef Nushî mahlaslı bir şaire rastlayamadık<sup>13</sup>. Dilinden ve kullandığı kelimelerden okumuş birisi olduğu anlaşılan ve olayı (büyük bir ihtimalle) yaşayan şairin, canlı tasvirleri dikkat çekmektedir. Şiir, beyit usûlüne ve gazel-kasîde nazım şeklinin kafiye esasına göre (aa, ba, ca..) ve aruzun remel bahrinden “fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” kalıplarıyla yazılmıştır ve altı beyittir.

<sup>12</sup> Bkz. *TDV. İslâm Ans.*, İstanbul 1996, XIII, 79-82

<sup>13</sup> Bkz. İpekten ve arkadaşları, *a.e.*; A. Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 1.C., Ankara 1984; *Türk Dili ve Ed. Ans.*, (Dergâh Yay.), *Türk Ans, İslâm Ans.* vd. Ayrıca Mustafa İsen, *Ötelerden Bir Ses (Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler)*, Ankara 1997

## Metinler

## 1. Âşık Niyâzî adına kayıtlı şiir:

Sen beni helâk eyledin ey cenânım yetişir  
 Aklımı başımdan aldın ruh-revânım yetişir  
 Eyledin Mecnûn misâlî dağlara saldın meni  
 Yazın ıssı kışın soğuk yakdın cânım yetişir

Arz-ı hâlimi söyleyim dinle gülyüzlü melek  
 Sencileyin ser-çeşmeye bencileyin kul gerek  
 Kesilmez ayru kararım kendim iderim helâk  
 Ferhâd gibi yer yüzine dökme kanım yetişir

Koynun içi gül (ü) gülşen deli göynüm yaylası  
 Leyl (ü) nehâr bu serimden gitmez aşkın sevdâsı  
 Yeter oldı çok ağlatdın güldür Âşık Niyâzî  
 Ben bilirim ey cenânım {çok} mürvet kânım yetişir

## 2. Gazel-nâme

Şifâu'l-kulûb, likâu'l-mahbûb, gözüm yaşile yazıldı bu mektûb! Rûh-ı revânım gonce-dehânım efendim cânım(?)! Şefkatlü, bu bendesine mürüvvetlü, cânımdan azîzim, sükkerden lezîzim, sevgili yârim, bedende (yedinde?) cânım. Fikr (ü) hayâlim, bâğı- ?ânım, taze fidânım, üd (u) reyhânım, kâmeti servi?, eyleme cevri. görünce boyunu, misâlî hûrî, derdine düşdüm, yandım tutuşdum. (Ca)hîm-i firâkın nârına düşdim. Senin gül yüzün hem şîrîn sözün, âdem öldürir âhû gözün. Aşkın yolunda tâ ki cânım tendedir, i'tikâdın muhkem olup cümle gönlüm sendedir. Sevdim cân (u) gönülden ey gül-i âlî-cenâb eylemem senden ferâgat hâsılı kat'î cevâb düz. ? şiddetinden cûşdur deryâ deniz. Arzû ider tabîat görüşmek ister bendeniz. Yine âh efendim, bu aşk illeti cümle illetlerden şedîd. İbtidâsı gözden intihâsı yürekendir. Taze betin gül gibi solup, ol âhû gözün süzüp. Meded başım ağrur cânım. Saklu dutamaz tiz tiz atar gûyâ âh u vâh-ı harâret çeker. (Be)nzi sararup mîzâcsız elleri ve ayakları gâh âteş gibi yanar, gâh temür gibi soğuk olur. Ol kimseye ilâc idemez. Ol kimseye ilâc, sağ yanı bâğ bostân ve sol yanı gül gülistân olup ba'dehu bu ma'cûnı isti'mâl ideler: Ol ma'cûnun eczâları beyân olunur. Nâz (1) dirhem, şîve (2), çâre(1), istiğnâ (4), edâ (5), letâfet (100), nezâket (6), muhabbet (95685), firâset (40) alup bir (ara)ya cem' idüp, içlerinden cefâ çötlerin ayrup, vefâ havânında sahk idüp safâ dülbendinden eleyüp şevk ve muhabbet tenceresinde hasret 'aleviyle kaynadup kıvâma geldükde vuslat meblağıyle ahşam ve sabâh taayyün ide-

ler. Ammâ içlerinde ihtiyâr ve çirkinlerden kendülerin perhîz ideler. Şifâ bula. Her ne kadar kusûrumuz var ise afv buyurasız deyu bunu yazdım. Rûzgârın gider isem kala hattım yâdigâr. Ben de ey kaşı kirpik bundan(?) ey yâd bulur. Sencileyin ben bulamam yâr ey..

### 3.Gâlib Dede'ye Târîh:

Zîr-i felekde dâim siperdür fark-ı hünerver tîr-i cefâya  
 Bir ehl-i hâlin dehr itdi tebdîl subh-ı hayâtın şâm-ı fenâyâ  
 Kıldı cihândan kat'-ı alâyık müstağrak oldı feyz-i likâyâ  
 Mir'ât-ı nefsi kıldı musaykal ta'cîl itdi kurb-ı Hudâ'ya  
 Buldum *Şerîfâ* târîh-i fevtin "*Gâlib Dede âh göçdi bekâyâ*"

(1213)

### 4.Pazarcık ve Filibe Depremi

Binyüzaltmışüçde Pazarcık'ta şehr-i Filibe  
 Emr-i Kakhâr ile (oldı) bir muazzam zelzele  
 Mâh-ı savmın onbeşinci günü yevm-i isneyn  
 Düşdi (ol) hengâmede âleme bir gulgule  
 Ba'dehu vakt-i asrda bir dahi oldı şedîd  
 Münhedim oldı minâre câmi ve mescid bile  
 Bu iki şehrin harâb oldı der ü dîvârı hep  
 Çıkdı eflâke figân u zâr (nâle) velvele  
 Zehresi çâk oldı nisvân u ricâlün ser-te-ser  
 Zâr u giryân çıkdılar sahrâyâ virüp el ele  
 Çâk olup yerler sular çıkdı havâyâ câ-be-câ  
 Nushî tahrîr eyledi kim söylene dilden dile

## SİYASET VE YAZILI BASIN İLİŞKİLERİ

*Fikri OKUT\**

### Giriş:

İletişim olgusu, eskiden yalnız bir haber iletme olayı ile sınırlıydı Oysa şimdi her alana (işletmelere, kültürlere, ailelere...) girmiş, günümüz toplumlarında büyük bir olgu olarak önem kazanmıştır. Çünkü, insanlar birbirleriyle karşılaşır karşılaşmaz bilgi alışverişi başlamakta, mesajlar iletilmekte, buyruklar verilmekte ve duygular dile getirilmektedir. Bu durum, insanları kaçınılmaz olarak, gitgide kitle iletişim araçlarına itmektedir. Günlük olaylara; sosyal hayat ve dünya ile ilgili konulara, verilere, analiz ve yorumlara ancak kitle iletişim araçları, siyasi iktidarlar ve resmi makamlar tarafından daima bir etkileme, statü kazandırma, reklam ve propaganda yapma, kanaat oluşturma ve uyutma vasıtaları olarak algılanmış; dolayısıyla kitle iletişim araçları vazgeçilmez olmuştur. Kuşkusuz ki kitle iletişim araçları içinde yazılı basının oldukça büyük bir yeri vardır. Her şeyden önce okuyucuya, iletiyi (haber, bildirme yazısı, mesaj...) geniş olarak işleme, yorumlama, değerlendirme, eleştirme; okuma hızını tayin etme, sunma zamanını seçme ve yeneden ele alma gibi özel kolaylıklar sağlar. Ayrıca, Klapper'in de dediği gibi bütün diğer kitle iletişim araçları içinde azınlık görüşlerini aksettirmeye en uygun görülen araç budur ve ikna gücüne de sahiptir.

Çalışmamızı dört bölümde ele aldık. Birinci bölümde, siyasî sistemlerin işleyişi bakımından siyasî iletişimin nasıl bir önem taşıdığını açıklamakta yardımcı olacağını düşünerek, siyaset, siyasî iktidar ve siyasî güç kavramlarını ele aldık, ikinci bölümde, siyaset iletişim ilişkilerinin boyutlarına değindik. Üçüncü bölümde, yazılı basının siyasîlerin elinde bir siyasî propaganda aracı olarak nasıl kullanıldığını açıkladık. Son bölümde, siyasî iktidarların yazılı basını niçin denetimleri altında tutmak istediklerini açıklamaya özen gösterdik.

### A- Siyaset, Siyasî iktidar ve Güç :

Arapça'da "sase" fiilinden türetilmiş; seyislik, at idare etmek; ülke yönetimi gibi anlamlara gelen bu kavramın, Batı dillerindeki karşılığı. Yunanca "politica" sözcüğüne dayanmaktadır. Politica Yunanca'da siyasal şeyler; vatandaşlık hakkına ilişkin şeyler; devleti, devlet yapısını, siyasal rejimi, cumhuriyeti, egemenlik hakkını ilgilendiren her şeydir<sup>1</sup>. "Politika Bilimi" kitabının yazarı, politika üzerine getirilen tanımları şu şekilde aktarıyor:

\* Yrd. Doç. Dr., SAÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III/431.

"Akademi sözlüğünde şöyle diyor : Politika; bir Devlet! yönetmek ve dış ilişkilerini yürütmek sanatına ilişkin tüm bilgiler, kamu işleri; siyasal olaylar... Hatzfeld ile Darmsteter şöyle diyorlar: Hükümet etme sanatı, hükümet etme yolu, kamu işlerine ilişkin olan herşey. Littre de politikayı; devletlerin yönetimi bilimi veya bir devleti yönetmek ve öteki devletlerle olan ilişkilerin sürdürme sanatı olarak tanımlıyor. Ve Büyük Ansiklopedi de, politikanın bir devleti yönetme sanatı olduğunu doğruluyor<sup>2</sup>.

G. Bouthoul'a göre, "siyaset tanımlarının çoğu, onun faydacı cephesini bize çevirmektedir. Aristo, siyaseti uygulamalı, işe yarayan ilimler alanına yerleştirir. Littre ve Dictionnaire de l'Académie için siyaset: "Bir devleti yönetme ve bu devletin dış ilişkilerini yürütme sanatıdır". Andre LALANDE, bu tanımları daha kesinleştirmek isteyerek şöyle yazar. "Siyaset, iktisadî ve sosyal diye adlandırılan meselelerin; adalet, yönetim, sanat, ilim, öğretim, millî savunma gibi uygar hayatın diğer uğraşları karşısındaki devletle, hükümeti akla getirir". Bu uğraşların çoğunluğu bugün devlete bağlanmış, hiç değilse etkisine girmiştir. Fakat, kökünü öteki millî meselelere salmış bir genel siyasî uğraşı bütün bunları avucunda tutup, hükmetmektedir"<sup>3</sup>.

Batı'da 15. ve 17. Yüzyılda devletin yapı ve işlerlerinde meydana gelen gelişme ile birlikte, siyaset kavramı, "devletin faaliyetleri" anlamında ele alınmaya başlanmıştır. Bu nedenle düşünürler, ister istemez, siyasal incelemelerinde devleti merkez olarak almışlardır. Bu bakış açısına göre siyaset, kanun yapan (yasama), onu uygulayan (yürütme) ve anlaşmazlıkları çözümlen (yargı) kurumların işleyişi ve organizasyonu biçiminde ele alınmaktadır. 1950'lerden sonra, siyaset anlayışında bazı değişiklikler olmuştur. Siyaset bilimcileri, yasama, yargılama ve yürütme organlarının kendi başlarına var olmadığı, biri diğerinden ya da toplumdaki diğer siyasal örgütlerden (siyasal partiler ve baskı grupları gibi) bağımsız olarak işlemediğini vurgulamışlardır. Bu nedenle siyasal gruplar, halk hareketleri, siyasal kayıtsızlık, siyasal katılma, karizmatik liderlik gibi konuların incelenmesi ve değerlendirilmesi zorunlu olmuştur. Son zamanlarda bilimsel siyaset çalışmaları önem kazanmıştır. Bu çalışmaların yapılmasına, gayriresmî siyasal, iktisadî, sosyal ve kültürel etmenlerin öneminin artması neden olmuştur<sup>4</sup>.

Siyaset, yalnızca kanunların yapılması, yorumlanması ve uygulanması değildir. Bunların yanında, vatandaşların tutum ve davranışları, seçim ve

<sup>2</sup> Prélot. Marcel, *Politika Bilimi*, (Çev. Nihal Önal), İstanbul 1972, s. 11

<sup>3</sup> Bouthoul. Gaston, *Siyaset Sosyolojisi* (Çev. A. Türkay Yazıcı), İstanbul 1968, s. 11.

<sup>4</sup> Eryılmaz, Bilal, "Siyaset", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, s. 432

kulis çalışmaları, baskı gruplarının iktidarı etkilemeye yönelik faaliyetleri ile ilgili karmaşık bir süreçtir. Siyaset, esas itibarıyla toplum için bağlayıcı kararların alınmasına yönelik bir faaliyettir. Siyasal kararların yöneldiği alan, birey değil, "kamu"dur. bir faaliyet ya da süreç olarak siyaset, günümüzde çeşitli somut yapılar (hükümet, siyasal partiler, baskı grupları vb.) tarafından yürütülür. Toplumu ilgilendiren kararlar, siyasal iktidar tarafından alındığı ve onun tarafından uygulandığı için, siyasal faaliyetlerin amacı, iktidarı ele geçirmek, ya da etkilemektir. Bu nedenle bazı düşünürler siyaseti "iktidar mücadelesi" olarak nitelendirmişlerdir. Basit bir kişi için ise, politika, herşeyden önce siyasî hayat, iktidar çevresindeki uğraşı demektir. Siyasî hayat, görünümünün çok yönlülüğü nedeniyle, siyasal oluşumda bir dereceye kadar birlik sağlamaktadır; bu birlik de, güçler, etkiler ve davranışlar işleyişinin sonucu olan bir yetki, iktidar ve güç diyalektiğine bağlanır<sup>5</sup>.

M. Prélot'a göre, "devletsel kurumu siyasal bilginin merkezi olarak belirtirken, yerleşmiş, örgütlenmiş ve kişilik dışına çıkmış iktidarın da önceliğini belirtmiş oluruz. Kişisel olsun, toplu olsun her tür gücün, bilerek veya bilmeyerek iktidarı ele geçirme amacım güttüğü siyasal yaşam için de aynı şey sözkonusudur. Hiç kuşkusuz, ona doğru girilen bir hareket, kişisel veya toplu çıkar kaygısına kapılmış insanları da kendisine çekecektir. Bunlar, hizmet etmek veya ettirmek isteğiyle, dolaylı veya doğrudan, iktidarı ele geçirmek veya hiç olmazsa onu etkilemek tutkusuna kapılacaklardır. Tümünü siyasal tarih, eğer salt olayların sıralanmasından öteye gitmemekle yetinmeyecek olursa, her devletin varoluş şartı olan bu temel eğilimi, iktidarın ve gücün bir arada elde bulundurulması, toplanması tutkusunu dile getirecektir"<sup>6</sup>. -

Siyasal dinamik, iktidarın içerisinde sürekli olarak güç alışverişlerinden oluşur. İktidar, gücünü korumak ve yenilemek zorundadır. Bunun içindir ki, siyasal olgunluğa erişmiş her tür gücü kabullenmesi gerekir, hiç kuşkusuz, bu noktaya hiç erişemeyen güçler' bulunduğu gibi, iktidara erişip de orada tutunamayan güçler de vardır. Politikada en büyük güç, insandır; niteliği sayesinde, iktidarı ele geçirmeyi bilen, hatta onu ortak rıza ile ele geçiren kişiye aittir. Demek oluyor ki, ön planda politikacılar yer almaktadır. Öteki önemli güç ise toplu güçlerdir. Bunlar iki büyük sınıfa ayrılabilir. Örgütlenmemiş gruplar (kamuoyu-toplum sınıfları) ve örgütlenmiş gruplar (partiler-meslek sendikaları-dinî cemaatler-silahlı kuvvetler). Çağımızda, örnek örgütlenmiş grup, politikada, partidir. Çok sayıda üyeyi bir araya toplayıp bir

<sup>5</sup> Prélot, *a. g. e.*, s. 145

<sup>6</sup> Prélot, *a. g. e.*, s. 146.



disiplin altına alan parti, demokraside oy mekanizmasıyla, monokratik sistemlerde ise başka yöntem ve yollardan, iktidar haline gelecek olan bir güç yaratır. Günümüzde örgütlenmiş siyasal partilerin iktidar olmak için etkilemeye çalıştıkları en önemli örgütsüz toplum da, L. Romier'in verdiği unvanla "göçebe imparatoriçe", yani "kamu oyu"dur<sup>7</sup>.

#### B- Siyaset - iletişim ilişkisi:

Siyasal sistemlerin işleyişi, ister olağan olsun, ister olağandışı, mutlaka bir siyasal katılmayı gerekli kılar. Yani toplum üyelerinin siyasal sistemde karar alıcıların aldıkları ve alamadıkları kararları etkilemek için giriştikleri faaliyet ve eylemlerin tümü kaçınılmazdır.

Modern toplumlarda, doğrudan doğruya siyasal katılma ile halkın yönetime katıldığı görülmektedir. Çoğunluk yönetimi, temsili meclisler ve yazılı anayasalar halkın geniş ölçüde seçimlere katılmasını sağlamaktadır. Seçmen kitlesinin çap ve hacim bakımından artması ölçüsünde, bu yığınların destek ve yardımın elde etmek uğruna girişilen çabalar da gittikçe yoğunlaşmaktadır. Vatandaşların en geniş ölçüde faal olarak katıldıkları çok partili demokratik bir düzenin gelişimi ister kamu yararının tümünü, ister belirli bazı grupların çıkarları doğrultusunda sorunların çözülmesini ilgilendirsin, bu sorunlar etrafında meydana gelmiş bulunan kamu oyunun dinamizm, yoğunluk ve süreklilik derecesine bağlıdır. Demokrasilerde hükümetler, partiler, sendikalar, iş çevreleri, kamuoyuna karşı hassastırlar ve tutumlarını kamu oyunun tepkisine göre ayarlamaktadırlar. Çünkü "kamu oyu bir sorun üzerine halkın genel düşüncesidir"<sup>8</sup>. "İsimsiz bir güç olan kamu oyu" çoğu kez, siyasal bir güçtür ve bu gücü hiç bir anayasa öngörmez<sup>9</sup>.

Bir güç elde edip, bu gücün eyleme geçmesi için bir dayanak noktası olan kamu oyunu bilmek, siyasal kişi için son derece iştah açıcıdır. Etrafını çevreleyen taraftarları ve dalkavukları nedeniyle zor durumdadır. Çünkü bu çıkarlarını kollayan kişiler, siyasal kişi etrafında, kendilerine uygun bir alan, bir hava oluştururlar. Kendi seçmen alanında, siyasal kişiyi, etkin seçmenler, çıkar sahipleri ele alırlar ve onu bilinçlendirirler. Bu nedenle, meslek sendikalarının görüşlerini, ticaret odalarının görüşlerini bilecektir. Fakat halkın derin görüşünden, gizli oylarla dile gelen görüşlerden haberdar olamayacak-

<sup>7</sup> Prélôt, *a. g. e.*, s. 147

<sup>8</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988, s. 774.

<sup>9</sup> Sauvy Alfred, *Kamuoyu*, (Çev. Süheyl Gürbaşkan) İstanbul 1974, s. 7

tır<sup>10</sup>. Bu bakımdan siyasal sistemler, yönetenler ile yönetilenler arasında düzenli bir biçimde kurulan çift yönlü bir bilgi akışına dayalıdır.

Çağdaş toplumlarda, fikirler, yüzyüze tartışmanın mümkün olamayacağı kadar çok sayıda insana ulaşmakta; kamu, modern kitle haberleşme araçları vasıtasıyla belirli fikirleri tartışmasız kabul etmek zorunda kalan yığınlar haline gelmektedir. Haberleşme sistemi öyle bir durumdadır ki; karşı soruların, tenkidlerin etkili olması pek mümkün değildir. Dolayısıyla fikirlerin harekete dönüşmesi imkanı gitgide azalmaktadır. Hükümetin resmî desteğine sahip güçlü teşkilatlar, halk kitlelerine kadar nüfuz etmektedirler. Bu zamanla devletin kitleleri sindirmesi şekline dönüşür<sup>11</sup>. Grup ya da örgütün dışsal ilişkileri sağlıklı bir biçimde yürütebilmesi için kendi içinde tutarlı ve verimli bir iletişim ağı geliştirmesi zorunludur. Siyasal ilişkilerde iletişim; karmaşık bir yapı arz eden siyasal ve toplumsal sistemle ilişkide, iletinin oluşturulması, ulaştırılması ve tepkilerin alınmasına kadar sağlıklı bir biçimde kurulmasında, siyasal örgüt ya da görüşün yeniden üretimi ve sürdürülmesinde son derece önem kazanmaktadır. Seçim, referandum ve plebisit türünden olaylar, siyasal liderler ve yorumcularla, kamu oyu yapımcılarının yasal yollarla siyasî hayata katılmayı artırmaya çabaladıkları dönemleri oluşturmaktadır. Seçim konuşmalarının kapsamına dikkat edilecek olursa, siyasal partilerin, kendilerini destekleyecekleri umdukları topluluklara davetiye çıkartmayı hiç bir zaman ihmal etmedikleri göze çarpacaktır. Bu açıdan kitle iletişim araçları siyasal parti liderlerinin, siyasal yorumcu ve kamu oyu yapımcılarının siyasî hayata katılmak için propagandalarını yayan araçlar olmaktadır. Bu yayınların etkin olabildikleri ölçüde siyasal katılmayı kamçılama beklenebilir. Ayrıca siyasal örgütler siyasal halkla ilişkiler, siyasal reklamcılık ve propaganda etkinliklerinde kitle iletişiminin dışındaki iletişim tekniklerini de uygularlar. Çevre ile ilgili bilgi ve verilerin derlenmesi de yoğun bir iletişimi gerekli kılar. Bu iletişimin kurulması, yönetimi ve eşgüdümü siyasal iletişimin konusunu oluşturur. Siyasal iletişim kimi yazarlarca siyasal pazarlama olarak da adlandırılmaktadır<sup>12</sup>.

Görülen o ki, kamu oyunun varlık nedeni veya temel gerekçesi yönetilenlerin belli bir konu hakkında görüşlerini karar vericiye duyurarak, onun kararlara dolaylı yoldan katılmasını sağlamak, denetleme ve etkileme yolunu

---

<sup>10</sup> Sauvy, a. g. e., s. 23.

<sup>11</sup> Brown, J. A. C., *Beyin Yıkama*, (Çev. Behzat Tunç), İstanbul 1994, s. 30.

<sup>12</sup> Kalavcıoğlu, Ersin, " *Karşılaştırmalı Siyasal Katılma*", İ.Ü. Yayın No: 5160 İstanbul 1983, s. 34

açık tutmaktır. Geniş toplumlarda bu anlamda kamu oyunun oluşmasını sağlayacak olan da kitle haberleşme araçları olmaktadır.

#### C- Siyasî Propaganda ve Yazılı Basın :

"Modern insan her kalıba sokulabilir bir kişidir"<sup>13</sup> diyor J. - M. Domenach. Ve şöyle devam ediyor : "Onu sadece şu veya bu eşyaya, markaya yöneltmek değil, onda bu eşyaya, bu markaya karşı ihtiyaç uyandırmak da mümkün. Propagandanın Modern yapıcılar için bu yaman bir keşiftir doğrusu; orta tabakaya mensup insan, genel olarak, çabuk tesir altında kalır; ona, kendi öz fikirleri diye benimseyeceği fikirler telkin etmek, düşüncelerini değiştirmek artık mümkündür. Madem ki ticaret alanında bu olabiliyor, politika alanında neden olmasın? Propagandanın bütün bir kısmı, reklamcılıkla işbirliği yapmak suretiyle devam etmektedir: mesela; Birleşik Amerika'da, seçim kampanyasının reklam kampanyalarından pek farkı yoktur; bandolarla, orkestralarla, dövizler ve revü kızlarıyla yapılan geçit resimleri, gürültülü bir reklamdan başka bir şey değildir. Bununla beraber, propagandanın bir kolu, reklamcılığın usullerinden ve üslubundan faydalanmağa devam ederek, reklamcılıktan ayrılmış ve başlıbaşına bir teknik haline gelmiştir"<sup>14</sup>. İşte, bizim "burada özellikle inceleyeceğimiz propaganda, bu geniş çapta tesiri olan siyasî propagandadır, zira çağdaş tarihte en önemli rolü oynayan odur.

Ancak, siyasî propaganda ve onun taşıyıcısı yazılı basına geçmeden önce, burada, propaganda hakkında bir ön bilgiye yer vermenin yararlı olacağı kanısındayız,

Başkalarının kanaatini değiştirme girişimlerinin tarihi yazılı tarihten daha yaşlıdır ve konuşmanın gelişmesiyle birlikte başladığı kabul edilir. Konuşma vasıtası ile insanları fizik güce başvurma gereği kalmadan kul lanma ya da ikna etme imkanı ortaya çıkar. Şiddete başvurma ya da şiddet tehdidi başka bir kişiye ya da gruba teslim olma sonucunu doğurabilir. "Beyin yıkama" sözü hoş olmayan fizik muameleleri, ticari reklamcılık da hoş gidici resim ve müziği kapsıyorsa da, sözlü ya da yazılı kelimelerin meydana getirdiği ve değiştirdiği düşünceler asıl silahın sözel ve sembolik olduğunu ve psikolojik sonuçların hedeflerinin olduğunu açığa çıkarır. Bazı istisnalarla birlikte genelde psikolojik değişimler psikolojik teknikleri gerektirir. Yalnızca güçle meydana getirilen görünür itaatten çok burada asıl ilgi konumuz bir psikolojik etkilerdir. İşte birbirleriyle çarpışan bu ideolojiler çağında yeni

<sup>13</sup> Domenach, J.M., *Siyasi Propaganda* (Çev.Cevdet Perin), İstanbul 1961, s. 20

<sup>14</sup> Domenach, J..M., *a.g.e.*, s. 20-21.

iletişim araçları, yeni teknikler ve demogogların yönlendirdiği kitle hareketlerinin cazibesi aracılığıyla tüm milletlerin toplu olarak "ikna edilmeye" muhatap oldukları son derece açıktır<sup>15</sup>. Dolayısıyla da politikacılar, devlet adamları ve diktatörler, her zaman halkı kendi şahıslarına ve hükümet sistemlerine bağlamaya çalışmışlardır. Siyaset adamlarının davaları uğrunda öteden beri kullandıkları hitabet, şiir, müzik, heykelcilik velhasıl güzel sanatların gelenekçi bütün şekilleri yerine şimdi, halk kütlelerin! inandırmak ve idare etmek için sağladığı imkanlardan faydalanan yepyeni bir teknik meydana gelmiş bulunuyor. Öyle bir teknik ki, bir dereceye kadar, sistemli bir hal alıyor. Buna verilen isim de bu olayla birlikte ortaya atılmıştır Propaganda<sup>16</sup>.

Kelime köken olarak Latince, bahçıvanın taze bir bitkinin filizlerinin yeni bitkiler üretmek için (bu yeni bitkiler kendi hayatlarını yaşamaya başlayacaklardır) toprağa dikmesi anlamına gelen propagere kelimesinden alınmıştır. Bundan dolayı, Katolik Kilisesince ilk kez sosyolojik anlamda kullanıldığında deyim bir anlamı bu yolla meydana getirilmiş fikirlerin yayılmasıydı, bu fikirler kendi kendinin yerini alan fikirler değil, yetiştirilmiş olan ya da yapay olarak meydana getirilmiş olan fikirlerdi. 1633 yılında Paşa Urban VII Congregativ de propagandatide (Propaganda Cemaatı ya da basitçe propaganda)'yi kurar; bu bir kardinaller komitesidir. Bu örgüt Kilise'nin dışındaki işlerinden sorumluydu. Bir dış müdahale olmaksızın bu kişiler (Putperestler) Hristiyanlığı asla öğrenemeyeceklerinden, doğal olarak bu vaazla ve örnekle putperesti karanlıktan aydınlığa götürme yöntemi hayırlı bir tutum olarak mütalaa edildi. Misyonerler ne yapmakta olduklarını çok iyi bildiklerinden propagandalarının hedefi de belliydi<sup>17</sup>.

Propagandanın ortaya çıkışını çok ileri tarihlere götürenler de yok değildir. Bunlara göre özellikle siyasî propaganda, siyasî rekabetin doğuşundan beri fiilen vardır. Propaganda, asıl hitabetle başlar. Hitabet şeklindeki propaganda, eski Yunan'da Sofistlerin kendi aralarında yaptıkları mücadelede kendini gösterir. Demosthenes'in Philippos'la, Çiçeron'un Catilina'yla giriştikleri mücadele bir çeşit propaganda kampanyasıydı. Çiçeron'un kardeşi Quintus, bir seçim propagandası kitabı dahi yazmıştı<sup>18</sup>.

O halde propaganda nedir<sup>9</sup> Önce belirtelim ki, tutum değişmesi insan hayatının en sık görülen ve daima olagelen olaylarından biridir. Değişme

<sup>15</sup> Brown, J.A., *Siyasal Propaganda* (Çev. Yusuf Yazar), İstanbul 1992, s. 9.

<sup>16</sup> Domancch. *a.g.e.*, s. 9

<sup>17</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>18</sup> Balkanlı, Remzi, *Mukayeseli Basın ve Propaganda*, Ankara 1961, s. 590.

bazen kendiliğinden, olayların akışı içinde meydana gelir; bazen de başkaları tarafından maksatlı teşebbüslerle yapılır<sup>19</sup>. işte, bu ikinci tip maksatlı tutum değişmesi teşebbüsünde propaganda devreye girmiş ve değişik ama özde bir olan tanımlara tabi tutulmuştur<sup>20</sup>. Ufak tefek ayrılıklar bir yana bırakılırsa, tanımların hemen hepsinin şu noktada yoğunlaştıkları görülür. Propaganda; "bir düşünceyi, bir tutumu başkalarına benimsetmek, şu ya da bu kişinin desteklenmesini! sağlamak; bazı siyasal ve toplumsal öğretilen kabul ettirmek için kamu oyununun sistemli bir biçimde işlenmesi eylemidir..." Kuşkusuz bu eylem, sözlü ya da yazılı bir şeyden önce, insanoğlunun bugünkü ve yarınki hayatına bir müdahale yoludur.

Kuşkusuz bizi burada ilgilendiren genel olarak propaganda değildir. Dolayısıyla propagandanın ne kadar etkili olup olmadığını, çeşitlerini, tarihî gelişimini ele almaktan öte, biz, siyasî propagandanın yazılı basın eliyle nasıl eyleme geçtiğini konu edineceğiz. Bu bakımdan siyasî propagandanın ortaya çıkışma da kısaca bakmakta fayda var.

"Siyasi Propaganda" kitabının yazarı Domenach'a göre, "reklamcılığa benzeyen propaganda, az çok fasılalarla yapılan ve en tipik örneği seçim kampanyası olan bir takım hamlelerden ibarettir. Bilinen bazı usuller sayesinde, bazı fikirleri ve insanları değerlendirmek bu hamlelerin amacıdır ki bu da siyasî faaliyetin normal tezahürü sayılır. ideolojinin siyasete karışması, başka tip bir propagandanın meydana gelmesini neticelendirmiştir. İnsan ruhunun bütün unsurlarını istismar eden, hareket halindeki siyasetin ifadesi olan, istilacı, inanç değiştirici bir arzu ile çalışan bu totaliter temayüllü propaganda, taktik alanındaki ilerlemelere yakından bağlıdır. Bu propaganda, jakobinizm, marksizm ve faşizm gibi, yeni çağ tarihine giren istilacı ideolojilerle birlikte, milletlerin kurdukları blokların yeni harplerde çarpışmaları ile aynı zamanda doğmuştur. Bu siyasî propaganda gerçekten Fransız ihtilali ile başlamıştır; ilk siyasî nutuklar, o devirde kurulan kulüplerde, gizli cemiyetlerde söylenmiştir; ilk defa olarak bir propaganda savaşı ve bir savaş propagandası yapan yine bu gizli teşekküller olmuştur. Tarihte ilk defa olarak, bir millet, İnsan Haklarını savunduğu için derhal bütün dünya tarafından benimsenen bir doktrin üzerinde teşkilatlanıyordu. Nihayet, yine ilk defa olarak, bir memleketin iç ve dış politikaları, bir ideolojinin yayılması ile birlikte

<sup>19</sup> Özbaylar, Sabri-Güngör, Erol, *Psikoloji*, Ankara 1977, s. 3

<sup>20</sup> Domenach. *a. g. e.*, s. 10; Doob, Leonard W., Nakleden J. A. C. Brown, *a. g. e.*, s. 23; Russell, Bertrand, *Eğitim ve Toplum Düzeni* (Çev. N. Bezel), İstanbul 1976, s. 148; Morgenthau, Hans, J., *Uluslararası Politika* (Çev. Ü. Oskay - B. Oran), Ankara 1967, II, 434.

gelişiyor ve dolayısıyla propagandanın önemini artırıyordu. Bugün hala Fransızların millî marşı olan La Marseillaise, ihtilalcilerin giydikleri kırmızı takke, Federasyon bayramı, jakobenlerin kulüpleri, Versailles Sarayı üzerine yürüyüş, halk kitlelerinin Millet Meclisi'ne karşı gösterileri, Ami du Peuple gazetesinin hücumları. Père Duchene'in küfürleri, velhasıl modern propagandanın bütün tohumları hep o devirde ekilmiştir"<sup>21</sup>.

Fransız ihtilali ile ortaya çıkan ve siyasîlerin elinde bir kontrol tekniği olarak bulunan siyasî propaganda, şüphesiz belirli bir amaç içindeydi. Propagandayı "bir siyaset aleti, toplumu kontrol altında tutabilme gücü" diye tanımlayan Hitler'in sağ kolu ve propaganda bakanı Goebbels, bu amacı şu şekilde belirtir : "Propagandanın siyasası yoktur, sadece belli bir amacı vardır. Propagandanın işlevi sadece düşünceleri dönüştürmek değil, asıl kitleleri cezbederek onları sıraya sokmaktır. Görevi, uygun ortam bulunduğu anda kişi faaliyetlerinin tümünü perdeleyerek bireyin çevresini, yeni hareketimizin dünya görüşünü kavrayabilecek biçimde değiştirebilmektir"<sup>22</sup>. Görülüyor ki, Goebbels'e göre propagandanın amacı, ne pahasına olursa olsun hedef kitleyi kendi yönünde inanç ve eyleme yöneltmektir.

Goebbels'in bu sözleri tepkiyle karşılayan ve propagandaya ılımlı bir şekilde yaklaşan Daniel Lerner'e göre, olay hiç de Goebbels'in düşündüğü gibi değildir, Propaganda her zaman belli bir siyasaya sahiptir. Siyasa belki de propaganda tarafından saptanmamış bir siyasa olacaktır; hatta uzun zaman aynı kalmayacak, değişecektir. Dolayısıyla propagandanın siyasası değişebilir, ama propagandanın içinde taşıdığı amaç hiç değişmeden öylece durmak zorundadır: Yüklendiği siyasaya en etkili şekilde hizmette bulunmak. Öte yandan Daniel Lerner'e göre siyaset, dünya siyaset arenasında amaçlarına erişmek için dört araç kullanmaktadır: Propaganda, diplomasi, ekonomi ve savaş. Bu dördü içinde kuşkusuz en yayılcı ve bulaşıcı olanı propagandadır. Propaganda savaşta veya barışta, diğerlerinin etkin bir şekilde fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için temel bir gerekliliktir. Bu bağlamda propagandanın fonksiyonu ise sembolik ortamı manipule ederek siyasinin amaçlarına erişmeye çalışmasını sağlamaktır, insanların ve halkların gelecek hakkında inandıklarını, onların yaşadıklarını anın olay ve olgularını karşısında yapacaklarını davranışları etkiler ve biçimlendirir. Bu amaca ulaşmaya çalışırken propaganda, şartları değiştirmez, sadece, bu şartlar al-

---

<sup>21</sup> Domenach, a. g. e., s. 21-22.

<sup>22</sup> Asna, M. Alaeddin, *Halkla İlişkiler Bilgisi*. Ankara 1988, s. 26

tındaki inançları değiştirebilir, insanları, inançlarını değiştirmeye zorlayamaz; fakat sadece onları böyle yapmaya ikna edebilir"<sup>23</sup>.

Propagandayı "önce çağdaş dünyada görülen bölünmelerin bir sonucu, sonra da bunların bir nedeni" olarak gören Bertrand Russel, propagandanın amacı "bir çeşit parti duygusu uyandırmaktır" derken<sup>24</sup> Dr. Hans Speier, propaganda içinde beş adet "doğal amaç"tan söz eder : Boyun eğdirme, bozgunculuk, işbirliği, yoksulluk duygusu aşılama, panik. Propaganda bu beş tipik amaçla, kitledeki bireylerin eylemlerini değiştirerek mevcut kuvvet dağılımını propagandacının siyasası yararına daha değişik bir biçime sokar<sup>25</sup>. "Duverger ise, politik savaşlarda propagandanın etkinliği söz götürmez" der. Ona göre propagandanın etkisi çoğu zaman seçimlerin zaferle sonuçlanmasını sağlar. Özellikle Batı demokrasilerinde propagandanın politik kudreti demek, netice itibariyle paranın siyasal kudreti demektir. Propagandanın amacı, paranın kudretini artırmak ve kitlelerin kuvvetini alt ettirmektir<sup>26</sup>. Propaganda ne pahasına olursa olsun hedef kitleyi kendi yönünde inanç ve eyleme yöneltmeye çalışır. Bir ahlaki ilkeye bağlı değildir, bu yüzden gerçekleri saptırır. Yeter ki halk kitlelerinin davranışlarına tesir etsin ve onları muayyen düşüncelere yöneltsin. Savaş zamanında ise propaganda, "çok sık bir şekilde yalnızca bir grup lehine ya da aleyhine şiddetli nefret ya da taraftarlık duygulan meydana getirmeye" çalışır<sup>27</sup>. Açıkça tahriflerde bulunur, belirli bilgileri seçerek aksettirir. Amacı sonuçları ve kararları kabul ettirmektir. Yoksa kişileri olayın değeri' üzerine mantıkî bir analize yöneltmek değildir. Bu bakımdan propagandanın insan şahsiyetine saygısı yoktur. Propagandanın amacı, kişileri yetşitirmek-olgunlaştırmak değildir, kişileri hemen ve derhal aksiyona geçirmektir<sup>28</sup>.

Birinci Dünya Savaşı'nın ortalarına doğru, aşırı pasifist olan ve Avrupa savaşma girmek istemeyen halkı, savaş çıkırtkanı bir halka dönüştürmek için Wilson Yönetimi'nin kurduğu "Greel Komisyonu"nda -ki bu komisyon doğrudan bir propaganda komisyonuydu- görev alan, bu komisyonun başarılarını onaylayan ve halkı "şaşkın sürü" olarak gören Walter Lippman'a göre

<sup>23</sup> Daniel Lerner'den nakleden Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, Ankara 1985, s. 27-269.

<sup>24</sup> Russell, Bertrand, *Eğitim ve Toplum Düzeni* (Çev. Nail Başel), İstanbul 1976, s. 148.

<sup>25</sup> Hans, Speier'den nakleden Ünal Oskay. *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, Ankara 1985, s. 273.

<sup>26</sup> Duverger, Maurice, *Politikaya Giriş* (Çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul 1978, s. 147

<sup>27</sup> Brown, J. A. C. *Siyasal Propaganda* (Çev. Yusuf Yazar), İstanbul 1992, s. 13.

<sup>28</sup> Dönmezer, Sülhi, *Sosyoloji*, İstanbul 1972, s. 206.

propagandanın işlevi, demokrasi sanatındaki yeni devrime hizmet etmektir. Demokrasi sanatındaki devrimin adı ise "rıza üretmek"tir. Yani halkın istemediği şeyleri onaylamasını sağlamaktır. Daha açıkçası kendimizi, şaşkın sürünün ayakları altına alınmaktan ve öfkesinden korumaktır. İşte propagandanın işlevi, yeni teknikleriyle budur<sup>29</sup>. Jarques Senielin'e göre şüphesiz propaganda ve gerçek dışı bilgi verme, çok belirgin benzerliklere sahiptir, ikisi de işaretler, semboller ya da görüntüler aracılığıyla başkalarını etkileme amacı güder. Bu bakımdan uluslararası güçlerle ilintili olarak propaganda ve gerçek dışı bilgi verme, "psikolojik savaş" unsurlarıdır. Psikolojik savaşın genel ilkesi, silahların kullanımını azaltmak için işaretlerin kullanımı ile hasmın tutumunu kendi lehine değiştirmeyi başarmaktır<sup>30</sup>.

Görülüyor ki, propagandanın amacı hangi toplumda ve ne zaman kullanılırsa kullanılsın şu ana noktada toplanmaktadır: İnsanlara belirli bir fikri kabul ettirmek, insanları bir harekete sevk etmek, yahut da buna mani olmaktır. Bu amaç doğrultusunda hareket eden propaganda; tüccarın piyasa üzerindeki faaliyetinde, siyasi partinin siyaset sahasındaki faaliyetinde, hükümetin memleket içindeki faaliyetinde, milletin dünya çerçevesindeki faaliyetinde son derece önemli bir röle sahiptir<sup>31</sup>. Ve yöntemi ile de işkenceden ayrılır; bu zor kullanılmaktan kaçınan bir yöntemdir. Bilgi yaymaz, bir çeşit parti duygusu uyandırır. Yalnız doğru bilgilerden meydana gelse bile, belirli yöne eğilimli bilgileri içine alır, karşı eğilimdekileri tanımayıp yabancı bulur<sup>32</sup>. Düşünceyi bertaraf eder, seçim ve tahrifi kullanır. Siyasal partiler, inançlar ve uluslar için biçimlemiştir. Dolayısıyla da her şeyden önce psikolojik bir kavramdır. Davranışları, tutumları değiştirebilir ve belirli şekillerde de inşa edebilir<sup>33</sup>. Başarılı olabilmek için önce içgüdüleri okşayan düşünceler aşılır. Böylelikle bir topluluk duygusunun tehlikesini azaltabilir, biraz nefret varsa onu şiddetlendirebilir, gizli den gizliye işleyen bir boş itikad varsa onu ele alıp etkili duruma getirebilir, uyuyan bir iktidar sevgisini uyandırabilir. Bütün bunları yaparken sonuçları, kararları kabul ettirmeyi hedefler. Önemli olan kişilerin yetiştirilip olgunlaştırılması değil, istenilen doğrultuda derhal aksiyona geçirilmesidir. Bu bakımdan insan şahsiyetine saygısı yoktur.

<sup>29</sup> Chomsky, Noam, *Medya Denetimi* (Çev. Şen Süer), İstanbul 1993, s. 32-33.

<sup>30</sup> Dacquen Semelin 'den nakleden Jean-Marie Charen, *Medya Dünyası* (Çev. Oya Tatlıpınar), İstanbul 1992, s. 34.

<sup>31</sup> Balkanlı, a. g. e., s. 596.

<sup>32</sup> Russell, a. g. e., s. 148.

<sup>33</sup> Dönmezer, a. g. e., s. 206.



Peki propaganda böylesine ürkütücü bir görevi yaparken neden yararlanır; kendisini neye taşır? Kuşkusuz ki en başta yazılı basma. Propagandanın ilk bineği yazılı basındır. Çünkü okunan şey insan üzerinde daha kalıcı, daha düşündürücü, daha sevkedici ve daha uyarıcı bir etki bırakır. Bunu iyi bilen propagandacılar, basını "ikna ve beyin yıkama" aracı olarak kullanmakta sakınca görmemişler; kitap, gazete, dergi, broşür, duvar afişleri, prospektüs, kart postal ve el ilanlarından, hatta resim ve karikatürlerden sonuna kadar yararlanmışlardır.

Bütün politik ve toplumsal hareketler, zihinlerden olumlu ya da olumsuz destek görme çarelerini araştırırlar ve istisnasız olarak hepsi de bunu yapmak için, yazılı basından yararlanırlar<sup>34</sup>. 18. yüzyılın fikir adamları, ihtilalci bir propaganda için beyannameler, kitaplar, hatta bir de ansiklopedi yayınladılar ve muvaffak da oldular. 1759 Fransız İhtilali onların eseridir. Bununla beraber, kitabın pahalı oluşu yalnız seçkin bir zümre tarafından okunmasını sağlamaktadır. Okunması uzun süren ve pahalı olan kitap, herşeye rağmen yine bir temel unsur olmakta devam etmektedir. Komünist Beynamesi, Lenin ve Stalin'in eserlerinin komünist propagandasında oynadığı rolü düşünelim, Hitlerin Mein Kampf (Kavgam) adlı eserinin milyonlara yükseldiğim hatırlayalım<sup>35</sup>. Ancak kitapların pahalı, gazetelerinse çok ucuz oluşu, gazeteyi ön plana çıkarmakta ve en uygun, en müthiş bir propaganda aleti haline getirmektedir. Hegel bile, bakın ne der:

"Gazete okumak, modern insanın sabah duası gibidir"<sup>36</sup>. Öte yandan makine endüstrisinin gelişmesiyle ara yerde gerçekleştirilebilen büyük tirajları, gazetenin yazı işleri bölümünün teknik ve mali rasyonalizasyonu ile denkleştirmek gerekmiş, bu da haber üslubundan propaganda üslubuna geçişe yol açmıştır. Bugün hiçbir gazete yoktur ki, anlatmak istediklerini, teknik zorluklar dolayısıyla, propaganda diliyle ifade etmesin<sup>37</sup>. Gerçek o ki, gazete, basılı propagandanın başlıca silahıdır. Günlük gazetelerden tutun da, mahallelerde, fabrikalarda dağıtılan gazetelere, duvar gazetelerine varıncaya kadar, hepsi de önemli birer propaganda vasıtasıdır.

19. yüzyılda kullanılan broşür, bugün de kullanılmakta, daha ziyade entellektüellere gönderilmek üzere rağbet görmektedir. Afiş ve beyanname, çok kısa kelimeler ihtiva etmesi ve çabuk anlaşılıp bellenebileceği gereken propaganda vasıtalarıdır. Beyannamenin avantajı, hafif, taşınması kolay ve imzasız olarak dağıtılabilmektedir<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Mègret, Maurice, *Psikolojik Savaş* (Çev. Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1972. s. 16.

<sup>35</sup> Domenach. a. g. e., s. 16, 54

<sup>36</sup> Domenach. a. g. e., s. 16.

<sup>37</sup> Mègret, a. g. e., s. 41.

<sup>38</sup> Domenach. a.g.e., s. 55.

Siyasi propaganda da, şahıslan hedef tutmak, meclis kürsülerinde ve gazete sütunlarında kullanılan klasik bir silahtır. Özel hayat, siyasi kanaat değişimleri, şüpheli alakalar, bu gibi propagandanın malzemesini teşkil eder. Modern Batı tarihi, gazeteler, tarafından hırpalanan, haklı veya haksız isimleri skandallara karıştırılan, sonunda zalimce bir kampanya ile bir "siyasi mevta" haline getirilen devlet adamlarıyla doludur<sup>39</sup>.

Basın, yalnızca modern çağda değil, teknolojik yönden iptidai olan çağda bile propagandanın iletim aracı olmuştur. İmparatorluk devri Roma'sında yazılı habere belli bir önem verilir, propagandacılar kazılı tabletleri kullanarak vatandaşları etkilemeye çalışırlardı. Modern siyasi propaganda, Fransız Devrimi sırasında ortaya çıkarken, düşüncesini yaymak için bulunan yeni basın tekniklerinden, haberleşmenin ilerlemesinden oldukça yararlandı. Sonraki yıllarda, yazılı basın, siyasi propagandanın vazgeçilmez bir aracı oldu.

Lenin, Rus ordusundaki milyonlarca köylü askeri "Toprak ve Barış" sloganı altında toplayıp Bolşevik İhtilali'ni gerçekleştirirken yazılı basma epeyce borçlu kaldı<sup>40</sup>. İhtilal sonrasında gençlerden kurulmuş "uçan ekipler" ordu içinde dolaşmaya, taşra belediyelerini ziyarete, buralarda piyesler ve konserler vermeye başlamakla kalmadılar, sayısız kanallar (radyo, sinema, miting, toplantı, tiyatro vs.) özellikle de yazılı basın (mahalli gazeteler, işçi gazeteleri vs.) vasıtasıyla memleketin en ücra köşelerine kadar uzanan muazzam bir psiko-politik şebeke meydana getirdiler<sup>41</sup>. Daha sonra meydana gelen komünist ihtilallerinde de yazılı basına büyük önem verildi. Yugoslav partizanlarının şerhlerinden biri olan Cilas, 5. Yugoslav Komünist Partisi kongresinde okunan raporunda şöyle der : "Gazetesi olmayan bir birlik hemen hemen yok gibiydi"<sup>42</sup>. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bütün hayatım Polonya'da casusluk yaparak geçiren J. Kowalewski ise, bir sorgulama sırasında şu sözleri sarfeder: "Sovyet mekanizmasını işleterek zihinleri bulandırmak konusunda öylesine hünerli bir duruma geldim ki, komünist eğilimli olmayan bir gazetede çıkan on satırlık bir yazının on yerinde komünistlerin hammaddesinin o belirli kokusunu alırım. Şöyle bir yazı okudum diyelim. Polonya'da kilisenin cinsel baskısını kötüler nitelikte hiç bir yazı yazmamak daha iyi olur, aksi takdirde kilise zarar görür. Hiç kuşkusuz, bilirim ki bu aş komünistlerin kazanında pişmiştir"<sup>43</sup>. 1958'de Milliyetçi Çin'in elinde bulunan Formoza adasının ilhakı için yapılan propaganda kampanyasında verilen

<sup>39</sup> Domenach, *a.g.e.*, s. 85

<sup>40</sup> Domenach, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>41</sup> Domenach, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>42</sup> Domenach, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>43</sup> Labın, Suzanne, *Komünist Propaganda Teknikleri* (Çev.?), Ankara 1972, s. 31-32.

direktifler, gazeteler, afişler eliyle bütün memlekete yayılıyor ve bu sistemli hareket resmi makamlar tarafından saati saatine takip ediliyordu<sup>44</sup>.

Faşist diktatörler, modern halk yığınlarını meydanlarda toplayıp onların gücünü istismar ederken yazılı basını tam anlamıyla etkili bir silah olarak kullandılar, Mussolini, "Modern insan, kandırılmağa son derece elverişli bir mahluktur" derken, Hitler de, "Halkın çoğunluğu kadın gibidir, öylesine zaafı vardır ki, düşüncelerini yönelten muhakemeden ziyade hisleri üzerine yapılan etkidir" diyordu. İşte, halkı bu şekilde değerlendiren faşist diktatörler, insan yığınları üzerinde yazılı basın yoluyla etkili olmaya çalıştılar; nitekim oldular da<sup>45</sup>. Naziler bütün Avrupa kamuoyuna etki etme imkanlarını elde edince propaganda teknikleri de son haddine vardı; o sıralarda "Das Reich" gazetesinde, her sabah Dr.Goebbels'in bir baş makalesi çıkıyor ve bu makale derhal çeşitli dillere çevriliyordu. Ancak, bu makale, cepelerde dövüşen askerlere başka türlü, yabancı memleketlere başka türlü gönderiliyordu<sup>46</sup>. Öteden beri Nazilerin propaganda kampanyaları, basından sonuna kadar, titizlikle yürütülüyordu. Almanların Çekoslovakya ve Polonya'yı istila etmeden önce de yazılı basını kullandıklarını görüyoruz. Önce hudut boylarında çıkan gazetelerde, Alman azınlıklara yapılan zulümlerden bahsediliyor, sonra, bu haberler, sanki çeşitli kaynaklardan geliyormuş gibi bütün gazetelerde çıkıyor ve gerçekmiş süsü veriliyordu. Nazilerin yine gazeteler yoluyla "deneme balonları" uçurdukları da malumdur<sup>47</sup>.

Psikolojik mücadele yöntemlerinde, savaş ya da savaş benzeri durumlarda karşı taraf balkının ve askeri güçlerinin direnme gücünü zayıflatmaya yönelik propaganda da, moral üzerinde etkili olabilecek haberlerin yayılmasında ve hedefe yöneltilmesinde de en etkili yol olarak basma başvuruldu. Bu alanlarda basın çoklukla "palavra" ya da "yalancı propaganda"nın taşıyıcılığını üstlendi, mesnetsiz haberlerin yayılmasını sağladı. Basının propagandanın elinde nasıl kullanıldığının tipik bir örneğine 1914-1918 savaşı sırasında Avrupa basınında rastlıyoruz, zihinlerin karşı taraflarca nasıl seferber edildiğine tanık oluyoruz. Vak'a şu: Savaşın ilk aylarında bir balon uçurulur. Bu balon Anvers şehrinin teslim oluşunun bir safhasıyla ilgilidir. Alman "Kölnische Zeitung" şunları yazar:

"Anvers'in düştüğü haber alınınca (Almanya'da) kiliselerin çanları çalmağa başladı". Bu haber, propagandacıların eline düşer düşmez kılıktan kılığa girer ve basma beklenmedik şeyler gelir. Fransız "Le Matin" gazetesi bu haberi şöyle duyurur: "Kölnische Zeitung'un yazdığına göre, Anvers'teki

<sup>44</sup> Domenach, a. g. e., s. 37.

<sup>45</sup> Domenach, a. g. e., s. 45.

<sup>46</sup> Domenach, a. g. e., s. 67.

<sup>47</sup> Domenach, a.g.e., s. 67.

bütün kiliselerin papazları kalenin düşüşünden sonra çan çalma zorunda bırakıldılar. İngiliz "Times" ise haberi şöyle verir: "Le Matin gazetesinin Köln'den aldığı haberlere göre, Anvers'in zaptından sonra kiliselerin çanlarını çalmak istemeyen Belçikalı rahipler işlerinden kovuldular. "İtalyan "Corriere delta Sera" gazetesini de şöyle bir yayında bulunur: "Times gazetesinin Paris yoluyla Köln'den aldığı haberlere göre, Anvers'in zaptından sonra kiliselerin çanlarını çalmak istemeyen zavallı rahipler kürek cezasına mahkum edildiler". Fransız "Le Matin" gazetesini daha önce verdiği bu haberi yeniden geçmek ihtiyacı duyar ve şunları yazar: "Corriere della Sera gazetesinin Londra yoluyla Köln'den aldığı haberlere göre, Anvers savaşını kazanan barbarlar, zavallı Belçikalı rahiplere çanları çalmalarını emretmişler, onlar da bu isteğe "olmaz" demek kahramanlığım gösterince hepsini tokmak gibi tepesi aşağı çanlara asarak cezalandırmışlardır"<sup>48</sup>.

Bu örnek açıkça gösteriyor ki, bu işe bir manevra düşüncesi hakim olmuş; her düşünce sahibi, reklamcılığın bir şeyler vadeden propagandasına yapışarak basını yanlış kullanmış; kamuoyunu kendi düşüncesi etrafında toplamaya çalışmıştır. Benzer amaçlarla propagandanın taşıyıcılığını yalnız gazeteler değil, broşürler, afişler ve kartpostallar da üstlenmişlerdir. Havadan propaganda tekniği denen bir yolla balonlar ve havan toplarıyla atılan broşürlerle bombardıman yapma ve düşmanı bozguna uğratma girişimi de siyasileri sevindiren Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na propagandalarını yöneltme imkanına sahip olabilmışlerdir. Broşürlerden ibaret olan bu propaganda malzemeleri, düşman ülkelere, balonlar ve uçaklar vasıtasıyla iletilmekteydi<sup>49</sup>. Normandiya çıkarması sırasında müttefiklerin otuziki milyon bildiri ve broşür, birbuçuk milyonun üstünde de "teslim olma kartı" bastırması<sup>50</sup>, yazılı basın açısından son derece dikkate şayandır. İkinci Dünya Savaşı sırasında, psikolojik yıkımı sağlama konusunda kartpostallara da az iş düşmedi. Bunu ilk deneyenler Amerikalılar ile İngilizler oldu. Kurulan büro, savaş sırasında Alman askerlerinin teslim olma imkanlarını artırmak için geçiş izni belgeleriyle Alman askerlerinin cepheden evlerine gönderdikleri kartlar örnek alınarak yapılmış bir çok kartpostal bastırdı. Esir adayı Alman askeri geçiş izni belgesini ilk rastladığı Müttefik subayına veriyordu. Kartta da ailesine sağ-salim olduğunu, kendisine çok iyi davranıldığını söylüyor, sözlerini şöyle tamamliyordu: "Burada bize sığır eti, beyaz ekmek, fasulye, kahve, süt, tereyağı, sigara vb. veriyorlar". Bunlar Almanya'da tayına bağlanmış, ya da hiç bulunmayan maddelerdi. Bu yolla yapılan propaganda ile

---

<sup>48</sup> Mègret, *a. g. e.*, s. 55-56

<sup>49</sup> Brown, *a. g. e.*, s. 77.

<sup>50</sup> Mègret, *a.g.e.* s. 117-118.

sivil halkın maneviyatı da baltalanmış olacaktı<sup>51</sup>. Bir Amerikan psikologu olan Kimball Young, bu konuda şöyle diyor: "Birinci Dünya Savaşı'nı sadece George Creet'in "kağıttan mermiler" adını vermiş olduğu şeylerle kazanmak belki mümkün olamazdı. Fakat şunu da kabul etmek gerekir ki; "kağıttan mermiler. Müttefiklerin maneviyatını yükseltmek, Almanlarınkini ise bozmak hususunda çok önemli bir rol oynamıştır"<sup>52</sup>.

Pek çok ülkede olduğu gibi, ülkemizde de yazılı basın siyasi propagandanın doğrudan taşıyıcılığını üstlenmiştir. Özellikle Cumhuriyetin ilanından sonra Türk basını, 1946. ve hatta yer yer 1950'ye kadar süren tek parti idaresinde beliren, tipik bir güdümlülük ortamına girmiştir. Takrir-i Sükun Kanunu (1925) ile basının bir kısmı sindirilmiş, geriye kalan kısmı da siyasi yönetimin emrine girmiş, uzun süre de devrimlerin gerçekleşmesinde kamuoyu oluşturmak için propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Özellikle Cumhuriyet ve Ulus gazeteleri, bu siyasi propagandanın etkinlik kazanmasında başrolü üstlenmişlerdir<sup>53</sup>. Türk basınının siyasi propaganda aracı olarak devlet eliyle nasıl kullanıldığının tipik bir örneğine II. Dünya Savaşı sırasında rastlıyoruz. Bu dönemde güdüm altında tutulan basın, izlenen politika doğrultusunda bir propaganda eylemine sürüklenmiş; karar verme noktasında kamuoyunu şaşkına çevirmiştir.

Milli Şef döneminde Türk basını önce Müttefik eğilimli bir yayın politikasına zorlanmış ve bu doğrultuda yazılar yayınlamıştır. 1940'da Almanya'nın Norveç ve Danimarka'ya saldırması üzerine Türk basını Almanya'ya karşı olumsuz tavrını hemen ortaya koymuştur. O dönemde "Ulus" gazetesinde çıkan yazılarda Almanya'nın bu davranışı "bir tecavüz" olarak nitelendirilip kınanmıştır. Aynı gazetede 1941 yılında çıkan başka bir yazıda da Almanya'nın bu davranışı adeta göklere çıkarılmıştır: "Türk Generalleri, Doğu Cephesi'nde yaptıkları ve kendilerine Alman kıtalarının ve müttefiklerinin muvaffakiyetleri ve yiğitlikleri hakkında etraflı bir fikir veren bir seyahatten dönmüşlerdir..."<sup>54</sup>. Bu örnekler, ipleri ellerinde tutan insanların bir propaganda aracı olarak basını nasıl kullandıkları ve yönlendirdikleri konusunda yeterli bilgiyi sağlıyor bize.

Dün olduğu kadar bugün de, yazılı basın, siyasi propagandanın bineği olmaya devam ediyor. Günümüzde yayınlanan bir broşürde yer alan sözler aynen şöyle: "Aslında, siyasal bir savaşta, insan asli hedef olarak düşünülmemelidir. Gerilla savaşının askeri hedefi olarak algılanan insanın en kritik noktası zihnidir. Zihnine bir kez ulaşıldı mı, siyasal hayvan, mermilere gerek

<sup>51</sup> Mègret. *a. g. e.*, s. 6"-68.

<sup>52</sup> Brown, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>53</sup> *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1977, 1/325.

<sup>54</sup> Güvenir, Murat O., *Dünya Savaşında Türk Basını*, İstanbul 1991, s. 152

bile kalmadan yenilgiye uğratılabilir"<sup>55</sup>. CIA'nın yazdığı ve Nikaragualı teröristlere, yani Contra'lara dağıttığı psikolojik savaş broşüründe yer alan bu sözler de gösteriyor ki; siyasi iktidarlar, yazılı basını, yalnız insan yığınlarını etki altına almak için değil, aynı zamanda kendi elemanlarını istedikleri tarafa yöneltmek için de kullanmaktadırlar.

Şurası muhakkak ki, öteden beri, birçok medeniyetlerle birlikte gelen ve yüzyıllarca devam eden açlık-yokluk, sefalet, azınlıkların despotça yönetimleri, sömürge toplumların bağımsızlık istekleri, bu isteklere karşı girişilen şiddet hareketleri, insan pazarları v.s. gibi gerçekler propagandanın elinde yalanın anası olmuştur. Kayıtsızlıklarla gittikçe canavarlaşan bu yalanın taşıyıcılığını da kimi iletişim araçlarıyla birlikte yazılı basın üstlenmiştir. Bunun nedenleri açıktır. "Kalem ile ses en azından kılıç ölçüsünde keskin" görülmüştür. Bunun için olsa gerek, Dr. Goebbels gibi bir propaganda uzmanı şunu demiştir: "Propagandanın gerçekten etkili olabilmesi için arkasında daima keskin bir kılıç bulunmalıdır". Kuşkusuz bu kılıç da basındır. Propagandanın yazılı buyruklarını yerine getirmek için kuşanılmıştır. Reklamcılardan, siyasal partilerden, mali ya da meslek topluluklarından, hükümetlerden para desteği görmüş ve buyrukları daha bir şevkle yerine getirmiştir. A. Huxley'in söyleyişiyle "parayı veren düdüğü çalmıştır". Yani yazılı basını.

#### D-Siyasî İktidar-Yazılı Basın İlişkileri ve Basın Hürriyeti:

Teknik ilerlemenin bir alanda özellikle önemli sonuçları olmuştur ki bu, haberleşme alanıdır. Matbaanın icadı Rönesans'ın, Reform'un, liberal akımın kesin faktörlerinden biri olmuş ve bunun ucu da sonunda Fransız ihtilaline dayanmıştır<sup>56</sup>. Basın ve iletişimdeki teknolojik ilerlemeler, dünyaya bakış açısındaki köklü değişiklikler ve gelişmeler basının gittikçe etkili bir güç oluşturmasını sağlamıştır. Bundan ötürü de, "otoriter, marksist, serbest ve sosyal sorumluluk rejimlerinin hepsi, yazılı basını 4. Kuvvet olarak nitelemişler; teşrî, kazaî ve icraî organların arasına katmışlardır"<sup>57</sup>. Bunun yanısıra siyasî hayat içinde de denetim altında tutmak istemişlerdir. Çünkü basın, siyasî iktidarın varlığını devam ettirmesinde önemli bir görev üstlenen kurum olarak belirmiştir. Bundan ötürü, siyasî iktidarlar yazılı basından daima korkmuşlar ama onları kendi çıkarlarına ram etmekten de hoşlanmışlardır. Çünkü bir gazetenin, günlerden bir gün verdiği haberle, iktidarları sarstığı, hatta alaşağı ettiği de görülmüştür.

<sup>55</sup> Chomsey, *a. g. e.*, s. 11.

<sup>56</sup> Duverger, *a. g. e.*, s. 136

<sup>57</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 14

Günümüzde yazılı basın, "gerek haricî ve gerekse dahilî, politikada devletin elinde kuvvetli bir propaganda organı olarak kullanılmak istenmektedir. Bu hususta hükümlerin matbuatla daima iyi ve yakın münasebetler tesis etmek istedikleri görülmektedir. Buna hükümetlerin ihtiyaçları da vardır. Çünkü öyle zaman gelir ki, hükümetler kendilerini gerek dahilde ve gerekse hariçte müşkül vaziyete düşürmeksizin açıkça söyleyemeyeceklerini basına söyletirler"<sup>58</sup>.

Siyasî partilerin iktidar mücadelesindeki muvaffakiyet nisbetinde, basının yardımını ve seçmenler üzerindeki tesirini, batı demokrasilerinde de kuvvetle müşahade etmek mümkündür: Sözgelimi, "İngiltere'de Churchill'in yeniden iktidara gelmesini sağlayan 1950 seçimlerinde; muhafazakar partiyi ceman sekiz milyon tirajlı 4 büyük Londra gazetesi ve 17 milyon tirajlı 7 haftalık dergi desteklediği halde, İşçi Partisi sadece 5 milyon tirajlı 4 Londra gazetesinin ve 9 milyon tirajlı 3 haftalık derginin desteğine ve ilgisine mazhar olmuştur. Keza Amerika'da, 1952'deki Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde, Eisenhower'ın Partisi; tiraj miktarı 40 milyonu aşan ve Amerikan Basınının yüzde altmış sekizinin mümessili olan muhtelif gazeteleri temin etmiş; buna mukabil Stevenson'un partisi ise tiraj yekunu beş buçuk milyonu bulan ve bütün matbuatın ancak yüzde on sekizini teşkil eden birçok mahalli gazetenin kontrol ve idaresini ele geçirebilmiştir. Bu sırada 4 buçuk milyon tirajlı yüzde on dört civarındaki Amerikan basını da tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Neticede Cumhuriyetçilerin adayı Eisenhower'ın lehinde, hemen her eyalette bir kaç neşir organı bulunmasına rağmen Demokratların namzedi Stevenson'u tam 9 eyalette bir tek gazetenin dahi tutmadığı anlaşılmıştır. O kadar ki, bu seçim kampanyası sonunda Stevenson, adeta bir Basın Partisi'nin (one party pres) kendisine karşı cephe aldığını açıkça itiraf etmek lüzumunu duymuştur.

Aynı şekilde 1958'de, yeni Fransız Anayasası referandumunda ve teşrii meclis seçimlerinde. De Gaulle'ün Fransa siyasî tarihinde eşine rastlanmadık bir ekseriyetle muvaffakiyet kazanmasına, her şeyden fazla basının kendisini tam manasiyle desteklemesi ve halkı 5'inci Cumhuriyetin selameti uğrunda bu liderin etrafında birleşmeye teşvik ve tazyik etmesi rol oynamıştır"<sup>59</sup>.

Görüldüğü gibi, siyasî partilerin seçimlerindeki muvaffakiyet şansı ve nisbeti üzerinde, basma düşen hisse pek büyüktür. Basının yardımı olmadıkça demokratik hiçbir rejim'de muayyen bir siyasî otoritenin uzun müddet iktidarda kalması kaideten çok zordur. Amme hak ve hürriyetlerinin savunucusu ve bekçisi olan basın, her an kamuoyunu dilediği istikamete sürüklemeye ve onu bu hususta bütün vasıtaları ile baskı altında tutmaya muktedir-

<sup>58</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 73.

<sup>59</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 73.

dir. Yazılı basının siyasî iktidarlar (bir anlamda devlete) olan sıkı münasebetim, İngiliz Hail şu şekilde ifade ediyor: "Bu gün artık hiçbir devlet basından varestesiz kalamaz. Hiçbir hükümet, modern basını nazarı itibara almaksızın hareket edemez. Gazetelere ya kur yapacaktır veyahut da onlara tahakküm edecektir"<sup>60</sup>.

George Weili'nin "Jurnal" isimli eserinin mukaddimesinde Henri Berr ise şöyle yazıyor: "Gazetecilik ancak hürriyet içinde gelişir ve faydalı-zararlı bütün kuvvetini orada gösterir... Fikirler hususunda mükemmel bir propaganda aletidir, iktidarın karşısında bir kudret olarak çıkar. İşte bunun içindir ki iktidar bazı memleketlerde ve bazı zamanlar diğer memleketlerden ve diğer zamanlardan fazla matbuattan korkar. Onu sansürle veya vergilerle tahdit eder ve hatta kendine ram eder. iktidar matbuatın teşkil ettiği kudreti felce uğratmak veya matbuatı kendi hizmetinde görmek ister"<sup>61</sup>.

Bu durum, yazılı basını, siyasî otoritenin düşüncelerin özgürce ifade edilmesini engelleyen çeşitli baskı, sansür veya doğrudan yasaklarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzden de yazılı basın siyasî otoriteye karşı sürekli bir varoluş mücadelesi vermiştir. Siyasî iktidarlar, yazılı basını yasal çerçeveler içinde tutmaya çalışırken, o, söz ve düşüncelerin özgürce ifade edilmesini istemiştir. Milton, söz ve basın hürriyeti konusunda anıt bir eser telakki edilecek olan Areopagitica (İngiltere Parlementosuna, Sansürsüz Basma Hürriyeti Hakkında Nutuk) adlı eserinde şöyle der: "iyi bir kitabı öldürmek, iyi bir insanı öldürmek kadar meş'umdur"<sup>62</sup>. John-Stuart Mili de basın özgürlüğünü savunurken, basın özgürlüğünü haklı ve zaruri gösteren sebepleri şu şekilde ortaya koyar: "Fikirlerin hür bir şekilde ifade edilebilmesi yetkisi, insanlığın fikrî ve doğru olabilmesi de mümkündür. Bu fikri ortadan kaldırmak isteyenler, hiç şüphesiz, sözü geçen fikrin doğru olduğunu inkar etmektedirler; fakat bu şekilde hareket edenlerin yanılmaz kişiler olduğu da söylenemez. Bu kişilerin bütün insanlık adına mesele hakkında hüküm vermek ve diğer şahıstan hüküm vermek hususunda mahrum hale getirmeğe elbette hakları olamaz. Kendileri bir fikrin yanlışlığına emindirler diye o fikrin dinlenmesini menetmek, bu konuda kendilerinde mevcut kanaatin mutlak gerçek olduğunun beyan edilmesinden başka bir anlam taşımaz. Tartışmayı durdurmak bunu yapmada yanılmazlık tevehhüm etmek demektir"<sup>63</sup>. Lord Erskine de benzer bir yaklaşımla, "İnsan Hakları" eserinden dolayı Thomas Paire aleyhinde yürütülmekte olan kovuşturma dolayısıyla yaptığı savunmada şöyle der: "Benim basın hürriyetinin temeli olmak üzere öne

<sup>60</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 74.

<sup>61</sup> Balkanlı, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>62</sup> Dönmezer, Sulhi, *Basın Hukuku*, İstanbul 1968, s. 33.

<sup>63</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 34.



sürdüğüm ve mevcut bulunmadığı takdirde basın hürriyetinin boş bir sedadan başka bir şey olmayacağına inandığım teklif şudur:

Hakikatleri tahrif etmek niyetinde olmayan, fakat hemcinslerini aydınlatmak çabasında bulunan her insan, akıl ve vicdanının, hatta hatalı da olsa, hakikat olarak kendisine telkin ve ibram eylemiş bulunduğu hususları, bütün milletin aklîselimine yansıtabilmelidir"<sup>64</sup>. Fuat Köprülü ise, yazılı basını, demokratik bir rejimin ölçüsü olarak görür: "Bir memlekette hakiki manasıyla demokratik bir rejimin mevcut olup olmadığını anlamak için en sağlam ölçü, matbuat hürriyetidir. Matbuatı tam manasıyla serbest olmayan memleketlerin demokrasiden bahsetmeleri gülünç olur. Hakikaten bütün demokrat memleketlerde matbuat hürriyeti, hemen bütün hürriyetlerin teminatı, koruyucusu mahiyetinde sayılan ve adeta mukaddes addedilen bir hürriyettir. Çünkü ancak bu sebeptendir ki, başka hürriyetlere karşı yapılan tecavüzleri umumî efkara bildirmek ve onları önlemek kabil olur"<sup>65</sup>.

O halde, üzerinde bu denli önemle durulan ve mukaddes addedilen bu basın özgürlüğü nedir? Basın özgürlüğü, "genellikle haber, fikir ve düşünceleri, çoğaltıcı vasıtalarla, serbest olarak ifade edebilmek serbestisi şeklinde tarif edilmiştir. Bu tarife göre Basın hürriyeti haber fikir ve düşünceleri serbest olarak toplayıp, tefsir ve tenkit edip basabilmek yani teksir edici vasıtalarla çoğaltabilmek ve bunları yine serbest olarak yayınlayıp dağıtabilmek haklarını gerektirir"<sup>66</sup>.

Anayasalara dayanan ve bazı memleketlerde özel kanunlarla düzenlenen basın hürriyeti, hukuken mevcuttur denilebilir için de, geleneksel olarak, şu üç hakkın varlığı daima zarurî görülmüştür:

- 1) Haberleri bilmek, haberlere ulaşmak ve haberleri toplamak hakkı,
- 2) Haber, fikir, düşünce ve kanaatları yorumlamak ve tahlil edebilmek, eleştirebilmek hakkı,
- 3) Haber, fikir, düşünce ve kanaatları tabedebilmek ve matbuaları dağıtabilmek hakkı<sup>67</sup>.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, yeni iletişim araçları basının anlatım özgürlüğü ve bunun uygulanış koşullarının yeniden gözden geçirilmesine yol açtı. Uzun bir süre bu özgürlük yalnızca yayın özgürlüğü olarak ele alınmıştı, yakın geçmişte kitap ya da gazete çıkarma özgürlüğü; günümüzdeyse radyo ve televizyon programlarını yayınlama özgürlüğü. Günümüzde buna bir de alım özgürlüğünü eklemek gerekir; uydu aracılığıyla televizyon yayını

<sup>64</sup> Dönmezer, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>65</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 26.

<sup>66</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 14.

<sup>67</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 69.

ya da telematik şebekeleri sayesinde her alıcının dilediği programı izleyebilmesi, her vericinin haber ve görüş yayma özgürlüğünün bir parçası olacaktır. Dolayısıyla "basın özgürlüğü" terimi yerine, "haberleşme özgürlüğü" tabirinin kullanılmasının uygun olacağı şimdiden kimilerince kabul edilmiş durumdadır.

Yukarıda verilen tariften anlaşılacağı üzere, basın özgürlüğü, denilebilir ki, matbaanın icadından sonra meydana çıkmıştır. Basın özgürlüğünden "önce gelen ve halen de basın hürriyeti ile birlikte mevcut olan, tarihten daha eski, asıl hürriyet, söz hürriyeti olmuştur. Hiç şüphesiz bugün de basın hürriyetinin esasını söz hürriyeti teşkil etmektedir. Söz hürriyeti, yani fikirleri sözle ifade etmek ve tartışmak serbestliği mevcut olmayınca basın hürriyetinden sözedilemez. Bu sebep dolayısıyladır ki, en eski devirlerden itibaren söz hürriyetinin faziletlerini, hür ve demokratik bir idare tarzı bakımından önemini ifade eden filozoflara, fikir ve edebiyat adamlarına her zaman tesadüf edilmiştir"<sup>68</sup>.

Öteden beri, söz ve basın özgürlüğünün faziletlerini belirtmek için sürdürülen çabalar günümüzde de ve dünyanın hemen her yerinde canlılığını devam ettirmektedir. Söz ve basın özgürlüğü, basın hukuku konularında otorite sayılan Zechariach Chafee Jr., söz ve basın özgürlüğü lehindeki delilleri, özetle şöyle izah ediyor:

a) Yeni fikir ve düşüncelerin meydana çıkabilmesi için söz ve basın hürriyeti şarttır. Yeni fikirleri, eyledikleri yenilik veya mütaddan ayrılan şekilleri yahud popüler olmamaları dolayısıyla, hatta memlekette büyük çoğunluğa dayanmış olsalar da, hükümetlerin menedebilmeleri kabul edilecek olursa, söz ve basın hürriyeti böylece yok edilmiş ve topluluk fikrî bir atalet, hissizlik içine atılmış olur.

b) Mevcut toplum standartlarının her zaman yeniden gözden geçirilip tahlillere tabi tutulması gerekir. Söz ve basın hürriyeti mevcut bulunmazsa bunun icrasına imkan kalmaz.

c) Halkın siyasal faaliyetlere ve siyasal sürece katılabilmesi için söz ve basın hürriyeti zorunludur.

d) Uzun vadeli amaçların, kısa ve gündelik maksatların tahrik eylediği faaliyetler üzerinde zafer kazanabilmesi için fikirleri ifade hürriyeti de şarttır.

e) Söz ve basın hürriyeti, toplumu, iktidarda bulunanların hatalarına karşı himaye edebilmek için zorunludur. Ancak açık ve serbest münakaşa imkanının varlığı halindedir ki, resmî görüş ve tatbikatın değeri ve fazileti

---

<sup>68</sup> Dönmeler, *a. g. e.*, s. 15

tebarüz edebilir. Münakaşasına müsaade olunmayan bir tatbikat veya görüş tarzı, dünyanın en mükemmel ve en mutlu sonuçlarını husule getirmeye müsait faaliyetlerden birisini teşkil edebilir; fakat münakaşasına müsaade edilmediği sürece daima şüphe bulutları ile kaplanacak veya değeri beliremeyecektir.

f) İnsanın haysiyet ve şeref sahibi olarak yaşayabilmesi için hürriyete ihtiyacı vardır.

g) Söz ve basın hürriyeti neticede, fertlerin içinde çok daha mesut olarak yaşayabilecekleri toplulukların teşekkülünü sağlamaktadır. Zira söz ve basın hürriyetine getirilen sınırlamalar, toplum mensuplarını, zamanla, bir şüphe ve korkaklık atmosferi içine atmakta ve medeniyetin gelişmesi için zorunlu yeni fikirlerin teşekkülü süreci böylece imha edilmiş olmaktadır<sup>69</sup>

Basın özgürlüğünün lüzumuna inananların yukarıda sıraladıkları gerekliliklere karşılık, söz ve basın özgürlüğü aleyhine ileri sürülen ve basın özgürlüğü düzenlemesi isteyenler de yok değil. Bunların görüşleri de şu şekilde özetlenebilir:

a) Millî birlik, söz ve basın hürriyetinin sınırlamasını gerektirir; zira millî birlik, millî geleneklerin muhafazasını zorunlar; her türlü yeni ve millî geleneklerle çatışan fikirlerin serbestçe izharına müsaade edilemez.

b) Korunmaya değer olmayan fikir ve düşüncelerin himayesine götüren söz ve basın hürriyeti himayeye değer olamaz.

c) Bazan bir kimsenin muhakeme ve düşünce tarzının doğruluğuna itimad etmek herkesi konuşturmaktan daha hayırlıdır.

d) Bazı söz ve yazılan yasaklamak, bunların tehlikeli fiil ve hareketler haline gelmesini önlemek bakımından zorunludur<sup>70</sup>.

Basın özgürlüğü lehine ve aleyhine söylenenler süredursun, şurası muhakkak ki, toplumların siyasî yapılarının basın özgürlüğü ile direk ilişkisi vardır. "Her devlet rejimi, kendisine uygun basın ister ve bundan dolayı da rejimler, basının tabi oldukları kanunî mevzuatı buna göre tanzim eder"<sup>71</sup>. Kimi rejimlerde basma yasalar çerçevesinde bir özgürlük tanınırken, kimi rejimlerde de ancak kendi amaçlarına hizmet edecek bir doğrultuda özgürlük tanınır. Şimdi bunları değerlendirmeye çalışalım:

a) Liberal düşünceden etkilenecek oluşturulmuş rejimlerin basın özgürlüğü alanındaki ilk önemli temsilcileri J. Mikon ve bir asır sonra J. Erskine

<sup>69</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 16

<sup>70</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 17.

<sup>71</sup> Perin, Cevdet, *Tarih Boyunca Düşünce ve Basın Özgürlüğü*, İstanbul 1974, s. 98.

ve T. Jefferson'dur. Milton'un "İngiltere Parlementosuna, Sansürsüz Basma Hürriyeti Hakkında Nutuk" adlı eserinde savunduğu fikir şudur: "İyi bir kitabı öldürmek, iyi bir insanı öldürmek kadar meş'umdur"<sup>72</sup>.

Milton serbest tartışma hürriyetinin bazı hallerde sınırlanacağını teorik olarak kabul etmemekte fakat bunun zemin ve mekan şartları içinde önlene-meyeceğine inanmaktadır. Erskine ise; "Benim anlayışıma göre her insan, kendisine ait olan fikri bir başkasına zarar vermeyecek şekilde, genel olarak bütün çevresine ve hatta dünyaya anlatabilmeli ve bunun için mes'ul olma-malıdır"<sup>73</sup> demektedir.

1689 İngiliz Haklar Beyannamesi içinde Liberal eğilimli basınla ilgili tek bir ibare yoktu. "Ama, basın hürriyetinin asıl mücadelesini naşirler ve gazeteciler vermişlerdir. 1694 yılında izinli gazete çıkarma sisteminin kaldırılmasından sonra ortaya çıkan boşluk tarafları ister istemez şaşırtmıştı. Ama Parlemtentonun haysiyetli meselesi, kişilerin basın yolu ile tecavüze uğradıklarım iddia edişleri, hükümetteki kontrol taraftarlarını adeta kuvvetli ve haklı duruma getirmişti. Bunun mücadelesi ayrıca uzun zaman yapıldı. Fox Kanunu denilen ve Hükümete hakaret eden basın organlarına verilecek olan cezaları bir jüri vasıtası ile tayin eden tasarı nihayet İngiltere'de 1843 tarihli kanunla milletlerarası tesirini kaybetti. XVIII. asır hukukçuları basın hürriyetinin hudutlarını tayin etmeğe çalışmaktaydılar. İki ünlü İngiliz hakimi, Lord Mansfield ve Başhakim Blackstona, ananeperest İngiliz anlayışına göre bir felsefe getirdiler. Bunlar Basın Hürriyeti anlayışı olarak Parlemtentonun getirdiği kanunların üstünlüğü nazariyesini savunmaktaydılar. Blackstone Beyannamesi şunları öngörmekteydi: Basın hürriyeti elbette serbest bir devletin niteliğine uygun olmak zorunluluğundadır. Her hür kişinin, toplum önünde hoşuna gidene veya gitmeyeni ifade etmek konusunda tartışmasız hakkı vardır. Bunu ortadan kaldırmak basın hürriyetini imha etmekten başka birşey değildir. Fakat, eğer neşriyat yanlış, kasıtlı ve kötü bir maksada matuf ise, yayını yapan kimsenin elbette hatasının kefaretinin ödemesi gerekir.

Erskine ve Jefferson basın hürriyetim Anayasa teminatı altına koymak isterlerken Mansfield ve Blackstone yavaş yavaş aynı görüşü savunmaktaydılar. Erskine, devlete karşı yapılan yayınlarda, hakikat dışı ifadeler olsa dahi, naşirin hüsnüniyetle hareket ettiği hallerde bir cezaya müstahak olması gerektiğini savunmaktaydı"<sup>74</sup>.

Liberal rejimlerde genel olarak yazılı basın, hükümetin bir aleti değildir. Aksine basının hükümet kontrol ve tesirinden mutlaka uzak kalması gerek-

---

<sup>72</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 33.

<sup>73</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 22.

<sup>74</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 22-23.

mektedir. Amerika'nın İnsan Hakları Beyannamesi'nde yazılı hükümler, bu sistemin meydana gelmesine yardımcı olmuştur. Liberalist eğilimde olanlar, devletin ve hükümetin haber kaynaklarını idare etmelerine karşıdırlar. Basına siyasî iktidar tarafından yapılan yardımlara da mutlak şekilde muhaliftirler. Ayrıca basma siyasî iktidarın müdahalesini de istemezler<sup>75</sup>. Onlara göre "gerçeği, doğruyu bulacak olan kamuoyudur. Kamuoyuna yukarıdan emir vererek, şu gerçektir, bu değildir demek, uygar bir tavır olmaz. Bundan dolayı basın ancak siyasal demokrasilerde var olabilir, onsuz işleyemez. Bunlar, rejimi ayakta tutan iki direk gibidirler. Birbirlerine sağlam bir kemerle bağlanmışlardır. Birinin sarsılması demek, diğerinin de sarsılması demektir. Basın özgürlüğü tüm özgürlüğün ayrılmaz bir parçasıdır. Özgürlük ve demokrasi ya tümüyle kabul edilir, ya da hiç kabul edilmez"<sup>76</sup>. Ancak 19. yüzyılın sonuna doğru bu görüş kanıların ve fikirlerin bir rekabet kanununa göre savunulması olarak kabul edildiği için çeşitli eleştirilere uğramış ve mahzurlu görülmüştür.

b) Faşist ve nasyonal sosyalist rejimler, başta bulunan siyasî kuvvetin hakimiyetini öngörmekte ve basını bu kudretin hizmetkârı kabul etmektedir. İtalyan Faşizmini kuran Mussolini 10 Ekim 1928 tarihinde "Bir Vazife Olarak Gazetecilik" konusunda verdiği bir nutukta, gazetecinin Faşist devlet karşısındaki rolünü şu suretle tarif etmiştir: "Totaliter bir rejimde, basın bu rejimin bir unsurudur ve bu rejimin hizmetinde bir kuvvettir. Bu sebep dolayısıyla ki, bütün İtalyan basını faşisttir. Bu tartışılmaz gerçek faşist gazetecilik faaliyeti bakımından bir direktif prensipi ortaya koymaktadır. Rejime zararlı olan herşeyden sakınılacaktır; rejime faydalı olan herşey yapılacaktır"<sup>77</sup>. Bu esastan hareket eden faşistler, yayınladıkları 26 Şubat 1928 tarihli bir kararnamenin ilk maddesinde gazeteciliğin ancak meslek siciline kaydedilmiş bulunan kimseler tarafından yapılabileceğini tesbit etmişlerdir. Bu suretle sicille raptolunma mecburiyeti hükümete, her türlü muhalefette bulunacak olan gazetelerin bu faaliyetlerini önlemek imkanını sağlamıştı. Sonra bu sistem amatörler için yazı yazabilmek imkanını da ortadan kaldırmıştır. Mussolini şöyle demiştir: "Totaliter bir rejimde basın, bu rejimin bir unsurudur. Hakkımızda öteden beri söylenen ve faşist istibdadının basın hürriyetini boğduğu tarzında yürütülen ithamlara itibar edilemez... Bizim rejimimizde de teessüs etmiş bulunan gazeteci hürdür, zira yalnız bir gayeye, bir rejime hizmet etmektedir; hürdür zira rejimin kanunlarının tayin eylediği sınır içerisinde eleştirme ve kontrol fonksiyonlarını ifa etmektedir ve edebilir"<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 24.

<sup>76</sup> Ferin, *a. g. e.*, s. 100

<sup>77</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 47-48.

<sup>78</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 48.

Hitler de, Mussolini gibi gazetecilik yapmış bir kimse olarak basının büyük rol ve önemini kavramış, bu vasıtayı sadece amaçlarını gerçekleştirmek maksadıyla kullanmak istemiş ve bu gayesini nasyonal sosyalist partisinin menfaatlerini savunan gazetelerin yayımına müsaade etmek ve sadece nasyonal sosyalist gazetecilere neşriyatta bulunmak yetkisini tanımak suretiyle gerçekleştirmiştir. Devletin karşısında gazetecinin durumunu 4 Ekim 1933 tarihli "Yazı işleri Müdürleri Kanunu" (Schriftleitergesetz) şu suretle tayin ediyor: Gazetecilik bir kamu faaliyeti teşkil eder ve devlet tarafından düzenlenir. Reichskulturkammer'in kamu, halk ve devletin iyiliğini sağlamak için teşkili ve bir meslek sicilinin vücuda getirilmesi totaliter devlete fikir hayatım kendi isteklerine göre yönetmek ve yine arzu etmediklerini gazetecilikten ayırmak imkanı vermiştir. Artık böyle bir rejimde gazetecilik özel bir müessese olmaktan çıkmakta, devletin çarklarından biri haline gelmektedir. Tabii olarak böyle bir rejimde basından ve hürriyetinden söz etmek bir hayalden bahsetmektir<sup>79</sup>.

Franko İspanyasında da, basın çok sıkı bir kontrole tâbi tutulmuş, rejime ait bütün tenkitler yasaklanmıştır. 22 Nisan 1948 tarihli kanun tarafından basın hakkında konulmuş bulunan ve gerekçede yer alan esas şudur: "Mevkut basın milli müessesesini örgütlendirmek, nezaret altında bulundurmamak ve kontrol etmek görevi devlete aittir..." İspanyollar sariminin 12. maddesine göre: "... Basın hürriyeti devlet tarafından, kararnameler yayınlanması suretiyle kısmen veya tamamen ortadan kaldırılabilir"<sup>80</sup>.

Görülüyor ki, gerek faşist, gerek nasyonal sosyalist rejimlerde yazılı basın, siyasî iktidarın otoritesinden ve onun çizdiği hudutlardan dışarı çıkamaz. Granet'in söylediği gibi, "Matbuat, diktatörler için kıymetli bir yardımdır. Bir taraftan bu diktatörlerin bazı siyasî meseleleri affettikleri ehemmiyeti belirtmeğe, -diğer taraftan bağlılarına da hangi yola girmelerinin istendiğini göstermeğe hizmet eder"<sup>81</sup>.

c) Komünist rejimlerde her şeyden evvel proleter diktatörlüğünü sağlamak ilk hedeftir. Bu bakımdan, komünist rejimlerde, yazılı basın, kitle haberleşmesini temin bakımından mutlaka zorunludur. Basın, ya resmî bir çevrenin, ya da partinin organı ve malıdır; kısacası basın devlet tekelinde bulunmak zorundadır. Ayrıca, sosyalist rejimlerde gazete çıkartmak için gazetenin ve gazetecinin mutlak şekilde kolektif güdücü, propagandacı ve kütleyi sosyalizm açısından örgütleyici olması gerektir<sup>82</sup>. Komünist rejimler. Batı demokrasisi sistemi içinde, basın hürriyeti, ezilmiş ve sömürülmüş kit-

<sup>79</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 48-49.

<sup>80</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 50.

<sup>81</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 80.

<sup>82</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 16, 29.

leleri, gazete sayılarını milyonlarca basmak suretiyle sistematik olarak, bıkmaksızın, aralıksız surette ve her gün aldatmaları, çürütmeleri için zenginlere verilmiş bir yetkiden başka bir şey değildir. Basın hürriyeti bütün vatandaşların, istisnasız olarak fikir ve düşüncelerini serbestçe ifade edebilmeleri demektir. Bu böyle midir? Gerçek şudur ki, yalnız zenginler ve büyük partiler hakikat tekeli ellerinde tutmaktadırlar..."<sup>83</sup>. "Emekçiler için gerçek bir demokrasiyi gerçekleştirebilmek, kapitale sahip olanlardan, yazarları, keyiflerine göre angaje edip yazı yazdırmak, basın evlerim satın almak ve gazeteleri rüşvetle beslemek imkanını kaldırmakla mümkün olur. Bunun içinse kapital boyunduruğunu kırmak ve dirençleri bertaraf etmek gerekir... Kapitalistler, zenginler tarafından basının satın alınması hürriyetim, kamuoyu denilen şeyi yanıltmak ve imal etmek için serveti kullanmak hürriyetini, basın hürriyeti olarak adlandırmaktadırlar..."<sup>84</sup>.

Batı basını eleştiren Vişinski'nin ortaya koyduğu görüş de, Lenin'in görüşünden farklı değildir: "Batı basını herşeyden evvel Kamu Burjuva hukukuna dayanır. Mesela London Times gazetesi, Lloyd Bankası ile diğer bankaların kanaatleri dışında yayın yapmaktan daima kaçınır. Çünkü onların kontrolü altındadır. Hearst zincirine bağlı olan gazetelerde çıkan her haberin ve yorumun mutlaka kapitalist çevrelerin kontrolü altında olduğu da bir gerçektir. Sansür olmadığım söyledikleri halde, böylesine bir kanaat aksettirmiş herşeyden evvel açık bir sansürden başka bir şey değildir. Bu sansür ise sınıfların kontrol etmedikleri söylenen basının sınıf kontrolünden başka hiçbir şey değildir. Oysa gerçek basın hürriyeti sosyalist nizamı ve emekçi sınıfın, yani hakiki sınıfların hürriyetini ve refahını temin için anlaşılması gerekli basın hürriyetidir"<sup>85</sup>. Anlaşıldığı üzere, Vişinski'ye göre basın özgürlüğü herşeyden önce sınıf kontrolüne dayanmaktadır.

Stalin ise 5 Kasım 1927 tarihinde Sovyetler ihtilalinin jübilesi vesilesi ile bir nutkunda basın özgürlüğü hakkındaki fikrini şu suretle ifade ediyor: "Burjuvazi için basın hürriyeti tanımıyoruz. Bizde yenilmiş ve tabi olmuş burjuvazinin menfaatlerini temsil eden menşevikler ve sosyalist ihtilalciler için basın hürriyeti yoktur, biz hiç bir zaman bütün sınıflara basın hürriyetini tanımayı ve bütün sınıfların saadetini sağlamayı taahhüd etmedik. Bütün bunlara rağmen proletarya diktatörlüğünden, burjuvaziye basın hürriyetini bahşetmesi nasıl istenebilir"<sup>86</sup>.

5 Aralık 1936 tarihli Sovyetler Anayasası, 125. maddesinde basın özgürlüğünü teminat altına aldığını beyan ediyor, fakat "işçilerin menfaatlerine

<sup>83</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 50-51

<sup>84</sup> Dönmezer, *a. g. e.*, s. 51

<sup>85</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 28.

<sup>86</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 51-52

mutabık olarak ve sosyalist sistemi takviye etmek gayesiyle" bunu kabul ediyor. Demek oluyor ki, bu maksadın dışında kullanıldığı takdirde basın özgürlüğü söz konusu değildir<sup>87</sup>. Hiç kuşkusuz bu durum, komünist rejimlerin bulunduğu peyk devletlerin yazılı basını için de geçerlidir.

d) Özgürlüğün "siyasal iktidar-kişi ilişkisi" kavramı içinde ele alındığı çağdaş demokratik rejimlerde devlet, kişi özgürlüklerini sağlayacak toplumsal yapıyı korumakla yükümlü aygıt olarak tanımlanmaktadır. Buna göre kişi, anayasal düzene uygun düşünmek zorunda değildir. Ancak, anayasaya ve kanunlara uygun davranmak, düzeni anayasada yer almayan yöntemlerle değiştirmeye kalkmamak zorundadır. Bu çerçevede düzeni değiştirmeyi amaçlayan düşünce ve görüşlerin de özgürce açıklanmasını, siyasal iktidar da içinde olmak üzere her kurum ve kuruluşun özgürce eleştirilmesini, halkın haber almasını, öğrenmesini, olaylar ve sorunlar üzerinde düşünmesini sağlayacak araç yazılı basındır. Dolayısıyla bir ülkede anayasa veya yasalarla düşünceye sınır getirilmesi, gazetecilerin, yazarların yazarken, haber verirken ceza korkusuna düştükleri görülmekte, dolayısıyla bu durum; kendi kendilerini denetlemeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu denetleme de düşüncenin özgürce açıklanmasına engel olacağından, "dolaylı sansür" anlamına gelmektedir. Çağdaş Demokratik rejimlerde yazılı basının özgürce çalışmasını engelleyecek her şey, örtülü veya gizli sansür olarak kabul edilmektedir<sup>88</sup>.

Öte yandan, çağdaş demokratik rejimlerde, yazılı basın özgürlüğü kanunlarla koruma altına alınmış, basın özgürlüğünün düzenlenmesini ifade eden bir takım yasaklar da getirilmiştir. Çünkü "matbuat hürdür, fakat efalinden (fillerinden) mes'uldür"<sup>89</sup>. Özgür basın görevini yerine getirirken muayyen şahıslarla meşgul olamaz. Onların fikir ve icraatlarını münakaşa etmek gerekirse, olayları kasten tahrif edemez. Şahsî hücumlar yapamaz, ithamlar ve şüpheler ortaya atamaz, o sadece objektif bir tenkid ve izahta bulunabilir<sup>90</sup>.

Hemen burada şunu da belirtelim ki, siyasî iktidarın "ulusal çıkarlar", "devlet güvenliği" gibi gerekçelerle basını denetim altına alma çabaları" "basın özgürlüğünün kötüye kullanılması önleme" adı altında yürürlüğe sokulmaktadır. Günümüzde geliştirilen yöntem ise, "Basın Konseyi" tipi meslekî kuruluşlar aracılığıyla basının kendi kendini denetlemesidir<sup>91</sup>. Öte yandan, "gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde basının özgürlüğü ve sorumlu-

<sup>87</sup> Bardakçı, *a. g. e.*, s. 52.

<sup>88</sup> *Thema Larousse /Tematik Ansiklopedi*, İstanbul 1993-1994, s. 442.

<sup>89</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 78.

<sup>90</sup> Balkanlı, *a. g. e.*, s. 78.

<sup>91</sup> *Thema Larousse /Tematik Ansiklopedi*, İstanbul 1993-1994, s. 442.



luğu arasındaki sınır konusunda güçlü görüş ayrılıkları vardır. Sömürgeleikten yeni kurtulmuş, hassas politik yapılara sahip bir çok genç ülke çoğunlukla serbest seçimler sonucu kurulmuş ya da kendi kültürel sistemlerince uygun görülmüş yönetimlere sahiptir. Yönetimler ekonomik, toplumsal ve siyasi kurumları oluşturmanın yollarını ararlarken kendilerini ülke basınına serbesti tanıyacak kadar güçlü hissetmiyorlar. Kurumların kuvvetli olduğu ve ekonominin bağımsız bir basını destekleyebildiği yerlerde, hükümetler ve basın arasındaki ilişkileri yönlendirici kuvvetler çok farklıdır. Batılı sistemler, Amerika'daki Watergate tecrübesinin gösterdiği gibi eleştirilere karşı koyacak kadar olgun ve güçlüler; Üçüncü Dünya ülkelerinin ise bu kadar güçlü oldukları söylenemez<sup>92</sup>.

Şuraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmeler gösteriyor ki, toplumsal çıkarın savunucusu, halkın duygu ve düşüncelerinin sözcüsü olan yazılı basın, şu veya bu şekilde siyasi iktidarların etkisinde kalmaktadır. Söz ve düşünceyi herhangi bir baskı altında kalmadan açıkça ifade edebilmek için de, çoğu zaman siyasi iktidarla ve belli çıkar gruplarıyla çatışmaya girmektedir. Genel olarak ortaya çıkan sonuç şu ki; günümüze kadar yazılı basın, bilgilendirmenin başlıca aracı olmuştur. Zorba yönetimler baskı öncesi sansürle, ya da açık ve kesin yasaklamalarla bu güce duvar çekmeye çalışmaktadır. Hürriyete arkasını dönen çağdaş yönetimlerde bulunan çözüm, gazete, süreli yayın, kitap, risale, afiş olsun; bütün yayınların, devlet yayınlarının tekelinde toplanmasıdır. Belirtilen tekel sansürden daha etkilidir; çünkü dizginleri tutanların kabul etmediği hiçbir şey basılamaz. Demokrasiyle yönetilen bir ülkede, yayıncıdan ret cevabı alan bir yazar başka bir yayıncıya başvurabilir; eserini kendi cebinden para vererek, başka kaynaklardan yardım alarak bastırabilir; süreli bir gazete çıkarabilir ve bildiriler yayınlatabilir, Hürriyete yabancı ülkelerde, devlet yayınlarının geri çevirdiği her eser, değeri ne olursa olsun, yok edilmiştir. Yönetimin çizgisinden sapan yazarlar, şairler, sanatçılar, düşünürler, ilim adamları yaratma ve fikirlerini ifade imkanından yoksundurlar<sup>93</sup>.

#### Sonuç:

Toplum, birlikte yaşamak ve çalışmak için birbirleri ile olan ilişkilerini ifade eden kurallara muhtaç olan insanlardan kuruludur. İnsanlar kalıplaşmış ilişki düzenlemeleri içinde bir sistem, bir örgütlenme, bir yapı içinde toplumsallaşırlar. Herhangi bir toplumsal örgütlenmenin ön şartlarından biri de iletişimdir, iletişim olmaksızın topluluk mümkün değildir. Artık bütün insan

<sup>92</sup> Bkz. Mevlana, Hamid. "Yeni Enformasyon Düzeni", *İlim ve Sanat* (Çev. Semp Gülnihal), Mayıs 1985, s. 11.

<sup>93</sup> Bouthoul, a. g. e., s. 131

toplulukları enformasyon toplumları olmuşlardır. İnsanlar sosyal münasebetler sırasında bir sonraki nesle, sahip oldukları değerleri iletişim yolu ile devrederler. Dolayısıyla bu değerlerin nesillere aktarımında ve korunmasında kitle iletişim araçlarının rolü tartışılmaz. Kitle iletişim araçları içinde ise yazılı basın oldukça büyük bir yeri vardır. Son yıllarda gözlemlenen elektronik teknolojisindeki patlamalar, yazılı basını önce radyo, sonra televizyon, şimdilerde teletext gibi güçlü rakiplerle karşı karşıya getirmiştir. Ama yine de yazılı basın, modern hayatın içinde sağlam bir vere sahiptir.

Çağdaş toplumlarda fikirler, yüzyüze tartışmanın mümkün olmayacağı kadar çok sayıda insana ulaşmakta; kamu, modern kitle haberleşme araçları vasıtasıyla belirli fikirleri tartışmasız kabul etmek zorunda kalan yığınlar haline gelmektedir. Haberleşme sistemi öyle bir durumdadır ki; karşı sorunların eleştirilerin etkili olması pek mümkün değildir.

Grup ya da örgütün dışsal ilişkilerini sağlıklı bir biçimde yürütebilmesi için kendi içinde tutarlı ve verimli bir iletişim ağı geliştirmesi zorunludur. Siyasal ilişkilerde iletişim; karmaşık bir yapı arz eden siyasal ve toplumsal sistemle ilişkide, iletinin oluşturulması ve tepkilerin alınması kadar sağlıklı bir biçimde kurulmasında, siyasal örgüt ya da görüşün yeniden üretimi ve sürdürülmesinde son derece önem kazanmaktadır. Seçim, referandum ve plebisit türünden olaylar, siyasal liderler ve yorumcularla, kamuoyu yapımcılarının yasal yollarla siyasi hayata katılmayı artırmaya çabaladıkları dönemleri oluşturmaktadır. Seçim konuşmalarının kapsamına dikkat edilecek olursa, siyasal partilerin, kendilerini destekleyeceklerini umdukları topluluklara davetiye çıkartmayı hiçbir zaman ihmal etmedikleri göze çarparaktır. Bu açıdan kitle iletişim araçları siyasi hayata katılmak için propagandalarını yayan araçlar olmaktadır.

İçinde yaşadığımız birbirleriyle çarpışan bu ideolojiler yeni iletişim araçları, yeni teknikler ve demogogların yönlendirdiği kitle hareketlerinin cazibesi aracılığıyla tüm milletlerin toplu olarak ikna edilmeye muhatap oldukları son derece açıktır. Dolayısıyla da politikacılar, devlet adamları ve diktatörler, her zaman halkı şahıslarına ve hükümet sistemlerine bağlamaya çalışmışlardır. Dün olduğu kadar bugün de, diğer kitle iletişim araçları gibi yazılı basın da siyasi propagandanın bir aracı olmaya devam etmektedir.

Şurası muhakkak ki, basın ve iletişimdeki teknolojik ilerlemeler, dünyaya bakış açısındaki köklü değişiklikler ve gelişmeler basının gittikçe etkili bir güç oluşturmasını sağlamıştır. Bundan ötürü de liberal, faşist-nasyonal sosyalist, marksist ve çağdaş demokratik rejimlerin hepsi, yazılı basını, siyasi hayat içinde denetim altında tutmak istemişlerdir. Çünkü yazılı basın, siyasi iktidarın varlığını devam ettirmesinde önemli bir görev üstlenen kurum olarak görülmüştür. Siyasi partilerin seçimlerdeki başarı şansı ve oranı

üzerinde, basına düşen hisse pek büyüktür. Basından yardım almadıkça demokratik bir rejimde belli bir siyasi otoritenin uzun müddet iktidarda kalması oldukça zordur. Bir gazetenin günlerden bir gün verdiği haberle iktidarı sarstığı, hatta alaşağı ettiği görülen şeydir. Amme hak ve özgürlüklerinin savunucusu ve bekçisi olan basın, her an kamuoyunu dilediği istikamete sürüklemeye ve onu bütün vasıtaları ile baskı altında tutmaya muktedirdir. Bunun için siyasi iktidarlar yazılı basından daima korkarlar, onu nazarı itibara almaksızın hareket etmezler. Yazılı basına ya kur yaparlar veyahut da onlara tahakküm etmeye çalışırlar.

Bu durum, yazılı basını siyasi otoritenin düşüncelerin özgürce ifade edilmesini engelleyen çeşitli baskı, sansür veya doğrudan yasaklarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzden de yazılı basın siyasi otoriteye karşı sürekli bir varoluş mücadelesi vermiştir. Siyasi iktidarlar, yazılı basını yasal çerçeveler içinde tutmaya çalışırken, o, söz ve düşüncelerin özgürce ifade edilmesini istemiştir.

Halkın duygu ve düşüncelerinin sözcüsü olan yazılı basın, şu veya bu şekilde siyasi iktidarların etkisinde kalmaktadır. Söz ve düşüncüyü herhangi bir baskı altında kalmadan açıkça ifade edebilmek için de, çoğu zaman siyasi iktidarla ve belli çıkar gruplarıyla çatışmaya girmektedir. Genel olarak ortaya çıkan sonuç şu ki; günümüze kadar, yazılı basın, bilgilendirmenin başlıca aracı olmuştur. Zorba yönetimler baskı öncesi sansürle, ya da açık ve kesin yasaklamalarla bu güce duvar çekmeye çalışmaktadır. Hürriyete arkasını dönen çağdaş yönetimlerde bulunan çözüm, gazete, süreli yayın, kitap, risale, afiş olsun; bütün yayınların, devlet yayınlarının tekeline toplanmasıdır. Belirtilen tekel sansürden daha etkilidir; çünkü dizginleri tutanların kabul etmediği hiç bir şey basılamaz.

ŞEHİR TİYATROLARINDA  
ÇAĞDAŞ TİYATRO ÖRNEKLERİ !

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Şehir Tiyatroları'nın son zamanlarda sahneye konulan ve dikkatimi çeken bir kaç oyunu var. Bir Ata Krallığım, Güz Bitiminde Moliere ya da Kibarlık Budalası ile en son "Misyon" Bir Devrimi Anmak. Sırasıyla sahneye getirilen bu oyunlardan Bir Ata Krallığım'ı oyun arasında şimdiye kadar yapmadığımı yaparak terkettim. Diğer iki oyunu da cehennem azabına katlanarak, sırf ne olacak bakalım düşüncesiyle sonuna kadar seyrettim. Hele son oyun ara vermediği için; biraz da oyuncuya saygısızlık olmasın diye, o dehşetengiz ızdıraba Türk sabrı göstererek katlandım. Büyük masraf ve emeklerle hazırlandığı ortada olan bu oyunları, Şehir Tiyatroları yönetiminin hangi anlayış ve niyetle sahneye getirdiğini düşündüm durdum. Önce, öfkeme rağmen, bu değişik tarzı anlamaya çalışmak istedim. Oyunların sahnelenme biçimini, bildiğim hiç bir türle bağdaştıramadığımdan; yeni bir versiyonla karşı karşıya olduğumuzu düşündüm. 21. yüzyılın tiyatrosu herhalde böyle olacak dedim kendi kendime! Sonra bu yeni uygulamanın kurallarını anlamaya çalıştım. Görebildiğim kadarıyla oyunlarda, teknolojinin imkânlarıyla beraber müziğin en ilkel şeklinden en iç gıcıklayan, kulak tırmalayan nağmelerine kadar bütün formları deforme edilerek, biraz da alaya alınarak oyun içine dağıtılmış; aynı deformasyon oyuncuların davranışlarıyla bütünleştirilmiştir. Yer yer Japon tiyatrosunun müzik ile jest, mimik ve davranış tarzına yaklaşan devinimlerle sözün akışı bir kargaşa içinde sürdürülürken; tek tük serpiştirilmiş mesajlar, davranış ve müziğin bittiği noktada belirginleştirilmiştir. İlkel toplumların müzik ve dans kaynaklı gösterilerinden yola çıkılarak yakalanan bu görüntülerle, çağdaş insanın problemleri ve stresli dünyası birleştiriliyor. Dünyadaki parçalanmışlığının sebebi sayılan dil ayrılığından insanları kurtarıp -dolayısıyla milliyet kavramından-, beden dilini ön plana çıkararak; insanları, yeni bir komün hayatında birleştirme gayretine giriliyor. Oyunların arka planı ise mâlum felsefe....

Söz konusu uygulama kendi metnini Misyon'la yakalıyor. Diğer iki oyun tıpkı çağdaş insanın deformasyonu gibi klasik dönemin metinleri ele alınarak yapılıyor. Bir Ata Krallığım, Shakespeare'nin piyeslerinden belli bir sıra dahilinde derlenmiş, görüntü karmaşasından başka bir şey değildi. Shakespeare'i ve eserlerini iyi tanıyanlara yeni hiç bir şey vermemiştir. Herhangi bir Shakespeare oyunu seyretmek çok daha anlamlı olurdu. Yapılan

bunca emek ve masrafın da yarısına bir Hamlet oynanırdı. Aynı şeyi Moliere'e de uygulamışlar. Moliere'in en güzel piyeslerinden olan Kibarlık Budalası'nı deforme ederek, çağdaş tiyatroya kurban etmişler. Piyenin orjinal halini seyretmek daha güzel değil miydi? Tabii maksat bir Moliere yahut Shakespeare oynamak değil. Her büyük oyunu böyle deforme ederek kullanırsanız, bunun mantığı yeni eser bulamamaktan dolayı, bir nevi orta-çağ uygulamasına geri dönüş değil midir? Yahut da, soyut tiyatronun ilkelelerini zorlayarak ve değiştirerek klasik dünya anlayışıyla, düzeniyle ve eserleriyle dalga geçip; huzursuz ve kargaşa içinde görmeye devam ettiğiniz insanlığa; kurtuluşu için, "sunduğumuz reçeteye itibar " çağırısı değil midir?

Klasik metinler bu anlayış yüzünden "Görsel ve Duysal Anarşi"ye kurban ediliyor. Bunun adına da "Çağdaş Tiyatro" yahut "Öncü" tiyatro deniliyor. Tiyatroda bu deformasyon modası ilk defa I. ve II. Dünya savaşlarından sonra başlar. Marksizmin "ayak sesleri"ni takip eden bu yöntem önce Bertholt Brecht'in Üç Kuruşluk Opera'sıyla başlamış; daha sonra Ionesco'nun Kel Şarkıcı ve Gergedan arkasından da Samuel Beckett'in Godo'yu Beklerken isimli oyunları ile sürmüştür. Ama onlar, dünyayı cennete döndüreceği söylenen ve insan aklının mucizevi ürünü olan makinanın; sonuçları itibariyle dünyayı cehenneme çevirdiğini, teknolojinin sınırsızlığıyla paralel seyreden insanlığın huzursuzluğunun çözümünün "sevgi" olduğunu açıkça, belirtmişlerdir. "Çağdaş Tiyatro"cular ise dünyanın "eski hamam eski tas"lığını sık sık hatırlatarak insanlığın içinde bulunduğu sosyal ve ahlâki anarşiyi kargaşa ve anlaşılmazlık ile anlatma yoluna gitmişlerdir. Bu arada da çözümünün "Yeniden Bir Devrim"de olduğu iddiası vardır.

"Halkın çölüne dikilen fidanlar su verilmediğinden kurudu " şikâyetiyle yola çıkanlar, o fidanları yeniden dikip ve daha iyi bakarak yeşerteceklerini zannediyorlar. Halbuki bilmiyorlar ki, o dikenli çöl bitkileri bu verimli toprakta yetişmez. Bu anlaşılma ısrarla Alman Temerküz Kampları'nda görülen işkenceler seyirciye reva görülüyor. Onlara bir çift sözüm var. Bu "ayak yoluna" gitmeyi bırakın.

Beşeriyetin akıl yoluyla her meseleyi çözebileceği düşüncesi materyalist felsefenin ürünüdür. Halbuki aklın, bütün üretkenliğine rağmen aciz kaldığı defalarca "bu yola" gidenlerce ifade edilmiştir. 20. asrın, maneviyat-akıl çatışması, aklın iflasını, dünyanın mevcut karmaşasıyla ortaya koyuyor. Aklın ürettiği bütün reçeteler üç aşağı beş yukarı sonuçları itibariyle, insanlığa beklediği huzuru ve mutluluğu verememiştir. Duygusuz, sevgisiz ve inançsız

bir akıl insanı sadece teknolojinin bir parçası yapmıştır. Halbuki akılı da akıllı kullanmak gerekiyor.

Ülkemizde, insanlarımıza anlatacağımız bir çok mesele varken; henüz daha tiyatro Batı'da olduğu gibi bilinçli seyircisini oluşturmamışken; Türk yazarlarına tiyatronun kapıları henüz tam olarak açılmamışken ve üstelik akılı başında yönetmenler ve danışmanlar dururken, bu tür uçukluklara bu kadar emek ve para yazık değil mi?

Sevgili Kenan Işık, sen ki Bebek Uykusu, Huzur gibi sıradışı ve büyük ilgiyle karşılanan oyunların yazarı ve yönetmenisin. Bu ülke insanına neyi nasıl vereceğini bilen insansın. En azından seni biz öyle tanıdık. Yanıldık mı? Yoksa bilmediğimiz başka şeyler mi var? Kadronuzda Engin Uludağ gibi iyi yönetmenler var. Dışarda oyununun oynanmasını bekleyen Muzaffer Kaya gibi hayatını Türk tiyatrosuna vermiş ve elinden tutunulmasını bekleyen yazarlar var. Tiyatroda kendini isbat etmiş Turan Oflazoğlu, Refik Erduran, Necati Cumalı, Orhan Asena, Haldun Taner, Necip Fazıl, Behçet Necatigil (ki radyo oyunları sahneye getirilebilir), Turgut Özakman, ve adını burada sayamayacağım, Tanzimat'tan beri piyes yazmış yüzlerce yazarımız ve eserleri; daha da ötesi dünya modern tiyatrosunun büyük yazarları dururken; bu kadar para ve emeği "Çağdaş tiyatro" adına bu fakir halkın vergilerini pervasızca harcamak haksızlık değil mi? Hem de bir sezonda bir kaç oyunla.

Bu ülkede sanat adına bazan garip şeyler oluyor. Bir kısım insanlar, nostaljik duygularından bir türlü kurtulamıyorlar. Aslında onlar da "eski hamam eski tas" ama bir kaşık suda fırtına koparmasını da iyi biliyorlar. Bir de arkalarına "Çağdaş Basın"ı aldılar mı Maazallah, geçmişte olduğu gibi bugün de bütün ödüller "Çağdaş tiyatro"nun olacaktır.

Bu oyunu kendi kendinize oynayın, kendi kendinizi alkışlayın, ödüller verin. Ondandır da bu halk tiyatrodan anlamıyor, tiyatroyu sevmiyor diye şikâyet edin. Sevsinler sizin çağdaş tiyatronuzu!

*Enver TÖRE*

Âmil Çelebioğlu: *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî (XV. yy.'a kadar)*, Kitabevi, İstanbul 1999. 411 s.

Eski Türk Edebiyatı, Yüksek Zümre Edebiyatı, Dîvân Edebiyatı gibi isimlerle anılan Klâsik Türk Edebiyatı, bugün için, sayısı bilinemeyecek miktarda manzum ve mensur eserden müteşekkildir. Bu eserler arasında en önemli yeri "dîvân"lar almaktadır ve dîvânlardan sonra da "mesnevî"ler gelmektedir. İki-üç beyitten başlayıp binlerce beyte kadar uzayabilen ve kendine mahsus bir nazım şekli olan mesnevîler konusunda şimdiye kadar - ne yazık ki- münferit mesnevîlerin edisyon-kritikleri dışında, toplu bir inceleme yapılmamıştır.

Mesnevî edebiyatının özellikle başlangıcı ve ilk dönemleri hakkında elimizde yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Fakat Kitabevi tarafından yayınlanan elimizdeki kitapla bu konudaki eksiğin önemli derecede kapatıldığı sevinçle müşâhade edilmektedir.

20 Nisan 1934'te Karaman'da doğan ve 2 Temmuz 1990'da Mekke'de meydana gelen "Tünel Faciası"nda Hakk'a yürüyen, Klâsik Türk Edebiyatı sahasında yaptığı araştırmalarla bu edebiyatın en önemli araştırmacılarından biri olan Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun doçentlik tezi olarak hazırladığı "Türk Edebiyatı'nda Mesnevî" isimli eser, aslen Sultan II. Murad devrindeki mesnevîleri tanıtmak amacıyla hazırlanmasına rağmen, sadece bu devir mesnevîlerini tanıtmakla kalmayan, XVI. yüzyıla kadar Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış tesbit edilebilen bütün mesnevîleri tanıtmaya çalışan bir eserdir. Bu değerli çalışma, Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu'nun öğrencilerinden Dr. Nihat Öztoprak ve Dr. Sebahat Deniz tarafından baskıya hazırlanmıştır.

Bahse konu olan kitap, "Eser ve Yazar Hakkında Bazı Notlar" ve "Önsöz" kısımlarında verilen bazı ön bilgilerin ardından "Giriş" ve dört bölümden meydana gelmektedir.

"Giriş" bölümünde Mesnevî kelimesinin lügat ve ıstılah mânâsı verilmiş, ardından mesnevîlerin tasnifi yapılarak, XIII-XV. yüzyıl mesnevî şâirlerinin şiir ve mesnevî anlayışı ile aynı yüzyıllar mesnevîlerinde adı geçen mesnevî şâirlerinden bahsedilmiştir. Bu bölüm, mesnevî ile alâkalı bilinmesi gereken hemen her şeyi özetler mahiyettedir.

"XIII. Yüzyıl Mesnevîleri" ana başlığını taşıyan "I. Bölüm"de bu yüzyıla âit olduğu tesbit edilebilen yedi mesnevî tanıtılmaya çalışılmıştır. Burada tanıtılan mesnevîlerin telif tarihleri, beyit sayısı, bulunduğu kütüphaneler, varsa bunlarla ilgili çalışmalar ve mesnevîlerin kısaca konusu okuyucu-

ların ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Bundan sonrasında okuyucuya veya araştırmacıya düşen bunların metnini hazırlayarak ilim âlemine sunmaktır.

"XIV. Yüzyıl Mesnevîleri" ana başlığını taşıyan "II. Bölüm"de, bu yüzyıla ait mesnevîlerden bahsedilmektedir. Bölümde, devir mesnevîlerine umûmî bir bakıştan sonra müellifi ve telif tarihi bilinen 15, müellifi bilinen 31 ve müellifi ve telif tarihi bilinmeyen 12 olmak üzere toplam 58 mesnevî tanıtılmaktadır. Kitabın tamamında olduğu gibi bu bölümde de titiz bir araştırmacının dikkati görülmektedir. Araştırmacı o kadar dikkatlidir ki görmek ve incelemek fırsatı bulamadığı, varlığını bir gazete haberinden öğrendiği Hz. Hatice Mevlidi'ni bile ilim âleminin haberdar olması için zikretmektedir (s.76). Bu bilginin verilmemesi durumunda o gazeteyi bir daha görmek ve eserin varlığından haberdar olmak herhalde çok zor olacaktı. Şimdi en azından böyle bir eserin ismi bilinmektedir ve belki bir gün bu eser de gün ışığına çıkarılacaktır.

"XV. Yüzyıl Mesnevîleri" ana başlıklı "III. Bölüm", 1400-1420 yılları arasında yazılmış mesnevîlere umûmî bakışı takiben müellifi ve telif tarihi bilinen 10, müellifi bilinen 13, müellifi ve telif tarihi bilinmeyen 2 mesnevî olmak üzere toplam 25 eserin tanıtılmasından müteşekkildir. Bu bölümde de araştırmacının dikkatini gösteren istisnâî bilgilere rastlanılmaktadır. Meselâ Ahmedî'nin Mevlid adlı eserinden bahsedilirken "... bu eserin 615 beyit olduğu bizzat Ahmedî tarafından belirtilmektedir. Bu bakımdan da bu kısmı, mevlid nev'inden müstakil bir mesnevî olarak kabul etmek gerekir." (s.117) ifadeleriyle hocanın incelediği eserlere ne kadar büyük bir dikkatle baktığı görülmektedir.

Eserin asıl kısmını oluşturan "IV. Bölüm"de "XV. Yüzyıl Mesnevîleri" ana başlığı altında, Sultan II. Murad devri mesnevîlerini geniş olarak incelemek amaçlanmıştır. Bu bölüm, üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl, Sultan II. Murad'ın hayatı, şahsiyeti, şairliği ve ona ithaf olunan mensur eserlerden; İkinci fasıl, Sultan II. Murad devri mesnevîlerine umûmî bakıştan meydana gelmektedir. Burada, bu devir mesnevîleri, nüsha ve istinsah husûsiyetlerine, telif veya tercüme oluşlarına, sayılarına, vezinlerine, mevzularına vb. göre, çeşitli açılardan toplu olarak incelenmiştir. Üçüncü Fasıl'da eserlere geçilmektedir. Toplam 21 mesnevî; "Nüsha Tavsifi", "Şekil ve Muhtevâ Husûsiyetleri", "Mevzûun Özeti", "Netice ve Bazı Husûsiyetler" yan başlıkları altında incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu eserlerden *Hüsrev ü Şîrin* ve *Harnâme*, üzerinde daha önce çalışıldığı için, nüsha tavsifleri verilmemiştir. *Sînâme*'de ise mevzûun özeti ayrı bir başlık altında sunulmamıştır. Yazarın isimsiz olduğunu söylediği (s.308) Ârif'in mesnevîsinde de, 39 beyitlik kısa



bir mesnevî olması hasebiyle, netice ve bazı husûsiyetler kısmının ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi yapılmamıştır. Ayrıca *Murâd-nâme* ve *Tarîkat-nâme* isimli mesnevîler, eser hazırlandığı sırada elde mevcut nüsha bulunmadığı için oldukça kısa bilgilerle verilmek zorunda kalınmıştır. (*Murâd-nâme* daha sonra Yrd. Doç. Dr. Adem Ceyhan tarafından 1997 yılında iki cilt halinde Milli Eğitim Bakanlığı yayınları tarafından yayınlanmıştır.) Bu kısımda verilen bilgiler, eserleri son derece bilgilendirici bir tarzda tanıtmakta ve geriye sadece metni neşretmek kalmaktadır.

Elimizdeki bu eserde toplam 111 mesnevînin; bulunduğu kütüphaneler, ait olduğu yüzyıl, telif tarihi, beyit ve varak sayısı tesbit edilmiş, birçoğunun konusu verilmiş, mesnevîlerin içindeki değişik nazım türleri ve adedi belirlenmiş, hangisinin ne kadar kısmının eksik olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bunlardan başka 12 mesnevînin isminin ve bulunduğu yerlerin tesbit edildiği, nüshası mevcut olmayan 6 mesnevînin de zikredilmesiyle toplam 129 mesnevînin ilim âlemine sunulduğu bu eser, alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Merhum Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu, kitabın "Türk Mesnevî Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)" başlığı ile yayınlanmasını istediği ve muhtevasına bakıldığında doğrusunun da bu olması gerektiği halde kitap "*Türk Edebiyatı'nda Mesnevî (XV. yy.'a kadar)*" ismi ile basılmıştır. Başlığın bu şekilde farklı olması, kitabı yayına hazırlayan hocalarımızdan öğrendiğim kadarıyla, yayınevinin hatası sebebiyledir. (Eser XV. değil, XVI. yy.'a kadar olmalıdır.) Yine aynı dikkatsizlik neticesindedir ki kitabın arkasında, hocanın hayatı ve eserleri verilirken şu anda piyasada olan bazı eserlerinden hiç söz edilmemiştir. Meselâ "*Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*" (Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul 1992) ve iki cilt halinde yeni baskısı yapılan "*Muhammediye*" (Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul 1996). Bu arada iki de iyi haber vermek isterim: Birincisi merhum hocanın "*Mesnevî-i Şerif (Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi)*" isimli eserin yeniden yayına hazırlanması; ikincisi ise şimdiye kadar bir arada göremediğimiz, hocanın makalelerinin toplandığı "*Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları (Makaleler)*" adlı kitabın ilk kez yayınlanacak olmasıdır.

Bu küçük aksaklıklara rağmen yeni yayınlanan eser, Klâsik Türk Edebiyatı ile ilgilenen bütün meraklılar, öğrenciler, öğretmenler ve özellikle de araştırmacılar için önemli bir kaynak eser hüviyeti arz etmektedir. Böyle kıymetli bir eseri hazırlayıp istifademize sunan merhum hocamıza da bu vesileyle bir kez daha Allah'tan rahmet niyaz ederim.

*İlham KÖSE*

Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, Papirüs Yay. 1999; ISBN:975-6999-52-7; 272 sayfa

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Gürsel AYTAÇ hem Türk hem de Alman edebiyatı üzerine gerçekleştirdiği değerli çalışmalarıyla gerek akademisyenler ve üniversite öğrencileri gerekse edebiyatla ilgilenen çoğu okur tarafından tanınmaktadır. Yazar, daha önceki *Edebiyat Yazıları I; II;III, Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler; Karşılaştırmalı Edebiyat* gibi bir çok eserine bir tane daha ekledi ve Nisan ayında *Genel Edebiyat Bilimi* adlı incelemesini yayımladı. Papirüs yayınları arasında çıkan bu çalışma, çeşitli ulusal edebiyatları birden kapsamakta ve edebiyat biliminin kuşattığı tüm alanları belirleyip, bunun kuramsal boyutlarını göz önüne sermektedir. *Genel Edebiyat Bilimi* bu alandaki, kuram ve yöntemleri kavramaya dönük bir kılavuz kitap niteliğindedir. Bilindiği gibi, ülkemizde Türk edebiyatı yanı sıra üniversitemizin çoğunda batı ve doğu edebiyatları da okutulmakta ve bu alanlarda karşılaştırmalı çalışmalar yapılmaktadır. Bu gerçekten hareketle *Genel Edebiyat Bilimi* bu alanlarla ilgilenen herkesin yararlanacağı bir kitap olarak ortaya çıkmakta ve çok önemli kuramsal bir boşluğu doldurmaktadır. Yazar kitabın sonuna eklemiş olduğu genel edebiyat bilimi terimleri sözlüğü ile yaklaşık 40 yıllık birikimini de Türk okurunun hizmetine sunmaktadır. Eser, edebiyatla akademik düzeyde ilgilenenler yanında, edebiyatı inceleme, araştırma, eleştirme odağı alan her okur ve yazar için bir el kitabı niteliğindedir. Kitapta incelenen alanlar özetle şunlardır:

Genel Edebiyat bilimi Nedir?

Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi

Çeviribilim

Edebiyat Estetiği

Üslup Bilgisi

Metin Çözümlemesi

Edebiyat Kuramları

Edebiyat Tarihçiliği

Eleştiri-Değerlendirme

Edebiyat Akımları

Bir başvuru eseri olan *Genel Edebiyat Bilimi*'nin bu alandaki büyük boşluğu dolduracağını inaniyor ve edebiyatla gerek akademik düzeyde ilgilenenlere gerekse tüm edebiyat severlere tavsiye ediyorum.

Cemal YILDIZ



## Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi'nin Yayın İlkeleri

1- Derginin dili Türkçe'dir

2- Dergide bilimsel makale, çeviri ve kitap eleştirileri yayınlanacaktır. Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağına *hakem usulü* prensibiyle yayın kurulu karar verecektir.

3- Makaleler daha önce her hangi bir yerde yayınlanmamış, bilimsel ölçülere uygun ve yeni olmalıdır.

Özel durumlar dışında sayfa sayısı 20'yi aşmamalıdır.

4- Yazılarda Türk Dil Kurumu'nun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak sonuçta yazılardaki imlâlardan yazarlar sorumludur.

5- Yazılar hem kağıda dökülmüş olarak, hem de disketleriyle kabul edilecektir.

6- Dipnotlarda uygulanacak olan yöntem:

Kitaplarda: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer ve yıl, sayfa.

Örnek: Âmil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, s. 25.

Makalelerde: Yazar Adı Soyadı, "Makale Adı", *Dergi Adı* (veya *kısaltması*), Baskı yeri ve yılı, cildi/sayısı, sayfası.

Cilt, sayı ve sayfa numaraları baskı yeri ve yılından sonra, aynı sırada yazılır ve yalnızca rakamlarla gösterilir.

Örnek: M. Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, Aralık 1986, LI/420, 504-511.

Bibliyografya verilecekse yazar SOYADI başa alınır, kitaplarda baskı yerinden önce matbaa adı konarak yukarıda belirtilen yöntem uygulanır.

7- Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

8- Yazarla bağlantı kurulabilmesi için yazılarıyla birlikte sürekli adreslerini, telefon numaralarını, varsa belgegeçer numaralarını ve e-mail adreslerini bildirmeleri gerekmektedir.

9- Makale veya eleştirisi yayınlananlara 25 adet ayrı basım ile bir adet dergi verilir.

10- Basılmayan yazılar geri verilir.