

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

*Şenol ÇELİK*

XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canbulad Bey ..... 1-34

*Muzaffer DOĞAN*

Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi: Caize ..... 35-74

*Mehmet YILDIZ*

1856 İslahat Fermanını Giden Yolda Meşruyet Arayışları  
(Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün  
İslâmî Temelleri) ..... 75-114

*Nedim İPEK*

II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunun  
İskân Siyaseti ..... 115-128

*Ufuk GÜLSOY*

Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidîleri (XIX. ve XX.  
Yüzyıllar) ..... 129-162

### Edebiyat

*Ali İhsan ÖBEK*

Bir Tür Muska Olarak Heykel Üzerine ..... 163-184

*H. Dilek BATISLAM*

Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg ..... 185-208

*Anmet KARTAL*

Sâ'ib-i Tebrîzî ve Türkçe Şiirleri ..... 209-238

*Bilal KEMİKLİ*

Bayramî-Melâmî Şâir: Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ..... 239-266

## İçindekiler

### Türk Dünyası

*Nesrin Sarıahmetoğlu KARAGÜR*

“Molla Nasreddin Dergisi”nde Kadın Meselesinin Aksi ..... 267-284

### Eğitim

*Osman SEZGİN*

Türkçe İlkokuma-Yazma Öğretiminde Yöntem Sorunu ..... 285-298

*Abdurrahman DODURGALI*

İbn Sina’ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi ..... 299-314

### Kitabiyat

*İsmail OTAR*

Risale-i Felekiyye’nin Yeni Bir Nüshası Hakkında ..... 315-324



XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi:  
CANBULAD BEY

Şenol ÇELİK\*

ÖZET

2 Aralık 1548'de Kilis sancakbeyliğine ocaklık yoluyla tayin edilen ve 26 yıl bu görevde kalan Canbulad Bey, bir yandan bölge güvenliği, teftişler, eşkıya takibi ve hazine nakli gibi görevler üstlenirken, öte yandan Cezayir (Ulyanoğlu) ile Kıbrıs seferlerine katılmış ve özellikle Mağusa kalesinin fethinde büyük yararlılık göstermiştir. Kilis'teki birçok vakıf eserinin banisi olan Canbulad Beyin 1574 Ekiminde emekliye ayrılmasıyla, yerine, tespit edebildiğimiz 10 oğlundan birisi olan Cafer Bey tayin edilmiştir. Canbulad Beyin tayini, ölümü, çocuklarının sayısı, kendisinden sonra yerine kimin geçtiği gibi konularda bugüne kadar bilinenlerin azlığı ve yanlışlığı bu çalışma ile ortaya konulurken aynı zamanda tamamlayıcı bilgiler de verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Canbulad, Canbuladoğulları, Kilis, Cezayir (Ulyanoğlu) seferi, Kıbrıs seferi.

1548 yılı sonlarında Kilis (ve A'zâz)<sup>1</sup> sancakbeyi olan Canbulad<sup>2</sup> Bey, katıldığı Cezayir (Ulyanoğlu) ve Kıbrıs seferlerindeki üstün hizmetleri, Kilis ile çevresinde asayiş sağlamadaki başarısı ve en önemlisi kendi adıyla anılan bir hanedanı teşekkül ettirmesi sebebiyle dikkatleri üzerine

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

<sup>1</sup> Sancağın adı, arşiv belgelerinde “Kilis”, “A'zâz”, “A'zâz ve Kilis” olarak kaydedilmiş [Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defteri (MD)*, numara (nr.) 3, sayfa (s.) 133, hüküm (hkm.) 377, 29 Zilhicce 966/2 Ekim 1559; BOA, *Tahrir Defteri (TD)*, nr. 391, s. 312; *Timar ve Zeamet Tevcih Defteri (Timar Ruznamçe Defteri)*, nr. 34, s. 355, 20 Zilhicce 979/4 Mayıs 1572] olup bundan sonra sadece “Kilis” şekli kullanılacaktır.

<sup>2</sup> Arşiv kayıtlarında yer aldığı şekliyle “Canbulad/Canpulad” adı, “ruh” anlamına gelen Farsça “can” ile “çelik” anlamına gelen “polad” sözcüklerin birleşmesinden oluşmuştur. Günümüz Türkçesinde “polad” ya da “pulad” diye yaşanan kelime Farsça “pülâd”dan gelmedir. Pehlevî dilinde “pülâft”, Arapça'da “fûlâd” biçimindedir. Kelimenin muarreb biçimi ise “fûlâd” şeklindedir (H. Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul 1928; Muhammed Muin, *Ferheng-i Farisî*, Tahran 1378; *Türkçe Sözcük*, Ankara 1996; *Örnekleriyle Türkçe Sözcük*, Ankara 1998).

çeker. Özellikle bugün Mağusa kalesinde kendi adını taşıyan türbe ve müzenin bulunması<sup>3</sup> ve bu şahsa atfedilen kesikbaş efsanesi<sup>4</sup> Canbulad Beyi ön plana çıkarmıştır. Bunun yanında, çocuklarından Hüseyin Beyin Van'da idamı ve torunu Ali Beyin isyanından dolayı Canbulad/Canbuladzade ismi de Osmanlı tarihlerinde sıkça geçer<sup>5</sup>. Bu çalışmamızda Canbulad Beyin menşei, görevleri, özellikle Kıbrıs seferindeki hizmetleri, emekliliğe ayrılışı, çocukları ve kendisinden sonra ailenin durumuyla ilgili olarak bilgi verilecektir. Böylece yarı göçebe bir hayat biçiminin ağır bastığı ve feodal eğilimlerin var olduğu Kuzey Suriye bölgesindeki bir sancağı ocaklık olarak tasarruf eden yerel bir beyin, merkezî yönetim ile olan ilişkileri ve sancağının da dışına taşan hizmetleriyle ilgili çeyrek asırlık bir kesit sunulmuş olacaktır.

Canbulad Beyin ortaya çıkışından önce Canbulad ailesi hakkında az bilgiye sahibiz. Aileye adını veren ve İbn Arab/İbn Arabî künyesi ile de anılan<sup>6</sup> Canbulad Beyin soyunun Eyyübîler ile Bağdat'taki Abbasî halifelerine bağlandığını aktaranlar, kaynakların yetersizliği sebebiyle bu konuda kesin hükümden kaçınırlar<sup>7</sup>. XVI. yüzyıl müelliflerinden Gelibolulu Mustafa Âlî, Canbulad Beyin, katledilmiş olan asi Ekrad ümerasından Kasım Beyin oğlu olduğunu yazar<sup>8</sup>. Gerek Peçuyly İbrahim gerekse Mustafa Selanikî ve Mehmed Süreyya, *Künhü'l-ahbâr*'daki bu bilgileri tekrarlarlar<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Türbe ve müze hakkında bkz. ilerde s. 24-26.

<sup>4</sup> Kıbrıslı araştırmacı-yazar Mustafa Gökçeoğlu'nun (notlarından yararlanmamı sağladığı için kendisine teşekkürü bir borç bilirim) Gönyeli'de derlediği bu efsaneye göre: "Aylarca süren kuşatmaya rağmen fethedilemeyen Mağusa kalesinin tek giriş kapısına Venedikliler büyük bir çark koymuşlar. Atını bu çarkın üzerine süren Canbulad Bey, çarkı kırmış ancak kafası kopmuş. Yere düşen kafasını koltuğunun altına almış ve diğer elindeki kılıçla savaştırmaya devam etmiş. Bu olayı gören kale komutanının kızı, gördüklerini babasına anlatmış ve 'bu insanların ölüleri bile savaşıyor, en iyisi teslim olalım' demiş. Kale komutanı da kaleye beyaz bayrak çekip teslim olmuş."

<sup>5</sup> Canbuladoğulları hakkında genel bilgi için bkz. P. Rondot, "Djanbulat", *ET*<sup>2</sup>, II, 433-444; Mücteba İlgürel, "Canbulatoğulları", *DİA*, VII, 144-145.

<sup>6</sup> M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Canbulat", *İA*, II, 22; P. Rondot, *Aynı mad.*, s. 443.

<sup>7</sup> William J. Griswold, *Anadolu'da Büyük İsyân 1591-1611*, İstanbul 2000, s. 66-68; Ş. Tekindağ, *Aynı mad.*, s. 22; İ. Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, III, 245.

<sup>8</sup> "Canbulad Bik, usât-ı ümerâ-yı Ekrâddan Kasım Bik nâm kimesnenin oğludur. Babası katlohnup kendüsi âlem-i tufûliyyetde bulmuş..." (*Künhü'l-ahbâr*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi kısmı, nr. 2162, vrk. 385b).

<sup>9</sup> Peçuyly İbrahim, *Tarih*, İstanbul 1281, I, 48; Selânîkî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânîkî*, Haz. Mehmet İpşirli, İstanbul 1989, II, 688; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1311, II, 67.

İ. Hami Danişmend ile Şehabeddin Tekindağ gibi tarihçiler ise Canbuladların Kilis ve Halep taraflarına yerleşmiş büyük bir Türk veya Kürt-Dürzî ailesi olduğunu belirtmekle<sup>10</sup> yetinmişlerdir.

Kilis ve çevresine ait tarihlerde Canbulad Beyin menşei hakkında verilen bilgiler yeteri kadar güvenilir olmadığı gibi eksiktir ve birbiriyle çelişir. XIX. yüzyılda yaşamış Suriyeli tarihçi Yusuf Şedyak-zade Şeyh Tannus, eserinde Canbulad Bey ile ilgili bir şecere verir. Ancak bu şecerede Canbulad Beyden öncesi yer almazken, ayrıntılı olarak aktarılan Canbulad Bey sonrası ise torunu Ali Beye dayandırılır. Şeyh Tannus, şecerenin son kısmında, zikrettiği bu kişilerin Canbulad Bey neslinden geldiğini ve Canbulad Beyin Musul'a yakın İmadiye şehrinden Ekrad asıllı biri olduğunu belirtir<sup>11</sup>. XVII. yüzyıl biyografi yazarı el-Muhıbbî ise Canbulad ailesini, fazla bilgi vermeksizin Canbulad Beyin babası Kasım Bey ile başlatır. Müellif, özellikle Canbulad Beyin torunu Ali Bey hakkında bilgi verirken, Canbulad Beyden bahseder ve kendisinin Kusayrli Kasım Beyin oğlu olup “*ibn-i Arbo*” olarak tanındığını, Ma'arra ile Kilis (ve A'zaz) sancakbeyliği görevlerinde bulunup bölgede iyi bir üne sahip olduğunu bildirir<sup>12</sup>. Canbulad Beyden önce aile hakkında en ayrıntılı bilgiyi ise Bitlisli Şeref Han (ö. 1603) aktarır. Ancak, *Tarih-i Şerefnâme* adlı eserini 1596 yılı olayları ile sona erdiren Şeref Han da verdiği bu bilgilerin kaynağını aile üyelerine dayandırır ve “*kendi iddialarına göre*” ya da “*dediklerine göre*” türünden ifadeler kullanarak Canbulad Beyin menşei hakkında verdiği bilgilerde tereddütlerin oluşmasına yol açar<sup>13</sup>.

Şeref Hanın aile üyelerinden aktardığına göre Canbulad Bey, Abbasî soyundan gelmekte olup ailenin bilinen ilk büyüğü Mentеше'dir. Mentеше Bey, Eyyubî sultanlarının hizmetine girmiş olup kendisine önce Antakya yakınlarındaki Kusayr nahiyesi sonra da Şam ve Halep taraflarının yönetimi verildi. Mentеше'nin yerine oğlu Arap, ondan sonra yerine oğlu Cemal

<sup>10</sup> İ. Hami Danişmend, *Aynı eser*, s. 245; Ş. Tekindağ, *Aynı mad.*, s. 22. İ. Hakkı Konyalı ise Canbuladoğullarının Dürzî olmadıklarını, sadece bunlarla dost olup mukataalarının çoğunluğunun Dürzîlerin oturdukları yerlerde bulunduğunu iddia eder (*Abideleri ve Kitabeleriyle Kilis Tarihi*, İstanbul 1968, s. 442).

<sup>11</sup> *Kıtab-ı ahbârü'l-â'yân fî Cebel-i Lübnan*, Beyrut 1859, s. 122-123.

<sup>12</sup> *Hülasâtü'l-âsâr*, Kahire 1869, III, 135.

<sup>13</sup> Nitekim aile üyelerinin soylarını Abbasîlere kadar çıkarmaları, o devirde Abbasî hanedanının şöhret ve nüfuzundan yararlanmayı düşünen birçok aile tarafından da ortaya atılmış yaygın bir iddiadır. Benzer bir örnek için bkz. M. Ali Ünal, “XVI. yüzyılda Mazgird, Pertek ve Sağman sancakbeyileri-Pir Hüseyin Bey Oğulları”, *OTAM Dergisi*, Sayı 2 (Ankara 1991), s. 241.

ve onun da ölümüyle yerine oğlu ve Canbulad Beyin dedesi Ahmed geçti. Ahmed Beyin zamanında Eyyubiler yıkılıp bölgeye Memlükler hâkim oldu. Ahmed Beyin iki oğlundan birisi Habib, diğeri de Canbulad Beyin babası Kasım idi. Ahmed Beyden sonra Habib Bey, daha sonra da Kasım Bey, ailenin ve yönetimin başına geçti. Kasım Beyin bölgedeki en güçlü rakibi İzzeddin Bey olup Memlükler tarafından desteklenmekteydi. Yavuz Sultan Selim'in Memlük sultanlığına karşı kazandığı zafer sonrasında Kasım Bey, Sultan Selim'e sığındığında, Canbulad Bey bu sırada henüz 18 yaşındaydı. Ancak bir süre sonra Kasım Bey, bölgedeki güç mücadelesinin bir sonucu olarak İzzeddin Beyin telkinleri ile katledildi<sup>14</sup>.

Osmanlı kaynaklarında<sup>15</sup>, Canbulad Beyin çocukluğunda bir müddet Osmanlı sarayında bulunduğu ve saraydan sonra Kilis sancakbeyliğine ocaklık yoluyla tayin olunduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Ancak bu kaynaklardaki Canbulad Beyin saraydan çıktıktan sonra ilk tayin yerinin Kilis sancakbeyliği olduğuna dair kayıtları ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü kendisi, Kilis sancağına tayin olunduğunda Ma'arra sancakbeyliği görevini sürdürmekteydi. Arşiv kayıtlarından tespit edebildiğimiz kadarı ile Ma'arra sancağından önce Kilis'te bulunmayan Canbulad Beyin, Kilis'teki bu ilk görevi olup 1 Zilkade 955/2 Aralık 1548'de Ma'arra sancakbeyliğinden Kilis sancağına 236.500 akçalık hasları ile tayin olunmuştur<sup>16</sup>. Canbulad Beyden önce, 9 Şubat 1547'den 2 Aralık 1548 tarihine kadar Kilis sancağında Dahuk Beyi Budak Bey görev yapmıştır. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde ise aynı zamanda kendi adı ile anılan bir aşirete ve önemli bir nüfusa sahip olan İzzeddin Bey, Kilis sancakbeyliğinde bulunmuştur<sup>17</sup>.

Canbulad Beyin, Kilis sancakbeyliğine 1548 yılındaki bu tayininden itibaren Kıbrıs seferi sonrasında emekli olup yerine oğlu Cafer Beyin geç-

<sup>14</sup> Şeref Han-ı Bitlisi, *Tarih-i Şerefnâme*, Çev. E. Emin Bozarlan, İstanbul 1971, s. 248-252. Ayrıca bkz. İ. H. Konyalı, *Aynı eser*, s. 425-432.

<sup>15</sup> *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 385b; Peçuylu İbrahim, I, 48; Katip Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr fi Esfârî'l-bihâr*, Haz. O. Şaik Gökyay, İstanbul 1973, s. 123; *Şerefnâme*, s. 251-252. Ayrıca bkz. *Sicill-i Osmanî*, II, 67. Şeref Han, diğerlerinden farklı olarak Canbulad Beyin saraya Kanunî zamanında değil II. Selim döneminde alındığını belirtir (*Şerefnâme*, s. 251).

<sup>16</sup> BOA, *Maliyeden Müdevver Defter (MAD)*, nr. 563, s. 125; M. Feridun Emecen-İlhan Şahin, "Osmanlı taşra teşkilatının kaynaklarından 957-958 (1550-1551) tarihli sancak tevcih defteri I", *Belgeler*, sayı 23 (Ankara 1999), s. 75.

<sup>17</sup> BOA, *MAD*, nr. 563, s. 125; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), nr. D. 10057, varak (vrk.) 6a.

tiği<sup>18</sup> 10 Receb 982/26 Ekim 1574'e kadar, kesintisiz 26 yıl aynı görevde kaldığı anlaşılmaktadır<sup>19</sup>. Has gelirleri ile bu gelirlerin ayrıntılarını tespit edebilme imkânı veren timar ve zeamet tevcih defterleri başta olmak üzere mühimme defterlerindeki pek çok kayıt ve çeşitli görevler dolayısıyla yazılan bir çok arşiv belgesi, 26 yıl boyunca Canbulad Beyin görevde kaldığını doğrulamaktadır<sup>20</sup>.

Bilindiği gibi fetih sırasında hizmet ve itaatleri dolayısıyla eski sahiplerine tevcih edilen “*ocaklık*” ya da “*yurtluk ve ocaklık*” sancaklarını tasarruf eden sancakbeyleri, ölünceye kadar beylik etmekte, sonra kendi oğullarından veya kardeşlerinden biri, yerine tayin edilmekteydi. Söz konusu sancakbeyleri, ihanetleri veya itaatsizlikleri olmadıkça, ellerindeki beratlarla göre azledilmeyi veya başka bir göreve tayin edilmeyi kabul etmezlerdi<sup>21</sup>. Bu sistemde devletin amacı, mahallî beyleri devletin resmî

<sup>18</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575.

<sup>19</sup> Mustafa Âli, Canbulad Beyin 30 yıl kadar Kilis'te sancakbeyi olarak görev yaptığını belirtir (*Künhü'l-ahbâr*, vrk. 383b) ki, gerçeğe yakındır.

<sup>20</sup> Örneğin 15 Muharrem 959/12 Ocak 1552 tarihli Kilis sancakbeyi ve kadısına hitaben teftiş emri dolayısıyla yazılan hükümde (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK), Koşullar kısmı, MD, nr. 888, vrk. 5a), açık bir şekilde Canbulad Beyin bu tarihten önce de Kilis sancakbeyliği görevinde bulunduğu belirtilir. Yine 14 Ramazan 959/3 Eylül 1552 tarihli Canbulad Beye hitaben, Arap vilayetinin zabtı için yazılan hükümde (*Aynı defter*, vrk. 425a) de Canbulad Bey, Kilis sancakbeyi olarak gösterilir. Bunun yanında tezkeresi 25 Şevvâl 974/5 Mayıs 1567 tarihli bir ruznamçe kaydından (BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 307-310.), 386.867 akçalık haslarıyla Canbulad Beyin Kilis sancakbeyi olduğu, timar ruznamçe defterinde dökümü verilen gelirleri 15 Rebiülâhîr 967/14 Ocak 1560 tarihinden itibaren tasarruf edip hasları için teccid-i berat rica ettiği ve kendisine tezkere verildiği anlaşılmaktadır. Cezayir (1565-1568) ve Kıbrıs (1570-1571) seferlerine Kilis sancakbeyi olarak katılan Canbulad Beyin belirtilen tarihler arasında görevde olduğu ile ilgili ayrıca bkz. BOA, MD, nr. 2, s. 144, hkm. 1398, 7 Zilkade 963/12 Eylül 1556; BOA, MD, nr. 4, s. 20, hkm. 179, 6 Cemâziyelevvel 967/3 Şubat 1560; BOA, MD, nr. 5, s. 402, hkm. 1064, 4 Şaban 973/24 Şubat 1566; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 355-359, 5 Zilhicce 979/19 Nisan 1572; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 38, s. 279, 20 Ramazan 980/24 Ocak 1573; BOA, KK, *Ahkâm Defteri*, nr. 67, s. 1277, 3 Zilhicce 980/6 Nisan 1573; BOA, MD, nr. 24, s. 222, hkm. 588, 20 Muharrem 982/12 Mayıs 1574.

<sup>21</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Kanun-ı Osmanî mefhûm-ı defter-i hâkanî”, *Bellekten*, XV/59 (Ankara 1951), s. 388-390; Bayram Kodaman, *Osmanlı Devrinde Doğu Anadolu'nun İdarî Durumu*, Ankara 1986; Nejat Göyünc, “Yurtluk-ocaklık deyimleri hakkında”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 269-274; *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, Haz. Midhat Sertoğlu, İstanbul 1992, s.15, 33, 57-58; Orhan Kılıç, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı*, Elazığ 1997, 11-12, 27; M. Ali Ünal, *XVI. yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara 1999, s. 22-26.



görevlisi yaparak onların bölgesel nüfuzlarından yararlanmak ve merkezi otoriteyi, kontrolü güç bölgelerde kurmaktı<sup>22</sup>.

Canbulad Beyin sancakbeyi olarak tayin edildiği Halep'in kuzey batısında yer alan ve birbirine çok yakın bulunan Kilis ve A'zaz kasabaları, Ma'arra şehri ile birlikte Osmanlı coğrafyasının güney kanadındaki güvenlik sisteminin önemli stratejik noktalarındandı. Aynı zamanda bu iki kasaba, XVI. yüzyılda Halep'ten gelip Ayıntab ve Urfa üzerinden İran'a ulaşan ipek ticareti bakımından da önemli bir ana yol üzerindediydi. Osmanlı yönetimi, doğu-batı ekseninde Akdeniz'den gelip Payas vasıtasıyla doğuda sürdürülen seferler için Kilis üzerinden mühimmat naklediyordu<sup>23</sup>.

1527 yılına kadar Halep sancağına bağlı bir kaza olan Kilis (ve A'zaz), bu tarihte Halep'ten ayrılarak Şam vilayetine tâbi Kilis, A'zâz ve Com nahiyelerinden oluşan bir sancak olarak teşkilâtlandırıldı. Kilis'in müstakil bir sancak hâline getirilmesinde iktisadî zorunlulukların ön plânda olduğu görülür. Çoğunlukla İzzettin Beye tabi olan bu bölgedeki konar-göçer gruplar sahip oldukları çok sayıdaki hayvanlarıyla büyük bir gelir kaynağını teşkil etmekteydi<sup>24</sup> ve sancak köylerinin vergi gelirleri de küçümsenemeyecek miktarlara ulaşmıştı<sup>25</sup>. Kilis ve çevresinde güvenliğin sağlanması, bir anlamda devletin bölgeden malî ağırlıklı beklentilerine ulaşmak için ön şarttı. Ancak konar-göçer hayat biçiminin etkinliği gelenekçi ve feodal eğilimli bir yapıyı oluşturmuştu ve bu durum da bölge kontrolünü güçleştiriyordu. Osmanlı yönetimi, siyasî ve sosyal istikrarı dikkate alarak Doğu Anadolu'nun birçok yerinde uyguladığı gibi “*ocaklık*” sistemini Kilis'te de tatbik etti.

Muhtemelen Kilis'in ilk sancakbeyi, Canbulad Beyin babası Kasım Bey ile çatışma hâlinde olan İzzeddin Beydir<sup>26</sup>. İzzeddin Beyin tayininin “*ocaklık*” yoluyla olduğuna dair bir kayda rastlayamadık. Gerek vekayi-

<sup>22</sup> O. Kılıç, *Aynı eser*, s. 11-12

<sup>23</sup> W. J. Griswold, *Aynı eser*, s. 68.

<sup>24</sup> Başta İzzeddinbeyli olmak üzere Musabeyli, Ramazanlu, Süleymanlu gibi konar-göçer gruplar, Canbulad Beyin haslarından olup 1572 yılında bu grupların bâd-i hevâ olarak kayıtlı vergi toplamları 315.548 akça, Canbulad Beye ayrılan hisseleri ise 65.753 akçadır (BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 357-358).

<sup>25</sup> Enver Çakar, *XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1515-1566)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ 1988, s. 26.

<sup>26</sup> TSMA, nr. D. 10057, varak (vrk.) 6a.

namelerden ve gerekse arşiv belgelerinden<sup>27</sup>, Canbulad Beyin Kilis sancağına “*ocaklık tarikiyle*” tayin edildiği anlaşılır. Özellikle Şeref Han, kendisine Halep vilayetinde başka bir sancağın verilmek istenmesi karşısında Canbulad Beyin, dedesi ve babasının sancağı olan Kilis üzerindeki ısrarını vurgular<sup>28</sup>. Ancak aşağıda görüleceği gibi bölge asayişinin sağlanmasının, kendisine güven duyulan Canbulad Beyin tayininde etkili olduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir.

### Görevleri ve Katıldığı Seferler

Canbulad Bey, sancakbeyinin görevleri<sup>29</sup> çerçevesinde bir yandan merkezin çağrısı üzerine Basra'daki Ulyanoğlu isyanının bastırılması sebebiyle düzenlenen Cezayir seferi<sup>30</sup> (1565-1568) ile Kıbrıs seferine (1570-1571) katılırken, öte yandan da sancak güvenliği, teftişler, eşkıya takibi ve hazine nakli gibi görevler üstlenmiştir.

Canbulad Bey hakkında bilgi veren pek çok kaynak, onun Halep ve çevresinde eşkıyaya karşı verdiği mücadeledeki başarısı ve bölge güvenliğini sağlamadaki şöhreti konusunda birleşir. Özellikle Mustafa Âlî, Halep etrafında yol kesip Arap ve Acem tüccarını soyan Ekrad<sup>31</sup> eşkiasına karşı Canbulad Beyin başarısını kaydederken, zamanında Ekrad ve Arap hırsızların kökünü kazıdığını, “*zabt-ı memleket ile meşhûr*” olduğunu belirtir<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 385b; Peçuyul İbrahim, I, 48; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 123; *Şerefnâme*, s. 251; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 223, 9 Cemâziyelevvel 990/ 1 Haziran 1582.

<sup>28</sup> *Şerefnâme*, s. 251.

<sup>29</sup> Bilindiği gibi Osmanlı taşra teşkilâtında sancağın en yüksek idarecisi olan sancakbeyinin, idarî ve askerî olmak üzere iki aslî görevi vardır. Sancağındaki timarlı sipahilerin âmiri durumunda bulunan, kendi kapuhalkı ile sancağındaki zâim, sipahi ve cebelülerle birlikte sefere katılmak zorunda olan sancakbeyinin asayişin sağlanmadığı dönemlerde güvenlikle ilgili görevleri ön plana çıkmıştır. Nitekim çeşitli sancakbeylerine hitaben yazılan hükümlerde bunu görmek mümkündür (BOA, Ali Emiri, Süleyman I, nr. 292, s. 23, 27 Ramazan 972/28 Nisan 1565; BOA, MD, nr. 6, s. 536, hkm. 1165, 16 Şevvâl 972/17 Mayıs 1565; BOA, MD, nr. 28, s. 258, hkm. 627, 25 Receb 984/18 Ekim 1576; BOA, KK., nr. 81, s. 99, 4 Receb 988/15 Ağustos 1580; BOA, KK., nr. 92, s. 135, 25 Ramazan 988/3 Kasım 1580.

<sup>30</sup> Cezayir seferi hakkında bkz. ilerde s. 10-14.

<sup>31</sup> “Ekrad” ya da “Ekrad taifesi” tabiri, ırkî bir anlamın ötesinde bir hayat biçimi ve yerleşim özelliğini yansıtmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. B. Kodaman, *Aynı eser*, s. 9-10; Yusuf Halaçoğlu, “Osmanlı belgelerine göre Türk-Etrak, Kürt-Ekrad kelimeleri üzerine bir değerlendirme”, *Belleten*, LX/227 (Ankara 1996), s. 139-146; M. Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemizgezek Sancağı*, Ankara 1999, s. 75.

<sup>32</sup> “... *Ali Melik ? nâm âsi Kürd nihâyetsiz Ekrâd-ı bed-nihâdla Haleb etrâfını kesüp Arab ve Acem tüccârına fenâ virdükleri zemânda mezbûr Canbulad'a sancak virildi. Varup*

Mustafa Âlî, bu konuda sultanın başından geçen bir olayı da şöyle nakleder: Kanunî, bir sefer sırasında Halep'e gelirken yol üzerinde kırktan fazla hırsızın asılmış olduğunu görür ve bunları asan kişinin hemen öldürülmesini emreder. Araya giren Veziriazam Rüstem Paşa, bunları Canbulad Beyin astığını söyler ve idam edilme yerine görevden azille kurtulmasını sağlar. Ancak birkaç gün sonra hırsızlar, sultanın otağına kadar gelerek birçok eşyayı çalar. Hırsızları bulup yakalama görevi Canbulad Beye verilir ve o da kısa sürede hırsızları yakalar. Bundan dolayı mükâfat olarak sancağı kendisine iade edilir<sup>33</sup>. Bu yaşananların gerçek olup olmamasından ziyade<sup>34</sup>, Osmanlı müelliflerinin Canbulad Beyden bahsederken, onun haramîlerle olan mücadelesini ön plâna çıkarmak istemeleri ve ona kahramanlık izafe etmeleri önemlidir. Ayrıca bu olay, Canbulad Beyin bölge güvenliği için taşıdığı önemi yorumlamamız açısından da dikkat çekicidir. Öte yandan arşiv belgeleri<sup>35</sup> de Canbulad Beyin hırsız ve yankesici takibindeki şöhretinin haklı bir kazanım olduğunu doğrular niteliktedir.

Kilis sancağında yol kesip hırsızlık yapan Ekrad eşkıyası, daimî yerleşik düzene sahip olmayıp aşiret yapısı içerisinde ve hareket hâlinde oldukları için Canbulad Beyin bunlarla mücadelesi zaman zaman güçleşmiştir. Örneğin 1566 yılında Kilis'te eşkıyalık yapan bir grup, Diyarbakır'a kaçtıklarından takipleri gerekmişti. Diyarbakır beylerbeyisine hitaben yazılan hükümle<sup>36</sup>, bu gibi eşkıyanın Canbulad Beyin adamlarınca takibi sırasında, kendilerine gerekli yardımın yapılması ve yeteri kadar asker verilmesi emredildi. Öyle görünüyor ki, Kilis ve çevresinden geçen yolları

---

*neylediyse eyledi. Ol bed-girdârı ele getirüp der-i devlete başını gönderdi ... vilâyet zabtında kuttâ'-i tarîk siyasetinde bir mertebede idi ki, zemânında Ekrâd ve Arab hırsızlarının kökünü kesdi...zabt-i memleket ile meşhûr olan Canbulad nâm ..."* (Künhü'l-ahbâr, vrk. 385b).

<sup>33</sup> Künhü'l-ahbâr, vrk. 385b-386a. Ayrıca bkz. Peçuyulu İbrahim, I, 48.

<sup>34</sup> Eğer bu olay yaşanmış ise muhtemelen 1548'deki Tebriz seferinde sultanın ava çıktığı bir sırada gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim Tebriz seferi için Diyarbakır'dan Halep'e geçen Kanunî, kışı burada geçirdiği bir sırada Konya'dan Şehzade Bayezid'i getirtip onunla birlikte Hama ve Gündüzlü taraflarına ava çıkmıştır (M. Tayyib Gökbilgin, "Süleyman I", İA, XI, 133). Ancak, Mustafa Âlî'nin bu olaydan önce de Canbulad Beyi Kilis sancakbeyi olarak gösterdiğine bakılırsa, hadise ya Canbulad Beyin 2 Aralık 1548'deki tayininden hemen sonra meydana gelmiştir ya da Mustafa Âlî idarî yönden bir hata yapmaktadır.

<sup>35</sup> BOA, MD, nr. 5, s. 521, hkm. 1426, 17 Ramazan 973/7 Nisan 1566. Canbulad Beyin haslarıyla ilgili kayıtlarda da sancağındaki asayişin sağlanması için gösterdiği çabalar vurgulanmıştır (Örneğin, BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 359, 5 Zilhicce 979/19 Nisan 1572).

<sup>36</sup> BOA, MD, nr. 5, s. 402, hkm. 1064, 4 Şaban 973/24 Şubat 1566; s. 403, hkm. 1067, 4 Şaban 973/24 Şubat 1566.

kesip tüccarın malını çalan bu kişiler, Canbulad Beyin etkinliği ve yaşadıkları hayat biçiminin bir sonucu olarak burada tutunamayıp Kilis dışına kaçmak zorunluluğu duymuşlardır.

Kıbrıs adasının fethi sonrasında, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Kilis sancağında da bazı suçluların Kıbrıs'a gönderilmeleri öngörülürken bu görev Canbulad Beye verildi. Nitekim 3 Safer 982/25 Mayıs 1574 tarihinde Canbulad Beye hitaben yazılan hükümdede<sup>37</sup> Kilis ve çevresinde yol kesip kervan soyan hırsızların yakalanıp suçları mahkemece ispatlandıktan sonra cezaen Kıbrıs adasına sürülmeleri emredilmişti.

Canbulad Bey, Kilis sancağı dışında da bölge güvenliği için rol üstlenmiş, Kilis'e sancakbeyi olarak tayin olunmasından dört yıl sonra Hıms'ın muhafazasına gönderilmişti. Hıms Sancakbeyi Mehmed Beyin, 1552 yılı Eylülünde sefere gitmesi sebebiyle sancağın muhafazası Hama sancakbeyi ile birlikte Canbulad Beye bırakıldı<sup>38</sup>. Canbulad Beyin bölge asayişini sağlamadaki katkıları sonraki yıllarda da devam etti. Örneğin 1570 yılında Maraş'a tâbi Safdağı adıyla anılan mahalde yol kesip hacıları ve tüccarı soyan aşiretlerin yakalanıp eski yerlerine iskânlarının temini ile 1572 yılında yine Maraş kazasında Okçu İzzeddinlü cemaatine bağlı eşkıyadan yol kesip köy basanların yakalanması için de Canbulad Bey görevlendirilmişti<sup>39</sup>.

Halep ve çevresindeki nüfuzu ve idarenin kendisine olan güveni sebebiyle Canbulad Bey, Halep eyaletinde devlete ait gelirlerin toplanması ve hazinenin İstanbul'a nakli<sup>40</sup> ile mal-ı mîrî teftişlerinde de görev aldı<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> BOA, MD, nr. 24, s. 265, hkm. 704. Kıbrıs fethi öncesinde ise suçları keskinleşen Kilis'teki bazı kişilerin Rodos adasına sürüldüğü görülmektedir. Örneğin hırsızlık ve yankesicilik suçundan dolayı Şeyh Zeyneddin yakalanıp Rodos'a sürülürken aynı suçtan Şeyh Nasır'ın da yine Rodos'a sürülmek üzere Canbulad Bey tarafından yakalanması istenmişti (BOA, MD, nr. 5, s. 521, hkm. 1426, 17 Ramazan 973/7 Nisan 1566).

<sup>38</sup> TSMK, Koğuşlar kısmı, MD, nr. 888, vrk. 464a, 15 Şevval 959/4 Ekim 1552. Halep Beylerbeyisi Mehmed Beyin, Halep askeriyle Diyarbekir'e gidişi sebebiyle bölge muhafazası için yine Canbulad Bey görevlendirilmiştir (*Aym defter*, vrk. 425a, 14 Ramazan 959/3 Eylül 1552).

<sup>39</sup> BOA, MD, nr. 9, s. 61, hkm. 161, 10 Şevval 977/18 Mart 1570; BOA, MD, nr. 16, s. 280, hkm. 535, 8 Zilkade 979/23 Mart 1572. Okçu İzzeddinlü cemaatinden eşkıyalık yapanların yakalanması için ayrıca Zulkadir beylerbeyisi de görevlendirilmişti (BOA, MD, nr. 19, s. 106, hkm. 228, 2 Safer 980/14 Haziran 1572).

<sup>40</sup> BOA, MD, nr. 5, s. 240, hkm. 619, 10 Cemâziyelevvel 973/3 Aralık 1565; BOA, MD, nr. 3, s. 133, hkm. 377-379, 29 Zilhicce 966/2 Ekim 1559.

Esasen Canbulad Beyin, daha önce de müfettiş olarak görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim, teftişi yarıda kalan Antakya, Harim ve Gündüzlü gibi kazalarda, çeşitli işleri araştırmak için Canbulad Bey müfettiş olarak tayin edilmişti<sup>42</sup>. Yine, 1574 Mayıs'ında, Ayıntab ve Rumkale mukataalarından on bin flori zimmetinde bulunan Emir'den paranın tahsil edilmesi ve İstanbul'a gönderilme işi Canbulad Bey'e verildi<sup>43</sup>. Bu görevlendirme Osmanlı hükümetinin ona olan güveninin bir tezahürüdür. Zira Canbulad Beyin Kıbrıs adasının fethindeki çabaları ve özellikle Mağusa kalesinin alınmasında gösterdiği kahramanlık, onun bir yandan bölgedeki gücünü, rakip aileler üzerindeki etkinliğini arttırırken, öte yandan da bu hizmetleri sultana olan sadakatının bir ispatı olmuştur.

#### Cezayir (Ulyanoğlu) Seferinde Canbulad Bey

Canbulad Bey, sancağındaki asayiş ve çeşitli görevler dışında iki önemli sefere katılmıştır. Bu seferlerden birisi Cezayir (Ulyanoğlu) seferidir<sup>44</sup>. Bilindiği gibi Dicle nehri Bağdat'ı geçtikten sonra Fırat nehriyle birleşir ve Basra körfezine akar. İki nehrin birleştiği bu noktadan, körfezde denize ulaştığı yere kadar olan mesafede Şattü'l-Arab adaları olarak bilinen irili ufaklı 200 kadar ada bulunmaktadır<sup>45</sup>. Bu adalarda hâkimiyet kuran Ulyanoğlu'nun, 1565'te isyan etmesi üzerine Diyarbekir Beylerbeyisi İskender Paşa, Bağdad eyaletine tayin edilip bu sefer için serdar olurken; İmadiye hâkimi Hüseyin Bey ile kendisine Şehrizol eyaleti verilen Muzaffer Paşanın da askeri ile ona dahil olması emredilmişti<sup>46</sup>. Bunların yanı sıra, Kilis sancakbeyi Canbulad Bey de Birecik tersane-

<sup>41</sup> BOA, MD, nr. 22, s. 113, hkm. 232, 5 Rebiülevvel 981/5 Temmuz 1573; BOA, MZD, nr. 2, s. 154, hkm. 430, 28 Zilkade 982/11 Mart 1575; BOA, MD, nr. 24, s. 61, hkm. 170, 5 Zilhicce 981/28 Mart 1574.

<sup>42</sup> TSMK, Koşuşlar kısmı, MD, nr. 888, vrk. 5a, 15 Muharrem 959/12 Ocak 1552.

<sup>43</sup> BOA, MD, nr. 24, s. 273, hkm. 731, 3 Safer 982/25 Mayıs 1574.

<sup>44</sup> Söz konusu seferin adı, Osmanlı vekayi-namelerinde (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 122; Mehmed bin Mehmed er-Rûmî, *Nuhbetü't-tevârih ve'l-ahbâr*, Haz. Abdurrahman Sağırlı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000, s. 275-276) "Ulyan-oğlı", "Cezâyir-i Irak-ı Arab", "Cezâyir-i Irak"; arşiv vesikalarında (BOA, MD, nr. 7, s. 125, hkm. 322; s. 948, hkm. 2608; s. 264, hkm. 743) ise bazen "Ulyan-oğlı", çoğunlukla "Cezâyir" olarak kaydedilmiştir.

<sup>45</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 122-123.

<sup>46</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 123; *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 444b; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 276, 278. Ayrıca bkz. Seyyid Lokman, *Zübdetü't-tevârih*, Türk-İslam Eserleri Müzesi, nr. 1973, vrk. 78b. *Zübdetü't-tevârih* üzerine doktora çalışması yapmakta olan Durmuş Kandıra'ya, bu eserdeki Cezayir seferine dair kısımları tespit edip yararlanmamı sağladığı için teşekkürü bir borç bilirim.

sinde<sup>47</sup> sefer için gemi<sup>48</sup> inşa edip bu gemilerle sefere katılan askeri ve sefer zahiresini güneye, Basra'ya nakletmekle görevlendirildi<sup>49</sup>.

Canbulad Bey başlangıçta 300 adet gemi yapımı için “*emin ve nâzur*” tayin edilmiştir. 17 Muharrem 973/14 Ağustos 1565 tarihli hükümlerle<sup>50</sup> asker nakli için 200, zahire nakli için de 100 adet olmak üzere toplam 300 adet gemiyi Birecik tersanesinde inşa ettirmesi emredilmişti. Ayrıca, bu iş için Galata'da Tersane-i âmire mimarlarından Mustafa ile 2 nefer kalafatçı, 3 nefer neccar, 3 nefer kürek yontucu ve 1 nefer demirci olmak üzere toplam 10 kişi daha tayin edildi<sup>51</sup>. İnşa olunacak gemilerin kerestesi için Maraş, Ayıntab, Behisni ve Kâhta taraflarından ağaç kesilmesi<sup>52</sup> ve masrafların da Halep hazinesinden karşılanması uygun görülmüştü<sup>53</sup>.

Birecik tersanesinde yapımı plânlanan ilk aşamadaki bu 300 gemiye, ihtiyacın fazla olması sebebiyle 24 Ağustos 1565 tarihinde toplam 100

<sup>47</sup> Birecik tersanesinin kuruluşu ve 16. yüzyılda tersanedeki çalışmalar hakkında bkz. Cengiz Orhonlu, Turgut Işıksal, “Osmanlı devrinde nehir nakliyatı”, *TD*, XIII/17-18 (İstanbul 1963), s. 79-84; İdris Bostan, *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara 1992, s. 21; Ali Yılmaz, *XV. Yüzyılda Birecik Sancağı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996, s. 168-177; Nejat Göyünç, “Dicle ve Fırat nehirlerinde nakliyat”, *Belleten*, LXV/243 (Ankara 2002), s. 655-660.

<sup>48</sup> Cezayir (Ulyanoğlu) seferi için Canbulad Beyin inşa ettireceği nehir ulaşım araçları için belgeler “*gemi*” kelimesini kullanırlarsa da bunun büyüklüğü konusunda bilgi vermezler. Ancak, daha önceki bazı arşiv kayıtları bu gemilerin Cezayir'deki su yollarında hareket edebilecek kabiliyette küçük olduğunu göstermektedir. Nitekim 1552 yılında Cezayir Araplarının cezalandırılması için yapılması öngörülen gemilerin diğer zamanlarda Fırat nehrinde kullanılan gemiler gibi olmayıp “... büyüklüğü on nefer kürekçi ve on nefer tüfenkci ve peksimetlerin ve sâir levâzımın almağa ... Fırat suyunda yürüyen gemiler gibi olmayıp deryâ sandalı üslûbunda olup vilâyet-i Cezîre'de sazlık içinde yürümeye kâbil ...” olması öngörülmüştür (TSMK, Koşullar kısmı, *MD*, nr. 888, vrk. 344b, 9 Şaban 959/31 Temmuz 1552). Genel olarak Fırat nehrinde kullanılan gemiler ve cinsleri hakkında bkz. C. Orhonlu, T. Işıksal, *Aynı makale*, s. 123-124.

<sup>49</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 123; BOA, *MAD*, nr. 2775, vrk. 111b. Gemilerin yapımında Canbulad Bey ile birlikte Beni Rabia sancakbeyi Sinan Beyin de görevlendirildiği anlaşılmalı (“*Bağdad beylerbeyisine hüküm ki, hâliyâ Cezâyir mühimmâtı için Birecik'de binâ olunacak gemiler husûsî hâliyâ A'zaz u Kilis ve Beni Rebi'a sancakları beyleri Canbulad ve Sinan dâme izzehümâya emrüm olmuştur...*” (BOA, *MD*, nr. 5, s. 164, hkm. 394, 22 Rebiülevvel 973/17 Ekim 1965) birlikte görevinin ne olduğu ve devam edip etmediği konusunda başka bir kayda rastlanılmadı.

<sup>50</sup> BOA, *MAD*, nr. 2775, s. 222.

<sup>51</sup> *Aynı defter*, s. 179, Selh-i Muharrem 973/27 Ağustos 1565.

<sup>52</sup> *Aynı defter*, s. 324, 29 Safer 973/25 Eylül 1565.

<sup>53</sup> *Aynı defter*, s. 222, 17 Muharrem 973/14 Ağustos 1565.

gemi daha eklenerek inşa edilecek gemi sayısı 400 adede çıkarıldı<sup>54</sup>. İlave edilen gemilerden 50'sinin asker ve 50'sinin de zahire taşıması öngörül-müştü. Gemilerin yapımına zaman kaybedilmeden başlanacak ve Basra'ya gönderilmek üzere sonbahara kadar inşa edilmiş olacaktı<sup>55</sup>. Bu arada hazırlanan gemilere Halep, Kilis, Ayıntab, Birecik, Rumkale, Gerger-i Kâhta, Behisni ve Ruha kadılıklarından yirmişer nefer de kürekçi tayin edildi<sup>56</sup>.

Canbulad Beyin, görevlendirilmesinden 7 ay sonra, 1566 yılı Ocak ayı ortalarında 150 zahire gemisinin tamamı ile 250 asker gemisinin çoğunluğunun inşasını bitirdiği anlaşılmaktadır<sup>57</sup>. Tersane hizmeti ve gemi inşasında gösterdiği bu başarıdan dolayı da kendisine 30.000 akça terakki verildi<sup>58</sup>.

Osmanlı yönetimi bir yandan yapımı tamamlanan gemilerin güneşten ve yağmurdan zarar görmemeleri için Canbulad Beyin özen göstermesini isterken<sup>59</sup>; öte yandan Kilis sancakbeyinin Bağdat Beylerbeyisi İskender Paşa ile sürekli haberleşip beylerbeyinin uygun göreceği zamanda gemilerin ulaştırılması ve zamanından önce suya indirilmemesi için emirler gönderiyordu<sup>60</sup>. Ancak sefer bölgesi olan Basra'da zahire sıkıntısı çekilmesi sebebiyle yapımı tamamlanan gemilerden 20 tanesinin, Basra'ya zahire götürmek üzere, 1566 yılı Nisanında suya indirilmesi uygun görüldü<sup>61</sup>.

Cezayir seferindeki çatışmalar, 1567 yılı ortalarında başlamış ve Ocak 1568'de sona ermiştir<sup>62</sup>. Kâtip Çelebi ve özellikle Mehmed bin Mehmed'in

<sup>54</sup> *Aynı defter*, s. 171, 27 Muharrem 973/24 Ağustos 1565. Kâtip Çelebi ve Mehmed bin Mehmed'in Canbulad Beyin 550 gemi hazırladığına dair kayıtlarına (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 123; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 276) bakılırsa, 300'den 400 adede çıkarılan gemi sayısının daha sonradan ihtiyaç doğrultusunda artırılmış olabileceği tahmin edilmektedir.

<sup>55</sup> BOA, MAD, nr. 2775, s. 324, 29 Safer 973/25 Eylül 1565.

<sup>56</sup> BOA, MD, nr. 7, s. 948, hkm. 2608, 11 Cemâziyelâhir 976/1 Aralık 1568.

<sup>57</sup> “Canbulad Beye hüküm ki, mektûb gönderüp emrüm üzere gemiler hizmetine mübâşeret idüp yüzelli pâre mükemmel gemi irişüp suya inmek üzere olup ve ikiyüzelli kut'a asker gemilerinin dahi ekseri itmâma irişüp ...andan gayri her ne dimiş isen ma'lûm olup buyurdum ki...” (BOA, MD, nr. 5, s. 315, hkm. 821, 23 Cemâziyelâhir 973/15 Ocak 1566).

<sup>58</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 310, 25 Şevvâl 974/5 Mayıs 1567.

<sup>59</sup> BOA, MD, nr. 5, s. 302, hkm. 786, 9 Cemâziyelâhir 973/1 Ocak 1566.

<sup>60</sup> *Aynı defter*, s. 315, hkm. 821, 23 Cemâziyelâhir 973/15 Ocak 1566; s. 324, hkm. 849, 23 Cemâziyelâhir 973/15 Ocak 1566.

<sup>61</sup> *Aynı defter*, s. 500, hkm. 1360, 11 Ramazan 973/1 Nisan 1566.

<sup>62</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 125.

bize aktardığına göre<sup>63</sup> Canbulad Bey, 2.000 yeniçeri, 200 topçu, kendi ocaklığı Kilis ve Halep çevresinden topladığı 6.000 kişilik asker ile 11 Temmuz 1567 tarihinde Birecik'ten yola çıktı<sup>64</sup>. Önce Necm kalesine ve devamla oğlunun sancağı olan Balis'e gelip orada birkaç gün dinlendikten sonra Caber, Rakka, Sıffin, Deyr, Rahbe, Âne, Hadis ve Hit güzergâhı ile 4 Ağustos'ta Felluce'ye, birkaç gün sonra da Hille'ye vardı. Bölge çok sıcak olduğundan havalar soğuyuncaya kadar yaklaşık 2 ay burada kalındı. Amâhiyye ile Semâvât sancakları geçilip Arce isimli mahalle, oradan da Ebû Gülbîn Boğazı'na ve Dicle ile Fırat nehirlerinin birleştiği yerdeki adaların başı olan Sadrü'd-dâr'a ulaşıldı.

Bu arada donanmanın Canbulad Beyin komutasında Hille'den ayrıldığı sırada, Serdar ve Bağdad Beylerbeyisi İskender Paşa da askeriyle birlikte Bağdat'tan hareket etmiş ve Canbulad Bey ile Zertürk (Zirtök ?) kalesi yakınlarında karşılaşmıştı. Bu buluşmadan sonra Canbulad Bey, bölgedeki önemli adalardan Sadrü'l-bahran'a asker çıkartıp Araplara saldırmış, şiddetli çarpışmalardan<sup>65</sup> sonra ada Osmanlı hâkimiyetine girmişti. Özellikle Cezayir bölgesinde akarsuyun geçtiği Remle'de şiddetli çatışmalar oldu. Osmanlı askerlerinin suyun iki yakasına birer kale inşa etmeleri ve Araplar için ekonomik öneme sahip hurma ağaçlarının kesilmeye başlanmasıyla savaşın seyri Osmanlılar lehine döndü. Ulyanoğlu ile birlikte Cezayir'in ileri gelenleri barış istemek zorunda kaldılar ve Ulyanoğlu, Osmanlı sultanına gönderdiği mektup ile itaatini bildirdi. Bu savaş sonucunda Ulyanoğlu'nun kardeşi Mir Sultan'a Bevvab sancağı verilirken, oğlu da 60 akça ile Dergâh-ı âli müteferrikalığına alındı<sup>66</sup>. Barış sağlandıktan

<sup>63</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 123-125; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 276-279. Mehmed bin Mehmed, eserindeki Cezayir seferi kısmını müellif adını vermediği ancak doğrudan bu sefere hasredilmiş önemli bir kaynağı kullanarak kaleme almıştır (A. Sağırılı, *Aynı tez*, s. 60). Ayrıca eserinde sefer güzergâhını verirken Canbulad Beyin uğradığı şehir ve kalelerin kısaca tarihi ve ekonomisi hakkında bilgi aktararak fizikî durumlarını da tasvir etmektedir (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 276-282).

<sup>64</sup> Seyyid Lokman, Canbulad Beyin emir üzere 200 gemi ile sefere katıldığını belirtir (*Zübdetü't-tevârih*, vrk. 78b).

<sup>65</sup> "... ol hinde şîr-i dilîr-i meydân-ı şecâ'at kapudân-ı mezbûr Canbolad Bey cümleden mukaddem evlâd ve sâyir aşîret sekbanları ile kenara çıkup ve Arab'ın metrisleri üzerlerine hücum idüp mübâşîr-i cidâl u kutâl olmağla hadden ziyâde sa'y u güşîşden sonra âkıbet cünd-i İslâm galib olup ol mahalde bi-hadd Arab eşkıyası güşte ve helâk oldılar ve kapudân-ı müşariün-ileyhin dahi nâmdâr ve yarar âdemleri düşüp rütbe-i şehâdete irdiler" (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 279).

<sup>66</sup> BOA, MD, nr. 7, s. 264, hkm. 743, 21 Receb 975/21 Ocak 1568; s. 493, hkm. 1424, 16 Zilkade 975/13 Mayıs 1568; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 124-125; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 279-281; Seyyid Lokman, *Zübdetü't-tevârih*, vrk. 78b.



sonra Kapudan Canbulad Bey,<sup>67</sup> donanmasına ait gemilerle Sâ'iyye'ye geldi. Burada Ulyanoğlu'nun kardeşi Mir Sultan, 50 adet gemi ile gelerek Canbulad Beyi karşılamış ve ona kılavuzluk etmişti<sup>68</sup>.

Cezayir seferinde gereği gibi hizmette bulunduğu için Şehrizol ve Basra beylerbeyileriyle birlikte sultanın övgüsüne mazhar olan Canbulad Bey<sup>69</sup>, Ulyanoğlu'nun itaatinden sonra da bir müddet Cezayir bölgesinde kaldı. Nihayet 1568 Şubat ayı sonlarında Bağdat'a gitmek üzere hareket etmiş, buradan da Kilis'e dönmek üzere Halep'e yönelmiştir<sup>70</sup>.

#### Kıbrıs Seferinde Canbulad Bey

Canbulad Beyin katıldığı diğer ve en önemli sefer, Kıbrıs seferidir. Kıbrıs adasının fethi için 1570 Martından Mayıs'na kadar üç aşamada İstanbul'dan hareket eden Osmanlı donanması<sup>71</sup>, 10 Haziran'da Finike'ye ulaştı<sup>72</sup>. Burada 20 gün kalan donanma daha sonra Kıbrıs adasına hareket etmiş, Baf açıklarından geçerek 2 Temmuz'da Limasol, 3 Temmuz'da Larnaka önlerine gelip ertesi gün Tuzla iskelesine asker ve teçhizat çıkarmaya başlamıştı. Anadolu'nun güney sahillerinden gelen takviye birliklerinin 22 Temmuz'dan birkaç gün önce Larnaka'ya ulaşmasıyla da Lefkoşa kalesine hareket için tüm hazırlıklar tamamlanmıştı. 25 Temmuz'da Lefkoşa önlerine gelen askerî birlikler, 45 günlük muhasaradan sonra 9 Eylül 1570 tarihinde kaleyi teslim aldı. Kış şartları sebebiyle ara verilen Mağusa kalesinin fetih hazırlıkları ise 1571 yılı Mayıs ortalarına kadar sürmüştü. Şiddetli çarpışmalardan sonra Mağusa kalesi de 1 Ağustos 1571'de Osmanlı idaresine girmiş oldu<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Canbulad Beyin seferdeki kapudanlık görevi için bkz. BOA, MD, nr. 7, s. 948, hkm. 2608, 21 Cemâziyelâhir 976/11 Aralık 1568.

<sup>68</sup> *Nuhbetü't-tevârih*, s. 281; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 125.

<sup>69</sup> BOA, MD, nr. 7, s. 264, hkm. 743, 21 Receb 975/21 Ocak 1568.

<sup>70</sup> *Nuhbetü't-tevârih*, s. 281-282; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 125.

<sup>71</sup> Donanmanın İstanbul'dan hareketi, gemi ve asker sayısı ile donanmanın güzergâhı hakkında bkz. *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 471b; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 129-130; *Tarih-i Selânikî*, I, s. 77; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 331-332; Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, trc. M. Ata, İstanbul 1329-1330, V, 252; George H. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge 1948, III, 892-896; İ. H. Danişmend, *Aynı eser*, (1971), II, 393-394; H. Fikret Alasya, *Tarihte Kıbrıs*, Ankara 1988, s. 34-38; A. Cemal Gazioğlu, *Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878)*, Lefkoşa 1994, s. 32, 36-42; İdris Bostan, "Kıbrıs seferi günlüğü ve Osmanlı Donanması'nın sefer güzergâhı", *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*, Haz. A. Ahmetbeyoğlu-E. Afyoncu, İstanbul 2001, s. 17-30.

<sup>72</sup> BOA, MD, nr. 8, s. 3, hkm. 39, 6 Muharrem 978/10 Haziran 1570.

<sup>73</sup> Osmanlı donanmasının güzergâhı ile adadaki kalelerin muhasara ve fetih tarihlerindeki farklılıklar için bkz. H. F. Alasya, *Aynı eser*, s. 37-39, 41, 45-52; A. C. Gazioğlu,

Yukarıda kısaca kronolojisini verdiğimiz Kıbrıs seferinde yer alıp hem Lefkoşa hem de Mağusa kalesinin muhasarasında bulunmuş ve büyük yararlıklar göstermiş olan Canbulad Bey, muhtemelen donanmanın asker ve mühimmatı Kıbrıs'a nakletmek üzere Finike'de bulunduğu sırada değil, gemilerin Tuzla'ya asker çıkarmasından birkaç gün sonra orduya dahil olmuştur. Bilindiği gibi 10 Haziran 1570 tarihinde, İstanbul'dan Finike limanına gelen Osmanlı donanması, burada 20 gün kalıp bir yandan mühimmat ve zahire eksikliğini tamamlarken öte yandan sefere katılan askeri adaya geçirmek üzere beraberine almıştı<sup>74</sup>.

Ancak bu askerlerin idarî dağılımları konusunda net bilgilere sahip değiliz. Osmanlı vekayi-nameleri, donanmaya katılan eyaletlerin hangileri olduğu konusunda ikiye ayrılır. Asker naklinde yapılacak işlerle ilgili Teke beyine, Antalya ve Elmalı kadılarına hitaben yazılan hükümler<sup>75</sup> ile bazı timar terakkileri ve çeşitli cezalara ait arşiv kayıtları<sup>76</sup> da askerin donanmaya katıldığına dair bilgileri doğrularken bunların kimler olduğu ve idarî dağılımları konusunda ayrıntıya girmez. Kıbrıs adasının fethi konusunda müstakil ve oldukça ayrıntılı bir eser kaleme alan ve muhtemelen sefere bizzat katılmış olan Pîrî Efendiye göre<sup>77</sup> gemiler, Finike'de iken Anadolu Beylerbeyisi İskender Paşa ve Karaman Beylerbeyisi Hasan Paşa ile Rumeli eyaletinden Avlonya, Yanya, Ohri, Elbasan, Prizren ve İnebahtı sancakbeyleri askeriyle birlikte donanmaya dahil olmuşlardı.

Gelibolulu Mustafa Âlî, Mustafa Selânikî ve Peçuylu İbrahim gibi müellifler, Pîrî Efendinin belirttiği Anadolu, Karaman ve Rumeli askeri yanında Rum Beylerbeyisi Behram Paşa, Zulkadriye Beylerbeyisi Mustafa Paşa, Şehrizol eyaletinden mazûl Muzaffer Paşa ve Halep Beylerbeyisi Derviş Paşa ile Kilis Sancakbeyi Canbulad Beyin de askeriyle birlikte Fi-

---

*Aynı eser*, s. 38, 40, 47, 57, 62, 73. Osmanlı kara ve deniz kuvvetlerinin hareketi için bkz. G.H. Hill, *Aynı eser*, III, 918 vd. Emin Aysen, *Kıbrıs seferi (1570-1571)*, Ankara 1971, s. 80-89.

<sup>74</sup> Pîrî Efendi, *Fethiyye-i Cezîre-i Kıbrıs*, yay. Harid Fedai, Ankara 1997, s. 7-8; *Künhül'-ahbâr*, vrk. 471b; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 130; *Tarih-i Selânikî*, I, 78; Şenol Çelik, "Osmanlı Devleti'nin Kıbrıs seferindeki asker ve zahire naklinde İçel sancağının rolü", *İkinci Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi (24-27 Kasım 1998)'ne Sunulan Bildiriler*, Gazimağusa 1999, II, 107-108; İ. Bostan, *Aynı mak.*, s. 23, 32-33.

<sup>75</sup> BOA, MD, nr. 9, s. 95, hkm. 241, 25 Zilhicce 977/31 Mayıs 1570; s. 97, hkm. 248, 29 Zilhicce 977/4 Haziran 1570.

<sup>76</sup> BOA, MD, nr. 8, s. 9, hkm.104, 23 Muharrem 978/27 Haziran 1570; s. 9, hkm. 111, 15 Muharrem 978/19 Haziran 1570; s. 134, hkm. 1532, 18 Rebiülâhir 978/ 19 Eylül 1570.

<sup>77</sup> Pîrî, s. 8.

nike'de donanmaya katıldığını kaydederler<sup>78</sup> ise de bu gerçeği yansıtmaz. Sefere katılan bütün askerinin aynı anda adaya naklolunamayacağı, Halep, Zulkadriye ve Kilis askerinin adaya geçmek için Payas gibi kendilerine daha yakın bir liman var iken Finike limanına gelmelerinin coğrafi olarak zor olduğu dikkate alındığında, sefere bizzat katılan Piri Efendinin verdiği bilgilerin doğruluğuna hükmedilebilir.

Nitekim Lefkoşa kalesinin muhasarası öncesinde Halep beylerbeyisine hitaben yazılan bir hükümde<sup>79</sup>, Halep beylerbeyisinin Şam ve Halep'ten toplanacak askere serdar olması ve bunlarla birlikte uygun göreceği bir limandan Kıbrıs adasına geçmesi emredilmektedir. Ayrıca bu hükümden, daha önce Kilis Sancakbeyi Canbulad Beye kavvâs (okçu asker) ihracı için Dergâh-ı mu'allâ çavuşlarından Mustafa Çavuş ile ferman gönderildiği ve Canbulad Beyin toplanacak kavvâslarla birlikte Kıbrıs'a geçmek üzere idarî olarak bağlı bulunduğu Halep beylerbeyisinin serdarlığında en uygun limana gitmesi gerektiği de anlaşılır. Yine 17 Rebiülâhir 978/1 Eylül 1570 tarihli bir hükümde<sup>80</sup> ise Osmanlı donanmasının Kıbrıs'a

<sup>78</sup> *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 459b; *Tarih-i Selânikî*, I, 78; Peçuyly İbrahim, *Tarih*, I, 486. Mustafa Âli ile Peçuyly İbrahim, Selânikî'den farklı olarak Halep Beylerbeyisi Derviş Paşa ve askerlerinden bahsetmekle birlikte Canbulad Beyin ismini vermezler (göst. yerler). Mehmed bin Mehmed ve Kâtib Çelebi, sefere katılan bütün beylerbeyilerini bir arada sıralamanın yanında, bunların ne şekilde adaya geçtikleri konusunda bir açıklamada bulunmazlar (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 331; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 129). Ancak her iki müellif de Lala Mustafa Paşanın, Tuzla'ya çıktıktan sonra orada yapılan işleri aktarırlarken, Piyale Paşaya Kıbrıs için denizden yardıma gelecek olan Hristiyan gemilerine engel olması ve Halep ile Şam askerini adaya getirmesi emrinin verildiğini belirtirler (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 281; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 130) ki; bu durumda Mehmed bin Mehmed ve Kâtib Çelebi, Canbulad Bey ile birlikte Halep askerini, Finike'den gelen ilk grup içerisine dahil etmemiş olmaktadır.

<sup>79</sup> "Haleb beylerbeyisine hüküm ki, bundan akdem kıdvetü'l-ümerâi'l-kirâm Kilis Beyi Canbulad ve Samsad Beyi Behlül dâme izzuhümâya kavvâs ihracı için Dergâh-ı mu'allâm çavuşlarından Mustafa Çavuşla emr-i şerîfüm gönderilüp ve sana dahi 'Şam ve Haleb'den ta'yîn olunan ümerâ ve sâyir asâkire serdâr olup Kıbrıs'a geçmeğe münâsib gördüğün iskeleye gelesin ve barutı bile alup getüresin' deyu emrüm olmuşdt..." (BOA, Bâb-ı Âsafî, Dîvân-ı Hümâyün Mühimme (A.DVN.MHM), nr. 932, s. 32, hkm. 60, 18 Zilkade 977/24 Nisan 1570).

<sup>80</sup> "Vezîr Piyâle Paşaya hüküm ki, Südde-i sa'adetime mektûb gönderüp donanma-yı hümâyün ile Kıbrıs'a asker çıkarıldıkda cezîreye çıkan asker mübâlağa asker olmayup Şam Trablusu'ndan mersül asker getürmeyince mübâşeret olunmak münâsib görülmemeğe Şam Trablusu'ndan Halep askerinin ve kavvâs tâtfesinin ve Zulkadriye ve Rum beylerbeyilerinin ve Silifke'de olan piyâde tâtfesinin ve kavvâsın Karaman ve Rumili ve gayrıdan hâzır olan askerinin yirmi bin mükdârın âdem ve iki binden ziyâde at alup Tuzla'ya varup cezîreye geçürdükdün sonra emr-i şerîfüm üzere tevakkuf olunmayup otuz pâre gemi alup Safer'in on

asker çıkardığında gemilerdeki asker sayısının ada kalelerinin muhasarasına yeterli olmadığı ve henüz Halep eyaleti askerlerinin adaya gelmediği; Vezir Piyale Paşanın sayıları toplam olarak yirmi bine ulaşan Halep, Zulkadriye ve Şam askeri ile donanmaya yetişemeyip Silifke'de toplanan Karaman, Rumeli ve diğer yerlerden gelen askerleri 22 Temmuzdan birkaç gün önce Tuzla limanına çıkardığı ifade edilmektedir<sup>81</sup>.

Finike limanından hareket eden Osmanlı donanması, 2 Temmuzda Limasol'a kısmî bir çıkarma yapmış ve buradaki Leftari kalesi Türklere teslim olmuştu. Serdar Lala Mustafa Paşa, Limasol'da küçük bir askerî birlikle birkaç gemi bırakarak Larnakaya hareket etti. Larnaka önlerine gelen Türk donanması, 4 Temmuz'da Tuzla limanına asker ve teçhizat çıkarmaya başladı<sup>82</sup>. Serdarın karaya çıkarak çadır kurduğunu, seferin seyri konusunda çalışmaların yapıldığı ve hazırlıkların son kez gözden geçirilip henüz Lefkoşa'ya hareket edilmediği bir sırada, Canbulad Bey ile Finike'de donanmaya katılamayan diğer askerlerin Larnaka'ya geldikleri anlaşılmaktadır<sup>83</sup>.

Nitekim, askerin Tuzla'da karaya çıkarak silâh ve topların gemilerden alındığını, Serdar Lala Mustafa Paşanın çadırının Larnaka'da kurulduğunu kaydeden Pîrî Efendi, Lefkoşa kalesinin fethi için son hazırlıkların

---

*sekizinci günü Cum'a-ertesi emr olunan yerlere tevaccüh eylediğin ... bildirüp ...*" (BOA, MD, nr. 14/1, s. 294, hkm. 422).

<sup>81</sup> Kıbrıs seferi ve özellikle Lefkoşa muhasarası hakkında önemli bilgiler veren Diedo ile Angelo Calepio da Canbulad Beyden bahsetmeksizin, Osmanlı askerinin adaya iki aşamada ulaştığını aktarırlar. Diedo, Mustafa Paşanın sefere katılan askerlerin tamamı gelmeden kalelerin muhasarasına başlamadığını, geri kalan kara gücünü getirmek üzere 80 kadirga ve diğer gemileri Trablusgarp ve Karaman kıyılarına gönderdiğini ve birkaç gün içinde bu kuvvetlerin de adaya geldiklerini belirtir. Angelo Calepio ise Kıbrıs adasına çıkan Mustafa Paşanın tüm kuvvetlerini toplamadan Larnaka'dan ayrılmak istemediğini, geri kalan atları ve askerleri getirmek üzere Ali Paşayı Antalya körfezine, Piyale Paşayı da Lazkiyye'ye gönderdiğini ve komutanların 21 Temmuzda istenen takviye güçler ile adaya geri döndüklerini belirtir (Claude Dalaval Cobham, *Excerpta Cyprica: Materials of a History of Cyprus*, Cambridge 1908, s. 90, 132).

<sup>82</sup> Pîrî, s. 8; *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 460a; Diedo, *Excerpta Cyprica*, s. 90; İ. Bostan, *Aynı mak.*, s. 24, 33.

<sup>83</sup> Bilindiği gibi Osmanlı donanması, 30 Haziran 1570 tarihinde Kıbrıs adasına hareket ederken yaklaşık 80 parça gemi ile Piyale Paşa, Anadolu'da kalan askeri (ki bu asker içerisinde Canbulad Bey ile askerleri de vardır) taşımak ve Kıbrıs'a çıkacak olan Osmanlı askerini denizden korumak için görevlendirilmişti (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 130. Ayrıca bkz. Pîrî, s. 9; *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 459b; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 333).

yapıldığı bir sırada Ayaş yakınlarındaki Payas iskelesinden gemilere binen Rum, Zulkadriye ve Halep eyaleti askerlerinin orduya katıldığını belirtir ve zaman olarak da serdarın Lefkoşa kalesine hareket etmeden hemen önce, sefer güzergâhı için yaptığı divan görüşmesinden bir gün öncesini verir<sup>84</sup>. Pîrî Efendiye göre ordu, Lefkoşa kalesine 19 Safer/23 Temmuz'da yöneldiğinden<sup>85</sup>, divanın toplantı tarihi ile Canbulad Bey ve diğer askerlerin orduya katılış tarihleri 23 Temmuzdan birkaç gün önce olmalıdır. Pîrî Efendinin zikrettiği Canbulad Bey ile diğer askerlerin adaya çıkış ve orduya katılış tarihleri, arşiv kayıtlarıyla örtüşmekle<sup>86</sup> birlikte, divanın toplanma zamanı konusunda farklılık vardır<sup>87</sup>.

Adaya çıkıp orduya katılan Canbulad Bey, Lefkoşa'nın fethinde Halep Beylerbeyisi Derviş Paşa ile birlikte görev almıştır. Lefkoşa kalesinin muhasarasında, Anadolu Beylerbeyisi İskender Paşa ve Karaman Beylerbeyisi Hasan Paşa Mağusa kapısının sol tarafında kalan Prodokataro tabyasının karşısına yerleşmişti. Şehrizol eyaletinden mazûl Muzaffer Paşa, Davile burcu önlerinde yerini alırken Halep Beylerbeyisi Derviş Paşa ile Kilis Sancakbeyi Canbulad Bey de Tripoli burcu karşısında, kalenin batı yönünde mevzilendiler<sup>88</sup>.

Gerek Pîrî Efendi ile Mehmed bin Mehmed ve gerekse Falchetti ve özellikle Sozomeno, Diedo ile Calepio gibi yazarlar, Lefkoşa kalesinin muhasarası sırasında yaşananlar konusunda bilgi vermekle<sup>89</sup> birlikte,

<sup>84</sup> Pîrî, s. 9-10.

<sup>85</sup> Pîrî, s. 10. Ordunun Lefkoşa kalesine hareketi ile Pîrî Efendinin verdiği bu tarihin bir değerlendirmesi için bkz. İ. Bostan, *Aynı mak.*, s. 26, dipnot 56.

<sup>86</sup> Vezir Piyale Paşaya hitaben yazılan 17 Rebiülevvel 978/19 Ağustos 1570 tarihli hükümden (BOA, MD, nr. 14/1, s. 294, hkm. 422) belirtilen askerın 18 Safer/22 Temmuz'dan birkaç gün önce adaya vardığı anlaşılmaktadır. Hükümün Latin harflerine çevirisi için bkz. Bu çalışma, dipnot 80.

<sup>87</sup> Sefer mühimmesinde, askerın Tuzla'ya çıktığı ve topların karaya nakledildiği gün (Selh-i Muharrem/4 Temmuz), Lefkoşa kalesinin fethine de niyet edildiği kaydedilmiştir: "Yeomü's-sülesâ, fi selh-i Muharremü'l-harâm 978. Bugün bi-inâyeti'llahî te'âlâ Tuzla'ya ordu gelüp toplar çıkarılıp kal'a-i Lefkoşa'nın fethine niyyet olundu" (İ. Bostan, *Aynı mak.*, s. 33). Pîrî Efendi (s. 10) ile Mehmed bin Mehmed (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 332) dışındaki Osmanlı vekayi-nameleri, Tuzla'ya çıkış ve otağın kuruluşunu aktarmakla birlikte divandan söz etmezler (*Künhü'l-ahbâr*, vrk. 459b; Selânikî, I, 78; Peçuylu İbrahim, s. 486; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 130).

<sup>88</sup> A. C. Gazioğlu, *Aynı eser*, s. 48. Ayrıca bkz. H. F. Alasya, *Aynı eser*, s. 38-39; E. Aysen, *Aynı eser*, s. 93.

<sup>89</sup> Pîrî, s. 12-20; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 333-335; *Excerpta Cypria*, s. 80-142. Özellikle bkz. Sozomeno ve Calepio, *Excerpta Cypria*, s. 82-86, 137-142.

kuşatmaya katılan beylerden ve onların çabalarından birkaç cümle dışında söz etmezler<sup>90</sup>. Bu kaynaklarda, Canbulad Beyin muhasara sırasındaki konumu dışında bir bilgiye rastlanmaz. Bununla birlikte ibtidâdan timar ve çeşitli terakkilere ait arşiv kayıtlarından, Canbulad Beyin Lefkoşa kalesinin kuşatmasında aktif rol aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Canbulad Bey, merkeze yazdığı çok sayıdaki mektupta, birlikte çarpıştığı emrindeki askerlerin -ki bunların çoğu “*garip yiğitler*”dir- hizmetlerinden övgüyle bahsedip karşılığında terakki ya da ibtidâdan timar talep etmiş ve bu istekleri kabul edilmiştir<sup>91</sup>.

Dikkati çeken bir diğer konu da timar kayıtlarının önemli bir kısmının ibtidâdan verilen timarlar olmasıdır. Bu kişiler Canbulad Bey ile sefere katılan Kilis ve çevresindeki gönüllüler ya da kavvâslar olmalıdır. Nitekim, Halep beylerbeyisine hitaben yazılan 18 Zilkade 977/24 Nisan 1570 tarihli hüküm bunu doğrular niteliktedir. Bu hükümde, daha önce Kilis Sancakbeyi Canbulad Bey ile Samsad Sancakbeyi Behlül Beye kavvâs toplaması; Halep beylerbeyisine de Şam ve Halep askerine serdar olup barut ile birlikte Kıbrıs'a geçmek üzere uygun göreceği limana gelmesi için emir gönderildiği belirtilip, nelerin yapıldığı ve son durumun ne olduğu sorulmakta, konuya özen gösterilmesi istenmektedir<sup>92</sup>. Yine Mağusa kalesinin fethi için hazırlıkların yapıldığı bir sırada, Canbulad Beyden sancağından kavvâs ve piyade toplaması talep edilirken sık sık önceki yıla, yani Lefkoşa kalesinin fethine atıfta bulunulur<sup>93</sup>. Öte yandan, Serdar Lala Mustafa Paşanın çağrısı üzerine timar sahibi olmak için Anadolu'nun birçok yerinden çok sayıdaki gönüllünün de adaya geçtiği bilinmektedir<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Pîrî Efendi ile Mehmed bin Mehmed, karşı saldırıda bulunan Karaman Beylerbeyisi Hasan Paşadan söz ederken (Pîrî, s. 13; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 333); Diedo, muhasara sonunda “*Haleb Paşası'nın*” (Halep Beylerbeyisi Derviş Paşa) şehre Tripoli kapısından girişini aktarır (*Excerpta Cypria*, s. 95).

<sup>91</sup> BOA, MD, nr. 8, s. 26, hkm. 304, 14 Cemâziyelevvel 978/14 Ekim 1570; s. 98, hkm. 1086, 5 Rebiülevvel 978/7 Ağustos 1570; BOA, MD, nr. 11, s. 17, hkm. 128, 19 Cemâziyelevvel 978/19 Ekim 1570; s. 48, hkm. 346, Gurre-i Cemâziyelevvel 978/1 Ekim 1570; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 38, s. 275, 19 Muharrem 980/1 Haziran 1572; s. 278, 29 Rebiülevvel 980/9 Ağustos 1572.

<sup>92</sup> BOA, A.DVN.MHM, nr. 932, s. 32, hkm. 60, 18 Zilkade 977/24 Nisan 1570.

<sup>93</sup> Örnek olmak üzere bkz. BOA, MD, nr. 14, s. 836, hkm. 1215, 27 Receb 978/25 Aralık 1570.

<sup>94</sup> Pîrî, s. 38-39; Paruta da başta Karaman ve Suriye kıyılarından olmak üzere her bölgeden ellibinden fazla gönüllünün Kıbrıs'a gelerek orduya katıldığının rapor edildiğini kaydeder (Claude Dalaval Cobham, *Excerpta Cypria Materials of a History of Cyprus*, Türkçe çevr. Ata Atun, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, Ankara 2002, s. 62).

Lefkoşa kalesinin fethinden (9 Eylül) sonra Mağusa kalesinin muhasarasına girilmiş, fakat kalenin müstahkem olması ve kış mevsiminin gelmesi sebebiyle Mağusa'nın fethi 1571 yılı baharına bırakılmıştı<sup>95</sup>. Canbulad Beyin, Aralık 1570 tarihinden önce askeriyle birlikte Kilis'e dönüp Mağusa muhasarası için kavvâs ve diğer yaya askeri topladığı ve 1571 yılı Martından önce de adaya dönmediği görülür<sup>96</sup>.

Canbulad Beyin Kilis'te bulunduğu bu süre içerisinde divan, 1570 yılı Aralık ayından başlamak üzere 1571 yılı Mart ayı ortalarına kadar kendisine 10'un üzerinde hüküm göndererek kavvâs ve piyade toplayıp Kıbrıs adasına ulaştırmasını emretmiştir. Buna göre sancakta her 6 haneden 1 kavvâs çıkarılacak, karşılığında avarız vergisinden muaf olunacaktı<sup>97</sup>. 27 Receb 978/25 Aralık 1570 tarihli ilk hükümle<sup>98</sup> kavvâsların toplanıp gönderilmek üzere hazır edilmesi istenirken, Şubat ve Mart aylarıyla birlikte ısrarlı ve uyarıcı bir üslûp ile kavvâsların ve diğer piyadelerin gecikmeden gönderilmesi için hükümler<sup>99</sup> yazılmaya başlanmıştır ki, bu aylar Mağusa muhasarası hazırlıklarının yoğunlaştığı ve takviye birliklerinin adaya gelmeye başladığı zamana denk düşer. Öyle anlaşılıyor ki, bir yandan Canbulad Bey, asker toplamakta güçlük çekerken öte yandan devlet, bölgeden gelecek kavvâslara ihtiyaç duymaktadır<sup>100</sup>.

1571 Martının ortalarına kadar henüz yeteri kadar asker toplayamadığı ve Kıbrıs adasına geçemediği anlaşılan Canbulad Beyin, Nisan ayı sonlarında Kıbrıs'a ulaştığı görülür. Nitekim Pîrî Efendi, tarih vermeden

<sup>95</sup> Pîrî, s. 25; *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 460a.

<sup>96</sup> BOA, MD, nr. 14, s. 836, hkm. 1215, 27 Receb 978/25 Aralık 1570; BOA, MD, nr. 12, s. 89, hkm. 192, 19 Şevvâl 978/16 Mart 1571. Canbulad Bey ile birlikte sancağından kavvâs ihraç eden Samsad Sancakbeyi Behlül Bey de askeriyle birlikte yaklaşık aynı tarihlerde, Kasım 1570'ten önce sancağına dönmüştür (BOA, MD, nr. 11, s. 68, hkm. 475, 11 Cemâziyelâhir 978/10 Kasım 1570).

<sup>97</sup> MD, nr. 12, s. 27, hkm. 54, 22 Ramazan 978/17 Şubat 1571.

<sup>98</sup> BOA, MD, nr. 14, s. 836, hkm. 1215.

<sup>99</sup> MD, nr. 12, s. 27, hkm. 54, 22 Ramazan 978/17 Şubat 1571; s. 89, hkm. 192, 19 Şevvâl 978/16 Mart 1571; s. 115, hkm. 248, 7 Şevvâl 978/4 Mart 1571.

<sup>100</sup> Canbulad Bey, Kıbrıs adasının fethini ve özellikle İnebahtı yenilgisini (7 Ekim 1571) takip eden günlerde de, donanmanın ihtiyacını karşılamak için (BOA, MD, nr. 12, s. 579, hkm. 1100, 1101, 8 Zilkade 979/23 Mart 1572) sancağından ihraç ettiği kavvâsları Cebele sancakbeyi olan oğlu Habip Bey ile donanmaya ulaştırmak üzere 1572 yılı Martından önce Trablus limanına gönderdiği gibi (BOA, MD, nr. 12, s. 567-568, hkm. 1082, 1084, 7 Zilkade 979/22 Mart 1572) sonraki yıllarda da kavvâs ihracı ile görevlendirilmiştir (BOA, MD, nr. 21, s. 164, hkm. 403, 8 Zilkade 980/12 Mart 1573; BOA, MD, nr. 24, s. 26, hkm. 78, 21 Zilkade 981/14 Mart 1574; s. 58, 69, hkm. 164, 189, 5 Zilhicce 981/28 Mart 1574).

Canbulad Beyin askeriyle birlikte Mağusa muhasarasına katıldığını bildirirken, aynı gün Müezzîn-zade Ali Paşanın geldiğini, erzak ve mühimmatı adaya ulaştırdığını belirtir<sup>101</sup> ki, bu olay Nisan ayı sonlarında gerçekleşmiştir<sup>102</sup>.

Kıbrıs adasının fethinde, Mağusa kalesinin muhasarası ayrı bir önem taşır. Aslında Osmanlılar, 1570 yılı kış mevsiminden önce Mağusa dışında adanın tamamına sahip olmuşlardı. Toprakları zirâî verimlilik açısından diğerlerinden çok üstün olmayan Mağusa, adadaki 12 nahiyeden sadece biriydi ve diğer nahiyelerdeki idarî yapılanma Mağusa kalesinin fethinden çok önce başlamıştı<sup>103</sup>. Ancak Mağusa'nın alınamaması, adadaki Osmanlı hâkimiyetini sarsıp tehlikeye sokabilecek bir Venedik saldırısı için üssün varlığı anlamına gelmekteydi. Mağusa, Venediklilerin en çok güvendiği müstahkem surlarla çevrili, denizden de yardım alabilen bir kaleydi.

Lefkoşa kalesinin fethini müteakip 25 Eylül 1570'de Mağusa kalesi yakınlarına gelen<sup>104</sup>, fakat kalenin sağlamlığı ve kışın yaklaşması sebebiyle muhasarayı bahara erteleyen Lala Mustafa Paşa, burada uzun bir hazırlık dönemi geçirdi. Saldırıları kolaylaştırmak için önce 1, daha sonra 2 olmak üzere toplam 3 adet istihkâm yaptırıp buralara ağır toplar yerleştirerek, aynı düzlükte ve değişen aralıklarda 10 adet kule inşa ettirdi. Ayrıca, kaleye yardım gelmemesi için sürekli dolaşan karakollar oluşturdu<sup>105</sup>. Bu arada, Müezzîn-zâde Ali Paşanın emrinde olup yardım getirmek üzere 1571 Martında İstanbul'dan hareket eden içi erzak ve mühimmat dolu donanma, Nisan ayında Kıbrıs'a ulaştı. Karaman, Rumeli ve Anadolu'dan 7.000 kişilik bir kuvvet de adaya gelirken aynı günlerde Kilis Sancakbeyi Canbulad Bey de emrindeki kuvvetler ile orduya dahil olmuştu<sup>106</sup>. Mağusa

<sup>101</sup> Pîrî, s. 38.

<sup>102</sup> *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 338. Calepio, Ali Paşanın gelişini Nisan ayı başları olarak gösterir (*Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 112).

<sup>103</sup> M. Feridun Emecen, "Kıbrıs'ta ilk Osmanlı idarî yapılanması", *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi*, Haz. A. Ahmetbeyoğlu-E. Afyoncu, İstanbul 2001, s. 53-57.

<sup>104</sup> BOA, MD, nr. 38, 447. Ordunun Mağusa'ya gelişini Pîrî Efendi (s. 25) 23 Eylül; Kâtib Çelebi (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 132) 13 Eylül; Mehmed b. Mehmed (*Nuhbetü't-tevârih*, s. 336) 16 Eylül; Calepio (*Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 111) ise 18 Eylül olarak verir.

<sup>105</sup> Pîrî, s. 25-27; *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 461a; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133; Paruta, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 59, 61-64; Calepio, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 111. İki tarafın askerî gücü ve yapılan son hazırlıklar hakkında ayrıntı için bkz. H. F. Alasya, *Aynı eser*, s. 46-47; A. C. Gazioğlu, *Aynı eser*, s. 66-71.

<sup>106</sup> Pîrî, s. 38-39; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133; Calepio, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 112.



kalesinin etrafına metrisler kazılıp saldırı için bütün hazırlıklar Mayıs ayı ortalarında tamamlanmış ve toplar kale surlarını dövmeye başlamıştı<sup>107</sup>. Muhasarada Canbulad Bey, kalenin denize bakan sağ tarafında bulunmaktaydı<sup>108</sup>.

İlk gününde iki binden fazla güllenin atıldığı yoğun top ateşi, aralıksız birkaç gün daha devam etti. Top ateşi sebebiyle kalenin sağlam mazgalları kalmadığından Osmanlı askeri “metris” kazarak kısa sürede kaleyi çevreleyen hendek duvarlarının dibine ulaşmıştı<sup>109</sup>. Açılan tünelleri barut doldurup patlatmak suretiyle kale duvarlarına büyük hasar verilmekte ve düşman siperleri daha etkili bir biçimde tahrip edilmekteydi. Mağusa müdafileri de boş durmayıp top ateşi sonrasında, surlarda açılan gedikleri onarırlarken kaleden çıkış hareketleri ile Osmanlı askerini püskürtmeye çalışmaktaydılar<sup>110</sup>.

Lala Mustafa Paşa, muhasaranın uzaması sebebiyle bir divan toplayıp kalenin bir an önce alınması için beylerbeyi ve ocak ağalarının fikirlerini aldı. Divanda varılan karara göre, her burç duvarının dibine lağım lar kazılıp patlatılacak ve buradan açılacak gediklerden içeri girilecekti<sup>111</sup>.

Canbulad Bey, deniz kenarındaki Arsenal olarak isimlendirilen burçta, alınan kararı en etkili biçimde uyguladı. Kaynaklar, çok şiddetli geçen Mağusa muhasarası sırasında yaşananları kaydederlerken Canbulad Beye ayrı yer verip onun bu burçta gösterdiği kahramanlığı büyük bir övgüyle aktarırlar<sup>112</sup>. Bu kaynaklara<sup>113</sup> göre Canbulad Bey, Haziran ayı

<sup>107</sup> Pîrî, s. 40; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 338; Paruta, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 66.

<sup>108</sup> Mağusa muhasarasında Türk kuvvetlerinin mevzileri şu şekildedir: Kalenin denize bakan sağ tarafında sırasıyla Kilis sancakbeyi Canbulad Bey, Halep Beylerbeyisi Deriş Paşa, Anadolu Beylerbeyisi İskender Paşa, Yeniçeri Ağası Alişan Ağa ve Akşehir Sancakbeyi Mehmed Bey; güney tarafında Serdar Mustafa Paşanın Kethüdası Mustafa Kethüda, kalenin sol tarafında sırasıyla Rumeli askerleri, Karaman Beylerbeyisi Hasan Paşa, Rum Beylerbeyisi Behram Paşa, Zulkadriyye Beylerbeyisi Mustafa Paşa ve Kıbrıs Beylerbeyisi Muzaffer Paşa bulunmaktadır. Kalenin kuzey tarafı boş olduğu için Kastamonu Sancakbeyi Sinan Bey ile Lala Mustafa Paşanın oğlu Mehmed Bey de gece gündüz dolaşıp koruma sağlamaktaydı (Pîrî, s. 41; Zîrekî, *Tarih-i Kıbrıs*, Haz. Münevver Durmuşoğlu, İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Lisans Tezi, İstanbul 1965, s. 60).

<sup>109</sup> Pîrî, s. 44-45; Paruta ve Calepio, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 67, 113-114.

<sup>110</sup> Paruta ve Calepio, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 64, 114, 116.

<sup>111</sup> A. C. Gazioğlu, s. 76.

<sup>112</sup> Özellikle bkz. Pîrî, s. 46; Zîrekî, s. 68-70.

ortalarında<sup>114</sup> deniz kenarındaki Arsenal burcunun dibine açtığı lağımı barut doldurup sabah namazından sonra patlatmış ve sur duvarının yarıdan fazlasının çökmesine sebep olmuştu<sup>115</sup>. Canbulad Bey ve askerleri, patlamadan sonra düşmanda meydana gelen korku ve telaştan da yararlanarak kaleye hücum ettiler. Rodos Beyi Arap Ahmed Bey de 40 parça kadirga ile denizden saldırıya destek verdi. Gün doğumundan akşama kadar devam eden çarpışmalarda galip gelirse de önlerine çıkan sur, bir öncekinden daha sağlam olduğu için geriye mevzilerine çekilmek zorunda kaldı<sup>116</sup>.

Canbulad Beyin bu başarısına rağmen bir sonuç alınamaması üzerine, Serdar Lala Mustafa Paşa, tekrar divanı toplayıp durumu görüştü. Saldırıların bir yerden değil aynı anda tüm mevzilerden yapılmasına ve özellikle Ak ve Kara kulelerin alınmasına karar verilen bu divan görüşmesinde, Lala Mustafa Paşanın ilk olarak Canbulad Beyin lağımı patlatıp düşman ile olan çatışmasından övgüyle bahsetmesi<sup>117</sup>, Canbulad Beyin yaptığı işin öneminin vurgulanması açısından dikkat çekicidir. Sonraki günlerde Mu-

<sup>113</sup> Pîrî, s. 46-47; Zîrekî, s. 69-70, 77; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133-134; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 338-339.

<sup>114</sup> Kâtip Çelebi, Zîrekî ve Mehmed bin Mehmed, Canbulad Beyin lağımı muhasaranın 33. günü patlattığını belirtmekle birlikte farklı tarihler verirler. Nitekim Kâtip Çelebi'ye göre bu olay 3 Muharrem/28 Mayıs'ta, Mehmed bin Mehmed ile Zîrekî'ye göre ise 23 Muharrem/17 Haziranda meydana gelmiştir (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 134; Zîrekî, s. 68; *Nuhbetü't-tevârih*, s. 338). Ancak Kâtip Çelebi, tarih konusunda yanlışlık yapmış olmalıdır. Nitekim Çelebi, muhasaranın 20 Zilhicce 978/15 Mayıs 1571'de başladığını belirtir (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133) ki, bu durumda muhasaranın 33. günü, Mehmed bin Mehmed'in verdiği 23 Muharrem'e denk gelmektedir. Bunun yanında muhasara sırasında kalede bulunan Angelo Calepio ise lağımın patlamasını ve o gün yaşanan çatışmayı 21 Haziran olarak tarihlendirmiştir (*Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 118.)

<sup>115</sup> 4 Cemâziyelâhir 979/24 Ekim 1571 tarihli Mağusa kalesinin tamirine ait bir hükümde de, Canbulad Beyin lağımı patlatıp kale burcuna verdirdiği hasar vurgulanmıştır: "...Mağusa hisârının ta'mirinde ihtimâm üzere olup etrâfın ihâta idüp gereği gibi hıfz olunup ve Canbulad dâme izzuhû ile muhâsara üdüğü kulenin bir tarafı deryâyâ lâhık olup [lağıma] ateş virüldükde yire değin târ-mâr olup ..." (BOA, MD, nr. 16, s. 71, hkm. 145).

<sup>116</sup> Kâtip Çelebi, değerlerinden farklı olarak patlamada burcun tamamının yıkıldığını ve çarpışmaların öğle vaktine kadar sürdüğünü belirtir (*Tuhfetü'l-kibâr*, s. 134). Öte yandan Paruta, kale surlarının çok sağlam, kullanılan barutun da çok olduğundan patlamanın şiddetiyle şehrin deprem olmuş gibi sallandığını ve çatışmaların beş saatte fazla sürdüğünü; Calepio da, Paruta'nın verdiği bilgilere ek olarak, patlama sonrasındaki çatışmalarda Türklerden 600 kişinin öldüğünü, müdafilerde de toplam 100 kişi ölü ve yaralının olduğunu aktarır (*Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 68, 118-119).

<sup>117</sup> Pîrî, s. 48; Arif Dede, *Kıbrıs Tarihçesi*, yay. H. Fedai, Ankara 1997, s. 107-108.

zaffer Paşa ile Anadolu Beylerbeyisi İskender Paşa da kendi metrislerinden hareketle benzer lağımları patlatmışlarsa da yine bir sonuç alınamadı. Devam eden şiddetli çarpışmalar, hücumlar ve toprak sürülerek yapılan yürüyüşler sonrasında Mağusa kalesi, 1 Ağustos 1571'de fethedilebilmiştir<sup>118</sup>.

Timar tevcih hükümlerine bakılırsa Canbulad Bey, Kıbrıs seferine oğulları Cafer, Haydar, Zeynel, Cebele sancakbeyi olan Habip, Balis sancakbeyi olan Hüseyin ve torunu Hasan (Ömer'in oğlu) ile birlikte katılmış, sefer sonrasında ibtidâdan timar veya çeşitli miktarlarda terakki almışlardı. Mağusa muhasarasında yer alan Haydar ve Zeynel ile torunu Hasan'ın dirlikleri bulunmadığından muhasaradaki hizmetleri sebebiyle Haydar'a 12.000, Zeynel'e 10.000 ve Hasan'a da 6.100 akçalık ibtidâdan timar verildi<sup>119</sup>. Küçük oğlu olan Cafer, sadece Lefkoşa kalesinin muhasarasında bulunup yararlılığından dolayı Kilis sancağındaki 11.200 akçalık tımarına 8.800 akça terakki aldı<sup>120</sup>. Lefkoşa ile birlikte Mağusa kalesinin muhasarasına katılan Habip ile Hüseyin'e de hizmetlerinden dolağı 30.000'er akça terakki verilmişti. Babaları Canbulad Beyin terakkisi ise 50.000 akçadır<sup>121</sup>.

Lefkoşa'nın fethinde olduğu gibi Mağusa kalesinin fethi sonrasında da Canbulad Bey, muhasaraya katılan adamları ve askerleri için çok sayıda terakki ve ibtidâdan timar talebinde bulunmuş ve bu istekleri uygun görülmüştür. Bu kayıtlardan Canbulad Beyin Arsenal burcunda patlattığı lağımın dışında da muhasarada aktif rol aldığı ve özellikle ilk günlerdeki top atışı sırasında Venedikli kale müdafilerinin fırsat buldukça gerçekleştirdikleri hurûc harekâtına karşı çatışmaya katıldığı ve "hendek kazma" hizmetinde bulunduğu, fetihden sonra da kale hendeğindeki toprağın boşaltılmasında gece-gündüz çalıştığı anlaşılmaktadır<sup>122</sup>. Yine belgelere bakı-

<sup>118</sup> A. C. Gazioğlu, s. 82-83.

<sup>119</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 195, 15 Safer 981/16 Haziran 1573; s. 197, 198, 9 Şaban 982/24 Kasım 1574, 21 Cemâziyelevvel 982/8 Eylül 1574; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 312, 17 Cemâziyelâhir 979/6 Kasım 1571.

<sup>120</sup> BOA, *MD*, nr. 11, s. 13, hkm. 100, 20 Cemâziyelevvel 978/20 Ekim 1570.

<sup>121</sup> BOA, *MD*, nr. 16, s. 233, hkm. 423, 10 Ramazan 979/26 Ocak 1572.

<sup>122</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 38, s. 277, 27 Rebiülâhir 980/6 Eylül 1572; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 135, 22 Ramazan 981/15 Ocak 1574. Mağusa muhasarası sırasında Osmanlı askerinin hendek kazıp toprak sürmesi ve fetihden sonra da hendekteki toprağın boşaltılması hakkında Pîrî Efendi geniş bilgi verir (s. 47 vd). Bu konuda ayrıca bkz. Paruta, *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 62.

lırsa, bunların bir kısmı Lefkoşa kalesinin fethinde olduğu gibi “garip yiğitlere” ait ibtidâdan timar kayıtlarıdır<sup>123</sup>.

### Ölümü ve Türbesi Meselesi

Bugün Mağusa kalesini gezenler, kalenin güneydoğusunda Canbulad Beyin türbesi ve müzesi ile karşılaşır<sup>124</sup>. Türbe hakkında bilgi veren eserlerin tamamına yakını, Canbulad Beyin Mağusa çatışmaları sırasında kahramanca çarpışıp şehit düştüğünü ve buraya defnedilerek üzerine türbe yapıldığını kaydederler<sup>125</sup>. Bazen türbe ile ilgili anlatımlarda hadiseye olağanüstü bir hava verilmiştir. Bu anlatımlarda, Venediklilerin çark denilen bir aletle Mağusa kalesine saldıranları doğradığı, Canbulad Beyin ise açılan lağımlardan bizzat hücumla geçtiğinde bindiği atın başının bu çarkın ağzına girip çarkı tıkadığı için arkadaşlarına yol açtığı, kendisinin burada şehit düştüğü ve sonuçta Mağusa kalesinin Türklere teslim olduğu iddia edilir<sup>126</sup>.

Ancak efsanede anlatılanın ve türbe hakkında verilen bilgilerin aksine Canbulad Bey, Mağusa fethi sırasında şehit düşmemiştir. Muhasara hakkında bilgi veren Osmanlı kaynakları<sup>127</sup>, şehit düşen beyleri kaydederlerken Canbulad Beyin adını belirtmezler. Yine Venedikli bir rahip olan ve kale muhasarasını günü gününe ayrıntılı olarak aktaran Angelo Calepio

<sup>123</sup> Örnek olmak üzere bkz. BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 312-351.

<sup>124</sup> Kıbrıs'ın fethi sırasında, Venediklilerin mühimmat deposunu koruyan Mağusa kalesinin güneydoğu ucundaki büyük yuvarlak burç, Türk topçularının şiddetle hücum ettikleri yer olmuştur. Muhasara sırasında tahrip olan bu burç, fetihten sonra onarılıp, içi bir türbeye dönüştürülmüş ve Canbulad Beyin adı verilmiştir. Türbe 1968 yılında yeniden onarılarak müze haline getirildi (Semavi Eyice, “Canbulad Bey türbesi”, *DİA*, VII, 143; Aygün Ülgen, “Gazimağusa'daki Türk mimarisi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sayı 1 (İstanbul 2000) s. 180; A. C. Gazioğlu, *Aynı eser*, s. 37).

<sup>125</sup> S. Eyice, *Aynı mad.*, s. 143; A. Ülgen, *Aynı makale*, s. 180; Cevdet Çağdaş, *Resim ve Kitabelerle Kıbrıs'ta Türk Dönemi Eserleri*, Lefkoşa 1965, s. 45; Abdüsselam Ulucam, “Kıbrıs'taki Türk eserlerinin mimari özellikleri”, *Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü Uluslararası Sempozyumu (28 Ekim-2 Kasım 1991)'na Sunulan Bildiriler*, Ankara 1993, s. 182; H. Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1977, s. 204; İ. Hakkı Konyalı, *Aynı eser*, s. 459, 461. Nazım Beratlı'nın türbe hakkındaki makalesi [“Bu mezarda kim yatıyor”, *Kıbrıs*, sayı 51 (Lefkoşa 1999), s. 36-39], başlığının haklı bir sorgulama olmasının ötesinde türbede kimin yattığını tespit değil, Canbulad Bey ile Sultan II. Selim'in şahsına yönelik alaycı bir üslup ile hakaret dolu (özellikle s. 39) gayrı ciddi bir yazıdır.

<sup>126</sup> C. Çağdaş, *Aynı eser*, s. 45. Benzer bir anlatım kesikbaş efsanesinde de kendini gösterir. Bkz. yukarıda, dipnot 4. Bu efsanenin bir eleştirisi için bkz. İ. Hakkı Konyalı, *Aynı eser*, s. 478.

<sup>127</sup> Zirekî, s. 75; Selânikî, I, s. 80; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 134.

da Canbulad Beyi, fetih sonrasında hayatta kalan beyler arasında verir<sup>128</sup>. Bunların ötesinde, Canbulad Beye Kıbrıs seferindeki hizmetleri dolayısıyla verilen terakki ve Mağusa kalesinin fethinden yaklaşık 3 yıl sonra, 10 Receb 982/26 Ekim 1574 tarihinde Kilis sancakbeyliği görevini oğlu Cafer'e bıraktığına dair ruznamçe kaydı<sup>129</sup> ile üzerinde mal-i mîrî olan Hacı Nasır'ın teftişi için görevlendirildiğine dair 28 Zilkade 982/11 Mart 1575 tarihli mühimme hükmü<sup>130</sup>, kendisinin fetih sonrasında hayatta olduğuna dair başka bir delil aramaya ihtiyaç göstermeyecek kadar önemlidir.

Canbulad Beyin ne zaman ve nerede vefat ettiğini tam olarak tespit edemedik<sup>131</sup>. Ancak, Habip Beyin Kilis sancakbeyliği sırasında biraderi Hüseyin ile aralarının açılması ve 1582 yılında sancakbeyliği konusunda yarışa girmelerine bakılırsa, baba otoritesinin eksik olduğu bu yıllarda Canbulad Beyin hayatta olmadığı düşünülebilir. Nitekim, 9 Cemâziyelevvel 990/1 Haziran 1582 tarihli bir ruznamçe kaydından, Canbulad Beyin 1582 Haziranı'ndan önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. Hüseyin Beyin, Habip Beyi Osmanlı yönetimine şikayet ettiği mektubunda biraderinin babalarının sözünü dinlemediğini belirtirken "... babamız hayâtda iken mezbûr Habîb dâme izzehû zâlim olmağla babamız redd eyleyüp ..." şeklindeki ifadesinden<sup>132</sup> Canbulad Beyin 1582 yılında hayatta olmadığına hükmedilebilir. Canbulad Bey, 1575 ile 1582 yılları arasında vefat etmiş olmalıdır.

Bugün Kilis'te, Canbulad Bey Türbesi olarak anılan bir türbe vardır. Türbe hakkında bilgi veren araştırmacılar, türbeyi Canbulad Beyin inşa ettirdiğini ispat etmekle birlikte, Canbulad Beyin Mağusa'nın fethi sırasında şehit düşüp oraya gömüldüğüne inandıklarından, kendisinin Kilis'teki türbesinde metfun olmadığını ileri sürmüşlerdir<sup>133</sup>. Oysa, Kıbrıs'ın

<sup>128</sup> *Excerpta Cypria'dan Mağusa Yazıları*, s. 131.

<sup>129</sup> BOA, MD, nr. 16, s. 233, hkm. 423, 10 Ramazan 979/26 Ocak 1572; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575.

<sup>130</sup> BOA, MZD, nr. 2, s. 154, hkm. 430.

<sup>131</sup> Canbulad Beyin 1572 yılında Kilis'te vefat ettiği zikredilmiş (*Sicill-i Osmanî*, II, 67; P. Rondon, *Aynı mad.*, s. 443; M. C. Ş. Tekindağ, *Aynı mad.*, s. 22; M. İlgürel, *Aynı mad.*, s. 145) ise de oğlu Cafer Beyin Kilis sancakbeyi olduğu 1574 yılında kendisinin hayatta olduğu anlaşılmaktadır (BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575). Mustafa Âlî'nin h. 1007 (m.1598-1599) olarak bildirdiği (*Künhül'ahbâr*, vrk. 386a) ölüm tarihi ise yukarıda açıklandığı gibi çok geç bir tarihtir.

<sup>132</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 222-225, 9 Cemâziyelevvel 990/1 Haziran 1582.

<sup>133</sup> İ. Hakkı Konyalı, *Aynı eser*, s. 459, 461, 477-478; Abdülkadir Dündar, *Kilis'teki Osmanlı Devri Mimari Eserleri*, Ankara 1999, s. 23-24.

fethi sırasında şehit düşmeyip 1574 yılında Kilis'te emekliye ayrıldığını ortaya koyduğumuz Canbulad Beyin, ölümü sonrasında kendi inşa ettirdiği türbeye gömülmemesi için hiçbir sebep yoktur. Nitekim, türbede asılı duran bir levhadaki yazıda da Hami ismindeki bir şair bunu vurgulamaktadır<sup>134</sup>.

### Kilis'teki İmar Faaliyetleri

Canbulad Bey, bölge güvenliğine katkıları, Cezayir ve Kıbrıs seferlerindeki hizmetleri yanında Kilis'in imarında da önemli rol oynamıştır. Kilis'te cami, medrese, türbe, hamamlar, bedesten, hanlar, kervansaraylar, dükkânlar, şadırvan ve su yolu gibi birçok tarihî eser inşa ettirmiştir. Şehirdeki bu yapılanmayı bize en iyi aktaran ifadeler, 996/1588 tarihli Kilis Sancağı Tahrir Defteri'ndeki kanunnamede yer alır. Bu kanunnamenin giriş kısmında, 1517 yıllarında bir köy olan ve resm-i çift, bennak ve mücerred vergilerini ödeyen köylülerin, 1588 yılındaki bu tahrirden sonra adı geçen vergileri ödemeyecekleri ve Kilis'in artık kasaba olarak kaydedildiği belirtilirken, Canbulad Beyin Kilis'teki imar faaliyetleri de özlü bir şekilde açıklanmıştır<sup>135</sup>. Canbulad Beyin bu vakıf eserleri, araştırılıp ortaya konulduğu<sup>136</sup> için burada tekrar üzerinde durulmayacaktır.

### Çocukları ve Canbulad Bey Sonrası

Künhü'l-ahbâr'da, Canbulad Beyin 7 erkek çocuğunun bulunduğu belirtilir<sup>137</sup>. Ancak, arşiv kayıtlarından Canbulad Beyin en az 10 erkek çocuğunun olduğunu tespit ettik. Çok sayıdaki timar, zeamet ve sancak tevcih kaydı, çocuklarının ne zaman dünyaya geldiklerini açıklamamakla

<sup>134</sup> “Zair anlatayım kimdir olan bunda defin, Canbulad hazretidir bâni-yi âsâr-ı behîn ...”. Bu levhadaki yazının tam metni için bkz. İ. Hakkı Konyalı, *Aynı eser*, s. 478.

<sup>135</sup> “... nefsi-i Kilis'te buldan akdem bir yerde cuma kılınup cüz'î yer olup defter-i atikte karye kayd olunmağla resm-i bennâk ve mücerredâtı alını gelürdi. Hâlâ bu kulların (Hüseyin bey) pederi Canbulad Bey bendeleri livâ-i mezbûr tasarruf ederken câmi' ve tekye ve üç hammâm ve iki kârbansaray ve bezzâzistan ve iki yerde bazar yapıp ma'mûr imeyle hâlâ altı yerde cuma kılınup kasaba olmağın ...” (Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, İstanbul 1994, VIII, 366).

<sup>136</sup> Canbulad Beyin Kilis'te inşa ettirdiği eserler hakkında bkz. Kilisli Kadri, *Kilis Tarihi*, İstanbul 1933, s. 20-23, 61-62; İ. Hakkı Konyalı, *Aynı eser*, s. 145-149, 403-423, 477-481, 549-557; A. Dünder, *Aynı eser*, s. 8-70, 318-335, 403-404.

<sup>137</sup> *Künhü'l-ahbâr*, vrk. 386a. Şeref Han ise, Canbulad Beyin hayatta kalan erkek çocuklarının sayısını 10 olarak verir (*Şerefnâme*, s. 253) ki rakam olarak tespitlerimize uygundur. Ancak, bizim Canbulad Beyin çocuğu olduğunu tahmin ettiğimiz Alihan, *Şerefnâme*'de kayıtlı değil iken, Şeref Han'ın Canbulad Beyin çocuğu olarak gösterdiği Gazanfer (*Şerefnâme*, s. 432) hakkında ise herhangi bir kayda rastlayamadık.

birlikte yaş farklarını ortaya koymamıza ve küçük-büyük şeklinde bir sıralama yapmamıza yardımcı olacak niteliktedir<sup>138</sup>. Yine bu belgelerden hareketle, çocuklarının görevlerini, Canbulad Beyden sonra yerine kimin sancakbeyi olduğunu ve ölümünün hemen sonrasında aile üyelerinin son durumlarını da ortaya koyabilmekteyiz.

Tespitlerimize göre, Canbulad Beyin oğulları muhtemel yaş sırasına göre Habip, Ömer, Ahmed, Abdullah, Hüseyin, Cafer, Haydar, Hızır ve Zeynel adlarını taşır. Bu kişilerin Canbulad Beyin çocukları olduğuna dair çok sayıda arşiv kaydı mevcuttur<sup>139</sup>. Bu isimlere ek olarak Alihan adlı bir çocuğunun daha olduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Beyin Kilis sancakbeyliğine tayini ile ilgili bir ruznamçe kaydında, Kilis alaybeyisi Canbulad-oğlu Ömer Beyin emekliliğinden sonra bu göreve getirilen Alihan için “karındaş” kelimesi kullanılmıştır<sup>140</sup>. Ancak, arşiv çalışmamızda Alihan ile ilgili başka bir kayda rastlayamadık<sup>141</sup>.

Timar ve zeamet tevcih tarihleri ile miktarlarından hareketle Ömer ile Habip'in, Canbulad Beyin en büyük çocukları olduğu söylenebilir<sup>142</sup>. Habip Beyin, kardeşlerinden çok önce 1550 yılında, 10.000 akçalık timar tasarruf edip<sup>143</sup> 1560 yılından önce de dirliğinin zeamete yükseldiği, 11 Cemâziyelevvel 967/13 Şubat 1560 tarihinde ise 22.000 akçalık zeamete mutasarrıf olduğu görülür<sup>144</sup>. 1563 Mayısından önce Kilis alaybeyliği görevinde bulunan ve 18 Ramazan 970/11 Mayıs 1563 tarihinde Cebele sancakbeyliğine tayin edilen Habip Bey<sup>145</sup>, babası ile birlikte katıldığı Kıbrıs

<sup>138</sup> Sancakbeyi çocuklarının tasarruf ettikleri timar/zeamet miktarları ile yaşları arasında bir paralelliğin olduğuna dair bkz. Timar Kanunnameleri: A. Akgündüz, *Aynı eser*, III, 134; IV, 567. Celalzâde Kanunnamesi (Sancakbeyi Oğulları Kanunu): A. Akgündüz, *Aynı eser*, VII, 250.

<sup>139</sup> Bu belgelerde, adı geçen kişilerin Canbulad Beyin çocukları olduğu net bir şekilde belirtilmiştir. “*Sabıka Kilis sancakbeyi olup tekâüd iden Canbulad Beyin oğlu olan müşâri'n-ileyh Cafer Beye ...*” (BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575), “*... iş bu Hasan Kilis sancakbeyi Canbulad Beyin oğlu olup 33.000 akça zeâmeti ile Kilis alaybeyisi olan Ömer'in sulbi oğlu olup ...*” (BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 312, 19 Cemâziyelâhir 979/8 Kasım 1571).

<sup>140</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 223, 9 Cemâziyelevvel 990/1 Haziran 1582.

<sup>141</sup> Şeref Han'ın verdiği şecerede Alihan yer almaz (*Şerefnâme*, s. 253).

<sup>142</sup> Şeref Han da Habip Beyi, Canbulad Beyin büyük çocukları arasında gösterir (*Aynı eser*, s. 253).

<sup>143</sup> BOA, *TD*, nr. 271, s. 88.

<sup>144</sup> BOA, *MD*, nr. 4, s. 26, hkm. 241.

<sup>145</sup> BOA, *MAD*, nr. 563, s. 155.

seferine kadar muhtemelen aralıksız bu görevde kalmıştır<sup>146</sup>. Daha sonradan Cebele yanında Nablus, Balis ve Selemiye sancakbeyliği görevlerinde de bulunan<sup>147</sup> Habip Beye, kardeşi Cafer Beyin vefatı üzerine 5 Zilkade 986/2 Şubat 1579 tarihinde Kilis sancakbeyliği tevcih edilmiştir<sup>148</sup>. 16 Cemâziyelevvel 990/8 Haziran 1582 tarihinde Hüseyin Beyin Kilis sancakbeyi olmasına kadar da bu görevi sürdürmüştür<sup>149</sup>.

Habip Bey ile aynı yaşlarda olduğunu tahmin ettiğimiz Ömer Bey de, biraderi gibi 1550 yılında 10.000 akçalık timar tasarruf etmektedir<sup>150</sup>. 8 Rebiülâhîr 967/7 Ocak 1560 tarihinden önce 12.000 akça olan timarına, bu tarihte 3.000 akça terakki almıştır<sup>151</sup>. 22 Rebiülâhîr 967/21 Ocak 1560 tarihinde, Canbulad Beye ait olan terakkiden 5.000 akçalık kısmının kendi isteği ile oğlu Ömer'e verilmesi sonucu, dirliği 20.000 akçaya yükselerek zeamet olmuştur<sup>152</sup>. Ömer Beyin, 18 Ramazan 970/11 Mayıs 1563 tarihinde Kilis alaybeyliğinden ayrılıp Cebele sancakbeyi olan kardeşi Habip Beyin<sup>153</sup> yerine Temmuz 1564'den önce bu göreve tayin olunduğu ve tespit edebildiğimize göre de en az 1574 yılı başlarına kadar bu görevde kaldığı anlaşılmaktadır<sup>154</sup>. Ömer Bey, 1579 yılında vefat etmiştir<sup>155</sup>.

<sup>146</sup> BOA, MD, nr. 6, s. 536, hkm. 1165, 16 Şevvâl 972/17 Mayıs 1565.

<sup>147</sup> BOA, KK, *Ahkâm Defteri*, nr. 67, s. 753, 29 Receb 980/4 Aralık 1572; BOA, KK, nr. 262, s. 59-60.

<sup>148</sup> BOA, KK, nr. 262, s. 59.

<sup>149</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 222-225.

<sup>150</sup> BOA, TD, nr. 271, s. 62.

<sup>151</sup> "Haleb beylerbeyisi mektûb gönderüp Canbulad Beyin oğullarından onikibin akça timârı olan Ömer ve onbin akça timârı olan Ahmed ve dokuzbinüçyüz akça timârı olan Ahmed ve yedibin akça timârı olan Hüseyin ber-vech-i yarar şecâ'at şî'âr akrân ve emsâline mümtaz alet-ı harbde ve sipâhlikde kâmilü'l-ayâr kullaridur deyu inâyet ricâsına arz itmeğin üçerbin akça terakki buyuruldu." (BOA, MD, nr. 4, s. 7, hkm. 53).

<sup>152</sup> "Canbulad Bey mektûb gönderüp kendüye inâyet olunan terakkiden beşbin akçası onbeşbin akça timâra mutasarrıf olan oğlu Ömer'e virilüp timârı zeâmet olmasın ricâ üdüğün bildürmeğin buyuruldu." (BOA, MD, nr. 4, s. 16, hkm. 145).

<sup>153</sup> BOA, MAD, nr. 563, s. 155.

<sup>154</sup> Görevde olduğuyla ilgili bkz. BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 157, 13 Ramazan 974/24 Mart 1567; BOA, TD, nr. 544, s. 82; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 34, s. 312, 17 Cemâziyelâhîr 979/6 Kasım 1571; s. 306, 17 Şevvâl 979/3 Mart 1572; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 39, 4 Zilkade 981/25 Şubat 1574; s. 192, 14 Zilkade 981/7 Mart 1574.

<sup>155</sup> İ. Hakkı Konyalı, Kilis'teki Canbulad Bey Türbesi yakınlarında Ömer Beyin iki parçaya ayrılmış mezar taşını bulup fotoğraflayarak okumuştur (*Aynı eser*, s. 479).



Canbulad Beyin diğer bir çocuğu Ahmed ise 8 Rebiülâhir 967/7 Ocak 1560 tarihinden önce 10.000 akçalık timar tasarruf ederken bu tarihte 3.000 akça terakki almıştır<sup>156</sup>. II. Selim döneminde (1566-1574) zeamete sahip olan<sup>157</sup> ve 17 Cemâziyelevvel 986/22 Temmuz 1578'den önce Halep defter kethüdalığı görevinde bulunan Ahmed Bey, bu tarihte Balis sancakbeyliğine tayin edilip 28 Safer 990/24 Mart 1582 yılına kadar bu görevde kalmıştır<sup>158</sup>. Tespitlerimize göre Ahmed Bey, 22 Cemâziyelâhir 995/30 Mayıs 1587 tarihinden önce Selemiyeye sancakbeyi iken söz konusu bu tarihte Hama sancakbeyliğine tayin edilmiştir<sup>159</sup>.

Muhtemelen Ahmed Beyin bir küçüğü olan Abdullah da, 8 Rebiülâhir 967/7 Ocak 1560 tarihinden önce 9.300 akçalık timar tasarruf ederken bu tarihte 3.000 akça terakki almıştır<sup>160</sup>. 1 Receb 979/19 Kasım 1571 tarihinden önce 20.600 akçalık zeamet tasarruf ettiği<sup>161</sup> anlaşılan Abdullah Bey, 15 Safer 982/1 Haziran 1574 tarihinde 101.937 akçalık gelir ile Halep vilayeti defter kethüdalığına tayin olunmuştur<sup>162</sup>.

Diğer bir çocuğu Hüseyin de 8 Rebiülâhir 967/7 Ocak 1560 tarihinden önce 7.000 akça timar tasarruf etmekteydi. Bu tarihte 3.000 akça terakki almıştır<sup>163</sup>. 25 Şubat 1567 tarihinden önce Halep zü'emâsı arasında yer alan ve bu tarihte 200.000 akçalık hasları ile Balis sancakbeyi olan Hüseyin Beyin<sup>164</sup>, birkaç kez bu görevden alınsa da Kilis sancakbeyi olmasından hemen önce azledilinceye kadar Balis sancakbeyliği görevini sürdürdüğü anlaşılmaktadır<sup>165</sup>. Hüseyin Bey, biraderi Habip Beyin yerine 16

<sup>156</sup> BOA, *MD*, nr. 4, s. 7, hkm. 53.

<sup>157</sup> BOA, *TD*, nr. 544, s. 155.

<sup>158</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 304; BOA, *KK*, nr. 262, s. 60.

<sup>159</sup> BOA, *KK*, nr. 262, s. 72.

<sup>160</sup> BOA, *MD*, nr. 4, s. 7, hkm. 53.

<sup>161</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 38, s. 278, 10 Şaban 980/16 Aralık 1572; BOA, *MAD*, nr. 563, s. 163.

<sup>162</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 138-139, 192-193, 25 Safer 982/16 Haziran 1574; BOA, *MAD*, nr. 563, s. 163.

<sup>163</sup> BOA, *MD*, nr. 4, s. 7, hkm. 53, 8 Rebiülâhir 967/7 Ocak 1560.

<sup>164</sup> BOA, *MAD*, nr. 563, s. 163; BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 155-156, 7 Ramazan 974/18 Mart 1567.

<sup>165</sup> BOA, *MAD*, nr. 563, s. 163; BOA, *KK*, nr. 262, s. 60; BOA, *MD*, nr. 14, s. 460, hkm. 650, 22 Cemâziyelevvel 978/22 Ekim 1570; BOA, *MD*, nr. 15, s. 257, hkm. 2159, 4 Şaban 979/22 Aralık 1571; BOA, *KK*, nr. 262, s. 60; BOA, *MD*, nr. 31, s. 275, hkm. 610, 2 Receb 985/15 Eylül 1577.

Cemâziyelevvel 990/8 Haziran 1582 tarihinde Kilis sancakbeyliği görevine tayin edilmiştir<sup>166</sup>.

Canbulad Beyin küçük çocuklarından olan Cafer Beyin, 26 Ramazan 971/8 Mayıs 1564 tarihinden itibaren 7.000 akça olarak tasarruf ettiği timarı<sup>167</sup>, Kıbrıs adasının fethi öncesinde 11.200 akçaya yükselmiştir. Babasıyla birlikte Lefkoşa kalesinin muhasarasına katıldığından 8.000 akçalık terakki alarak dirliği 20.000 akça ile zeamet olmuştur<sup>168</sup>. Diğer kardeşlerinin aksine Kilis'ten ayrılmayıp babasının yanında kalan Cafer Bey, babasının emekliye ayrılmasıyla 10 Receb 982/26 Ekim 1574 tarihinde Kilis sancakbeyliğine tayin edilmiş ve 1579 yılındaki vefatına<sup>169</sup> kadar bu görevde kalmıştır<sup>170</sup>.

Canbulad Beyin küçük oğullarından Haydar'ın, Kıbrıs adasının fethine kadar henüz dirlik tasarruf etmediği anlaşılmaktadır. Babasıyla birlikte katıldığı Kıbrıs seferinde gösterdiği yararlılık sebebiyle kendisine 12.000 akça ibtidâdan timar tevcih edilmiştir<sup>171</sup>. Diğer küçük oğulları Zeynel ve Hızır hakkında bildiklerimiz de birkaç timar ve zeamet kaydıyla sınırlıdır. Zeynel Bey, kardeşi Haydar gibi babasıyla birlikte Kıbrıs seferine katılmış olup hizmetlerinden dolayı kendisine 10.000 akça ibtidâdan timar verilmiştir<sup>172</sup>. 19 Ramazan 982/2 Ocak 1575 tarihinde 10.000 akça timar tevcih edilen<sup>173</sup> Hızır Beyin ise 998/1589-1590 yılında 52.500 akçalık zeamet tasarruf ettiği anlaşılmaktadır<sup>174</sup>.

Yukarıda görüldüğü gibi, kendisi Kilis'te sancakbeyi iken Kilis dışında Nablus, Balis, Selemiye, Hama ve Cebele sancakbeylikleri ile Halep vilayeti defter kethüdalığı ve Kilis alaybeyliğine çocuklarını tayin etti-

<sup>166</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 65, s. 222-225, 16 Cemâziyelevvel 990/8 Haziran 1582; BOA, *MAD*, nr. 543, s. 50.

<sup>167</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 159, 17 Ramazan 974/28 Mart 1567.

<sup>168</sup> BOA, *MD*, nr. 11, s. 13, hkm. 100, 20 Cemâziyelevvel 978/20 Ekim 1570.

<sup>169</sup> Şeref Han, Cafer Beyin bir sefer sırasında attan düşerek öldüğünü, ancak Hüseyin Beye muhalif aile üyelerinin Cafer Beyin Hüseyin Bey tarafından öldürüldüğünü iddia ettiklerini aktarır (*Şerefnâme*, s. 254, 256).

<sup>170</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 203-204, 25 Şevvâl 982/7 Şubat 1575; BOA, *KK*, nr. 262, s. 59, 60; BOA, *MZD*, nr. 3, s. 31, hkm. 87, 19 Zilhicce 984/9 Mart 1577; BOA, *MD*, nr. 32, s. 174, hkm. 344, 25 Ramazan 986/1 Haziran 1578.

<sup>171</sup> BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 39, s. 195, 15 Safer 981/16 Haziran 1573; s. 197, 9 Şaban 982/24 Kasım 1574.

<sup>172</sup> *Aym defter*, s. 198, 21 Cemâziyelevvel 982/8 Eylül 1574.

<sup>173</sup> *Aym defter*, s. 199.

<sup>174</sup> BOA, *MAD*, nr. 563, s. 30.

ren<sup>175</sup>; akrabalarını da çeşitli görevlere yerleştiren Canbulad Beyin, Kilis ve çevresinde güçlü bir kadro oluşturup diğer aileler üzerinde hâkimiyet kurduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı yönetimi ve bürokrasisi tarafından kabul gören<sup>176</sup>, Cezayir ve Kıbrıs seferlerinde önemli başarılar kazanan Canbulad Bey, 1574 yılı sonlarında emekliliğe ayrılarak yerine sanılanın aksine Hüseyin Bey değil 10 Receb 982/26 Ekim 1574 tarihinde en küçük çocuklarından Cafer Bey tayin edilmiştir. Cafer Bey Cebele, Nablus, Balis ve Selemiye sancakbeyliklerinde bulunan biraderleri Habip ve Hüseyin'e göre hem yaşça daha küçük ve hem de daha tecrübesizdir. Kendisinin Kilis sancakbeyliğine tayin edildiği 1574'lü yıllarda, babası Canbulad Beyin yaşlı olduğu, ancak küçük ve kardeşlerine göre daha tecrübesiz Cafer'in sancağa getirilmesi sebebiyle de ailede ve sancakta hâlâ söz sahibi bulunduğu tahmin edilebilir. Nitekim Canbulad Bey, emekliye ayrıldıktan sonra, üzerinde mal-i mîrî bulunan Kilis sancağından Hacı Nasır'ın teftişi için Sancakbeyi Cafer Bey değil kendisi görevlendirilmiştir<sup>177</sup>.

Cafer Bey, vefat ettiği 1579 yılına kadar Kilis sancakbeyliği görevinde kalmış, yerine 5 Zilkade 986/2 Şubat 1579 tarihinde Habip Bey tayin edilmiştir. Habip Bey ise biraderi Hüseyin Beyin faaliyetleri sebebiyle daha fazla görevini sürdüremediğinden, 16 Cemâziyelevvel 990/8 Haziran 1582 tarihinde sancağın başına Hüseyin Bey getirilmiştir. Ancak bu tayin sürecinin oldukça sancılı geçtiği, Kilis ve çevresinin iki kardeşin çekişmesine sahne olduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Bey, Habip Beyin Kilis sancakbeyliği sırasında merkeze müracaatla biraderinin reayaya zulmettiğini, mal-ı mîrînin zarar görmesine sebep olduğunu, Tiflis seferine gitmediğini, Lazkiye kalesinin toplarını sattığını ve eşkıyanın faaliyetlerine izin verdiğini ileri sürüp sancağın kendisine verilmesini talep etmişti. Osmanlı yönetimi, iki kardeş arasındaki bu çekişmede Hüseyin Beyi destekleyip kendisini 8 Haziran 1582 tarihinde sancağın başına getirmekle kalmadı, Hüseyin Beyin ailede ve sancakta tek otorite olması için Habip Beyi Yanbolu'ya sancakbeyi olarak gönderdi. Bu idarî değişiklikten yaklaşık iki

<sup>175</sup> Canbulad Beyin, oğlu Hüseyin Beye Balis sancakbeyliğinin tayini için merkeze yazdığı mektup ve ileri sürdüğü sebepler hakkında bkz. BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 155-156, 7 Ramazan 974/18 Mart 1567.

<sup>176</sup> Nitekim, birçok timar ve zeamet tevcih ya da terakki kaydında, ilgili kişinin Canbulad Beyin akrabası olduğu vurgulanmıştır. Örnek olmak üzere bkz. BOA, *Timar Ruznamçe Defteri*, nr. 22, s. 174, 182, 26 Ramazan 974/6 Nisan 1567.

<sup>177</sup> BOA, *MZD*, nr. 2, s. 154, hkm. 430, 28 Zilkade 982/11 Mart 1575.

hafta sonra, Halep beylerbeyisine hitaben yazılan bir hükümdede<sup>178</sup>, sancaktaki idarî değişiklik, sebepleriyle özetlenip Habip Beyin ev ve adamlarıyla Kilis'ten çıkarılıp bir daha sancak dahiline sokulmaması emredilerek Hüseyin Bey rakipsiz hâle getirildi<sup>179</sup>.

Kısa sürede bölgedeki nüfuzunu genişleten Hüseyin Bey, Çağala-zade Sinan Paşanın İran serdarı olarak görevlendirilmesi üzerine azledilen Nasuh Paşanın yerine Halep valiliğine tayin edildi. Ancak Hüseyin Paşa Urmiye gölü savaşı (1605) sonrasında, zamanında savaşa katılmaması sebebiyle Çağala-zade Sinan Paşa tarafından Van'da idam edildi<sup>180</sup>. Bu tarihten sonra gerek devletin Kuzey Suriye bölgesine yönelik politikaları ve gerekse ailenin devlete bakışı değişikliğe uğramış, Canbulad Beyin sağlığında devlete karşı gösterilen itaat yerini isyana bırakmıştır ki, ailenin bundan sonrası farklı bir çalışmaya konu teşkil etmektedir.

### S o n u ç

Aileye adını veren Canbulad Beyin menşei hakkında bilinenler az olduğu gibi mevcut bilgiler de birbiriyle örtüşmez. Bununla birlikte bütün kaynaklar, babasının Kasım Bey olduğu konusunda birleşir. Canbulad Bey muhtemelen Kanunî zamanında saraya müteferrika olarak alınıp bir müddet burada yetiştirilmiş, önce Ma'arra daha sonra da 2 Aralık 1548 yılında Kilis sancakbeyliğine tayin edilmiştir. Bu tayinden 26 Ekim 1574 yılın-

<sup>178</sup> BOA, MD, nr. 44, s. 86, 157, 29 Cemâziyelevvel 990/21 Haziran 1582.

<sup>179</sup> Hüseyin Bey ile kardeşleri arasındaki çekişmenin bu olay ile sona ermediği anlaşılmaktadır. Nitekim, h. 1005 (m.1596-1597) yılında kardeşlerinin şikayetleri ve reyayı kıskırtmaları sonucunda kısa süreli de olsa Hüseyin Bey yerine Süleyman Bey, Kilis sancakbeyliğine tayin edilmiştir (*Selânikî*, I, 689; *Hülâsâtü'l-âsâr*, II, 84).

<sup>180</sup> Hüseyin Paşa ve sonrası hakkında bkz. *Kitab-ı ahbârü'l-â'yân*, s. 123-132; *Hülâsâtü'l-âsâr*, II, 84-85; III, 135-140; Ş. Tekindağ, *Aynı mad.*, s. 22-23; M. İlgürel, *Aynı mad.*, s. 144-145; Abdul-karım Rafeq, "The revolt of Ali Pasha Janbulad (1605-1607) in the contemporary Arabic sources and its significance", *VIII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976)'ne Sunulan Bildiriler*, Ankara 1983, III, 1515-1534; Barnadette Schenk, *Kemal Canbulat. Das Arabisch-İslamische Erbe und die Rolle der Druzen in Seiner Konzeption der Libanesischen Geschichte*, Berlin 1994 [Kitab hakkında bkz. Kemal Beydilli, "Barnadette Schenk, *Kemal Canbulat. Das Arabisch-İslamische Erbe und die Rolle der Druzen in Seiner Konzeption der Libanesischen Geschichte*, (Kemal Canbulat, Arap-İslâm Mirası ve Lübnan Tarihinin Kavrayışında Dürzilerin Rolü) Berlin 1994", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1995, XV, 321-322]; Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 196-198, 216-218, 222-226. Özellikle Kuzey Suriye'nin sosyal ve ekonomik yapısı, Osmanlı Devleti'nin bölgeye yönelik siyaseti, Canbuladoğlu Hüseyin Paşa dönemi ile Ali Paşanın isyanı titizlikle araştırılıp ortaya konulmuştur (W. J. Griswold, *Aynı eser*, s. 47-126).

daki emekliliğine kadar Kilis sancakbeyliği görevini ocaklık şeklinde 26 yıl kesintisiz olarak sürdürmüştür.

Canbulad Beyin çok yönlü, teşkilâtçı, güven verici ve imar faaliyetlerine önem veren bir şahsiyeti olduğu görülür. Bir yandan sancağı Kilis ve çevresinde sık sık ihlâl edilen asayiş, dönemin vekayi-namelerinde ve arşiv kayıtlarında kendinden söz ettirecek bir şekilde başarıyla sağlayıp merkezî idarenin askerî ve malî alandaki isteklerini yerine getirirken; öte yandan da katıldığı seferlerde büyük yararlılık göstermiştir. Örneğin Cezayir seferinde, önce gemi yapımında emin ve nâzır olmuş; sonra da kapudan olarak 6.000 kişilik bölge askeri ve 2.000 kişilik yeniçeriye alarak Fırat nehrinden savaş bölgesi Basra'ya inip adalarda Araplara karşı savaşmıştır. Ada muhasaralarındaki başarısı Kıbrıs seferinde de kendini gösterir. Özellikle Mağusa kalesinin kuşatılması sırasında kalenin en müstahkem burçlarından biri olan deniz kenarındaki Arsenal burcunda savaşmış, patlattığı lağım bir anlamda Mağusa'nın fethinin başlangıcı olmuştur.

Canbulad Bey, teşkilâtçı kişiliğinin bir sonucu olarak bölgeye yönelik politikaların belirlenmesinde ve uygulanmasında etkin bir konumdadır. Kendi sancağı Kilis'in yanı sıra, çocuklarının sancakbeyi olduğu Nablus, Balis, Selemiye, Hama ve Cebele sancaklarının yönetimindeki söz sahipliği çeşitli alanlarda ve özellikle bölgedeki yerel güçler üzerinde ona kuvvet vermiştir. Bu nüfuzun oluşmasında Osmanlı yönetiminin müsamahasının olduğu ve yöneticilerin bu durumu bölgenin merkezî idareye bağlılığında bir araç olarak gördüğünü de göz ardı etmemek gerekir.

Bugün Kilis'i gezenler, Canbulad Beyin imar konusundaki duyarlı kişiliğinin eserleriyle de karşılaşır. Kilis sancağı kanunnamesinde de belirtildiği gibi önceleri bir köy olan Kilis, onun zamanında vakıf eserleri, ticareti, nüfusu ve idarî konumdaki yeri sebebiyle bir şehir hâline gelmiştir. İmaratinin en önemli binası olan ve kendi adıyla anılan camii, sanat tarihinin övgü dolu özelliklerini bir arada barındırır. O, camiinin dışında medrese, türbe, hamamlar, bedesten, hanlar, kervansaraylar, şadırvan ve su yolları gibi Kilis'teki bir çok eserin de banisidir.

“A XVI<sup>TH</sup> CENTURY OTTOMAN PROVINCIAL RULER AS THE FOUNDER OF A  
NEW DYNASTY: TJANBULAD BEY”

*Abstract*

*Tjanbulad Bey was appointed as Kilis Sancakbeyi on December 2, 1548 through Odjaklik system. There he worked for 26 years, installing security in the region, tracing bandits, and controlling transportation of State money. At the same*

*time he also joined Algeria (Ulyanoglu) during his expeditions to Cyprus, especially during the conquest of Magusa Castle he was a great deal of help. On the other hand he was the founder of many vakif buildings in Kilis. After his retirement, Tjafer Bey, one of his ten sons, was appointed to his post. However, on his appointment, death, number of children, his successor, there is no efficient amount of knowledge. This studies aims at completing and filling in some gaps on the subject.*

*Keywords*

*Tjanbulad, Tjanbuladogullari, Kilis, Algeria (Ulyanoglu), Cyprus expedition*







Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi:  
CAİZE

*Muzaffer DOĞAN\**

ÖZET

*Osmanlı Devletinde XVI. yüzyıl sonlarından itibaren taşra ve merkez idarî birimlerine yapılan atamalardan caize adı altında para alınmıyordu. Caize ödemeleri önceleri rüşvet sınıfında değerlendirilirken, zamanla devletin meşru bir uygulaması hâline geldi. Padişah, sadrazam ve sadaret kethüdasının aldıkları meblağlar, kendi hazinelerinin finans kaynaklarından birisiydi. Caize, tarihî seyir içerisinde üzerinde yapılan çeşitli değişikliklerle düzenli bir gelir şekline dönüştü ve maaş sistemine geçişte devlet için bir kriter oluşturdu.*

*Anahtar Kelimeler*

*Caize, avâid, gelir, maaş, rüşvet, hazine, atama.*

Osmanlı imparatorluğu bürokratlarının gelirleri, tahsisât (timar, has, zeamet) ve maaş türü gelirler (ulufe, şehriye) gibi genel bir tasnife sokulsalar bile bir devlet memurunun standart yıllık gelir rakamlarını vermekten uzak kalırlar. Bu durum piramidin tepesini oluşturan üst *ricâl* için daha üst seviyede geçerlidir. Devlet erkini teorik anlamda da olsa tümüyle elinde bulunduran padişah ve bu erki onun vekilleri sıfatıyla kullanan üst bürokrasiyi oluşturan *ricâl* ve bürokratik organizasyonu yürüten daha alt birimlerin şefleri zamanla kendilerine bahşedilen otoriteyi temsil etme gücü yanında malî açıdan da buna eş düşen imtiyazların sahibi oldular. Devlet, üst yönetime bu imtiyazları verirken yine devlet adına harcama yapma koşuluyla kendilerinin de “hazine” olarak niteledikleri maddî kaynaklara sahip olma şansını tanıdı. Dolayısıyla merkezdeki yüksek memuriyetlerin gelirleri sıradan bir maaş veya tahsisat boyutlarının oldukça üzerinde seviyelerde görünmektedir. Câize de bu kaynakların önemli kısmını teşkil eden bir gelir kalemiydi. Bu gelir biriminin ortaya çıkışı ve tahsil şekli uzun süre rüşvet ithamlarının veya tanımlamalarının da

---

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

gündemde kalmasına yol açmıştır. Bu çalışmanın ana hedefi câizenin gelir biçimi olarak niteliğini ortaya koyarken aynı zamanda nispeten karmaşık görünen gelirler tasnifinin bir kalemini anlamaya yönelik olacaktır. Önce Osmanlı'da idarî anlamda câizenin tarihî gelişimini izah ettikten sonra mahiyeti ve muamelâtı hakkındaki diğer bilgileri ele almayı deneyeceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'nda *câize* denildiğinde iki ana uygulama öne çıkmaktadır. Birincisi şairlere verilen ve geçmişi Osmanlı'dan çok öncelere uzanan bahşişe verilen isimdir<sup>1</sup>. İkincisi ise idarî birimlere atananlardan alınan para için kullanılan şekliydi. Görev tevcihi karşılığı para, klâsik dönem siyaset-namelerinde ve tarihlerinde aşağıda da göreceğimiz üzere daha çok *rüşvet* veya *irtişa* ismiyle anılmıştır. Memuriyetlerin sadrazam veya padişah tarafından para karşılığı satıldığı vurguları daha çok XVI. yy. sonları ve XVII. yy. başlarından itibaren yoğunluk gösterir. XVII. yy. boyunca artık makam dağıtma yetkisini üzerinde taşıyan idarecilerin, rüşveti alenen aldıkları hatta bunların defterlerini tuttukları belirtilerek devlet sisteminin işleyişindeki yozlaşmanın derecesi anlatılmak istenir. Bu bilgilerden hareketle *câize* uygulamasının da bu yüzyıllardan itibaren başlamış olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak *câize* türüne benzer yakınlıktaki uygulamalar daha önceki tarihlerde de görülmekteydi. Buna göre devlet makamlarının sahibi ve ihsan edicisi konumunda olan padişah, geleneklerin belirlediği ve kendine *biat* unsurlarından birisi olan *pişkeş* ve *hediye* gibi bir takım sunumları kabul etmek durumundadır<sup>2</sup>. Bağlılık sembolü

<sup>1</sup> Üst makamlardan alttakilere verilen *câize*, Osmanlı öncesi Ortaasya devletlerinde de varolan fakat daha çok sultanlara veya önemli *devlet ricâline* sunulan edebî eserlere - özellikle şiir- bahşiş olarak verilen miktarlar için kullanılan bir terimdi. Şairlere verilen bahşiş anlamında Osmanlı döneminde de yaygın şekilde bilinen ve kullanılan bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Meselâ Kanûnî döneminde bazı şairlere verilen *câizeler* hakkında bkz. (İsmail Erünsal, “Kanunî Sultan Süleyman Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1984, IV, s. 1-7). Şairlere verilen *câize* anlamında yapılan bir başka çalışma; (Cevdet Dadaş, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Şairlere Verilen *Câize* ve İhsanlar”, *Türkler*, Ankara 2002, XI, s. 748-757). Hz. Muhammed'e kadar dayanan köklü bir gelenek olması ve daha ziyade üst makamdan alta verilen hediye niteliği taşıması, bu tür *câizenin* meşruluğunun fazla tartışmaya mahal bırakmadan kabul görmesini sağladığı ve bazen suistimal edilse bile güzel eserler üreten edebiyatçılara bir tür telif hakkı gibi ödüllendirme şeklinde kullanıldığı düşünülebilir (Mustafa Uzun, “Caize”, *DİA*, VII, 28-29).

<sup>2</sup> Yeni padişah tahta çıktığında *cülûs pişkeşi* çekilmesi kanundu. II. Selim'in tahta çıkışında Kapudan-ı derya Piyale Paşanın sefer dönüşünde padişaha sunduğu *pişkeş* vasfedilirken bu uygulamanın geçmişine dair atıf da önemlidir: “...*ganâ'im-i ferâvân ile geldüklerinde cülûs-ı hümayûn pişkeşin ihzâr idüp, tuhaf ü hedâyâ-yı mergube-i gayr-i mükerre ve gulamhâ-yı perî-peyker çekdüler ki tamâm ehl-i dîvân pesend eyleyüp teşrifât defterlerinde mütekaddimînün akmişe-i Firengî ve çukahâ-yı rengini bu metâ'-ı mümtâza*

olarak *pişkeş* ve *hediye* sunumu sadece padişah cüluslarını kapsamaz. Aynı zamanda önemli fetihlerde bulunmuş bir beylerbeyi<sup>3</sup>, padişahın huzuruna davet edilen ve onunla görüşmeye gelen taşra idarecileri, yine sarayla ilgili düğün, kutlama gibi seremonilere davet edilmiş kimseler *pişkeş* sunarlardı<sup>4</sup>.

Osmanlı'da padişah ve çevresi yani sarayın teşkilât ve işleyişi diğer alt oluşumların bir modeli olarak görüldüğünden ve taklit edildiğinden zikredilen *pişkeş* ve *hediyeler* çeşitli isimler altında daha alt seviyedeki bazı *devlet ricâli* tarafından da alınmıştır. Büyük ricâlin yine padişahın ihsanıyla kanunlaşmış hak ediş tarihinin oldukça erken dönemlere kadar uzandığını Fatih Kanunnâmesi'ndeki bir madde gösterir: “*Ve vüzerâm oniki kerre yüzbin akçe ile olalar, hâs ol mîkdâr ta'yîn oluna. Ve anlara âyide benim rikâb-ı hümmâyûnuma her nereden harac ve âdet-i aġnâmdan ve pîşkeş gelürse vüzerâma ve defterdarlarıma dahi hisseleri gelsün*”<sup>5</sup>. Maddede bizim için önemli iki nokta vardır: Birincisi tahsis edilmiş gelir olarak *hâs* miktarı; ikincisi ise “anlara âyide” ibaresiyle kastedilen esas gelire ilave edilen diğer gelirler. Birincisi zaten bilinen bir tahsisat olmasına rağmen ikincisi yani “âyide”, daha sonraları *avâid* olarak çeşitlenecek ve bürokrasi mensupları için de tayin dolayısıyla alınacak olan bir hak ediş hâline geleceğinden, anlam olarak “aitlik”den ziyade, farklı ödeme şeklini tanımlayan bir kavram olarak kabul edilmelidir. Kanun maddesinin *devlet ricâlinin gelirleri* başlığı

---

*mümâsil yazılmış bulunmadı*” (Selanikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selanikî*, hzr. Mehmet İpşirli, İstanbul 1989, I, s. 57). Diğer ricâl *cülûs pişkeşlerini* Edirne'de çektiler: “*Ve evâ'il-i muharrem sene 975'te mahmiye-i Edirne âmmeten sâye-i sa'âdet-i zillü'llâh'da âsûde olup, erkân-ı devlet bir bir gelüp yetişüp kanûn-ı kadîm üzre mekânlarında karâr eylediler. Ve makam-ı mülâzemetde olan hükkâm-ı etrâf ü eknâf cülûs-ı saltanat pişkeş ü hedâyâsın südde-i sa'âdet-medâra çekmeğe müteveccih olup gelüp çekdiler*” (*Ayn eser*, I, 67).

<sup>3</sup> Yemen'deki görevinden ayrılıp İstanbul'a gelen Mehmet Paşa'nın Kanunî'ye sunduğu *pişkeş* kayda değerdir: “...*Südde-i sa'âdet-medâra geldikde erkân-ı sa'âdete pişkeş ü hedâyâ ile yolundan gelüp... ve kanûn-ı kadîm üzre Dîvân-ı ma'delet-mekâna gelüp, dokuz kat pişkeş üzre envâ'-ı tuhaf-ı Hind ü Sind getirüp... mukaddemâ fâtihi mülk-i Yemen ve Aden Vezîria'zam olan Süleyman Paşa'nun teşrifât defteriyle tatbîk ü tevîfika mecâl olmayup, bunların pişkeşi hadd-i a'lâda olup “kul efendisine ubudîyyet itmek ancak bu denli olur” diyü hüsmendân-ı ehl-i Dîvân pesend idüp tahsinler itdiler*” (Selanikî, I, 13).

<sup>4</sup> IV. Mehmed'in Edirne'de şehzadeleri için yaptığı sünnet şenlikleri ve kızı için evlendirme düğününde en yüksek idareci sıfatıyla sadrazamdan esnaf teşekküllerine varıncaya kadar resmî ve sivil nitelikli kimselerin sundukları *pişkeşler* için bkz. (Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân Fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, hzr. Sevim İlgürel, Ankara 1998, s. 207-246).

<sup>5</sup> Abdülkadir Özcan, “Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *Tarih Dergisi*, İstanbul 1982, sayı 33, s. 47.

altında verilmesi de makamların sembolik hak edişlerine vurgu yapmak yerine bir ek gelir olarak kendilerine tanınan imkanı belirtmektedir. Nitekim aynı kanunnâmede defterdarların gelirleri iki ayrı maddede farklı yerlerde verilirken birincisinde haslarının miktarları ikinci maddede de görevleri gereği yaptıkları muamelâttan alacakları harclar “âide” olarak nitelendirilmektedir<sup>6</sup>. Kısacası görev tahsisatı dışında kalan, ister makamın yüksekliği için, ister yaptığı muamelât için olsun bir takım meblağların alınması geleneği, câize alımının başlamasından önce de mevcut olan bir uygulamaydı.

XVI. yy. sonları ve XVII. yy. dönemlerinde kaleme alınan veya bu döneme atıf yapan siyaset-name veya layiha, kronik yazarlarının kastetikleri rüşvet olgusu bu tür uygulamalar mıdır, yoksa bunların haricinde alınan para veya hediyeler midir? Açıkçası bütün bilgiler birbirine karışmış gibidir<sup>7</sup>. Ancak genel bir bakış açısıyla, iki tür teamülü de pek hoş karşılamadıkları anlaşılıyor. Belki de devletin yeni uygulamalarını algılamakta karşılaştıkları güçlüklerden kaynaklanan olumsuz tepkilerini bu şekilde dile getiriyorlardı. Bu türden eserler Osmanlı öncesi veya ilk dönem ahlâk kitapları ve siyasetname geleneklerini sürdürdüklerinden, ken-

<sup>6</sup> “*Ve defterdarlarına hâs verilürse, altı kerre yüzbin akçe verilsün*” (Abdülkadir Özcan, a.g.m., s. 47); “*Ve defterdârlarının âidesi havâs-ı humâyûnundan gerek iltizâm ve gerek emânet ile ümenâyâ verilen hâslar kaç yük ise yük başına bin akçe hakk-ı imzâ alalar. Ve mutlaka hazîne-i âmireme akçe teslim olundukda, bin akçeden yirmi akçe kesr-i mizân alalar. Ve defterdarlara hidmet eden küttâba dahi hakk-ı kitâbet alalar. Ve havâs-ı humâyûnum a’sârından defterdârların me’külâtına mu’âvenet edeler*” (Aynı mak., s. 48).

<sup>7</sup> Bu dönemlerde yapılan çeşitli rüşvet ithamlarının nakli için bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*, İstanbul 1985, s.86-92. Mumcu, Osmanlı’da devlet ricâlinin yaptıkları atamalar karşılığında bir miktar para veya mal alma hakları olduğunu zikrettikten sonra alınan bütün para ve malları rüşvet örneği olarak da nakletmeye devam ediyor. Kanunî döneminde Mahmut Paşanın Mısır valisi olabilmek için padişaha ve vüzeraya pişkeş vermesini rüşvet örneği olarak veriyor. Pişkeş alımının daha bu dönemde kanun olduğunu dolayısıyla rüşvetin yaygınlaşmaya başladığını vurguluyor (s. 89). Oysa daha önce de söylendiği gibi Fatih kanunnamesinde pişkeş ve diğer hediyeler için kanun maddesi konmuştu. Ayrıca bunun sadece padişah tarafından alınmayacağını aynı zamanda vüzeraya da hisse verilmesini kanunlaştırmıştı. Kanunnamedeki bazı maddelerin daha evvel gelenekte olan teamüllerin formel hale sokulduğunu kabul edersek pişkeş uygulaması Fatih’ten önce de muhtemelen vardı. Aynı zamanda yabancı elçi veya seyyahların hatıratlarındaki rakamların câize rakamları mı yoksa câizenin dışında ayrıca alınmış rüşvetler mi olduğunu belirlemeden örneklemeye devam ediyor. Verilen rakamların büyük bölümü muhtemelen câize miktarlarıydı. Çünkü kesinlik ifade eden rakamları zaten devlet muhtelif bürolarının defterlerine kaydediyordu ve bunlar idareci zümre ve devlet işlerine aşına olanlar arasında bilinen rakamlardı. Dolayısıyla yabancıların da bunları bilmesi kadar doğal bir şey yoktur. Onlar açısından gerçek rüşvet olayları kadar, algılama farklılığı sebebiyle, câize de rüşvet sınıfına giriyordu.

dilerinden önce yazılmış eserlerin bazen büyük kısmını, bazen de bir bölümünü taklit ettikleri anlaşılıyor<sup>8</sup>. Dolayısıyla Osmanlı öncesi rüşvet olarak tanımlanmış teamüller Osmanlı döneminin uzun devreleri boyunca aynı bakış açısıyla algılanmaya devam etmiş gibi görünüyor. Nitekim *Kenzü'l-Kübera* isimli eserini 1401 tarihinde tamamlayan Şeyhoğlu Mustafa, vezirler bahsinde, onların memuriyetleri ehil insanlar yerine *rüşvet* veya başka bir hizmet karşılığında hak etmeyenlere verdiklerinden şikâyetçidir. Buradaki ifade istisna kastedilmeden vezirlerin genel tutumunu yansıtmaya yöneliktir<sup>9</sup>. Bunu bir delil kabul edersek o tarihlerde rüşvetin yaygın olduğu kanaatine varmamız gerekmektedir. Oysa bu dönem daha devletin oluşum devresine karşılık gelir ve yeni konulan vergiler için de çok farklı yorumların yapıldığı dönemlerdir<sup>10</sup>. Buradaki *rüşvet* söyleminde Osmanlı öncesi doğu devlet geleneklerinde toplanmış olan rivayetlerin etkisinin payı dikkate alınmalıdır. Aynı ifadeleri kadı ve diğer ilmiye mensupları için de Şeyhoğlu tekrarlar<sup>11</sup>. Yıldırım döneminde kadılar hakkındaki yolsuzluk söylentileri anonim tarihlerde de mevcuttur. Burada da kadıların geçim meselelerini halledebilmek için *mahkeme* ve resmî işlemler karşılığı aldıkları harçlar rüşvet alanına sokulmuştur<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Siyaset-namelerin tahlili hakkında bkz. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, Kayseri 1992.

<sup>9</sup> “*Ve dahı vezire vacibdir ki bir şahsı ki bir işe ve mansıba ve amele koya, evvel anı hakınca teftiş ide ve ihtiyat yirine getire ve layıklı layıkınca nasb ide ki cemî’ dînyâmun ve dînün haleli andadır ki işleri ve mansıpları müstahaklarına ve ehline ve lâykına virmezler. Belki anlar virürler ki gönüllerine yalandan hoş gelür ya hüdmetin ve rüşvetin alırlar. Veya bir mürebbî dutınurlar dergâhda ana hüdmet ucın gösterürler ve mülâzemet ve ibrâm iderler naçar lâykına ve lâyk degüline bakmazlar*” (Şeyhoğlu, *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*, haz. Kemal Yavuz, Ankara 1991, s. 117).

<sup>10</sup> I. Murat döneminde yaptıkları uygulamaların kendilerinden sonra nasıl değerlendirildiğine dair aşağıdaki alıntı son derece önemli bir örnektir: “*Kaçan kim Çandarlı Kara Halil ve Karamânî Türk Rüstem bu ikisi ol zamanda ulular ve âlimler idi, heman kim bular Osman beğleri yanına geldiler, dürlü dürlü hileyile âlemi toldurdılar, andan ilerü hesâb-defter bilmezlerdi, heman anlar Osman beğleri yanına geldiler, hesâb defteri anlar te’lif idiler. Akçayı yığıp hazîne idinmek anlardan kaldı. Sonun hiç fikr itmediler, koyup gideceklerin anmadılar, kendülere magrûr oldılar*” (Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, F. Giese neşri, hzr. Nihat Azamat, İstanbul 1992, s. 34-36; Aynı ibarelerle bkz. *Anonim Osmanlı Kroniği*, (1299-1512), hzr. Necdet Öztürk, İstanbul 2000, s.38).

<sup>11</sup> “... *Ma’ hazâ ki bu mansıba rüşvet virmeg-ile beglere ve divân ehline ve hâcelere hâsıl iderler. Tâ dükeli tâyife bunlara hürmet ve izzet ideler ve i’tikad getireler ve kıyâs idiler ki cümle ulemâ ve meşâyih ki ilerü var-ıdı bu resme mezmûm ...*” (Şeyhoğlu, Aynı eser, s. 131).

<sup>12</sup> Rivayete göre kadılardan rüşvet şikâyetleri yaygınlaşınca Yıldırım bunların hepsinin katlini emretti. Ancak Vezir Ali Paşa ve musahibinin araya girmesiyle affedildiler. Bu bahane ile Yıldırım kadıların yaptıkları bazı mahkeme muamelâtından harc almalarını kanun haline getirdi (Anonim ..., F. Giese neşri, s. 34-36).

1539-41 yılları arasında sadrazamlık yapmış olan Lütü Paşa veziriazamların gelirlerinin tamamlayıcı unsurlarını sıralarken bazı *ümerâdan* alınacak *akmişe* ve *at* (pişkeş) bedellerinin yaklaşık 4 yük (400.000) akçe civarında bir geliri oluşturacağını söylemektedir. Paşaya göre bunun dışında yapılan talepler rüşvet anlamına gelecek ve çaresi olmayan bir derde bulaşılmış olacaktır<sup>13</sup>. 1560-1561 yıllarında Kanunî'ye sadrazamlık yapan Semiz Ali Paşanın masraf ve gelirleri için düzenlenmiş bir defterde Paşanın özel çiftliklerinden gelen ve daha önce borç verdiği kişilerden tahsil ettiği alacakları da dahil olmak üzere devlet tarafından tahsis edilen hâs vs. gelirleri de kayıtlıdır. Defterde *pişkeş* kayıtları da dikkati çeker. Buradaki *pişkeşler* mirлива, mirimiran ve kadı gibi muhtelif devlet kademelerindeki görevlilerden gelmektedir ve muhtemeldir ki göreve tayinleri dolayısıyla verdikleri miktarlardır. Çünkü verilmiş tarihlerinde birliktelik olmayıp yıl içerisinde çeşitli aylara yayılmıştır. Kayıtlar daha çok kumaş ve giysi çeşitlerinden ibaret olup para miktarları zikredilmemektedir<sup>14</sup>. Bunlar bize sadrazamların da padişahlar gibi *pişkeş* aldıklarını gösteren bilgilerdir. Bu alımın meşruiyet kaynağı yukarıda belirtilmişti. Câize kayıtlarının bahsettiğimiz defterde yer almaması sadrazamların bu tarihte henüz câize almaya başlamadıklarına bir delil olabilir. Daha sonraki dönemlerde câize teammüllerine baktığımızda miktarların sadrazamların gelir-gider defterlerine ayrıntılarıyla kaydedildiğinden hareketle bunu söylerken, aynı zamanda *pişkeşin* de câizeye benzer yönleri bulunmasına rağmen deftere kaydedilmesinde mahzur görülmemesini de bu görüşe delil olarak ilâve edebiliriz.

Buraya kadar verilen bilgilerden *pişkeşin* rüşvet tanımının dışında tutulduğunu rahatça anlayabiliyoruz. Ancak câize için şüpheler devam etmektedir. Rüşvetin yaygınlaşmasından sorumlu tutulan sadrazam yine Kanunî döneminde görev yapan Rüstem Paşadır (1544-1553, 1555-1561). Rüşvet almasıyla meşhur olmasına rağmen Rüstem Paşanın kendinden sonrakilere göre çok daha insafli davrandığı ifade edilir<sup>15</sup>. Koçi Bey ise *mansıpların* satış yoluyla verilmeye başlanmasına 990/ 1582 tarihini verir. Ona göre 1574 (III. Murat'ın tahta geçişi)'ten itibaren saray hizmetlilerinin ve padişaha yakın olanların sadrazamın işlerine müdahale imkânı bulma-

<sup>13</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, "Lütü Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 70-71.

<sup>14</sup> BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) *KK (Kamil Kepeci Tasnifi)*, nr. 717, s. 15-31.

<sup>15</sup> Ahmet Mumcu, *Aynı eser*, s. 86. Mumcu daha önceki tarihlerde de rüşvetin varlığına dair söylentiler olsa da yaygınlaşmasının bu paşa döneminden itibaren olduğunu belirtir.

ları; yine aynı dönemden itibaren askerî sınıfın devlet adamlarının tayinlerine ve azillerine karışmaya başlamaları, sadrazamların yetkilerini bağımsız olarak kullanma imtiyazını ortadan kaldırdı. Sadrazamın otoritesini paylaşan zümreler rüşvet olarak ona istedikleri adamları devlet görevlerine tayin ettirmeye başladılar. Böylece rüşvet kapısının aralanmasına yol açtılar<sup>16</sup>. Koçi Beyin bulgularını Selanikî destekler biçiminde bilgiler verir. 1000/1591-92 tarihlerinde genel durum değerlendirmesi yaparken devlet işlerine müdahalelerin artmasıyla birlikte memuriyetlere atamada kayırmacılık ve rüşvetin ön plâna çıktığı ve yaygınlaştığı sonucuna varır.<sup>17</sup> Ancak aynı yılın olaylarını anlatırken, bir iki ay sonrası Haleb defterdarlığından alınan Nuh Efendiye Kıbrıs Beylerbeyiliği tevcihinde, padişaha vermesi gereken *pîşkeş* ve *câizenin* kendisi gelmeden İstanbul'da tedarik edilip adamları tarafından teslim edildiğini ve Nuh Efendinin Lârende'den doğrudan Kıbrıs'a gönderildiğini beyan eder<sup>18</sup>. Adamlarının *pîşkeş* ve *câize* ödemesini yerine getirmeleri, *câizenin* gizli saklı verilen bir para olmadığını; *pîşkeşte* izlenen yönteme *câizenin* de dahil edilmiş olma ihtimalini ortaya koyuyor. Sonraki yüzyıllarda taşra idarecilerinin merkezdeki temsilcilerinin benzer şekilde bu tür işlemleri nasıl yerine getirdiklerini ileride göreceğiz. Aynı zamanda *pîşkeş*ten farklı olarak *câize* terimiyle belki de ilk defa karşılaşmış oluyoruz. Rüşvetin yaygınlığından şikâyetine rağmen Selanikî, *câizeyi* bu sınıf içerisine koyan bir yorum yapmamaktadır.

Yeni uygulamaların kamuoyunda yarattığı şaşkınlığı zikrederken *iltimas* ve *rüşvetin* bu tarihlerde başladığına Selanikî de inanmaktadır. Ancak ne padişahın ne de üst ricâlin tenkidini yapmakta veya onların bu gelişmeler karşısındaki tepkilerini dile getirmektedir. Eserinde 990/1582 olaylarını anlatırken padişahın yakın adamlarından Cüce Nasuh'un rüşvet töhmetiyle soruşturulduğu ve gerçek olduğu anlaşılınca hapse konulduğu

<sup>16</sup> Koçi Bey, *Risâle*, Haz. Yılmaz Kurt, Ankara 1994, s. 34-38 ve 63.

<sup>17</sup> “*Fe-ammâ mala müte'allik hükkâm tenfiz-i ahkâmda zahmet çeker oldular. Erâzil-i nâs iltizâma dâhil olmağa evbaş u kallaş insâf u diyânetden lâzım gelmişdür. Sıdk ü istikâmet ve havf ü hasyet ile hidmet ider kimse mukayyed olmayup, cemi'-i erbâb-ı kalem ve küttâb, dilsizler ve cüceler ve tavâşilere ihtisâs ü intisâb eyleyüp, pîşkeş ü hedâyâların mâh be-mâh maktû' tarikile virilüp, menâsıb-ı aliyye hod alâniyeten rüşvet-i azîm ile bey' olunup, hiçbir tarik ü sınıfta lezzet kalmadı. Her kişi hayretdedür...*” (Selanikî, I, 258).

<sup>18</sup> “*Ve Haleb Defterdarlığı'ndan ma'zûl buyurulan Nuh Efendi'ye Kıbrıs Beğlerbeğiliği fermân olunup, pîşkeş ü câ'izesi İstanbul'da tedârük olunup, yerlü yerine âdemleri îsâl eyleyüp, kendüsi Lârende'de yapılduğu sarây-ı ma'mûresinden beğlerbeğiliğine hurâmân u şâdmân tekml-i ırz ile revân oldı*” (Selanikî, I, 259).

bilgisini verir<sup>19</sup>. Bu soruşturma, devletin rüşvet olgusuna bir tepkisinin veya refleksinin olduğunu gösteriyor. Ancak devlet, rüşvet olarak nitelenen *câize* namıyla *mansıp* satılmasına aynı refleksi neden göstermiyordu? Sadrazamların sınırsız güçlerinin olduğunu ve bundan korktukları için adlî görevlilerin üzerine gidemediklerini kabul etsek bile, neden azillerinden sonra bu töhmetle yargılanmıyorlardı? Bu noktalar bize devletin *câize* yaklaşımının lâyiha yazarlarından oldukça farklı olduğunu hissettirmektedir. Safer 1007/1598'de başka bir olayda İstanbul Gümrüğü mültezimleri olan yahudiler, Defterdar Mahmud Efendiden “*On ayda câize nâmına oniki bin kırmızı altın îsâl eyledik, yine mukâta’ayn bu denli kesîr ile elimizden alup, eski hasm olan mültezimlere virdi*”<sup>20</sup> şeklindeki şikâyetlerini içeren ve divana sundukları *ruk’alar*ında kendilerinden *câize* alındığından değil, *câizesi* verildiği hâlde iltizâmın başkasına devrinden şikâyetçiler. Öyle anlaşılıyor ki, ne devlet ne de devletten imtiyaz veya memurluk hakkına kavuşanlar, bu dönemlerde *câize* veya *pişkeş* kavramlarına hukukî açıdan rüşvet olarak bakmıyordu. Bu sorulardan hareket ettiğimizde, *câizenin* sistem dışı örtülü biçimde ortaya çıkan ve daha sonraları kanunlaştırılan bir uygulama olmaktan ziyade sistemin kendisinin bilinçli biçimde ortaya çıkardığı ve ilk zamanlarından itibaren kanunî görünüme sahip bir gelir toplama şekli olduğunu düşünmek gerekiyor.

Diğer kaynaklardan süreci takip etmeye devam ettiğimizde göndermelerin aynı dönem için yoğunlaştığını görüyoruz. *Kitâb-ı Müstetâb* yazarı da bozulmaların III. Murat veziriazamlarından Sokollu Mehmet Paşa sadaretinden sonraki tarihlerde başladığını kaydeder<sup>21</sup>. Yazar bu tarihlerden itibaren devlet düzeninin kötüleştiğini, rüşvetin aşikâre alınıp verilmeye başladığını kaydeder: “*Bu ahvaller hod yakın zamandadır ve zemâne halkı ekseri bildiği ve gördükleridir*” sözlerinden olumsuzlukların başladığı dönemleri bizzat yaşadığı da anlaşılabilir. Eserini 1620 civarında kaleme aldığı tahmin edildiğinden hareketle, o tarihten geriye doğru 25-30 yıllık bir atıf yaparak III. Murad dönemine referans yapar<sup>22</sup>. Aynı yazar rüşvet olarak nitelendiği *mansıp* paralarının alınması işinin merkezinde sadrazam-

<sup>19</sup> Selanikî, I, 136.

<sup>20</sup> Selanikî, II, 763.

<sup>21</sup> *Kitâb-ı Müstetâb*, Haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988, s. 25-26.

<sup>22</sup> “*Âsitâne-i sa’âdetde olan cemî’-i ehl-i manâsıb yirmibeş ve otuz yıldan berü rüşvet tarîkine sâlik olmuşlardır ve rüşveti bir mertebeye iletmişler ki hedâyâ deyu âşikâre kapudan kapuya virilir ve alınur olmuşdur. Eğer ulemâ ve eğer vükelâ-i devlet mâbeynlerinde bir âdet-i hasene olmuştur ki el-iyâzü bi’llâh mübâh mertebesine iletmişlerdir*” (Aynı eser, s. 23).



ları görüyor ve ayırım yapmaksızın bütün sadrazamları suçluyor. Sadaret makamına gelenlerin bu paraları almasıyla diğer ricâlin de kendisini izlediğini belirtiyor<sup>23</sup>.

Nitelemelerin câize için yapıldığı açık olan bu bilgilerde *devlet ricâli*-nin gelirlerini artırmak için buldukları yeni formülün, XVI. yüzyılın son çeyreğinde uygulanmaya başlayıp teamül hâline XVII. yy. başlarında gelmiş olduğunu görüyoruz. Buradaki “kapudan kapuya virilür alınur olmuştur” ifadesi üzerinde durmakta, bir ihtimali açıklama açısından fayda vardır. *Kapı* kavramı resmî nitelikli mekânlar için kullanılmaktaydı. Padişahın yaşadığı mekân, hem saray, hem de devlet işlerinin yürütüldüğü Divan-ı hümayun'un bulunduğu bir yer olarak *kapı* şeklinde de anılmaktaydı. Aynı şekilde ve daha yaygın olarak sadaret makamında bulunanların konakları Babıali, Babıasafî veya kısaca *kapı* olarak tanımlanmaktaydı. Taşradaki beylerbeyi konakları için de aynı terim kullanılıyordu. Bu anlamlar ön plâna alınarak “kapıdan kapıya” ifadesiyle aslında resmi nitelikli şahıslar arasında bir para alışverişinin anlatılmak istendiği, dolayısıyla câizenin temel tanımı olan makam tayini ile ilgisini görmemiz de mümkündür.

Nihayet III. Murad'ın vezirlerinden Şemsi Ahmet Paşa'ya atfen nakledilen bir rivayet aslında câize türünden para alımının hangi padişah döneminde başlamış olabileceğini de kesinleştirir. Buna göre Şemsi Paşa bir gün padişahın yanından sevinçli hâlde döndüğünde kethüdasına “lillâhi'l-hamd Âl-i Osmânî'den Kızıl Ahmedli'nin intikamın aldım ... padişâhı rüşvete dadandurdum, hattâ bugün bir yerden kırk bin sikke mikdarı bir büyük lokma tatdurdum ...” sözleriyle İsfendiyar beyliğinin intikamını aldığını söyler ve bundan sonra padişahların rüşvet almaktan geri duramayacaklarını da ilâve eder. Burada iyi veya kötü bir uygulamanın başlatıldığı kesin olarak anlaşılıyor<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> “Öyle olsa fi zamâninâ yirmi beş yıldan mütecâvizdir ki her sadra gelenler hilâf-ı kânûn nice nâ-hemvâr işlerinden ma'adâ rüşvet alındığı hod mukarrer ve muhakkak sâbit ve zâhirdir... ve her sadra gelenler rüşvete sâlik olmağın sâ'ir vüzerâ ve ulemâ ve ümerâ ve hükkâmlar el-hâsıl a'lâda ve ednâda rüşveti bir mertebeye şuyû' buldurdular ki ...” (Aym eser, s. 30). “Öyle olsa bu ahvâl-i âlemin ihtilâli ve Kul tâ'îfesine ecnebi karışılması ve zorba ve Celâli zuhûru ve hazînenin muzâyakalıkları ve re'âyâ ve berâyânın perâkendelikleri ve manâsib ehline virilmediği ve rüşvetin ibtidâ zuhûru ve bi'l-cümle kânûna muhâlif ve cemî'-i ef'al-i kabâ'ih zuhûruna bâdî ve bâ'is vezîr-i a'zam yokluğu ve yoksulluğudur, gayrı değildir” (Aym eser, s. 31).

<sup>24</sup> Âlî, III. Murad dönemiyle gelen bozulmaların sebeplerini sıralarken bir tanesi için de Şemsi Ahmed Paşanın padişahın musâhibi olmasını ve onun fikriyle padişahın rüş-

XVII. yüzyıl sonlarında Sadrazam el-Hac Ali Paşa'nın sadaretinden sonra kendisi hakkında yapılan değerlendirmede, sadrazamların hakkı olduğu hâlde, onun almadığı gelir kalemleri zikredilirken, sadaret makamında bulunanların almış oldukları ödemelerin cins ve miktarları da belirtilir. Buradaki bilgiler bize sadrazamların yüzyıl sonlarında *mutad* diye anılan gelirlerinin neler olduğunu da açıklar. Buna göre bir sadrazam taşra makamları tevcihi karşılığı para alıyordu. İkincisi Ruznamçe, Başmuhasebe, Cizye Muhasebesi ve diğer hacelikler gibi merkez malî memuriyetlerden yetmiş-seksen keselik “matbah harcı” adıyla senede bir defa tayin yapıldığında para alıyorlardı. Burada bazı terimler de yerine oturmaya başlıyor. Mesela: “*Ve Boğdan ve Eflak voyvodalarından her sene vezîri-azam hazretlerine “câ’ize” nâmıyla virgüleri olan ma’lûmü'l-aded meblağ ve post-ı semmûru voyvoda-i mesfûrlar tarafından geliip kendülere arz olundukda ...*”<sup>25</sup> ifadesindeki “câ’ize-virgü” karşılığı aslında câizenin bir makam vergisi olduğu kanaatinin yerleşmiş hâlini; “ma’lûmü'l-aded meblağ” ibaresi miktarın keyfilikten çıkıp muayyenleşmiş hâlini açıklıyor. Ali Paşanın câizeyi kendisi kabul etmediği gibi sadaret kethüdasına ve defterdara da aldırması yine câizenin erken dönemlerinden itibaren bu alt görevlilerin de hisse sahibi olduklarına iyi bir misal teşkil ediyor<sup>26</sup>.

Bu kayıtlar aynı zamanda câize uygulamasının sadece taşra idarî birimleri için icad edilmediğini, merkezdeki memuriyetler için de geçerli kılındığını ve bunun tarihinin en az taşra idarî birimleri kadar eski olduğunu gösteriyor. “Matbah harcı” terimi belki câizeye oranla alımı daha meşru kılıyor gibi gözükse de ilerleyen yüzyıllarda bunun da câize adına dönüştüğünü ve önemli miktarları bulduğunu tablolardan göreceğiz. Yine sonraki yüzyıllar için verdiğimiz tablolardaki *manasib-ı divaniye* başlığına baktığımızda (Tablo II) memuriyetlerin bir bölümünün enderun menşeli

---

vet almaya başlamasını gösterir. Şemsi Paşa padişahı; “sadrazamlarınız *mansib* verdiklerinde kırkar ellişer bin altın alırken siz niye almıyorsunuz?” fikriyle ikna etmiştir. Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, Süleymaniye Ktb., Esad Efendi Kısmı, nr. 2162, vrk. 510b-511a. Yine Âli'nin III. Murad ve çevresindekiler için söylediği “... bunlar *zamâ-nna* gelince *cülûs-ı taht-ı saltanatla kâmrân olan âbâ vü ecdâdından hiçbir padişâh mansib için hatt göndermedi. Ve ol hatt berây-ı temessük hıfz olunması değil görünmesi bile mümkün olmamış idi ...*” (vr. 508a) ifadelerinden tevcihlerden para alınmasıyla beraber bunun karşılığı olan belgenin de düzenlendiğini, dolayısıyla hukukî bir uygulamanın başlatıldığını görüyoruz.

<sup>25</sup> Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, Haz. Abdülkadir Özcan, Ankara 1995, s. 442.

<sup>26</sup> “*Ve kethudâsına ve defterdâra olan câ’ize-i mu’tâdiyyeyi dahi bu vech üzre itdirüp ...*”. *Zübde*, s. 442.

idarecilere yani padişahın en yakın adamlarına, diğer bölümünün Babialî'den kalemiye kökenlilere yani sadrazamın yakınlarına verildiğini de düşünürsek, bunların en azından bir kısmının muafiyetleri olması gerekirdi. Bir ayrıcalık tanınmadan hepsinden tahsil edilmesi, câizenin iltimas veya rüşvet türünden bir uygulama olmaktan uzak görüldüğüne bir işarettir. Bu yüzyılda, görevi ihsan edene bir kulluk ve şükran ifadesi olan *pişkeş* gibi câizenin de hem bir *biat* ve bağlılık unsuru olarak hem de üst seviyedeki devlet adamlarının finansman kaynağı olarak algılanmaya başladığı söylenebilir.

Aynı dönemde görülen sosyal ve iktisadî alanlardaki olumsuzluklar, câizenin kabulünü zorlaştıran sebeplerdir. Geniş kesimlerin diğer mağduriyetlerine câize yükü de eklendiğinde, hem toplum hem de siyaset ahlâçları tarafından içe sindirilemediği ve rüşvet algılamasının daha yaygın bir kanaat hâline geldiği görülüyor. Tabii ki bunda câize alanların suistimallerinin etkisi de önemli rol oynamış olmalıdır. Tayin ve tevcih yetkisini padişah vekili olarak kullanabilen sadrazamlar veya saray yönetimi daha fazla câize geliri için bu yetkilerini kısa sürelerle kullanmaya başladıklarında bir mağduriyet zinciri oluşturuyorlardı. Bu açıdan tevcih aralıklarının kısalığı kayda değerdir<sup>27</sup>. Tayinde ödediği miktarı bir an önce telafi etmeye çalışan *ümerâ* çareyi halka *salma* yapmakta buluyordu. Yine beylerbeyiler yaptıkları usulsüz dirlik tevcihlerine sebep olarak, sadrazama altı ayda bir göndermekte oldukları paraları tahsil edebilmek için haslarının yeterli olmadığını, bunun dışında para bulabilmek için rüşvet yoluna başvurmak zorunda olduklarını gösterirler<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> 1594 yılı başlarında *serhad ahvalini* araştırmakla görevlendirilen Kapıcıbaşı Veli Ağa sınır bölgelerindeki sancakbeylerinin ve beylerbeyilerin savaşa hazırlanacak kabiliyetleri olmadığını “*Âsitâne-i sa’âdetde olan vükelâ-i saltanat serhadd-i mansûrede olan sancak beğlerin üç ayda bir tebdil ü tağyîr eyleyüp birisi mahsûl zabt itmeyüp olanca malları ve kudretleri kapudan kapuya rüşvete gidüp ve cümle beğlerbeğiler dahi ümerâ gibi medyûn u müflis olup yarar yoldaş ve yat u yarak saklamağa hiçbir vechile iktidârları olmaduğı ecûlden ...*” sözleriyle merkeze iletmişti (Selanikî, I, 359). Metin Kunt 1570-1630 yılları arasında tayin aralıkları üzerine yaptığı gözlem bu dönemin gerçekliğini de ortaya koyuyor: 1570’lerden 1580’lere gelirken iki yıldan uzun süreli tayinlerin sayısı önemli ölçüde azalırken gene de en büyük grup 1-2 yıl arasında görevlerinde kalanlardan oluşuyor. 1630’lara gelindiğinde ise beylerbeyilerin de yarıdan fazlasının bir yıl içinde azledildiği ortaya çıkıyor” (*Sancaktan Eyalete (1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi*), İstanbul 1978, s. 82).

<sup>28</sup> Yazarı ve hazırlandığı tarihi kesin belli olmayan eserin dönemi için Yaşar Yücel bazı ipuçlarından hareketle III. Murat’ın saltanat yılları içerisinde olduğunu söylüyor (*Hırzül-Mülûk*, hzr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1998, s. 187).

Ayrıca câize alımında miktarların belli bir rakama oturtulmadığı anlaşılıyor. Yani padişah ve sadrazamın veya diğer etkin *ricâlin* zamanı ve miktarı değişken olarak tesbit ettikleri anlaşılıyor. Naima, XVII. yy. ortaları gelişmelerini değerlendirirken *mansıp* tevcihlerinden para alımının eski devletlerde ve diğer ülkelerde de görülen, ortadan kaldırmanın da imkânı olmayan bir uygulama olduğunu, bunun belli bir sınır içerisinde gizli biçimde yapılması gerektiğini tavsiye ediyor<sup>29</sup>. Bu sözlerdeki eskiden alınan miktarların dışına çıkılmaması gereğine yapılan vurgudan, câize uygulamasının artık bir tevcihat geleneği olarak görülmeye başlandığı da anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki XVII. yy.da genel şikâyet konusu, *mansıp* tevcihinden para alınmasından ziyade, abartılı miktarda câize talebiydi. Nitekim yine yüzyıl ortalarında bir rivayete göre en küçük *mansıp*-tan bile 50 kise akçe alınıyordu. Bunun 20 kisesi sadrazama kalan kısmı ise padişah ve diğer *ricâle* verililiyordu<sup>30</sup>. Bu rakam muayyen olmasına karşın daha sonraki yüzyıllara nazaran yüksektir. Genel şikâyetlere bakıldığında yüksek taleplerle karşılaşıldığı ve rüşvet şikâyetinin de bu taleplerden kaynaklandığı tahmin edilebilir.

Netice olarak devlet görevlerinin para karşılığı verilmesi XVI. yy. ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve gittikçe olgunlaştırılan bir uygulamadır. Sebeplerini de sırf sadrazamların veya üst yönetim birimlerinin servet hırslarından kaynaklanan yozlaşmaya bağlamak son derece yanlıştır. Çünkü sözü edilen tarihler çok önemli ve sonraki yüzyılları büyük oranda etkileyen bazı gelişmelerle çakışan bir dönemdir. Bunlardan en başta geleni, ister tahsisat, ister maaş usulü olsun sabit gelirli kesimlerin yüksek enflasyon sebebi ile uğradıkları önemli gelir kayıplarıdır. Bu kayıplar alt kademedeki görevliler için olduğu kadar padişah hazinesi, sadrazam hazinesi ve diğer üst *ricâlin* gelirleri için de geçerliydi<sup>31</sup>. Bu kayıplara karşılık

<sup>29</sup> “Ancak bu makule umûrda vech-i i’tidâl ile amel olunup resm-i kadîme mübâyenet-i fâhişe ile mugâyir-i tevcihâtıdan ve insâfdan hâric şey’ alup nâ-müstahıkları takdîm misillü tebeddülâtıdan hazer lâzım ve nev’-i mâ-münâsebeti olan yerlerden vech-i ma’kul ile alınan şey dahi gâyet mestûr ü mektûm olmak vâcib ...” (Naimâ, Tarih, IV, 291).

<sup>30</sup> Bir vezir meclisinde sadrazama hitaben “cenâb-ı şerîfiniz ki hâlâ sadr-ı a’zamsız ednâ bir mansıbı elli kîseye bey itdiğımızde yirmi kîse kendimiz için alursuz” sözlerini sarf ederken miktarlar konusunda da belli bir fikir veriyor (Naimâ, Tarih, V, 60). 1660-61 yılı Eyyübî Efendi bütçesinde bir kese kırkbin akçe veya her bir kese beşyüz guruş itibar alınmıştı (M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, “Kese”, II, 247-248). Bu hesaba göre sıradan bir *mansıp* için sadrazam 10.000 guruş alıyordu.

<sup>31</sup> Taşra ümerasının enflasyon karşısındaki kayıpları ve devletin yeni tahsis biçimlerine geçişiyle has ve sair klasik gelir şekillerinin uğradığı değişim hakkında değerlendirmeler için bkz. Metin Kunt, *a.g.e.*, s. 92-98.

masraflarının artışı icab ettiren başka gelişmeler de bu dönemden itibaren karşılırlarına çıkmaktadır. O da devletin büyümesiyle beraber sadrazamanın dairesi de büyümektedir. Ayrıca yeni birimler devlet teşkilâtına eklenmektedir. Babıalî'nin oluşmaya başlaması XVII. yy. başlarından itibaren olmalıdır. Çünkü bu yüzyıl ortalarında artık böyle bir yeni hükümet merkezi oluşumunu önemli bir noktaya getirmiştir. Bu da yeni daireler ve yeni personel anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle masraflar yeni tahsisatları gerektirmektedir. Bir diğer gelişme, iltizâmın taşra idarecilerinin görev birimleriyle birleştirilerek askerî-idareci sınıfa verilmesinin yaygın teâmül haline gelişi de bu dönemlerden itibaren olmuştur<sup>32</sup>. Bunun anlamı devlet, iltizâm kaynaklarını güvенеbileceği ve her an elinin altında bulunan insanlara verirken aynı zamanda onlara olağanüstü bir gelir kaynağı ihsan etmiş oluyordu. Padişahın makam ihsanı karşılığı aldığı hediyeinin adı *pişkeş*ti. *Pişkeş* modelinden hareketle iltizâmıla beraber verilen idarî birimlerden, *câize* adıyla bu imtiyazın karşılığı talep edilmiştir<sup>33</sup>.

XVIII. yüzyıl ortalarına gelindiğinde artık *câize* tamamen kabul edilmiş bir teâmül hâlini almıştı. Bu dönem için bir şeyi daha kabul etmek gerekir ki devlet, para karşılığı *mansıp* vermeyi kanunlaştırması yanında bu uygulamanın suistimal edilmesini önlemek için de zaman zaman düzenlemelere gitme ihtiyacını hissetmişti. Uygulamanın taşra *ümerâsını* ve reayayı tahrip şekline ve sonuçlarına yukarıda değinmiştik. Taşranın yı-

<sup>32</sup> Mehmet Genç, askerî zümrenin başlangıçtan itibaren sistemin içinde bulduklarını, ancak XVI. yy. sonlarından itibaren maaşlarını zamanında ve tam olarak alabilme arzusuyla iltizâm sistemine daha büyük çapta yöneldiklerini belirler. Bu yönlele beraber ağırlıkları artmaya başlamış ve tamamen inhisarlarına alışları XVII. yy. ortalarında gerçekleşmiştir (Mehmet Genç, "İltizâm", *DİA*, c. 22, s. 154-158).

<sup>33</sup> Âlî'nin kendi tecrübelerinden aktardığı bilgilerden, devletin eyalet yöneticilerine malî imtiyazlar vermekle ne denli maddî imkânlar tanıdığını öğreniyoruz. *Câize* uygulamasıyla devlet, yüksek gelirlerin farkında olduğunu gösteriyor ve bunun karşılığını bir şekilde değerlendiriyordu. "Bu hakir ki sene-i 992 tarihinde *dâri'l-hilâfe-i Bağdad'a defterdâr oldum, zamanımda mazûl olan beglerbegileri kırkar bin altunıla eyalet-i Bağdad'a haridar buldum. Her çend ki hazineden ber-vech-i nakd aldıkları sâliyânelerin hisâb üdüüm, otuz bin filoriden tecavüz etmediğünün gavrına yetdüüm. Pes neden ki bu mikdar altun vireler, eyalet-i Bağdad'a nakd-i can ile talib olalar deyu birinin makbuzatım yokladum. Defterdarlar ma-beyni olmağıla bir senede yüz on yük akça hizâne-i âmireye ve iki yüz kırk yük akça kendi hizânesi namındaki harabe-i gamireye tahsiline vukuf buldum. Fela cerem nezaretleri ref olunsa ve ol hidmet mücerred defterdarlara sipariş kılınsa hizâne-i âmirenün rüz be-rüz izdiyâdı ve anlardan sadır olan irtışa bazarınun kesadı mukarrer olurdu. ... nezaret ile kırk bin altun saydıkları eyalete bila nezaretin beşbin flori virmezlerdi, belki müşteri idâdında bile dahil olmazlardı" (Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, İstanbul 1996, s. 124'den naklen Andreas Tietze, *Mustafa Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, Viyana 1978, s. 65).*

ranması neticede merkezin güvenilirliğini ve güvenliğini etkilediği için devlet bu uygulama için birtakım kolaylıklar içeren düzenlemelere gitmek zorunda kaldı.

Câize oranlarının düzenlenmesine ilişkin rastlayabildiğimiz ilk bilgiler Koca Ragıp Paşanın sadareti dönemine atfedilir. 1174/ 1760-61 yılında yapılan bu düzenlemede câize oranları yeniden belirleniyordu. Bu oranlar büyük ihtimalle idarî birimlerin geçmiş yıllar itibariyle azalan veya artan hasılatları göz önüne alınarak ayarlanmıştı. Aynı düzenlemenin içerisinde yine taşra *ümerâsının* hazinesine yük olan *ıydiyye*, *rikâbiyye*, *hizmet-i mübaşiriye*, *kudûmiye* gibi çeşitli başlıklar altında padişah hazinesine ve bir bölümü sadrazam hazinesine yapılan ödeme veya *hediyye* türü masrafların bazılarını kaldırmaya bazılarının ise miktarını azaltmaya yönelik teklifler de yer alıyordu<sup>34</sup>.

1779 Eylülünde Sadrazam Silahdar Mehmed Paşa vezirlere hitaben bir *buyuruldu* yayınlarak câize, *bohça-bahâ* ve *avâid* üzerine yaptığı düzenlemeyi duyurdu. Bu düzenlemede esas olarak, kendi hesabına *bohça-bahâ* ve *avâid* türü ödemeleri kaldırdığını bildiriyordu. Ragıp Paşa düzenlemesine atfen önceden kabul edilebilir sınırlara çekilmiş olan câizeyi ise ödemeye devam edeceklerini de belirtiyordu. Ancak câize ödemelerini sadece kapı kethüdalarının hesap defterlerine göre yapmayıp, sadaret kethüdasının kendilerine yazacağı mektupta bildireceği rakamları kabul ederek yapmaları gerektiğini vurguluyordu. Böylece kapı kethüdalarının câize adı altında kendi hesaplarına fazla para taleplerinin önüne geçilebilecekti. *Buyuruldu*sunda ayrıca kendilerine tanıdığı bu kolaylıkları göz önüne alarak idareleri altındaki reayaya *salmalarla* vergi yükü getirmemelerini tenbih ediyordu. Mehmed Paşa burada *bohça-bahâ* ve *avâidi* kaldırdım derken yeni bir teamül getirdiğini kastetmiyordu şüphesiz. Sadece kendi hakkından feragat ettiğini bildiriyordu. Çünkü kaldırıldığı zikredilen kalemler zaman zaman yine yasaklanmış olsa bile maaş sistemine geçilene kadar devam edecekti<sup>35</sup>. Veya kendinden sonrası için de geçerli olmak üzere hazırlanmış olsa bile bunun uygulanmadığını anlıyoruz. En azından ferman yerine kendi *buyuruldu*su ile yayınlanması da bu kaldırmanın sınırlı oluşunu ortaya koyuyor<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> TSMA (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi), nr. E-7019/23.

<sup>35</sup> 1210 (1795-1796)'lu yıllarda padişaha bazı vilâyet ve merkez memuriyetlerden sunulan ıydiyye miktarları için bkz. TSMA, nr. D-90.

<sup>36</sup> BOA, C. DAH. (Cevdet Dahiliye Tasnifi), nr. 10334.

1792 tarihinde III. Selim döneminde yapılan düzenlemede Ragıp Paşanın sadareti esnasında yapılan düzenleme yine esas kabul edilmiş, onun yaptığı tenzilat esas olarak kalmış, ancak bazı birimlerden bir miktar daha indirimle gidilmiştir. Merkez memuriyetlerden bazılarının üzerinden câize ödemesi tamamen kaldırılmıştır. Düzenlemede kayda değer esas nokta daha önceden kumaş ve çeşitli hediyelerden oluşan *bohça* alımı bu şekliyle kaldırılmış, yerine sadece eşyaların değeri miktarında nakit akçe *avâide* ilâve edilmiştir. Böylece kendisine gelen hediyeleri paraya çevirebilmek için zaman ve bazen eşyanın değerinden kaybeden *avâid* sahipleri tevcihi takip eden günlerde nakit para alabilme şansına sahip olacaklardı. Düzenlemede eski *bohça* şeklinin kaldırıldığı söylene de uygulamada başarı sağlanamadı. Eski alışkanlıklardan ne merkez görevlileri, ne de bunlara yaklaşabilmenin etkili yollarından olan *hediyye* vermeyi bir yol olarak gören *taşra ricâli* vazgeçememişlerdi. Esasında daha önceki dönemlerde de *bohça*nın kaldırılması yönünde kararlar alınmıştı. Ancak bu yasaklar iki tür *bohça* uygulamasının da başlamasına önayak oldu. *Bohça-i evvel* ve *bohça-i sâni* adıyla anılan uygulamada, birincisi yine kumaş türü hediyelerden oluşan sunumu, ikincisi ise bunların nakit karşılığı olan para miktarını tanımlıyordu<sup>37</sup>. Bu düzenleme ile belki de sadece ikinci tür nakit ödemelerin *avâid* içerisinde eritilmesi düşünülmüştü. Düzenleme çok ciddi yeni hükümleri içermiyordu. Eski ayarlamalarda belirlenmiş veya değinilmiş olan câizenin toplanması muamelâtında görev alanlara, görevlerinde dikkat etmeleri uyarıları tekrar ediliyordu<sup>38</sup>.

Maaşa geçişten önceki tesbit edebildiğimiz son düzenleme 1793 yılında *vüzerâ* hakkında getirilen yeni uygulama kararlarıdır. Düzenleme sadece câize ve bu tür ödemelere yönelik değildir. Genel olarak *vüzerânın* taşra idaresinde karşılaştıkları sorunlara çözüm getirmeye yöneliktir. Bunların içerisinde en önemli madde, *vüzerânın* atama süreleri ile ilgili ortaya çıkan olumsuzlukların giderilmesine yönelik olanıdır. Taşra idarecilerinin sık yer değiştirmesinin hem reaya hem de *vüzerâ* açısından sakıncalarını ortadan kaldırmak için görev sürelerinin en az üç, uygunsa beş hatta daha uzun sürelerle uzatılması öngörülmüştü. Düzenlemede câize

<sup>37</sup> Mesela sadâret kethüdâsına sunulmuş olan *bohça-i evvel*deki eşyalar ile birlikte *bohça-i sâni* adıyla aldığı 4.000 guruşluk bedel için bkz. (C. DAH., nr. 11511).

<sup>38</sup> BOA, C.DAH., nr. 16724. Belge düzenlemenin maddelerini ve sadrazamın *buyurulduğunu* içermektedir. Hatt-ı hümayunlu şekli için bkz. (BOA, BEO (Babialı Evrak Odası), *Sadaret Def.*, nr. 438, vr. 71b). Ayr. bk. Mehmed Galib, "Vak'anüvis Teşrifâtı Edib Efendi-Selîm-i Sâlis'in Ba'zı Evâmîr-i Mühimmesi", *TOEM* (1 Haziran 1327), İstanbul 1329, I/8, 500-504.

oranlarında değişikliğe gidilmekten ziyade, ödeme şekillerinde herhangi bir mağduriyete uğramaları için daha önce belirlenmiş olan muamelât kalıpları tekrar hatırlatılıyor ve haklarının korunması için kethüda beyin bu işteki sorumluluğunun daha ön plâna çıkarıldığı vurgulanıyordu. Câize toplanmasında valiler ve kapı kethüdaları arasındaki karşılıklı sorunların giderilmesine nezaret etme işinin, devletin iki numaralı elemanına verildiği zikredilirken bir nevi güven tazelenmesi yapılmış oluyordu<sup>39</sup>.

Câize miktarları üzerinde yapılan değişikliklerin bir düzenlemeye tâbi olma zorunluluğu olmadığı da açıktır. Bir idarî birimin yıllık gelirlerinde görülen düşüş veya artış o birimin câize miktarının artırılmasına veya azaltılmasına veya bu birimin başka bir birimle birleştirilerek tevcih edilmesi sonucu câizesinin de birleştirilmesi yollarına sadrazam karar verebiliyor olmalıdır. Düzenleme tarihleri ve alınan miktarlara bakıldığında genel üzerinde çok fazla bir değişim görülmez. Ancak küçük orandaki idarî birimlerde veya memuriyetlerde fark edilir azalmalar veya artışlar da dikkati çeker. Seçilmiş birimlerden bir örnekleme yapacak olursak, aşağıdaki rakamlardan hareketle zam uygulamasının niteliğini daha kolay anlayabiliriz.

	1786 <sup>40</sup>	1807 <sup>41</sup>	1816 <sup>42</sup>
Nezaret-i Derbendât	10.000	10.000	12.500
Liva-i Yanya	–	4.000	6.500
Liva-i Avlonya	2.000	2.000	3.000
Delvine	1.000	1.000	1.500
Liva-i İnebahtı	2.500	5.000	6.000
Liva-i İlbasan	1.500	1.500	2.000

Bu rakamları 1792 düzenlemesinin öncesi ve sonrası verileri olarak değerlendirdiğimizde İnebahtı dışında aynı rakamların korunduğunu görürüz. Ancak 1816 tarihinde yeni bir düzenleme olmadığı hâlde, genel içerisinde sadece bu birimlere zam yapılması uygun görülmüş ve bu yılın câizeleri zamlarla beraber kendilerinden teslim alınmıştır. Dolayısıyla

<sup>39</sup> BOA, *MAD* (Maliyeden Müdevver Defterler Tasnifi), nr. 7534, s. 2-6.

<sup>40</sup> TSMA, nr. D-4937.

<sup>41</sup> BOA, *D.BŞM* (Bâb-ı Defterî, Başmuhasebe Tasnifi), nr. 7478.

<sup>42</sup> BOA, C.DAH., nr. 13874.



idarî birimlerin statü değişiklikleri ve malî değişimleri her yıl yeniden göz önüne alınıyordu. Tabii merkezdeki *ricâlin* artan harcamalara kaynak aradıklarında birkaç birime padişahın iznini alarak zam yapma yoluna gidebileceklerini de tahmin edebiliriz.

Câize alımı 1830 yılında kaldırıldı. Câizenin kaldırılmasıyla şüphesiz bu ödemeyi yapan idareci zümre rahatlamış oldu. Ancak câize alanlar açısından ortaya çıkan büyük gelir boşluğunun nereden telafi edileceği önemli bir problem. Devlet câize alanlara maaş bağlama kararını vermişti. Fakat maaş belirlemedeki kriter ne olacaktı ve karşılığı hangi kaynaktan sağlanacaktı? Sadrazamın maaşı için bir yılda idarî birimlerden aldığı câize miktarları ile malî alanda iltizâm sahiplerinden aldığı kalemiye miktarları toplanarak 12 aya bölündü. Çıkan rakam aylık maaşa kriter olarak kabul edildi<sup>43</sup>. Câize adı kaldırıldığından ve idareci atamalarında artık talep edilmediğinden, kaynak olarak, çok öncelerden konulmuş ve artık rutin hâle gelmiş olan *imdâd-ı hazeriye* vergisinin bazı kalemleri tahsis edildi<sup>44</sup>. Bu tarihteki değişimle birlikte uygulamaya konulan maaş sistemi ile 1838 tarihli bütün memurların maaşa geçtikleri düzenlemeyi karıştırmamak gerekir. Bu uygulama bir bakıma genel maaş sistemine kademeli geçişin de bir basamağı olmaktadır<sup>45</sup>.

Yeni uygulamada aslında câize miktar olarak kaldırılmamış, sadece isminin kullanımı terk edilmiş olmaktadır. Ayrıca toplayıcı ve muamelâtını yürüten birimlerde değişim olmuştur. Kısacası dolaylı vergi statüsünden çıkarak devletin temel malî organizasyonunu gerçekleştiren hazinenin

<sup>43</sup> BOA, MAD, 10281, s. 14. Lütfi: "... işte o vakitlerden sonra hazîne-i mâliye kâffe-i hademe ve me'mûrine maksemü'l-erzâk olmaya başlamıştır" demektedir (Lütfi, *Tarih*, İstanbul 1291, II, 172).

<sup>44</sup> İmdâd-ı hazeriye vergisinin câize karşılığı maaş kaynağı olarak nasıl kullanıldığına dair bir örnek için bkz. BOA, HH (Hattı Hümayun Tasnifi), nr. 26715.

<sup>45</sup> 1838 tarihinde daha genel anlamda maaşa geçiş söz konusu olmakla beraber bu düzenleme de bütün devlet çalışanlarını kapsamaz. Kademeli şekilde maaşa geçiş daha sonraki tarihlerde de yapılmıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. (Ali Akyıldız, *Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, İstanbul 1995, s. 105-111; Carter V. Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye; Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, trc. Gül Çağalı Güven, İstanbul 1996, s. 315-362). Eyalet ve sancak idareleri ile merkez memuriyetleri için câizenin kaldırılmasıyla bütün câize türleri kaldırılmış olmuyordu. Bazı bölgelerde câize uygulamasının bir takım resmî görevliler için daha sonraki yıllarda da devam ettiği anlaşılıyor. Mesela Trablus Garb kadısı 1844 yılında bile atadığı kaza naiblerine ve valiye câize ödemeye devam ediyordu. Ayrıca yıllık câizeden miri için de bir ödeme yaptıkları anlaşılıyor (BOA, İ. DAH, (İrade Dahiliye Tasnifi) nr. 4862).

klâsik vergi kaynaklarından birisi hâline sokulmuştur. Taşra veya merkezdeki *devlet ricâlinin* kişisel varlıklarından alınmak yerine, atandıkları idarî bölgenin ahalisine doğrudan havale edilen bir vergi türü olarak kullanımı devam etmiştir. Maaş hak eden *ricâl* de kendi gayretleriyle topladıkları eski gelir yerine Mukataat Hazinesine havale edilen ve bu hazinenin *irâdı* olarak gösterilen kaynaktan aylık almaya başlamışlardır. Uygulamanın konumuz açısından önemi, yeni konulan maaş sistemine kaynak olarak câizenin kriter alınması, geçmiş tarihlerdeki câize alımının meşruiyet noktasını oluşturması ve mantığını çözmemize yardımcı olmasıdır.

#### Câize Alanlar:

Padişah idarî anlamda vezirlik rütbesi verilenlerden câize alıyordu ve adı da zaten *tuğ-ı hümayun câizesiydi*. Bu türde idarî birimde dikkate alınmadan *vezâret* rütbesinin câizesi alınıyordu. Yani bir vezir ister vali olsun, ister sadece bu rütbeyi taşısın ödeme yapmak durumundaydı. Vezir rütbe yanında *mansıp* tayini de almışsa, görev câizesini ayrıca vermek durumundaydı<sup>46</sup>. *Tuğ-ı hümayûn câizesinin* miktarlarında tarihî seyir içerisinde bir değişim görülüyor. 22.500 guruşluk bu miktar üzerinde padişah, zaman zaman af yetkisini kullanarak indirimde gidebiliyor veya tamamını bağışlayabiliyordu. Bu açıdan padişahlar câize toplanması konusunda Babıali ricâline nazaran daha esnek tutum izleyebiliyorlardı. Bu esneklik câize miktarlarını taksitlendirme, ileri bir tarihte ödenmek üzere borçlandırma ve zikredildiği gibi, indirim yapma veya affetme gibi uygulamalara gidilerek sağlanmaktaydı. *Vüzerânın* padişah hazinesine ait borçlarına dair düzenlenmiş bir defterde 1770-1775 yılları arasında câizelere ait borçlanma miktarları, padişahın *vüzerâyâ* malî olarak yaklaşımı açısından önemli ipuçları vermektedir. Yaklaşık 5 yıllık câize borçlarının toplamı bu kayıtlara göre

<sup>46</sup> “*Ve Silâhdâr-ı Şehriyârî Hasan Ağa mazhar-ı iltifât-ı bende-nevâz olup rütbe-i vizâret ile ser-efrâz olmaları ile tuğ-ı hümayûn câ’izesi kırkbeş kîse ve Mısır mansıbı tevcihi mukabelesinde dahi yüzelli kîse akçe teslim-i hazîne-i âmire eylediler*”. Muharrem 1099 (1687) (*Zübde*, s. 266). Keza 1113 (1701) Safer’inde Hazine-i amire kethüdasına vezâretle Basra mansıbı verildiğinde vezâret için kırkbeş kîse akçe, mansıbı için yüzelli kîse akçe hazine-i amireye teslim etmişti. (*Zübde*, s. 272). Bu iki örnekteki ödemelerin enderun hazinesine değil de doğrudan hazine-i amireye teslim edilmesi zaten bu paranın devlet işlerinde acilen kullanılması gereğini ortaya koyuyor. Başka bir belgede “*İşbu defterde muharrer olan cevâ’iz ve avâid müceddeden ihsân-ı hümayûn buyurulan rütbe-i vâlâ-yı vezârete mahsûs olup Eyâlet-i Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd’e merbût olan yirmialtı bin altıyüz guruş başka câ’ize olup ikisinin dahi ber-mu’tâd verilmesi bâ-hatt-ı hümayûn-ı şevket-makrûn cârî olan şürûtundan iken ...*” sözleri de *vezâret* ve *mansıp* câizelerinin farklılığına işaret ediyor (C. DAH, nr. 8480).

442.395.5 guruştur. Bazı vezirler ise borçlarını ödeme fırsatı bulamadan ölmüşlerdir. Defterdeki diğer kayıtlara göz attığımızda *vüzerânın* Enderun hazinesine borçlanma biçiminin sadece câize kanalıyla gerçekleşmediğini de söyleyebiliriz. 1182-90 (1768-1776) yılları arasında başka vesilelerle iç hazineyle birlikte Darphane hazinesinden aldıkları ve geri ödemedikleri miktar 4.450.979 guruş gibi hatırı sayılır bir miktarı bulmaktadır. Bu borçlanmanın 2 milyon guruşa yakını Darphane hazinesinden yapılmıştır<sup>47</sup>.

Padişah hazinesinin sadece kişisel masrafları veya saray masraflarını karşılamak için değil, idari temsilcilerinin veya diğer devlet işlerinin görev finansmanını sağlamaya yönelik kullanıldığı da açıktır. Böylece *tuğ-ı hü-mâyûn câizesi*, çok yönlü kullanıma açık olduğu anlaşılan Enderun Hazinesinin (ceyb-i hümayun, iç hazine) gelir birimlerinden birisi olarak değerlendirilmekteydi. İdarî makamlardan gelen bu gelir ile birlikte selatin evkafından, *cizye* kalemlerinden ve bazı imtiyazlı eyaletlerden gelen atama ödemeleri önemli bir yekûn oluşturmaktaydılar.

Padişahlar şahıslara verilen malî imtiyazlı görevlerden de câize adı altında para alıyorlardı. Mesela hazineden *cizye* toplama yetkisi almış olan mültezimler *cizye câizesi* adıyla bir meblağ ödüyorlardı<sup>48</sup>. *Cizye buyuruldu* karşılığı alınan câizenin yanı sıra *avâid* adıyla Maliye, Babıali ve saray görevlileri ile bir takım görevden ayrılmış, ihtiyaç sahibi devlet adamlarına dağıtılmak üzere ayrı bir meblağ alınıyordu<sup>49</sup>. Aynı şekilde *cebelü bedeliyesi* ve *avarız* vergilerini tahsil yetkisini alan kişiler de bu uygulamaya tâbi idi. *Cizye* toplamada *kefillmeye* gidildiğinde *kefillme* adı altında ayrıca bir miktar ücret talep ediliyordu. Zikredilen kalemler her ne kadar

<sup>47</sup> BOA, D. BŞM, ZMT (Zimmet Halifesi Defterleri), nr. 13846, s. 1-7.

<sup>48</sup> *Cizye buyuruldu*larıyla birlikte *cizye bohçaları* verilirken câize alınıyordu. “*Berây-ı câize-i cizye. Der hîn-i tevzî-i boğça an kazâhâ-i ...*” (T SMA, nr. D-8538). *Cizye câizeleri* sadece padişaha mahsus ödenmiyordu. *Cizye câizesi mevkuflu* adıyla Babıali'nin *kalemiye* ve *ağayân* zümrelerine giren bütün görevlilere hisseleri senede bir defa dağıtılıyordu. XVIII. yy. sonlarında dağıtılan mevkuflar toplam 203.225 guruştu (D. BŞM, nr. 4579, s. 1-2).

<sup>49</sup> 1182 Şabanında(1769) *cizye avâidâtı* olarak anılan yaklaşık 47.000 guruşluk meblağdan padişahın ihsanda bulunduğu 56 şahıs arasından örnekleme yaptığımızda bunun Babıali ricâlinin aldığı *avâid*in taksim şekline biraz farklı olduğu anlaşılacaktır. Babıali'de dağıtılan *avâid*i alanlar fiilî olarak görev başında bulunan memurlar ve artık mutad olduğu için ihsan olmaktan çıkmış görünen bir hisse alıyorlar. Bu listede ise tam bir ihsan mantığı ve uygulaması seziliyor. “*Şikk-ı sâni Süleyman Efendi 2800 guruş; Münecimbaşı Efendi 1000 guruş; Başmukataa'dan mazûl Behram Bey Efendi 700 guruş; Paşakapusu Mahallesi imamına 250 guruş; Kasapbaşı damadı Mustafa Ağa 400 guruş; Kapı kethudâlarına 500 guruş*” (T SMA, nr. D-6588).

malî birimlerin faaliyet alanlarına giriyorlarsa da padişaha ve sadrazama câize hissesini ödüyorlardı. Bu bakımdan sadarete isabet eden meblağlar sadaret kethüdasına teslim ediliyordu<sup>50</sup>.

Padişah dışında câize alanlar -sadrizam ve sadaret kethüdası- devlet içerisinde yüklendikleri görevlere ve statülere bakıldığında, sadece mevkilerinin yüksekliği dolayısıyla bu meblağı hakeder pozisyonları yoktu. Aynı zamanda tayin işlerinde önemli ölçüde ilgileri vardı. *Vüzerâ*, beylerbeyi, sancakbeyi ve merkezdeki *mansıplara* atanan *ehl-i manâsıbın* bütün tayin işlerini kararlaştırıp ve yürürlüğe koyan bu ikisi ve reisülküttabdır. Sadrazam, atama listelerini oluşturan kişidir. Atama alanının bütün devlet görevlilerini kapsayan genişlikte olması, adayların tek tek tanınmasını güçleştirmekteydi. Kethüda bey ve reis efendi burada devreye girerek ona yardımcı oluyorlardı. Atamalar gerçekleştiikten sonra görev beratları reis efendiye bağlı olan beylik ve tahvil kaleminde hazırlanıyordu<sup>51</sup>. Babıalinin ferman çıkışları kethüda beye bağlı bulunan kâtip efendi kaleminde düzenleniyordu. Taşraya gönderilen fermanların çıkış tarihi, kiminle gönderildiği, kime gönderildiği, bu odadaki gelen-giden defterlerine kaydediliyordu. Fermanı götürecekt kişi de kâtip efendi tarafından tayin ediliyordu<sup>52</sup>. Böylece bu görevliler tayin muamelâtıyla yakından ilgili oldukları için de böyle bir ödemeyi hak eder konumdaydılar. Sadaret kethüdası Babıalinin ortaya çıkışıyla birlikte önem kazanan ve sadarete ait bütün işlerde yardımcılık görevini yerine getiren memurdur. Sadrazamla ilişkisi, padişah-sadaret arasındaki ilişkiyi anımsatan bir konumdadır. Yani sadrazam nasıl *vekil-i mutlak* olarak padişahın yetkilerini kullanabiliyorsa, o da yetki ve sorumlulukları, sadrazam kendisini vekil tayin ettiğinde kullanabilen bir görevli olarak devletin üçüncü adamıdır<sup>53</sup>. Bu özelliğinden dolayı câizeden sadrazamın üçte biri oranında, bazen de yarısı kadar hisse sahibidir.

<sup>50</sup> Bir irad defterinde “*Berây-ı câ’ize-i cizyehâ-i mezkûrîn ...*” başlığı altında Recep, Şaban, Ramazan ve Şevval’de verilen *cizye buyurulduları* karşılığı alınan câizeler kayıtlıdır. Ayrıca “*Berây-ı câ’ize-i cebelüyân*”, “*Berây-ı câ’izehâ-i avânîzhâ ...*” başlıklarında diğer câize çeşitlerine ve kimlerden alındığına dair kayıtlar bulunmaktadır (TSM, nr. D-824, s. 4-6).

<sup>51</sup> Recep Ahışalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttablık (XVIII. Yüzyıl)*, İstanbul 2001, s.118-136.

<sup>52</sup> Muzaffer Doğan, *Sadaret Kethüdalığı (1730-1836)*, Marmara Ün. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, s. 51-52.

<sup>53</sup> Geniş bilgi için bkz. Muzaffer Doğan, *a.g.t.*

Sadrazamlar için câizeyle birlikte *kalemiyye* de önemli gelir kaynaklarından idi. Mukataaların iltizâma verilmişinde sadrazamın ve defterdarın aldıkları *kalemiyyeler* malî alanın câizesi niteliğindedir. Burada malî idarî birim ile malî gelir birimlerini karıştırmamak için, birinci gruptan memur atamasında câize adıyla ödeme yapıldığını, ikinci gruptan ise yani idarî tayin niteliği taşımayan mukataa mutasarrıflarının oluşturduğu kesimden alınan meblağa “kalemiyye” adı verildiğini belirtmekte fayda vardır. Kalemiyye alımında farklı olarak sadaret kethüdasının yerini defterdar dolduruyordu. Malî organizasyonun sorumlusu olan başdefterdar genellikle 1/3 oranında hisse alıyordu<sup>54</sup>. Devletin malî bürolarının başına atanan memurlardan alınan câize yanında *avâid* adıyla toplanan miktar Babıali'nin büro şeflerinden bazıları ile birlikte Bab-ı Defterînin (defterdarlık) önemli memurlarına dağıtılıyordu. Bu gelirlere verilen önem dolayısıyla tahsil edilmeleri için emr-i âlî çıkartılabiliyor ve tahsile nezaret etmek üzere bir mübaşir tayini de gerçekleştirilebiliyordu. Sadaret değişikliğinde eski sadrazamın tahsil edemediği kalemiye bedeli yeni sadrazam adına tahsil ediliyordu. Kendi adına olan kalemiyyeyi de ayrıca alıyordu<sup>55</sup>.

#### Câizenin Tahsil Şekli ve Muamelâtı:

Câize, merkez memuriyetlerinden, taşra idarî birimleri eyalet ve sancaklardan ayrıca vezirlik rütbesi verilenlerden alınıyordu<sup>56</sup>. Vali veya beylerin ödeyecekleri câize miktarları sadaret kethüdası tarafından kendilerine bir mektupla bildiriliyordu. Bu mektuptaki liste de kethüda katibinin defterlerinde veya teşrifat defterlerinde kayıtlı, geçmiş senelerde tesbit edilmiş muayyen rakamlara bakılarak hazırlanıyordu<sup>57</sup>. Aynı şekilde vali-

<sup>54</sup> Devletin XIX. yy. başlarında sahip olduğu bütün mukataalar ve bunlardan sadrazamla defterdarın almış oldukları kalemiye miktarları için bkz. (BOA, MAD, nr. 10281).

<sup>55</sup> Sadrazam seferden merkezdeki kapı kethüdasına yazdığı kaimede Sayda mukataasından kendisine ve selefine ait kalemiyenin Cezzar Ahmed Paşa'dan tahsili için merkezde emrinin hazırlanmasını, defteriyle beraber mübaşire teslim edilerek gönderilmesini istiyordu (BOA, KK, nr. 5, s. 14).

<sup>56</sup> Yalnız sefere görevlendirilen memurlardan câize alınmıyordu. Sefer esnasında idarî bölgesinde kalanlardan ise alınmaya devam ediliyordu. Bu başkentte kalan idareciler için de geçerliydi. Sefere giden idarecilerin masrafları en az iki katına çıkıyordu. Ayrıca ödeme yükünün altına girmemeleri için *kanûn-ı kadîm* olarak bu kural yerleşmişti. Seferde yapılan tevcihatta câize alınmamasına dair bir örnek için bkz. (BOA, KK, nr. 7534, s. 97).

<sup>57</sup> Bu normal ve genel işleyiş şekli için geçerlidir. Padişah bir memurun durumuna merhameten o yılın câizesinin indirimli alınması veya hiç alınmaması için talimat

nin câizesini ödeyecek olan merkezdeki kapı kethüdasına, hazırlanan câize pusulası veriliyordu<sup>58</sup>. Meblağ teslim edildikten sonra kethüda kâtibi, ödendiğine dair ödeyenin adamlarına -ki bunlar kapı kethüdası veya onun çukadarları oluyordu- *edâ tezkeresi* veriyordu. Geçmiş yıllara dair bir hesap karışıklığı olmaması için gerektiğinde ibraz edilmek üzere bu tezkereler iki tarafça da saklanıyordu. Bir idarecinin câize ödeme gerekçesi olarak normalde ona verilen *tevcih berâtı* yeterli olmaktadır. Ancak göreve getirilen kişi ödeme yapmakta gecikir veya kaçınır duruma gelerek oyalama teşebbüsünde bulunduğu zamanlarda yaptırım olarak ferman çıkartılıyordu<sup>59</sup>. Yine gecikme olduğu takdirde tahsil işine bir mübaşir tayin ediliyordu. Bu durumda sadrazamın kapı kethüdası ödenecek kalemleri ve miktarlarının listesini içeren bir defter sureti çıkartıyordu. Bu defter suretine göre tesbit edilen miktarların tahsili için ferman çıkartılıp bir mübaşirle birlikte taşrada veya merkezde bulunan *ricâlin* yanına gönderiliyordu. Bütün bunlara ilâve olarak durumu teyid edici mahiyette bir de *sadâret*

---

verdiğinde miktarlarda değişiklik olabilmektedir. Ancak câize listelerinin geçmiş yıllarla bir çelişki göstermemesi için mutad câize miktarı yazıldıktan sonra yapılan tenzilat veya af burada derkenar olarak gösterilir. Yine geçici şartlarda miktar belirlenmede geçerli câize oranlarının dışına çıkılabilecek uygulamalara gidildiği de görülmektedir. “*Geçen sene Kıbrıs’dan câ’ize ve bohça-bahâ alınmasun deyu hatt-ı hümayûn-ı şevket-makrûnları sudûr etdiğine binâen ...*” Affa dair bu kaydın yanında yine Kıbrıs muhassılığının bir başkasına tevcihinde câize belirlenmesinin nasıl yapıldığına dair bilgileri buluyoruz: “*Hâlâ Kıbrıs muhassılının karındaşı Kara Silahdâr câ’ize mîkdârı yirmibin beşyüz guruş vererek ister. Yanyalı Mehmed Bey dokuzbin beşyüz guruş dahi zamm ile otuz bin guruş virmek üzere tâlib olup ...*” Sadrazamın telhisine padişahın verdiği cevap hem bu konudaki görüşünü hem de padişahın câizeye bakış açısını yansıttığı için I. Abdülhamid’in hatt-ı hümayûnunu aynen nakledeyim: “*Benim vezîrim! Benim câ’ize ve avâ’id alınmasun dediğim iltizâm iden kimesne ziyâde akçe verdim deyu fukarâyâ zulm etmesün içündür yohsa câ’ize alındıktan sonra gerek mîrî alsun gerek sâ’iri alsun otuzbin guruş câ’ize verenden nısfın alıp fukarâyâ zulm ü gadr etdirmemek isterim. Böylece nizâm virüp ve muhassıl olacak âdemi tecessüs eyleyüp hilâf-ı rızâ hareketi olur ise katl eyleyeceğimi kendüye ifâde ve tenbîh eylesin*” (BOA, HH, nr. 15071). “Gerek mîrî alsun gerek sâ’iri alsun” sözünden iltizâmlı idarî birimlerde veya buradaki gibi muhassılıklarda câize artırımını mîrî için en üst seviyeye çıkartana verilmesinin söz konusu olduğunu anlamamız gerekir. İdarî birimlerin câizeleri mutad miktarlar üzerinden alınıyordu.

<sup>58</sup> BOA, C. DAH., nr. 10334; BOA, KK, nr. 1, s. 35

<sup>59</sup> 1225/1810 yılı câizesini ödemediğini iddia eden Kıbrıs muhassılının bu ödemeyi geçmiş yıla mahsuben yapmış olduğu o yılın eda tezkiresine bakılarak anlaşılmıştı. “*Yirmüç senesi Ramazanının onüçüncü günü târihiyle müverrah ol vakt kethudâ kâtibi olan hâlâ tezki-re-i evvel Ahmed Beyefendi bendeleri tarafından verilmiş olan musahhah bir kut’a edâ tezkeresini mîr-i mûmâ-ileyhin kapu çukadârı ibraz edüp ...*” Aynı muhassılın 1225 yılı câizesini bu bahane ile ödemek istememesi üzerine tahsili hususunda hatt-ı hümayunlu ferman çıkartılmıştı “*... zîver-efzâ-yı sahîfe-sudûr olan hatt-ı şerîf-i pâdişâhî ... iktizâsı üzere ...*” (BOA, KK, nr. 22, s.73).

*kaimesi* yazılıyordu<sup>60</sup>. Câize yıllık tevcihat uygulamasına geçişten sonra senede bir defa alındığı için kapı kethüdası ile temsil ettiği vali arasındaki hesap da yıllık görülüyordu. Hesaplaşmada kapı kethüdası yaptığı ödemelerin defterini sadaret kethüdasına teslim ediyor, kâtip efendi kaleminden kontrol edildikten sonra bu defteri sadaret kethüdası mühürlüyor ve validen alacağı kalmış ise ödenmesini sağlıyordu<sup>61</sup>.

Câize listeleri sadaret kethüdası kalem ve teşrifat kalem olmak üzere iki ayrı birimde kayıtlı tutuluyordu<sup>62</sup>. Bunlardan birincisi kapı kethüdası ile paşalarının arasındaki anlaşmazlıklarda ve hesap kontrollerinde kullanılmak üzere eski listeleri saklı tutuyordu. İkincisi ise bürokrasi alanının kanunlaşmış protokol ve tören kurallarının kayıtlarını muhafaza eden kurum olarak bu konularda anlaşmazlık çıktığında kanun maddelerini çıkartarak teşrifatın uygulanmasını sağlıyordu. Câize ödemesi de tevcihat merasimi dolayısıyla teşrifatı ilgilendiren bir uygulamaydı. Göreve atanmış bir memurun beratını nasıl alacağını, buna karşılık yapacağı ödemeleri ne şekilde gerçekleştireceğini ve neleri takdim edeceğini, istendiği takdirde bilgi olarak kâğıda döküp ilgisine veriyordu<sup>63</sup>. Zaten merkez *ricâli* câize ve *avâid* alımlarını teşrifat kalemindeki kayıtlar oranında talep edip alabiliyorlardı<sup>64</sup>. Zaman içerisinde câize miktarları ve toplama şekillerinde değişikliğe gidilerek bir düzenleme yapıldığında yeni maddeler her

<sup>60</sup> Böyle bir işlem için bkz (BOA, KK, nr. 5, s. 14).

<sup>61</sup> BOA, MAD, nr. 7584, s. 5.

<sup>62</sup> Teşrifatla ilgili bir takirde “*sadrâzam efendimiz hazretlerinin ve sa’âdetlü kethudâ bey hazretlerinin câ’izeleri kethudâ bey kâtibi efendi defterinde mukayyed olduğu ma’lûm-ı devletleri buyuruldukda ...*” ifadeleri bu muameleyi vurguluyor. Bu iki görevli bütün mansıblardan câize aldığı için tam bir câize listesi oluştuğunu düşünmek yanlış olmaz (TSMA, nr. E-2155-1).

<sup>63</sup> Mesela bir ilmühaberinin içeriği şu şekilde olabiliyordu: “*Benim devletlü veliyyünniam efendim! Devletlü sadrazam efendimiz hazretlerinin câ’izeleri onbeşbin guruş ve kethudâ bey hazretlerinin yedibin beşyüz guruş olduğu tashih olunup rütbe-i vâlâ-yı vezâret ihsân buyurulan vüzerâ-yı izâm hazerâti mevcûd olup serâser kırk ilbâs olundukda üçüncü gün mûmâ-ileyh kethudâ bey tebriklerine vardıkda derûn-ı defterde mezkûr üçbin beşyüz guruş donanmış esb ve kırk ve boğça virilüp câ’ize-i mezkûre dahi başka virilür. Ve illâ taşrada bulunur ise ancak câ’ize verildiği ma’lûm-ı devletleri buyuruldukda emr ü fermân efendimindir*” Bende el-Hâc Ebu Bekir; Teşrifâtî, (TSMA, nr. E-8459).

<sup>64</sup> “*Müceddeden rütbe-i vâlâ-yı vezâret ihsân buyurulan vüzerâ-yı izâm hazerâti taraflarından bâ-hatt-ı hümayûn ve bâ-fermân-ı âli ber-müceb-i defter-i teşrifât virilügelen avâ’id-i mu’tâdedür*” (TSMA, nr. E-2155/1). Teşrifat defterlerinde kanun olarak kayıtlı bulunan devletle ilgili bu türden ödeme şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Filiz Çalıışkan, *Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi*, İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1997.

iki bürodaki defterlere kaydediliyordu<sup>65</sup>. Bu açıdan iki büro birbirini ilmühaberler yoluyla sürekli bilgilendirmek durumundaydılar. Bütün bu muamelâtın ve kapı kethüdaları *câize*, *avâid*, boğça gibi tayin ödemelerinin teslimini gerçekleştirdikten veya ileriye yönelik ödeme garantisi verdikten sonra, tevcih fermanı bir mübaşirle idareciye gönderiliyordu<sup>66</sup>.

Sadrazam seferde ise merkezde kendi adına *câizeyi* kapı kethüdası tayin ettiği kişiler topluyordu. Kapı kethüdasının toplama işinde önüne çıkan engellerin bertaraf edilmesi için sadrazam ordudan merkezde bulunan önemli devlet memuru vekillerine kaimeler gönderiyordu. Bunların başında da kaymakam paşa, sadaret kethüdası vekili, reis vekili gibi devlet işlerini ellerinde tutan nüfuzlu ricâl geliyordu<sup>67</sup>. Sadrazam dışında *câize* alan kethüdanın merkezdeki işlemleri ise vekili tarafından yerine getiriliyordu<sup>68</sup>. Sefer esnasında *câize* muamelâtını ordudaki kethüda kâtibi kalemi yürütüyordu ve ilgili kayıtlar da oradan hazırlanıp merkeze gönderiliyordu<sup>69</sup>. *Câizeler* bazen sadrazamın çalıştığı *sarrâf* veya *bâzirgân* ismi verilen finans sahiplerine teslim ediliyordu. Ödemeler, sadrazamın kendilerinden daha önceden borç aldığı paraların karşılığı, bazen de paranın yatırıma dönüştürülmesi için olabiliyordu. Ancak birinci şık daha sık rastlanılan durumdu<sup>70</sup>.

*Câize* tutarları ricâlin önemli gelir kaynaklarından olduğu için bir an önce toplanmaya çalışılıyordu. Acil tahsilin mümkün kılınması için de uygun bir sistem oluşturulmuşa benziyor. Buna göre tayini yapılan valinin merkezdeki kapı kethüdası mümkünse valinin kendisine gönderdiği mik-

<sup>65</sup> Mesela 1206 (1792) düzenlemesi maddelerinin sonunda zikredilen "... işbu nizâm fîmâ-ba'd düstürü'l-amel tutulmak için teşrifât defterlerine ve kâtib efendi ceridesine kayd birle ..." ifadeleri *câize* toplanmasında iki kalemin kayıtlarının esas alındığını gösterir (BOA, C. DAH., nr. 16724).

<sup>66</sup> Özi Eyaleti tevcih emrinin gönderilişi için bkz. BOA, A. MKT (Bab-ı Asafi, Mektûbî Kalemi), 148/21.

<sup>67</sup> Mesela rikab kethüdasına gönderilen bir kaime için bkz. BOA, KK, nr. 7534, s. 128. Kaymakam paşaya, kethudâ vekiline, reis vekiline, defterdar vekiline ortak yazılmış kaime için bkz. BOA, KK, nr. 5, s. 13-14. Kaymakam paşaya hitaben ayrıca bkz. *Aynı Defter*, s. 177.

<sup>68</sup> Merkezdeki kethüda vekilinin yaptığı işlemleri sadrazama rapor olarak bildirdiği yazı için bkz. KK, nr. 22, s. 45.

<sup>69</sup> KK, nr. 7534, s. 106.

<sup>70</sup> KK, nr. 22, s. 35; nr. 7534, s. 106. *Câize* ve kalemiye ödemeleri rutin ödeme şekilleri olduğundan bazen isimleri zikredilmeden *devlet ricâline* teslim edilmesi gereken "mebaliğ" adı altında talep edilebiliyordu: "... tarafımıza aid ve ricâl-i hademe-i Bâbiâ-lî'ye i'tâsı mu'tâd olan mebâliği ..." (BOA, KK, nr. 5, s. 14).



tardan, mümkün olmadığı takdirde kendi hesabından talep edilen meblağı yerlerine teslim ediyordu<sup>71</sup>. Eğer kapı kethüdasının parası yok ise gelecekteki bir hesaba mahsuben tahvil kağıdı veriyordu<sup>72</sup>. Kabul edilmediği takdirde kapı kethüdası İstanbul sarraflarından birisine giderek faiz karşılığı borç para istiyordu<sup>73</sup>. Sarraflarla devletin önde gelen devlet adamları da aynı kaygılarla çalışabiliyorlardı. Bir açıdan bu sınıf merkez için hazır para kaynakları olarak kullanılıyordu. Bu araçlar kullanıldığında merkez için câize veya taşra idarecilerinden yapılacak *iltizâm muacceleleri* gibi diğer tahsilatları hemen ve peşin olarak elde etmek mümkün olabiliyordu. Ancak sarrafların faiz oranlarını yükseltmeleri taşra idarecilerinin borçlarını ödemelerini çoğu zaman zora sokuyordu. Biriken faiz borçlarına da faiz uygulanması zamanla içinden çıkılmaz bir hâl alıyordu ve durum bir kısım idarecinin iflasına kadar uzanıyordu. Taşradaki *ehl-i örf* zümresinin reayaya yüklenmesinde bu borç sarmalının endişesi de şüphesiz rol oynuyordu. Sadece *devlet* ricâline yapılan tayin ödemelerinin bu sonucu doğurduğu söylenemez elbette. Devletin taşra idarecilerini merkezdeki şahsi hazinelere peşin vergi kaynağı olarak görmesi yanında, taşradaki devletin yapmakla yükümlü olduğu hizmetlere de finansman ayırmak yerine yine dolaylı vergi mantığıyla idareci sınıfın hesabına havale etmesi

<sup>71</sup> BOA, A. SKT (Bab-ı Asafî Sadaret Kethüdası Kalemî), 46/40.

<sup>72</sup> Kapı kethüdalarının, temsil ettikleri idareciler adına yaptıkları ödemeler bazen çok çeşitli kalemler için olabiliyordu. Bosna Eyaleti kapı kethüdasının 1791 yılında merkeze yaptığı ödemeler câize, *avâid* ve *cizye buyuruldusu* bedelinden oluşuyordu. Aynı şahıs paşasına yazdığı mektupta bu ödemeleri parasızlıktan yapamadığını eğer para göndermezse işlerinin zor yürütüleceğini söylüyordu (BOA, A. MKT, 184/1). Câizenin yanında boğçalar da zaman zaman kapı kethüdalarının hazırlanıyor ve teslim edilebiliyordu. Kendi paralarıyla ödeme yaptıklarında bunları pašalarından alabilmekte bazen zorluklarla karşılaşıyorlardı. Trablus Şam beylerbeyisinin kapı kethüdası Kara Silahdar Hacı Mehmed Ağa beylerbeyinin üç yıllık câize ve *avâid*lerini kendi hesabından ödemesine rağmen valisinden parasını alamamıştı. Bunun üzerine merkezden beylerbeyine yazılan emirle kapı kethüdasına borçlarını ödemesi istenmişti (BOA, A. SKT, 46/40).

<sup>73</sup> Kapı kethüdalarının sarrafla çalışabilmeleri için ödeme dengelerini iyi ayarlamış olmaları gerekiyordu. Geçmiş borçları birikmiş bir vali için sarrafların mevcudiyeti de işe yaramayabiliyordu. Bu hususiyetleri taşıyan bir kapı kethüdasının valisine yazdığı mektup, yaptığı işlemleri de ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır: “... her çend ki umûr-ı devletleriçün sarrâfdan akçe matlûb eyledikçe cevâbında “Canım! Kaç defadır hâlini ifâde idüp istihâm idyorsun. Negâh iltifât olunmayup akçe gelmiyor ki bir taraftan alup bir taraftan vireyim. Bu sene mansıbdan akçe gelmediği vakitte dahi kangı mansıbdan gelür” deyu akçe vermekden imtinâ‘ edüp eski hesâbdan akçe gelmedikçe viremem deyu kat’i cevâb veriyorlar...” (BOA, A.MKT, 184/1).

de *reâyâ* ile *ehl-i örfü* karşı karşıya getiriyordu<sup>74</sup>. Devletin hazinesindeki açıklar sebebiyle idareci zümreye yüklenmesini bu zümrenin telafi şekli, yolsuzluk, baskı ve haksız uygulamalarda bulunmak oluyordu. Devlet bir bakıma kendinden kaynaklanan bu olumsuzluklara her ne kadar adaletname, ferman gibi formel uygulamalarla karşı çıkıyorsa da dolaylı olarak göz yumma zorunluluğundaydı<sup>75</sup>.

Atamalarda bir silsileye riayet edildiği zaman üst rütbelerde yapılan bir değişiklik alttakileri de etkilediğinden ricâl listelerinde önemli değişiklikler olurdu. Ancak *Şevvâl tevcihâtı* uygulamasının teamül hâline gelmesiyle tayinler merkez ve taşra olmak üzere genelleşmiş ve yeri değişmeyenlerin yerlerinde *ibkaları* da bir tayin unsuru hâline gelmişti. Olağanüstü görevden alınmalar veya ölüm dolayısıyla yeniden atamalarda câize ödenmesi merkezdeki ricâlin işine gelmesine rağmen önemli mahzurları da içinde taşıdığından yasaklanmıştı. Yasağın en önemli sebebi oldukça cazip miktarları bulan gelir dolayısıyla sadrazam ve önde gelen ricâlin tayinleri kısa dönemlerde gerçekleştirme eğiliminde olmalarıydı. Böylece aldığı yeni görev için kesesinden önemli miktarda para çıkararak veya yıpratıcı oranda bu parayı borçlanma yoluna giderek temin eden memur, kendisine hak olarak verilen görev gelirlerini toplayarak câizeden doğan kayıplarını telafi edemediğinden görevinden azledilmiş olabiliyordu.

Bu türden aziller birkaç noktadan tehlikeli sonuçlar doğuruyordu. En önemlisi görevden erken alınma kaygısıyla taşra idarecilerinin kanun dışı *salmalarla* reayaya yüklenerek onların fakirleşmesine yol açmalarıydı. Re-

<sup>74</sup> Aynı mektubun başka bir satırında kapı kethüdası, efendisinin devlet için kendi hesabından yaptığı işleri zikrederken bunların ne tür hizmetler olduğuna da örnek vermiş oluyor: "... eğerce cenâb-ı müşîrîlerinin dahi külliyyetlü masârifâ giriftâriyetleri derkâr ve bu esnâda uhde-i destûrânelerine muhavvel tombazlar inşâsı ve cisir kerâstesi kat'ı külliyyetlü masârifâ muhtâc olduğu âşikâr..." (BOA, A. MKT, 184/1).

<sup>75</sup> Taşra ricâli de dahil olmak üzere devletin önde gelen memurları sarraflarla aynı sıkıntıyı yaşıyorlardı. Genel şikâyetler sarrafların keyfi uyguladıkları faiz oranlarına devletin müdahalesini getirebiliyordu. "... bu sûretle güzeştenin güzeşesi terâküm ederek bu makuleler sarrâf borcunu edâdan âciz kaldıkları ... asıl deyn onbin guruş ise ribh ale'r-rihb hesâbıyla güzeşesi birkaç katı tecâvüz ile deyn-i mezkûr ol âdemin üzerine durdukça yevmen fe-yevmen tezâyüd kabûl iderek bir dahi ardı alınmayacak dereceye varacağı ... ve güzeşteyi te'diye ve masârif-ı zarûriyeleri idâre zımnında zarûri irtikâba mecbûr oldukları ve'l-hâsıl taşra memâlikde olan ahâlî ve re'âyâyâ zulm ü te'addî sebeblerinin biri dahi bu mâdde olduğu ..." (HH. nr. 12968). Metin Kunt beylerbeyilerin XVI. yy. buhranını atlatıp XVII. yüzyıla enflasyonun olumsuz etkisinin kat kat üstünde gelir sahibi olmalarının temel maddelerini sıralarken has ve saliyane dışında resmi tahsislerin artırılması yanında adaletnamelerin önleyemediği salgınların da önemli rol oynadığını belirtir (*a.g.e.*, s. 106).

aya zaten ağır vergi yükü altında umumiyetle şikâyet doluydu. Bu tür sıra dışı *salmalarla* daha da fakirleşiyordu. İlerleyen yıllarda devletin vergi kaynağının tahrip olması devlet açısından endişelenecek bir gelişmeydi. Devletin kaygılanabileceği bir diğer gelişme de *ehl-i örf* sınıfının marifetiyle yapılan bu tür uygulamalar sebebiyle reayanın devlete duyduğu güvenin gittikçe sarsılması ve *ulülemre* olan bağlılığın kolayca kopma yönüne gitme ihtimaliydi<sup>76</sup>.

Başka bir tehlike de birikimini böyle bir uygulamada kaybetmek istemeyen ya da azlinde borçlarıyla baş başa kalmak istemeyen aday ricâlin, devletin tevcih ettiği görevi bir bahane ile kabul etmek istememesiydi. Bu da kalifiyesi göreve uygun fakat finans sıkıntısı çeken kişiler yerine, parası olan ancak hizmet yeterliliği taşımayan kimselerin memuriyetleri ele geçirmesi anlamına gelebiliyordu<sup>77</sup>. Devlet, parası olmayan *vüzerâyâ* Darp-hane hazinesinden veya padişah hazinesinden borçlandırma yapmasına, ayrıca sarraflardan para bulmasını kolaylaştırarak bu mahzuru telâfi etmeye çalışmasına rağmen *vüzerânın* borçlarını çevirebilmesindeki zorlukların önüne tamamen geçilememişti. Bütün bunlar düşünülerek ara atamalar yapıldığı takdirde bir önceki görevlinin Şevvalde yapmış olduğu câize ödemesinin tevcihat dönemi sonuna kadar geçerli olması, yeni bir ödeme yapılmaması kanunlaştırıldı<sup>78</sup>.

*Şevval tevcihâtının* câize ödemeleri açısından bir başka anlamı, bir memurun görevinden azli veya başka bir makama nakli gerçekleşmeden yerinde kalsa bile belirlenen miktarı ödemek durumunda olmasıydı<sup>79</sup>. Kısaca ister yeni tayin olsun, ister *ibka* adıyla görevi bir dönem daha uzatılsın câize toplanıyordu. Bu açıdan *Şevval tevcihâtının* ortaya çıkış gerekçelerinden birisi de câize alımlarının senelik bir düzene kavuşturulmak istenmesi olmalıdır. *İbka* uygulaması ile, câize tutarını elde etmek için, hizmetinden memnun kalan devlet görevlilerinin değiştirilip yerine yetersiz bir memurun atanması tehlikesinin de önüne geçilmiş olunuyordu. Merkez ricâli açısından ise bir görevlinin yıllarca aynı görevde kalması sonucunda uzun müddet bu gelirden mahrum kalmaları önlenmiştir.

<sup>76</sup> *Kitâb-ı Müstetâb*, s. 24-26; *Hırzül-Mülûk*, s. 187-188; BOA, MAD, nr. 7584.

<sup>77</sup> BOA, MAD, nr. 7584, s. 2. Düzenlemenin değerlendirilmesi ve neşri için bkz. Turan Gökçe, "Vüzerâ Kanunnâmesi", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, İzmir 1993, sayı 8, s.99-125.

<sup>78</sup> BOA, MAD, nr. 7584, s.2.

<sup>79</sup> Mesela 1203 Şevvalinde (1789) Cidde ve Girid eyaletlerine yeni tayin yapılırken Sayda eyaleti Cezzâr Ahmed Paşa da *ibka* edilmişti. Buna rağmen *ibka* câizesi istendi (BOA, KK, nr., 7534, s. 106).

### Caizenin Kullanıldığı Masraf Alanları:

Câize alan üç büyük ricâlden padişaha düşen miktarlar Enderun hazinesine, sadrazaminkiler kendi hazinesine, sadaret kethüdasının hissesi de yine kendi hazinesine *irâd* kaydediliyordu. Özel hazinelerin kullanım şekli tam bir açıklık içerisinde değildir. Bunların padişahların *tuğ câizele- rinde* belirttiğimiz gibi sadece özel masraflara harcanmadığı, bazen devlet işlerine de sarf edildiği görülür. Bunun için bazen padişahlar câize gelirlerini dış hazineye de aktarabilmekteydiler. Sadrazamların masraf defterlerine baktığımızda şahsî harcamaları dışında Babıalideki bazı hizmetli gruplarının masraflarını üstlendikleri de görülür<sup>80</sup>. Ayrıca makam tasarrufları gereği gerek göreve gelişlerinde gerek görev süresince resmî törenlerde *atiyye*, *avâid*, bahşiş, *hediyeye* türünde kendi altlarındaki hizmetlilere yaptıkları harcamalar önemli miktarları buluyordu<sup>81</sup>.

Padişah, *atiyye* denilen ve Babıalideki katip kadrosuna senede bir defa *Şevval tevcihâtında* verilen miktarları kendi hazinesinden karşılıyordu. Bunun için zaman zaman bazı iç hazine gelirlerine zam yapılıyordu. Mesela *cizye buyurulduları* ve tevcihlerdeki *mabâşiriyelere* yansıtılan zam miktarlarının sebebi bazen *atiyye* ödemesinde karşılaşılan kaynak sıkıntısı olabiliyordu<sup>82</sup>.

Toplanan *câize* ve *avâid*in daha XVII. yüzyılda bile bir takım devlet görevlilerinin tahsisatlarına ayrıldığı veya devlete dair bir iş için kullanılabildiğini görüyoruz. Sultan İbrahim'in cülusunda *cülûs akçesi* tedarikinde padişahın Mısır, Basra, Bağdad ve Erzurum *mansıpları* ve bazı *vüzerâdan* alınan *tuğ câizeleri* kullanılmıştı<sup>83</sup>. Ramazan 1093'te (1682) sefer için asker lazım olduğundan padişah musahibi olan paşanın haslarına karşılık verilen sancaklar kendisinden alınınca karşılık olarak Haleb muhassıllığı ve bazı memuriyetlerden alınan *avâid* miktarı tahsis edilmişti<sup>84</sup>. Sadece padişahın bu tür gelirleri harcanmıyordu. Sadrazamın câize gelirleri de bazen devlet için tahsis edilebiliyordu. 1109 (1697-98) tarihinde Mısır'dan sadrazama verilmesi gereken elli kise akçe câizenin -ve diğer ricâle verilmesi gereken altmış kese akçenin- *imdâd-ı seferiyye* için devlet hazinesine teslim edilmesi ferman olunmuştu. Bu uygulama câize-

<sup>80</sup> BOA, D. BŞM, nr. 1736; nr. 8207

<sup>81</sup> Örnek olarak bkz. BOA, BEO, Sadaret Deft., nr 437; KK, Sadaret Def., nr. 438, vr. 3a.

<sup>82</sup> TSMA, E-7144.

<sup>83</sup> Zübde, s. 271.

<sup>84</sup> Zübde s. 136.

nin kullanılma şekli için bir örnek olmakla birlikte, mutad olarak alınması ve sadrazamdan başka birilerinin daha bunu yine mutad ve câize adı altında aldıklarının zikredilmesi, câizenin tarihçesi ve meşruluğu açısından da önemli bir husustur<sup>85</sup>.

Saraydaki enderun ve haricindeki görevlilere vazifeye ilk başladıklarında padişah hazinesi tarafından *avâid* verilmekteydi. Aynı hademe sınıfına *yıllık* adı verilen, *çuka*, *câme*, *donluk* gibi giyeceklerden oluşan ve her yıl bir defa verilmesi kanun hâline gelmiş olan ihsan vardı<sup>86</sup>. Ayrıca yine bütün saray mensuplarına bayramlarda dağıtılan *ıydiyye* ismiyle bahşişler vardı.

Babialı hademelerinin ve saray görevlilerinin gelirleri çoğu zaman birden fazla ve farklı kaynaklardan elde edilirdi. Hazineden muayyen maaşları yoktur. Bazıları kendilerine devletin tahsis ettiği timar, zeamet gibi kalemler tasarruf ederek geçinirdi. Bazılarının ise *atiyye*, *mevkuf akçe*, *kalem harcı*, *avâid* gelirleri gibi ihsan türünden görünen ancak kanunlaşmış gelirleri tasarruf ederlerdi. Dolayısıyla bu gelirlerin büyük bölümü bağlı buldukları idareci tarafından sağlanan gelirlerdir. Biraz daha açacak olursak, bir idareci kendi hademelerinin maişetini yine kendi hazinesinden desteklemek zorundadır. Bu da onun için önemli bir gider kalemini oluşturur. Saray hademeleri için padişahın Enderun hazinesi, Babialı hademeleri için sadrazamın özel hazinesi ve bir kısmı için kethüdanın hazinesi bu görevi de üstlenir<sup>87</sup>. Câize ve benzeri tahsisatlar bu hazinelerin önemli kaynaklarıdır.

Geciktirilen câize ve *bohça* ödemelerinin bir an önce tahsil edilmesinin mazereti zikredilirken sık sık *devlet ricâlinin* dairelerinin maişetini

<sup>85</sup> “Mütâlebe-i imdâdiyye-i sefer an-ba’zı erbâb-ı manâsıb: ... Ve Mısır-ı Kahire câ’izesinden Vezîria’zam tarafına virilmesi mu’tâd olan elli kîse akçe câ’ize ve sâir mahallere dahi virilmesi mu’ayyen olan altmış kîse câ’ize akçesi masârif-i seferiyyesi sarf olunmak üzere taraf-ı mîriye teslim olunmak üzere fermân olundu” (Zübde, s. 636).

<sup>86</sup> Enderun ağalarına dağıtılan *yıllıkların* defteri için bkz. TSMA, nr. D-2929/2. *Avâidler* ve *yıllık* için bkz. TSMA, nr. D-2929/1, s. 1-4. Bazirganbaşı'nın Enderun hazinesine teslim ettiği 1209-1213 (1794-1798) tarihleri arasındaki beş senelik “*yıllık*” miktarları için bkz. TSMA, nr. D-90, s. 1-2.

<sup>87</sup> Sadaret kethüdasının hazinesinden Babialı için yapılan masraflar hakkında bkz. (Muzaffer Doğan, “XIX. Yüzyıl Başında Babialı'de Gündelik Faaliyet ve Teşrifât: 1810 Tarihli Bir Masraf Defteri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2001, IX, 29-50). Ayrıca bkz. D. BŞM. nr. 7820.

ancak bu tür gelirlerle temin ettiklerine vurgu yapılır<sup>88</sup>. Buradaki “daire” terimi sadece ricâlin konak ve aile fertlerinin masraflarına gönderme yapmaz. Osmanlı yönetim modelinde bunun anlamı daha çok memurların aynı zamanda ve daha ön planda olmak üzere konaklarının resmî örgütlenmesi tarafının ücret ve iâşesine yöneliktir<sup>89</sup>.

Sefer esnasında da üst ricâl, kendilerine bağlı önemli oranda memur ve hademeleriyle beraber buldukları için aynı türden masrafları orduda da yapmak durumundaydılar. Câize miktarlarının orduya gönderilmesini istemelerinden veya sefer masrafları için merkezde kullanılmasının istenilmesinden bu tür tahsisatın önemli bölümünün görev masraflarına ayrıldığını anlıyoruz<sup>90</sup>. Gerçekte sefer zamanında orduyla beraber giden *vüzerâ* ve mirimirandan hiçbir surette câize talep edilemediğinden, tahsil olunacak miktarlar önemli oranda azalıyordu. Muhafaza hizmetinde yerinde kalanlardan ve İstanbul'da kalan *manâsıb-ı divâniye* mensuplarından tahsil edilen câize miktarına<sup>91</sup> ihtiyaç hissedildiğine bakılırsa ricâlin harcama oranlarının yüksekliğini anlamak mümkün oluyor<sup>92</sup>. Bu anlamda

<sup>88</sup> 27 Za 1204/ Ağustos 1790 tarihili Mora valisine yazılan kaimeye kendisine isabet eden meblağ belirtildikten sonra teyid için “*el haleti hazîhi masârif-i seferiyemizin rü'yeti ve sâir mümâileyhimin (sadaret kethüdâsı ve reis efendî) idâre-i daireleri ancak bu makule câ'ize-i mu'tâdenin tahsiline menûd olmakdan nâşi meblağ-ı mezbûrun bir akçesi te'hir olunmayarak ...*” ifadesiyle mazereti de açıklanıyordu (KK, nr. 5, s. 94).

<sup>89</sup> “*Sadrâzam ve küberâ dairelerinde tevâbiâta aylık virmek âdet olmayup ancak dâ'ire-i sadâret üç-beşyüz kişiden müretteb olduğundan mâ'adâ Amedci ve Mektubcu ve Teşrifatçı ve Kethudâ Kâtibi kalemleri hülefâsına kilâr-ı sadr-ı azamîden ta'yinât virileğeldiğinden matbah masârifâtı külliyyetlü şeye bâliğ olur...*” (Mustafa Nuri, *Netâyicü'l-Vuku'ât*, III, 87).

<sup>90</sup> Sadrâzâmın merkeze yazdırdığı 26 B 1203(1789) tarihli şukkasında Mısır câizesinin acele tahsilini isterken gösterdiği gerekçe sefer masraflarıdır; “*... hazînedârımız Emin Ağa'nın Astâne-i sa'âdet'de bu makule tarafımıza âid olan mebâliğin yerlü yerinden tahsiliyle levâzım-ı seferiyemizin tesviye ve tanzimi maslahatına mebnî iken henüz işbu Mısır câ'izesi tahsil olunamadığı sûrette avâid-i sâ'ire dahi tahsil olunamayacağı ve bu takrib levâzım-ı seferiyemizin kariha-i ta'til olacağı zâhir ve ...*” (KK, nr. 7534, s. 65). Aynı mealde 3 Za 1205 tarihli iki kaime için bkz. (KK, nr. 7, s. 180-181).

<sup>91</sup> Bu sınıftan da hatırı sayılır meblağlar toplanıyordu. 12 L 1203 (1789) tarihili kaimeye “*... Cizye muhasebesi, Şehr ve Tersane ve Matbah ve Şa'ir ve Gümrük emâneti ve sâ'ir manâsıb-ı ma'lûmeden cevâ'iz ve bohça-bahâ olarak tarafımıza yüzotuz ikibin guriş â'id olup ...*” ifadeleriyle belirtilen miktarın da sefer masrafları için acele toplanması isteği kayıtlıydı (KK, nr. 7534, s. 99).

<sup>92</sup> Sadrâzâmların sefer esnasında özel hazinelerinden ne tür masraflar yapabildiklerine bir şukkada tesadüf edebiliyoruz; “*... Tuna'yı karşı müürümüzde bahşîş ve atâyâ ne derrecelerde masârifâ dâ'ir olacağımız ednâ mülâhaza ile ma'lûm olan hâlâtandır ve eğerce o makule verilecek bahşîş ve atâyâ cânib-i mîrîden alınur virilür imiş lâkin cânib-i mîrîye bâr olmak fikrimiz olmayup ve bâr olayım desem dahi nukûd-ı mevcûdenin fıkâdânı takribiyle bir vechile mümkün olamayacağı bedîhâtdan olup ...*” (KK, nr. 7534, s. 118). Aynı defterde

sadaret makamında bulunanlar kendi masraflarına kaynak olarak gelirleri sağlama almanın dışında, Babıalının diğer önemli ricâlinin gelirlerinin de düzenli sağlanmasına nezaret etmek durumundaydılar. Dairelerin düzenli işleyebilmesi için bu müdahaleleri ihtiyaç duyulduğunda yapıyorlardı<sup>93</sup>.

Anlatılan hususlara rağmen bir devlet görevlisinin câize ve diğer teşrifata dahil mutad gelirlerinin hangi masraflara kanalize edildiğinin tam tesbiti zordur. Çünkü devlet adamlarının geliri her zaman ve mutlaka devlet tahsisâtından değildir. Özel işletme veya yatırımlarından gelen gelirler de masraf kalemlerinde kullanılabilirdi. Câize için, yukarıda zikredilen masrafların kaynağının bir bölümü olduğunu söylemiştik. Ancak bu bazı devlet adamları için bir servet biriktirme veya herhangi bir ticarî faaliyetin sermaye aracı olarak da kullanılmış olabilir.

### Câizenin Alt Bürokrasi Amirlerine Tahsis Şekli: Avâid

Tahsil sebebi ve muamelâtı, kısacası dayandığı mantık itibariyle câizenin zikredilen üst görevliler dışında kalan daha alt seviyedeki bazı memurlara dağıtılan şekline *avâid* ismi veriliyordu<sup>94</sup>. Câizenin muâdili olarak

---

sadrazamın masraf oranı ve harcama yerleri "... *sadâretin bakıyye-i mu'ayyenâtı etbâ' ve karakullukçu ve şehriye matbah ve dâ'ire masârfını ihâta eylemeyeceği ve sadr-ı a'zam bulunanların sefer vakitlerinde masârfı hazarın üç katı olup ...*" ibareleriyle sadrazamın kendi ağzından ifade edilmektedir (s. 97).

<sup>93</sup> Seferde bulunan sadrazam merkeze yazdığı kaimede kendi *câize* ve *muayyenâtının* acele tahsil edilmesini istediği gibi aynı zamanda kethüdasının da câizesinin acele tahsil edilip ordudan gönderilen adamlarına teslim edilmesini istiyordu (*KK*, nr. 7, s. 177).

<sup>94</sup> Aslında *avâid* adı altında anılan ödemeler oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Taşra *ümerâsının* merkez dairelerdeki sadrazam veya onun kethüdası dışındaki görevlilere her tayin mevsiminde verdikleri *avâid* dışında, sadrazamın çeşitli törenler münasebetiyle yine saray görevlilerine ve Babıali görevlilerine *avâid* adı altında yaptığı ödemeleri vardı. Bu ödemelerin bütünü törenleri düzenleyen ve bunların kanunlarını kayıtlı tutan teşrifat kalemi defterlerinden rahatlıkla takip edilebilmektedir. Bunların XIX. yy. başlarına ait bir defterde sadrazam hazinesinden ödenen âidât veya *avâid* miktarları ve ödenilen memuriyetler ayrıntılı şekilde kayıtlıdır. Bu defterden bazı örneklemeler yapacak olursak divan toplantılarında sadrazamın Enderun görevlilerine verdiği miktar *avâid* olarak zikredilmektedir. Yine iki kutsal bayramda verilmesi mutad olan hem saray görevlilerine hem Babıali görevlilerine ait *avâidât* ödemeleri vardır (*KK*, *Sadaret Def.*, nr. 438, vr. 3a). Babıali'deki günlük işleyişin büyük bölümü rutinleşmiştir ve bu faaliyetlerin hemen tümü teşrifat kuralları çerçevesinde yapılmaktadır. Devlet büyükleri bu törenlere katılanlara, faaliyetlerde rolü olanlara ihsan olarak değil yine teşrifat icabı mutad ödemeleri *avâid* adı altında yapıyorlardı. Bu cümleden olarak bayramlarda veya tebrik için sadrazamı Babıali'de ziyarete gelen saray görevlileri, askerî görevliler, dinî görevlilerin maiyetlerine sadrazam hazinesinden *avâid* adı altında miktarı her dönemde muayyen olan bahşiş türünde ödeme ya-

*vüzerâdan* ve diğer taşra idarecilerinden alınan *avâid* sadrazam ve kethüda bey dışındaki alt görevlilerin hak edişi olarak ödeniyordu. Bu kalemin tahsili çoğu zaman *tevcih* töreni anında gerçekleştirildiği için, tahsili câize göre daha çabuk ve kolay olmaktaydı. Tıpkı câizede olduğu gibi *avâid* de bir şekilde atama işiyle ilgili bir yazıyı kaleme alan veya kontrolünü yapan veya atama töreninde bir protokol vazifesi yerine getirerek bu işle ilintili olan kimselere veriliyordu. Bir vezir için atama işlemlerinin sırasını takip ettiğimiz takdirde, hangi görevlilere, niçin ödemede bulunduğunu da anlamış oluruz: Vezir tören günü atama *berâtını* reisülküttaptan; *devât* ve *tuğrah fermânı* nişancı efendiden; *tuğ* ve *alemi* miralem ağadan teslim alıyordu. Bunların karşılığında reis efendiye *resm-i berât*, nişancıya *resm-i mühimmât*, miralem ağaya da *resm-i alem* ve *resm-i tuğ* parası ödü-yordu<sup>95</sup>. Bu harclar *avâid* dışında yapılan muâmelâtın parası niteliğindedeydi. Ancak aynı zamanda *avâid* ve *bohça-bahaların*, bu görevlilerin hangi niteliklerine binaen verildiğini de gösteren işlemlerdir. *Avâid* içinde en yüksek miktarı reisülküttab almaktadır. Ayrıca tayin muamelâtında yer alan sadaret kethüdası kâtibi yani kâtip efendi, teşrifatî efendi, beylikçi efendi, mektûbî efendi gibi Babialî bürolarının şefleri ek gelir olarak *avâid*den hisse alıyorlardı. Toplanma şekli ise aynı câizede uygulanan yön-

---

pılıyordu (*KK, Sadaret Def.*, nr. 438, vr. 3a-4b). Şeyhülislamın Babialî ziyaretinde yanında gelen refakatçi görevlilere verilen *avâid* için bk. vr. 7a). Bunların dışında sadrazamlar sarayla ilişkileri içerisinde yani saraydaki davetlere veya törenlere gidiş-gelişlerinde *rikabîyye*, *âidât* isimleri altında para verirlerdi (*KK, Sadaret Def.*, nr. 438, vr. 4b, vr. 11a). Bunlardan bir tanesi de “*Defter-i Âidât-ı Müteferrika*” başlığı ile düzenlenmiş olan defterdir. Defter 1214 (1799-1800) tarihinden itibaren tutulmaya başlanmış ve ilerleyen tarihler 1249 (1833-1834) yılına kadar getirilmiştir. Bu defterdeki âidât listeleri oldukça teferruatlıdır ve Babialî'nin önemli ricâlinden sadaret kethüdası, ulema ve *taşra ricâlinin* hem Babialî hem saraydaki alt görevlilere çeşitli mutad tören ve seramonilerde yine mutad olan ödemelerini içerir. Bu ödemelerin tarih, miktar ve takdim şekillerinin kanunlaşmış ve törensel unsurlarını birlikte vermektedir (*BEO, Sadaret Def.*, nr 437). Tüccar ve meslek gruplarının bazı zabitan mensuplarına verdikleri geliş-geçiş harcı anlamına veya vergi anlamına da *avâid* terimi kullanılmaktaydı. İstanbul'daki gayr-ı müslimler için içki getiren kayıkçılardan alınan vergi için kullanılan *avâid* terimi için bkz. (*BOA, HH*, nr. 17114). Bahçıvanlar kethüdasının sebze ve turfandadan aldıkları *avâid* için bkz. (*HH*, nr. 16361). Tersane marangozlarından alınan *avâid* için bkz. (*HH*, nr. 12716). Ayrıca sarayda üst makamlara tayin edilenler alt kademedekilere *avâid* adıyla bir ödeme yapıyorlardı. Mirahur tarafından has ahur hademesine verilen *avâid* için bkz. (*HH*, nr. 17836).

<sup>95</sup> “... *vezâret tevcihi günü ve gerek re'isülküttâb efendinin berât ve nişancı efendinin devât ve tuğra ve mîr-alem ağanın tuğ ve alem teslimi günü ilbâs oluna-gelen hil'at ve virilen çuka ve kumaş ...*” (*TSMA*, nr. E-2155/1).



temle gerçekleşiyordu ve muamelâtı da aynı şekilde ve birlikte yürütülüyordu<sup>96</sup>.

Ancak bu tür sembolik hak edişlerden zamanla gelir kaynağı olarak düşünüşe geçildiği de muhakkaktır. Câizede olduğu gibi *avâid*in bir harc veya ihsan düzenlemesinden ziyade memurlara gelir veya maaş yerini tutmak üzere bir yöntem şeklinde düzenlendiği ve tevzi edildiği zaman zaman yapılan muamelelerden anlaşılabilir. 1828 gibi biraz geç tarihli de olsa bir sadrazam *buyuruldu*su tıpkı timar tevcih edermişçesine veya terakki verirmişçesine *avâid* listesine yeni bir ismin eklenmesini isterken onun algılama biçimini de ortaya koyuyor: “*Kethudâımız izzetlü Ağa! Âmedî-i divân-ı hümayûn efendinin İzmir ve Aydın ve Haleb ve Kıbrıs muhassıllıklarından ve Âsitâne Gümrüğü'nden mu'ayyen avâ'idinden hissesi olmadığından emsâline tatbikan Haleb muhassıllığından beşyüz ve Kıbrıs ve Aydın muhassıllıklarından biner ve Âsitâne Gümrüğü'nden bin ve İzmir voyvodalığında bin gurus avâ'id tahsîs ve fimâ-ba'd sâ'iriyle beraber tahsîl olunmak üzere kâtibiniz efendi cerîdesine kayd ve teşrifât-ı hümayûn tarafına ilmühaber i'tâidesiz deyu*”<sup>97</sup>.

Sonuç olarak câize, klâsik, sultana kullarının bağılık ve şükranlarını sunmalarının törensel unsuru olan *pişkeş*in nakde çevrilmiş ve süresi muayyenleştirilmiş şeklidir. Padişah nasıl yetki ve görevlerini vekâlet yoluyla sadarete devrediyorsa malî hak edişlerini de vekiline yansıtmıştı. Babıali, maliye, meşihat vb. birimlerin kurumsallaşması aşamasında etkisi görülen saray modelinin, gelir ve masraf formlarında da takip edildiği anlaşılıyor. Padişahın Enderun hazinesinin resmîliği ya da kişiselliği ne kadar karmaşık olsa sadrazamların “*hazîne-i sadr-ı âlî*”lerinin vasfı da o derece karmaşıktır. Aynı şey elbette “*hazîne-i kethudâ-yı sadr-ı âlî*” için de geçerlidir. Her üçü de devlet hizmetlerini finanse etmede kullanılmalarıyla resmî, kişisel konak masrafları için kullanılmalarıyla özeldir. Bu model takibi bize otoritenin dikey devrini de izlettirir. Câizeyi bu isimle üç görevli alıyordu; padişah, sadrazam ve onun kethüdası. Yani aynı zamanda makam ihsanında veya tevcihinde bulunma yetkisini üzerinde taşıyanlar. Klâsik şekliyle görev tayinlerini karşılayan teşrifâtî ödeme biçimleri olan *pişkeş* ve *bohça* gibi uygulamalar mevcut iken câizenin ortaya çıkışı, saltanatın ihsanlarını manevî unsurlarla kabullenme ve tanımanın yanında maddî be-

<sup>96</sup> Özi Eyaleti kapı kethüdasının pašasına yazdığı mektupta bu sıralama belirtilir: “... Özi eyâletinin câ'ize ve avâ'idât-ı mu'tâde ve boşçaları tamâmen virilüp ba'dehu tevcih emr-i âlişânını ka'ide üzre mübâşire virmek ...” (BOA, A. MKT, 148/21).

<sup>97</sup> BOA, *Teşrifât Def.*, nr. 438, vr. 14a.

delinin de ödenmesinin gereklilikler karşısında gelenek hâline gelişini gösterir. Elbette resmî davranış ve tavırları kanunlaştırmada kabiliyeti tartışılmayacak bir yapı, bu geleneği de kısa sürede “kanûn-ı kadîm” sınıfına sokacaktır.

Merkez devlet hazinesi kayıtlarındaki vergi listesinde caize isminin yer almaması ve maliye muamelelerinden farklı biçimlerde tahsil edilmesi, padişah da dahil olmak üzere nüfuzlu devlet adamlarının kullandıkları bir rüşvet kapısı gibi algılanmasına yol açmıştır. Ancak idari birimlere karşılık gelen caize miktarlarının muayyen olması, tahsilinde devlet makamlarının yetkili olması, maliye haricinde farklı muamelelerle de olsa resmi hesap kağıtlarının düzenlenmesi, bir çeşit kanun defterleri de diyebileceğimiz *teşrifat defterlerinde* kayıtlarının saklanması, devletin bunu tamamen rüşvetin dışında bir uygulama olarak algıladığını ve kullandığını göstermektedir. Hepsinden önemli olarak 1830 tarihinde caize alımı kaldırılır kaldırılmaz maaş uygulamasına geçilmesi, caize toplanmasının ana hedefini en iyi açıklayan gelişmedir. Son düzenleme, maaş kaynağı olarak düşünülen caize yönteminin bir tür dolaylı vergilendirme, fakat dönemin şartlarına göre tahsili en seri biçimde gerçekleştirilen vergilendirme olduğunu ortaya koymaktadır.

TABLO I. Taşra İdarî Birimlerinden Alınan Caizeler:

<i>Makam</i>	<i>1200 Öncesi</i> <sup>98</sup>		<i>1200</i> <sup>99</sup>		<i>1222</i> <sup>100</sup>	
	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>
Rumili			11.000		11.000	3.500
Bosna-Hersek					7.500	2.500
Silistre					4.000	1.000
Girid-Kandiye	25.001.176		3.500		3.500	1.000
Anadolu			10.000		10.000	2.500
Karaman			4.000		4.000	1.500
Sivas	50.001.177		5.500		5.500	2.000
Maraş	50.001.172	2.500	2.500		2.500	1.000
Adana	35.001.177		3.000		2.000	1.000
Haleb			4.000		4.000	1.500
Şam					10.000	2.500
Sayda-Safed-Beyrut					10.000	1.500
Trablus Şam					7.500	2.500
Rakka			10.000		2.500	1.500
Diyarbakir			3.500		3.500	1.500
Erzurum			7.500		7.500	2.500
Çıldır	35.001.177		5.000		5.000	1.500
Kars					1.500	500
Trabzon	30.001.173	1.500			3.000	1.000
Van			1.000		1.000	750
Bağdad-Basra			10.000		10.000	2.500
Şehrizer			1.000		1.000	500
Musul					1.000	500
Habeş-Cidde Mekke	50.001.177				5.000	2.000

<sup>98</sup> TSMA., nr. D-2998, s. 11-13.<sup>99</sup> TSMA., nr. D-4937.<sup>100</sup> D.BŞM., nr.7478.

<i>Makam</i>	<i>1200 Öncesi</i> <sup>98</sup>		<i>1200</i> <sup>99</sup>		<i>1222</i> <sup>100</sup>	
	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>
Mısır			36.667		36.667	3.333,5
Mora			12.500		10.000	3.500
Cezayir- Kapudanlık-1 Derya			5.000		5.000	1.500
<i>Elviye</i>						
Köstendil			1.000		1.500	750
Tırhala					3.000	1.000
Yanya					4.000	1.500
Delvine	25.001.178	500	1.000		1.000	500
İlbasan			1.500		1.500	1.000
İskenderiye			2.000		2.000	750
Avlonya	15.001.178	500	2.000		2.000	1.000
Ohri			1.500		1.500	500
Selanik			3.500		3.000	1.000
Dukakin			1.500		1.500	500
Prizren			1.500		1.500	500
Üsküp			1.000		500	250
Vidin-Niğbolu			2.500		2.500	1.000
Çirmen			1.000		1.000	500
Hanya			1.500		1.500	500
Sultanönü			750		500	250
Karesi	10.001.178	500	1.000		1.000	500
Karahisar-1 Sahip	15.001.179	500	1.500		1.000	500
Ankara	15.001.178	500	1.000		1.000	500
Niğde			1.500		1.500	500
Kayseriye	15.001.177	500	2.000		2.000	750
Beyşehir					500	250
Akşehir			500		500	250
Kırşehir			500		500	250

<i>Makam</i>	<i>1200 Öncesi</i> <sup>98</sup>		<i>1200</i> <sup>99</sup>		<i>1222</i> <sup>100</sup>	
	<i>Sadrazam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrazam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrazam</i>	<i>Kethüda Bey</i>
Aksaray			750		500	250
Çorum	10.001.177	500	1.000		500	250
İçil	15.001.175	750	2.500		1.000	500
Alaiye	7.501.175	250	1.000		1.000	500
Günye-Kaş	7.501.177		1.000		1.000	500
Ağriboz-Karlılı	35.001.175	1.000	3.500		2.500	750
İnebahtı			2.500		5.000	2.000
Kocaeli			1.500		1.500	500
Kilis (Bosna)					1.000	500
Nablus					1.000	500
Kudüs					1.000	500
Derbendât Nez			10.000		10.000	5.000
Bender			1.000			
Hotin			2.500			
Semendire-Belgrad			2.500			

TABLO II Manâsıb-ı Divâniyeden Alınan Caizeler

<i>Makam</i>	<i>1200 Öncesi</i> <sup>101</sup>		<i>1200</i> <sup>102</sup>		<i>1222</i> <sup>103</sup>	
	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrızam</i>	<i>Kethüda Bey</i>
Yeniçeri Ağası			20.000		20.000	5.000
Defterdar Ef.			20.000		20.000	2.500
Defter Emini			1.000		1.000	–
Ruznamçe-i evvel			4.000		3.000	1.000
Başmuhasebe			3.000		2.500	1.000
Yeniçeri Katibi			6.000		1.500	500
Mevkufât			1.500		500	–
Cizye Muhasebesi			6.000		6.000	1.500
Anadolu Muhasebesi			1.000		1000	500
Süvari Mukabelesi			2.000		2.000	500
Başbakikulu			6.000		2.500	1.000
İstanbul Gümrüğü			30.000		30.000	10.000
Sipah Katibi			2.000		1.500	–
Silahtar Katibi			2.000		1.500	–
Kalyonlar Katibi			1.000		1.000	–
Cebecibaşılık			6.000		6.000	2.000
Cebeciler Katibi			1.000		1.000	–
Hassa Kasabbaşı			10.000		10.000	2.500
Mimarbaşı			1.000		1.000	500

<sup>101</sup> TSMA., nr. D-2998, s. 11-13.<sup>102</sup> TSMA., nr. D-4937.<sup>103</sup> D.BŞM., nr.7478.

<i>Makam</i>	<i>1200 Öncesi</i> <sup>101</sup>		<i>1200</i> <sup>102</sup>		<i>1222</i> <sup>103</sup>	
	<i>Sadrizam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrizam</i>	<i>Kethüda Bey</i>	<i>Sadrizam</i>	<i>Kethüda Bey</i>
Sipah Ağası			4.500		3.000	1.000
Silahdar Ağası			4.500		3.000	1.000
Darphane Emaneti			5.000		5.000	1.500
Masraf-ı Şehriyari Kat.			1.000		1.000	500
Ruznamçe-i Sani			1.000		1.000	–
Veznedarbaşı			1.000		1.000	500
Tersane Emaneti			7.500		7.500	2.000
Matbah Emaneti			6.000		6.000	2.500
Şair Emaneti			5.500		5.500	2.500
Şehr Emaneti			1.000		1.000	500
Piyade Mukabelesi			1.500		1.000	500
Tevkii Efendi			1000			
Tophane Nazırı			1.500			
Arabacı-i Top			1.000			
Tezkire-i Maliye			1.000			
Baruthane-i İstanbul			2.500			
Baruthane-i Gelibolu			2.500			
Baruthane-i Selanik			3.500			
Topcubaşılık			3.500			

## “THE TAX OF POST IN THE OTTOMAN STATE”

*Abstract*

*All appointments to the central and the provincial administrative units, from the last decades of the sixteenth century onwards, made some payments called Jaize in the Ottoman State. At the beginning, Jaize interpreted as bribery but later on it was justified. The payments, taken by the Sultan, Grand Vizier and his kahya (steward), became recourses of their personal treasury. Finally with gradual changes, Jaize turned into a regular income and a criteria in transformation to the salary system.*

*Keywords*

*Jaize, avâid, income, salary, bribery, treasury, appointment.*





1856 ISLAHAT FERMANINA GİDEN YOLDA MEŞRUIYET ARAYIŞLARI  
(Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün İslâmî  
Temelleri)

Mehmet YILDIZ\*

ÖZET

Bu makalede, 24 ve 26 Mart 1855 tarihli Meclis-i meşveret toplantılarının, Yakınçağ Osmanlı tarihinde gerçekleştirilen reformlarla ilgili belki en önemli tutanağı ilk defa yayımlanmaktadır. Tutanağın muhtevasını teşkil eden müzakereler ve kararlar ışığında, Avrupa devletlerinin 1856 Islahat fermanı öncesinde, imzalanacak barış anlaşmasına esas kabul edilen dört maddenin sonuncusu bulunan, Hristiyanlarla ilgili reform baskılarının bilinmeyen bir devresi ortaya çıkarılmış; dayanılmaz boyutlara ulaştırılan dayatmalar karşısında geliştirilen temel stratejilerle, gerçekleştirilen reformların nasıl bir konjonktür ve baskı altında karara bağlandığı ve alınan kararlarla ilgili meşruiyet arayışları sergilenmiştir. Bu kararların en önemlisi olan, cizyenin îâne-i askeriyyeye çevrilmesiyle ilgili bugüne kadar gizliliğini koruyan sır perdesi kaldırılmıştır: Konuyla ilgili fetva önce, yaşanan çaresizlik dolayısıyla İslâm hukukundaki zaruret prensibine dayandırılarak alınmaya çalışılmış; ancak çeşitli mülahazalarla bu düşünceden vazgeçilerek yapılacak işlem, resmî fetva alınmaksızın Hz. Ömer'in, Benî Tağlîb kabilesiyle ilgili özel uygulamasına göre yürütülmüştür. Kararın, şer'-i şerîfe dayandırılması arayışları vesilesiyle belki bu tür resmî belgelerde ilk defa, İslâm hukukuyla ilgili çok önemli bir esere, ilgili bölüm ismiyle birlikte atf yapılmasının önemine işaret edilmiş ve bu bağlamda, zikredilen Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebir isimli eserinin, gayrimüslim devlet ve toplumlarla sürdürülmekte olan ilişkilerdeki rolü aydınlatılmaya çalışılmış; eser ve müellifi tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Islahat fermanı, cizye, îâne-i askeriyye, zaruret prensibi, Şeybânî, Serahsî, es-Siyerü'l-kebir, muvâda'a, Hz. Ömer, Benî Tağlîb, devletler hukuku, Medine vesikası, "temperamenta belli" (harp tutumu).

Büyük devletler karşısındaki aciziyet ve teslimiyetin artık itiraf ve kabul edildiği 1768-1792 tarihleri arasındaki 24 yıllık "Büyük Rus ve Avusturya Savaşları Devri"nden itibaren adım adım yeniden yapılanma safhasına intikal eden yenilenme süreci,<sup>1</sup> Tanzimat fermanından sonra büyük

\* Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>1</sup> Sürecin başlangıcının, Karlofça yerine Küçük Kaynarca anlaşması olarak tespit edilmesi daha isabetli görülmektedir (Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", *İlmî Araştırmalar*, Sayı 8, İstanbul 1999, s. 25-26).

devletlerin müdahale ve reform taleplerinin giderek arttığı yeni bir döneme girmiştir. Avrupa devletlerinin bu talepleri çeşitli vesilelerle ve farklı şekillerde gündeme gelerek zaman zaman Osmanlı devletini müşkül durumda bırakmış ve yöneticileri, konuyu değerlendirmek üzere üst düzeyde toplantı yapmaya sevk etmiştir. Mesela, 1847 senesinde gayrimüslim tebaanın askerliğinin görüşüldüğü sıralarda İngiltere hariciye nazırı Lord Palmerston, göndermiş olduğu ültimatom niteliğindeki bir mektupla Hristiyan tebaanın bahriyede askerlik yapmalarına karşı çıkarken aynı zamanda Osmanlı devletinin, toprak bütünlüğüne sahip ve bağımsız, Avrupa ayarında medenî bir devlet olabilmesi için Müslümanlarla reaya arasındaki istisnaları kaldırması ve reaya üzerinde yürütüldüğünü iddia ettiği baskı ve zulümleri sona erdirmesi gerektiğini ihtar etmiş;<sup>2</sup> bunun üzerine konu yetkili kurullarda görüşülerek gayrimüslimlerden asker alımı sırasında vuku bulduğu bildirilen bazı kötü muamelelerin önlenmesi konusunda daha fazla ve ciddî önlemler alınması kararlaştırılmış ve bu karar istikametinde yeni bazı düzenlemeler yapılmıştır.<sup>3</sup> Söz konusu talep ve baskılar, özellikle Osmanlı devleti nezdinde görev yaptığı dönemlerde, kendi devleti içinde bile ayrı ve bağımsız bir güç merkezi gibi davranabilecek siyasî ağırlığa sahip bulunan İngiliz elçisi Stratford Canning'in öncülüğünde 1848 yılından itibaren belirli maddeler üzerinde yoğunlaşmak suretiyle artarak devam etmişti.<sup>4</sup>

Kırım savaşıyla birlikte reformlarla ilgili baskıların yeni bir aşamaya girdiği görülmektedir. Savaşa Osmanlı devletinin müttefiki olarak katılan İngiltere ve Fransa devletleri, başta Dersaadet olmak üzere ülkenin pek çok yerinde konuşlandırmış oldukları askerî kuvvetle birlikte Türkler üzerindeki Batılılaşma ve reaya arasında eşitlik ilkesinin daha güçlü bir şekilde tesisine dönük diplomatik baskılarını yoğunlaştırmışlardır.<sup>5</sup> Diğer taraftan “müzebzip” bir tavır sergileyen Avusturya'nın, başlangıçta savaşın çıkmaması, sonraki aşamalarda ise barış anlaşmasının bir an önce imzalanması için “tehâlük” derecesinde yürüttüğü kesintisiz diplomatik girişimler sebebiyle Viyana merkezli olarak sürdürülen barış görüşmeleri,

<sup>2</sup> Ali İhsan Gencer, *Bahriyede Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezaretinin Kuruluşu (1789-1867)*, İstanbul 1985, s. 242-243.

<sup>3</sup> Gencer, *Aynı eser*, s. 244.

<sup>4</sup> BOA, *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (DUİT)*, 89/14, 19 L 1264 (18 Eylül 1848). İngiltere elçisi Canning'in teaddi, şahitlik, reaya vs. konulardaki ihtarına ne şekilde cevap yazılacağı.

<sup>5</sup> Roderic Davison, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul 1997, I, 68.

müttefiklerin henüz savaşın başlangıcında belirlemiş oldukları barış anlaşmasının dört temel şartını Rusya'nın, savaşın sonlarına doğru kabul etmesiyle birlikte yön, şekil ve muhteva değiştirmiştir. Bu değişim; aktörlerin, değişen konjonktürde çıkarları doğrultusunda yeni arayış ve ittifaklara yönelmesiyle Avrupa'da işlemekte olan denge sisteminin yeni bir ayrışmaya ve yapılanmaya doğru yönelmeye başladığı bir zaman dilimine denk düşmektedir. Artık görüşmeler, barış anlaşmasına esas kabul edilen maddelerin dördüncüsünde ön görülen, Hristiyan tebea ile ilgili gerçekleştirilecek reformların şeklinin, muhtevasının ve kapsamının belirlenmesi üzerine kayacak ve bir müddet sonra ıslâhât safahâtının çok önemli bir kırılma noktası niteliğindeki meşhur Islahat fermanının ilan edilmesiyle intikal edilen yeni reform sürecini tetikleyecektir.

Padişahın kendi ihsanı olarak ilân edilecek ıslahat programı etrafında İngiltere, Fransa ve Avusturya elçileriyle Osmanlı devleti yetkilileri arasında zaman zaman sert tartışmaların yaşandığı oldukça yoğun diplomatik görüşmeler gerçekleştirilmiştir. 16 Ocak 1856'da başlayan son Viyana görüşmeleri ve 1 Şubat 1856'da imzalanan Viyana protokolünün hemen ardından, İngiltere elçisi Canning'in öncülüğünde<sup>6</sup> resmî düzeyde yürütülen ve Islahat fermanının esaslarının tespit edildiği bu görüşmeler ve bu esnadaki tartışmalar ana hatlarıyla bilinmektedir.<sup>7</sup> Zaten, 18 Şubat 1856'da ilan edilen Islahat fermanı bu baskının somut bir göstergesidir.<sup>8</sup>

Yayımladığımız belge ise konuyla ilgili yürütülen müzakerelerin daha önceki evreleri üzerindeki karanlık noktalara ışık tutmakta, zikri geçen görüşmelerden yaklaşık bir sene önce müttefik devletlerin, Hristiyanlar lehine yapılması istenen reformlarla ilgili uyguladıkları diplomatik baskıların şiddetini son derece artırarak artık geçiştirilemez, savsaklanamaz ve direnilemez noktaya ulaştırdıklarını ve Osmanlı devletini, bu konuda köklü reformlar yapmaya zorladıklarını örnekleriyle ve sarahaten ortaya koymaktadır. Devam eden süreçte, 30 Mart 1856 tarihli Paris antlaşma-

<sup>6</sup> Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Haz. Cavid Baysun, Ankara 1991, I, 70.

<sup>7</sup> E. Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı*, Ter. Ali Reşad, İstanbul 1328, s. 121-122.

<sup>8</sup> Davison, *Aynı yer*. Reşit Paşa, üç devletin elçileriyle gerçekleştirilen resmî konferanslarda kararlaştırılmış olduğu cihetle Islahat fermanının eksiksiz uygulanmasında güçlü bir zorunluluk bulunduğu gibi değiştirilmesi ya da düzeltilmesinin de imkânsız olduğunu savunur (Cevdet Paşa, *Aynı eser*, s. 81). Reşit Paşanın, Islahat fermanının bütününe yönelik eleştirileri hakkında saraya takdim ettiği tezkire ve melfufu olan meşhur layiha için bkz. *Aynı eser*, s. 75-82; *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, Haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1984, IX, 244-252.

sıyla Avrupa uyumuna ilk defa dahil olmak suretiyle, Osmanlı devletinin toprak bütünlüğü Avrupa güvencesine bağlanacaktır. Bununla birlikte antlaşmanın 9. maddesinde Islahat fermanına, “değerinin takdir edildiği” şeklinde atıfta bulunulması, ıslahatın uygulanması konusunda anlaşmaya taraf devletlerin yetki iddiasına ve müdahaleye kalkışmalarına yol açarak verilen güvenceyi boşa çıkaracak; gelişen hadiseler, devletler arası ilişkileri belirleyen başat değer “güç” olarak kaldığı müddetçe, anlaşmalara riayet ettirecek gücü olmayan devletler için bu tip anlaşmaların gerçek manada bir teminat olamayacağını bir kez daha ispat edecektir.<sup>9</sup>

Belgede sözü edilen, Kırım savaşının sona ermesi ile resmî düzeydeki Islahat fermanı hazırlık görüşmeleri öncesine tekabül eden son derece buhranlı ara dönemde, Hristiyanlarla ilgili yapılması istenen reformlar konusunda maruz kalınan, daha öncekilerden tamamen farklı, dayanılmaz diplomatik baskılar karşısında Osmanlı devleti, bir taraftan Avrupa devletlerini ikna etmesini mümkün kılacak, öte yandan da içeriden gelebilecek tepkileri göğüslemesine imkân verecek bir strateji geliştirmek suretiyle içinde bulunduğu açmazdan sıyrılma zorunluluğu hissetmiştir. Böyle bir stratejinin geliştirilmesi için, benzeri bunalım zamanlarında olduğu gibi içinde eski mansıp sahiplerinin de yer aldığı “*havâss-ı vükelâdan mürekkebe*” geniş katılımlı bir toplantı yapılması icap etmiştir. Bu mülâhazalar ışığında, 24 ve 26 Mart 1855 (5, 7 Recep 1271) tarihlerinde, içlerinde Mustafa Reşit Paşa, Âlî Paşa ve Fuat Paşanın da bulunduğu dönemin mazul ve mukbil önde gelen devlet ricâli ve uleması bir araya gelerek, zirve toplantısı niteliğindeki bu tür toplantıların belki en önemlisini gerçekleştirmişlerdir. Bu cihetle, akdedilen ikinci toplantının sonunda katılımcılar, muhtemelen Osmanlı dönemi Türkiye tarihinin en önemli toplantı tutanaklarından birini mühürlemiş olmaktadır.

Toplantıda görüşülen konular, bunlarla ilgili değerlendirmeler ve toplantı sonunda alınan kararlar, yaşanan bunalımın aşılması için benimsenen stratejiyi ortaya koymasının yanında, yenileşme tarihimizin bu önemli safhasında öne açılan hakikaten pek mühim reformların nasıl bir konjonktürde gerçekleştiğini ve bundan sonra yapılacak olanların yol haritasını göstermesi cihetleriyle de ayrı bir önemi haizdir. Başka bir ifadeyle belge, Tanzimat fermanından sonra gerçekleşen reformların ve bunların deklare edildiği belgelerin, ve özellikle Islahat fermanına takaddüm eden ve Kırım savaşı boyunca cereyan ederek bu dönemdeki reformlara damga-

<sup>9</sup> Cemil Bilsel, *Devletler Hukuku, Giriş*, İstanbul 1940, s. 143.

sını vuran müzakere sürecinin arka plânını, yaşanan aciziyet ve çaresizliği ve bu keyfiyet karşısındaki çözüm arayışlarını, nüfuz etmek için fazla bir çaba harcamaya ihtiyaç bırakmayacak yalınlıkta ortaya koyması bakımından fevkalâde önemlidir.

Toplantı, barış görüşmelerine esas kabul edilen 4 maddeden dördüncüsü, başka bir ifadeyle Hristiyan tebaa hakkında yapılması istenen reformlar konusunda en üst düzeyde gerçekleştirilen özel bir zirvedir. Zirvenin sonunda, Canning'in de uzun zamandır yapılmasını ihtar ettiği ve doğrudan İslâm hukukuyla ilgili<sup>10</sup> bulunan belirli konularda, oldukça kritik ve dikkat çekici düzenlemeler yapılması kararlaştırılmıştır.<sup>11</sup> Ancak, bu kararlar alınmadan önce, yaşanan dayanılmaz baskılar ve bunlar karşısında bulunmaya çalışılan çözüm yollarına ilişkin arayışlarla, bu bağlamda zaman zaman tırmanan ve gerginleşen görüşmeler aydınlığa kavuşmaktadır.

Diğer taraftan, toplantıda cereyan eden mübahaseler esnasında, gerçekleştirilmesi zorunlu görülen reformların kalkış noktası ve dayanağının ne olması gerektiğine ilişkin ayrışmalar da zihinlerde şekillenmeye başlamış olmalıdır: Bilhassa biri, Tanzimat fermanında şer‘-i şerife de vurgu yapılmasıyla beliren, “eski” ve eskiyi besleyen bütün kaynaklara yönelik tereddüt ve kuşkunun, adı geçen vurgunun İslahat fermanında bütünüyle terkedilerek bir kopuş ve kararlılığa dönüşmesiyle kendini ortaya koyacak ve o tarihten beri Batılı devletlerin de desteğini alarak Türkiye'deki reform sürecinin denetimini elinde bulunduracak olan eğilim; diğeri ise kendini bir ölçüde Mecelle ile ifade edecek olan ve ileride, alternatif aydınlanma ve medeniyet modeli geliştirilmesine imkân verecek şekilde, geleneksel ıslahat düşüncesini köklü bir şekilde dönüştürmek suretiyle kendi kültür ve değerlerini zamanın şartlarına göre yeniden üretmeyi hedefleyen ıslahat taraftarı iki farklı eğilim.

24 Mart 1855 Cuma günü gerçekleşen ilk toplantıda öncelikle konuyla ilgili ana hedefler ve bu hedeflere ulaşmak için takip edilmesi gereken temel stratejiler tespit edilmiş; daha sonra, müttefik devletlerin bu çerçevedeki talepleri tek tek ele alınarak bunlarla ilgili şimdiye kadar yapılmış olan ve bundan sonra yapılması düşünülen düzenlemelerle bunların hangi

<sup>10</sup> Din ve mezhep özgürlüğü ile ilgili olan bu talepler, daha sonra siyasî haklar (hukuk-ı politikkiye) talebine dönüşecek ve İslahat fermanında bunların kabul edilmesi, başta Reşit Paşa olmak üzere bazı “erbâb-ı politika” taraflarından Avrupalılara hoş görünme çabası olduğu şeklinde eleştirilecektir (Cevdet Paşa, *Aynı eser*, s. 74).

<sup>11</sup> Canning, İslahat fermanı ile gayrimüslimlere verilecek imtiyazlar konusunda yürütüğü çabalarının sonucunu fazlasıyla almıştır (*Aynı yer*).

ilkeler etrafında yapılacağı, maruz kalınan diplomatik baskının boyutlarını yansıtan örneklerle birlikte ortaya konulmuştur.

Bu çerçevede, mevcut siyasî konjonktürün umumî bir değerlendirmesi ve buna bağlı bazı tespitler yapılmıştır. Yapılan bu değerlendirme ve tespitlerden bir kısmı şunlardır: Rusya'nın, bir Hristiyan mezhebinin haklarının korunması görüntüsü altındaki yayılmacı emellerini fark ederek buna karşı direnen Osmanlı devletinin yanında savaşa girmek mecburiyetinde kalan müttefik devletler; her ne kadar Rusya'nın bu gizli emellerini açığa çıkarmışlarsa da sonuçta kendileri de Hristiyan olmaları hasebiyle, Osmanlı devletinin toprak bütünlüğüne ve bağımsızlığına yardım etmelerine karşılık hem kendi halklarına hem de desteklerini kazanmak istedikleri milletlere karşı, adı geçen ilke ile çelişmeyecek şekilde Hristiyan tebaanın durumlarının iyileştirilmesini devlete tavsiye edeceklerini vaad ve garanti etmeye mecbur kalmışlar ve bunu resmî ve alenî olarak Viyana mazbatalarına dercettikleri gibi temel barış maddelerinden biri olarak belirlemişlerdir. Her zamankinden daha nazik ve kritik olan böyle bir ortamda, yapılması istenen reform taleplerini eskiden olduğu gibi bir şekilde savuşturmak artık mümkün değildir. Bununla birlikte, yeni konjonktürde yapılması kaçınılmaz görünen bu düzenleme ve reformların eskiden olduğu gibi<sup>12</sup> mutlaka şer'î şerif dairesinde kalınarak yapılması ana ilke olarak kabul edilmiştir.

Zikredilen ilke ile birlikte, gözetilecek temel stratejik hedefler şu şekilde tespit edilmiştir: Öncelikle, ortaya getirilen taleplerle ilgili zorunlu olarak daha ciddi ve ikna edici düzenlemeler yapılacak; ancak yapılan bu düzenlemeler kaçınılmaz olarak şer'î şerife uydurulacaktır. Viyana görüşmelerinden en az zarar ve en fazla yararın temin edilebilmesi için bu konularla ilgili şimdiye kadar yapılmış olan ve bundan sonra yapılması kararlaştırılan düzenlemelerin dökümü, devleti Viyana görüşmelerinde temsil edecek olan Âlî Paşaya bir talimat şeklinde verilecektir. Ayrıca, en önemlisi, bu konunun her ne kadar Viyana görüşmeleriyle ilgili mazbatalarda yer almasının önüne geçilememişse de bunların daha sonra imzalanacak protokol ve anlaşmada yer alması yönündeki baskıların geçirtilmeye çalışılması çareleri aranacaktır.<sup>13</sup> Lord Palmerston'un işareti

<sup>12</sup> Kemal Beydilli, *Aym mak.*, s. 59.

<sup>13</sup> Reşit Paşa, Islahat fermanının ilânından sonra, fermana ilişkin eleştirilerini dile getirdiği meşhur lâyihasında, zaten anlaşma kuvvetinde olan Viyana protokolü imzalandıktan sonra ilgili maddenin muahedeye girmesinin önlenmesi yönündeki girişimin anlamsız olduğunu ve bu durumda maddeye, anlaşmaya girdi nazarıyla bakıl-

doğrultusunda, reformlar konusunda Avrupa'dan önce harekete geçilerek hem yapılması istenilen şeylerle ilgili inisiyatifin elden çıkmasına meydan verilmemek suretiyle devlete; hem de aksi hâlde bunları dayatma mecburiyetiyle yüz yüze gelerek zor durumda kalacak olan müttefiklerin bu durumdan kurtarılması suretiyle müttefiklere yardım edilmiş olacaktır. Diğer taraftan, ilk üç madde ile uğradığı kayıpları kapatmış ve kendini, halkına ve taraftarlarına; Hristiyanlığa hizmet etmiş bir devlet olarak takdim etmek için konuyu, anlaşmaya dayalı bir yükümlülük altına sokmak isteyen Rusya'nın bu emeli akim bırakılacaktır.

Encümen-i meşveret, bu mülâhazalar çerçevesinde Hristiyanların şahitliği, kendilerine rütbe verilmesi ve devlet hizmetinde istihdamları, askerlikleri, kilise tamir ve inşası ile cizye konularını ana hatlarıyla gözden geçirmiş ve bunları kendi arasında, taşıdığı öneme göre tasnif etmiştir. Yapılan tasnifte kilise tamir ve inşasıyla cizye konusu diğerlerine takdim edilmiş; ikisi arasında cizye, en mühim konu olarak tayin edilmiştir. Daha sonra bu konular, sırasıyla gündeme alınarak müzakere edilmiş ve müzakerelerin neticesi, içinde son derece çarpıcı malûmat, değerlendirme ve kararların yer aldığı bir tutanak (mazbata) şekline getirilerek mühürlenildikten bir gün sonra, 27 Mart 1855'te bir tezkireye eklenerek padişaha arz ve takdim edilmiş ve ertesi gün, 28 Mart 1855 tarihinde çıkan irade ile, toplantı kararlarının uygulanmasıyla ilgili yetki alınmıştır.

Dost ve müttefik Avrupa devletlerinin yoğun diplomatik baskı ve dayatmalarının gölgesinde birer gün ara ile akdedilen iki toplantıda serdedilen mütalâalar ve uygulanması tensip olunan kararlarla bu kararların uygulanma biçimine ilişkin tespit ve değerlendirmeler özetle şunlardır:<sup>14</sup>

Hristiyanların şahitliği meselesinin, kurulmuş olan Tahkik meclisleri sayesinde yoluna konulmuş olduğu; meclislerin tamamının ıslahıyla ilgili

---

ması gerektiğini ifade etmiştir. Sorumlularca, fermanın gerçek manasını gizlemek için her ne kadar yanıltıcı tevillerle uğraşılmaktaysa da işin doğrusunun, Avrupa'ya da bildirildiği gibi (émancipation compléte) ve (égalité parfaite) olgusu olup bundan sonra “millet-i hâkime ile millet-i mahkûme” arasında hiçbir fark kalmadığını, bunun da başlangıçtaki kayıtsızlıktan neşet ettiğini ilave etmiştir (Cevdet Paşa, *Aynı eser*, s. 75-82). Bir tezkirenin mefufu olarak takdim edilen lâyiha ve tezkirenin yapılan neşirlerinden bazıları için bkz. *Reşid Paşa Merhum'un Âsâr-ı siyâsiyyesi*, Kütüphane-i Ebuzziya, İstanbul, 1305, s. 10, 73 vd, 53 vd; Ebuzziya Tevfik, *Nümune-i Edebiyyat-ı Osmanîyye*, temsil-i sadis, İstanbul, 1330, s. 175 vd, 163 vd; Cevdet Paşa, *Aynı eser*, s. 75-82; *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, IX, 244-252.

<sup>14</sup> Konuya ilişkin daha geniş bir açıklama ve değerlendirmenin, devam etmekte olan çalışmamızda ele alınması düşünülmektedir.



yürütülmekte olan çalışmaların ikmal edilmesinden sonra ayrıca kanun uygulama konumuna Hristiyan memurlar da getirileceğinden, Avrupa'nın konuyla ilgili beklentilerinin karşılanmış olacağı ve yapılan işlemin takdir edileceği ifade edilmiştir.

Hristiyanlara verilmesi istenilen rütbe meselesinin, elkap ve hitapların bütün farklı unsurlar için ortak olarak kullanılabilen bir şekilde konulmak suretiyle çözülmesi ve hâlen yürürlükte olduğu gibi kendilerine *rütbe-i ûlâya* kadar rütbe tevcih olunması kararlaştırılmıştır. Hristiyanların, sefaretlerde elçilik yapmaları gibi önemli hizmetlerde zaten istihdam edilmekte olmalarının, kendilerinden devlet hizmetinde yararlandığının açık bir göstergesi olduğu vurgulanmış ve bu uygulamanın bundan sonra da devam ettirileceğinin Avrupa'ya bildirilmesi, bu konuda yeterli bulunmuştur.

Kilise tamir ve inşası meselesi, âyinle ilgili görülerek bu konuda yürürlükte olan kısıtlamaların, dışarıdan gelen tepkiler ve içeride yol açtığı hoşnutsuzluklar sebebiyle ve ayrıca gelişen zaman ve şartlar içerisinde devam ettirilemeyeceği belirtilmiş ve daha müsamahalı bir usul benimsenmesi kararlaştırılmıştır.

Hristiyanların askerliğiyle ilgili tartışmaların fitili, Halil Rıfat Paşanın, bazı olumsuzlukların giderilmesi maksadıyla, donanmadaki Hristiyanların küçük bir kamarada ayin yapmalarına imkân verilmesi yönünde 31 Ağustos 1847 tarihinde Sadarete verdiği tavrıyla birlikte atışılmıştır. Müslümanlar aleyhine işleyen mevcut uygulamadaki dengelerin yeniden ayarlanması çerçevesinde, gayrimüslimlerin kara askerlikleri mevzuunu da içine alarak genişleyen ve İngiltere'nin de müdahil olmasını intac eden tartışmalar uzun müddet devam etmiştir.<sup>15</sup> Belgesini yayımladığımız Meclis-i meşveret toplantısında konunun, sadece Avrupalıları ve Hristiyan tebaayı hoşnut etmek için değil, daha önemlisi bütünüyle Müslümanlara yüklenen ülkenin savunması yükünün diğer unsurlar üzerine de dağıtılarak Müslümanlar aleyhine işlemekte olan nüfus ve sosyo-ekonomik güç orantısının dengelenmesi bağlamında mütalâa edilmesi lüzumu yeniden vurgulanmıştır. Uygulama yönünde, bu toplantıdan yaklaşık bir buçuk ay sonra, 15 Mayıs 1855 tarihinde aynı mesele hakkında Takvim-i vekayide yayımlanan beyanname ile önemli bir adım daha atılmıştır.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Geniş bilgi için bkz. Gencer, *Aynı eser*, s. 236-243.

<sup>16</sup> *Takvim-i vekayi*, 26 Şaban 1271 (13 Mayıs 1855); Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul 2000, s. 58.

Ayrıca Islahat fermanı öncesinde, fermana ve daha sonra bir dizi düzenleme yapılmış ve kararlar alınmış olmasına rağmen gayrimüslimlerin, kendilerine sağladığı önemli avantajlardan dolayı vazgeçmek istemedikleri tek eşitsizlik olan askerlik muafiyetleri konusunun çözülerek kendilerinin fiilen askere alınmaları 1909 senesine kadar uzayacaktır.<sup>17</sup>

Önemine binaen, cizye meselesiyle ilgili ayrı bir oturum gerçekleştirilmiş ve toplantı sırasındaki müzakere ve değerlendirmelerle alınan kararlar sonunda, o zamana kadar boşlukta kalan ve cevaplandırılmayan cizyenin ne zaman ve hangi karar üzerine, ne şekilde, hangi gerekçe ve mülâhazalarla ve hangi şer'î kaynaklara dayanılarak iane-i askeriyyeye çevrildiği ve fetva meselesinin ne şekilde halledildiği gibi soruların cevabı, -muhtemelen ilk defa- açıklığa kavuşturulmuştur.

Belgeden anlaşıldığına göre yapılan bütün araştırmalara rağmen, Hanefî mezhebi içinde cizyenin kaldırılması, terk edilmesi ya da başka bir isimle tahsiline imkân verecek, fetva almaya elverişli açık bir görüş bulunmamış; bu durumda fetvanın, sarîh ve kesin olduğu kabul edilen zaruret prensibine dayandırılması düşünülmüş; ancak bu prensibe dayanılarak alınacak bir fetvanın devletin, saltanatın ve dinin şeref ve haysiyeti ile örtüşmeyeceği gibi gayrimüslim tebaa açısından da bir değer taşımayacağı, dahası “zaaf ve aczi yâr u ağyâra ilân etme” niteliği taşıyacağı mütalâa edilerek resmî fetva alınmasından vazgeçilmiş ve neticede Hz. Ömer'in Benî Tağlib kabilesiyle ilgili özel uygulamasına göre hareket edilerek cizyenin, bundan sonra “iâne-i askeriyye” adıyla tahsil edilmesi kararlaştırılmıştır.\* Bu konuda yayımladığımız, iradesi 28 Mart 1855 tarihinde alınan 26 Mart 1855 tarihli Meclis-i meşveret kararı esas alınmıştır.

Bu bilgilerden, özellikle “Avrupa'nın gözüne bir diken” gibi görüldüğü belirtilen Hristiyanların şahitliği ile Hristiyanlık için açık bir hakaret alâmeti olarak algılanması münasebetiyle tamamının çok fazla gücüne gittiği ifade edilen cizye gibi, belki Islahat fermanına dercedilerek yapılacağı vaad edilen düzenlemelerden çok daha kritik ve önemlilerinin, fermanla ilgili Viyana protokolü sonrası başlatılan resmî görüşmelerden önce gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Islahat fermanından sonra girişilecek reformların yolunda yer alan engellerin büyük ve dirençli olanları, bir anlamda fermanın önce zaten tesviye edilmiş olmaktadır.

<sup>17</sup> Geniş ve ayrıntılı bilgi için bkz. Gülsoy, *Aynı eser*, s. 59 vd.

\* Cizyenin, iane-i askeriyye adıyla tahsili ile sonuçlanan süreçle ilgili ayrı bir makale çalışması tarafımızdan düşünülmektedir.

Hristiyanlara rütbe verilmesi konusundaki düzenlemenin içeride ilana gerek görülmediği ve sadece Avrupa'ya beyan olunmasıyla yetinilmesinin icap ettiği belirtilmek suretiyle bu düzenlemenin iç kamuoyundan saklanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Hristiyanların askerliğiyle ilgili mesele için kullanılan “asker bahsinde ise bu madde yalnız Avrupa'yı veyâhûd Hristiyan tebe'ayı hoşnûd etmek için düşünülecek bir şey olmayıp ...” ifadesinin mefhum-ı muhalifinden diğer maddelerdeki düzenlemelerin Avrupalıları memnun etmek için yapıldığı ve “... yalnız şimdi değil pek çok vakitten berü ihtârât ve tebligât vukû bulmakta olup nasılsa gâh oyalandırılarak ve gâhice biraz şey yapılarak vakt geçirilmiş ise de...” vb. ifadelerden ise Avrupalıların şikâyet sadedinde sıklıkla gündeme getirdikleri gibi reform taleplerinin, toplantıların gerçekleştirildiği tarihten önceki dönemlerde oyalama veya bir şeyler yapılıyor görüntüsü verilmek suretiyle savsaklandığı zımnen itiraf edilmektedir.

Kırım savaşının sonlarına doğru tamir ve inşa edilen kilise, havra gibi mabedlerin sayısında görülen dikkat çekici artıştan, keyfiyete henüz Islahat fermanıyla bir suret verilmeden önce bu konuda alınan kararın fiilen uygulandığı anlaşılmaktadır.

Belgede de belirtildiği gibi Avrupa devletleri bu talepleri, Osmanlı devletini Avrupa devletler camiasına alma ve toprak bütünlüğünü garanti etme karşılığında sıralamışlardır.<sup>18</sup>

Toplantı kararlarının uygulanmasına ilişkin irade tarihinden yani, 1855 Martı sonlarından itibaren girilen Islahat dönemi reformlarıyla ilgili yapılacak değerlendirmelerde, toplantı esnasında, uzun zamanlardan beri varlığı tartışılmaz biçimde kabul edilen ve yaşanan baskının yoğunluğu münasebetiyle önemi yeniden ve daha fazla kavranan İslâm hukukundaki zaruret prensibinin, cizye konusunda olduğu gibi gayri resmi ve kapalı biçimde esas dayanaklardan birisini oluşturmuş ve reform yanlısı ricâle, azami ölçüde yararlanmalarına imkân sağlayan geniş bir hareket alanı ve serbestisi sağlamış olabileceği, göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri olarak tebeyyün etmektedir.

Mazbatanın son kısmında, muhalif görüş belirtme ihtimali bulunan ulemaya karşı takınılacak tavır, yönetimin reformlar konusundaki kararlı-

<sup>18</sup> Özellikle Canning'in ısrarla talep ettiği mürted meselesi, muhtemelen Viyana protokolü sonrasındaki uzun pazarlık ve görüşmelerden sonra Islahat fermanıyla bir çözüme kavuşturulmuştur (Engelhard, *Aynı eser*, s. 115-118).

lığını sarahaten gösterdiği gibi reformlarda ulemaya biçilen rol ve konum hakkında önemli ip uçları vermektedir.

Görüşülen maddelerden özellikle cizyenin kaldırılmasının zaruret şartları içinde değerlendirilerek, şer‘-i şerife uydurulması konusunda yürütülen dikkat çekici çalışma sırasında atıf yapılan *Şeybânî*’nin *es-Siyerü’l-kebîr* isimli eseri ve bu eserden alınarak dayanak kabul edilen Hz. Ömer’in *Benî Tağlib* kabilesiyle ilgili maslahata, maksada ve dini siyasete müstenit özel uygulaması münasebetiyle, Islahat fermanı ile öncesi ve sonrasındaki reformların şer‘î kaynakları konusu üzerindeki sis perdesi, bir ölçüde aralanmaktadır.<sup>19</sup>

\*\*\*

Yayımladığımız vesika, cizyenin iane-i askeriyyeye çevrilmesi konusunun şer‘-i şerife dayandırılması istikametindeki arayış ve çaba neticesinde bulunan şer‘î istinat ve çıkış noktasının; Osmanlı devletinin şer‘îliği çerçevesinde devam etmekte olan umumî mahiyetteki kadim tartışmayı yeniden gündeme taşımalarının yanı sıra ve belki daha önemli olarak Osmanlı devletinin yerli ve yabancı uyruklu gayrimüslim şahıs ve devletlerle yürüttüğü münasebetlerin hukukî temelini ve bu konudaki esas başvuru kaynağının veya en azından bunların en önemlilerinden birinin kitap ve bölüm ismiyle birlikte zikredilerek gösterilmesine vesile olması açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Zira, yapılacak olan ıslahatların şer‘î dayanaklarının belgelere dayalı olarak ortaya konulması önemli olduğu kadar tespit açısından oldukça zor olduğu gibi örnekleri de ender bulunabilmektedir.<sup>20</sup> Bunun en önemli sebeplerinden biri, dönemle ilgili İstanbul

<sup>19</sup> Cizyenin iane-i askeriyyeye çevrilmesinin, Hz. Ömer tarafından ehl-i kitap arasına bilinçli olarak sokulmayarak özel bir muameleye tabi tutulan Benî Tağlib kabilesiyle ilgili işlem üzerine bina edilmesinin; şer‘î açıdan içtihat sayılıp sayılmayacağı, dolayısıyla Osmanlı devletinde içtihat kurumunun ne ölçüde ve hangi şartlarda işletilmiş olduğu meselesi, daha çok İslâm hukukçuları tarafından aydınlatılması gereken bir konudur. Hz. Ömer’in bu uygulaması, bazı âlimler tarafından daha sonra da dikkatlice değerlendirilmiş ve günümüzde gayrimüslimlerden alınabilecek vergi konusunda delil olarak kullanılmıştır (Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, İstanbul 1989, s. 161).

<sup>20</sup> Butros Ebu Manneh, Gülhane hatt-ı hümayununun İslâmî kaynaklarıyla ilgili incelemesinde belgeye dayalı herhangi bir eser ismi zikretmemektedir (“Gülhane Hatt-ı hümayununun İslâmî Kaynakları”, Çev. Şaban Bıyıklı, *Dergâh*, Sayı 73 (Mart 1996), s. 16-19; Sayı 74 (Nisan 1996), s. 19-21; Sayı 75 (Mayıs 1996), s. 17-18).

müftülük arşivinde bulunması gereken belgelerin, yangın vs. sebeplerle yok olmasıdır.<sup>21</sup>

Es-Siyerü'l-kebîrin, arşiv belgelerine dayalı olarak tespiti vesilesiyle; devletler hukuku ve uluslararası ilişkiler teori ve tarihinin gelişim sürecinde İslâmî kaynakların yeri, devletler arası ilişkilerin hukuk zeminine dayandırılmasındaki katkısı, Osmanlı devletinin bu kaynaklardan ne ölçüde istifade ettiği, gayrimüslim devletlerle kurulan siyasî ve diplomatik ilişki biçimlerinde oynadığı rol, yapılan ıslahatların şer'î kaynakları gibi tali fakat her biri ayrı ve derinlikli araştırma ve çalışma yapmayı gerektirecek kadar önemli konular, tecessüs erbabının dikkatine sunulmaktadır.

Muhammed eş-Şeybânî'nin,<sup>22</sup> belgede atıf yapılan ve bize ancak, büyük Türk hukukçusu<sup>23</sup> Muhammed es-Serahsî'nin,<sup>24</sup> Şerhü's-Siyerî'l-kebîr

<sup>21</sup> Şer'î yönü bulunan önemli konulardaki kararların alındığı çeşitli toplantılarda, konuyla ilgili şer'î kaynakların zikredilmiş olduğunda şüpheye mahal olmamalıdır. Mesela, 1838 yılında Karantina meclisinin oluşumuyla ilgili, Dâr-ı şûrâ-yı Bâbiâlî'de yapılan görüşmelerde, meclisin kurulmasının uygunluğuna ilişkin fetva alınırken muteber fıkıh kitaplarının, fetva örneklerinin ve hadislerin beyan edildiği belirtilmekte, ancak bunların neler olduğu hakkında bilgi verilmemektedir (Ahmed Lüffi, *Tarih*, İstanbul 1302, V, 125; Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*, Ankara 1996, s. 6-7). Sarıyıldız, bu bilgiyi verirken, Lütfi Efendinin karantina usulüne uymayı caiz görmediğini belirttiğini ifade etmekle bizce yanılmaktadır. Zira bizzat kendisinin naklettiği ibareler, cevazın bulunmayışına ilişkin "tefevvühât"ın, müverrihin kendisinin değil bazı ehl-i İslâm'ın düşüncesi olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi durumda, bu keyfiyeti nitelendirmek için herhalde "tefevvühât" yerine daha "becâ" ibareler kullanırdı. Yanlış anlama, ilgili metni okurken virgülü yanlış yere koymaktan kaynaklanmış olmalı (*Aym eser*, s. 7, dipnot 35).

<sup>22</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî ya da daha meşhur ve kısa ismiyle İmam Muhammed eş-Şeybânî, 749-805 (H. 132-189) yılları arasında yaşamıştır (Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr (Şerh...)*, Tah. Abdülaziz Ahmed, Kahire 1971, I, 9-10; İbnü'l-esîr, *el-Lubâb*, Beyrut, t.y, II, 219; Şemseddin Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, Kahire 1948, III, 184; Kasım İbn Kutluboga, *Tâciüt-terâcim fi Tabakâti'l-hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 54; Abdülhay İbnü'l-imâd, *Şeceretü'z-zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut t.y, I, 322; Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi Terâcimi'l-hanefiyye*, Kahire 1324, s. 163; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dımaşk 1957, X, 207; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul 1967, I, 392; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 22). Ölüm tarihi üzerinde ittifak varsa da doğum tarihi ile ilgili H. 131, 132 ve 135 gibi farklı seneler verilmektedir (Mehmed Münib Ayıntabî, *Tercemetü Şerhi's-Siyerî'l-kebîr*, İstanbul 1241, I, 8-9). Ebû Hanife'nin Kufe'deki fıkıh havzasında yetişmiş seçkin talebelerinden ve IX. asrın büyük alimlerinden olan Şeybânî, ortaya koymuş olduğu eserlerin çokluğu dolayısıyla Hanefî mezhebinin sonraki nesillere en büyük taşıyıcısı sayılabilir. Aynı zamanda, müstakil müçtehitlerden ve mezhep sahiplerinden biri kabul edilir (Serahsî, *Şerh ...*, I, 11). Seçkin talebeleri arasında, babası öldükten sonra annesiyle evlenmek suretiyle babalık ve mürebbîlik yaptığı ve diğer mezheplerde olduğu gibi görüşleri sonradan ayrı bir mezhep olarak teşekkül edecek olan İmam Şâfi

adıyla yapmış olduğu şerhi vasıtasıyla ulaşan es-Siyerü'l-kebîr isimli eseri,<sup>25</sup> Osmanlı devletinin gayrimüslim tebaası ve yabancı devletlerle tesis ettiği ilişkilerin esas hukukî kaynağını teşkil ettiğine ilişkin görüşleri<sup>26</sup> teyit etmesi cihetiyle de mümtaz bir yere sahiptir.

İlk dönem hukuk çalışmalarında, “sîret” kelimesinin çoğulu olan “siyer” adıyla telif edilen ve terim olarak genellikle “savaşın keyfiyeti ve savaş

---

de bulunmaktadır (Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara 1954, s. 43). Daha çok, bazı bilim adamları tarafından devletler hukuku alanında yazılmış ilk eser olduğu kabul edilen Kitâbü's-siyerü'l-kebîr isimli eseriyle tanınmaktadır. Kendisiyle ilgili yapılmış olan biyografi çalışmalarından bazıları şunlardır: Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Menâkıbü'l-imâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed*, Nşr. M. Zahid el-Kevserî ve Ebu'l-vefâ el-Afganî, Kahire 1366; Zahid el-Kevserî, *Bülûğu'l-emânî fi Sîreti'l-imâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Humus 1388/1969 (Özel, *Hanefî ...*, s. 22); Zâhid el-Kevserî, *el-İmtâ' bi Sîreti'l-imâmeyn: el-Hasan b. Ziyad ve Muhammed*, Kahire 1368; Heffening, “Şeybânî”, *İA*, İstanbul 1970, XI, 450; Majid Khadduri, *The İslamic Law of Nations, Shaybani's-siyar*, Baltimore, Maryland 1966.

<sup>23</sup> Muhammed Hamidullah, “Meşhur Türk Hukukçusu Serahsî'nin 900. Ölüm Yıldönümü”, *Yeni İstanbul*, 14 Nisan 1964.

<sup>24</sup> Ortaya koyduğu eserlerinin miktarı bakımından İslâm fakihlerinin en büyüğü ve Şeybânî'nin bilvesile talebesi olan XI. asır âlimlerinden Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (400-483/1009-1090), daha çok Şeybânî'nin Zahirü'r-rivâye denilen 6 temel kitabı ile bazı Nâdirü'r-rivâye kitaplarının, tekrarları atılmak suretiyle Samanî vezirlerinden Hakim eş-Şehid (v. 334/945) (Beşir Gözübenli, “Hâkim eş-Şehid”, *DİA*, XV, 195-196) tarafından *el-Kâfi* adıyla yapılan yeni tertibi üzerine *el-Mesûr* ismiyle yapmış olduğu meşhur şerhiyle tanınmıştır. Doğum tarihi tam olarak tespit edilemeyen Serahsî'nin, H. 466'da Özkent'e atıldığı zindanda 15 sene kaldığı ve bu zaman zarfında, zindanın etrafına gelen talebelerine ders vermeye devam ettiği rivayet edilir. Nitekim, *el-Mesûr*'u 15 cilt hâlinde zindandayken herhangi bir kitaptan yararlanma imkânı olmadığı hâlde hafızasından, dışarıdaki talebelerine imlâ ettirmek suretiyle vücuda getirdiği; aynı şekilde *Siyer-i kebîr* şerhinin büyük kısmını da zindandayken dışarıdaki talebelerine işittirmek suretiyle yine ezberinden iki büyük cilt hâlinde hazırladığı ve 480 senesinde serbest bırakıldıktan sonra gittiği Merginan'da, misafir olarak yanında kaldığı Seyfüddin Ebu'l-İbrahim'in evinde tamamladığı kabul edilir. Ölüm tarihiyle ilgili 483, 490 veya 500 gibi çelişkili seneler verilmektedir (*Şerh ...*, I, 15-18; Ayıntabi, *Aynı eser*, I, 10-11; Hamidullah, “Serahsî”, *İA*, İstanbul 1966, X, 504). Serahsî ve eserleri ile ilgili daha geniş bilgi ve kaynakçalardan bazıları için bkz. Ayıntabi, *Aynı eser*, I, 9-11; Serahsî, *Şerh...*, I, 15-18; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Tahkik: Ebu'l-vefâ el-Afganî, Beyrut 1393/1973, I, 4-8. Ayrıca Serahsî'nin devletler hukukundaki hukuk anlayışıyla ilgili ayrıntılı çalışma için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi with Particular Reference to War and Peace*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Exeter, 1993; Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Barış Temeline Dayalı Devletlerarası İlişkiler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 36.

<sup>25</sup> Bu eser, aynı zamanda müellifin en son telif ettiği eserdir (Serahsî, *Şerh ...*, I, 13).

<sup>26</sup> Serahsî, *Şerh ...*, I, 14,19.

hukuku, sulh anlaşması ve hükümleri, eman kurumu ve diplomatik ilişkiler, ganimet ve esir hukuku, gayrimüslim tebaa hukuku ve bunların galibiyeti durumunda geçerli olan hükümler, kanunlardaki uyuşmazlıklar, öşür ve haraç vergileri, cizye ve yabancılar hukuku, mürtedlere ve isyancılara ilişkin hükümler<sup>27</sup>'in ve benzeri konuların işlendiği eserlerin en tanınmış olan es-Siyerü'l-kebîr'e, daha önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlılar zamanında da büyük önem verilmiştir. Bu eser önemine binaen, çok yakın zamanlara kadar bütün İslâm dünyasında en yüksek bir mertebeye sahip olmuş ve neredeyse, İslâm dünyasının bütün kütüphanelerinde bir nüshası bulunmuştur.<sup>28</sup>

*Kitâbü's-siyerî'l-kebîr*'in Serahsî şerhinin, Sultan III. Selim zamanında,<sup>29</sup> Mehmed Münib Ayıntabî<sup>30</sup> tarafından "1213 senesi mâh-ı Zilkadesinin 18. günü..."<sup>31</sup> (23 Nisan 1799) tamamlanan tercümesi<sup>32</sup> dibacesinin, padişahın ismiyle tezyin, padişaha takdim ve onun tarafından takdir

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasen Burhaneddin Ali b. Ebibekr el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986, II, 135-170; Ali Şafak, *Aynı eser*, s. 86; Yaman, *Aynı eser*, s. 28.

<sup>28</sup> Kruse, *Aynı mak.*, s. 60.

<sup>29</sup> Şimdiye kadar konu ile ilgili incelemelerin neredeyse tamamında, hatalı olarak tercümenin II. Mahmud zamanında yapıldığı belirtilmektedir (Mesela bkz. *Şerh...*, I, Nâşirin mukaddimesi, s. 14; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 34-35; İsmâil Paşa el-Bağdadi, *Hedyyetü'l-ârifin, Esmâü'l-müellifin ve Âsârü'l-musannifin*, Haz. Nail Bayraktar, İstanbul 1990, II, 359-360). Ulaşabildiğimiz bilgilere göre eserin tercüme tarihini doğru olarak ilk defa tespit eden Kemal Beydilli olmuştur (*Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*, İstanbul 1995, s. 223, 259; Aynı müellif, *Mühendishane ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog*, İstanbul 1997, s. 24).

<sup>30</sup> Ayıntabî, Münib mahlası ve hoca unvanıyla iştihar etmiştir. Babası Mehmed Efendi debbağlıkla şöhret bulduğu için Debbâğzade olarak tanınmıştır. Memleketinde dinî ilimlerle edebiyat ve riyaziyyat tahsili yapmış; 1768'de İstanbul'a gelerek eğitimini burada devam ettirmiş ve 1775'te müderris olmuştur. Daha sonra Saray hocası (Şeyhü'l-muallimîn) olan Ayıntabî, 1783'te huzur derslerinde mukarrirlik yapmıştır. İlmî derecesi 1807'de Anadolu kadıaskerliğine yükselmiş; III. Selim'in tahttan indirilmesinde müsamahalı davrandığı gerekçesiyle 1808'de İstanbul dışına çıkarılmıştır. 1809'da Ankara'ya, sonra Antep'e sürgüne gönderilmiş; daha sonra Aydın/Güzelhisar'da oturmasına müsaade edilmiş ve bir müddet sonra 30 Haziran 1823'te 80 yaşlarında vefat etmiştir (Ahmet Özel, "Ayıntabî Mehmed Münib", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 245-246).

<sup>31</sup> Ayıntabî, *Aynı eser*, II, 373.

<sup>32</sup> Ayıntabî, *Aynı eser*, II, 372-373. M. Tayyib Okıç'ın de işaret ettiği gibi ("Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin Şerhu's-siyerî'l-kebîrinin Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayıntabî'nin Diğer Eserleri", *es-Serahsî Armağanı*, Ankara 1965; s. 27) Bursalı Mehmed Tahir ve Bağdat'lı İsmail Paşa, tercümeyle Serahsî şerhinin değil, eserin aslının tercümesi olarak göstermişlerdir (Mehmed Tahir, *Aynı yer*; İsmail Paşa, *Aynı yer*).

edilmesi;<sup>33</sup> daha sonra da II. Mahmud'un emriyle, 1241 senesi Saferinin ilk günü (15 Eylül 1825) iki cilt bir arada olmak üzere tek cilt halinde<sup>34</sup> İbrahim Saib Efendi marifetiyle basılması<sup>35</sup> ve eserin birer nüshasının, halkın özellikle asker talimi konusundaki cehaletinin izale edilmesi maksadıyla kütüphanelere ve ocaklara verilip birer nüshasının ise taşralardaki şer'î mahkemelere gönderilmiş olması, yenilenme hareketlerinin daha geniş kitlelere benimsetilmesi ihtiyacının da göz önünde bulundurulduğu yönetimin havas kademesince, esere verilen önemin açık göstergeleri olarak kabul edilebilir.<sup>36</sup> Nitekim bu durum Yeniçeri ocağının işine gelmemiş ve taşradaki Yeniçeri ser-âmedânına, bu kitaba kulak asılmaması ve işlerini eski usulde devam ettirmeleri konusunda mektuplar yazmışlardır.<sup>37</sup> Yine, Sultan II. Mahmud'un isteği üzerine eserin askerlik ve gazanın faziletleriyle ilgili bölümleri, eskiden Yeniçerilerin cesaretlendirilmesi için okutulan Hamza-name vb. eserlerin yerine, alay müftüleri ve tabur imamlarınca askerlere ve zabıtlere okutturulmuştur.<sup>38</sup> Eserin Türk-

<sup>33</sup> Ayıntabî, *Aym eser*, I, 5. Eserini padişaha sunan Münib Efendiye, karşılık olarak pek arzulamakta olduğu Mekke payesi verilmiştir (Beydilli, *Mühendishane...*, s. 223).

<sup>34</sup> Beydilli, *Aym yer*.

<sup>35</sup> Ayıntabî, *Aym eser*, II, 373. Eser 1000 adet basılmıştır (Beydilli, *Aym yer*).

<sup>36</sup> Bu dönemde basılan eserlerin daha çok dini muhtevalı oluşu, düşünülen yenilenme çalışmaları için ulemanın desteğinin kazanılması lüzumunun idrak edilmesiyle de izah edilebilir (Beydilli, *Aym eser*, s. 261).

<sup>37</sup> Beydilli, *Aym eser*, s. 223. Bütün ülkeye olduğu gibi Ankara'ya da gönderilmiş olan bu kitabın 15 nüshasından 5 tanesi mahkemeye konulmuş; kalanları ise ödünç olarak ileri gelenlere; bunların okuyup iade etmelerinden sonra da başkalarına verilmiştir (Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 99). Burada, daha çok devletler hukuku ile ilgili olan eser, muhtemelen Hazret-i Peygamber'in hayatının anlatıldığı siyer kitaplarının en yaygını olan ve İbn İshak'ın (v. 151/768) Kitâbü'l-megâzî (Sîretü İbn İshak, el-Mübtede ve'l-meb'as ve'l-megâzî)sinden de istifade etmek suretiyle İbn Hişam'ın, (v. 218/833) Rasulullah'ın hayatıyla ilgili telif ettiği, tamamı zamanımıza kadar intikal etmiş tek kitap olan *es-Sîretü'n-nebeviyye* (*Sîretü İbn Hişam*, *Sîretü Rasûlillah*) isimli eser olarak gösterilmiştir. Halbuki, Es-Sîretü'n-nebeviyyenin bu tarihlerde basıldığına ilişkin her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Vali, Antep'e gönderilmiş olan kitapların kütüphaneye konulmasını, kütüphane olmayan yerlerde ise mahkeme siciline kaydedilerek burada saklanmasını ve isteyene ödünç olarak verilmesini istemiştir (Çadircı, *Aym eser*, s. 99, dipnot 197).

<sup>38</sup> Özel, "Ayıntabî", *DİA*, IV, 246. Türkçe olarak basıldıktan sonra eserin önemini ilk fark eden Avrupalı ilim adamı Hammer'dir. Basımından iki sene sonra eserin Türkçe neşrini, "Jahrbücher der Literatur"da tenkit ederken es-Siyerü'l-kebîri Hugo Grotius'un (1583-1645) kitabından 840 sene önce yazmış olan eş-Şeybânî'yi, Müslümanlar'ın Hugo Grotius'u olarak tavsif etmiştir (Kruse, *Aym mak.*, s. 59)

Siyerü'l-kebîr, Türkçe çevirisinden 94 yıl sonra 1335-1336 senelerinde, 4 cilt hâlinde ilk defa olarak orijinal dili Arapça'yla, Haydarabad'da yayımlanmıştır. Daha sonra



çeye tercüme ve basımı ile hadiselerin akış hızının her geçen gün daha fazla arttığı ve dolayısıyla, değişen zaman ve şartlar muvacehesinde hükümlerde değişikliklere gidilmesi yönündeki şer'î kaidenin işletilmesi ihtiyacının iyice belirginleşmesi olgusunun, ortak bir zaman kesitinde buluşmaları ayrıca ilgi çekicidir.

Eserin, cizyenin iane-i askeriyyeye çevrilmesine dayanak oluşturan işlemin yer aldığı “Muvâda'a” bölümünde, Müslümanların gayrimüslimlerle yaptıkları barış anlaşmaları ve bunların meşruiyeti incelenmektedir.<sup>39</sup>

Cizye ile ilgili karara dayanak teşkil eden Hz. Ömer'in, Benî Tağlib<sup>40</sup> kabilesiyle ilgili özel ve farklı uygulaması<sup>41</sup> başta Ebû Yusuf'un *Kitâbü'l-*

---

Kahire'de, 1957-1960 yılları arasında Selahaddin Müncid tarafından başlanan ve 3. ciltte kalan yayımın eksik olan 4. ve 5. ciltlerinin tahkiki, Abdülaziz Ahmed tarafından tamamlanarak tamamı 5 cilt hâlinde 1971 yılında Kahire'de yeniden yayımlanmıştır (Özel, *Hanefti...*, s. 23-24). Eser, metin olarak da M. Khadduri tarafından “The Islâmic Law of Nations Shaybani's-siyar” adıyla önce İngilizce, es-Siyerü'l-kebir ve'l-alâkatü'd-devliyyeti'l-İslâmiyye” adıyla 1975 yılında Beyrut'ta Arapça olarak yayımlanmıştır (Yaman, *Aynı eser*, s. 35-36, 108 numaralı dipnot).

Serahsî'nin es-Siyerü'l-kebir şerhi (Kruse, Heffening'in görüşünü benimseyerek eserin tamamının Serahsî'ye ait sayılamayacağını söylemektedir (*Aynı mak.*, s. 59, 65), devletler hukuku açısından taşıdığı önem dolayısıyla UNESCO tarafından Fransızca'ya tercüme ettirilmiş ve örgüt tarafından yayımlanması planlanmıştır (Şafak, *Aynı eser*, s. 93; Muhammed Hamîdullah, “Ölümünün 1200. Yıldönümünde Şarلمان'ın Muâsırı İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî”, Ter. Y. Ziya Kavakçı, *İslam Medeniyeti*, Sayı 20 (1969), s. 9). Ancak Muhammed Hamidullah tarafından yapılan tercüme UNESCO ve daha sonra, havale edildiği Beyrut'taki kurum tarafından basılmayınca “Le Grand Livre de la Conduite de l'Etat” adıyla 1989-1991 yılları arasında Türkiye Diyanet Vakfı tarafından Ankara'da basılarak yayımlanmıştır (Yaman, *Aynı eser*, s. 36). Türkiye'de ise, pek çok farklı disiplini ilgilendiren böyle seçkin bir eserin tercümesine ya da daha önce yapılmış olan eski harfli tercümenin güncelleştirilmesine yönelik tamamlanmış herhangi bir çalışmadan şimdilik haberdar değiliz (Eserin, el-Müneccid tarafından tahkiki yapılan 5 ciltlik Arapça baskısının tercümesine, M. Said Şimşek ve İbrahim Sarmış tarafından başlanan Türkçe çevirisi, birinci ciltte kesilmiş olup mütercimlerin, çeviri esnasında Ayıntabî çevirisinden yararlanmadıkları anlaşılmaktadır (İmam Muhammed, *Siyer-i Kebir: İslam Devletler Hukuku*, Çev. M. Said Şimşek, İbrahim Sarmış, Evs Yay., İstanbul 1980).

<sup>39</sup> Sözlük anlamıyla vedalaşmak demek olan “muvâda'a” kelimesi, terim olarak Müslümanların, savaşı terk etmek üzere gayrimüslimlerle yaptıkları anlaşma demektir (Ayıntabî, *Aynı eser*, II, 164).

<sup>40</sup> Cahiliye döneminde Hıristiyanlığa geçen ve Rebîa kabilesinin bir kolu olan Benî Tağlib kabilesi ile ilgili olarak bkz. H. Kindermann, “Benî Tağlib”, *İA*, XI, 620-627; Fayda, *Aynı eser*, s. 150.

<sup>41</sup> Konuyla ilgili Ayıntabî çevirisindeki ibareler için bkz. II, 171. Aynı konu, eserin 1971 Mısır baskısının 5. cildinde, 1708. sayfada 3407. maddede zikredilmektedir. *Kitâbü'l-Harac*'ın orijinal metninde (Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harac*, Nşr. A. A. el-Kubeysî,

*haracı* olmak üzere aslında pek çok kaynakta yer almış olduğu hâlde,<sup>42</sup> bunların hiç birine atıfta bulunulmaksızın doğrudan *Kitâbü's-siyer*'in Bâbü'l-muvâda'asına bakılarak oraya atıfta bulunulması, eserin tercümesinin yapılmış olmasından kaynaklanan kolaylıkla birlikte ve belki daha ziyade, benzeri konularda esas başvuru kaynağı kabul edilmesiyle alâkalı olmalıdır. Zaten, türündeki eserler arasında öncelikle bu eserin çevrilmiş olması, ayrıca eserin önemine bir işaret sayılmalıdır. Bu durum, devletin; kendisi için bağlayıcı gördüğü devletler arası hukuk disiplininin, bunun üzerine bina edilen uluslar arası ilişkiler sisteminin ve bu konularla ilgili temel başvuru kaynaklarının farkında olduğu ve bunlardan yararlandığı şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte, Osmanlı devletinin klâsik dönem dış politikasında takip ettiği reel-politikten sonraları, kesilmeyen yenilgiler sonucu içine düştüğü çaresizlik dönemlerinde sapması ve devletler arası anlaşmalarda verilen sözlerde durmayı bir erdem olarak takdim etmesi, yukarıdaki ihtimali tartışmalı hâle getirmektedir.<sup>43</sup>

Müslümanların gayrimüslimlerle yapmış oldukları anlaşmaların ilk örneği ve temel dayanağı olarak hicretten sonra Medine'deki Yahudilerle yapılan ancak onların anlaşmayı ihlâl etmesinden dolayı daha sonra geçer-

---

I, 451; II, 586) sadaka olarak geçen, Benî Tağlib'in cizye yerine iki kat ödeyeceği vergiden kastedilen, arşiv belgesinde de doğru çevrildiği gibi zekâtıdır (Fayda, *Aynı eser*, s. 150, 586 numaralı dipnot).

<sup>42</sup> Bu kaynaklarla ve Benî Tağlib'e tanınan özel statünün sebepleriyle ilgili geniş bilgi ve kaynakça için bkz. Fayda, *Aynı eser*, s. 150-161; Ali Şafak, *İslâm Arazi Hukuku ve Tabikatu (İlk Devirler)*, İstanbul 1977, s. 103. Benî Tağlib'in, Arap olmakla birlikte Hıristiyan oldukları için Ehl-i kitaptan sayılmaları gerektiği halde bu kategoriye sokulmadığına ve bunun neticesi olarak kestiklerinin yenmeyeceği ve kadınlarıyla evlenilemeyeceğine ilişkin rivayetler oldukça ilginçtir. Çocuklarının vaftiz edilmemesi, yani Hıristiyanlaştırılmaması şartı da sadece bu kabile için söz konusudur. Muhtemelen, daha önce benzeri bir teklifi reddetmesi sonucu Cebele b. Eyhem'in Bizans'a iltihak etmesinden dolayı yapılan eleştirilerin etkisiyle Hz. Ömer, cizye ismini küçültücü bulmaları sebebiyle nefret ettikleri bu vergiyi ödememe konusunda kesin bir tavır ortaya koyan ve onun yerine iki kat sadaka ödemeye razı olan bu kabilenin teklifini, bunların da, aynı şekilde Bizans'a iltihak etmesini engellemek için kabul etmiştir. Üstelik, ilâve bir şart olarak kendilerine çocuklarını vaftiz ettirmemelerini kabul ettirmiştir. Bu durumda, kadın ve çocukların da vergi mükellefleri arasına girmesiyle kabilenin vergi yükü artmış olmaktadır (Fayda, *Aynı eser*, s. 155, 158, 160.)

<sup>43</sup> Osmanlı dış politikasında görülen değişiklikler hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz. Kemal Beydilli, "Dış Politika ve Siyasî Ahlâk", *İlmî Araştırmalar*, Sayı 7, İstanbul 1999, s. 46-57; Aynı müellif, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri", s. 25-64.

siz kalan<sup>44</sup> “sahife” gösterilmektedir.<sup>45</sup> Konuyla ilgili, Muhammed b. Ka‘b el-Karazî'nin hadisi, sonraları umumiyetle zayıflık durumunda muvâda‘a yoluyla barış yapmanın cevazına ve güçlü iken savaşı sürdürmenin lüzumuna esas kabul edilmiştir.<sup>46</sup>

Osmanlı devletinin klâsik döneminde, devletler arası ilişkilerde devlet ve toplumun çıkarını eksene alan temel ilke gereği, yapılan anlaşmalara riayet etme mecburiyeti hissetmemesi İslâm devletler hukukuna bağlı bir uygulama olarak görülmektedir. Konuyla ilgili Sokollu Mehmet Paşanın yaklaşımının ve muhtemelen bu yaklaşıma kaynaklık eden Ebussuud Efendinin fetvasının,<sup>47</sup> zikri geçen uygulamaların temel dayanaklarından biri ve belki en önemlisi olan Şeybanî'nin *es-Siyerü'l-kebir*'indeki Babül-muvâdaa bölümünde yer alan kurullarla aşırı benzerliği dikkat çekicidir. Nitekim bölümün ilk maddesi şu şekilde başlamaktadır: “Ebû Hanîfe ... şöyle söylemiştir: Müslümanların güçlü olduğu durumlarda müşriklerle muvâdaa yapılması icap etmez ... ancak, Müslümanlar onlardan daha zayıf durumdaysa muvâdaa yapmakta beis yoktur”.<sup>48</sup> Kabul edilen bu ilkenin temeli olarak Rasulullah'ın Medîne'ye hicreti esnasında buradaki Yahudilerle imzaladığı, ancak Bedir savaşından döndükten sonra Yahudiler tarafından bozulan anlaşma gösterilmektedir.<sup>49</sup> 3376 ve 3377. maddelerde İmamın (Devlet başkanının); savaşmanın Müslümanların çıkarına daha uygun olduğunu anladığında, karşı tarafın liderine haber vermek ve onun da ülkesinin her tarafına bu haberi ulaştırabileceği kadar bir zaman tanımak suretiyle harbîlerle daha önce yapmış olduğu muahedeyi bozabileceği belirtilmiştir.<sup>50</sup> 3411. maddede, belirli bir süre için eman verme karşılığı belli bir tazminat alınmamış olması hâlinde devlet başkanının, dilediği zaman

<sup>44</sup> Yaygın olarak “Medine vesikası” olarak bilinen bu anlaşma, bazı yazarlarca dünya tarihindeki ilk anayasa olarak kabul edilmektedir (Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, Çev. Kemal Kuşçu, Ankara 1979, s. 77; Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, s. 43; Mehmet Âkif Aydın, “Anayasa”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 153; Yaman, s. 70-71. Medine vesikası olarak bilinen belge ile ilgili tartışmalar için bkz. Didan el-Yamî, *Beyânü'l-hakika fi'l-hüküm ale'l-vesika*, Riyad 1408; Ekrem Zeki Umeri, *Medine Toplumunu*, Çev. Nurettin Yıldız, İstanbul 1988. Vesikanın tamamının neşri için bkz. Hamidullah, *Aynı eser*, s. 202; Tuğ, *Aynı eser*, s. 36-40).

<sup>45</sup> Ayıntabî, *Aynı eser*, II, 165.

<sup>46</sup> Aynı yer.

<sup>47</sup> Kemal Beydilli, “Dış Politika ve Siyasî Ahlâk”, s. 47-48.

<sup>48</sup> Serahsî, *Şerhu's-siyerü'l-kebir*, V, 1689, 3361 ve 3362. maddeler.

<sup>49</sup> Aynı eser, s. 1690, 3363. madde.

<sup>50</sup> Aynı eser, s. 1697. Burada, çıkar esaslı ilk plânda tutulmakla birlikte ahlakî ve hukukî kaygının da varlığı dikkat çekmektedir.

muvâdaayı bozabileceği; hatta dilerse almış olduğu tazminatın verilen müddete karşılık gelen kısmının üzerini iade etmek suretiyle o andan itibaren veya tamamını iade etmek şartıyla anlaşmadan hemen sonra -yine karşı tarafın yöneticisine haber vermek şartıyla- bütün muvâdaaları bozabileceği ifade edilmektedir.<sup>51</sup>

Osmanlı devletinin, sonraları muhtemelen maruz kalınan yenilgilere bağlı yaşanan toprak kayıplarını asgarî düzeyde tutabilmek için reel-politikten koparak, klâsik dönemde Avrupalıların öne çıkardığı, daha çok kişilere mahsus olan ahlakî erdemlerin devletler arası anlaşmalarda yüceltilmesi ve düşmanların anlaşmalarla ilgili davranışlarının bu mihver etrafında değerlendirilmesi anlayışına değer vermeye başlamasının kökenleri, başta İslâm Devletler hukuku ve bunun kaynaklarını teşkil eden eserlerle olan yakınlığı açısından olmak üzere çeşitli zaviyelerden, daha titiz ve geniş incelemeler yapılmasını istilzam eden bir mevzudur. XIX. asır başlarına kadar devam eden ve yaşanan acziyete bağlı zaruretin intac ettiği çaresizliğin meziyet hâlinde sunulması anlamına gelen bu anlayış,<sup>52</sup> aynı zamanda Venedik topraklarının Fransa ve Avusturya arasında paylaşılmasıyla Avrupa politikasında bir dönüm noktasına işaret eden 1797 senesinden itibaren değişmeye başlamıştır. Bu tarih, Mısır'a asker gönderme girişiminde bulunan Fransa tarafından diplomasi<sup>53</sup> yoluyla aldatıldığını idrak eden Osmanlı devletinin dış politikasında yeni bir algılama ve dönüşümün başlangıcını oluşturmuş ve devlet; “diplomasi ağzı satmanın” önem ve zorunluluğunu kavramak ve modern diplomasi anlayışını dış politika araçlarının ilk sırasına koymak suretiyle dış politikada yeniden reel-politiğe dönmüştür.

Yaşanan bu dönüşümde, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde farkına varılan acziyet ve diğer devletlerle yalnız başına mücadele etmenin imkânsızlığının idrak edilmesine bağlı olarak gerçekleşen siyasî zihniyet değişimi ve bunun sonunda girilen ittifak sisteminin de etkisi olmuştur. XVIII. yüzyılda başlamış olan Avrupa devletler sistemine katılma sürecinin daha sonraki önemli kilometre taşlarını ise Osmanlı diplomasisinin

<sup>51</sup> *Aynı eser*, s. 1709-1710.

<sup>52</sup> Yaşanan değişimle ilgili örnekler ve daha geniş bilgi için bkz. Beydilli, “Dış Politika...”, s. 46-57.

<sup>53</sup> “Bir hükümetin belli konulardaki kanaat ve görüşlerini doğrudan doğruya öteki devletlerin karar vericilerine iletmesi süreci” olarak tanımlanan diplomasi, modern anlamda XII. yüzyıldan itibaren Kuzey İtalya'daki kent-devletlerinde doğduğu kabul edilir (Mehmet Gönlübol, *Uluslararası Politika: İlkeler, Kavramlar, Kurumlar*, Ankara 1985, s. 116).

sivilleşmesi ile “Avrupa siyasasına nüfuz ve siyaset bilimindeki uzmanlaşma” oluşturmuştur.<sup>54</sup> İlk defa Hristiyan olmayan bir devletin, Osmanlı devletinin Avrupa hukukuna ve Avrupa milletler ailesine alınması<sup>55</sup> Devletler hukukunun, gerçek anlamda uluslararası bir nitelik kazanmasını sağlamış;<sup>56</sup> 1856 Paris antlaşması ile ülkenin toprak bütünlüğünün Avrupa'nın toplu güvencesine bağlanması Reşit, Âlî ve Fuat Paşalar tarafından yürütülen gerçekçi dış politikanın bir sonucu olduğu kadar Osmanlı diplomasisinin, bir yüzyıla yakın devam eden azim ve hazin tecrübeler sonucu ulaştığı olgunluk ve tekâmülün bir göstergesi kabul edilmiştir.<sup>57</sup>

Osmanlı dış politikasının bir aracı olarak diplomasinin tarihî gelişim çizgisinde görülen bu tip değişimler üzerindeki İslâmî etkiye ilişkin daha kesin hükümlere ulaşabilmek için, belgede ismi geçen ve tanıtmaya çalıştığımız es-Siyerü'l-kebir ve benzeri eserler üzerinde daha geniş incelemeler ve tahliller yapılarak elde edilen bulgularla diplomaside tespit edilebilen kırılma noktalarının karşılaştırılması zorunlu görülmektedir.<sup>58</sup> Bu vesile

<sup>54</sup> Beydilli, *Aynı mak.*, s. 54. Daha fazla bilgi için bkz. Yasemin Gönen, *The Integration of the Ottoman Empire into the European State System During the Reign of Sultan Selim III*, Yayınlanmamış Master Tezi, İstanbul 1991.

<sup>55</sup> Bu yeni durumun, Th. D. Woolsey gibi tanınmış bazı Avrupalı hukukçular tarafından kabullenilmek istenmediğinden dolayı bazı sıkıntılar yaşandığına ilişkin bkz. Ahmet Reşit Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul 1943, s. 9; Afzal İkbâl, “Plea for a Muslim Law of Nations”, *Hamdard İslâmicus*, VIII/2 (1985), Karachi, s. 98; Yaman, s. 21.

<sup>56</sup> Turnagil, *Aynı eser*, s. 14-15; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul 1982, s. 231; Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk Dersleri*, Ankara 1989, I, 48; Bilsel, *Aynı eser*, s. 141-147; Muammer Râşit Seviğ, *Devletler Umumi Hukuku*, İstanbul 1958, s. 10; Hans Kruse, “İslâm Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı: Müslümanların Hugo Grotius'u Muhammed eş-Şeybânî, Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV/3-4 (1971), s. 55. Kruse'un, Osmanlı devletinin Paris antlaşmasıyla Avrupa devletler camiasına girmesinin, gayrimüslimlerle ilişkileri cihetiyle şeriatın resmen vaz geçmesi anlamına geldiğine ilişkin değerlendirmesinin (*Aynı mak.*, s. 54-55; Yaman, *Aynı eser*, s. 20) tarihî gerçeklerle ne ölçüde çeliştiği, erbabınca malûmdur.

<sup>57</sup> Beydilli, “... Siyasî Ahlâk”, s. 55-56; Bilsel, *aynı yer*.

<sup>58</sup> Hans Kruse'un; Türk resmî makamlarının, Kırım harbine yanında müttefik olarak katılan devletleri, şeriata uygunluk kaygısıyla kendi kamuoyuna padişahın tabileri olarak tanıttığına ilişkin, tarihî hakikatlerin hilafına oluşu bir yana, akıl ve mantığı da zorlayan, Edouard Rolin-Jaquemyns'in, (Edouard Rolin-Jaquemyns, “Le droit international et la phase actuelle de la question d'orient”, in *Revue de droit international*, 8 (1876), s. 374) görüşünü paylaşması, Batılı bilim adamlarının, İslâm ve Osmanlı devletiyle ilgili bilgilerinin derinliğini ve Osmanlı devletinin İslâm'la olan bağlantısı üzerindeki zihniyet dünyalarını yansıtmaya açısından oldukça çarpıcıdır (Kruse, *Aynı mak.*, s. 58).

ile, İslâm hukukunun yapısında yer aldığı belirtilen değişmeye müsait bazı özellikler arasında zikredilen zaruret prensibinin,<sup>59</sup> değişik zaman dilimlerinde Osmanlı yönetim kademesinde ne şekilde algılandığı ve bunun, çeşitli dönemlerde farklı karakterler gösteren Osmanlı diplomasisine ne şekilde yansıdığı da bir ölçüde takip edilebilecektir.

Öte yandan *Es-Siyerü'l-kebîr*, Osmanlı devleti ve önceki dönemlerde bütün toplum ve yönetimler katında mühim bir mevki ihraz ettiği gibi bazı bilim adamları tarafından devletler hukuku alanında yazılmış olan ilk eser ve dolayısıyla müellifi, devletler hukukunun kurucusu<sup>60</sup> olarak gösterilir. Getirmiş olduğu “temperamenta belli” (harp tutumu)nin “mutad olmayan yüksek seviyesi” ile tartışmasız bir biçimde Avrupa savaş hukukunun gelişiminde etkili olduğu kabul edilir.<sup>61</sup> Şeybânî'nin beyanlarının, Hugo Grotius'un “De Jure belli ac Pacis” adlı eserinin üçüncü kitabının ilgili bölümlerindeki müşahedelerle üstünkörü şekilde karşılaştırılması hâlinde, Avrupa'daki müspet devletler hukukunun, İslâm hukukunda var olan hümanizmin sekiz asır önceki yüksek seviyesine bile ulaşamadığının görüleceği ifade edilir.<sup>62</sup> Yine, ilk defa olmak üzere, milletler arası hukuki münasebetlerin, Şeybanî şerhinin son çeyreğinde zikredilmiş olan “muvâda'a (milletlerarası anlaşmalar)” doktrini ile tanzim edilmiş olduğu açıklanır.<sup>63</sup>

Aynı şekilde, en tanınmış olanı, yukarıda ana hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız Şeybanî'nin *es-Siyerü'l-kebîr*'i olmak üzere “siyer” türünden eserlerin yanı sıra “cihad” vs. isimler altında müslüman hukukçuların II./VIII. asırdan itibaren ilk müstakil eserlerini devletler hukuku alanında verdikleri,<sup>64</sup> dolayısıyla bu konudaki ilk düzenlemelerin müslüman hukukçular tarafından yapıldığı, ekseriyetini müslümanların oluşturduğu bazı bilim

<sup>59</sup> Zaruret prensibi şer'î anlamda, bir sebebe bağlanabilen muamelâtla ilgili hükümlerde illet, ortam, maslahat ve maksatların değişmesine bağlı olarak kanun koyucunun gayesine ulaştırarak yolların değişmesi olarak tanımlanmaktadır (Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 37-86, 126-127). Zaruret prensibiyle ilgili geniş bilgi için bkz. *Aynı eser*, s. 165-253.

<sup>60</sup> Serahsî, *Şerh ...*, I, Nâşirin mukaddimesi, s. 14; Ali Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, Erzurum 1978, s. 93.

<sup>61</sup> Kruse, *Aynı mak.*, s. 66.

<sup>62</sup> *Aynı yer*.

<sup>63</sup> *Aynı mak.*, s. 68. Kruse'nin, eserle ilgili daha geniş tahlil ve değerlendirmeleri için bkz. *Aynı mak.*, s. 65-79.

<sup>64</sup> Yaman, *Aynı eser*, s. 38.

adamları tarafından kabul edilmektedir.<sup>65</sup> Konuya ilişkin düzenlemelerde, Batıdakinden farklı bir gelişme çizgisi takip edilerek ister tebaadan isterse yabancı uyruklu olsun, müslümanlar dışındaki, farklı inanca mensup toplum kesimleriyle yürütülecek ilişkilerin de bu eserlerde ele alınmış olduğu<sup>66</sup> ve hukuk temeline dayalı uluslararası ilişkilerin, bu çalışmaların ürünü olarak vücut bulduğu ayrıca vurgulanır.<sup>67</sup>

Batıda, Devletler hukuku ile ilgili ilk eserlerin 1532-1577 tarihleri arasında yazılmış olması,<sup>68</sup> bu tür eserlerin kaynaklarının Roma ve Yunan kültüründe bulunmayışı ve yazılan bu eserlerin Avrupa biliminin zirve dönemlerinin ürünü olmayışından hareketle bunların, “siyer” ve “cihad” türünden kitapların bir çeşit uyarlaması olması gerektiği,<sup>69</sup> işaret edilen diğer argümanlar arasındadır. Ayrıca, bu alanda eser veren ilk Batılı müelliflerin, İslâm kültür ve medeniyetinin önemli merkezleri olan Endülüs ve Sicilya'dan mühim ölçüde etkilendiği kabul edilen İspanya ve İtalya'dan çıkmasına, Devletler hukuku biliminin kurucu üstadı kabul edilen<sup>70</sup> Hugo Grotius'un, bu alandaki birikimini İstanbul'da yaşadığı sürgün hayatı esnasında incelediği İslâm hukuku kaynaklarından elde etmiş olması ihtimaline<sup>71</sup> dikkat çekilir. İlâve olarak, daha sonra yetişen T. Aquinas, Sato ve Bifendorf gibi hukukçuların da bu etkiden kurtulamadıkları;<sup>72</sup> etkileşimin, isim verilmeksizin ana hatlarıyla Goldziher tarafından da kabul edil-

<sup>65</sup> Marcel Boisard, “The Conduct of Hostilities and The Protection of the Victims of Armed Conflicts in İslâm”, *Hamdard Islamicus*, I/2 (1978), Karachi, s. 4; Charles Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, Çev.Edip F. Çelik, İstanbul 1950, s. 199-202; Turnagil, *Aynı eser*, s. 34; Yaman, *Aynı eser*, s. 14-15. Kruse, Müslümanlar tarafından ele alınan devletler arası hukukun “yüksek dereceli bir hukuk nizamı manasına milletlerarası bir hukuk olmayıp aksine, yabancılara karşı davranış konusunda sadece İslâm cemaati için mer’iyeti olan dahili tek taraflı hukuk kaideleri” ve kaynağının, Müslüman ve gayrimüslim dünyanın dinî düşmanlığını ve bir birinden ayrılığını ifade eden cihat kavramı olduğunu iddia eder (Hans Kruse, *Aynı mak.*, s. 56-57).

<sup>66</sup> Hristiyan karakteri dolayısıyla Avrupa devletler hukuku, zaten Hıristiyan olmayan unsurlara kapalı bir yapı arz ediyordu (Kruse, *Aynı mak.*, s. 55).

<sup>67</sup> Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 132-133.

<sup>68</sup> Yaman, *Aynı eser*, s. 15.

<sup>69</sup> Hamidullah, *Aynı eser*, s. 128.

<sup>70</sup> Gönlübol, *Aynı eser*, s. 50-51,411.

<sup>71</sup> Wilson G. Grafton, “Grotius: Law of War and Peace”, *The American Journal of International Law*, XXXV, (1941), s. 205; Ebu'l-Ayneyn Semir Abdulmün'im, *el-alâkatü'd-devliyye fi'l-usûri'l-vustâ*, Kahire 1989, s. 192-193; Yaman, *Aynı eser*, s. 17.

<sup>72</sup> Ebu'l-ayneyn, *Aynı yer*.

diği;<sup>73</sup> özellikle İspanyollar üzerindeki etkinin, XIX. yüzyılın ünlü yazarı Ernest Nys tarafından, devletler hukukunun köklerini incelediği eserde dile getirildiği<sup>74</sup> zikredilir.

Nitekim, Şeybânî'nin uluslararası ilişkiler alanındaki önderliğini ve uzmanlığını takdir eden Avrupalı hukukçuların, Almanya'nın Göttingen kentinde onu ve görüşlerini tanıtmaya gayesiyle "Şeybânî Devletler Hukuku Cemiyeti" adıyla bir enstitü kurmuş olmaları, müellifin uluslar arası itibarına işaret eden başka bir gelişme olmalıdır.<sup>75</sup>

### S o n u ç

Yayımladığımız belge ve bu çerçevede yaptığımız değerlendirmelerle, Osmanlı devletinin 1856 Islahat fermanı öncesinde maruz kaldığı tahammül sınırlarını zorlayan baskıların daha önce bilinmeyen bir devresi ve bu devrede yapılan dayatmaların hangi konular üzerinde odaklandığı, yoğun baskı karşısında dönemin ileri gelenleri tarafından aranan çareler ve geliştirilen stratejilerle bütün bu arayışların hangi ana ilkeye bağlı kalınarak gerçekleştirildiği ortaya konulmuştur.

Dayanılmaz baskının hakim olduğu bir atmosferde, 24 ve 26 Mart 1855 tarihlerinde toplanmak suretiyle Kırım savaşından sonra imzalanacak barış anlaşmasının esasını oluşturan dört maddenin sonuncusu, yani Hristiyan tebaa hakkında yapılması kabul edilmiş olan reformlar üzerinde cereyan eden görüşmeler, yapılan değerlendirmeler ve alınan kararların tahlilleri ile, Islahat fermanının önünü açan ve bu güne kadar gizli kalmış olan Yakınçağ tarihimizin en köklü reformlarının, hangi şartlar altında gerçekleştirildiği aydınlığa kavuşturulmuştur. Bu bağlamda, özellikle cizyenin iane-i askeriyyeye çevrilmesi sürecinin bilinmeyen ayrıntıları gün ışığına çıkarılmıştır.

Babî'nin, eskiden olduğu gibi temel ilke oluşuyla ilgili önemi yeniden vurguladığı, alınacak kararların şer'î şerife dayandırılması ilkesindeki duyarlılığına uygun olarak kararların, -çok önemli bir ayrıntı olarak eser

<sup>73</sup> Ignaz Goldziher, "İspanya Arapları ve İslâm: Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak, İspanya Araplarının İslâmın Tekâmülündeki Yeri", Çev. İ.Hakkı Ünal, *İslâmi Araştırmalar*, I/1, Ankara 1986, s. 81.

<sup>74</sup> Tal'at Guneymî, *Kānûnu's-Selâm fi'l-İslâm*, İskenderiye ts, s. 57; Yaman, *Aynı eser*, s. 18.

<sup>75</sup> Serahsî, *Şerh ...*, Nâşirin mukaddimesi, I, 14, 19; Şafak, *Aynı eser*, s. 93; Hans Kruse, *İslâmische Völkerrechtslehre*, (Bochum 1979), s. XVI; Yaman, *Aynı eser*, s. 35; Kruse, "İslâm Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı ...", s. 54-82; Ebu'l-ayneyn, *Aynı eser*, s. 188.



ve görüş ismi de verilmek üzere- şer‘i şerife dayandırılması başarılmış; ayrıca konunun müzakeresinde, dayatmalar karşısında yaşanan çaresizlik ve acizyet açıkça itiraf edilerek, bu gibi durumlarda işletilmesi tavsiye edilen İslâm'daki zaruret prensibinin fetva için gündeme getirilmekle birlikte hangi dinî-siyasî ve sosyal mülâhazalarla kullanılmasından vazgeçildiği ve meselenin, resmî fetva alınmaksızın hangi uygulamaya dayalı olarak çözüme bağlandığı açıklığa kavuşturulmuştur.

Buna karşılık, başta konunun barış anlaşmasında yer almasının önüne geçilmesi olmak üzere benimsenen stratejik hedeflerin –Rusya'nın kendisini Hristiyanların hamisi olarak takdim etmesini engelleme hedefi hariç tutturulabildiğini söylemek pek de kolay görünmemektedir. Üstelik, daha çok dinî muhtevalı olan bu taleplere hemen akabinde siyasî hakların da eklenmesiyle çerçevesi genişletilen talepler, Islahat fermanıyla yerine getirilmiştir. Meselenin devamında, imzalanan Paris antlaşmasıyla Osmanlı devletinin bağımsızlığı ve toprak bütünlüğü ile ilgili verilmiş olan garantinin; güç dengesinin, içine girdiği yeni yapılanma sürecinde, Paris görüşmelerinde iyice tebellür eden, aktörlerin çıkar hesaplarının değişmesi ve zaten bu tip anlaşmaların, uluslar arası ilişkiler sisteminin etik değerlerden arındırılmış yapısı içerisinde, ancak -bu dönemde Osmanlı için söz konusu olmayan- uygulatma kuvvetine sahip taraflar için bağlayıcı olması gibi sebeplerle gerçek bir garanti sağlamadığı, gelişen olaylarda antlaşmaya taraf devletlerin sergiledikleri tavırlardan anlaşılacaktır.

Cizye ile birlikte, diplomatik baskıların ağırlığı altında görüşülerek karara bağlanan diğer konuların, padişahın 28 Martta iradesinin alınmasından sonra süratle işleme konulduğu görülmektedir.

Öte yandan, cizyenin iane-i askeriyyeye çevrilmesi esnasında şer‘î dayanağı oluşturan *Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr* isimli eserinin resmî bir belgede zikredilmesinin önemine değinilmiş; bu çerçevede, Osmanlı devletinin gayrimüslim devlet ve toplumlarla kurmuş olduğu yerel ve uluslararası ölçekli ilişkilerde esas aldığı, zaman içinde değişen tutum ve yönelişler ile bunların adı geçen eserde belirtilen ilkelerle yakınlığı gündeme getirilmiş; uluslararası ilişkilerde yürürlükte olan güç ilkesinin, eserde belirtilen görüşlerle -bir takım ahlakî düzenlemeler farkıyla- taşıdığı paralelliklere işaret edilmiştir. Bununla birlikte araştırmamız bizi, eserde geçerli olan anlayışın nasların yorumundan kaynaklandığı ve başlangıçtan itibaren temas içine girdiği uluslararası sisteminde geçerli olan ilkelerden birinci dereceden etkilenmiş olması ihtimalinin son derece yüksek olduğu; dolayısıyla bugün her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulan, hukukun üs-

tünlüğünün ve etik değerlerin temel alındığı, barış eksenli yeni dünya düzeni için lüzumlu olan delillerin de, hem adı geçen eser ve benzerlerinden, hem de bunların dayandığı ana kaynaklardan elde edilebileceği kanaatine ulaştırmıştır.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Osmanlı devletinin Paris antlaşmasıyla Avrupa devletler camiasına alınması, uluslararası ilişkiler sisteminin gerçek anlamda “uluslar arası” bir niteliğe kavuşmasını sağladığı gibi, öncelikle, önyargılardan sıyrılarak sahip olduğumuz kültürel zenginlik ve değerlerimizin farkına varmamız, onlarla barışmamız ve uygun üslup ve vasıtalarla tanıtmamız şartıyla- her zamankinden daha büyük bir hızla değişen dünyada, gerçekleşecek yeni yapılanma ve oluşumlara da mühim katkılar yapmamız mümkün olacaktır. Böyle bir gelişmenin ise –eskiden olduğu gibi, “medenî” devletlerin, samimiyeti şüpheli dayatmalarına lüzum bırakılmadan- insanlara gerçek anlamda özgürlük verilmesine, yetenek ve birikimlerini en verimli biçimde geliştirmelerine ve değerlendirmelerine imkân sağlayacak ortamların hazırlanmasına bağlı olduğu açıktır. Bu umumî çerçevede içinde yapılması gerekenler arasında, teşebbüs edilen bütün ıslahat hareketlerini boşa çıkaran yolsuzluk ve suistimallerle adeta cehalet, kabiliyetsizlik ve liyakatsizlikte “nadir” bulunan kimselerin özel bağlantılarla en önemli paye ve mansıplara getirilmesi uygulamasının kaldırılması; ayrıca sanki, uygulanmak için değil de yeni yolsuzluk ve suistimallere kılıf olarak hazırlandığı intibai veren yığınla kanunî mevzuat düzenleme alışkanlığının önüne geçilmesi gösterilebilir. Bu bağlamda, –memuriyetindeki başarıları tartışmalı da olsa- Ziya Paşanın “Evrâk ile ilân olunur cümle nizâmât/Elfâz ile terfih-i raiyyet yeni çıktı” beyti, İslahat döneminde yapılan göstermelik düzenlemelere duyulan tepkinin bir yansıması olsa gerektir. Yeteneksizliklerin ödüllendirilmesi karşısında yaşanan ümitsizliğin en iyi ifade edildiği beyitlerden biri ise muhtemelen Şinasi'nin, “Bedbaht ona derler ki elinde cühelânın/ Kahr olmak için kesb-i kemâl ü hüner eyler” beyti olmalıdır (Bilvesile gündeme gelen, edebiyat ve tarih disiplinleri arasındaki bağlantının önemine ilişkin tespit ve değerlendirmeler için bkz. İskender Pala, “Bir Elmanın İki Yarısı: Klâsik Şiir ve Osmanlı Tarihi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 3 (İstanbul 2000), s. 141-154).

Öte yandan, günümüzde kabul edilen AB uyum paketindeki “kriterler”de yer alan taleplerle İslahat fermanı öncesinde, belgede zikri geçen “talepler”in mukayeseli bir okumaya tabi tutulması neticesinde arada mahiyet açısından çok önemli farklar olduğunu söylemek zor görünmektedir. Talepler, millet sisteminin egemen olduğu heterojen bir toplumsal yapıya sahip Osmanlı devleti zamanında daha çok inanca dayalı eşitlik ve özgürlük ekseninden bugün, modern millî devletlerde egemen olan etnik farklılıkların kabulü, her türlü ayrımcılığın kaldırılması, düşünce, vicdan ve kanaat özgürlüğü gibi siyasî ve şahsî eşitlik ve özgürlük eksenine kaymış gibidir. Batılılaşma sürecinin, dönüm noktası niteliğindeki bu, belki, en önemli aşamasında Türkiye'nin geleceğini, muhtemelen, 1856 Paris antlaşmasından farklı olarak ülkenin bütün hukukî sonuçlarıyla Avrupalı kabul edilip edilmeyeceği belirleyecektir. Bu şekilde Avrupanın samimiyeti ve konuyla ilgili gerçek niyetinin Türkiye'nin; Batı yörüngesinden ve denetiminden çıkmasını engellemek olup olmadığı açığa çıkacaktır. Dolayısıyla belgenin, bir de bu gözle değerlendirilmesinde yarar vardır.

## EKLER

*Mûcebince Amel Oluna*<sup>77</sup>

Esâs-ı sulhun müzâkeresi zımnında Viyana'da in'ikâdı beyne'd-düvel ka-râr-gîr olan meclis-i mükâleme açılmış ve taraf-ı devlet-i aliyyeden bulunacak fevka'l-âde murahhas dahi ta'yîn buyurulmuş olduğundan mükâlemât-ı vâkı'ada saltanat-ı seniyye murahhasına esâs-ı hareket olacak husûsâtın ta'yîni lâzım gelip ma'lûm-ı hakâyık-melzûm-ı âlî buyurulduğu vechile bu mes'ele umûmen Avrupa'ca pek büyük bir madde olduğundan başka, Devlet-i aliyyece belki misli nâ-mesbûk a'zam ve ehem umûrdan olarak sarf olunan bunca himmetler ve çekilen zahmetlerin mukâbili olarak semere-i menâfi'in iktitâfi vakti olduğu misillü bir buçuk karndan berü bir devlet-i mütecâvirenin vukû' bulan tehattiyât-ı maddiyye ve ma'neviyyesine sedd-i mümâna'at çekilecek ve pençe-i kahr u istîlâsından kurtulunacak bir zamân olmağla, vukû' bulacak mükâlemâtın netîcesi hemân şimdiden sulhü mü'eddî olur ise bu sulhde saltanat-ı seniyyece tahsîli kâbil olan fevâid ü menâfi'in ele getirilmesi ve def'i mümkün olan mehâzîrin ber-taraf edilmesi vesâili pek başlı düşünülecek şey olduğundan işbu şehr-i Receb'in beşinci Cuma gicesi hâne-i Seraskerî'de mahsûsan akd-i Encümen-i meşveret olunarak bu madde-i mühimmenin mü-zâkeresine ibtidâr olundu.

Şimdiki hâlde esâs-ı sulh ve bu cihetle esâs-ı mükâleme, müttetikîn taraflarından Rusyalu'ya bi't-teklîf kabûl ettirilmiş olan dört madde-i asliyye olup birincisi Rusyalu'nun Memleketeyn ve Sırbistan üzerinde iddi'â-gerdesi olan hakk-ı himâyetin iskâtıyla bu eyâletlere taraf-ı Devlet-i aliyyeden i'tâ ve te'mîn buyurulmuş olan imtiyâzât u müsâ'adâtın kefâlet-i müştereke-i düveliyye tahtına konulması ve ikincisi Tuna ma'berinin her gûne mevânî'den kurtarılması ve üçüncüsü Boğazlar'ın insidâdı mu'âhedesinin min ba'd emniyyet-i sahîha-i Devlet-i aliyyeyi mûcib olacak sûretle ta'dîl olunması ve dördüncüsü dahi Saltanat-ı seniyyenin Rum mezhebinde bulunan tebe'ası üzerinde Rusya devletinin icrâya kalkışmış olduğu dâ'îye-i vâhiye-i himâyetin bütün bütün imhâsı ve buna sebep veren mu'âhedât-ı sâbıkanın ve husûsıyla sût-i tefsîri bâ'is-i harb olan Kaynarca ahdinin ilgâsı ile Devlet-i aliyyenin umûm tebe'a-i 'İseviyyesi hakkında Avrupa'nın arzu ettiği ıslâhâtın fütüvvet-i seniyye-i hazret-i Pâdişâhiye bırakılması maddeleri oluyor.

İlk üç madde yüz elli seneden berü Rusya devletinin çalışıp çabalayarak yapmış olduğu bir binâ-yı istîlânın yıkılması demek olmağla esâsen saltanat-ı seniyyenin tamâmıyla menâfi'ine muvâfık olup ve ahvâl-i müteferri'ası dahi

<sup>77</sup> BOA, *İrade, Hariciye*, nr. 5875/1.

Devlet-i aliyyenin efkâr u dilhâhına tevâfuk edecek sûretle hâsıl olur ise ihsân-ı bî-girân-ı cenâb-ı mennâna teşekkürden başka diyecek kalmayıp eğerçi bu üç maddeye teferru' eden husûsâtın dahi der-pîş-i mütâla'a kılınması ve sırasıyla düşünülmesi lâzım gelür ise de dördüncü maddenin Devlet-i aliyyece başka türlü ehemmiyeti olduğundan anın müzâkeresi diğerlerine takdîm kılındı.

İbtidâ, Rusyalunun memâlik-i Devlet-i aliyyede Rum mezhebinin himâyet iddi'âsıyla meydana koyduğu ve muhârebe-i hâzırının zuhûrına sebep verdiği efkâr-ı istilâkârîsine taraf-ı Saltanat-ı seniyyeden vukû' bulan mukâvemeti İngiltere ve Fransa devletleri nazar-ı insâf ve hakkâniyyet ile mevki'-i isâbette görüp Rusyalu'nun def'-i sâili için politikaca sarf ettikleri mesâ'î kârger olmadıkta bi'l-âhare Saltanat-ı seniyyenin tamâmiyyet-i mülk ve istiklâlî muhâfazasına hıdmet ve mu'âvenet için emr-i harbi dahi ihtiyâr etmişler ise de, mebd-i maslahat[ın] iç yüzü başka ise de zâhirde bir Hristiyan mezhebinin muhâfaza-i hukûku rengiyle boyanmış bir mes'ele olduğundan bu devletler bunda öte tarafın muzmarrı olan garaz-ı aslıyi meydana çıkararak ol garaza karşı durduklarını göstermeleriyle berâber bunlar dahi Hristiyan devletler oldukları cihetle bi't-tab' Devlet-i aliyyenin umûm tebe'a-i İseviyyesi hakkında bir çok zamandan berü Avrupa'nın izhâr ettiği efkâr-ı teşâhüb-şî'ârîyi tehattur ederek hem kendi halklarına ve hem de da'vâlarına hissedâr etmek istedikleri milletlere karşı Saltanat-ı seniyyenin temâmiyyet-i mülk ü istiklâline hidmet edeceklerini i'lân ile berâber bu kâ'ideye nakîza gelmeyecek sûretle Hristiyan tebe'a-i Devlet-i aliyyenin sa'âdet-i hâlleri esbâb-ı kavîyyesinin istihsâlîni Devlet-i aliyyeye tavsiye edeceklerini ve bunun hâsıl olacağını ma'nen va'd ü te'mîne mecbûr olmuş ve bunun sûret-i resmiyye ve aleniyyesini Viyana mabatalarına derc ettiklerinden başka mevâdd-ı esâsiyye-i sulhün birisi olmak üzere ta'yîn eylemişlerdir.

Zât-ı şevket-simât-ı hazret-i şâhânenin te'sîsine muvaffak buyuruldukları<sup>78</sup> usûl-i adliyye sâyesinde sunûf-ı tebe'a-i hazret-i şehen-şâhînin nâil oldukları sa'âdet-i hâl güneş gibi zâhir olup bunun terakkîsi esbâbına dahi an be an himem-i celîle-i cenâb-ı Pâdişâhî masrûf ve ma'tûf buyurulmakta ve bunu bütün cihân bilip takdîr eylemekte ise de hasbe'l-usûl tebe'a-i İseviyye hakkında bazı mertebe cârî olan mu'âmele-i farkiyye, yek-cihetî-i dîn iktizâsınca Avrupa'nın gücüne gidip zât-ı hilâfet-simât-ı hazret-i şehen-şâhî ale'l-'umûm sekene-i memâlik-i şâhânelerinin metbû'-ı mu'azzam ve Pâdişâh-ı ma'delet-iktinâhı olduğundan mütesâviyen bu şerefe nâil olan tebe'a-i mülûkânenin bazı sınıfları hakkında görülen farkın mümkün mertebe ber-teraf edilmesi için yalnız şimdi değil pek çok vakitten berü ihtârât ve teblîgât vukû' bulmakta olup nasılsa gâh oyalandırılarak ve gâhîce biraz şey yapılarak vakt geçirilmiş ise de şimdi vakt başkalaşmış olduğundan Avrupa'nın şu ümniyy-

<sup>78</sup> Kelimenin, cümle içinde daha uygun şekli "oldukları" olmalı.

yesine muvâfakatle devletlerin taleplerine müsâbakat olunur ise fe-bihâ; olmadığı hâlde cebr u isrârlarına dûçâr olmak ve belki Devlet-i aliyyede şu isti'dâd görülmez ise bunları me'yûs ve nevmîd ederek başka efkâra düşmelerine sebep vermek muhâtarası meydana gelmiştir.

Avrupa'nın, Devlet-i aliyye hakkında hâl-i nevmîdîsi âtîce bir mehlike-i azîme olup ana düşmekten ihtirâz eylemek farîzadan olduğu misillü şu istenilen hâlin anların ibrâm u ilhâhıyla yapılması ve ale'l-husûs bunun bir mecbûriyet-i ahdiyye altına girmesi devletce pek muzır bir şey olduğundan bundan dahi tevakkî vü tehâşî olunması vâcibât-ı umûrdandır. Zirâ Avrupa'nın ibrâm u ilhâhıyla her ne yapılsa tebe'a-i İseviyye bunu hâricin bir lutfu bilip devlet ile tebe'a arasında râbita-i kaviyye olan hukûk-ı ni'met-şinâsiye bütün bütün zaaf geleceğinde ve husûsâ bu şeyler ahd altına girer ise mazarratı daha büyük olacağına hiç şüphe yoktur.

Rusya devleti ise tekâlîf-i erba'anın ilk üç maddesiyle pek büyük şeyler gâib ve zâyi' ettiği hâlde eğer şu vechile Devlet-i aliyyenin bir mecbûriyetini şerâyit-ı asliyesinden add edeceği bir mu'âhedeyi imzâ eyler ise halkına ve kendisine tarafdâr geçinenlere karşı meydana çıkarmış olduğu bir mes'elenin netîcesinde yine kendüsi Hristiyanlığa bir hıdmet etmiş gibi görünerek zâyi'âtını örttükten başka belki şu mücâdeleden ma'nevî bir gâlibiyet sıfatıyla çıkacağı derkârdır.

Müttefikîn dahi bâlâda arz u beyân olunan mütâla'ât iktizâsınca bi'zarûre şu şeyi Devlet-i aliyyeye yaptırmağa mecbûr olacaklarından anların dahi bir müşkil hâlde bulunacakları emr-i bedîhîdir. Bu husûs üzerine İngiltere başvekîli Lord Palmerston ile vukû' bulan bir musâhabete dâir Londra sefâret-i seniyyesi tarafından vârid olup mecliste tercemesi kırâat olunan bir mektûb fıkrasında Lord Palmerston'un şu tebe'a-i İseviyye hakkında devletler elbet biraz şey yaptırmağa mecbûr olup eğer Devlet-i aliyye bunlara müsâbakat ederek Hristiyan tebe'ası hakkında bazı lutfiyyât gösterir ise hem müttetiklerine mu'âvenet ve hem de kendisine bir büyük hıdmet etmiş olur diyü söylemiş olduğu muharrer olup Lord-ı mûmâ ileyhin, Devlet-i aliyyenin "müttetiklerine mu'âvenet eder demesi elbet şu şeyi resmen ve ahden Saltanat-ı seniyyeye teklîfde, devletler bir mevki'-i müşkilde bulunacaklarından anlar bundan kurtarılmış ve "kendisine bir büyük hidmet eder" diyü söylemesi dahi Devlet-i aliyye müsâbakat ederek biraz şey yapar ise ilhâh u isrâra dûçâr olmaktan ve belki bir mecbûriyyet-i ahdiyye altına girmekten kendisini tahlîs etmiş olur demek olduğu bî-iştibâhdır.

Bu maddenin ehemmiyetini mertebe-i vuzûha koymak için cânib-i huzzârdan îrâd kılınıp bâlâda arz u beyân kılınan mütâla'âtı Lord Palmerston'un şu ifâdâtı bir kat dahi te'kîd eylemiş olmağa şu hâlde ne yapılmak lâzım geleceği dermiyân-ı bahs kılınıp tebe'a-i İseviyye için Avrupa'nın arzu ettiği şey, sâye-i şevket-vâye-i hazret-i şehen-şâhîde sunûf-ı tebe'a-i

şâhânenin siyân olarak maddeten nâil oldukları hüsn-i hâle kıyâsen ma'nevî mu'âmelâtca dahi anlarca nâ-revâ görinen bazı ahvâlin ber-taraf edilmesi maddesi olup bu yolda şimdiye kadar bir hayli şeyler yapılmış ise de bazısında biraz noksanlık olduğundan ve çoğuna Avrupa'nın tamâmıyla ma'lûmâtı olmadığından bunların noksanları bazı mertebe ikmâl ile "işte şu şeyleri Devlet-i aliyye tebe'ası hakkında icrâ buyurmuştur" denilerek bir tatlıca satılır ise hepsi takdîr olunacağı misillü gerü kalan bir iki maddeye dahi sûret verilerek bunlara dahi müsâ'ade olunduğu devletlere irâ'e kılındığı hâlde memnûniyyet ve hoşnûdîleri istihsâl kılınmış ve vukû'u melhûz olan kîl ü kâllerin ve teklîflerin önü alınacağı kaviyyen me'mûl bulunmuştur.

Evvelâ, Hristiyanların şehâdeti maddesi Avrupa'nın gözüne bir diken iken muahharan yapılmış olan Tahkîk meclisleriyle bu maddenin dâhilî ve hâricî itirâzı ber-taraf edilmiş olduğu misillü Meclis-i tanzîmâtta derdest-i tezekkür olan kavânîn lâyhalarına göre bu Tahkîk meclisleri bir mertebe daha ıslâh olunarak ve usûl-i muhâkemât yoluna konularak icrâ-yı ahkâm-ı kânûniyye husûsı bir nizâm-ı kavî altına gireceğinden ve bu dahi yakında hâsıl olacağından bununla şehâdet husûsunda olan ta'rîzâtın teceddüd etmeyeceği misillü el-ân Tahkîk meclislerinde olduğu gibi bunlara yeniden verilecek şekl ü hâlde dahi mecâlis-i sâire misillü her sınıf tebe'a-i Devlet-i aliyyeden a'zâ bulunacağı cihetle Devlet-i aliyye bu bâbda Avrupa'nın arzusununa müsâbakatla Hristiyan tebe'asından icrâ-ı kavânîn mevki'ına bile âdemler koyduğu Avrupa'nın ma'lûmu oldukça sahîhan takdîr edeceği ve sâniyen Hristiyan tebe'anın nâil-i rütbe ü hıdmet olmaları ve bu sırada askerlikte dahi kullanılmaları Avrupa'nın emel ettiği şeylerden olarak tebe'a-i İseviyyeden bazılarının sadâkat u hıdmetlerine mükâfât olarak bir dereceye kadar merâtib-i dîvâniyye ve bazan merâtib-i askeriyye ihsân buyurulmakta olup eğerçi bunun zâhir-i hâlde biraz noksanı var yanî rütbe ihsân buyuruluyor ise de nasıl ise buna âid olan imtiyâz u elkâb dirîğ olunarak olunan lafzın ma'nen hâsiyyetinin zâil edildiği derkâr ise de mâdâm ki rütbe veriliyor ana âid olan elkâbın verilmesinde dahi bir büyük mahzûr olmayıp olsa olsa meselâ bir Hristiyana "sa'âdetlü efendim" veyâhûd "izzetlü beyefendi" demek ehl-i İslâm nazarında çirkin görünmek mütâla'ası vârid olur ise umûmen elkâb u hitâbı her tarafa diyecek ve yazacak bir sûrete koymak kâbil olduğundan öyle bir yol bulunarak bu müşkilin dahi def'iyle el-ân olduğu gibi Hristiyanlar'a meselâ rütbe-i ûlâyâ kadar tevcih olunması usûl ittihâz olunup bunu dâhilen i'lâna hiç hâcet olmadığından yalnız Avrupa'ya beyân olunduğu ve hıdmete gelince el-ân Hristiyanların pek büyük işlerde kullanılmakta olup sefâretlerde bunlardan âdem bulunması ise bu da'vâyı mü'eyyid olmasıyla bunun dahi mukarrar bir şey sûretinde gösterildiği hâlde bununla devletlerin hoşnûdîleri hâsıl olacağı ve asker bahsinde ise bu madde yalnız Avrupa'yı veyâhûd Hristiyan tebe'ayı hoşnûd etmek için düşünülecek bir şey olmayıp vatan-ı umûmî olan

memâlik-i mahrûsenin muhâfazası hıdmeti umûmen sekenesine âid olduğu hâlde bu yük yalnız ehl-i İslâm'ın üzerinde olduğu cihetle mâye-i aslî-i millet ve hulâsa-i kuvvet-i devlet olan ahâlî-i İslâm'a nüfusça bâdî-i zaaf u noksan olmakta ve bi'l-akıs Hristiyan tebe'a dâimâ artmakta olduğundan her hâlde gözetilmesi lâzım olan muvâzene madde-i mu'tenâ-bihâsına halel gelmekte olmasıyla er geç buna bir çâre bulunması, yani Hristiyan tebe'asının şu hıdmette müşâreket eylemelerinin bir tarıkı aranılması lâzımeden olup hayr-hâh devletlerin bu bâbda olan ihtârâtı dahi bununla Hristiyanlara bir şeref kazanmak murâdına münhasır olmayıp belki asıl maksûdları şu beyân olunan hâlin ber- taraf edilmesi olduğundan bunu bu yolda anlatıp Devlet-i aliyye el-ân bahriye askerliğinde Hristiyanları kullanmakta olduğu misillü asâkir-i berriyyece dahi bir kolayını ve mahzûrsuz tarıkını bulduğu hâlde el-yevm Hristiyan tebe'ayı mîr-alaylığa kadar getirdiği gibi sunûf-ı askeriyyesi içine dahi Hristiyanları kabûl edeceğinin beyân kılınması sûretlerinde düvel-i hâlisinin menmûniyyetleri hâsıl olacağı kaviyyen me'mûl olup fakat asıl cây-ı mütâla'a iki başlı şeyde olarak bunun birisi Hristiyanların umûr-ı te'abbüdiyyelerinde yani kiliselerinin ta'mîr ü inşâsında mûmâna'at ve müşkilât görmemeleri husûsu ve diğeri dahi cizye maddesidir.

Sunûf-ı tebe'a-i şâhâne haklarında taraf-ı saltanat-ı seniyyeden ihsân buyurulmuş olan imtiyâzât-ı mezhebiyyenin muhâfaza buyurulacağı cânib-i me'âlî-menâkıb-ı hazret-i şehen-şâhîden âleme te'mîn buyurulmuş olduğu ve her ne kadar müsâadât-ı kadîmeye dâhil değil ise de Hristiyanların kilise ta'mîr ve inşâsında bazı mertebe mevânî' ve müşkilât görmeleri düvel-i İseviyye indinde lâyıık görülmeyip min cihetin şu te'mînâta zaaf getirir nazarıyla bakılmakta ve dâhilen dahi şu hâl hakîkaten Hristiyan tebe'ayı nâhoşnûd eylemekte olduğuna ve asr iktizâsınca bir takım tebe'anın mu'tekid oldukları dînin âyinini icrâ için bazen yer bulamayıp dağ mağaralarını ma'bed ittihâz eylemelerini istilzâm eden hâli devâm ettirmenin imkânı olmadığına binâ'en bu husûsta devletce bazı mertebe müsâadeli bir hâlin usûl ittihâz olunması lâzımeden olduğu misillü cizye maddesi dahi her nasılsa Avrupa'nın nazarında Hristiyanlık için bir alâmet-i aleniyye-i hakâret gibi görünerek ve cümlesinin ziyâdesiyle gücüne giderek şu nâm ve sûretle alınmakta olan verginin bir âhar tarıkla tahsîli bütün Avrupa'nın cümle-i âmâlin-den olup eğerçi bir aralık re'sen tahsîl-i cizye usûlü terkle milletce alınmağa karâr verilmiş ve bununla biraz oyalandırılmış ise de Avrupa'nın murâdı bu olmayıp şu nâmın kaldırılması sûreti olmağla bu bâbda vukû bulmakta ve bundan sonra vukû'a gelecek olan teklîf ve ısrârlarından kurtulmanın imkân ve çâresi görülmeyişi cihetle buna bir tarık bulunmak lâzımeden olup el-hâletü hâzihî Hristiyan tebe'a hıdemât-ı askeriyyeden mu'âf olmaları cihetiyle buna mukâbil olarak askerlik bedeli veyâhûd nâm-ı âharla bundan hâsıl olan vâridâtı tahsîl etmek ve devletin akçesini zâyi' eylememek kâbil ve emr-i eshel

ise de bunda asl aranılan şey ahkâm-ı şer'iyeye tevfi-k-i maslahat etmek olup mütâla'ât-ı umûmiyye iktizâsınca vâkı'â Nasârâ'dan cizye ahzı, şer'-i şerîfin hükmü iktizâsından ise de bir taraftan dahi iki yüz elli milyon Hristiyan milletleri Devlet-i aliyyeye şöyle bir teklif edip de zarûrî kabûl olunmaz ise hüdâ ne-gerde kesr-i şevket-i İslâmiyye'yi mûcib olacak bir tehlikeye düşüleceği erbâb-ı vüsûk ve vukûfun ihbârıyla sâbit ve mütehakkık oldukta ihtiyâr-ı ehaffü's-şerreyn usûl-i hikmet-şumûl-i şer'-i âliye tevâfuk edeceğinden ve Saltanat-ı seniyye-i Ahmediyye, dîn-i mübîn-i İslâm'ın hâdim ve nasîri olup ma'âza'llâhu teâlâ bu devlete kesr ârız olsa millet-i İslâmiyye'yi tutacak hiç başka bir devlet meydana olmadığından el-iyâzü bi'llâh Devlet-i aliyyeye ârız olacak hâl millet-i Muhammediyye'ye dokunacağı cihetle buna dahi Şer'-i şerîfin rızâsı olmayacağından şu kâide ile müsâade-i Şer'iyeye'nin istihsâli emrinde bir çok ebhâs cereyân edip eğerçi taraf-ı Meşihat-ı İslâmiyye'den cizyeye bedel asker hıdmeti mukâbilinde bir şey alınması sûreti bir fırka-i mahsûsa hakkında mesbûk olduğuna dâir mukaddem irâd olunmuş bazı mütâlaât tezkâr olunmuş ise de mes'elenin tekrâr bazı mertebe tettebbu'âta ihtiyâcı olduğundan müzâkerenin bir diğer meclise bırakılması tensîb olunarak her ne hâl ise esâs-ı maslahat, tebe'a-i İseviyye hakkında Avrupa'ca husûlû matlûb olan muâmelâtın icrâsı va'dini, yapılacak mu'âhede-i umûmiyyeye derc etmekten ve belki mevki-i bahs ü müzâkereye getirmekten kurtarmak kazıyyesi olup bunun husûli ise Devlet-i aliyyenin tebe'a-i İseviyyesi hakkında şimdiye kadar vukû' bulmuş olan lutfiyyâtı, devletlere cemîle olarak gösterildiğinden başka matlûb-ı aslîleri olan maddelere dahi bir sûret verilerek murahhas-ı Devlet-i aliyyenin bu şeyler sermâyesi olup meclis-i mükâlemede bahsi açıldıkta "işte Devlet-i aliyye, tebe'a-i İseviyyesi hakkında şu şeyleri yapmış ve bu maddelere dahi karâr vermiştir" denilerek âsâr-ı fiiliyye ve te'mînât-ı sahiha irâ'e ve i'tâsına menût ve mütevakıf olmağla şu sûretle hareket olunur ise meclis-i mükâlemede bu da'vâ meydana konuldukta "mâdâm ki taraf-ı Devlet-i aliyyeden Avrupa'ca istenilen mevâd yapılmıştır; ahden bir şey yapılmak istenilür ise hiç lüzûm kalmamış olduğundan başka Saltanat-ı seniyyenin istiklâl-i hükûmet-i seniyyesi devletler tarafından bu maddede re's-i mes'ele ittihâz olunmuş olduğu hâlde ahden şöyle bir şey yapmak Devlet-i aliyyenin istiklâline dokunur" denilerek def'-i da'vâ edilmek kâbil olup başka sûretle şu görünen tehlikeden kurtulmanın imkân ve çâresi olmadığı umûmen huzzârın mu'terefi olmağla ilişikli kalmış olan maddenin dahi nasılsa bir sûreti bulunmağa sarf-ı makdûr kılınmak kavliyle ol geceki meclise hitâm verilmişidi.

Şehr-i hâlin yedinci Pazar gecesi Hâriciye nezâreti hânesinde yine akd-i cem'iyet-i istişâre kılınıp evvelki mecliste cizye maddesi hakkında taraf-ı Meşihat-ı İslâmiyye'den bazı mertebe tettebbu'ât icrâsına karâr verilmiş olduğundan kütüb-i mu'tebere-i fikiyye tettebbu' olunarak ve Fetvâ emâneti ile dahi müzâkere kılınarak şu madde hakkında sûret-i sarîha ve kat'iyede fetvâ-



yı şerîfe itâsına müsâ'id bir mes'ele bulunamayıp eğerçi cizyenin hîn-i vaz'ında galebenin vücûdu kaydı gibi bazı şeyler görülmüş ise de mevzû olan cizyenin terki veyâhûd nâm-ı âharla tahsîli husûsuna mesâğ göstermediği ve yalnız Siyer-i kebîrin Bâbü'l-müvâda'asında Halîfe-i sâni Hazret-i Ömer Efendimizin asr-ı hilâfet-i seniyyelerinde kabâil-i Arab'dan Benî Tağlib üzre<sup>79</sup> vaz'-ı cizye murâd ettiklerinde kabûl-i cizyeden istinkâf edip zekât emvâllerinden iki kat vermeleri üzre müsâlaha bâbında istirhâm eylediklerinde cenâb-ı Fârûk-ı a'zam merâmılarına müsâade edip "bu cizyedir; siz dilediğiniz isimle tesmiye ediniz" diyü irâde buyurdıkları menkûl ve mastûr olmağla bunun sened ittihazıyla Devletce bir sûret verilebileceği ibtidâ-yı mecliste beyân olunup her hâl ü kârda ahkâm-ı münife-i şer'-i şerîfe tevfiğ-i hareket edilmek farızadan olduğu cihetle asıl aranılan şey sarîh ve kat'î olarak bir fetvâ-yı şerîfe bulunması sûreti olup eğerçi doğrudan doğruya cizyenin afv u terki veyâhûd nâm-ı âharla tahsîli hakkında bir kavî-i sarîha zafer-yâb olunamamış ise de evvelki mecliste beyân ve tavzîh kılınmış olduğu vechile şu Hristiyan tebe'â hakkında Avrupa'nın matlûbu olan suver-i islâhiyye vücûda gelmez ve ale'l-husûs bu cizye maddesine bir karâr verilmez ise hüdâ ne-gerde Avrupa'nın bütün bütün tağyîr-i efkârına sebep olarak beyne'd-düvel her şeyin mevki'-ı müzâkereye konulduğu şöyle bir vakitte envâ'-ı muhâtara göz önünde olup bi'l-farz bu derecesi olmasa bile şu maddeyi yapılacak ahde koymaları ve Devlet-i aliyyeyi bu bâbda bir hüküm ve cebr altına sokmaları hâli, Saltanat-ı seniyyece ihlâl-i istiklâl eyleyeceğinden şöyle bir mazarratın mertebe-i tahakkukta olması üzerine ihtiyâr-ı zarûrî olarak buna mesâğ-ı şer'î olması mütâlasası arz ve irâd olundukta vâkıâ hâl-i zarûrette mu'âmelâta âid olan şeyleri kabûlde mesâğ-ı şer'î der-kâr olarak hâl-i hâzır iktizâsınca zarûret dahi muhakak olup yanî böyle şeylere fetvâ verilmesi ya re'âyânın silâh tutarak ve isyân ederek cizye itâsından istinkâf eylemeleri vukû' bulup da devletce def'ine kudret olamamasına veyâhûd düvel-i ecnebiyyenin bu yolda bir teklîf-i mücbirâneleri vâkı' olarak anın reddinden ileri gelecek muhâtaratı def'e istitâ'at bulunmamasına menût olup eğerçi şikk-ı evvel meydanda değil ise de şikk-ı sâninin sıhhat-i vücûdu erbâb-ı ukûl ü dirâyete ma'lûm ve binâ berîn mecbûriyet-i sahîha ve ma'zeret-i şer'iyye bedîhî ve meczûm olarak ancak fetvâ-yı şerîfe ahzıyçün şu hâlin ortaya konulması lâzım geleceğine ve bu dahi Devlet-i aliyyece pek aşırı şe'n ve inkisâr-ı nâmûsu mûcib olacağından ve veliyy-i ni'metimiz olan Saltanat-ı seniyyeye böyle rezâlet ve mazarratı mûcib olacak bir hâlin kabûlü ise şî'âr-ı diyânet ve hamîyyetin ve ferâiz-i gayret ve sadâkatin hilâfi bulunacağından başka li-zarûretin denilerek olunan müsâ'adenin tebe'aca dahi kat'â kadr u bahâsı olamayacağına ve hazret-i Fârûk Efendimizin bâlâda beyân olunan irâde-i aliyyeleri, îcâb-ı vakt ü hâle tatbîkan harekete bir sened-i kavî olup bir de bazı kütüb-i mu'tebere-i fihhiyyede

<sup>79</sup> Doğrusu "üzerine" olmalı.

Nasârâ takımı bedenem İslâm'a nusret etmediklerinden cizye ahzı bedel-i nusret demek olduğu muharrer olmasıyla ve i'âne-i askeriyye nâmıyla alınacak şey bu mes'eleye dahi muvâfık düşeceğine mebnî zaaf u aczi yâr u ağıyâra i'lân etmekten ise fetvâ-yı resmîyyeden sarf-ı nazarla şu tarîka gidilmesi sûreti mü-reccah görünmüş olup hâsılı, şu husûslarda eski denilen ve söylenilen şeyler şöyle dursun; bu kerre dahi makâm-ı sadârete İngiltere elçisi bu lakırdıları açarak Devlet-i aliyyenin eskiden bulunduğu hâl ile şimdiki hâlinin ta'rîfini mukaddime-i kelâm birle "eğer şu vakitte Saltanat-ı seniyye Hristiyanlar haklarında Avrupa'nın marzîsi olan şeyleri yapmaz ise pek çok fenâlıklara ve büyük büyük muhâtaralara uğraması emr-i muhakkaktır" diyü ağırca şeyler söylemiş ve hattâ "Devlet-i aliyyenin bu şeyleri yapması mecbûriyyet-i ahdiyye ile olacaktır" mütâlâ'asını dahi îrâd ederek bunun üzerine kendüsiyle pek çok mücâdele olunmuş olduğu ifâde kılınmış ve Viyana Sefâret-i seniyyesinden en sonraki posta ile tevârüd eden tahrîrâtta İngiltere devleti murahhası Lord John Russel ile bu maddelere dâir cereyân etmiş olan mübâhasât ber-tafsîl iş'âr olunarak Lord-ı mûmâ-ileyh dahi îrâd-ı makâl sırasında "eğer Devlet-i aliyye, vaktiyle Hristiyanlar haklarında yapması nasîhat olunan şeyleri vücûda getirmiş olaydı şimdi meclis-i mükâlemede bahsi açıldıkta 'bunlar yapılmış bitmiş şeylerdir' denilerek savuşturulmak kâbil idi" diyip bunun cevâbları verilmiş ise de şöyle bir sözün İngiltere devleti murahhasının lisânından zuhûru, korkulan şeylerin âsâr ve belki mukaddimât-ı fiiliyyesi olduğunu ve yine sefâret-i müşârün ileyhânın vukû' bulan iş'ârına nazaran bir gün devletler murahhasları, sefir-i devlet-i aliyye bulunmaksızın akd-i meclis etmiş olmalarıyla bundan dolayı sefâret-i seniyye tarafından arz-ı şikâyet olunmasına "Avrupa'nın ahvâl-i umûmiyyesine dâir müzâkere olunmuş olduğundan sefir-i Devlet-i aliyyenin bulunması iktizâ etmemiştir" gibi sözlerle cevâb verilmiş ise de şöyle bir hâlin vukû'u, bâdî-i telâş olan mülâhazâtı te'yîd edip belki şu Hristiyanlar hakkında istedikleri muâmelâtın icrâsına dâir kendi beynlerinde bir muâhede yapıp imzâ ile meydana çıkarmaları hâtıra-i dil-hırâşına sebep olmuş ve şu hâllere vesâir süferânın dahi bu yolda vâkı' olan ifâdât-ı mütevâliyelerine ve Viyana'da mukaddemâ yapılmış olan mazbataların meâllerine göre bu maddeyi savuşturmak ve yapılmaz ise görünen muhâtarâttan kurtulmak mümkün olmadığı tamâmıyla zâhire çıkmış olmanın artık mütevekkilen ala'llâh bâlâda beyân olunduğu üzre terk ve afv ma'nâsına olmayıp i'âne-i askeriyye gibi bir münâsib ism ile tahsîl olunmak üzre yeniden bir şey yapılması ittihâd ve ittifâk-ı efkâr-ı huzzâr ile karâr-gîr olup eğer buna, ahvâle vâkıf olmayan bazı ulemâ taraflarından bir gûne itirâz olunacak olur ise taraf-ı meşîhat-ı İslâmiyye'den ve cümle tarafından Devlet-i aliyyenin bulunduğu hâl-i zacret ü zarûretin kendilerine mahremâne beyânıyla siyer-i seniyye-i hulefâdan istinbât ile verilen karârın ne olduğunu ifhâm ve kendileri ilzâm olunacakları misillü bunda aksâ-yı merâm, Saltanat-ı

seniyye hakkında vukū'u mertebe-i tahakkukta görünen muhâtarât u mehâlikin önünü kesmek olduğundan şâyed bunun aleyhinde li-garazin tekvîn-i kıl ü kâl edenler ve bunu fesâda ser-rişte ittihâz eyleyenler olur ise çünkü o misillüler hubb-ı vatan ve hamîyyet-i dîniyye ne demek olduğunu bilmez takımdan olacaklarından anların dahi îcâbı vechile te'dîblerinde müsâmaha olunmaması tasvîb ü tensîb olunmuş ise de ol bâbda ve her hâlde emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fî 7 B [1]271 [26 Mart 1855]

[MÜHÜRLER]

Mustafa Reşid, Mehmed Ârif es-Seyyid Mehmed Emîn Âlî Rıza Ahmed Fethi

Halil Ali Gâlib Yusuf Kâmil Mehmed Mehmed Rifat Safvetî Ali Şefik es-Seyyid Mehmed Hasib Ârif Mahmud Nedim Mehmed Rüşdi Mehmed Fuad

Şevket Safvet Mehmed Said Cenab

Atûfetlü efendim hazretleri;

Bi-mennihî te'âlâ akd olunacak müsâlahanın esâsı olan mevâdd-ı erba'a üzerine Saltanat-ı seniyyece teferru' eden husûsâtın müzâkeresi zımında havâss-ı vükelâdan mürekkeb akd olunan Meclis-i meşverette, mevâdd-ı merkûmenin dördüncüsü hakkında ilcâ-yı zarûret-i hakîkiyye ve mecbûriyyet-i sahîha-i mülkiyyeye mebnî ve mücerred saltanat-ı seniyyenin hıfz-ı şevket ü selâmeti niyet-i hâlisasıyla bi'l-ittihâd ittihâz olunan karârı mutazammın kaleme alınan mazbata, manzûr-ı hakâyık-mevfûr-ı cenâb-ı Pâdişâhî buyurulmak için arz u takdîm kılınmış olmağla ahkâm-ı mundericesi nezd-i ilhâm-vefd-i hazret-i hilâfet-penâhîde rehîn-i tasvîb olduğu hâlde mazbata-i merkûme bâlâsı ruhsatı hâvî hatt-ı hümayûn-ı mekârim-nümûn-ı cenâb-ı cihân-bânî ile tezyîn ü tevşîh buyurulması irâde-i isâbet-ifâde-i hazret-i mülûkâneye menût bulunduğu beyânıyla tezkire-i senâverî terkîm olundu efendim.

Fî 8 Receb sene [12]71 [27 Mart 1855]

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki;

Hâme-zîb-i ta'zîm olan işbu tezkire-i sâmiyye-i âsafâneleriyle zikrolunan mazbata meşmûl-i nazar-ı dekâyık-eser-i cenâb-ı şehen-şâhî buyurulmuş ve mazbata-i merkûmenin ahkâm-ı mundericesi münâsib ve yolunda görünmüş olmasıyla îcâb-ı âlîsi icrâ buyurularak yine savb-ı sâmi-i âsafîlerine i'ade ve tesyîr kılınmış olduğu muhât-ı ilm-i âlî-i vekâlet-penâhîleri buyuruldukte ol bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fî 9 B sene[12]71 [28 Mart 1855]

## “SEARCH FOR JUSTIFICATION ON THE ROAD TO 1856 ISLAHAT FERMANI”

*Abstract*

This paper examines the records of Ottoman Majlis-i Mashwarat (Consultation Council) meetings held in March 24 and 26, 1855, which may be regarded as the most important official document on the Ottoman reforms. It scrutinizes, in the light of the contents of these records, an unknown period of pressures by European powers on Ottoman Christian peoples for reforms, exhibiting Ottoman strategies developed against those pressures, as well as the context of the decisions made at that meeting, especially certain efforts in pursuit of legitimizing means for those decisions. It illuminates, for the first time, the most important result of the meetings, i.e. cizyah tax was converted to iane-i askariyya (military contribution tax), showing that this decision was legitimized, at first, by laboring a fatwa based on the principle of necessity in Islamic law, but then, this idea was replaced by another justification produced without applying to fatwa institution; it was, instead, established on an historical Islamic practice, an administrative and fiscal practice of the Second Chaliph, Umar b. Khattab, about an Arab tribe, Banî Taghlib. The paper also highlights that the document studied here is probably the earliest ones that referred to a text of classical Islamic legal literature, namely, al-Shaibani's al-Siyar al-Kabir; and informs about that text, which deals with relations of Muslim states and people with non-Muslims. And also in this examination, the work is reviewed and a brief information about its author is given.

*Keywords*

*Hatt-ı hümayun of 1856, djizya (tribute, poll-tax), iane-i askariyya (military contribution tax), the principle of necessity, al-Shaibani, Sarakhsi, al-Siyar al-Kabir, muvâda'a, Umar b. Khattab, Banî Taghlib, treaty of Madina, temperamenta belli.*







توقلا علی ۹ بالام یایه ادرینی اوزره ترک و غوغومنه اناج اعانه عسکریه کی برمنب انجمن تحصیل الیخاندانده یکده برکی  
 یاجسی اتحاد وانقاصه افکار ضار ایلیم قرابیر اولوب اکر بوکجا آهواله واقف اولما به بعضه عیال طرفازنه بکجه اعتدال صده اولوب  
 اولولریک طرفینجه اسلامیه ده و جه طرفینه دولت عیده ملک برلینی حال ضیورت کدوله عیالانه یا ندره سینه  
 قفاده اشغال ایلیم وریلاسه قزاق اادرینی اظام کندولان الام اخصوی شلا بوزره اقصاه ملایم سلطنتینه قفده  
 وقوعی مرتبه قفقده کورنیاه محاطات ویرلاک انکی کسک اولدینده شایر بونک عیدینس نوصیه تکیه قیل و قال ایلم  
 دیولافام سرسته قخاند ایلم ایلدن ادرینلی خدیو اولدولار حیدر و طبر و صیف وینه دیک ادرینی یلمز قفده اهر خضرینه  
 ایلر قوی اچا برجه تا دیر برجه ایلیم نصیب توشیب ایلیم ایلیم ده اولدولار خضرینه ایلیم ایلیم





عظمتی  
 ایشم مخفزی  
 مینا ارضی مصالی بان اسی اولون مولاد ایشم اولون سلفه بیله تفع ایشم خصوصاً بان مذکوره ضعی خواصی و حدوده مراب اعضا و اعضاء  
 مولد سرفوع بان درینکی فضی الحای ضروره حقیقه و مجرب صحتی و مکیه و بی وجود سلفه بان حفظ سکه و سدی و سدی فاکتیه الاعداد اعلا و  
 ذاری منضمه تکلیفاته حفظ نظره حقایق مومضه جناب بادستی جود لیلی عرصه و تصدیق منه اکلله احکام مدرسی برالاطم و وصفه  
 رهیبی نصیب اولونین بان حفظ سرفوع بان ارضی هادی خط هلیج مکالم نمون جناب صلابان ایشم زینه و نوح بوی ایا اصابت افکاره  
 حفظه ملکازر سوط بولینی بیله نکره تاوری تریم اولون ایشم سا ۸ ص ۸۸

م

حرف  
 مولاد ایشم اولون سلفه بیله تفع ایشم خصوصاً بان مذکوره ضعی خواصی و حدوده مراب اعضا و اعضاء  
 مولد سرفوع بان درینکی فضی الحای ضروره حقیقه و مجرب صحتی و مکیه و بی وجود سلفه بان حفظ سکه و سدی و سدی فاکتیه الاعداد اعلا و  
 ذاری منضمه تکلیفاته حفظ نظره حقایق مومضه جناب بادستی جود لیلی عرصه و تصدیق منه اکلله احکام مدرسی برالاطم و وصفه  
 رهیبی نصیب اولونین بان حفظ سرفوع بان ارضی هادی خط هلیج مکالم نمون جناب صلابان ایشم زینه و نوح بوی ایا اصابت افکاره  
 حفظه ملکازر سوط بولینی بیله نکره تاوری تریم اولون ایشم سا ۸ ص ۸۸



## II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞUNUN İSKÂN SİYASETİ\*

*Nedim İPEK\*\**

### ÖZET

*Bu makalede, Sultan II. Abdülhamid döneminin iskân siyaseti incelenmektedir. Bilindiği üzere, devletler iskân politikalarını coğrafi konum ve nüfus yapılarına göre belirler. II. Abdülhamid döneminde göçmen ve konar-göçer nüfusun iskân bölgeleri tespit edilirken stratejik noktaların ve sınır boylarındaki Türk nüfusunun çoğaltılması, ziraat üretimin artırılması, asayişin temin edilmesi ve yeni asker kaynağı oluşturulması gibi hedefler gözetildi. Takip edilen siyaset neticesinde yeni bir asker kaynağına kavuşuldu, tarım ve ticaret canlandı ve ülkedeki yerleşik Türk nüfusu arttı.*

*Anahtar kelimeler:*

*II. Abdülhamid, iskân, göçmen, konar-göçer.*

İskân, en geniş manasıyla beşerî yerleşmedir. Merkezî idarenin kuvveti, nüfusun yurt çapında dengeli bir şekilde dağıtılıp yerleştirilmesi ve ekonomiye kaydırılması plânlı bir iskân siyasetine bağlıdır. Bunun için devletler değişik iskân politikaları üretip uygulamışlardır. II. Abdülhamid devrinin iskân siyasetini anlayıp değerlendirebilmek için çağdaş devletlerin bu alandaki uygulamalarının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Rusya, sınırları dahilinde yaşayan ve Ortodoks olmayan yerli halkı propaganda, şiddet ve tazyik metotlarını kullanmak suretiyle mezhebini değiştirmeye, özellikle stratejik noktalara yerleştirilen Ruslara yardım etmeye zorlamak ve yerli halkın tasarrufundaki verimli araziye Rus göçmenlere vermek şeklinde özetlenebilecek olan bir iskân siyaseti izledi. Rusya, bu siyaseti ile zapt ettiği yerlerdeki kadim ahaliyi sıkıştırarak yurt-

---

\* 20-21 Aralık 1997 tarihleri arasında gerçekleştirilen “21. Yüzyıla Girerken Sultan II. Abdülhamid Dönemini Yeniden Değerlendirmek” Sempozyumuna tebliğ olarak sunulmuştur.

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

larından çıkarmak ve yerlerine emniyet duyduğu Rus ve Hristiyan unsurları yerleştirmek suretiyle kolonileştirme ve Ruslaştırma faaliyetlerine girişti<sup>1</sup>. ABD'de beyazlar verimli topraklara iskân edilirken yerliler beyazların tercih etmediği topraklara göçürüldü (1830). Özellikle Avrupadan gelen göçmenlerin yerleşmesi sonucu 1850'lerde nüfusun % 80'ini İrlandalı, Alman ve İngiliz asıllılar oluşturuyordu. Değişik milletlerin geniş kitleler göndermeye başlaması asimilasyonu teminde güçlüklerle karşılaşılacağı fikrini kuvvetlendirince göçlerin tahdidine gidildi.<sup>2</sup> Bir başka ifadeyle idareyi elinde bulunduran Anglo-saksonlar, nüfus üstünlüğünü kaybetmemek için Orta ve Doğu Avrupa topluluklarının göç ve iskânına kota koydu<sup>3</sup>. Bulgaristan, sınırları dahilinde Bulgar nüfusunu çoğunluk hâle getirebilmek için Bulgar olmayanları yurtlarını terk etmeye zorlarken, diğer ülkelerde bulunan Bulgar nüfusun Bulgaristan'a göç etmelerini sağlamak amacıyla özendirici tedbirler aldı. Yunanistan ise, Osmanlı aleyhine sürekli sınırlarını genişletmesi sonucu hakimiyeti altına geçen Ortodoks olmayan nüfusa karşı göçürme siyaseti izlerken, ortaya çıkan açığı kapatmak için sınırları dışında kalan Helen nüfusu Yunanistan'a göç etmeye teşvik etmediği gibi gelenleri de geri çeviriyordu. Zira, Yunanistan Helen nüfusunun bulunduğu yerleri hakimiyeti altına almayı kendisine hedef edinmişti.

Osmanlı İmparatorluğu ise, kuruluşundan yıkılışına kadar değişik iskân politikaları üretmek zorunda kaldı. Kuruluştan itibaren konar-göçerler, fethedilen yerlere belirli bir plân dahilinde yerleştirmek suretiyle nüfus dengesinin devlet lehine oluşmasına çaba sarf edilmişti. Bunun için vakıflar ve temlikler yoluyla arazilerin iskâna açılması, sürgünler ile nüfus yoğunluğunun temin edilmesi ve derbent teşkilâtları ile ıssız yerlere merkezî otoriteye bağlı unsurların yerleşmesi sağlanmıştı. Kuruluş ve genişleme dönemlerinde dışa dönük, XVII. yüzyıldan itibaren içe dönük bir iskân siyaseti izlenmişti. II. Abdülhamid döneminde takip edilen iskân siyaseti ve bu siyasetin amaç ve hedefleri şunlardır:

<sup>1</sup> Nedim İpek, "Kafkaslar'dan Anadolu'ya Göçler (1877-1900)", *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, Samsun 1991, s. 98.

<sup>2</sup> Erol Tümerterkin, *Amerika Birleşik Devletler Coğrafyası*, İstanbul 1967, s. 84-85.

<sup>3</sup> "Yerli İskân Yasası", *AnaBritannica*, İstanbul 1990, XXII, 387.

### Nüfusu Artırma Siyaseti

Tanzimat döneminden itibaren sadece Türk unsurun askere alınması, uzun ve kanlı süren savaşlar, kolera ve tifüs gibi salgın hastalıkların yaygınlaşması, kuraklık ve kıtlık vakaları Anadolu'da nüfusun azalmasına sebebiyet veren belli başlı olaylardı. Nüfus azalışının bir diğer sebebi dışa göçtür. 1860- 1914 yılları arasında takriben 1.200.000 Osmanlı vatandaşı başta Amerika ve Rusya olmak üzere ecnebi diyarlara göç etti<sup>4</sup>.

Azalan nüfusu kısa sürede artırmak için kaynak bulunması gerekiyordu. Bu dönemde akla gelen iki nüfus kaynağı vardı: Göçmenler ve Aşiretler. II. Abdülhamid döneminde, iskân işlemine, aşiretlerin yanı sıra 93 Harbi ve sonrası Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan, Bosna-Hersek, Karadağ, Kars, Batum, Kırım, Kafkaslar, Karabağ, Azerbaycan, Nahçıvan, Rusya, Sibiryâ ve İran'dan gelen göçmenler dahil edildiler. 1878 ve sonrasında Türk hakimiyeti dışında kalan Balkan topraklarından Trakya ve Anadolu'ya resmî rakamlara göre takriben 800.000 göçmen sevk edildi. Aynı tarihlerde Makedonya'da 300.000 göçmen bulunmaktaydı. Kars, Sohum, Kafkasya, Batum ve havalisinden de takriben 300.000 civarında göçmen geldi. Öte yandan, daha önce Osmanlı hakimiyetinde bulunmayan topraklarda ikamet eden Müslüman nüfus da münferiden Babıâli'ye iltica ediyordu. Örneğin: 1895 tarihinde iltica talebinde bulunan Buharalı 76 göçmen Zor'da iskân edildi<sup>5</sup>.

Osmanlı devlet adamları, Türk hakimiyetinde hiç bulunmamış veya tamamen ayrılmış, sınırdaş olmadığı bir ülkedeki Müslümanların Türk topraklarına kabulünü nüfusu artırma açısından faydalı buluyordu. Ancak, Bosna- Hersek ve Bulgaristan Müslümanlarının göçü bu merkezde değildi. Bâbıâli bu bölgelerdeki Türk hükümler hakkının ve Avusturya gibi devletlerin Türk topraklarına yönelik tecavüzlerine karşı caydırıcı güç olarak gördüğü bölgedeki Müslüman nüfusun muhafaza edilmesi düşüncesindeydi. Bununla birlikte, münferiden göç etmek arzusunda olanlar, "hilafet" gereği zorunlu olarak kabul ediliyorlardı<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Nedim İpek, "Anadolu'dan Amerika'ya Ermeni Göçü", *Akademik Açı*, Sayı 2, Samsun 1996, s. 107-108.

<sup>5</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade, Dahiliye (İD), C 1324/18; B 1321/7; Ş 1314/11; Mehmet Yılmaz, *Konya Vilâyetinde Muhacir Yerleşmeleri (1854-1914)*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1996, s. 125, 205; İpek, "Kafkaslar'dan Anadolu'ya ...", s. 133.

<sup>6</sup> Nedim İpek, "Bosna- Hersek Göçü (1878-1914)", *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, İstanbul 1995, s. 300.

Osmanlı Devleti, nüfusu güç, kuvvet ve zenginlik kaynağı gördüğünden II. Abdülhamid devrine kadar Hıristiyan ve Müslüman göçmenleri kabul etmek, hatta, Avrupadan muhacir getirtmek suretiyle nüfusu çoğaltmaya çalıştı<sup>7</sup>. Osmanlı vatandaşı olmayan gayrimüslim mülteciler iskân sonrası kapitülasyonlardan faydalanmak suretiyle ülke dahilinde büyük bir nüfuza sahip oldular. O hâlde tarihî tecrübe Müslüman ve Türk olmayan unsurların kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. Bunun üzerine klâsik nüfus politikasında büyük bir değişikliğe gidilerek II. Abdülhamid döneminden itibaren, Osmanlı vatandaşı olanlar hariç, Türk ve Müslüman olmayan göçmenler Osmanlı sınırları dahilinde yerleştirilmediler. Örneğin, iltica talebinde bulunan Ermeniler kabul edilmedi. Hatta, Ermenilerin kılık değiştirerek Anadolu'ya girmelerini önlemek amacıyla, Kafkasya'da Ermenilerin bulunduğu bölgelerden göç edecek olan Müslümanların hususî bir komisyon vasıtasıyla yerlerinde tespiti yoluna gidildi<sup>8</sup>. 1890-1895 tarihleri arasında Doğu- Anadolu'daki Ermeni isyanlarının başarılı olamaması üzerine Adana Ermeni Piskoposu Paul Terziyan, Çukurova ve çevresinde Fransa'nın himaye ve güdümünde bir Ermeni Devleti kurmak amacıyla bir plân yaptı. Buna göre: Doğu-Anadolu'daki Ermenilerin yanı sıra, önceki yıllarda Rusya'ya firar eden 30.000 Ermeni'nin Adana'ya getirilip yerleştirilmesi gerekiyordu. II. Abdülhamid, söz konusu Ermenilerin Adana havalisine yerleşmesi isteğini kesin bir ifadeyle reddetti<sup>9</sup>.

Müslüman olmayanlardan göç etmek isteyenler arasında Museviler ön plânda yer almaktaydı. Siyonizm'in kurucularından L. Oliphant ve Herzl, ecnebi sermaye, teknoloji ve ek kalkınma vaadi karşılığında II. Abdülhamid'e Yahudilerin Filistin topraklarına yerleştirilmesini teklif ettiler. Bu tekliflerin gerçekleşmesi halinde lâyhadan haberdar olan Avrupa, Yahudi nüfusundan kurtulacak ve Yahudiler bir vatana hatta bir devlete kavuşacaklar, nihayet Avrupa Osmanlı iç işlerine ve Orta Doğu meselesine müdahale edebileceği yeni bir dinî ve etnik unsuru Filistin'e yerleştirmiş olacaktı.

<sup>7</sup> Ufuk Gülsoy, "Osmanlı Topraklarına Avrupa'dan Muhacir İskânı", *İlmî Araştırmalar*, Sayı 3, İstanbul 1996, s. 53-65.

<sup>8</sup> Süleyman Erkan, *Kırım, Kafkasya ve Doğu Anadolu Göçleri (1878-1908)*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 1993, s. 73.

<sup>9</sup> Bayram Kodaman, "II. Abdülhamid Devrinde Ermeni Macerasının Çözümü İçin İki Karşı Teklif", *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara 1987, s. 138-140.

1881- 1892 tarihleri arasında, Avrupa ve Rusya'da Yahudilere yapılan baskılar tahammül sınırını aşınca *Aliyah* adı verilen Yahudi göçü meydana geldi. Bu göçler esnasında takriben 500.000 Yahudi; Doğu, Güney-doğu Avrupa ve Rusya'dan Amerika, İngiltere, Kanada ve Osmanlı topraklarına iltica etmeye başladı. Türk topraklarına yerleşmek isteyen Yahudiler, Osmanlı veya ecnebî olmak üzere iki gruba ayrılmaktaydılar. Bunlardan Osmanlı tâbiyetinde olanlar, Filistin ve Suriye toprakları hariç, devletin göstereceği yerlerde yerleşmek kaydıyla kabul edildiler. Osmanlı tâbiyetinde olmayan Musevilerin iltica talepleri ise reddediliyordu. Bu gibilerin ülkeye girmemeleri için Babıâlinin izni olmaksızın Yahudi göçmenlerin kabul edilmemesi, izinsiz gelenlerin geri döndürülmesi ve mirî arazinin ecnebilere satılmaması gibi çeşitli tedbirler alındı<sup>10</sup>. Öte yandan, Suriye ve Kudüs civarına yerleşmelerini önlemek için etkin tedbirler alınmaya çalışıldı<sup>11</sup>. Örneğin, 1898 yılında Kars'ın çeşitli köylerinden 1.600 kadar Hristiyan, Museviliğe geçtikleri iddiasıyla Rusya'nın sınır dışı etmesi üzerine Osmanlı'dan iltica talebinde bulundu. Bu durumun Filistin'e yerleşmek için bir tertip olabileceği endişesini taşıyan Osmanlı Hariciye Nezareti bunların iltica taleplerini kabul etmedi<sup>12</sup>.

II. Abdülhamid, Filistin'e Musevi iskân etmek suretiyle bölgede Yahudilerin Arap nüfusa göre bir ekseriyet teşkil etmelerine karşıydı. Hatta, Yahudilerin yerleşmesine engel olmak, asayişini sağlamak ve artan Yahudi nüfusa karşı bir denge unsuru olmak üzere bölgeye Müslüman göçmenleri yerleştirmeye çalıştı<sup>13</sup>. Bu plân gereği henüz iskân edilmemiş olan Cezayir ve Tunuslu göçmenler Osmanlı tâbiyetine geçmek şartıyla, Suriye ve Filistin topraklarında yerleştirilmeye çalışıldı<sup>14</sup>. Bütün bu tedbirlere rağmen, Avrupa'nın Siyonistler lehine Babıâliye müdahale etmesi ve siyasî nüfuslarını kullanmaları kısıtlama ve yasaklamaları uygulanamaz hâle getirdi.

<sup>10</sup> Bayram Kodaman, Nedim İpek, "Yahudilerin Filistin'e Yerleştirilmesiyle İlgili Olarak II. Abdülhamid'e 1879'da Sunulan Lâyiha", *Belleten*, LVII/219, Ankara 1994, s. 568-572. Karş. Gülnihal Bozkurt, "Osmanlı-Yahudi İlişkilerine Genel Bir Bakış", *Belleten*, LVII/219, Ankara 1994, s. 549-558.

<sup>11</sup> BOA, İD, nr. 69421, 1 Teşrinisani 1298/13 Kasım 1882.

<sup>12</sup> Erkan, *Aynı tez*, s. 103-105.

<sup>13</sup> Kodaman- İpek, *Aynı mak.*, s. 572.

<sup>14</sup> Nedim İpek, "Cezayirli'lerin Tabiiyeti Meselesi", *Akademik Açı*, Sayı 3, Samsun 1997, s. 27-33.

### Sınırların ve Stratejik Bölgelerin Savunmalarını Kuvvetlendirme İsteği

Devletler, ülke güvenliği açısından sınır boylarında ve stratejik bölgelerde nüfus ve iskân politikalarına bir kat daha önem verirler. Zira, XIX. yüzyılda, nüfusun kalabalık olması bir kaide idi. Aksi takdirde sınırları muhafaza için büyük ve kalabalık askerî birliklere ihtiyaç duyuluyordu. Bu şekilde, bir taraftan sınır boylarına özel statülü topluluklar yerleştirilirken, diğer taraftan vergi ve askerlik muafiyetleri tanınmak suretiyle sınır boylarında meskûn halkın iç bölgelere çekilmesi önlenmeye çalışılmaktaydı. Hatta, komşu devletin sınıra yakın yerlerinde ikamet eden halk muafiyetler tanınmak suretiyle göçe teşvik ediliyordu.

Tanzimat dönemi devlet adamlarının bu ilkelere ters uygulamalarda buldukları anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda Batum'un Rus sınırına yakın köy ve kasabalarındaki nüfus azaldı. Öte yandan, Osmanlı ve İran, müşterek sınıra yakın bölgelerde bulunan aşiretlere hakim olmak amacıyla birbirleriyle uzun süre psikolojik bir savaşa tutuşmuşlardı. Tanzimat döneminde, Osmanlı idarecilerinin yanlış nüfus politikaları ve İran'ın aşiret reislerini taltif etmesi üzerine söz konusu aşiretler İran'a meylettiler. Ancak, II. Abdülhamid döneminde alınan tedbirler sonucu aşiretlerin İran'a karşı olan temayülleri ortadan kalktı<sup>15</sup>. Öte yandan, sınırı ihlâl etmeyi alışkanlık hâline getiren ve karşı tarafa iltica eden aşiret mensupları temin ve istimalet yoluyla sınırdan uzak bölgelere yerleştirilmeye çalışıldı. Bu iskân faaliyetlerinin başarıya ulaşmasını sağlamak için de aşiret reislerine hilat giydirme ve bulunduğu yerlerin idarecisi olma gibi payeler vermenin yanı sıra maaş bağlandı<sup>16</sup>.

1877- 1878 Savaşı ile birlikte Osmanlı Devleti büyük bir göç sorunuyla karşı karşıya kalmıştı. II. Abdülhamid, iskân faaliyetlerini kısa zamanda ve ekonomik bir şekilde sona erdirmek ve sınır boylarında devlete sadık olan ve güven veren bir nüfus potansiyeli oluşturmak amacıyla göçmenlerin sınıra yakın noktalarda yerleştirilmesi tarafta-

<sup>15</sup> Nedim İpek, "İran Mültecileri (1900-1914)", *Akademik Açı*, Sayı 1, Samsun 1996, s. 80.

<sup>16</sup> BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), nr. 2320, Şûrâ-yı Devlet Mazbatası, 28 Kanunievvel 1294/9 Ocak 1879.



rıydı. Zira, savaşlar sebebiyle güven duygusunu kaybeden serhat ahalisi iç bölgelere doğru göç etmeye başlayınca, sınır boylarındaki nüfus azlığı gündeme geliyordu.

Osmanlı Devleti her ne kadar hususî statüde olmasa da Kafkaslardan gelen göçmenleri Anadolu'nun Rus sınırından başlayarak Basra cihetine kadar uzanan sahada yerleştirmek suretiyle bölgedeki Müslüman nüfusu arttırmayı plânladı. Bu plân Rusya ve İngiltere'nin tepkisi nedeniyle tatbik edilemedi. Netice itibarıyla, söz konusu göçmenlerin çoğu sınıra uzak bölgelere kaydırılmak zorunda kaldı<sup>17</sup>.

Rumeli göçmenleri ilk etapta Makedonya, Selânik, Edirne ve İstanbul arasında iskâna elverişli sahalara yerleştirilmeye çalışıldı<sup>18</sup>. Bu plânın başarıya ulaşmasını temin etmek gayesiyle, Rumeli'den Anadolu'ya yönelik göç yasaklandı. Böylece, Avrupa sınırındaki Türk nüfus artırılmaya çalışıldı. Göçmenlerin bir kısmı da Çanakkale ve Karadeniz Boğazı gibi stratejik noktalara yerleştirildi<sup>19</sup>. Şüphesiz, Ege ve Akdeniz adaları da stratejik önemi haizdir. Yeterli sayıda geminin bulunmaması, Yunanistan'ın yanı sıra İngiltere ve Fransa'nın muhalefeti ve göçmenlerin denizci topluluk olmaması gibi sebeplerden dolayı başta Kıbrıs olmak üzere adalara göçmen sevk edilemedi.

#### TARIM ÜRETİMİNİ ARTIRMA İSTEĞİ

Rumeli'de uğranılan mağlûbiyet sonucu devletin zahire ambarı olarak telâkki edilen bazı bölgelerin elden çıkması ve savaşlarda şehit düşenlerin çoğunluğunu köylülerin oluşturması ülkede zahire kıtlığını gündeme getirdi. Nitekim, iş gücü kıtlığı sonucu, demiryollarının yapılması ile tarıma yeni açılan bölgeler de dahil olmak üzere geniş verimli topraklar işlenemez oldu. Bu durumda, büyük toprak sahipleri, köylüleri toprağa bağlayan ortakçılık, yarıcılık ve kiracılık sözleşmelerini feshederek maddî sorunu çözmek için sahibi olduğu toprakları satışa çıkardılar. Bu topraklar özellikle Batı Anadolu'da ecnebîler tarafından satın alındı. 1877-1878 Savaşı sonrası İzmir havalisindeki ekilebilir toprakların % 41'i İngilizlerin tapulu malı hâline geldi. İngiliz tüccarlarını diğerleri izledi. O kadar ki, ecnebi

<sup>17</sup> Erkan, *Aynı tez*, s. 67; İpek, "Kafkaslar'dan Anadolu'ya...", s. 129-130.

<sup>18</sup> Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1878-1890)*, Ankara 1994, s. 156; Nedim İpek, "Üsküb Sancağında Göçmenlerin İskânı" *Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan*, Samsun 1993, s. 97-118.

<sup>19</sup> İpek, *Rumeli'den...*, s. 156.

tüccarlar gazetelere verdikleri ilânlar vasıtasıyla satılık çiftlik aramaya başladılar. Ayrıca, büyük çiftliklerin kurulması zorunlu hâle geldi<sup>20</sup>.

Ziraî üretimi artırmak için iskân faaliyetlerine hız verildi. Teknik açıdan iskân, aileyi, sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılayacak büyüklükte bir konut sahibi olmasını sağlamak ve hayatını idame ettirecek maddî imkânlarla kavuşturacak bir şekilde ekonomik bir işletme olarak plânlayıp uygulamaktır. Bu açıdan iskânı köyde ve şehirde iskân olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Birincisinde, mesken ve tarla sahibi yapılan aile işletme ve donatım kredileri ile desteklenerek üretken hâle getirilir. Şehirde yerleşenlere ise konut ve istenildiği takdirde işletme kredileri verilir.

İki tür iskânda da, yerleşim yerleri iskân kurallarına göre belirlenir. Buna göre, yeni yerleşim yerinin orman içinde bulunmamasına, sağlık açısından sakıncası bulunan yerlerden uzak ve topoğrafik yönden yerleşime elverişli olmasına dikkat edilir. Ayrıca ulaşım, pazar, alt yapı gibi sosyal ve ekonomik faktörler göz önünde bulundurulur.

Ziraî iskân plânlamasının yapılacağı yerdeki tabii şartlar ile aile işletmesinin tipi, büyüklüğü, ulaşım ve pazar durumu, işletmenin organizasyonunu belirleyen faktörlerdir. Her aileye verilecek toprak genişliğinin belirlenmesinin yanında, burada hangi üretim faaliyetlerine ne ölçüde yer verileceğinin ve hangi hayvancılık faaliyetinin yapılacağına ortaya konulması zorunlu olmaktadır. Böylece, bir çiftçi ailesi için yeterli olan kânunî gelirinin ne kadarının tarımdan, hayvancılıktan ve el zanaatlarından sağlanabileceğinin belirlenmesi suretiyle üretim kaynaklarının verimli bir şekilde değerlendirilmesi gerçekleşmiş olacaktır.

Bu açılardan II. Abdülhamid dönemindeki iskân faaliyetlerini inceleyerek: Hususî memurlar vasıtasıyla iskâna elverişli olduğu tespit edilen boş ve atıl mirî araziler ve çiftlikler, korular, müzayedesine karar verilen topraklar, vakıf toprakları ve ıslâh edilen çorak araziler göçmen ve konar-göçerlerin iskânına açıldı<sup>21</sup>. Bu şekilde iskân sahası belirlendikten sonra devlet, yerli ahali ve göçmen işbirliği ile mesken inşa edilmek suretiyle konut açığı kapatılmaya çalışıldı. Öte yandan, en kısa zamanda üretici konuma getirilmek istenen konar-göçer ve göçmenlere belirli bir süre vergi ve kur'a muafiyeti sağlanırken, ziraî araç-gereç yardımının yanı sıra ziraî kredi verilmesi plânlandı. Böylece, devlet bir yandan ziraî ürünün ve

<sup>20</sup> Orhan Kurmuş, *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara 1982, s. 74, 77-78.

<sup>21</sup> BOA, ŞD, nr. 6142.

başta aşar olmak üzere vergi gelirlerinin artmasına, diğer yandan söz konusu arazilerin ecnebilerin eline geçmemesine ve yeni yerleşim birimleri oluşturularak ülkenin bayındır bir hâle getirilmesine gayret sarf etti.

Göçmen köylerinin, iklimi göçmenlere elverişli, mümkün mertebe yüksek arızalı tepeler civarında harap ve yıkılmış köylerin arazisinde kurulması, anayollara, istasyon, iskele ve ormanlara yakın bulunması, köy alanlarının şiddetli rüzgarlara açık, rutubetli ve çukur bölgeler olmaması, bataklık ve orman sahaları ile kurak bölgelere göçmen yerleştirilmemesi ilke olarak benimsendi. Ancak, savaş döneminin karışıklığı ve arazi darlığı gibi sebeplerden dolayı bu ilkelere pek riayet edilemedi<sup>22</sup>.

Bağdat ve Basra vilâyetleri dahilinde bir hayli boş arazi mevcuttu. Uzaklık sebebiyle göçmen iskânına uygun görülmeyen bu gibi yerlere aşiret mensuplarının yerleştirilmesi gündeme geldi. Buralara II. Abdülhamid öncesi aşiretler iskân edilmişse de daha sonra bunlara verilen topraklar ellerinden alınmış ve kendilerine paraları iade edilmemişti. Bu bölgedeki aşiretlerin bazı teşvik ve teminatı ihtiva eden fermanlar vasıtasıyla devlete karşı olan güvenlerinin tekrar kazanılması hâlinde iskân edilebilecekleri düşünülüyordu. Bu düşünceye göre bölgedeki arazinin ücretsiz olarak taliplerine temlik edilmesi ve tasarruf senetlerinin verilmesi gerekiyordu. Böyle bir tedbir sonucu bölgedeki aşiret mensupları toprağa bağlanmış olacağı gibi birkaç bin dönüm arazi kısa zamanda hurmalık, bağlık ve ziraî tarla olacağından hem bölge halkının ve hem de devletin gelirleri artabilecekti<sup>23</sup>.

#### Asayişî Temin Etme İsteği

XVI. yüzyıldan itibaren kısa aralıklarla meydana gelen ve uzun süren savaşların getirdiği malî sorunun halkın ödeme gücünü aşan vergilerle çözülmeye çalışılması ülke dahilinde eşkıyalık hareketlerini yaygınlaştırdı. Eşkıyalık yapan zümrelerden birisi de konar-göçer gruplardı. Başiboş konar-göçerlerin şekavetlerini önlemek, yerleşik ahaliye yaptıkları zararlara son vermek, boş ve harap yerleri imar ederek şenlendirmek ve yeniden

<sup>22</sup> İpek, "Kafkaslar'dan Anadolu'ya...", s. 131; İpek, "Balkanlar, Girit ve Kafkaslar'dan Anadolu'ya Yönelik Göçler ve Göçmen İskân Birimlerinin Kuruluşu (1879-1912)", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, Isparta 1995, s. 207.

<sup>23</sup> BOA, İD, nr. 64673, Müfettiş Said Paşa'nın Tezkiresi, 27 Z 1296/11 Aralık 1879.

ziraata açmak gayesiyle harap ve sahipsiz yerlere konar göçerler yerleştirilmeye çalışıldı<sup>24</sup>. İskân mahalline intibak edememek, gayrimeskûn aşiretlerin saldırılarına maruz kalmak, konar-göçerliğe alışmış insanların daimî olarak bir yerleştirme hareketine birdenbire intibak edememeleri, iklimine alışık olmadıkları bölgelere ve yerlere yerleştirilmeleri, yaylak-kışlak meselesine çözüm bulunamaması ve idarecilerin iskân faaliyetlerine yeterince dikkat edememeleri gibi sebeplerden dolayı iskân edilenlerin bir kısmı zamanla yerini yurdunu terk etti. Örneğin: Konar- göçerlerin saldırıları sonucu, Mardin ve çevresine yerleştirilmiş olan 13.000 haneden 1876 yılında sadece 200 hane kalmıştı<sup>25</sup>.

II. Abdülhamid döneminde aşiretleri iskân faaliyetleri sürdürüldü. O ana kadar henüz iskân edilmemiş olan aşiretler *Muhâcirîn İskân Talimat-nâmeleri* doğrultusunda yerleştirilmeye çalışıldı<sup>26</sup>. Uygulamalarda bir takım zorluklarla karşılaşıldı. Örneğin: yerleşik hayata geçirilmesi düşünülen aşiret mensuplarından “yaylak” ve “kışlak” resmi alınmaya devam edilmesi iskân faaliyetlerini sekteye uğratiyordu. Bu zorluğu aşmak için yerleştirilmek üzere olan aşiret mensuplarının söz konusu vergi borçlarının malî 1299 (1883- 1884) tarihinden itibaren silinmesi kararlaştırıldı<sup>27</sup>.

Tanzimat öncesi yaylak- kışlak hususunun dikkate alınmaması aşiretlerin iskânında başarısızlığa uğranılmasına sebebiyet vermişti. 1842'de aşiretlerin yaylak-kışlak ihtiyacını meskûn buldukları idarî birimin sınırları dahilindeki topraklarda gidermeleri kararlaştırılmıştı<sup>28</sup>. Bu temel ilkeye rağmen, Fırka-i İslahiye, Çukurova bölgesinde düzeni ve asayişini sağlamak için yaylaya çıkışı tamamen yasaklamıştı. Aslında bu hususta idare ikilem içindedir. Yaylaya çıkış yasaklandığında iskân çalışmaları başarısızlığa uğruyor, serbest bırakıldığında aşiret mensupları yaylaya gidip gelirken yerleşik topluma zarar veriyorlardı. Bu konuyu çözümleneye memur olan Ahmed Cevdet Paşa ve İzzet Paşa “Çukurova'da mutavattın Ahâlînin Yaylağa Çıkmaları Hususuna Dair” başlıklı bir talimat hazırladılar. Buna göre: “göçebelik” usûlü terk olunacaktı. Meskûn mahallin su kaynaklarının yetersiz oluşu gibi sebeplerden dolayı mekân ve hava

<sup>24</sup> Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti*, Ankara 1997, s. 28.

<sup>25</sup> BOA, Meclis-i Mahsus (MM), nr. 4401.

<sup>26</sup> BOA, ŞD, nr. 6142, Şûrâ-yı Devlet Mazbatası, 7 Teşrinisani 1306/19 Kasım 1890.

<sup>27</sup> BOA, ŞD, nr. 4162, Şûrâ-yı Devlet Mazbatası, 6 Teşrinievvel 1300/18 Ekim 1884.

<sup>28</sup> Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul 1987, s. 114.

değişikliğine ihtiyaç duyanlar, çevredeki mürtefi yerlere gidip gelmeye mezun olacaktı. Köylüler isterlerse çobanlar vasıtasıyla hayvanlarını mayıs ayından itibaren yaylaya gönderirken kendileri tarladaki işlerinin bitimini müteakip haziran sonlarına doğru çoluk çocuklarıyla birlikte yaylalara gidip eylül ortalarında geri döneceklerdi. Ancak, Çukurova'nın en verimli ve sulu alanlarına iskân edilen topluluklar bu uygulamanın dışında kalacaklardı. Hava değişikliğine ihtiyaç duyanlar ise hayvanlarını yanlarına almaksızın yaylaya çıkabileceklerdi<sup>29</sup>. Söz konusu talimatın tatbik edilmesi için Mirliva Akif Paşa görevlendirildi<sup>30</sup>.

XVI. yüzyıldan beri süren iskân faaliyetlerine rağmen, Mardin ve havalisinde henüz iskân edilmemiş kabileler bulunmaktaydı. Kabile reisleri aşireti mensuplarına tahammül olunmaz muamele ve baskıda bulunup aidat alıyorlardı. Aşiretler arasında da çatışmalar eksik olmuyordu. Hatta, Cizre ve Hakkari taraflarındaki yaylalarına gidip gelirken yerli ahaliye saldırıyorlar, vergileri de konar-göçer olduklarından tamamen tahsil edilemiyordu. Yetkililere göre, bölgedeki aşiretlerin yerleşmesine en büyük engel aşiret ve kabile reislerinin iskân fiilinin gerçekleşmesi hâlinde tahsil ettikleri aidattan mahrum olacakları zannıyla aşiret mensuplarını iskân politikası aleyhine kışkırtmalarıydı<sup>31</sup>.

II. Abdülhamid döneminde, Mardin ve havalisindeki “konar- göçer” toplulukları yerleştirmek üzere Sadaretin emri ile Mardin Muhasebecisi riyasetinde memur ve muteberândan müteşekkil bir komisyon kuruldu. Komisyonun nezaretinde aşiret reisleri Cizre sınırları dahilinde vaktiyle ahali dağılmış sulak ve tarıma elverişli verimli toprakları ve geniş meraları ihtiva eden yirmi üç köyü iskân mahalli olarak seçtiler. Söz konusu bölgedeki arazi her haneye ihtiyacı ölçüsünde dağıtılacak ve her şahıs mülk sahibi olacaktı. Ayrıca, iskân sonrası belirli bir süre aşiret efradı vergi ve sair yükümlülüklerden muaf tutulacaktı. Bu iskân faaliyetini başarıya ulaştırmak, reislerin baskısını sona erdirerek asayışı ve adaleti temin etmek ve iskân malzemelerinin sağlanmasında kolaylık göstermek üzere Hamidiye adıyla yeni bir kaza oluşturulması ve bir seyyar bölük teşkil

<sup>29</sup> BOA, MM, nr. 2843, Çukurova'da Mutavattın Ahalinin Yaylağa Çıkmaları Hususuna Dair Talimat, 11 Teşrinievvel 1294/23 Ekim 1878.

<sup>30</sup> BOA, İD, nr. 2413, 22 R 1296/14 Nisan 1879.

<sup>31</sup> BOA, MM, nr. 4401.

edilmesi kararlaştırıldı<sup>32</sup>. İskân edilen aşiretler için müstakil köyler kurulurken, bir kısmı da mevcut köylere dağıtıldı<sup>33</sup>. Kalabalık aşiretler dağınık bir şekilde yerleştirilmeye çalışıldı.

Eşkıyalığın önünü almak üzere asayiş bozuk yerlere göçmen yerleştirilmesi plânlanmıştı. Göçebe topluluklara örnek teşkil etmesi açısından Arap aşiretlerinin bulunduğu bölgelere göçmen yerleştirilirken, feodal yapıya sahip olan göçmen toplulukları müteferrik olarak yerleştirilmek suretiyle bu yapıları kırılmaya çalışıldı<sup>34</sup>. Babiâli, Kafkas ve Rumeli göçmenlerini Rusya ve İngiltere'nin karşı çıkmadığı asayiş bozuk Dersim ve Diyarbakır gibi yörelere yerleştirmeyi düşünmüşse de bölgedeki aşiretlerin muhalefetinden çekinerek bu uygulamadan vazgeçti<sup>35</sup>. Göçmenler, demiryolu güzergâhına yerleştirilerek yol güvenliği sağlanmaya çalışıldı.

### Yeni Asker Kaynağı Bulma Endişesi

Tanzimat döneminde mevcut asker alma sistemi yüzünden ülke ekonomisi zarar görmüş, ziraat ve ticaret gerilemişti. Kayd-ı hayat şartıyla askere alınma yüzünden neslin çoğalmasının engellendiği, askerliğin halk arasında bir külfet şeklinde görüldüğü ve bu uygulama sonucu halkta bıkkınlık ve bezginlik ortaya çıktığı tespit edildi. Buna bir çözüm olarak 1843-1914 yılları arasında asker alma sisteminde değişiklikler yapıldı. Bu değişikliklere rağmen, askerlik mükellefiyeti yerleşik Türk toplumuna yüklendi. Bu dönemde konar-göçerlerden askerlik açısından gereği gibi yararlanılmazken, gayrimüslimler ile İstanbul, Galata, Eyüp ve Üsküdar halkı silâh altına alınmıyordu<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> BOA, MM, nr. 4401.

<sup>33</sup> Çeşmeli'de Zebun köyü (1883), Karabıyıklı köyü (1887), Bozkır bölgesinde Kadioğlu köyü (1891) Sarıkeçili, Karakoyun ve Karatekeli aşiretleri tarafından oluşturuldu. Aydın vilâyeti Palamut nahiyesi Arpa Deresi mevkiinde Karayağcı aşiretinden 40 hanede 117 nüfus Bereket köyünü (1886) kurdu. Yine Hüdavendigâr vilâyeti Sanduklu kazası dahilinde Karataş köyü harabesinde 3.000 dönüm arazi aşiret iskânına tahsis edilmiş olup, burada 50 hanede 300 nüfustan ibaret "Ahmediye" köyü kuruldu. Balıkesir Ovalı-tam köyü Kızıl Keçilü aşireti tarafından oluşturuldu (BOA, İD, nr. 78504, Arz Tezkiresi, 11 Haziran 1302/23 Haziran 1886; ŞD, nr. 6140, 18 Teşrinisani 1306/30 Kasım 1890; İD, Ş 1317/11; Orhonlu, *Aynı eser*, s. 114, 119; Halaçoğlu, *Aynı eser*, s. 8).

<sup>34</sup> İpek, *Rumeli'den ...*, s. 159-200.

<sup>35</sup> Erkan, *Aynı tez*, s. 123-124.

<sup>36</sup> Faruk Aydın, "Tanzimat'ın İlanından Sonraki Askeralma Kanunları", *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, Sayı 339, Ankara 1994, s. 100-101.

Yukarıda açıklanan hedeflere ulaşabilmek için belirlenen iskân politikasının tatbik edilmesi ve uygulamada aksayan yönlerin ıslah edilmesi gerekiyordu. Özellikle, iç göçün kontrol altında tutulması lâzımdı. Asayişin temin etmek, nüfusun yurt çapında dengeli dağılmasını sağlamak, üretim ve vergilerin azalmasını önlemek amacıyla kırdan şehre “ev göçü”ne izin verilmiyordu. Bununla birlikte, doğal afet ve kıtlığa maruz kalanlar ile mevsimlik işçiler yasak kapsamı dışındaydı. Bu gibiler, geçici olarak iskân mahallini değiştirme hakkına sahiptiler. Hatta, devlet ekonomik geriliğe maruz kalan bölgelere yeni bir iş alanı oluşturmak için işçi göçüne izin verebiliyordu. Netice itibarıyla, ev göçü yasak olmakla birlikte iş ve ticaret amacıyla yapılan yolculuklara izin veriliyordu<sup>37</sup>. Bunların ailece göçü ise ülkenin ziraî hasılatını ve vergi gelirlerini azaltıyordu. Buna karşılık, aile fertlerinin ticaret ve benzeri sebeplerle şehirlere gitmelerine engel olunamamaktaydı. Herhalde bu gibi hâllerde köyde kalan aile bireylerinin ziraî üretimi sürdüreceği ümidi vardı<sup>38</sup>. Ancak, iç göçü doğuran sebepler ortadan kaldırılamadığı için iskâna tabi tutulan göçmen ve aşiret mensuplarının bir kısmı iskân mahallini terk ettiği gibi, yerli ahali de yasağa rağmen şehre hatta ecnebi memleketlere göç edebilmiştir. Bu ise iskân siyasetinin tam anlamıyla başarılı olmasını önlemekteydi. Bu olumsuzluklara rağmen, iskân faaliyetleri sonucu, yerleştirilen topluluklar ülkedeki iş gücü açığını büyük ölçüde kapattılar. Maddî yardımlarla desteklenen göçmen toplumu XX. yüzyılda Türk ordusunun asker kaynağını oluşturmasının yanı sıra, ziraî üretimin artmasına ve ticaretin canlanmasına da tartışmasız büyük katkısı oldu.

<sup>37</sup> BOA, Sadaret Mektubî Kalemi-Meclis-i Vâlâ, (A. MKT. MVL), 361/12.

<sup>38</sup> M. Yavuz Erler, *Ankara ve Konya Vilâyetlerinde Kuraklık ve Kıtık (1845 ve 1874 Yılları)*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 1997, s. 43-47, 58-59, 61, 82.

“THE SETTLEMENT POLICY OF THE OTTOMAN STATE DURING THE SULTAN  
ABDULHAMID II”

*Abstract*

*This article deals with the settlement policy of Sultan Abdulhamid II. In general, states frame their settlement policy on the basis of their geographical and demographical position. This study indicates that during the reign of Abdulhamid II the regions for settlement in the land of the Ottoman State were decided by the consideration of strategic importance, increasing Turkish population on the border regions, raising agricultural output, maintaining law and order, and providing new source of conscription. The article concludes that the results of Abdulhamid's policy proved to be successful in three aspects: the government gained fresh supplies of soldiers, the level of trade and agriculture increased, and the number of Turks significantly raised among the local populations of border regions*

*Keywords*

*Abdulhamid II, settlement, nomadic, semi-nomadic, population*





Sıradışı Bir Dinî Topluluk: OSMANLI YEZİDİLERİ  
(XIX. ve XX. Yüzyıllar)

Ufuk GÜLSOY\*

ÖZET

Yezidiler, devlet tarafından, yüzyıllar önce İslâm'dan sapmış bir topluluk (firka-i dâlle) olarak kabul edildiklerinden dolayı, resmen ne Müslüman bir cemaat olarak tanınmışlar, ne de Hristiyan ve Yahudiler gibi "ehl-i Kitap" kabul edilmişlerdir. Osmanlı Devleti ile Yezidiler arasındaki ilişkiler Tanzimat döneminde gayriresmî sûrette de olsa gelişmeye başlamış; bunun sonucu olarak Bâbü'lî, Yezidî topluluklarıyla yakından ilgilenerek onları kazanmaya çalışmıştır. Nüfus kayıtlarına "Müslim" olarak kaydedilen Yezidiler, Bâbü'lî tarafından "Müslüman muamelesi" yapılarak birçok defa askere alınmak istenmişse de, cemaat liderlerinin muhalefeti yüzünden başarılı olunamamıştır. Aynı şekilde, Yezidileri İslâm'a döndürmek amacıyla başlatılan eğitim seferberliğinden de bir sonuç alınamamıştır.

Anahtar kelimeler:

Yezidiler, Şebekler, Şeyh Adî b. Müsâfir, Sincar, Laleş, Şeyhan, Musul, Kuzey Irak, II. Abdülhamid, Heyet-i Tefhîmiye, Firka-i İslâhiyye, Ömer Vehbi Paşa, Mustafa Nuri Paşa, Süleyman Nazif Paşa

İlginç dinî inanışları ve âdetleri sebebiyle XIX. yüzyıldan itibaren Batılı misyoner, araştırmacı ve diplomatların yoğun ilgisini çeken Yezidiler, Osmanlı Devleti'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu toprakları ile Halep ve Musul vilayetlerinde yaşıyorlardı.<sup>1</sup> Nüfuslarının azlığı nedeniyle Anadolu

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

<sup>1</sup> Nuri Paşa, *Abede-i İblis*, İstanbul 1329, s. 39. XIX. yüzyılın sonunda Osmanlı Yezidilerinin meskûn olduğu yerler Van, Diyarbakir, Bitlis, Musul ve Halep vilayetlerine bağlıydı (*Devlet Sâlnâmesi*, 1307, s. 472-473, 480-491, 624-634, 636-643, 668-680; Justin McCarthy, *Osmanlı Anadolu Topraklarındaki Müslüman ve Azınlık Nüfus*, Çev. İhsan Gürsoy, Ankara 1995, s. 95). Yezidilerin nüfusu, 1912'de Sivas'ta 2.797, Halep'te 370, Diyarbakir'de 2.891, Van'da 1.176, Erzurum'da 618 idi (McCarty, *Aynı eser*, s. 95). Musul'da ise 1895'te 5.358, 1907'de 2.830 kayıtlı Yezidî vardır. (Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914)*, İstanbul 1998, s. 52-53). Musul valisi Süleyman Nazif Paşa, 1914'te bölgede yaklaşık 68.000 Yezidinin yaşadığını söylemektedir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Bâbü'lî Evrak Odası (BEO), nr. 318922, lef 1, 18 Ocak 1914). Günümüz Yezidilerinin büyük çoğunluğu yine Cebel Sincar ve

ve Suriye'de varlıkları pek hissedilmeyen Yezidî topluluklarının büyük ekseriyeti Musul'a bağlı Sincar dağı<sup>2</sup> ve çevresi ile, dinlerinin kurucusu kabul ettikleri Şeyh Adî b. Müsâfir'in<sup>3</sup> kabrinin bulunduğu Şeyhan nahiyesinde bulunuyordu.<sup>4</sup> Nahiyeye bağlı Yezidî köylerinde tamamı ziraat ve çiftçilikle uğraşan yaklaşık sekiz bin erkek nüfus vardı.<sup>5</sup>

Osmanlı tarihi boyunca denetim altına alınamayan Sincar dağı Yezidîleri ise, oldukça sert tabiatlı, vahşî ve bedevî idiler. Zorunlu kalmadıkça devlete ne asker, ne de vergi veriyorlardı.<sup>6</sup> Bölgeden geçen kervanlara saldırarak, yolcuları soymak, komşu aşiretlerle savaşmak, civar köyleri yağmalamak gibi eylemler âdetleriydi. Sincar dağının yabancılar için aşılması güç, sarp ve tehlikelerle dolu doğal yapısı, bütün hayatları burada geçen Yezidîler için birer muhkem sığınak ve kale idi. Her yağma veya saldırıdan sonra dağlardaki sığınaklarına çekilen Yezidîler, bölgede etkili operasyonlar yapamayan Osmanlı ordularının takip ve tedibinden çoğu kez fazla kayıp vermeden kurtulabiliyorlardı. Normal şartlarda Sincar'da devletin emirlerini uygulamak mümkün değildi.<sup>7</sup> Sincar Yezidîlerinin, yalnız hükümet güçleriyle değil, özellikle komşu Kürt aşiretleriyle de araları iyi değildi. Bölgedeki aşiretler arasında yüzyıllardır süregelen bir hâkimiyet ve paylaşım kavgası yaşanıyordu.

---

Şeyhan'da toplanmıştır (Nelida Fuccaro, "Ethnicity, State Formation, and Conscription in Postcolonial Iraq: The case of The Yazidi Kurds of Jabal Sincar", *International Journal of Middle East Studies*, Vol 29, (1997), s. 564).

<sup>2</sup> Sincar, Mezopotamya'da bir ova ile bir dağın ve bunlara nispetle Musul vilâyetine tâbi bir kazanın ortak ismiydi. Sincar kazası Telafer namında bir nahiyeye ile 72 köyden meydana geliyordu. Kazanın iskâna elverişli olan yeri Belât köyü idi. Bu köy, Sincar dağı eteğinde ve gayet verimli bir ovanın kenarında olup, su kaynakları bakımından zengindi. XIX. yüzyılın sonunda Belât'ta beş yüzü Yezidî, yüzü Müslüman olmak üzere 600 nüfus yaşamaktaydı. Belât köyünde bir hükümet konağı ile bir kışla bulunuyordu. Sincar kazasının nüfusu ise 2.850'si Kürt, 6.500'ü Türkmen ve 8.000'i Yezidî olarak toplam 17.350 idi. Yezidîler Sincar dağı ile Belât karyesinde, Türkmenler ise Telafer nahiyesinde ikamet ediyorlardı. Tafsilat için bkz. Ali Cevâd, *Memâlik-i Osmanîyyenin Târih ve Coğrafya Lüğati*, Dersaadet 1313, s. 451.

<sup>3</sup> Nelida Fuccaro, "Communalism and the State in Iraq: The Yazidi Kurds, 1869-1940", *Middle Eastern Studies*, Volume 35, (1999), s. 10; Menzel, "Adî b. Müsâfir", *İslâm Ansiklopedisi* (İA), I, 137-138; Süleyman Uludağ, "Adî b. Müsâfir", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), I, 381.

<sup>4</sup> Şeyhan, Musul vilâyetine bağlı 68 köylü bir nahiyeye idi (*Devlet Salnamesi 1307*, s. 472-473).

<sup>5</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 39.

<sup>6</sup> BOA, İrade, Dahiliye (İD), nr. 43898, 2 Mayıs 1871.

<sup>7</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 39-40; Mehmet Hurşit Paşa, *Seyahatname-i Hudud*, Çevrimyazı: Alâattin Eser, İstanbul 1997, s. 40-41, 227.

Bu husumet ve mücadelelerde inanç farklılıklarının da inkâr edilemez bir rolü vardı. Yezidîler, İslâm itikadına aykırı dinî anlayış ve Şeytan'a ilişkin değişik yorumları sebebiyle, Sünnî Kürtler ve halk arasında “İslâm'dan sapmış topluluklar” olarak görülüyorlardı. Gerçekten de Yezidîlik, Şeyh Adî'nin ölümünden sonra belki birkaç dinî ritüel ve motif dışında İslâmiyet ile olan bütün bağlarını kopararak, bölgesel inançların düzensiz bir “karışımı” hâline dönüşerek,<sup>8</sup> tam anlamıyla “heterodoks” bir mahiyet kazanmıştı.<sup>9</sup>

Yezidî inancında Müslümanlık, Hristiyanlık, Yahudilik, Putperestlik, Şamanizm, Hind-Arî dinleri, Sabîlik, Maniheizm ve özellikle Zerdüştcülüğün izleri vardı.<sup>10</sup> Yezidîliği, bu yapısıyla İslâmiyet'e uygun bir mezhep veya onun bir dalı gibi kabul etmek imkânsızdı.<sup>11</sup> Bu dinde “Şeytan” önemli bir yer tutuyordu. Ancak Yezidîlerin inandığı Şeytan, semavî kitaplarda anlatılanlardan oldukça farklıydı. Yezidîler ona “Melek Tavus” diyorlar, “Şeytan” ve “İblis” isimlerini ise kesinlikle kullanmıyorlardı. Yezidîlerin Şeytan'ı (Melek Tavus), melekler üstü bir konuma sahipti. Dünyayı yarattıktan sonra köşesine çekilen Tanrı'nın, kendi adına tasarruf yetkisi verdiği en gözde meleği idi. Yezidî inancına göre, Âdem ile Havva'nın yasak elmayı yiyerek cennetten çıkarılmalarına sebep olup, Hz. Âdem'e secde etmesi yolundaki ilahî emri reddeden Şeytan, Tanrı'nın huzurundan kovulduktan sonra yedi bin sene pişmanlık gözyaşları dökmüştü. Tanrı, samimî tövbesinden dolayı onu affetmiş ve eski itibarını iâde etmişti. Yezidîler, Şeytan'ın döktüğü göz yaşlarının cehennemi söndürdüğüne inanıyorlardı. Bundan dolayı, dünyada işlenen günahların bedelinin birbirini izleyen “ruh göçleri” (reenkarnasyon) sırasında ödeneceğini; kötülerin köpek, domuz, eşek, kısrak veya başka hayvanlar suretinde reenkarne olacaklarını söylüyorlardı. İyilik ve doğruluk üzerine ölen Yezidîleri ise, tenasüh sayesinde daha yüce ve yüksek bedenler beklemekteydi. Halk inancında tenasüh kabul edilmekle birlikte, cennet ve cehennem de reddedilmiyordu.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Bu değişim sürecinin tahlili için bkz. Roger Lescot, *Yezidiler: Din, Tarih ve Toplumsal Hayat, Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri Üzerine Alan Araştırması*, Çeviren: Ayşe Meral, İstanbul 2001, s. 7-39.

<sup>9</sup> Nelida Fuccaro, “Communalism and the State ...”, s. 1.

<sup>10</sup> Menzel, “Yezidiler”, *İA*, XIII, 417; Turgut Akpınar, “Ölmekte Olan Bir Din, Yezidilik ve İlgi Çekici İnançları, Adetleri”, *Tarih ve Toplum*, sayı 133, Ocak 1995, s. 41-54.

<sup>11</sup> Roger Lescot, *Aynı eser*, s. 17-18.

<sup>12</sup> Lescot, *Aynı eser*, s. 61-62.

Bu dinde Şeytan, kötülüklerin değil, iyiliklerin ve güzelliklerin kaynağıydı. Ona lânet okumak, hakaret etmek, tazim ve hürmette kusur etmek büyük günahtı.<sup>13</sup> Şeytan'ın ismi Tanrı ile beraber anılırdı. O, Tanrı'nın danışmanı, dünyayı ve dünya işlerini idare eden vekiliydi. Yezidîlere göre, Şeytan'a ve onun tasviri olan tavus kuşu şeklindeki “sancağına” saygı gösterilmeliydi. Şeytan'a küfür edenlerin dinen öldürülmeleri gerektiğinden Yezidîler, özellikle Müslümanlardan uzak duruyorlardı.<sup>14</sup> Kutsal kitapları, Yezidîlere, insanların en iyileri ve en üstünleri onların olduğunu söylüyordu. Yezidîler Hz. Âdem'in tohumundan, diğerleri ise Âdem ile Havva'nın karışımından olmuşlardı. Bundan dolayı Yezidîler, başkalarını dinlerine katılmaya çağırıyor, girmek isteyenleri de aralarına almıyorlardı.<sup>15</sup>

Osmanlı Yezidîlerinin iki kutsal kitabı vardı. Bunlar, Melek Tavus tarafından Yezidîlerin kurtuluşu için Şeyh Adî'ye indirildiğine inandıkları “*Kitab-ı Cilve*” (Tecelli Kitabı) ile Yezidîlikle ilgili tarihsel olayları, dinî törenlerle uygulamaları içeren “*Mushaf-ı Reş*” (Kara Kitap) idi.<sup>16</sup> Kutsal kitapları okuma imtiyazı şeyh ailesinden olan din adamlarına aitti. Hasan Basri'nin soyundan geldiklerine inanılan bu imtiyazlı grup dışında, hiçbir Yezidînin kutsal metinleri okuması, yorumlaması ve açıklaması mümkün değildi.<sup>17</sup> Yezidîler her gün sabah ve akşam güneşe karşı yönelerek ibadet ve dua ederler, aynı ibadeti ayın doğuşu ve batışında da tekrarlıyorlardı.<sup>18</sup> Bunun dışında kendilerine özgü oruç ve hac ibadetleri vardı. Aralık ayında üç gün oruç tutmaları şarttı. Bu oruç, âdet gereği genelde şaraplı bir merasimle sona ererdi. Hac yerleri Mekke değil, Musul'un kuzeydoğusunda bulunan Şeyh Adî'nin türbesiydi. Her yıl Eylül ayında bu türbeye yapılan ziyaretle hacı oluyorlardı. Bunun dışında, senede üç defa Nisan, Eylül ve Kasım aylarında Melek Tavus'un tunçtan mamul sancağı ibadet niyetiyle ziyaret edilirdi.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> A. Semenow, “Küçük Asya Yezidîlerin Şeytana Tapmaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı 20, İstanbul 1931, s. 23.

<sup>14</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 35.

<sup>15</sup> Akpınar, *Aynı mak.*, s. 54.

<sup>16</sup> Mehmet Aydın, “Şeytana Tapma, Yezidîlerin İnanç Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1978, XIII, 363-366. Kutsal kitapların metni için: John Guest, *Yezidîlerin Tarihi, Meleke Tavus ve Mishefa Reş'in İzinde*, İstanbul 2001, s. 347-356; Semenow, *Aynı mak.*

<sup>17</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 38.

<sup>18</sup> Lescot, *Aynı eser*, s. 63.

<sup>19</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 26-27.

Yezidiler, Hristiyanların yaptığı gibi, çocuklarını doğduktan kısa süre sonra bağlı oldukları şeyhleri<sup>20</sup> vasıtasıyla vaftiz ettiriyorlardı. Vaftiz, Şeyh Adî türbesinin yakınlarından çıkan ve Yezidilerce kutsal sayılan “zemzem suyu” ile yapılmaktaydı. Vaftizden bir hafta sonra ise çocukların sünnet merasimi icra edilirdi.<sup>21</sup> Yezidilerin uymak zorunda oldukları bazı dinî yasaklar vardı. Sözelimi, okumak ve yazmak küçük bir zümre dışında herkese yasaktı. Marul, lahana, fasulye, bamya, ebegümece, gülhatmi gibi sebze ve bitkiler ile ceylan eti, domuz eti, balık eti, horoz ve beyaz tavuk eti haram olan yiyeceklerdi. Sakal ve bıyık kesmek; testi gibi, içinden su içilirken “*lk lk*” veya “*glu glu*” sesler çıkaran kaplardan su içmek de haramdı. Ayakta işlemek, ateşi kirletmek, toprağı horlamak ve üzerine kaynar su dökmek, oturarak elbise giymek, helâlâra ve hamamlara girmek, taharet için su kullanmak da yasaktı.<sup>22</sup> Camilere ve mescidlere girmek, salavat ve Kur’an dinlemek; başkalarının tarak, ustura, kaşık ve bardaklarını kul-

<sup>20</sup> Yezidilikte toplumsal ve dinî hiyerarşi kast sistemine dayanır. Sistemin zirvesinde bulunan imtiyazlı Yezidi aileleri dinî ve dünyevî bütün işlerde cemaatin önderleridir. Yezidilerin en büyük ruhanî ve dünyevî lideri Şeyhan'da ikâmet etmekte olan “Emir”dir. Emir, Halife Yezid veya Şeyh Adî'nin soyundan geldiklerine inanılır. Kararlarına karşı çıkılmaz. Emir, buyruklarına muhalefet etmenin cezası “aforoz” edilmektir. Topluluğun en varlıklı kişisidir. Melek Tavs'un sancaklarından sağlanan gelirler ile Şeyh Adî vakfının varidatı ona aittir. Yezidilikte emirlikten sonra en yüksek makam “Şeyhlik”tir. Şeyh ailelerinin soyu meleklerle dayandırılır. İnanışa göre, insan şekline bürünen meleklerin birçoğu, yeryüzünde birer soy bırakmışlardır. Şeyhler onların soyundan gelir. Şeyhlerin görevi, dinî ağırlıklıdır. Manevî rehberlik yaparlar, doğum, evlilik ve ölüm törenlerini idare ederler. Bayramların tarihlerini belirleyenler, kutlamaları düzenleyenler hep şeyhlerdir. Şeyhin evi kutsal kabul edilir. Hasan Basri'nin neslinden geldikleri kabul edilenler diğer şeyhlere göre daha üstündür. Yazı yazma ve okuma hakkı şeyh soyuna mahsus bir imtiyazdır. Mollalar (İmamlar) şeyh ailelerinden seçilir. Emirler gibi şeyhlerin de önemli gelir kaynakları vardır. Her Yezidi ailesinin bağlı olduğu şeyhine senelik muayyen bir vergi ödemesi vaciptir. Şeyhler, yapılan dinî merasimlerden de ücret alırlar. Bazen kendilerine bağışta bulunulur. Bu statüleri sayesinde büyük servet sahibi olan Yezidi şeyhleri vardır. Şeyhlerden sonra “Pirler” gelir. Pirleri şeyhlerden ayıran en önemli fark, şeyhlerin Arap, pirlerin ise Kürt kökenli olmasıdır. Pirler, şeyhlerin yardımcıları veya vekilleri sayılır. Ancak gelirleri daha azdır. Yezidilerdeki diğer imtiyazlı sınıflar, Kavvallar, Fakıranlar, Mücavirler ve Köçekler'dir. Avam tabakayı ise “Müridler” oluşturur. Bunların soy asaleti ve imtiyazları yoktur. Doğdukları gibi ölürler, sınıfları hiçbir zaman değişmez. Her müridin bir şeyhe (veya pire) bağlanması şarttır. Şeyhsiz ve pirsiz bir Yezidi ailesi düşünülemez. Onların emirlerine uymak her Yezidi için dinî bir zorunluluktur (Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 21-24; Lescot, *Aynı eser*, s. 75-90; Guest, *Aynı eser*, 71-75).

<sup>21</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 31-32.

<sup>22</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 44-45; Akpınar, “Yezidilik ...”, s. 51.

lanmak, evden bir sene uzaklaşmak haram sayılıyordu. Haram ve yasaklara uymayanlar “küfür” suçu işlemiş olduklarından “afroz” edilirdi.<sup>23</sup>

Yezidîliğin kökeni, XII. yüzyılda Laleş (Laliş)'e yerleşen Suriyeli din adamı, Şeyh Adî b. Müsâfir'in (öl.1162) kurduğu “*Adeviyye*” tarikatına dayanmaktaydı.<sup>24</sup> Ancak, Şeyh Adî'nin tesis ettiği Adeviyye tarikatı ile Osmanlı dönemi Yezidîliği birbirinin aynı değildi. İlk dönem “*Yezidîliği*” zamanla değişerek asliyetini ve saflığını kaybetmişti: Şeyh Adî b. Müsâfir Laleş'de yürüttüğü dinî hizmetlerle yüzyıllardır değişik batıl inanç ve geleneklere bağlı yaşayan bölge Kürtlerini tarikat çerçevesinde Müslüman yapmıştı. Şeyh Adî, etkili hitabeti, takvası, örnek kişiliği ve gösterdiği kerametleri ile kısa sürede halk arasında saygın bir şahsiyet hâline gelmişti. Şeyh, müritlerine züht ve takvayı esas almalarını, Kur'an ve Sünnet çizgisinden ayrılmamalarını öğütlemekteydi. Eserlerinde de aynı konular üzerinde duruyordu.<sup>25</sup> Adî b. Müsâfir'in sağlığında istikametlerini muhafaza eden “*Adeviyye müridleri*”, Şeyhlerinin vefatından bir süre sonra, aralarına katılan değişik batıl inançlara sahip dağlı yeni Kürt gruplarının da etkisiyle,<sup>26</sup> tarikat çizgisinden ayrılarak eski inançlarına geri döndüler. Uydurma menkıbeler ile Şeyh Adî ve bazı halefleri kült hâline getirilerek kutsallaştırıldı. Zamanla, İslâmiyet'le ilgisi olmayan yeni bir “din” ve “cemaat”, yani bilinen Yezidîlik ortaya çıktı.<sup>27</sup>

Yezidî aşiretleri XVI. yüzyılda tamamen Osmanlı hâkimiyetine girdiler. Osmanlı tarihi boyunca, devletin Yezidî topluluklarına karşı tavrını belirleyen temel faktör hiçbir zaman “din” olmadı. Osmanlı iktidarları, geleneksel resmî ideolojinin bir gereği olarak, imparatorlukta değişik

<sup>23</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 35-36.

<sup>24</sup> Mehmed Şerâfeddin, “Yezidîler”, *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 1. sene, sayı 3, İstanbul 1926, s. 5; Süleyman Uludağ, “Adeviyye”, *DİA*, I, 374.

<sup>25</sup> Şeyh Adî'nin kitaplarında Osmanlı dönemi ve günümüz Yezidîliğinin doğuşu üzerinde herhangi bir etkisi olduğunu düşündürecek unsurlar yoktur. Şeyh, eserlerinde, Müslümanların sadece Kur'an ve Sünnet'i takip etmeleri üzerinde durmakta, İslâm inancına aykırı herhangi bir telkin ve imada bulunmamaktadır. İslâm tarihinin tartışmalı meselelerinde bile taassuptan uzak ve önyargısızdır. Şeyh Adî, dört büyük halife arasında herhangi bir ayırım yapmaz; Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'ye tâbi olanların hepsinin mümin olduğunu söyler. Şiîler gibi Hz. Muaviye'yi kınamaz veya eleştirmez. Aksine, iyi niyetli bulur. Ona göre, Hz. Ali ile Muaviye nefisleri için değil, hak için savaşmışlardır. Bundan dolayı, ikisi de masumdur. Bu savaşta ölenlerin hepsi mümindir (Lescot, *Aynı eser*, s. 22-26).

<sup>26</sup> Menzel, “Adî b. Musâfir”, *İA*, I, 138.

<sup>27</sup> Yezidîliğin Şeyh Adî ve İslâm diniyle olan ilişkisi hakkında: Lescot, 19-39; Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 50 vd.; Menzel, *Aynı mad.*, s. 138.

din, mezhep ve cemaatlere karşı gösterdikleri klâsik tavrı, bir “*fırka-i dâlle*” olarak kabul edilen Yezidîlere de aynen uyguladı. Aslında bu yaklaşım tarzı, hiç de şaşırtıcı değildi. Çünkü Osmanlılar, ülkedeki dinî cemaat ve toplulukların inanç yönlerinden çok, onların kendi egemenliğine karşı alacakları pozisyonla ilgilenmekteydi.<sup>28</sup> Osmanlı resmî ideolojisinin koyu merkezîyetçi ve devletçi yapısı, yönetim ile tebaa arasındaki ilişkilerin merkezine, “itaat” faktörünü oturtuyordu. Hangi etnik köken, din, mezhep veya cemaatten olursa olsun, vergi vermek suretiyle devletin siyasî hâkimiyet ve otoritesini tanıyıp kanunlarına boyun eğen herkes Osmanlı idaresinde güvenle yaşama hakkına sahipti.

Osmanlı Devleti, kendisini, yalnızca Müslüman tebaanın değil, buyruklarına itaat eden bütün *Osmanlıların* temsilcisi ve koruyucusu olarak görüyordu.<sup>29</sup> Osmanlı tebaası olmak, Müslümanlığı kabul edip kendi dininden, etnik ve kültürel kimliğinden vazgeçmeyi gerektirmiyordu. Bu özellikleri muhafaza ederek, yalnızca devlete vergi verip onun egemenliğini kabullenmek, istenilen hizmetleri eksiksiz yerine getirmek yeterliydi.<sup>30</sup> Nitekim, bu yaklaşımın bir sonucu olarak, “*ehl-i Sünnet*”e ayrılıkları iddiasıyla şiddetli şekilde eleştirilen “*Heterodoks zümreler*” bile devlet ve kamu düzeni (nizâm-ı âlem)<sup>31</sup> için tehlike teşkil etmedikleri sürece, siyasî otorite tarafından müsamaha görmekteydi.<sup>32</sup>

Osmanlı Devleti ile Yezidîler arasındaki ilişkiler XVI. yüzyıldan itibaren bu genel anlayış çerçevesinde gelişti. Vergilerini düzenli ödeyip, kamu düzenini ihlâl etmedikleri sürece,<sup>33</sup> sırf inançlarından dolayı Yezidî-

<sup>28</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 330.

<sup>29</sup> Ocak, *Aynı eser*, s. 104.

<sup>30</sup> Ocak, *Aynı eser*, s. 91-92.

<sup>31</sup> Nizam-ı âlem (kamu düzeni) ilkesi, Osmanlı resmî ideolojisinde devletin yerini çok iyi vurgulayan, onun bütün icraatlarının meşruiyet kaynağını oluşturan önemli bir kavramdı. Osmanlı Devleti, nereden veya kimden gelirse gelsin kamu düzenini bozabilecek hiçbir eylem, oluşum veya girişime kesinlikle izin vermezdi. Mevcut yapıyı ve dengeleri değiştirmeye yönelik hareketler hangi şahıs veya çevreden gelirse gelsin, hangi amacı taşırsa taşısın devlet açısından fark etmezdi. Nizam-ı âlem ve devletin bekası söz konusu olduğunda kardeşler bile gözden çıkarılabılırdi (Ocak, *Aynı eser*, s. 20-21).

<sup>32</sup> Fahri Unan, “Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivi Mehmed Efendi”, *Türk Yurdu*, sayı 36, Ağustos 1990, s. 36; A.Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 20; aynı müellif, “Bektaşiler”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), V, 373-379.

<sup>33</sup> BOA, *Mühimme Defteri* (MD), nr. 49, sıra 341, s. 99, Haziran 1584; nr. 55, sıra 49, s. 25, Kasım 1584.



ler bir problem olarak görülmedi. Ancak Osmanlı hükümetlerinin, Yezidî topluluklarına karşı Tanzimat öncesi politikalarıyla, Tanzimat sonrası siyasetlerinin farklı olduğu da bir gerçektir. İstanbul, özellikle klâsik dönemde Yezidî topluluklarına karşı oldukça “mesafeli” bir politika izledi. Yezidîleri “tanımak” veya “kazanmak” yolunda ciddî bir girişimde bulunmadı. Belki de buna ihtiyaç duymadı. Devletin gözünde Yezidîler, İslâm milletinden ayrılmış<sup>34</sup> bir “*fırka-i dâlle*” idi.<sup>35</sup> Önceleri hidayet üzere olan bu insanlar zamanla “dalâlete”<sup>36</sup> düşmüşlerdi.<sup>37</sup> Gittikleri yol batıldı.<sup>38</sup> Mezhepleri yoktu. Ezan okumuyor, namaz kılmıyorlardı. “Münker ve Nekir”i, “Rûz-ı Mahşer”i inkâr ediyorlar,<sup>39</sup> Ramazan'da şarap içiyorlardı.<sup>40</sup> Bundan dolayı, Yezidîleri Müslüman bir topluluk olarak kabul etmeyen Osmanlı iktidarı, onlara “müstakil bir dinî cemaat statüsü”de vermedi.<sup>41</sup> Şemsîler<sup>42</sup> ve Şebekler<sup>43</sup> gibi “*millet*” sistemine de dahil edilmeyen Yezidîler, resmî belgelerde hep “*taife-i dâlle*” olarak zikredildiler.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> BOA, İrade Dahiliye (İD), Ra 1310/56, Eylül/Ekim 1892; BOA, Dahiliye Nezareti, Muhaberat-ı Umumiye (DH.MUI), 31-2/27, lef 14, 17 Şubat 1910.

<sup>35</sup> BOA, Hatt-ı Hümayun (HH), nr. 3430-A, Nisan 1795; BOA, Yıldız Esas Evrakı (YEE), 139/70, 26 Aralık 1877; BOA, YEE, 139/15, 23 Mart 1892; İD, nr. 96886, 15 Temmuz 1891.

<sup>36</sup> “Dalâlet” kavramının tahlili için: “Dalâlet”, *DİA*, VIII, 427-430.

<sup>37</sup> BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat (Y.MTV), 74/77, 5 Şubat 1893; YEE, 139/15.

<sup>38</sup> YEE, 139/70.

<sup>39</sup> *MD*, nr. 49, sıra 341, s. 99.

<sup>40</sup> *MD*, nr. 55, sıra 49, s. 25.

<sup>41</sup> Nelida Fuccaro, “Communalism and the State...”, s. 3.

<sup>42</sup> IV. Murad'ın Bağdat seferi dönüşünde Mardin'de karşılaştığı Şemsîler (Şemsiyehler), o tarihte güneşe tapma kültürüne bağlı ilginç bir topluluktur. Şemsîler, devletin takibatından kurtulabilmek için daha sonra Hristiyan görüntüsünde Yakubîler arasında varlıklarını sürdürmüşlerdir (Guest, *Aym eser*, s. 108).

<sup>43</sup> Osmanlı belgelerinde “fırka-i dâlle” olarak geçen Şebekler, Musul ve çevresinde yaşayan, Kürt veya Türk oldukları tartışmalı bir topluluktur. Komşuları olan Yezidîlerin her türlü toplantılarına ve törenlerine katılır, belirli günlerde ziyaretlerine giderlerdi. Şebekler Muharrem'in onuncu günü aşure pişirip dağıtır, özel törenler düzenlerlerdi. Tüm dinî işlerini yöneten ve yetkileri kendinde toplamış bir şeyhleri vardı. Şebeklerde erkekler bıyıklarını kesmez, yemeğe bulaşmasın diye başlarının üstüne doğru toplarlardı (V. Minorsky, “Şebek”, *İA*, XI, 371-372).

<sup>44</sup> Bu konuda XVI. yüzyıla ait örnekler için: *MD*, nr. 48, sıra 536, s. 191, Kasım 1582; nr. 49, sıra 341, s. 99; nr. 55, sıra 49, s. 25; nr. 52, sıra 225, s. 93, Kasım 1583. Tanzimat sonrası dönem için: İD, nr. 96886; YEE, 139/15; Y.MTV, 100/13, Haziran 1894; BOA, Sadaret Mektubi Kalemî (A.MKT), nr., 228/54, Eylül-Ekim 1849; BOA, Dahiliye Nezareti, İdare (DH.İD), 206/4, lef 3, 4, 10, Ocak-Şubat 1914.

Osmanlı yönetimi açısından en problemlî Yezidî aşiretleri Sincar bölgesindeydi. Şeyhan Yezidîleri kısa sürede itaat altına alındıkları hâlde, Sincar'ın dağlık kesiminde devlet otoritesi tam anlamıyla sağlanamadı. Dağdaki aşiretler vergi ödemiyorlar, kervanlara saldırıp köyleri yağma ediyorlardı. Mahallî kuvvetlerin asayişini sağlamada yetersiz kalmaları durumunda, bölge valileri vasıtasıyla Yezidîler üzerine kalabalık ordular sevk ediliyordu. Bu operasyonların temel hedefi, devlete vergi vermemekte direnenleri yola getirmek, eşkıyalık yapanları cezalandırarak bölgede devletin gücünü ve otoritesini kabul ettirmektir. Ancak, yalnızca askerî yöntemlerle sorunları çözmek, bölgesel istikrarı temin etmek mümkün değildi. Silah gücüyle sağlanan sükûnet kalıcı ve uzun ömürlü olmuyordu. Askerî harekâtlar sırasında yapılan muameleler, Yezidîler ile devlet arasındaki ilişkileri daha da kötüleştiriyordu. Buna rağmen askerî operasyonlar XIX. yüzyılda da devam etti. Osmanlı Paşaları, 1830'lu yıllarda Yezidîlerin girilemez denilen dağlarına girdi. Çarpışmalarda çok sayıda insan öldü. Binlerce hayvan yağma edilerek, çok sayıda Yezidî esir alındı.<sup>45</sup>

Tanzimat dönemi ise Osmanlı-Yezidî ilişkileri açısından önemli gelişmelere sahne oldu. Temelleri XVI. yüzyılda atılan klâsik politikalarda değişimler gözleniyordu. Yezidîleri sisteme kazandırmanın yolları araştırılmaya başlandı. Bu değişimde, Tanzimat'la birlikte devlete hâkim olmaya başlayan yeni anlayışın etkili olduğu açıktı. Bu anlayışı temsil eden bürokrat ve aydınlar, devletin kurtuluşunu, farklı din, mezhep ve etnik kökenden gelen insanların bir arada ve dostça yaşatılabilmesinde görüyordu. Klâsik yaklaşımlar değiştirilmeli, din ve mezhep özgürlükleri genişletilmeli, tebaa arasındaki eşitsizlikler giderilmeliydi. Osmanlı topraklarında yaşayan irili ufaklı bütün topluluklar sistem içerisinde kendilerine yer bulabilmeliydi. Aksi takdirde, Fransız ihtilâl fikirlerinin etkisindeki ayrılıkçı hareketleri bertaraf edebilmek, devletten kopmaların önünü almak mümkün değildi. Babiâli'nin, Yezidîler ile daha yakından ilgilenmeye başlamasında Avrupalı devletlerin de payı vardı. Batılılar bir süredir Osmanlı Yezidîleri ile temas hâlindeydi. Yezidîler, başta İngiltere olmak üzere, Ortadoğu üzerine ince hesaplar yapan emperyalist devletler için Osmanlı'nın işlerine müdahale konusunda istifade edilebilecek ideal bir topluluk olabilirdi. Kazanıldıkları takdirde, gelecekte Batılıların bölgedeki çıkarlarına da sadakatle hizmet edebilirlerdi. Avrupalı devletler, yüzyılın ilk yarısından itibaren Musul bölgesine gönderdikleri araştırmacı, arkeolog ve konsololar kanalıyla Yezidîler hakkında sürekli bilgi toplamaya

<sup>45</sup> Lescot, *Aynı eser*, s. 111 vd.

başladılar. Konsoloslar, Yezidîlere ilişkin bütün sorunlar ve gelişmelerden hem başkentlerini, hem de İstanbul'daki sefaretlerini haberdar ediyorlardı. Bu durum, Osmanlı yönetimini Yezidîleri kazanma konusunda yeni arayışlara yöneltti.

Devletin işi zordu. Yezidîler yalnız İngiltere, Fransa ve İran'ın değil, Rusların da ilgi odağıydı. Rusya sınırına yakın alanlarda meskûn bazı Yezidî aşiretleri uzun süredir Ruslarla irtibat hâlindeydi. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında Hasanlı aşiretine bağlı Yezidîler, Doğu Anadolu'da Ruslara yardım etmişler, özel bir müfreze ile Rus kuvvetlerinin yanında savaşa katılmışlardı. 1829'da imzalanan Edirne Antlaşması gereği Osmanlı topraklarını tahliye eden Rus ordularının yanında Ermeniler ve Hasanlı aşiretine bağlı Yezidîler vardı. Ruslar, Ermenileri Erivan'a,<sup>46</sup> Yezidîleri ise Ağrı dağının yamaçlarında, Rus sınırının hemen iç kısmında yer alan Sürmalu'ya yerleştirdi.<sup>47</sup> Daha sonra Yezidîler, Erivan eyaletindeki yeni vatanlarına taşındı. 1840'ta Rus topraklarında 324 kişiden oluşan altmış yedi Yezidî ailesi vardı.<sup>48</sup> 1830'lar ve müteakip yıllarda Rusya'ya yönelik Yezidî göçleri devam etti. Bir ara, askerlik hizmetinden kurtulmak isteyen bin hanelik büyük bir Yezidî topluluğu Rusya'ya geçti.<sup>49</sup> 1877-1878<sup>50</sup> ve 1879-1882 yıllarında büyük göçler oldu. Erivan'daki Yezidî sayısı sekiz binlere ulaştı. İleriki yıllarda göçlerdeki artış sürdü. 1897'de Rus uyruğuna kabul edilmiş on beş bin Yezidî bulunuyor, diğerleriyle birlikte bu rakam yirmi binleri aşyordu. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Kafkaslardaki Yezidî nüfusu kırk bini geçecekti.<sup>51</sup>

Babîâli, 1849'da, Yezidîleri askere almak istedi. Müslümanlardan meydana gelen Osmanlı kara ordusuna Yezidîlerin alınacak olması önemliydi. Çünkü Osmanlı hükümeti, bu kararıyla Yezidîlere siyaset gereği "*Müslüman muamelesi*" yapmış oluyordu. Bu uygulama sonucu, Diyarbakir sancağında sakin Yezidîler arasından nüfus kayıtlarına göre belirlenen 55 kişi askere alındı.<sup>52</sup> Halep ve civar illerdeki birliklere gönderilen Yezidîler-

<sup>46</sup> Bu konuda bkz. Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", *TTK. Belgeler*, XIII/17, Ankara 1988, s. 365-434.

<sup>47</sup> Guest, *Aym eser*, s. 120-121.

<sup>48</sup> Guest, *Aym eser*, s. 323.

<sup>49</sup> BOA, Sadaret Mektubi Kalemi, Mühimme (A.MKT. MHM), 351/6, 31 Mart 1866.

<sup>50</sup> 1877'de Osmanlı Devletine ihanet edip, Rusya'ya kaçan Bâyezid sancağı Yezidîleri için bkz. BOA, YEE, 139/70.

<sup>51</sup> Guest, *Aym eser*, s. 323-329.

<sup>52</sup> BOA, Sadaret Mektubu Kalemi (A.MKT), 228/54.

den hiç biri askerliğini tamamlayamadı. Bunlardan biri yolda, diğerleri ise askerde iken vefat etti.<sup>53</sup> Uygulama, dinî inançlarına aykırı olduğu gerekçeyle o tarihe kadar askerlik yapmamış Yezidîleri endişelendirdi. Çok sayıda Yezidî topraklarını terk etti.<sup>54</sup> Kararı iptal ettirmek için Diyarbakir Yezidî cemaatinden beş kişilik bir heyet<sup>55</sup> aynı yıl İstanbul'a geldi. Heyet, İngiliz sefaretinin desteğiyle Babîâlî'de temaslarda bulundu. Şeyh Yusuf, Sadrazam Mustafa Reşid Paşa ile görüşerek taleplerini iletti.<sup>56</sup> Yaklaşık beş ay başkentte kalan ve bu süre zarfında İngiliz sefiri Canning'den yardım gören Yezidî liderler, 12 Eylül 1849'da Osmanlı Devletine ortak bir dilekçe vererek isteklerini tekrarladılar.

Yezidîler, dilekçede, kendilerini, vergilerini düzenli ödeyen “*hâric-i mezheb*” bir topluluk olarak tanımlıyorlardı. İfadelerinden, Osmanlı hükümetinin, Yezidîlere “Müslüman muâmelesi” yaparak onları askere almak istemesinden rahatsız oldukları anlaşılıyordu. “*Hâric-i mezheb*” olduklarını hatırlatmaları bu yüzdendi: “*Hâric-i mezheb*” reayadan asker almayan Osmanlı Devleti, aynı durumdaki Yezidîlerden de böyle bir istekte bulunmamalıydı. Üstelik, askere alınan Yezidîlerin akıbetleri de meydandaydı. Bunlardan bir fayda sağlanamamış, hepsi “telef” olmuştu. Sözün özü, Yezidî liderler Osmanlı ordusunda asker olmaya niyetli değildi.<sup>57</sup>

Yezidî heyetin liderliğini yapan Şeyh Yusuf, Layard'ın önderliğindeki bir İngiliz araştırma grubuyla birlikte Musul'a gitmek üzere daha önce İstanbul'dan ayrılmış, diğer Yezidîler ise, Osmanlı hükümetinin cevabını beklemek amacıyla şehirde kalmıştı.<sup>58</sup> Bu sırada, İngiliz sefiri Canning, sadrazamdan, Yezidîlerin her türlü haklarının korunacağına dair garanti aldı.<sup>59</sup> İngilizler, Şeyh Yusuf'la birlikte Trabzon ve Erzurum üzerinden

<sup>53</sup> BOA, A.MKT, 228/54.

<sup>54</sup> A.MKT. MHM, 354/37, 23 Nisan 1866.

<sup>55</sup> Yezidî heyetin liderliğini yapan Yusuf isimli şahıs Osmanlı belgelerinde “Şeyh” olarak geçerken (A.MKT, 228/54), Guest ise aynı şahsın “Kavval” olduğunu söylemektedir (s. 182-183).

<sup>56</sup> Guest, *Aym eser*, s. 361.

<sup>57</sup> A.MKT, 228/54.

<sup>58</sup> Guest, *Aym eser*, s. 183.

<sup>59</sup> Guest, bu garantinin, Yezidîlerin haklarını yeniden düzenleyen önemli bir ferman olduğunu, ve bu fermanın Osmanlı ve Britanya arşivlerinde gizli olduğunu söylüyor. Başbakanlık Osmanlı Arşivindeki çalışmalarımız sırasında bulamadığımız bu ferman, yazara göre, Yezidîleri her türlü yasadışı yükümlülüklerden kurtarıyor; çocuklarının köle olarak satılmalarını yasaklıyor; dinlerine sahip çıkmalarını sağlıyor; onları imparatorlukta diğer mezheplerle aynı konuma getiriyordu. Ferman, ayrıca, askere alındıkları takdirde, Yezidîlere dinî inançlarına uygun istihdam imkânı tanıacağını vaad etmekteydi (s. 182-183).

önce Bitlis'e geldiler. Burada bir süre Yezidîler arasında kalan grup, daha sonra Musul'a geçerek, oradan Laleş'e ulaştı. İngilizler, gittikleri yerlerde Yezidîler tarafından coşkuyla karşılandı. Onlar için kurbanlar kesilip, törenler düzenlendi. Layard, görüştüğü cemaat liderlerini, hükümetin aldığı askerlik kararından dolayı endişeye kapılmamaları yolunda uyardı. Babiâli'ye güvenmelerini, Yezidîler için yaptığı yardımlardan dolayı Mustafa Reşit Paşa ile İngiliz sefirine teşekkür etmelerini söyledi.<sup>60</sup> Bunun üzerine harekete geçen Yezidî liderler, sadrazam ve İngiliz sefirine hitaben kaleme aldıkları 1 Ekim 1849 tarihli iki mektubu, Musul konsolosluğu aracılığıyla İstanbul'a göndererek, şükranlarını ifade ettiler. İngiliz sefirine yazılan mektupta, Yezidî heyetine gösterdiği yakınlık ve verdiği samimi öğütlerden dolayı teşekkür ediliyordu. Yezidîler, Babiâli'nin aldığı askerlik kararı karşısında boyunlarının kıldan ince olduğunu belirtmekle birlikte, cemaatlerinin durumu düzelene kadar, beş yıl askerlik yasasından muaf tutulmak istiyorlardı. Yezidîler, asker olduklarında ya ayrı birliklerde bulunmayı, ya da Hristiyanlar ile beraber olmayı tercih edeceklerdi. Bir başka dilekleri de, orduda inançlarından dolayı tehdit edilmemektir.

Mustafa Reşid Paşa'ya yazdıkları mektup da aynı mealdeydi. Çocuklarının köle gibi satılmalarının yasaklanması, dinlerine kimsenin karıştırılmayacak olması Yezidîleri çok sevindirmişti. IV. Murad zamanında Osmanlı ordusuna asker verdikleri gibi, durumları düzelir düzelmez gelecekte de vermeye devam edeceklerdi. Mektubun sonunda, kendilerini toparlayana kadar askerlik hizmetinden affedilmelerini talep eden Yezidîler, ilerde asker olduklarında Müslümanlardan ayrı tutulmalarını rica ediyorlardı.<sup>61</sup> Büyük beklentilerle kaleme alınan teşekkür mektupları henüz İstanbul'a ulaşmadan, Yezidî cemaatinin askerlik konusu karara bağlandı. Osmanlı Devleti, 7 Ekim 1849'da, Yezidîlerin askerlik hizmetinden istisna edilmelerini uygun bulmayıp, muafiyet talebini geri çevirdi.<sup>62</sup> Bu, Yezidîler için beklenmeyen bir sonuçtu. Karar, cemaat arasında şaşkınlık ve üzüntü yarattı, moralleri bozdu. Fakat üzüntüleri fazla sürmeyecekti.

1850 yılı başında İngiliz büyükelçiliğinden Musul konsolosluğuna gelen bir yazıda, telaşa gerek olmadığı, Yezidîler lehinde gerekli diplomatik müdahalede bulunularak sorunun çözüldüğü bildirildi. Musul konsoloslu, İstanbul'dan gelen bu müjdeli haberi Yezidî liderlerine iletirken,

<sup>60</sup> Guest, *Aym eser*, s. 185-186.

<sup>61</sup> Guest, *Aym eser*, s. 362-365.

<sup>62</sup> A.MKT, 28/54.

Stratford Canning'in onlar adına yaptığı girişimleri gizli tutmaları yolunda ikaz etti.<sup>63</sup> İstanbul'da bazı şeylerin birkaç gün içinde değiştiği belliydi. Babîali, bir süre önce Yezidîleri askere almakta kararlı olduğunu deklere etmiş olmasına rağmen, İngiliz sefirinin araya girmesi üzerine geri adım atarak, uygulamayı askıya aldı.<sup>64</sup> Yezidîlere, askerliklerini Müslümanlar gibi "bedelli" yapma hakkı tanındı. Buna göre, kur'ada isimleri çıkan Yezidîler fiilen askere gitmek yerine, "bedel-i nakdî"<sup>65</sup> ödeyerek bu hizmetten muaf olacaktı.<sup>66</sup>

1849-1872 döneminde Yezidîleri askere çağırmayan Osmanlı Devleti, 1872'de, bu kez Musul Yezidîlerini orduya celbetmek istedi.<sup>67</sup> Bağdat kolordusundan Miralay Tahir Bey, askerlik işlerini halletmek üzere Musul'a gönderildi. Bütün ısrar ve baskılara rağmen Yezidîler ikna edilemedi. Cemaat liderleri, Osmanlı ordusunda askerlik yapmak yerine, gayrimüslimler gibi "bedel-i askerî"<sup>68</sup> ödemeyi önerdiler. Askerlik hizmetinin inançlarına uygun olmadığını söyleyen Yezidîler, 1873'de Bağdat valisi Rauf Paşaya ortak bir dilekçe vererek, askerlik yapamama gerekçelerini

<sup>63</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 190; Nelida Fuccaro, "Ethnicity, State Formation...", s. 567.

<sup>64</sup> A.MKT, 228/54; Guest, *Aynı eser*, s. 182-183. Fuccaro, Osmanlı Devletinin, 1875-1885 yılları arasında, Yezidîlerden askerlik hizmetinden muafiyetleri karşılığında "Bedel-i Askerî" aldığını ileri sürmektedir (Fuccaro, Ethnicity, State Formation ...", s. 567; aynı müellif, "Communalism and the State ...", s. 3). Halbuki Babîali, Yezidîlerden ne bu dönemde, ne de daha önce veya sonra, kesinlikle "Bedel-i Askerî" vergisi almamış, bu yöndeki teklifleri her defasında reddetmiştir.

<sup>65</sup> Bedel-i nakdî, 1856-1870 yılları arasında Müslümanlar için peşin 50 liraydı. 1870-1886 döneminde 150 lira oldu. 1886'dan sonra ise 50 liraya kadar indi (Süleyman Sûdi, *Defter-i Muktasid*, İstanbul 1307, I, 141). 1909'a kadar sadece Müslümanlara tanınan Bedel-i nakdî imkânı, bu tarihten itibaren gayrimüslimlere de teşmil edildi (*Düstur*, II/6, s. 697 vd., 768-769; BOA, Dahiliye Nezareti, Şifre Kalemi (DH. ŞFR), 62/182).

<sup>66</sup> Yezidîlerin Bedel-i nakdî imkanından yararlandırılması konusunda İngiltere sefiri Canning'in etkisi için bkz. Fuccaro, "Ethnicity, State Formation ...", s. 567. Belgelerden, Yezidîler için bedel-i nakdî uygulamasına bir süre sonra başlandığını öğreniyoruz. Mesela, Kürdistan eyaletine bağlı Rıdvan kazası Yezidîleri, 1857'de altı kişi için toplam 8.340 kuruş bedel-i nakdî ödemişlerdi (BOA, A.MKT.UM, 368/1; 368/20, 1857/1858).

<sup>67</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 53.

<sup>68</sup> Bedel-i askerî, 1855'de cizyenin yerine ikame edilmiştir. Askerlik yapmayan Osmanlı gayrimüslimlerinin ödemekle mükellef oldukları bu "askerlik vergisi" 1909'da kaldırılmıştır. Tafsilat için bkz. Ufuk Gülsoy, "Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlikten Muafiyet Vergisi: Bedel-i Askerî", *Tarih Dergisi*, Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı, sayı 37, İstanbul 2002, s. 93-118.

açıkladılar.<sup>69</sup> Dilekçe Arapça, Türkçe ve Fransızca olmak üzere üç nüsha hazırlanmıştı. Yezidilik hakkında ilginç ayrıntılar veriliyordu.<sup>70</sup> Babıâli, Musul ulemasının olumsuz reylerine rağmen, Yezidilerin muafiyet taleplerini 1875'te kabul etti.<sup>71</sup> Ancak Osmanlı hükûmeti, Yezidileri “gayrimüslim statüsüne” sokmamak için Hristiyan ve Yahudiler gibi “bedel-i askerî” ödemelerine kesinlikle izin vermedi.<sup>72</sup> Onun yerine, Musul Yezidîlerinden bir süre “bedel-i şahsî”<sup>73</sup> aldı.

<sup>69</sup> Yezidîlerin “asker olamama” gerekçeleri şunlardır:

- 1- Bütün Yezidîler yılda üç defa Melek Tavus'un heykelini ziyaret etmek zorundadır.
- 2- Her Yezidî senede bir defa hac maksadıyla Şeyh Adî'nin türbesini ziyaret etmelidir.
- 3- Yezidîler, günün belli vakitlerinde kimsenin görmeyeceği şekilde güneşe doğru ibadet etmelidir.
- 4- Yezidîler , her gün şeyh veya pirlерinin elini öpmek zorundadır.
- 5- Bir Yezidî, şeytana (Melek Tavus) aşağılayıcı bir söz söyleyen veya “euzu-besmele” çeken birini duyduğunda, o şahsı öldürmek zorundadır. Bunu yapmayan Yezidî'nin öldürülmesi gerekir.
- 6- Bir Yezidî'nin ölüm anında yanında “ahiret kardeşi”, şeyhi veya piri bulunmalıdır.
- 7- Her Yezidî, Şeyh Adî türbesinden alınmış topraktan sabahları bir parça yemelidir.
- 8- Yezidîler, şeyh ve pirleriyle irtibatlarının kesilmemesi açısından oruçlarını mutlaka kendi mahallerinde tutmak zorundadır.
- 9- Bir Yezidî, evinden bir sene uzak kalırsa nikâhı fesholur, başka kadınla da evlenemez.
- 10- Yezidîler, ahiret kardeşlerinin diktikleri elbiseleri ancak onların eliyle giyebilirler.
- 11- Yezidîler, yaptırdıkları yeni bir gömlek veya elbiseyi giymeden önce Laleş'teki kutsal zemzem suyuna batırmalıdır.
- 12- Yezidîlerin mavi renk elbise giymeleri yasaktır. Başkalarının tarağını ve tıraş aletini kullanamazlar.
- 13- Hiçbir Yezidî Müslümanlara ait helâlara ve hamamlara giremez, yıkanamaz, Müslümanların su içtikleri kapları kullanamaz.
- 14- Yezidîlerin, balık, horoz, geyik, tavşan, kabak, bamyaya, fasulye, börülce, lahana ve marul gibi yiyecekleri yemeleri haramdır (Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 35-36, 47, 54 vd.).

Lescot, bu konuda Yezidîleri samimî ve inandırıcı bulmaz. Ona göre, Yezidîlik aslında askerî hayata ters düşmemektedir. Yezidîlerin asker olmak istememelerinin esas sebebi, Müslümanlarla sürekli beraber olmamak ve onların emirleri altına girmektir (Lescot, *Aynı eser*, s. 186).

<sup>70</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 213.

<sup>71</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 54; Guest, *Aynı eser*, s. 213.

<sup>72</sup> Babıâli, daha önceki tarihlerde de bazı Yezidî topluluklarından gelen, askerlik hizmetine karşılık gayrimüslimler gibi “bedel-i askerî” ödeme tekliflerini uygun

Bu uygulama, 1885/86 yılına kadar devam etti. Aynı yıl, Redif birliklerinin asker ihtiyacını karşılamak için “bedel-i şahsî” usulü ilgâ edilerek, Yezidîlerden asker vermeleri istendi. Bunun üzerine Şeyhan Yezidîleri, köylerini terk etmeye başladı. Nahiyeye bağlı köylerin çoğu göçler yüzünden kısa zamanda harabe hâline geldi. Çaresiz kalan hükümet, bölgedeki Yezidîleri fiilen askere almaktan vazgeçip, “bedel-i nakdî” ödemelerine karar verdi. Bedel-i şahsî ise bir daha uygulanmadı. Bedel-i nakdî miktarı kişi başına 50 liraydı.<sup>74</sup> Askerliklerini bedelli yapmak isteyen Müslümanlar, “bedel-i nakdî”lerini bizzat öderlerken, Yezidîler ise cemaat olarak veriyorlardı.<sup>75</sup>

II. Abdülhamid zamanında (1876-1909) Osmanlı-Yezidî ilişkileri açısından önemli gelişmeler yaşandı. Padişahın gözünde Yezidîler, İslâm'dan sapmış bir düşünceyi temsil ediyorlardı. Aslen Müslümandılar.<sup>76</sup> Dinî önderleri olan Şeyh Adî bin Müsâfir, gerçekte Kadiriye meşâyihinin büyüklerinden idi. Yedi asır evvel Şeyhan'a gelerek, buradaki insanları irşad etmiş, Yezidîlerin ecdadı da ona tâbi olup, müridi olmuşlardı. Şeyh'in ölümünden bir müddet sonra müritler şeyhlerinin yolundan ayrılarak, şeytanı “Melek Tavus” hâline getirmişlerdi. Şeyh Adî'nin şeytanın vekili olduğuna inanıyorlardı. Dört hak mezhebin dışına çıkmış, dalâlete düşmüşlerdi.<sup>77</sup> Bundan dolayı II. Abdülhamid, iktidarı boyunca, önceleri Müslüman iken daha sonra inançlarından dönmüş olan diğer dinî topluluklara uyguladığı siyasetini, Yezidîlere de tatbik etmeye çalıştı. Yezidîler ile devlet arasındaki ilişkilerin mutlaka düzeltilmesi gerektiğini düşünen Padişah, yalnızca askerî yöntemler ve silâh gücüyle sorunların çözülemeyeceğini biliyordu. Hangi gerekçeyle yapılsa yapılsın, Yezidîler üzerine düzenlenen her askerî harekât bu topluluğu devletten biraz daha uzaklaştırmış, nefret ve düşmanlıklarını arttırmıştı.

II. Abdülhamid, prensip olarak, sorunların kan dökülerek değil, nasihat heyetleri vasıtasıyla “uzlaşarak” çözülmesinden yanaydı. En büyük

---

bulmayarak reddetmiş, onun yerine “bedel-i nakdî” almayı tercih etmişti (A.MKT. MHM, 354/37, 23 Nisan 1866).

<sup>73</sup> Bedel-i şahsî, Osmanlılarda XIX. yüzyılda yaygın olarak uygulanan bir bedelli askerlik sistemiydi. Bu sistemde, askerlik yaşına gelen bir mükellef kendi yerine bir başkasını “vekil” olarak askere gönderebilmekteydi (Musa Çadırcı, “Osmanlı İmparatorluğunda Kura Usulüne Geçilmesi, 1846 Tarihli Askerlik Kanunu, *Askeri Tarih Bülteni*, sayı 18, Ankara 1985, s. 67-68).

<sup>74</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 46-47.

<sup>75</sup> Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâidi*, İstanbul 1328, II, 304-305.

<sup>76</sup> BOA, *Meclis-i Vükela Mazbatası* (MV), 113/161, 29 Temmuz 1906.

<sup>77</sup> *Musul Salnamesi*, 1308, s. 98-99.



hedefi, geçmişte Müslüman olduklarına inandığı Yezidîleri yeniden İslâm'a döndürerek kazanmaktı. Bu için başarılması, Irak kıtasının siyasî geleceği açısından elzem görünüyordu.<sup>78</sup> Bölgede yaşayan “ehl-i Sünnet dışı” aşiret ve grupların “Müslümanlaştırılması”, bu gruplar üzerinden siyasî hesaplar yapan dış güçlerin oyunlarının bozulması açısından da önemliydi. Bu düşünceyle II. Abdülhamid, saltanatı süresince Yezidîler, Şebekler ve ülkedeki “sapkın” toplulukların *ehl-i Sünnet içine dahil edilmelerine*<sup>79</sup> büyük önem verdi.<sup>80</sup> Bu konuda, yaşadıkları coğrafyanın stratejik ehemmiyeti dolayısıyla Kuzey Irak'taki Yezidîler ile Şebekler'e ağırlık ve öncelik verildi. Ancak, diğerleri de göz ardı edilmedi. Yezidîlerin İslâm'a kazandırılma sürecinde “dinî eğitim” ve “askerlik” iki önemli araç olarak kullanılmak istendi. Yüzyıllardır cehalet içinde yaşayan Yezidîlere, bilgili hocalar vasıtasıyla iyi bir dinî eğitim verildiğinde, onların dalâletten kurtulup yeniden Müslüman olabilecekleri düşünüldü. Fakat, okumayı günah sayan ve inançlarında son derecede mutaassıp olan bir topluluğa Müslüman öğretmenler vasıtasıyla dinî eğitim vermek nasıl mümkün olacaktı?

<sup>78</sup> BOA, Y.MTV, 72/43, Kasım-Aralık 1892.

<sup>79</sup> Selim Deringil, II. Abdülhamid döneminde başlatılan “Yezidîleri İslâm'a döndürme çabalarını” “Hanefileştirme” olarak yorumlamaktadır (*İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi, 1876-1909*, Çeviren: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2002, s. 78). Oysa, Osmanlı Devletinin, bu konuda Yezidîler için önceden “bir mezhep tercihi” söz konusu olmadığı gibi, “Hanefiliği dayatmak” amaçlı bir uygulaması da yoktur. II. Abdülhamid'in hedefi, Yezidîleri Hanefî yapmak değil; Musul'daki diğer sapkın topluluklarla birlikte “ehl-i Sünnet içine” katabilmektir. Devlet için önemli olan, Yezidîlerin öncelikle Müslüman olmalarıydı. Bu açıdan, Osmanlı Devletinin, Müslümanlıkla hiçbir ilişkisi kalmamış cahil bir topluluğa “*fikhî ve amelî bir mezhep olan Hanefiliği*” empoze etmek istediğini düşünmek mümkün değildir. Zaten “Hanefileştirme” politikasının Yezidîlerin yaşadıkları mahallerde gerçekleştirilebilirlik şansı da yoktur. Çünkü Hanefilik, genelde bir “*şehir mezhebidir*”. Kuzey Irak'ta şehir merkezlerinden kırsal ve dağlık alanlara doğru Hanefilik yoğunluğunu kaybederken, onun yerini Şafîilik almaktadır. Osmanlı döneminde bölgenin “mezhepsel dağılımı” da bunu açıkça göstermektedir: Musul vilayetinde Yezidîlerin sâkin oldukları Sincar ve Şeyhan gibi merkeze uzak, kırsal ve dağlık alanlardaki hâkim İslâm mezhebi Hanefilik değil, Şafîiliktir. Buralardaki Müslüman Kürt aşiretlerinin tamamı Şafîî mezhebine bağlıdır (Sinan Marufoğlu, *Aynı eser*, s. 74). Bundan dolayı, “Hanefileştirme” politikasının, Kuzey Irak'ın kendine özgü coğrafi şartları, sosyo-kültürel özellikleri ve mezhep yapısı dikkate alındığında, Yezidîler gibi daha çok dağlık ve kırsal kesimlerde yaşayan kapalı topluluklar üzerinde başarılı olması imkânsızdır. Resmî belgeler, 1890'lı yıllarda başlatılan Yezidîlere yönelik dinî eğitim seferberliğinin amacını şu şekilde açıklamaktadır: “... Yezidîlerin bu sûretle akaid-i bâtıladan udûl ve fırka-i nâciye-i ehl-i Sünnet'e duhül etmeleri” (BOA, İD, S 1310/53, 18 Eylül 1892 tarihli Meclis-i Vükelâ kararı).

<sup>80</sup> Mesela, “ehl-i Sünnet” mezhebini kabul eden Sarılı ve Şebek taifesi reislerinin ödüllendirilmesi hakkında: BOA, MV, 71/37, 16 Eylül 1892. Bu konuda başka örnekler için bkz. BOA, İD, S 1310/53, Eylül 1892.

Yezidîleri askere alma çabalarının II. Abdülhamid döneminde yoğunlaşması bu açıdan bir tesadüf değildi. Gösterilen çabalar, asker açığını kapatmak veya yeni asker kaynakları oluşturma düşüncesinden ziyade, Yezidîleri ordu saflarında “*ehl-i Sünnet'e*” katma isteğinden kaynaklanıyordu. Asker ocağı, bu cahil insanları eğitmek için ideal bir mekân olabildi. Yezidî gençler, askere alınabildikleri takdirde, yüzyıllardır üzerlerinde egemenlik kurarak onları sömürmüş olan cemaat liderlerinin tesirlerinden kurtulacak, bir süre sonra kendiliklerinden Müslüman olacaktı. Bu düşünceyle Babiâli, 1885/86'da, Yezidîlere, Müslüman bedellilere uygulanmakta olan yılda beş ay askerî eğitim görme mecburiyeti getirdi.<sup>81</sup> Yeni mevzuat Halep, Van ve Diyarbakır vilâyetlerinde önemli bir problem çıkmadan tatbik edildiyse de,<sup>82</sup> Musul'da büyük tepkilere sebep oldu.<sup>83</sup>

Muhalefetin başında, Yezidîlerin askere alınması durumunda Müslüman olacaklarından endişelenen cemaatin lider kadrosu vardı.<sup>84</sup> II. Abdülhamid, Yezidîleri zorla askere almanın güçlükleri ile böyle bir girişimin doğuracağı sosyal ve siyasî sıkıntıları düşünerek, 1890'da Musul'a bir “*heyet-i tefhimîyye*” göndermeye karar verdi. Bu heyet, Yezidîlere nasihat edecekti.<sup>85</sup> Heyette, bir binbaşı, bir kolağası ve iki din adamı bulunuyordu. Heyetin asıl görevi, Musul Yezidîlerine İslâm inancını anlatarak onları Müslüman olmaya teşvik etmektir. Bu arada heyet, Osmanlı Devletinin askerlik konusundaki kararlılığını bildirerek, Yezidîleri asker olmaya çağıracaktı. 1891'de İstanbul'dan yola çıkan heyet-i tefhimîyye'ye, daha sonra Musul meşâyhinden birkaç önemli isim daha dahil edildi.<sup>86</sup>

Yezidîlerin dinî merkezi Şeyhan ve buraya bağlı köylerde çalışmalarına başlayan nasihat heyeti, Şeyhan Miri Mirzâ ve adamlarının engellemeleri yüzünden hiçbir Yezidî'yi İslâm'a döndüremedi.<sup>87</sup> Bu olay, cemaat liderlerinin etkisinden kurtarılmadıkları sürece<sup>88</sup>, Yezidîlerin Müslüman

<sup>81</sup> MV, 39/10, 9 Ocak 1889.

<sup>82</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 229.

<sup>83</sup> MV, 39/10; Guest, *Aynı eser*, s. 229.

<sup>84</sup> YEE, 139/15, .

<sup>85</sup> İD, nr. 95076, 18 Ocak 1891; BOA, Yıldız, Hususi Maruzat (YA.HUS), 243/23, lef 1, 20 Ocak 1891.

<sup>86</sup> Heyette yer alan isimler şunlardır: Reis: Binbaşı Abdülkadir, Üyeler: Postnişin Seyyid Mehmed Nuri, Postnişin Seyyid Nureddin, Ulemadan Abdülhâdi, Meşihattan Abdülhamid Efendi, Meşihattan Mustafa Efendi, Kolağası Mehmed Hilmi (Y.MTV, 50/21, Mayıs 1891).

<sup>87</sup> Y.MTV, 51/62, lef 1, 24 Haziran 1891; 51/62, lef 2, 31 Mayıs 1892.

<sup>88</sup> Y.MTV, 51/62; BOA, Yıldız Perakende, Mabeyn Başkitabeti (Y.PRK. BŞK), 22/57, 16 Temmuz 1891.

yapılamayacakları gerçeğini gözler önüne serdi. Bunun üzerine strateji değiştiren Babiâli, Musul'daki çalışmaların askerlik üzerinde yoğunlaştırılmasını isteyerek,<sup>89</sup> bu konuda kimseye ayrıcalık tanınmayacağını bildirdi. Devlet kararlıydı: Kur'a kanunu Musul'da eksiksiz uygulanacaktı. Değil yalnız Yezidîler, askerlikten kurtulmak için Hristiyan ve Yahudi olmayı göze alanlar bile askerlikten istisna edilmeyecekti. Osmanlı Devleti, bu konuda herhangi bir siyasî kriz veya hukukî sorun yaşamamak için, Yezidîleri, askere "Müslüman muamelesi yaparak" almaya karar verdi. Müslüman olmayı kabul eden Yezidîler kendilerine en yakın askerî birliklere sevk edilirken diğerleri ise uzak taburlara gönderilecekti.<sup>90</sup>

Birkaç gün sonra Yezidî liderler Musul'a çağırılarak, cemaatleri adına askerlik yapmayı kabul etmeleri istendi. Bu teklife önce itiraz eden liderler, sonuç alamayacaklarını anladıktan sonra kur'a çekmek zorunda kaldılar. Kur'a sonucu 28 Yezidînin askere sevkleri kararlaştırıldı. Bunlar arasında Şeyhan Miri Mirza Bey ve kardeşi de vardı. Hepsi askerî barakalara götürülerek giydirildi.<sup>91</sup> Bu pilot uygulama, Yezidîlerin hem tepkilerini ölçmek, hem de askerlik şartlarına intibak edip etmeyeceklerini test etmek açısından büyük önem taşıyordu.

Yezidîleri İslâm'a döndürme çabaları 1892'de devam etti. Ancak gözle görülür bir başarı sağlanamadı.<sup>92</sup> Osmanlı Devleti, Yezidîlerin "Müslümanlaşması" açısından büyük önem verdiği askerlik yasasını Musul'da hayata geçirmeye çalışırken; Yezidî liderler ise, cemaatlerini kaybedecekleri korkusuyla bu uygulamaya karşı çıkıyorlardı.<sup>93</sup> Aynı yıl, ilginç bir gelişme oldu. O tarihe kadar asker olmaktan imtina eden Hakkari ve Musul Yezidîleri, *Hamidiye Alaylarına* katılmak istediklerini açıkladılar. Müslümanlarla beraber nizamî ordu saflarında zorla askerlik yapmaktansa aşiretlerden oluşan Hamidiye Alaylarında görev almak daha cazipti. Çünkü bu alaylara kaydolacak Yezidî aşiretlerinin "Müslümanlaştırılma" gibi bir korkuları olmayacaktı.<sup>94</sup>

Başvuru, Mart 1892'de askerî heyete havale edildi. Heyet, Hakkari ve Musul Yezidîlerinden gelen bu talebin, Osmanlı Devletinin askerlik yasa-

<sup>89</sup> Y.MTV, 51/62; Y.PRK. BŞK, 22/57.

<sup>90</sup> İD, nr. 96886; Y.PRK.BŞK, 22/57.

<sup>91</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 232-233. Osmanlı belgelerine göre, Musul'da askere alınan Yezidî "birkaç" kişidir (YEE, 139/15).

<sup>92</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 233.

<sup>93</sup> YEE, 139/15.

<sup>94</sup> YEE, 139/13, 5 Mart 1892; 139/15.

sını uygulama konusundaki kararlılığıyla ilgili olduğu görüşündeydi. Eninde sonunda askerlik kanununun Yezidîlere kabul ettirileceğini düşünen cemaat liderleri, bu mükellefiyette Hamidiye Alayları içinde yer alarak kurtulmayı plânlıyorlardı. Bağımsız aşiretlerden oluşan Hamidiye Alaylarına katılmaları Yezidîlerin “cemaat yapılarını” olumsuz şekilde etkilemeyecekti. Düzenli orduda ise bu şansları yoktu. Askere alındıktan sonra cemaatleriyle irtibatları kopacak olan Yezidîlerin, kolaylıkla Müslümanlığı kabul etme ihtimalleri vardı. Bu tehlikeyi önlemenin yolu, askerlik hizmetini düzenli birlikler yerine aşiret alaylarında yapmaktı.<sup>95</sup> Konuyu değerlendiren askerî heyet, Yezidîlerin Hamidiye Alaylarına katılmalarını uygun bulmadığı gibi, nizamî ordular içinde “müstakil birlikler” şeklinde istihdam edilmelerini de desteklemedi. Onun yerine, Yezidîlerin belli bir süreç içinde, ancak ürkütülmeden askerliğe alıştırılmalarını istedi. Heyet, bir kısım Yezidîlerin nizamî orduya alınarak intibaklarının izlenmesini; ekseriyetinin ise redif (yedek asker) olarak değerlendirilmelerini önerdi. Buna göre, redif sınıfına ayrılan Yezidîler, senede bir ay en yakın birliklerde askerî eğitim aldıktan sonra tekrar memleketlerine dönebileceklerdi.<sup>96</sup>

Nasihât heyetleriyle istediği sonucu elde edemeyen Osmanlı Devleti, 1892 Temmuzunda, Musul vilâyetinde geniş çaplı bir ıslahat operasyonuna girişti. Bu maksatla dört tabur ve yüz elli süvariden oluşan bir “Fırka-i Islâhiyye” teşkil edilerek, kumandanlığına Ömer Vehbi Paşa getirildi. Birkaç piyade taburu ile bir veya iki cebel bataryası da her ihtimale karşı yedek bekletilecekti.<sup>97</sup> Fırka'nın görevi, 6. Ordu dairesindeki asker bekayasını toplamak; mirî vergileri tahsil etmek; nüfus tahriri yapmak; konar göçer bazı aşiretleri iskân etmektir. Bütün bunlar yapılırken, keyfi ve kanunsuz hareket edilmemesine; kan dökülmemesine; Müslüman halkın incitilmemesine dikkat edilecekti.<sup>98</sup>

Ömer Vehbi Paşanın işi kolay değildi. Sadece Musul'daki asker kaçaklarını toplamak bile büyük bir işti: Bu vilâyette 1879-1891 döneminden kalma on sekiz binden fazla bekaya bulunuyordu. Bunların bir kısmı da Yezidî idi. Plâna göre, ıslahat memurları, bekaya künyelerinin bulunduğu defterlere göre ilgili mahallerde tahkikatta bulunarak, yakaladıklarını tu-

<sup>95</sup> YEE, 139/15.

<sup>96</sup> YEE, 139/15.

<sup>97</sup> Y.MTV, 72/28, 10/11 Aralık 1892.

<sup>98</sup> Aynı belge.

tuklayacak; ölmüş olanlar, sakatlar veya askerlik yapamayacakları ise defterlere şerh edeceklerdi. Fırka-ı İslahiyye, ayrıca, askerlik ve tekâliften kurtulmak amacıyla sık sık İran'a kaçan bölge aşiretlerini iskâna teşvik edecekti. Bunun başarılabilmesi, bu aşiretlere bazı muafiyet ve kolaylıklar sağlamakla mümkündü. Aksi hâlde, İran devletinden her defasında himaye ve destek gören aşiretleri Osmanlı topraklarına çekmek olanaksızdı. Bu düşünceyle, bu aşiretlerin bekaya efradından bir sene içersinde teslim olacıklara istisnâ bir muamele yapılması kararlaştırıldı: Bunlardan, 30 ve üzeri yaştakilere iki sene askerlik yaptırılacak; 35 ila 40 yaşları arasındakiler redifliğe ayrılacak; 40'ın üzerindekiiler ise, ellerine "ihrâç tezkeresi" verilerek askerlik yapmış sayılacaktı. Yezidîler ise "ihtiyat" olarak kabul edilecekti.<sup>99</sup>

Ömer Vehbi Paşa, Musul'a gelir gelmez çalışmalarına başladı. İlk yaptığı işler, garnizondaki hayat şartlarını iyileştirmek, kanun ve nizamı uygulamak ve yolsuzluklara karışanları cezalandırmak oldu. Sert ve acımasız tavırları, değişik cezalandırma yöntemleriyle bir anda şöhret oldu. Musul'da uzun zamandır terk edilmiş olan falaka yeniden revaç buldu. Suçlular, münâdiler eşliğinde sokaklarda gezdirilerek teşhir edilmeye başlandı.<sup>100</sup> Ömer Vehbi Paşa, oğlu Asım Beyle birlikte Musul'da halka korku salarak vilâyette bütün kontrolü eline almıştı. Klâsik asker mantığıyla bölgenin kronikleşmiş sorunlarını çözebileceğini sanıyordu. Her geçen gün biraz daha sertleşmekteydi.<sup>101</sup>

Şeyhan'da çok sayıda Yezidî köyü yok yere taciz edilerek, yağma edildi, direnenler ise cezalandırıldı.<sup>102</sup> Yezidîler üzerine keyfî askerî operasyonlar yapıldı.<sup>103</sup> Köylere askerlerle birlikte hocalar gönderilerek, Yezidî reislerden rütbe ve maaşlar karşılığında Müslüman olmaları istendi. Dinlerini değiştirmek istemeyen Yezidîler, hocaları köylerine sokmak istemiyor, eğer buna güçleri yetmezse dağlara kaçıyorlardı.<sup>104</sup> Paşa, nüfus tahriri sırasında Musul'daki teamül ve gelenekleri hiçe sayarak kadınların da yazılmasını istedi. Bölge halkı ile ulemanın yoğun tepkileri

<sup>99</sup> Y.MTV, 72/28.

<sup>100</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 233-234.

<sup>101</sup> Y.MTV, 72/28.

<sup>102</sup> BOA, Yıldız Perakende Askeri (Y.PRK.ASK), 88/36, Ocak-Şubat 1893; Y.MTV, 74/15, 21/22 Ocak 1893.

<sup>103</sup> Y.MTV, 72/28.

<sup>104</sup> Y.MTV, 71/39, 27 Kasım 1892.

üzerine daha sonra bundan vazgeçti.<sup>105</sup> Şehir esnafından otuz kişi hükümet konağı önünde askerler tarafından sopalarla dövülüp, prangalara vuruldu. Bazıları ise zincirli vaziyette teşhir edildi.<sup>106</sup> Bu uygulamalarıyla herkese korku salan Ömer Vehbi Paşa, Musul valisini de denetimi altına alarak, vilâyette tek otorite hâline geldi. Her şey onun kontrolündeydi. Mahallî makamlar da halk gibi sindirilmişti.<sup>107</sup> Karışmadığı iş, müdahale etmediği makam yoktu.<sup>108</sup>

Musul valisi, hadiselere seyirciydi. Musul'da her şeyin iyi gittiği izlenimi verilerek padişah ve hükümet yanıtılmaktaydı.<sup>109</sup> Ömer Vehbi Paşa'nın, II. Abdülhamid'in gözüne girebilmek amacıyla<sup>110</sup> İstanbul'a gönderdiği gerçek dışı raporlarda valinin de imzası vardı.<sup>111</sup> Paşa, yaptığı haksızlıkları örtebilmek için Musul meclisine baskı yaparak, hilâf-ı hakikat mazbatalar düzenletiyordu.<sup>112</sup> 19 Ağustos 1892'de Ömer Vehbi Paşa'dan Babıâli'ye sevindirici bir telgraf geldi: Musul'da çok sayıda Yezidî, reisleriyle birlikte İslâm'a girmişti. Paşa, Yezidîleri ıslâh etmek için bölgede çalışmakta olan nasihat heyetlerinin yapamadıkları bir işi başarmıştı. Anlattığına göre, Musul'a davet edilen Yezidî liderler, çağrıya uyarak Cumartesi günü şehir merkezine gelmişlerdi. Burada ulema, meşâyih, asker ve sivil memurlar tarafından törenle karşılanan Yezidîler, geceyi orada geçirdikten sonra, ertesi sabah hükümet konağına gelerek, herkesin önünde kendi rızalarıyla Müslüman olmuşlardı.<sup>113</sup> Aslında gerçekler yazılanların tam tersiydi. Yezidî reisler Musul'a niçin çağrıldıklarını dahi bilmiyorlardı. Ömer Vehbi Paşa'nın Müslüman olmaları yolunda yaptığı “teklif” karşısında şaşırılmışlar ve şunları söylemişlerdi: *“Biz henüz ne için celb edildiğimizi bilemiyoruz. Sizi kuvve-i Islâhiyye kumandanı istiyor dediler, geldik. Ayağımızın tozuyla doğruca bu heyet-i mecmûa huzûruna getirildik. Eğer bu duâ (davet) Müslüman olmaklığımız için ise, biz Müslüman olmadık ve olmayacağız.”*<sup>114</sup>

<sup>105</sup> Y.MTV, 74/72, Şubat 1893.

<sup>106</sup> Y.MTV, 74/72.

<sup>107</sup> Y.MTV, 76/136, 26 Şubat 1893.

<sup>108</sup> Y.MTV, 76/136.

<sup>109</sup> Y.MTV, 75/98, Şubat-Mart 1893; 71/39.

<sup>110</sup> Ömer Vehbi Paşa'nın “Müşirlik” peşinde olduğuna dair bkz. Y.MTV, 71/39.

<sup>111</sup> BOA, Y.PRK.ASK, 88/36.

<sup>112</sup> Y.MTV, 72/42, 10-11 Aralık 1892.

<sup>113</sup> İD, S 1310/ 53, Ağustos-Eylül 1892

<sup>114</sup> Y.MTV, 71/39.

Yezidî liderlerden bir kısmı, Müslüman olmaları yolunda yapılan baskılara dayanamayıp mecburen “ihtidâ” ederken, karşı çıkanlar kötü biçimde tartaklanmıştı. Altı Yezidî asker süngüsüyle yaralanmış,<sup>115</sup> bunlardan biri daha sonra ölmüştü.<sup>116</sup> Ölen Yezidî için “kalpten vefat etti” raporu verilmesi ilginçti.<sup>117</sup> Müslümanlığı kabul etmeyen Yezidîler, sekiz gün Musul'da tutuklu kaldı.<sup>118</sup> Sözde Müslüman olanlardan biri Yezidî cemaatinin dinî lideri Mirza Beydi. Mirza Bey, kardeşi ve amca çocukları İslâm'ı kabul ettiklerinden dolayı paşalık rütbesi ve maaşla ödüllendirildi.<sup>119</sup> Yezidî liderler, Ömer Vehbi Paşa'nın isteğiyle, II. Abdülhamid'e bir de teşekkür mektubu gönderdiler. Mektupta, padişahlarının himayeleri sayesinde Yezidîlerin cehalet yolundan kurtulup, hak yolu buldukları ifade ediliyordu.<sup>120</sup> Oysa ki Mirza Bey'in kardeşi Ali Bey, bir süre sonra Musul'daki Fransız konsolosluğuna müracaat ederek Yezidîlere yapılan muameleleri anlatmış, Fransız sefaretinden yardım istemişti. Bunu öğrenen Ömer Vehbi Paşa, “eski yoluna sülûk ettiği” gerekçesiyle Ali Bey'i Kastamonu'ya sürdüdü.<sup>121</sup>

Musul'da yapılan hatalar, Şeyhan ve Sincar'da aynen tekrarlandı. Fırka-i İslâhiyye'ye bağlı birlikler köyleri basarak halkı zorla Müslüman yapmaya kalktı. Düzenlenen operasyonlarda çok sayıda Yezidî yaralandı veya öldü. Bazılarına meydan dayakları atılırken, bir kısmının evleri yakıldı.<sup>122</sup> Yezidîlerin dinî merkezi Laleş'de, Şeyh Adî b. Müsâfir'in türbesinde bulunan “kutsal eşyalar” ile dinî kitaplara el kondu.<sup>123</sup> Türbenin bulunduğu mekân ile buraya bağlı arazi ellerinden alındı.<sup>124</sup> Osmanlı Yezidîleri için büyük değeri olan kutsal eşyalar arasında beş adet bronz Melek Tavus sancağı, Halilü'r-Rahman'ın Koçu, Musa Peygamberin bronz asası, bir bronz yılan, bir bronz bülbül, Seyyid Ahmed Rifaî'nin kuşağı, Seyyid Ahmed Bedevî'nin tesbihi, Cüneydî Bağdadî'nin tarağı, Şeyh Abdülkadir

<sup>115</sup> Y.MTV, 74/77, 5 Şubat 1893.

<sup>116</sup> Y.MTV, 71/39; 75/98.

<sup>117</sup> Y.MTV, 71/39.

<sup>118</sup> Y.MTV, 74/77.

<sup>119</sup> İD, Ra 1310 / 56.

<sup>120</sup> Guest, *Aym eser*, s. 235. İlginçtir, bu gelişmeler olduğu sırada çok sayıda Yezidî Musul'daki Fransız konsolosluğuna giderek, Hristiyan olmaya hazır olduklarını bildirecektir.

<sup>121</sup> İD, Ra 1310/56.

<sup>122</sup> *Aym belge*.

<sup>123</sup> BOA, Dahiliye Siyasi (DH.SYS), 117/6, 15 Şubat 1913.

<sup>124</sup> DH. İD, 206/4, lef 12, 6 Nisan 1914.

Geylanî'nin asası ve bir bronz fincan vardı.<sup>125</sup> Ömer Vehbi Paşa'nın, icraatlarına ilişkin merkeze verdiği raporlar gerçekleri yansıtmıyordu. Mesela, kur'a bekayası olarak topladığını söylediği üç bin rakamı abartılıydı. Gerçek sayı 684 idi. Üstelik bunlardan 195'i firar etmişti.<sup>126</sup>

Padişah, Ömer Vehbi Paşa ile Musul valisinin gönderdikleri telgraflar dışında bölgeden haber alamadığından, her şeyin yolunda gittiğini düşünüyordu. Hadiselerin iç yüzünü henüz öğrenememişti. Bundan dolayı II. Abdülhamid, Fırka-i Islâhiyye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa'nın, birçok Yezidînin İslâm'ı kabul ettiklerini, diğerlerinin de kabule hazır oldukları şeklindeki müjdesi üzerine ümitlenerek, Musul vilâyetinde sakin bütün Yezidîler ile Şebeklerin Müslümanlığa döndürülmesi için gerekli hazırlıkların yapılmasını emretti.<sup>127</sup> Babıâli, Yezidî ve Şebeklerin Müslüman olabilmeleri konusunda neler yapılabileceğinin öncelikle Musul meclisinde tartışılmasını istedi. Meclis, konuyu etraflı şekilde müzakere ettikten sonra görüşlerini bir rapor halinde hükümete bildirecekti.

Ağustos 1892'de başlayan çalışmalar bir ay içinde tamamlandı. Musul meclisinin önerileri ışığında hazırlanan "eğitim projesi", Meclis-i Vükelâ'da son şeklini aldıktan sonra, 20 Eylül 1892'de resmen yürürlüğe girdi.<sup>128</sup> Projenin hedefi, Şeyhan'daki Yezidîler ile Şebekler'e dinî eğitim vererek onları dalâletten kurtarıp Müslüman yapmaktır. Bunun için, Şeyhan'da Yezidîlerin yaşadığı altı köy ile Şebeklerin bulunduğu beş köyde toplam 11 adet mektep ve mescid açılacak; Şeyh Adî Medresesi ise faaliyete geçirilecekti.<sup>129</sup> Buralarda görev yapacak hocalar, bölgede tanınan, dinî bilgileri yeterli, Arapça, Türkçe ve Kürtçeye vâkif kimseler olacaktı.<sup>130</sup> Mektep ve mescitler aynı avlu içinde plânlanmıştı. Bu, çocuklara öğrendikleri teorik bilgileri, hocaları nezaretinde uygulama imkânı sağlayacaktı. Mekteplerde okutulacak dersler çocukların seviyesine uygun, temel dinî konuları içerecekti. Talebelere "vaaz ü nasihat" edilip, talim ve terbiyelerine önem verilecek; beş vakit namaza alışmaları sağlanacaktı. Şeyh Adî Medresesi'nde ise, mekteplerden farklı olarak, bir müderris nezaretinde yüksek seviyeli dinî eğitim verilmesi plânlanıyordu.<sup>131</sup> Buradan mezun olan öğrenciler

<sup>125</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 236-237.

<sup>126</sup> Y.MTV, 76/136, Mart 1893.

<sup>127</sup> İD, S 1310/53, lef 3, 20 Ağustos 1892.

<sup>128</sup> *Aynı belge*, lef 9, 20 Eylül 1892.

<sup>129</sup> *Aynı belge*, lef 5.

<sup>130</sup> *Aynı belge*, lef 8, 18 Eylül 1892.

<sup>131</sup> *Aynı belge*, lef 4, 20 Ağustos 1892.



ilerde bölgedeki mekteplerde öğretmenlik yapabilecekti. 10 Kasım 1892'de Musul valisi Osman Paşa'dan gelen bir yazıda, mektep ve mescid inşaatlarının tamamlandığı, Şeyh Adî Medresesinde ise tedrisata başlandığı bildirildi.<sup>132</sup> Fırka-i Islâhiyenin Musul'da yaptığı onca haksızlıktan sonra Yezidîlerin, çocuklarını bu mekteplere göndermeye razı olması pek mümkün görünmüyordu.

13 Kasım 1892'de Yıldız Sarayına gelen bir telgraf, padişahın, Musul'da işlerin söylendiği gibi iyi gitmediğini anlamasını sağladı. Musul eşrafından Süleyman Hilmi, Hasan Rıza ve Mehmed Said imzalı telgraf, bir “imdat çağrısı” gibiydi. Ömer Vehbi Paşa yüzünden Musul halkının perişan olduğunu söyleyen eşraf, Irak kıtasının siyasî geleceğini tehlikeye atan Paşa'nın bir an evvel azledilip, durumun tahkiki için bölgeye müfettişler gönderilmesini istiyorlardı.<sup>133</sup> Bu telgrafın ardından, II. Abdülhamid'e, Ömer Vehbi Paşa'nın Musul'daki icraatları hakkında bir başka önemli rapor sunuldu. Raporu, Musul'daki nasihat heyetinde görev yapmış olan Diyarbekir Nakibüleşrafı Mehmed Said Efendi kaleme almıştı.<sup>134</sup> Said Efendi, yakından tanıdığı Ömer Vehbi Paşa'yı ağır biçimde eleştiriyor, yaptığı hataları bütün ayrıntılarıyla açıklıyor; paşanın, bölgeyi tam anlamıyla kasıp kavurduğunu ve başta Yezidîler olmak üzere, Musul halkına envaizulüm yaptığını iddia ediyordu.

Paşa, yüzyıllardır dinlerinde mutaassıp olan bir toplumu, birkaç günde değiştirebileceğini zannetmişti. Oysa ki, Yezidîleri bu şekilde kazanmak mümkün değildi. İki buçuk senedir bölgede faaliyet gösteren nasihat heyetlerinin bütün çabaları heder edilmiş, Müslüman olmaya eğilimli, ılımlı Yezidîler dahi kaybedilmişti. Yezidîlerin kendi istekleriyle Müslüman olduklarına ilişkin haberler hep yalandı. Padişah bilerek yanıltılmıştı. Musul'da dinini değiştiren Yezidî yoktu. Amma bu konuda baskı ve zorlama olduğu bir gerçektir. Hocalar bu işe alet ediliyordu. Müslüman olmayı reddedenler dövülüyor, köyleri basılıp malları yağmalanıyordu. Musul halkı diken üstündeydi. Paşa'dan herkes bîzârdı.<sup>135</sup>

II. Abdülhamid, raporun, danışmanlarınca hemen değerlendirilmesini istedi. Danışmanlar, Mehmed Said Efendi'nin raporunda söyledikleriyle, Ömer Vehbi Paşa'nın Babiâli'ye verdiği bilgiler arasında bariz farklı-

<sup>132</sup> Y. MTV, 72/43.

<sup>133</sup> Y. MTV, 70/150, Kasım 1892.

<sup>134</sup> Y. MTV, 71/39.

<sup>135</sup> Y. MTV, 71/39.

lıklar olduğu sonucuna vardı. Said Efendi'nin iddiaları oldukça ciddî ve tahkike değerdi. 27 Kasım 1892'de raporunu Yıldız'a sunan heyet, padişaha, konunun mahallinde araştırılması yönünde görüş bildirdi.<sup>136</sup> Öneriyi uygun bulan II. Abdülhamid, soruşturmanın selâmeti açısından Fırka-i Islâhiye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa'yı görevinden alarak, Musul'a bir tahkik heyeti gönderdi.<sup>137</sup> Durum, Ömer Vehbi Paşa'ya bildirilerek, ikinci bir emre kadar Musul'da beklemesi istendi.<sup>138</sup>

Padişahın bu kararı, bölgede sevinçle karşılanmıştı.<sup>139</sup> Ocak 1893'te çalışmalarına başlayan tahkik heyeti,<sup>140</sup> Mart ayında soruşturmaları tamamladı. Heyet, Ömer Vehbi Paşa hakkında ileri sürülen bütün iddiaları doğruluyordu. Paşa'nın İstanbul'a verdiği bilgiler "külliye yalan" idi.<sup>141</sup> Kendisine verilen talimatlara uymamış; padişahın rızasına aykırı hareket etmiş; keyfi ve sorumsuz davranmış; yok yere kan dökmüş; kanun ve teamülleri çiğnemiş; olup bitenler hakkında kasıtlı olarak gerçekleri gizlemişti.<sup>142</sup> Heyet, Musul valisini de yapılanlara göz yumduğu, gelişmelerden hükümeti haberdar etmediği gerekçesiyle suçlu buldu.<sup>143</sup>

Ömer Vehbi Paşa'nın Musul'da yaptığı kötülükleri zihinlerden kazımak oldukça zordu. Zaten Yezidilerle iyi gitmeyen ilişkiler yaşanan son hadiselerle iyice bozulmuştu. 1893 yılı gergin bir bekleyişle geçti. Cebel Sincar Yezidilerinin intikam alacaklarına dair haberler, bölgede güvenlik önlemlerinin artırılmasına neden oldu.<sup>144</sup> Babıâli, savaşmak yerine, politika olarak uzlaşmaya öncelik verdi.<sup>145</sup> Nasihat heyetleri sık sık devreye

<sup>136</sup> *Aym belge.*

<sup>137</sup> Y.MTV, 72/40, 12 Aralık 1892; 72/42.

<sup>138</sup> Y.MTV, 73/8, Aralık 1892.

<sup>139</sup> Y.MTV, 72/42. Paşa, 26 Aralık 1892'de İstanbul'a gönderdiği cevabî yazıda, işleri yarım bırakmanın üzüntüsünü yaşadığından bahsederek, Musul'daki kışlanın bir odasına kapanarak, tahkik heyetinin yolunu gözleyeceğini bildiriyordu (Y.MTV, 73/56, 26/27 Aralık 1892).

<sup>140</sup> Üç kişilik heyetin başkanlığını Şakir Paşa yapmaktaydı (Y.MTV, 76/136). Aynı zamanda Yaver-i Ekrem olan Şakir Paşa hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*, İstanbul 1993. Yaverlik Kurumu hakkında orijinal bir çalışma için: Aynı müellif, "Saray'da/Mabeyn-i Hümayûn'da Yaverlik Kurumu (1839-1920)", *Türkler*, Ankara 2002, XIII, 610-628.

<sup>141</sup> Y.MTV, 74/77; 74/91, lef 1, 5 Şubat 1893.

<sup>142</sup> Y.MTV, 76/136; 74/72; 74/15; 75/98; 88/36.

<sup>143</sup> Y.PRK.ASK, 88/36.

<sup>144</sup> Y.MTV, 80/52, 22 Temmuz 1893.

<sup>145</sup> YA.HUS, 283/55, lef 1, 1 Kasım 1893.

sokularak, ortam yumuşatılmaya çalışıldı.<sup>146</sup> Askerî operasyonlara hep son çare olarak başvuruldu.<sup>147</sup> Devlet, 1893 sonrası politikalarıyla Yezidilere geçmişi unutturmaya, onları kazanmaya çalıştı. Fakat bunu başarmak kolay değildi. Büyük ümitlerle başlatılan eğitim projesi başarısızlıkla sonuçlanmış, Yezidiler çocuklarını okullara göndermemiştir. Şeyh Adî Medresesi ise zamanla âtil hâle gelmişti.<sup>148</sup> Musul'da Yezidilerin asker kur'aları birkaç yıl çekilemedi.<sup>149</sup> Bedel-i nakdî uygulaması ise yine sürdü. Bedel veren Yezidilere getirilen beş aylık askerî eğitim görme mecburiyeti, daha sonra üç aya indirilmesine rağmen, cemaat ile devlet arasında sorun olmaya devam etti.<sup>150</sup>

Her şeye rağmen, 1893-1909 devresi Osmanlı-Yezidî ilişkileri açısından genelde olumluydu. Babîâli, Yezidileri memnun edecek kararlar almaya, yaraları sarmaya özen gösterdi. Ömer Vehbi Paşa azledildikten bir süre sonra yargılanmak üzere İstanbul'a çağrıldı. Musul Valisi ise görevinden alındı. Onun yerine tayin edilen Aziz Paşa ılımlı kişiliği ve uzlaştırıcı tavırlarıyla dikkat çekti. Sincar dağları sakinleşmiş, güvenlik yeniden tesis edilmişti. Şeyhan Yezidileri ibadetlerini yerine getirebiliyordu. Daha önce Müslüman olduklarını söyleyen Yezidî liderler tekrar eski dinlerine dönmüştü.<sup>151</sup> Sincar'ın batı eteklerinde sakin bir Yezidî aşireti, reisleri Hasan Konca ile birlikte İslâm'ı kabul ederek Hamidiye Alaylarına katıldı.<sup>152</sup> Diyarbakir vilâyetindeki bazı Yezidî aşiretleri de, muhtemelen böyle bir din değişikliğine gerek görülmeden, aynı alaylara kabul edildi.<sup>153</sup> O tarihlerde Halep'in batısında, Cebel-i Sem'an tepelerindeki küçük bir Yezidî topluluğu Osmanlı ordusuna asker veriyor ve bu askerlerin çoğu Yemen'deki garnizonlarda görev yapıyordu.<sup>154</sup>

Osmanlı Devleti, 1902'de Musul valiliğine Mustafa Nuri Paşa'yı atadı. Paşa sıradan bir bürokrat değildi. Yezidiler hakkında geniş bilgisi vardı. İnanç ve âdetlerini çok iyi biliyordu. Musul'daki görevi sırasında, Yezidiler konusunda ciddi araştırmalar yapmış, devlet merkezini bilgilendir-

<sup>146</sup> YA. HUS, 283/27, lef 1, 30 Ekim 1893; Y.PRK.ASK, 91/18, 1 Haziran 1893.

<sup>147</sup> Y.MTV, 85/107, lef 2, 16 Ekim 1893; 95/13, 11 Ekim 1893.

<sup>148</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 44-45.

<sup>149</sup> Y.MTV, 100/13.

<sup>150</sup> Nuri Paşa, *Aynı eser*, s. 47.

<sup>151</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 242.

<sup>152</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 241.

<sup>153</sup> MV, 113/161.

<sup>154</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 241.

mişti. Daha sonra bu bilgiler kitaplaştırılarak neşredildi.<sup>155</sup> Nuri Paşa'nın Yezidîlere yönelik en önemli icraatı, 1892'te el konulan Şeyh Adî türbesini, 1904'de cemaate iade etmek oldu.<sup>156</sup> 1906'da Meclis-i Vükela önemli bir karar alarak, Osmanlı Yezidîlerine verilecek nüfus tezkerelerindeki mezhep hanesine mutlaka "Müslim" yazılmasını istedi. Yezidîler resmî dairelerde bu tezkereleri ibraz etmek zorundaydı. Elllerinde "Müslim" yazılı nüfus tezkereleri olmayan Yezidîlerin işlemleri yapılmayacaktı. Yezidîler, Sicill-i nüfusa da aynı şekilde "Müslim" olarak kaydedilecekti. Meclis-i Vükela, Yezidîlerin nüfus tezkereleri ile nüfus kütüklerine "Yezidî Müslim" ve "Yezidî Gayrimüslim" şeklinde yazılmalarına ilişkin teklifi ise siyâsî mülâhazalarla doğru bulmamıştı.<sup>157</sup> Bu uygulamayla Osmanlı Devleti, Yezidîleri, şer'an veya hukuken olmasa da, kâğıt üzerinde "siyaseten Müslümanlaştırmış" oldu.

Yezidîleri kazanmaya yönelik gayretler II. Meşrutiyet sonrasında da sürdü. 1909'da çıkarılan askerlik yasası, bu konuda daha önce uygulanan bütün muafiyet ve ayrıcalıkları kaldırarak, imparatorluk topraklarında yaşayan bütün Osmanlı vatandaşlarına askerlik yapma zorunluluğu getirdi. Aynı kanunla, Bedel-i askerî vergisi ilgâ edildiği hâlde, Bedel-i nakdî kaldırılmadı.<sup>158</sup> Hatta kapsamı genişletilerek, bu uygulamadan Müslümanların yanı sıra gayrimüslimlerin de yararlanması sağlandı. Bu sayede, Bedel-i nakdî malî sıkıntıda olan Osmanlı Devleti için uzun yıllar düzenli bir gelir kaynağı oldu.<sup>159</sup>

Kur'aya dahil edildikleri hâlde fiilen askerlik yapmayan Yezidîler, 1909 sonrasında da Bedel-i nakdî ödemeye devam ettiler. Aralık 1914'te, Şeyhan ve Sincar Yezidîlerinin 1.500 lira "iâne-i harbiyye" karşılığında seferberlikten tecilleri kararlaştırıldıysa da, Şubat 1915'te bunun uygun olmayacağı düşünülerek, "esnân-ı ihtiyatiyye ve mustahfazadan" olanlardan kısa bir süre için "Bedel-i nakdî" kabul edileceği açıklandı.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> Turgut Akpınar, "Yezidiler Şeytana mı Tapar", *Tarih ve Toplum*, Sayı 131, Kasım 1994, s. 16.

<sup>156</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 246.

<sup>157</sup> MV, 113/161.

<sup>158</sup> 1909'da çıkarılan zorunlu askerlik yasası ve uygulamaları için bkz. Ufuk Gülsoy, *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, Simurg Yay., İstanbul 2000, s. 138 vd.

<sup>159</sup> Bedel-i nakdî miktarı 50 liraydı. Kanuna göre, ihtiyat ve mustahfaz durumunda olanlar bedel-i nakdî veremiyor, seferberlikte ise bu uygulama kaldırılıyordu. Ancak 1914'te kanun esnetildi (*Düstür*, II/6, s. 926, 931, 968). Bedel-i nakdî gelirleri için Maliye Nezaretinin yayımladığı *Devlet-i Osmaniyye'nin 1325, 1326, 1327, 1330, 1331, 1332 ve 1334 senelerine mahsûs bütçelere bakılabilir*.

<sup>160</sup> MV, 195/70, 23 Aralık 1914; DH.ŞFR, 49/261, 13 Şubat 1915.

Ocak 1914'te, aralarında Osmanlı Yezidilerinin en büyük dini olan Şeyhan Mirinin de bulunduğu beş Yezidî din adamı, Musul valisine müracaat ederek, gayrimüslim ruhanîler gibi kendilerinin de askerlikten muaf tutulmalarını istediler. Musul valiliğince de desteklenen bu talep; Yezidîlik devletçe resmen tanınan bir “mezhep” veya “cemaat” olmadığı<sup>161</sup> gerekçesiyle Osmanlı hükümeti tarafından geri çevrildi.<sup>162</sup> Babîali, Yezidî reislerin gayrimüslim ruhanîlere kıyas edilemeyeceğini, çünkü Yezidîler için 1909 Meşrutiyeti öncesi ile sonrası arasında askerlik mükellefiyeti bakımından bir fark olmadığını bildirdi. Meşrutiyet öncesinde Yezidîler askerlikten istisna edilmediklerinden, bundan sonra da bu hizmetten muaf tutulmaları hukuken mümkün değildi. Fakat, Yezidîlik resmen bir mezhep veya din olarak tanındığı takdirde bu durum değişebilir, cemaat içerisinde din adamı konumunda oldukları tescil edilenler muafiyet imkânından yararlanabilirdi.<sup>163</sup> Adliye ve Mezâhib Nezareti, yürürlükte olan kanunî mevzuata göre Yezidî din adamlarının Müslüman imamlar gibi “tecil” hakkından faydalandırılacakları görüşündeydi.<sup>164</sup>

Yezidî din adamlarının askerlikten muaf tutulmalarıyla başlayan tartışmalar, aynı günlerde, Musul valisi Süleyman Nazif Paşa ve vilâyet meclisinin ortak teklifleriyle, Yezidîliğin farklı bir din olarak tanınmasını gündeme getirdi. Fikrin sahibi olan Süleyman Nazif Paşa, bu konuda Babîali'yi sık sık ikaz ederek, devletin siyasî çıkarları açısından Yezidîliğin resmen kabul edilmesi gerektiğini söyledi.<sup>165</sup> Aynı hususta Musul'daki Yezidî lideriyle de görüşen Paşa, Ocak 1914'te Dahiliye Nezaretine bir yazı göndererek, Yezidîlerin, kendilerine verilecek nüfus tezkerelerindeki mezhep hanelerine “Yezidî” yazılması şartıyla topluca “Sicill-i Nüfusa” kaydolmayı kabul ettiklerini bildirdi.<sup>166</sup>

Musul valisi, vilâyet dahilinde 68.000'e yakın “*itikad-ı bâtlaya sâlik*” Yezidî bulunduğunu hatırlatarak, bunlar hakkında en kısa zamanda isabetli tedbirler alınmadığı takdirde, yakın gelecekte devletin büyük zararlara uğrayabileceğini söylüyordu. Nazif Paşa, Hristiyan misyonerlerin bölgedeki çalışmaları neticesinde er veya geç Musul Yezidîlerinin Protestan ya da Katolik mezheplerinden birini kabul ederek İngiltere veya Fran-

<sup>161</sup> DH. İD, 206/4, lef 3, 19 Ocak 1914; 206/4, lef 4, 22 Şubat 1914.

<sup>162</sup> DH. İD, 206/4, lef 7.

<sup>163</sup> DH.İD, 206/4, lef 2/1, 25 Şubat 1914.

<sup>164</sup> DH.İD, 206/4, lef 7. Tecil konusu daha sonra Şurâ-yı Devlet'e havale edildi (lef 9/1).

<sup>165</sup> BEO, nr. 318922, lef 1, 18 Ocak 1914.

<sup>166</sup> BEO, nr. 318922, lef 1.

sa'nın himayesine girebileceklerini iddia ediyordu. Bu muhtemel tehlikenin önünün alınabilmesi için Paşanın önerisi, Yezidîlerin isteklerinin yerine getirilip, cemaat üzerinde büyük manevî nüfuzu olan Şeyhan Mirinin ayda bin kuruş maaş ve vilâyet meclisi üyeliğiyle taltif edilerek, kazanılması idi.<sup>167</sup>

Musul valisinin tekliflerini değerlendiren Babıâli, “*edyân-ı semâviyyeden*” olmadığı gerekçesiyle, Yezidîliğin hükümet tarafından resmen kabul ve tasdik edilmesi fikrini siyaseten uygun bulmadığı gibi; aynı düşünceyle, Yezidîlerin nüfus tezkerelerine “Yezidî” olarak yazılmalarına ilişkin taleplerini de geri çevirdi. Keza, Yezidî cemaat liderinin Musul idare meclisine üye olarak katılmasına izin verilmesine dair önerisi de desteklenmedi.<sup>168</sup> Durum, 25 Ocak 1914'te Dahiliye Nezaretine bildirilerek, Yezidîlerin nüfus kütükleri ve nüfus tezkerelerine “Müslim” olarak yazılmasına devam edilmesi istendi.<sup>169</sup> Hükümet, sadece, “*bir tedbîr-i istimâletkârî*” olmak üzere, Şeyhan Mirine, “*Hidemât-ı Vataniyye*” fonundan aylık 1.000 kuruş maaş bağlanmasını kabul etti.<sup>170</sup> Birkaç ay sonra bu miktar fazla bulunarak 800 kuruşa indirildi.<sup>171</sup>

Musul valisi Süleyman Nazif Paşa, hükümetinin olumsuz cevabına rağmen, Yezidîliğin resmen tanınması için Babıâli nezdindeki girişimlerini sürdürdü. Bu konuda Musul vilâyet meclisinin desteğini de arkasına alan Paşa, asırlar önce İslâm inanç ve esaslarından ayrılmış olan Yezidîlere, mevcut hâlleriyle “*şer'an Müslüman demenin câiz olmadığı*”nı ileri sürerek, Yezidîliğin ayrı ve müstakil bir “din” olarak resmen tescil edilmesini; 1909 Kanun-ı Esâsi'sinin İmparatorluktaki bütün din ve mezheplere tanıdığı özgürlüklerden Yezidîlerin de yararlandırılmasını istemekteydi. Musul valisine göre, Kanun-ı Esâsi'de bunu engelleyici bir hüküm yoktu.

<sup>167</sup> *Aynı belge*; BEO, nr. 318922, 26 Ocak 1914.

<sup>168</sup> BEO, nr. 318922, lef 1. Bu belgede, Yezidîlerin tanınmasına ilişkin teklifin Babıâli tarafından “siyaseten ve maslahaten” uygun bulunmayarak geri çevrildiği açıkça ifade edilmesine karşın; Guest, muhtemelen belgeyi yanlış anlayarak, Osmanlı hükümetinin, 1914'te, Yezidîliği ayrı bir “din” olarak resmen tanıdığı şeklinde, gerçek dışı bir hükme varmıştır (Guest, *Aynı eser*, s. 296). Oysa ki, konuyla ilgili belgedeki ifadeler aynen şöyledir: “*Yezidîlik edyân-ı semâviyyeden olmadığı cihetle bunun taraf-ı hükümetden kabul ve tasdiki ve re'is-i rûhâniyyesinin meclis-i idâreye devâm ettirilmesiyle beraber, tezâkir-i Osmâniyye'ye Yezidî yazılması maslahaten ve siyaseten gayr-i câiz olup...*” (BEO, nr. 318922, lef 1).

<sup>169</sup> MV, 184/68, 25 Ocak 1914; BEO, nr. 318922, lef 3, 25 Ocak 1914.

<sup>170</sup> MV, 184/68; BEO, nr. 318922.

<sup>171</sup> BEO, nr. 318922, lef 2, Nisan 1914.

Kanunlar, inanç özgürlüğünün kullanımı konusunda ülkedeki din ve mezhepler arasında bir fark gözetmiyordu.<sup>172</sup>

Süleyman Nazif Paşa, 6 ve 26 Nisan 1914 tarihlerinde Yezidîliğin ayrı bir din olarak tanınması, Yezidîlerin nüfus kayıtları ve tezkerelerine “Yezidî” yazılması, cemaatin dinî liderlerinin askerlikten istisna edilmeleri yolundaki eski tekliflerini yeniledi.<sup>173</sup> Ayrıca, geçmişte yaşanan üzücü olaylar sebebiyle devlete kırgın olan Yezidîlerin kazanılabilmesi için, Ömer Vehbi Paşa zamanında haksız yere el koyulan “kutsal eşyalar” ile Şeyh Adî türbesi ve medresesinin bulunduğu mekân ve buraya bağlı arazinin cemaate iade edilmesini istedi.<sup>174</sup> Vali, yapılacak böyle bir jestin, Osmanlı Devletinin siyâsî ve bölgesel çıkarları kadar Yezidîlerin kalplerinin kazanılabilmesi noktasından da önemli olacağını söylemekteydi. Paşa, 26 Nisan 1914 tarihli yazısında, geçmişte hükümetine yaptığı uyarıları tekrarlayarak, Protestan ve Katolik misyonerlerin Musul Yezidîlerini Hristiyan yapabilmek gayesiyle uzun süredir bölgede çalıştıklarını bir kez daha hatırlatıyor; bir gün, bu bâtil mezhep erbabının dünyadaki ilmî ve fikrî gelişmelerden etkilenecek, akıl ve mantığa aykırı olan dinlerini terk edeceklerini ileri sürüyordu. Yezidîlikten ayrılanların ya Müslümanlığı, ya da Hristiyanlığı seçeceğini söyleyen Musul valisi, bunların tercihlerini İslâm'dan yana yapabilmeleri için devletin Yezidîliği resmen tanıması gerektiğini düşünüyordu.

Paşa'ya göre, her ne kadar resmen kabul edilmese de, Yezidîlik “*fiilen ve hakikaten*” var olan bir mezhepti.<sup>175</sup> Zaten Babîâli, bu mezhebi “fiilen” tanıdığını liderlerine maaş bağlayarak ve cemaatle gayri resmî de olsa mü-nasebetlerini sürdürerek gösteriyordu. Yapılacak olan bu fiilî durumu resmileştirmek, Yezidî cemaati reislerine bazı muafiyet ve ayrıcalıklar tanıyarak, Müslüman olmalarını teşvik etmekte. Aksi takdirde Yezidîler, beklenmedik bir anda Hristiyanlığı kabul ederek devletin başına yeni bir problem açabilirlerdi. Musul valisine göre, Yezidî nüfusun yoğun olduğu Sincar'ın gelecekte ikinci bir Lübnan olması istenmiyorsa, devletin yapacağı en önemli icraat Yezidîliği resmen tanımaktı.<sup>176</sup>

<sup>172</sup> DH.İD, 206/4, lef 3.

<sup>173</sup> DH. İD, 206/4, lef 12 ve 6.

<sup>174</sup> DH. İD, 206/4, lef 12 ve 6.

<sup>175</sup> DH. İD, 206/4, lef 6.

<sup>176</sup> *Aynı belge.*

Babîali, Yezidîliğin resmen tanınması gibi geleneksel devlet politikasına ters düşen istisnâî talepler dışında, Yezidîlere yönelik alınan hemen bütün kararlarda Musul valisinin görüş, düşünce ve tavsiyelerinden geniş ölçüde yararlandı. Süleyman Nazif Paşa'nın Yezidîlerin kazanılması konusunda yapmış olduğu önerilerin çoğunun bir süre sonra gerçekleştirilmesi bu tesbiti doğruluyordu. Bu cümleden olarak Babîali, 1914'te, yirmi bir yıldır Bağdat'daki 13. Kolordu deposunda saklanmakta olan<sup>177</sup> Yezidîlere ait bazı dinî kitaplar ile “kutsal eşyaları” resmî bir törenle cemaate geri verdi.<sup>178</sup> Bu amaçla, 4 Mart 1914'te Musul'da düzenlenen teslim töreninde konuşma yapan Süleyman Nazif Paşa, Yezidîlere, “*Osmanlı nâmı altında yaşayan her kavim ve cemaatin hukuk-ı şahsiyye ve mezhebiyyesine*” devletin saygılı olacağını söyledi. Valinin sözleri Yezidîler için oldukça anlamlı ve güven vericiydi.

Kutsal emanetlerine kavuşan Yezidîler, yapılan bu jest karşısında büyük memnuniyet duymuşlar; gördükleri iltifatın hoşnutluğu içerisinde Musul valisine şükranlarını sunarak, bundan sonra her türlü vatandaşlık görevlerini yerine getireceklerine, vergilerini ödeyeceklerine, Osmanlı ordusunda asker olacaklarına söz vermişlerdi.<sup>179</sup> Babîali, Mayıs 1914 tarihinde de, Şeyh Adî evkafına bağlı arazinin eskiden olduğu gibi yine Yezidîlerin tasarrufuna bırakıldığını bildirerek, mezkûr araziye dışarıdan müdahale edilmesini yasakladı.<sup>180</sup> Buna rağmen Osmanlı Devleti, Yezidîliği hiçbir zaman ayrı bir din veya mezhep olarak “resmen” tanımadı. Cemaatle İstanbul arasındaki münasebetler hep “gayriresmî” surette sürdürüldü.<sup>181</sup>

Osmanlı-Yezidî ilişkileri, I. Dünya Savaşı ile birlikte birden değişmeye başladı. Irak'taki dengelerin alt üst olması verilen sözleri ve yapılan güzel işleri unutturdu. Yezidî aşiretleri İngilizlerle işbirliği yapmaya, Osmanlı ordusunun takibinden kaçan isyancı Ermenilere Sincar dağında kucak açmaya başladı. Bölgedeki Osmanlı kuvvetleri taciz edilmekte, iletişim hatlarına saldırılar düzenlenmekteydi. İngilizler, Hicaz'da bedevî Arapları, Kuzey Irak'ta ise Yezidîleri Osmanlı'ya karşı savaşa sokmayı

<sup>177</sup> DH. SYS, 117/6, lef 2, 31 Aralık 1913. Kutsal eşyalar, 1892'de önce Musul Redif deposuna götürülmüş, daha sonra Ömer Vehbi Paşa tarafından buradan alınarak Bağdat 13. Kolordusu'na teslim edilmişti (*Aynı belge*, lef 6).

<sup>178</sup> DH.SYS, 117/6, lef 9, 4 Mart 1914. Belgelerden, kutsal eşyaların iadesine ilişkin hazırlıklara 1913 yılında başlandığı anlaşılmaktadır (DH.SYS, 117/6).

<sup>179</sup> DH.SYS, 117/6, lef 9.

<sup>180</sup> DH.ID, 206/4, lef ½, 15 Mayıs 1914.

<sup>181</sup> Nelida Fuccaro, “Communalism and the State ...”, s. 3.



başarmıştı. 1918'de Sincar'da Osmanlı ordusu ile silah ve mühimmat takviyeli Yezidî aşiretleri arasında şiddetli çarpışmalar oldu. Neticede Osmanlılar, 1918 Ekiminde Irak bölgesini tahliye etmek zorunda kalırlarken, İngilizler ise Yezidîler tarafından “kurtarıcı” olarak karşılanacaklardı.<sup>182</sup>

### S o n u ç

Osmanlı Devleti, İslâm'dan sapmış bir topluluk olarak gördüğü Yezidîleri, Hristiyan ve Yahudiler gibi “Millet Sistemi” içine almadığı gibi, resmen ayrı bir “dinî cemaat” olarak da tanımamıştır. Osmanlı iktidarı, geleneksel resmî ideolojinin bir gereği olarak, ülkedeki değişik din, mezhep ve cemaatlere karşı takındığı klasik tavrı, bir “*furka-i dâlle*” olan Yezidîlere de aynen uygulamıştır. Bu resmî tavır aslında hiç de şaşırtıcı değildi. Çünkü Osmanlı Devleti, egemenliği altındaki dinî toplulukların inanç yönlerinden çok, onların kendi otoritesine karşı alacakları pozisyonla ilgilenmekteydi. Resmî ideolojinin koyu merkezîyetçi ve devletçi yapısı, yönetim ile tebaa arasındaki ilişkilerin merkezine, “itaat” faktörünü yerleştirmişti. Hangi etnik köken, din, mezhep veya cemaatten olursa olsun, vergilerini düzenli ödemek suretiyle, devletin siyasî otoritesine boyun eğip yürürlükte olan kanunlara aykırı hareket etmeyen herkes Osmanlı düzeninde güvenle yaşama hakkına sahipti. Merkezî otorite, kendisini yalnızca Müslümanların değil, emirlerine itaat eden bütün Osmanlıların temsilcisi ve koruyucu olarak görüyordu. Öyle ki, devlet ve kamu düzeni için tehlike teşkil etmedikleri veya yerleşik Sünnî İslâm'a karşı açığtan meydan okuma gibi muhalif bir hareket içersine girmedikleri sürece, “*heterodoks zümreler*” hakkında bile merkezin müsamahakâr yaklaşımı genelde değişmiyordu. Bu politika, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti ile Yezidîler arasındaki ilişkilerde de geçerli oldu. Vergilerini verip asayiş ihlâl etmeyen Yezidî toplulukları, inançlarından ötürü devlet açısından bir problem olarak görülmedi. Ancak Babîâlî'nin, Tanzimat öncesinde, politika olarak Yezidîlere karşı “mesafeli” durmayı tercih ettiği de bir gerçektir.

Tanzimat dönemi Osmanlı-Yezidî ilişkileri açısından bir kırılma noktasıydı. Temelleri XVI. yüzyılda atılan klâsik politikalar bu dönemde değişmeye başladı. Bu değişimde, Tanzimat ile birlikte devlete hâkim olmaya başlayan yeni yönetim anlayışının etkisi olduğu açıktı. Bununla birlikte, Batılı devletlerin, Ortadoğu'daki çıkarları gereği bir süredir Yezidî topluluklarıyla yakından ilgilenmelerinin Babîâlî'de meydana getir-

<sup>182</sup> Guest, *Aynı eser*, s. 299-303; Lescot, *Aynı eser*, s. 117.

diği tedirginliğin de bu değişimde önemli bir payı vardı. Batılılar, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Musul'a gönderdikleri araştırmacı, arkeolog ve diplomatlar kanalıyla Yezidîler hakkında sürekli bilgi topluyorlardı. Gelişmeler, Yezidîlerin “sisteme kazandırılmalarını” zorunlu hâle getirdi. Entegrasyonun başarısı, Yezidîlerin “İslâm'a geri döndürülmelerine” bağlıydı. Babîâli, bunun askerlik ortamı içerisinde problemsiz gerçekleştirilebileceğini düşünüyordu. Müslümanlarla aynı birliklerde görev yapacak olan genç Yezidîler, askerlikleri süresince alacakları “dinî telkinât” ve “doğal etkileşim” sayesinde kolaylıkla Müslüman olabilirlerdi. Bu amaçla hükümet, 1849'da, gerçekte İslamiyet'le hiçbir ilişkisi kalmamış olan Yezidîleri, “*Müslüman muamelesi*” yaparak askere almak istedi. Böylece Yezidîler, kağıt üzerinde “*Müslümanlaştırılmış*” oldu. Karar, cemaatlerini kaybedeceklerinden korkan Yezidî liderlerin tepkisini çekti. O tarihe kadar askerlik yapmamış olan Yezidî halk da liderlerinin yanında yer aldı. İngiliz sefiri Canning'in girişimleri sonucu Babîâli, uygulamayı erteleyerek, Yezidîlere, askerliklerini “bedelli” yapabileceklerini bildirdi. Bundan dolayı Osmanlı Devleti, 1849-1872 yılları arasında Yezidîleri fiilen askere çağıramadı. 1872'de ise, Musul Yezidîlerini askere almak için harekete geçen Babîâli, yine Yezidî cemaat liderlerinin muhalefetleriyle karşılaştı. Keza, 1885/1886'da Şeyhan Yezidîlerine yönelik benzer bir girişim de aynı şekilde sonuçsuz kaldı.

II. Abdülhamid dönemi Osmanlı-Yezidî ilişkileri açısından önemli gelişmelere sahne oldu. Padişah, Yezidîleri İslâm'dan sapmış bir topluluk olarak görüyordu. Yezidîler ile devlet arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi gerektiğini düşünen II. Abdülhamid, sorunların sadece askerî yöntemler ve silah gücüyle çözülemeyeceğini; hangi gerekçeyle yapılsa yapılsın, Yezidîler üzerine düzenlenecek her askerî harekâtın bu topluluğu devletten biraz daha uzaklaştıracağını biliyordu. Padişah sorunların kan dökülerek değil, nasihat heyetleri vasıtasıyla “uzlaşarak” çözülmesinden yanaydı. En büyük ideali, geçmişte Müslüman olduklarına inandığı Yezidîleri bir gün yeniden İslâm'a döndürebilmektir. Bu, Yezidîlerin sisteme entegrasyonlarının yanı sıra, Kuzey Irak'ın siyasî geleceği için de büyük önem taşıyordu. Bu bakımdan II. Abdülhamid, saltanatı süresince Musul'daki irili ufaklı “dalâlet fırkalarının” “*ehl-i Sünnet dairesine alınmalarına*” ayrı bir değer verdi. Bu konuda, yaşadıkları coğrafyanın stratejik ehemmiyetinden ötürü Yezidîlere öncelik tanındı. Yezidîleri İslâm'a kazandırma sürecinde “dinî eğitim” ile “askerlik” iki önemli “entegrasyon aracı” olarak kullanılmak istendi. Devletin niyeti, eğitim ve askerlik vasıtasıyla, belli bir süreç içerisinde Yezidîleri “*ehl-i Sünnet inancı çerçevesinde Müslü-*

*man*” yapmaktı. Bu konuda, ne Saray'ın, ne de Babîâlî'nin Yezidîler için önceden tasarladığı bir mezhep tercihi olmadığı gibi, Hanefîliği empoze etmek amaçlı bir düşüncesi de yoktu. Devlet için önemli olan, Yezidîlerin Müslümanlığı kabul etmeleriydi. Zaten yüzyıllardır Şafiîliğin tek hâkim mezhep konumunda olduğu Kuzey Irak'ın kırsal ve dağlık alanlarında Hanefîliği dayatmanın devlet açısından bir anlamı ve faydası da olamazdı.

1892'de Şeyhan köylerinde açılan “dinî mektepler” kanalıyla bölge Yezidîlerini Müslümanlığa döndürmeyi plânlayan Osmanlı Devleti, cemaat liderlerinin bilinçli muhalefeti nedeniyle başarı sağlayamadı. II. Abdülhamid dönemi “Müslümanlaştırma politikası”, yapılan bireysel ve stratejik hataların da etkisiyle, Yezidîler üzerinde aksi yönde bir etki yaptı. Yezidîler, çocuklarını dinî mekteplere göndermedikleri gibi, Laleş'de açılan Şeyh Adî Medresesi'ne de ilgi göstermediler. Yezidî köylerinde inşa edilen devlet okulları ve mescitler bir süre sonda kaderlerine terk edildi. Yezidîlerin, cemaat ortamından uzaklaştırılmadıkları sürece Müslüman yapılamayacaklarını gören Babîâlî, strateji değiştirerek, bütün ağırlığı Yezidîlerin askerlik konusuna verdi. Amaç, askerlik hizmetini bir “tashih-i itikad” aracı olarak kullanıp Yezidîleri ordu ortamında “Müslümanlaştırmak”tı. Fakat hesaplar tutmadı. Cemaat liderlerini aşamayan Babîâlî, birkaç istisna dışında, Yezidîleri nizamî ordu saflarına katamadı. Bir süre sonra “Müslümanlaştırma” projesini rafa kaldıran Babîâlî, 1893 sonrası politikalarıyla, geçmişin acılarını unutturup Yezidîleri devlete ısındırmaya gayret etti. Ancak Osmanlı Devleti, “Yezidîliği” İmparatorluğun sonuna kadar resmen ayrı bir din veya mezhep olarak tanımayarak, cemaatle olan ilişkilerini, eskiden olduğu gibi, “gayriresmî” şekilde sürdürmeye devam etti.

“A HETERODOX RELIGIOUS COMMUNITY: THE OTTOMAN YEZİDİS (XIX. AND XX. CENTURIES)”

*Abstract*

*Since the Ottoman State considered the Yezidis as heretics in Islam they were not recognized as a Muslim community and therefore, not included into the “millet system” as Christians and Jews. At the same time, they were not acknowledged as a distinct congregation. The relations between the Ottoman State and the Yezidis increased in the Tanzimat period. At that time, the State's purpose was to gain the Yezidis for the Sunni community by recognizing them as Muslims. This policy was followed in the later period but became unsuccessfull, therefore, the Islamization policy of the Yezidis failed.*

*Keywords*

*The Ottoman Yezidis, The Shebeks, Sheikh Adi b. Musafir, Sinjar, Lalish, Sheikhan, Mosul, Abdulhamid II, Northern Iraq, Omar Wehbi Pasha, Mustafa Nuri Pasha, Suleiman Nazif Pasha.*



## BİR TÜR MUSKA OLARAK HEYKEL ÜZERİNE

Ali İhsan ÖBEK\*

### ÖZET

Bu yazıda, sözlüklerin büyük bir çoğunluğunda Arapça kabul edilen heykel kelimesinin belli başlı anlamları belirtildikten sonra; heykel, günümüz Türkçesi için artık ölü bir anlam olan "( bir tür) muska; sihir, büyü, tılsım" karşılığıyla büyüteç altına alınarak ilgili karşılık on dört ila on sekizinci yüzyıl divan şairlerinin bazı beyitleriyle desteklenmiş; sonuçta, heykel kelimesinin bu anlamıyla divan şiirinde çok yaygın bir kullanıma sahip olduğu saptanmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Divan şiiri, Sözlük, Arkaik kullanım, Heykel, Muska, Sihir, büyü, tılsım.

Türkçeye Arapçadan geçmiş olduğu birçok sözlük müellifince kabul edilen *heykel* bakabildiğimiz sözlüklerin çoğunda eksik tanımlanmış kelimelerden biridir. Türkçe sözlüklerin, Arapça ve Farsçadan Türkçeye geçmiş bulunan kimi kelimelerin anlamlarını eksik vermeleri mazur görülebilir; fakat Osmanlı Türkçesini esas alan lügatler için bu durum, "özr-i leng" kabilindedir.<sup>1</sup> Öte yandan, adı geçen sözlüklerde tanımı eksik yapılmış olan kelime, bazı ansiklopedilerde de ya hiç yer almamış, ya da

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

<sup>1</sup> *Heykel* kelimesine yer vermeyen sözlükler bir tarafa bırakılırsa, kelimenin bu yazıda söz konusu edilecek anlamına değinmeyen lügatler arasında şunlar sayılabilir. (Yazıda geçen sözlük ve ansiklopedilerde, madde adı zikredilmesi hâlinde sayfa, cilt, cilt ve sayfa numaraları gösterilmemiş; ancak açıkça belirtilmeyen herhangi bir madde-den yararlanılmış olması durumunda sayfa, cilt, cilt ve sayfa numaraları belirtilmiştir.): *Ahter-i Kebir* (= AK.), *Arapça Türkçe Sözlük* (= ATS.), *Arkadaş Türkçe Sözlük* (= ATÜS.), *Büyük Osmanlı Lügati* (= BOL.), *Büyük Türkçe Sözlük* (= BTS.), *Ferheng-i Fârisî-i İmrûz* (= FF.), *Kâmûs-ı Türkî* (= KT.), *Lügat-ı Nâcî* (= LN.), *Lehce-i Osmânî* (= LO.), *El-Müncid* (= M.), *Meydan Larousse* (= ML.), *Mükemmel Osmanlı Lügati* (= MOL.), *El-Mu'cemü'l-Vasî* (= MV.), *Okyanus Ansiklopedik Büyük Lügat* (= O.), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat* (= OTABL.), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (= OTAL.), *Osmanlıca-Türkçe Lügat* (= OTL.), *Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (= OTS.), *Örneklerle Türkçe Sözlük* (= ÖTS.), *A Turkish And English Lexicon* (= R.), *Resimli Türkçe Kâmus* (= RTK.), *Türkçe Sözlük* (= TS.), *Türkçe Sözlük* (= TÜS.), *Yeni Türkçe Lügat* (= YTL.) ...

yalnızca sanat tarihi (terimi) olarak (heykelcilik vs. yönleriyle) değerlendirilmiştir.<sup>2</sup>

Sahabeden birinin (Heykel bin Cābir) adı da olan *heykelin* birkaç sözlüğe göre vereceğimiz bazı karşılıkları şunlardır: Cüsse, endam. § Suret, şekil, kalıp, kıyafet.<sup>3</sup> § Yüz, şema, büst, heykel. § Puthane (büt-xâne;

<sup>2</sup> Söz gelimi *İslâm Ansiklopedisi*'nin Millî Eğitim Bakanlığı yayımında (= İA.), *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/Eserler/Terimler)*'nde (= TDEA.) ve Mehmet Zeki Pakalın'ın ansiklopedik nitelikteki *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'nde (= OTDTS.) *heykel* maddesi açılmamıştır; Diyânetin yayımladığı *İslâm Ansiklopedisi*'nde (= DİA.) *heykelin resim* maddesinde değerlendirileceği kaydı düşülmüştür; *Büyük Kültür Ansiklopedisi*'nde (= BKA.), ayrıca Celâl Esad Arseven'in *Sanat Ansiklopedisi*'nde (= SA.) *heykel*, sadece sanat tarihi (terimi) olarak yerini almıştır. Yalnız, Celal Esad Arseven'in, SA.'nın "ilâve kısmı"nda (5/2393-9) verdiği bilgiler dikkatle okunduğunda, *heykelin* çeşitli dinlerde (farklı ve bazen aynı) algılanışı ile 'muska' anlamı arasında güçlü bağlar bulunduğu görülecektir.

<sup>3</sup> Bu anlamı da yararlandığımız sözlüklerin çoğunda mevcut değildir. Oysa bu mana-sıyla edebiyatımızda çok kullanılmıştır; msl.:

Şair Hevâyî, bir beytinde, çarşı halkını dolandırmak için türlü türlü, kılığa girdiğini, hezlâmiz tarzda dile getirirken kelimenin bu karşılığında yararlanmışır:

Ey Hevâyî çârsû halkın dolandıрмаğışün  
Türlü türlü heykel-i bed-fâma girmiş çıkmışız  
[HKD., v. 13<sup>b</sup>]

Bunun gibi aşağıdaki tanıklarda da 'kalıp, kıyafet, görünüş...' kastedilmiştir:

Büzülür de oturur kukla gibi karşımda  
Geldi dükkânıma bir mashara-heykel tilmîz  
[HKD., v. 5<sup>b</sup>]

"*Naş be-harâm (= naş-i harâm)*: Ol kimesnedir ki gemi arslanı gibi heykel ü kıyafeti yerinde olup lâkin derûnunda cevherden eser olmaya".

[TBK.]

Görünür hayli acibü'l-heykel  
Mebhas-i ilmi açınca başı kel

[Lt., 99/528]

"Herkül-i acibü'l-heykeli gördüm..."

*Tercüme-i Telemak* (Yusuf Kâmil Paşa)

"Bu esnâda bir takım asâkir-i müsellaha ile garîbü'l-heykel..."

*Tercüme-i Telemak* (Yusuf Kâmil Paşa)

"İki cenâhı açmış bir ukâb-ı acibü'l-heykel pervâza..."

*Charlottenburg Sarayı* (Sâdullah Paşa)

"Fırâş-ı şâhâne içre yatmış uyur bir hûrî-i behişt gördü ki târif ü tavsîfi muhâl; şöyle ki temsil-i âdemî ve teşbîh-i heykel-i beşeriden hâric nûrdan sûret olup..."

*Muhayyelât-ı Azîz Efendi*

Esasen; 'yakışıklı, güzel endamlı' demek olan *xoş-heykel*; 'cüsseli, gövdeli, endamlı, bünyeli...' karşılığı kullanılan *heykeldâr* ve 'güçlü, iri yarı vücutlu (bahâdırılar)' anlamındaki (*dilâverân-ı kavî-heykel* vs. gibi tabirler de, kelimenin 'kalıp-kıyafet, cüsse...' mânâsından neşet etmiş görünmektedir.

beytü'l-aşnām). § Yüksek bina. § Hristiyanların, Hz. Meryem'in resmini, timsalini bulundurdıkları ev veya oda (hücre). § İri, cüsseli hayvan. § Gerimli, boylu boslu uzun at. § Kemalini bulup yeterince kalınlaşmış ve uzamış nebat. § Bir takımyıldız. § Bu takımyıldızın menzili. § Hamâyil, muska, pazvant (bâzû-bend<sup>4</sup>) [FC.; TBK.; TK.; MV.; FM.; FA.; FLE.; L.<sup>5</sup>; BL., s. 73, 110<sub>187</sub>, 153 [metinde: 28<sup>a</sup>-8)]...].

Az önce ifade ettiğimiz gibi, yararlandığımız sözlüklerde heykel kelimesine ilişkin kaydedilmiş olan karşılıklar bunlardan ibaret değildir. Yukarıya aldığımız karşılıklardan bazılarının da, aslında birbiriyle irtibatlı bulunduğunu ve bu bakımdan müstakil birer anlam ifade etmediğini/edemeyeceğini belirtmek lâzımdır.

★

Steingass, *heykelin* 'muska' manası için; 'kötü tâlihe ya da büyüye karşı koruyucu olarak kullanılmak üzere, insan vücudunda asılan tıslım veya muska'<sup>6</sup> meyanında bir açıklama yapmıştır.

Hüseyin Kâzım Kadri'nin yaptığı tanımdan, bu muskanın husûsî bir şeklinin olmadığı; üçgen, kare ve dairevî gibi muhtelif biçimlerde olabileceği anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Amîd, kelimenin bu (ve 'puthâne') manasıyla, Farsçada kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>8</sup> Dihhudâ, *Lûgatnâme*'de bu karşılığı<sup>9</sup> Senâî'nin şu beytiyle örneklemiştir:

حوررا حرز و هیكل است آن خط  
که نیابی بر آن نهاد و نمط

<sup>4</sup> Sürûrî'nin aşağıdaki mısralarından anlaşılacağı gibi, 'kola bağlanan muska' demektir:

Lâf eder Aynî bizim karı yazar Mushaf deyu  
Harfîrâne yalan söyler ki yoktur gâyeti  
Belki yazmıştır orospu kendi bâzûbendine  
Rağbet-i zendôstân için muhabbet âyeti

[TL., 1/589]

<sup>5</sup> Dihhudâ, *Lûgatnâme*'de üç tane *heykel* maddesi açmıştır.

<sup>6</sup> "... an amulet or talisman inscribed with magic figures, hung round the body, as a defence against fascination or misfortune;" [S.].

<sup>7</sup> "Müselles, murabba' veya daire şeklinde yazılan nüsha ve tâviz." [TL.].

<sup>8</sup> در فارسی بمعنی تعویذ و بازوبند و بتخانه نیز گفته شده، مثال از عنصری:

چنان دان که این هیكل از پهلوی

بود نام بتخانه آر بشنوی

<sup>9</sup> حمایل و حرز، تعویذ و دعا و بازوبند و حمایل، آنچه حمایل کنند برخویش از قرآن و حرز و تعویذ و جز آن.

‘Muska’ anlamıyla *heykel*, dîvân edebiyâtında kullanılmakla kalmamış, halk diline de geçmiştir: Nevşehir’in Ürgüp yöresinde; “çevresine altın paralar dizilmiş olan üçgen biçiminde gümüş nazarlık” [DS.], “gümüş veyâ altından yapılan müselleş şeklinde içi duâlı, kenarları beşlik veyâ onluk altın dizili, boğaza gümüş zincirle takılan muska” [ADD.] mânâsında olarak *heyker* ya da *heykeri* diye yaşayan bir kelime vardır. Bu kelimenin *heykel*den bozma olduğu şüphesizdir.

Elimizdeki tanıklar *heykelin* yalın hâliyle ve çeşitli benzetmelerle ‘muska’ anlamında kullanıldığını göstermektedir:

1. Müstakil/yalın hâliyle *heykel*.

Ahmedî'nin şöyle bir beyti vardır:

Felek ne nakş etti kim elimden çıktı dîvânım  
Ki câna heykel etmişlerdi<sup>10</sup> cümle ehl-i dil anı

[MN., s. 26]

Mustafa Canpolat bu beyitteki *heykeli*; “madalyon, boyna asılan heykel” tarzında açıklamıştır.

Ahmedî bu beytiyle, felekten/zamaneden şikâyet etmekte ve şunu demektedir: ‘Felek acaba yine ne nakş (hile, oyun) etti de, elimden divanımı aldırdı; oysa onu (: dîvânımı) gönül ehli kişiler canlarına heykel edinmişlerdi: Onu adeta -içinde Kur'an'dan bazı ayetler barındıran- bir muska gibi yanlarından/koyunlarından eksik etmezlerdi’.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Örneklerden bazılarında daha geçecek olan *heykel etmek* (, *heykel kılmak*...) Farsça-daki bir deyim ile manen de uyuşmaktadır:

را آزيك سوى دوش بزير بغل جانب مقابل بردن .قرآن را هيكل کردن حمايل کردن قرآن خرد . (يادداشت مؤلف)  
هيكل کردن ,چون حمائل بندى ,حلقه

[L.].

<sup>11</sup> Bu beyitte, eskiden insanların tılsımlı kâğıtları üzerlerinde taşıdıklarına da işaret edilmektedir. Bu beyit ve aşağıda kaydedeceğimiz iki beyitten, şairlerin şiirlerini/sözlerini/divanlarını tılsımlı, büyülü, mukaddes birer metin... olarak takdim ettikleri de anlaşılmaktadır. (Büyük bir ihtimalle Ahmedî'nin ihtiyatlı bıraktığımız yukarıdaki beytinde de bu söz konusudur).

Cemal Kurnaz, Hayâlî'nin bir beyti dolayısıyla şu yorumu yapmaktadır:

“Tılsımlı kâğıtları insanlar üzerinde taşır:

Meğer Hayâli sözünde tılsım-ı sihr ettin

Ki girdi koynuna yârin bu resme dîvânın

Bu beyitte; şairin sihir tılsımı ile divanını yârin koynuna sokmaya muvaffak olduğu da düşünülebilir. *Divan* kelimesinin aynı zamanda *dîvin* çokluk şekli olduğu hatırlanmalıdır.” [HDT., s. 182].



Yaptığımız taramaya göre, Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinde bu kelime iki yerde geçmektedir:

Çün şebe<sup>12</sup> dürrile bir silke gelür  
Sîmberler boynuna heykel olur

[Aİ., nu: 465]

Leyli vü Mecnun ger olalar diri  
Heykel ettiler beşe/başa/paşa (?) bu defteri

[Aİ., nu: 1928]

Nâbî'nin, sadrıazam Hüseyin Paşa medhinde söylediği bir kasidesinin;

Nüsha-i hırz-ı emân heykel-i ta'vîz-i zamân  
Nokta-i merkez-i dîn kutb-ı medâr-ı İslâm

[ND., 1/91]<sup>13</sup>

beytinde –ikinci mısradaki *heykelin* tasavvufî anlamını<sup>14</sup> çağrıştıran bir eda olmakla birlikte– ‘muska’ manasına gelen dört kelime kullanılmıştır:

Ziya Paşanın *Mukaddime-i Harâbât*'ından olan şu beyit de kayda değerdir:

Geçti elime çü nüsha-i cân  
Matbû' bir iki köhne dîvân

[TL., 2/835]

<sup>12</sup> Konumuzla ilgili anlamını “siyâh boncuk” diye kaydeden FZ., kelimenin okunuşunu *şebe* suretinde vermektedir. M.'de “en-nuhâsü'l-aşfar...” (= sarı bakır) diye tarif edilmiş ve okunuşu *şebah* (cem'i: *eşbâh, meşâbih*) gösterilmiştir. Mütercim Âsım'ın açıklaması ise şöyledir: “*Eş-şebah ve ş-şebahân*: Harekâta ve şinlerin kesriyle: Sarı bakıra denir, nuhâs-i aşfar mânâsına ki Türki'de *birinc* tâbîr ettikleridir; cem'i *eşbâh* gelir.” [TK.]. “Siyâh ve berrak bir taş ismidir. Hiffet ü mülâyemette kehrübâya şebîhdîr. İki bâbet olur: Birisi Deşt-i Kıpçak semtinde fi'l-asl su olup giderek müncemid olur; ve birisi ma'denîdir, Geylân/Gilân memleketinden getirirler. Müfredât sâhipleri bu haceri *rûh-ı tütîyâ ve rûy-i tütîyâ* dedikleridir; *mâr-ı Şînî* (BKT.'nde “Marsıma”) dahi derler. Ve *birinc* dedikleri *şebe* ile bakırdan masnû' olur deyu beyân ederler. Tabîati bârid ü yâbis ve istishâbı isâbet-i ayn ü ihtirâktan hâfız ve başa ta'lîkı sudâ'ı dâfî' ve andan masnû' âyîneye nazar beyâz-ı ayn ü za'f-ı hîregî izâlesinde nâfî'dir. Ve andan ma'mûl mîl ile iktihâl veyâ bi-sürme öylece isti'mâl kuvve-i bâsıra işârında garîbü'l-eserdîr. Hacer-i mezbûr âteş üzre konuldukta odun gibi yanar ve neft râyihası gibi râyihası çıkar.” [TBK.].

<sup>13</sup> Beyitteki *hırz-ı emân(î)* hk. 15. dip notuna bkz.

<sup>14</sup> *Heykel*, tasavvufta *eşbâh* anlamdaşdır. Lügat anlamı itibariyle; ‘cesed, cüsse, cisim, şahıs, karaltı’ vs. demek olan *şebahın* çokluk hâli olan bu kelime, tasavvufî eserlerde genellikle ‘âlem-i eşbâh şeklinde geçmekte ve; ‘mücerred varlıklarla maddî varlıklar arasındaki âlem’ [TATES.; TTDS.] yerinde kullanılmaktadır:

Gaybdan âlem-i eşbâhı temâşâ ettim  
Mûcid-i Mutlak'ı her zerrede hâzır gördüm  
Nev'î [TL., 1/241]

*Muska* kelimesinin aslî şekli olduğu hakkında gâlip kanaat bulunan *nûsxa*, *hırz(-ı emân)*,<sup>15</sup> *heykel* ve *ta'vîz*<sup>16</sup> olmak üzere...

*Eşbâh* kelimesi; “ecsâm-ı hâriciyyenin zihinde mürtesem olan hayâlleri” [TL.] anlamına gelmekle, aynı zamanda *heykel* ile bir açıdan eş anlamlıdır.

Şeyh Mehmed Sâ'î'nin bir beytinde ise -muhtemelen ‘kalıp, kıyâfet’ vs. anlamıyla bağlantılı olarak- *heykel* kelimesi, felsefî manada *rûh* zıddı yönüyle ele alınmıştır:

Ol arza sırf ervâh girer heykelleri yolda kalır  
Ehl-i basîretler bilir bilmez anı şahs-ı seme

[TL., 3/114]

<sup>15</sup> *Hırz*, daha çok, ‘insanı çeşitli kötülüklerden ve kazalardan koruduğu itikadıyla takılan muska, tılsım vb. şeyler hakkında kullanılır. Bu kökten gelen *ihrâz*, *ihtirâz*, *taharrüz/teharriüz*... gibi kelimelerde ‘sakınmak, koru(n)mak, sakla(n)mak...’ anlamları hep vardır:

Fâriğ etti aşkın özge mehlikâlardan beni  
Hırz-ı candır sakladı aşkın belâlardan beni

Fuzûlî [TL., 2/509]

Ahmet Talat Onay'ın, Sûdî'nin *Hâfız Şerhi* [1/292]'nden naklettiğine göre; ‘şiirle-rimizde muska anlamında kullanılan’, Nâbî'nin yukarıdaki beytinde de geçen *hırz-ı emânî*, herkesçe bilinmekte olan uzun bir duadır; Arapça ve Farsça şerhleri vardır; insanı düşmanlarına, sevmeyenlerine karşı ‘emniyet’ altına aldığına, koruduğuna inanılır; bilhassa bu konuda çok tesirli olduğu kabul edilir:

Zülfün nikâbı rûyuna hırz-ı emân olur  
Çeşm-i rakîb ey büt-i tannâz değmesin

Nâilî [ETEM., s. 204]

Nâilî'nin bu beytinde *tannâz* olan sevgilinin saçları, yüzünü âşık için *ağyâr* olan *rakîb*in gözlerinden ve şerrinden koruyan bir muska (tılsım) olarak düşünülmüştür. Yazımızın ilerleyen sayfalarında da görüleceği gibi; “divan şiirinde sevgilinin saç boyuna uzandığı için *hamâ'il* olarak nitelendirilir. Böylece saç, *hamâ'il* içinde tılsımın yapacağı işi yapmış olur.” [ADŞS., s. 206].

Şeyh Gâlib, Ebûbekir Çelebi hakkında “Konya'nın ‘hırz-ı emân'ıydı” demiştir:

Diyâr-ı Konya'nın hırz-ı emânıydı o server kim  
Edince nakl-i ukbâ koptu ol dem tâmmetü'l-kübrâ

[ETEM., s. 204]

<sup>16</sup> *Ta'vîz* kelimesi, lügat anlamı itibariyle; ‘bir tehlikeden kaçıp bir yere, birine, bilhassa Allâh'a sığınmak’ demektir. *Ma'âzillâh*, *el-'iyâz*<sup>n</sup> *billâh*, *'iyâz*<sup>n</sup> *billâh*, *e'üz*<sup>n</sup> *billâh*... vs. gibi ünlemlerle, sığınılacak biricik merci olarak Allah düşünülür. Kur'ân-ı Kerîm'in, *-kul e'üz*<sup>n</sup> ile başlayan- son iki suresine, *Felak* ve *Nâs* sûrelerine *Mu'avvizeteyn* (*Mu'avvizetân*); *İhlâs* ile birlikte bu son üç sureye *Mu'avvizât* denilir: Hz. Â'îşe'den rivayet olunan bir hadise göre, Hz. Muhammed; “bir rahatsızlık duyduğu zaman ve her gece yatağına yatacağı sırada bu üç sureyi okuyup ellerine üfleyerek mübarek başına ve yüzünden başlayarak aşağıya doğru mübarek vücutlarına mesh eder ve bunu üç kere yapardı.” [HDKD., 10/127].

Çeşitli muskalarda bu surelerin ya tamamen, ya da bir kısım âyetlerinin yazıldığı bilinmektedir.

Terim anlamıyla *ta'vîz* ise, ‘genellikle nazardan korunmak için taşınan muska'yı ifâde eder:

18. yüzyıl şârihlerinden Zâtî Süleyman da, İsmâil Hakkî'nin *kasîde-i ferîdesine* yapmış olduğu şerhin bir yerinde, *heykel* kelimesinin çoğul hâli olan *heyākili*, müterâdifi *hamā'il/hamāyil* ile birlikte, yine 'muska' manasıyla zikretmiştir:

"*Lehā mā kesebet ve aleyhā m'ekteşebet* mefhûmunca derûn-ı kasîdede olan delâ'ili ve ehlullâh hakkında olan şemâ'ili bu hakîr dahi hüccet olmak üzere îrâd eyledik ki sudûr-ı sâlihîn ve huzûr-ı tâlibinde şürûr-ı münkerinden *heyākil ü hamāyil* ola; bi-iznillâhi'l-'Azîm ve bi-'inâyetihi'l-Kerîm" [ŞKF., v. 26<sup>a</sup>].

*Heykel vār*, 'heykel/muska gibi, heykel şeklinde'<sup>17</sup> demektir:

دشمنانش همره غولند اگر خود بهر حرز  
هشت حرفش هفت هیكل وار دربر ساختند

Hâkânî [L.]

*Heykel* kelimesinin geçtiği bu tanıklarda, kelimenin yalın hâliyle 'muska' (=tılsım) anlamında kullanılmış, bu mânâsının ima edilmiş olduğu mevzubahistir. Ancak divan şairleri, heykeli bu manasıyla bahse konu edişlerinde, bilhassa heykel-kol(lar) ve nisbeten *heykel-saç(lar)/zülüf(ler)* arasında belli benzerlikler kurma yoluna gitmişlerdir:

2. a. Heykel-kol(lar) münasebeti/benzerliği.

Sâlim'in İbrahim Paşa medhinde söylediği bir kasidesindeki;

Zahîr-i saltanat bâzû-yi devlet heykel-i himmet

Themten-menkabet şîrînsitân-ı saff-ı ârâyî

[SLD., s. 129]

beytiyle, kelimenin 'muska' anlamını açıkça kastedtiği söylenemese bile, burada, *heykel* kelimesinin *bâzû* ile birlikte kullanılması, 'muska' anlamına atıfta bulunulmuş olabileceği izlenimi uyandırmaktadır.

Nâbî'nin aynı kasidesinden olan aşağıdaki beyitte *heykelin* kola bağlandığı anlaşılmaktadır:

Heykel-i bâzû-yi ikbâl Hüseyin Pâşâ kim

Süllem-i kasr-ı celâli olamaz heft ecrâm

[ND., 1/90]<sup>18</sup>

Ben dahi gam mı çekerdim nazar-ı a'dâdan

Bâzu-yi vaslda ta'vîzim olaydı hâ mîm

[ND., 2/1156; TL., 3/471]

<sup>17</sup> [L.] هیكل وار، همانند هیكل حمایل وار.

*Heykelin* kol ile münasebeti, kola (pazuya) takılması ile sınırlı olmayıp *heykel-kol* benzerliğinden kastımız da bu değildir.

Özellikle *hamâyil* ve umumiyetle muska-kol(lar) benzetmesi, divan şairleri tarafından işlenmiş bir konudur. Çünkü; “âşığın kolu da bir *hamâ'il* yerine geçer ki sevgilinin boynuna dolanmak istenir.” [ADŞS., s. 206].

Bu benzetmeye, muskaların (*heykelin*) boyna/gerdana takılması âdetinin kaynaklık ettiğini izaha gerek yoktur.

İkinci Murad dönemi şairlerinden Hassân'ın bir beytinde âşığın kolları *hamâyil* olarak düşünülmüştür:

Eger ta'vîd-i çeşm ister ve ger akd-i lisân ister  
İki kolum hamâyildir yavuz gözden yavuz dilden  
[MN., s. 53]

Kadı Burhâneddîn'in bir beytinde ise, sevgilinin/muhatabın kolları, âşık için muska olarak düşünülmüştür:

Dimâğımda durur sevgüsü heykel  
Velî olmaz bana kolu hamâyil  
[KBD., s. 172]

Ahmed Paşa'nın, bir atasözünü kullanarak; ‘eğer Allah’ın seni kem nazardan ve kem sözden saklamasını (korumasını) istiyorsan, Ahmed’in kolunu boynuna *hamâyil* gibi *heykel* kıl!’ anlamındaki;

Hamâyil gibi boynuna kolun kıl Ahmed'in heykel  
Ki saklaya seni Bârî yavuz gözden yavuz dilden  
[APD., s. 230]

beyti ile, Nizâmî'nin;

Göreyin heykelini kim göre se pâre rakîb  
Ger kolun vehm ile boynuna hamâyil bağlar  
[RD., s. 47]<sup>19</sup>

şeklindeki dizeleri, yine Mesîhî'nin;

<sup>18</sup> *Heft ecrâm* ile birlikteliği; tılsımlı, ‘büyülü’ olması dolayısıyla puthaneye de *heykel* denmesiyle; ayrıca ‘yedi gök, yedi sema; yedi dünya, yedi cihan; muskalar’ anlamındaki *heft heykel* ile de ilgili olabilir.

<sup>19</sup> *Se pâre* ‘Kur’ân-ı Kerim ve onun her cüz’ü’ için kullanılan *sî pâre*, *sipâre* (= *sıpara*, *supara*) de olabilir [Bu konuda bkz. OŞG., s. 45-9]. (Ancak beytin aslı/Osmanlıca yazılışı görülememiştir).

Heykel et boynuna ey dōst Mesîhî kolunu  
Tâ sana değmeye yavuz dil ile dîde-i bed

[MD., s. 137]

beyti, heykel (muska)-kol bağlamında söylenmiştir.

(Bu beyitlerden, *heykelin* aynı zamanda nazara karşı takıldığı da anlaşılmaktadır).

Örneklerdeki *hamâ'il/hamâyil*, aslında 'kılıç bağı' anlamındaki *hamîle* ve *himâlenin* çokluk hâli olup, (çoğunlukla) müfred kabul edilen bir kelimedir. 'Boyna asılan muska' demektir.<sup>20</sup>

Fuzûlî, bir cümlesinde 'kudret eli'yle kâinatın boynuna *hamâyil* astığını söyler:

"Her dem dest-i kudretim muhtera'ât-ı masnû'adan gerden-i kâ'inâta hamâ'il asardı" [TDD., s. 276].

Abdülhak Hâmid'in;

Taktımsa da bir demir hamâ'il

Olmaz şerefim bununla zâ'il

dizelerindeki *hamâyili* Ahmet Talat Onay her ne kadar; "bir nevi imtiyaz işareti olarak sağ omuzdan geçirilerek bele doğru takılan ipek kurdela" [ETEM., s. 190] yollu değerlendirmişse de, beyitte açıkça "demir hamâ'il'in geçmesi, düşündürücüdür: Bu beyitte sözü edilen kişi Eşber'dir; vatanı istilâ, kendisi de esir edilerek zincire vurulmuştur. Bu durumda -beytin bağlamını (=mâkabl ve mâba'd) bilmemekle birlikte-Eşber'in İskender'e; 'her ne kadar zincire vurulmuşsam, *tavk-ı esâret* olan zincir, âdetâ bir *hamâyil* gibi beni kuşatmışsa dahi...' demiş olması/olabileceği, bizce daha uygundur.

Çeşitli şekil ve ebatta olan muskalar (*hamâyiller*, *heykeller*) ekseriyetle küçük bir kese, bir madalyon veya para kesesi içine konularak, boyna asılır, ya da kola takılırdı. Sarığa bağlandığı da görülür [İA., 4/172]. *Hamâyil* ve *bâzû-bend*lerin içine konulduğu mahfazalar, muskalıklar meşinden ya da tenekeden yaptırılırdı; bazı zenginlerin muskalıkları ise gümüşten, hatta altından idi.

<sup>20</sup> Türkülerimize bile girmiş olan *hamâyil* ve daha genel anlamda muska hakkında önemli tarihî bilgiler için bkz. İA., 4/173-3; OTDTS, (M. Z. Pakalın'ın verdiği bilgiler de İA.'daki maddeye dayanmaktadır); *hamâyilin* özellikle divan şiirindeki bazı teşbihî kullanımları için bkz. ADŞS.

Söz gelimi Ahmed Paşanın bir beytinde sözü edilen, gümüş(ten) bir *hamâyildir*:

Rakîb-i dîv mekriyçün sal ey dost  
Kolundan boynuma sîmîn hamâyil

[APD., s. 204]

(Bu cümleden olmak üzere, altın(dan) ve gümüş(ten) *heykellerin* de bulunduğu rahatlıkla tahmin olunabilir).

Elimizdeki beyitlerden, *heykelin* şeklinden ziyade bu yönüne ışık tutan bazı ip uçları, daha doğru bir deyişle, açık deliller elde edebildik:

Daha çok tezkiresiyle ünlenmiş olmakla birlikte, müretteb bir divan sahibi de olan Sehi'nin aşağıdaki beytinde, Ahmed Paşanın beytindeki *sîmîn hamâyilin* anlamdaşı olan *sîmden heykeli*, heykel-kol ilgisi çerçevesinde söylenmiştir. (Sevgilinin kolları ile *meh-i nev* arasında bir benzetme yapılmıştır):

Sîmden heykel asar boynuma gûyâ meh-i nev  
Doladıkça kolunu yâr benim gerdenime

[TŞ., 1/495]

Ancak her iki beyitte de bir teşbih olduğu hatırlanmalıdır: Divan şiirinde sevgili gümüş tenli (*sîm-ten*)dir; burada, sevgilinin adeta gümüş gibi olan bembeyaz kolları âşğın boynuna dolanan (gümüş) bir muska olarak hayal edilmiştir.

Nâbi'nin aşağıdaki beytinde de aynı tasavvuru/teşbîhi görmek mümkündür:

Sezâdır sâ'id-i sîmînin etsem heykel-i gerden  
Bana pür-hışm ü kîn olmak adûlar hep seniñçündür

[ND., 1/626]

Ahmed Paşa; 'Ahmed, her ne kadar sen *sîm-teni* altın muskadan kıs-kansa da, kolunu senin boynuna *hamâyil* yapmayı umar' diye düz yazıya çevrilebilecek beytinde, *heykelin* aynı zamanda altından yapıldığını da söylemiş bulunuyor:

Ahmed umar ki hamâyil kıla boynuna kolun  
Gerçi sen sîm-teni heykel-i zerden günüler

[APD., s. 152]

Aynı şairin, yukarıdaki beytiyle hemen hemen aynı anlama gelen bir beytinde de, *heykelin* altından mahfaza içine konma âdeti, yinelenmiştir:

Ger yavuz göz değmesin dersen salın ey serv-i nâz  
Boynuna Ahmed kolundan heykel-i zerrîn salıp

[APD., s. 125]

Altın(dan) muskanın söz konusu edildiği bu beyitlerde ise, yukarıda sözünü ettiğimiz teşbihin aksi bir benzetme vardır: Divan edebiyatı gele-  
neğinde âşğın/şairin benzi gibi teni de sarıdır; bu nedenle *heykel-i zer* ter-  
kibiyle âşık/şair, aynı zamanda/özellikle kendi kollarını (da) kasetmiştir.  
Dolayısıyla bu beyitlerde Ahmed Paşa, altın(dan) *heykeli* kasetmenin yanı  
sıra, âşğın/kendisinin sararmış kollarını sevgilinin boynunda *altınlı  
hamâyil* sûretinde düşünmüştür. Önceki beyitlerde görülen *sîmden heykel*  
ve *sîmîn hamâyil*in, yerini bu örneklerde ‘altın(dan) muska’ anlamındaki  
*heykel-i zer* ya da *heykel-i zerrîne* bırakması bundandır. Daha açık ifade edi-  
lecek olursa, ilkinde kolunu dolayan kişi *sîm-ten* sevgilidir, ikincisinde ise  
*sarı tenli/benizli* âşıktır.

Sözünü ettiğimiz *altınlı hamâyil* benzetmesini, sarı tenli âşğın kolla-  
rının altın muskaya benzetilişini, Mesîhî çok açık biçimde ifade etmiştir:

Şol sararmış kolların saldı Mesîhî boynuna  
Sana yavuz gözden altunlu hamâ’il bağladı

[MD., s. 290]

## 2. b. Heykel-saç münasebeti

*Heykel* (muska)-kol(lar) ilişkisinden söz edilen yukarıdaki tanıklardan  
sonra; aşağıda vereceğimiz örneklerde, *heykel*in saç ve zülüfler ile birlikte  
kullanıldığı, bu ikilinin bazı benzetmelerle ele alındığı görülecektir. Bu  
münasebet, -şekli ve büyüğü özelliğiyle- sevgilinin saçının da bazen, boyna  
takılan muskaya benzetilmesinden doğmuş olmalıdır:<sup>21</sup>

Gerden-i câna anberîn zülfü  
Sağlı sollu iki hamâyildir

[İÇD., s. 148]

Kadı Burhâneddin, sevgilinin sürmeli gözüne gönlünü kaptırma se-  
bebinin, onun siyah zülüflerinin boynuna bir muska gibi asılmasına bağ-  
larken, bu tasavvuru işlemiştir:

Aldı yine gönülü bu çeşm-i mükehhel  
Gîsûsu sevdâsı etti boynuma heykel

[KBD., s. 488]

<sup>21</sup> Bu konuda 15. dip notuna bkz.

Aynı tasavvurun biraz farklı biçimine Ahmed Paşada da tesadüf olunmaktadır:

Ca'd-ı zülfün kim asılmış sen dilârâm üstüne  
Müşg heykel taktı bir serv-i gülendâm üstüne

[APD., s. 252]

Necâtî'nin bir beytinde, sevgilinin “turre”sinde sarkık duran iki kâ-kül, “iki heykel-i anber-feşân” olarak düşünülmüş; böylelikle sevgili, nazardan korunmuş olarak tasavvur edilmiştir:

Göz değmemeğe turreşi sağına soluna  
Boyunca iki heykel-i anber-feşân asar

[NEC., s. 18]

Şu beyit de *heykel*-saç benzerliği bağlamında söylenmiş olmalıdır:

Her gün ey dilber cemâlin sohbetin görem deyu  
Heykel-i zülfün du'âsın okurum temcîdden

[APD., s. (306)]

Yazımızın başında önemli bir kısmını kaydettiğimiz karşılıkları dışında, *heykel* ile yapılmış bazı tabir, terkip ve deyimler de mevcuttur. ‘Cennet’ten kinaye olarak kullanılan *heykel-i rıdvân*; ‘sekiz cennet’ten ve bir görüşe nazaran ‘felekler’den de kinâye olan *heşt heykel-i rıdvân*; ‘ölmek, vefat etmek’ anlamındaki *heykel besten...* gibi.

Aşağıda tanıklarıyla kaydedeceğimiz iki terim/terkip de bu cümledendir:

3. a. Heykel-i nûr, heykelü'n-nûr, heyâkil-i nûr, heyâkilü'n-nûr.

Sâbit'in birkaç beytinde *heykel-i nûr* terkihi kullanılmıştır:

Mehdine ıkdü'l-cümân-ı dürr-i yektâdan bedel  
Arz için bir heykel-i nûr astı veffâk-ı kadîm

[SD., s. 328]<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Beyitte geçen *cümân* kelimesi Mütercim Âsım tarafından şöyle tarif edilmiştir: “İncüye denir; alâ kavlı incü şeklinde gümüşten düzülmüş tügmeye ve *koza\**ya denir; müfredi, *cümânedir*; ve nisvân-ı Arab ziynetlerinden bir gûne ziynete denir ki sahtyânı at peçesi gibi dilim dilim tırşe eyledikten sonra hasîr gibi nesc edip ve elvân boncuklar üstüvâr edip *hamâ'il* gibi takınırlar; ve bellerine kemer edip kuşanırlar; ve üzeri gümüşlenmiş yâhud gümüş ile yaldızlanmış boncuğa denir; ve bir erkek devenin adıdır; ve bir dağın ismidir; ve Ahmed bin Muhammed bin Cümân muhaddistir” [TK.].



Şair, şiirinde söz konusu ettiği şehzadenin beşiğine, *veffāk-ı kadīm*<sup>23</sup> katınca en değerli incilerden oluşan inci dizisi ayarında bir muska (= *heykel-i nūr*) takıldığını; hemen akabindeki beyitte de, *nūr-ı İlâhîye* mazhar olan böyle şehzadeye *ism-i a‘zamın* yazılı bulunduğu bir ta‘vīz-i uygun bulunduğunu söylemektedir. Burada *heykel-i nūr*un ‘muska’ anlamının da kastedildiği düşünülebilir:

Böyle bir nūr-ı İlâhî mazharı şehzâdeye  
İsm-i a‘zamdān gerek ta‘vīz-i bâzûy-i kerîm  
[SD., s. 328]

Resm-i satr-ı heykel-i nūr istedim pehlûsuna  
Oldu her bir üstühân-ı sîne bir mıstar gibi  
[SD., s. 300]

Örneklerdeki *heykel-i nūr*, *heyâkil-i nūr* tabirinin neye delalet ettiğini, Mütercim Âsım'ın *heykel* maddesindeki açıklaması açıklığa kavuşturmaktadır:

“Eslâf-ı hükemâ itikadlarında kevâkib envâr-ı mücerredenin zilâl ü heyâkili olmağla her kevkeb için münâsib tılsım vaz‘ ve ol tılsım için büyût<sup>24</sup> binâ edip ol büyûta *heyâkilü'n-nūr*<sup>25</sup> derler idi.” [TK.].

---

Bu açıklamadan ‘*ıkdü'l-cümânın* ‘*ıkdü'l-le‘âl* gibi, ‘inci dizisi’ anlamına geldiği anlaşılabilirse de tanımın altını çizdiğimiz kısmı, akla daha yatkındır.

\* Burada *koza*, “gümüşten ve sırmadan yapılmış süslü düğme” [TTS.] demektir.

<sup>23</sup> Bu tarz terkiplerle/tavsiflerle, şairin asıl kimi/neyi kastettiğini anlamak kolay değildir. Söz gelimi *veffāk-ı kadīm* ile özellikle Allah; belki de (büyük) meleklerden biri...nin kastedilmiş olması ihtimal dâhilindedir.

<sup>24</sup> Türkçe’de de *ev* kelimesi ‘burç, menzil’ yerinde kullanılmıştır; TTS.’nin buna gösterdiği tanıklar şunlardır:

Müşteri ılduz budur gökte ayân  
Kavs ü Hût anın evidir bîgümân  
*Mantıkuttayr*

Kamer kim gicede yakar çırağı  
Anın Harçeng evidürür durağı  
*Gencîne-i Râz Tercümesi* [TTS., 4/1567]

Fuzûlî’nin aşağıdaki beytindeki (*tâli’*) *ev(i)* de bu anlamdadır:

Sordum ahvâlîmi aşkında müneccimlerden  
Baktular tâli’ evine dediler kan görünür  
[TL., 1/319]

<sup>25</sup> Sühreverdî’nin (1155-1191) (*Kitâb*<sup>u</sup>) *Heyâkilü'n-nūr* adlı, tamamen tasavvufî bir eseri vardır. Şerhlere de konu olan bu kitap, Türkçeye tercüme edilmiştir (= NH.).

Mütercim Âsım'ın *heyâkilü'n-nûr* diye sözünü ettiği bu terkinin Fars ve dolayısıyla Osmanlı söyleyişine, *heyâkil-i nûr* tarzına Nev'î'nin *Sûriyye Kasidesi*'nde rastlanmaktadır:

Seyyâreden heyâkil-i nûr astı boynuna

Kıldı sipihri dehşet-i şemşîri bîkarâr

[NED., s. 44]<sup>26</sup>

Yalnız, söz ve mana oyunlarına her hâl ü kârda baş vurmaya âdet hâline getiren divan şairlerinin<sup>27</sup> dilinde *heyâkilü'n-nûrun* yukarıdaki tanımla sınırlı bırakılacağını zannetmek, yanlış olur:

Beyitlerden ilkinde tılsım ve astroloji/astronomi terimlerinden olan *veffâkten* bahsedilmesi (= *veffâk-ı kadîmin* şehzadenin/memdûhun beşiğine 'ikdü'l-cümâmın dürr-i yektâsından bir *heykel-i nûr* asması); aynı beytin ikinci mısraında -aslında mahiyeti hakkında net ve kesin bir bilgi bulunmayan- *ism-i a'zamdan* söz edilmesi; ikinci beyitte bu *heykelin* *pehlûya* (takılması); son beyitteyse, astroloji/astronomi terimleri olarak *seyyâre*, *heyâkil-i nûr* ve *sipihri*,<sup>28</sup> sihir-büyü-tılsım tabirleri olarak da *heyâkil-i nûr*, (*boyna*) *asmak*...ın aynı anda kullanılıp beyitlere çeşitli açılımlar kazandırılması bu cümledendir.

### 3. b. Heft heykel

Bu tabir; 'yedi gök, yedi semâ; yedi cennet; yedi dünya, yedi cihan, yedi iklim; muska(lar)<sup>29</sup> [S.; FLE.] vs. anlamlarına gelmektedir; *heykel-i cinân* ile ilintili gibidir.

Bu terkibe Nücûmî'nin bir beytinde tesâdüf ettik:

Yazıp bağrım kanıyla heft heykel okurum yâ Rab

K'ede ol Yaradan yârî yavuz gözden yavuz dilden

[MN., s. 66]

Mustafa Canpolat, buradaki *heft heykeli*; "muska, büyü" diye karşılamıştır.

<sup>26</sup> Bu beyit Tâhir Olgun'un, ilgili kasideden (= NS.) şerhettiği beyitler arasında yer almamaktadır.

<sup>27</sup> Dîvan şâirlerinin, bir kelimenin, terkinin ... delâlet ettiği karşılıklardan âzamî derecede yararlanmaya adeta tutkun oldukları ve şiiirlerinde bunu en iyi şekilde temsil etmeye, tâbir câizse, can attıkları bilinmektedir. Dîvan şâirlerinin bu söz ve mânâ tutkusu, Osmanlı şiiirinde genel ve mer'î bir kural hükmündedir.

<sup>28</sup> Kelimenin 'bir takımyıldız' ve 'bu takımyıldızın menzili' anlamlarına da geldiği, yukarıda belirtilmişti.

<sup>29</sup> krş. "*Heft heykel*: Eflâk-i seb'adan ve ekâlîm-i seb'adan kinâyeye olur; ve *heyâkil* ve *hamâ'il* 'cümlesine' حملته itlâk olunur." [TBK.].

## 4. Sonuç:

Sınırlı örnekle kalmış olan bu yazı, *heykelin* divan şiirinde ‘muska’ anlamıyla ne oranda kullanılmış olduğunu göstermeyi amaçlamaktan ziyade, bu manada çok kullanılmış olduğunu dikkat nazarlarına sunmayı hedef edinmiştir.

Değerlendirmeye tâbi tutulan örneklerin 14 ila 18. asır divan şairlerine âit olduklarından hareketle, *heykelin* ‘muska, büyü’ manasını 5-6 asır boyunca korumuş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Bir tek Hevâyî'nin aşağıdaki beytinde taştan (= kayadan, mermerden) bir heykelcikten/madalyondan bahsedildiği akla gelebilir:

Gerdenine kayadan heykel takınmış zîb için

Kocakarı duhter-i Bulgâr şeklin bağlamış

[HKD., v. 16<sup>b</sup>]

Ancak bu beyitteki *kayadan* kelimesi, divanın bir başka nüshasında *pâreden* şeklindedir. *Pâreden* kelimesi kıstas alınması –veya bununla *heyker* ya da *heykeri* kastedilmiş olması– durumunda ‘madalyon’ karşılığı verilemez. İkircikli olan bu beyit dışında, (ele aldığımız örneklerde) günümüzdeki anlamıyla *heykel* kullanılmamıştır.

*Heykel* kelimesinin etimolojik olarak ‘muska’ anlamında kullanılma sebebi ve sihir, büyü ile ilgisi konusunda ise, ulaşabildiğimiz kaynaklarda açık ve kesin bir bilgi bulmuş değiliz. Dolayısıyla bu konuda söyleyeceklerimiz, sadece tahmin yürütmekten ibaret olacaktır:

Tılsım, büyü, sihir... inancının çok eskiye dayandığı ve bu inancın din-coğrafya farkı tanımadığı, bütün bir insanlık tarafından rağbet gördüğü bilinmektedir.<sup>30</sup>

*Heykelinse*; ‘manastır, Hristiyanların -Hz. Meryem'i temsilen- içinde resim bulundurdukları hücre, puthâne,<sup>31</sup> resim’ vb. gibi manaları

<sup>30</sup> Kâtip Çelebi, Yunanlıların çeşitli putlara (gezegenlere) muhtelif sebeplerle tapındıklarını haber vermektedir [KÇS., s. 176]. Bizans döneminde, esrarengiz bir kudreti bulunduğu inanılan tılsımların bir kısmı karaya, bir kısmı denize ait idi. Bizanslılar, üzerinde çeşitli hayvan timsalleri bulunan heykel ve sütunlara çeşitli kerametler izafe ederlerdi. Çemberlitaş, Kıztaşı aynı zamanda bir tılsım olarak da benimsenmişti. Kıztaşı'nın yakınından geçen genç kızların bakire olup olmadığını haber verdiğine, tılsım olarak da şehri yılandan, karıncadan koruduğuna inanılırdı. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (= TATİ.) adlı eserinde bu konuda ayrıntılı bilgi vermektedir.

<sup>31</sup> Özel isim olarak da kullanıldığı görülür; msl. *Heykelü'r-Rûm* ya da *Heykel-i Rûm*, ‘Rum’ diyârında bulunan bir puthanenin ismidir; Dihhudâ buna Hâkânî'den bir tılsım göstermiştir [L.].

bulunmaktadır. Bu karşılıklar ile sihir ve büyü arasında güçlü sayılabilecek ilgiler vardır; çünkü manastırlarda, puthanelerde, ibadethanelerde... her zaman için bir 'büyü, sihir, mucize, İlahî güç...' bulunduğu inanılır.

Celâl Esad Arseven, ilk *heykellerin* sırf *sanat* bakımından ve yalnız *estetik/güzel* bir eser vücuda getirmek maksadıyla yapılmış olamayacağını; yapılan ilmî inceleme ve araştırmalar neticesinde, en evvel dinî sebeplere dayalı olarak yapıldığının artık kanıtlanmış olduğunu bildirmekte ve şu yorumu yapmaktadır: "Fakat bu ilk dinî sebepler, bir ilâha tapmak için onun heykelini yapmak fikrinden neşet etmeyip sırf kötü cinler ve şeytanların fenâlıklarından korunmak ve onların tesirlerini bu heykeller üzerine çevirmek ve totemlerde olduğu gibi kendilerini koruyan ecdad sûretlerinin himâyesinde yaşamak için birer sihir mâhiyetinde olduğuna hükmedilmektedir." [SA., 5/2393].

İnsanlığın tarihî seyri ile, *heykellerin* maddî ve manevî bir yontulmaya tâbi tutulduğu, daha bir estetik, modern boyut kazanmış olduğu muhakkaktır. Fakat bütün bir insanlığın, hâlâ *heykellerin* büyüsunü üzerinden atamaması, sihriye kapılması ve –özellikleri muhtelif de olsa– ancak 'efsanevî, sihirli...' kişilerin/varlıkların *heykellerini* yaşatması bu anlamda dikkate değerdir.

**Kaynakça\***

- ADD. *Anadilden Derlemeler*, Hâmit Zübeyir-İshak Refet, Hâkimiyet-i Milliye Matbaası, 1932.
- ADŞS. *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Dr. İskender Pala, Akçağ Yay., Ankara (?).
- Aİ. Ahmedî, *İskendernâme*, hzl. Dr. İsmâil Ünver, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983.
- AK. *Ahterî-i Kebîr*, Mustafa bin Şemseddîn-i Karahisârî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1310.
- APD. *Ahmet Paşa Dîvânı*, hzl. Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- ATS. *Arapça-Türkçe Sözlük*, Yrd. Doç. Dr. Hikmet Öztürk-Suat Cebeci, Akçağ Yay., Ankara 1989.
- ATÜS. *Arkadaş Türkçe Sözlük*, Ali Püsküllüoğlu, Arkadaş Yay., Ankara 1994.
- BKA. *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Başkent Yay., c. 6, Ankara 1984.
- BKT. bkz. TBK.
- BOL. *Büyük Osmanlı Lûgati*, Ali Rızâ Alp-Sabahat Alp, 1-4, Ercan Matbaası, 1961 (?).
- BTS. *Büyük Türkçe Sözlük*, D. Mehmet Doğan, Birlik Yay., Ankara 1982.
- DİA. *İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- DS. *Derleme Sözlüğü*, c. VII, Atatürk Kültür, Dil ve Târih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., S. 211/7, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993.
- ETEM. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ahmet Talat Onay, hzl. Doç. Dr. Cemâl Kurnaz, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara 1992.
- FA. *Ferheng-i Fârisî (Ferheng-i Amîd)*, Hasan Amîd, Müessesesi-i Emîr-i Kebîr, Tahran 1362.
- FC. *Ferheng-i Câmi' Fârisî be-Türkî-i İstanbulî (Farsça Türkçe Genel Sözlüğü)*, 1-2, Cemşid Sâlehpur, Lâle Yay., Tebriz, 1370 (Yayım tarihi: Nisan 1991; Türkiye'de dağıtım ve satım merkezi: Dersâadet Kitabevi).
- FF. *Ferheng-i Fârisî-i İmrûz*, (Heyet), Kitâbhâne-i Millî-i İrân, Tahran 1377.
- FM. *Ferheng-i Fârisî (Mütevassıt) (Ferheng-i Muîn) (A Persian Dictionary)*, c. 4, Dr. Muhammed Muîn, Müessesesi-i Emîr-i Kebîr, Tahran 1378.

---

\* Kısaltmalara göre düzenlenmiştir.

- FZ. *Gencine-i Güftâr (Ferheng-i Ziyâ)*, c. 2, Ziyâ Şükûn, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul 1984.
- HDKD. *Hak Dîni Kur'an Dili*, c. 10, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Fezâ Yay., İstanbul (?).
- HDT. *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, Prof. Dr. Cemâl Kurnaz, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1996.
- HKD. Hevâyî (Kubûrîzâde), *Dîvan*, Süleymâniye Kütüphanesi, Lala İsmâîl 502. (*Hevâyî [Abdurrahman, Kubûrîzâde] Dîvânının Tenkidli Metni ve İncelenmesi*, Zehrâ Vildan Çakır, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 1998).
- HS. *Hezliyât-ı Sürûri*, (?).
- İA. *İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, 10, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1977 (?), 1967 (?).
- İÇD. Üsküplü İshak Çelebi, *Dîvan* (Tenkidli Basım), hzl. Dr. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri, Mimar Sinan Üniversitesi Yay., İstanbul 1989.
- KBD. Kadî Burhâneddin, *Dîvan*, hzl. Prof. Dr. Muharrem Ergin, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1980.
- KÇS. *Kâtib Çelebi'den Seçmeler*, hzl. Orhan Şâik Gökay, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1968.
- KT. *Kâmûs-ı Türkî*, Şemseddin Sâmî, İkdâm Matbaası, Dersââdet, 1317. (İlâveli çevirisi): *Temel Türkçe Sözlük*, (Heyet), 1-3, Tercüman Yay., İstanbul 1985-6.
- L. *Lûgatnâme*, Ali Ekber Dihhudâ, c. 28/b, Tahran (?).
- LN. *Lûgat-ı Nâcî*, Muallim Nâcî, Asır Matbaası, (?). (Çağrı Yay., İstanbul 1987).
- LO. *Lehce-i Osmânî*, Ahmed Vefik Paşa, Mahmut Bey Matbaası, Dersââdet, 1306. (Çevirisi): Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, hzl. Prof. Dr. Recep Toparlı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000.
- Lt. *Lûtfîye*, Sünbülzâde Vehbî, hzl. Yrd. Doç. Dr. Süreyyâ Beyzâdeoğlu, Cihan Neşriyat ve Matbaacılık, İstanbul 1996.
- M. *El-Müncid (Fi'l-lûga)*, Luis Ma'luf, El-matba'atü'l-kasolikiyye, Beyrut 1966.
- MD. *Mesîhî Dîvânı*, hzl. Prof. Dr. Mine Mengi, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995.
- ML. *Meydan Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, c. 5, Meydan Yay., İstanbul 1971.

- MN. *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*, Ömer bin Mezîd, hzl. Doç. Dr. Mustafa Canpolat, Türk Dil Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1982.
- MV. *El-Mu'cemü'l-Vasît*, c. 2, (Heyet), Kâhire 1927.
- ND. *Nâbî Dîvânı*, 1-2, hzl. Dr. Ali Fuat Bilkan, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1997.
- NED. Nev'î, *Dîvan*, (Tenkidli Basım), hzl. Dr. Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1977.
- NH. Sühreverdî, (*Kitâbu*) *Heyâkilü'n-nûr*, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1998.
- NS. *Şâir Nev'î ve Sûriye Kasîdesi*, Tâhir Olgun, Aydınlık Basımevi, İstanbul 1937.
- O. *Okyanus Ansiklopedik Büyük Lûgat*, Pars Tuğlacı, Cem Yayınevi, (?).
- OŞG. *Eski, Yeni ve Ötesi*, Orhan Şâik Gökyay, İletişim Yay., İstanbul 1995.
- OTABL. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, (Heyet), İstanbul 1990.
- OTAL. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ferit Devellioğlu, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 1995.
- OTDTS. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 1, Mehmet Zeki Pakalın, Millî Eğitim Bakanlığı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
- OTS. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Mustafa Nihat Özön, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1989.
- ÖTS. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, c. 2, (Heyet), Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- R. *A Turkish And English (Kitâb-ı Maânî-i Lehce)*, Sir James W. Redhouse, Beirut, 1987; *Redhouse Sözlüğü*, Redhouse Yay., İstanbul 1991.
- RD. *Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakîb'e Dâir*, Doç. Dr. Ahmet Atillâ Şentürk, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- RTK. *Resimli Türkçe Kâmus*, (Heyet), Ahmed Kâmil Matbaası, İstanbul 1928.
- S. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, F. Steingass, Beirut 1975.
- SA. *Sanat Ansiklopedisi*, c. 2, 5, (Prof.) Celâl Esad Arseven, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, 1993.
- SD. Sâbit (Bosnalı Alâeddin), *Dîvan*, hzl. Doç. Dr. Turgut Karacan, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 1991.
- SLD. Sâlim (Mirzâzâde Mehmed), *Dîvan*, (Tenkidli Basım), hzl. Dr. Adnan İnce, Ankara 1994.

- ŞKF. *Şerh-i Kasîde-i Ferîde Li-İsmâil Hakkı*, Zâtî Süleyman, Süleymaniye Kütüphânesi, Hâşim Paşa bl. no: 35.
- TATES. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Dr. Süleyman Uludağ, Mârifet Yay., İstanbul 1991.
- TATİ. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Doç. Dr. Hikmet Tanyu, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay., 1968.
- TBK. *Tibyân-ı Nâfi' Der Terceme-i Burhân-ı Kâti'*, (Hüseyin Tebrîzî'den) Mütercim Âsım Efendi, Dârüttübâa, İstanbul, 1214. (Çevirisi = BKT.): Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Kâti'*, hzl. Prof. Dr. Mürsel Öztürk, Dr. Derya Örs, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000.
- TDD. *Türkçe Dîvan Dîbâceleri*, Doç. Dr. Tâhir Üzgör, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- TDEA. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/Eserler/Terimler)*, Dergâh Yay., c. 4, İstanbul 1981.
- TK. *Okyanusü'l-Basît Fî Tercemeti Kâmûsü'l-Muhît*, (Mecdüddîn Firûzâbâdî'den) Mütercim Âsım Efendi, 1-3, Dârüttübâatü'l-Âmire, İstanbul 1268-72.
- TL. *Türk Lûgati*, Hüseyin Kâzım Kadri, 1-4, Devlet Matbaası (; Maârif Matbaası; Cumhûriyet Matbaası), İstanbul 1927 (; 1928; 1943; 1945).
- TS. *Türkçe Sözlük*, c. 1, (Heyet), Türk Dil Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.
- TŞ. *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, c. 1, Hasan Çelebi (Kınalızâde), hzl. Dr. İbrahim Kutluk, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- TTDS. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Doç. Dr. Ethem Cebecioğlu, Rehber yay., Ankara 1997.
- TTS. *Tarama Sözlüğü*, c. 3, 4, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yay., S. 211/7, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1996.



EK



## “ON THE HEYKEL, A KIND OF MUSKA”

*Abstract*

*In this article, the particular meanings of the word "heykel" accepted as an Arabic word in many dictionaries have been given. Later, different meanings of "heykel" as magic, witch, and charm (talisman) that are not used in modern Turkish have been studied and supported by some sample couplets of Ottoman poetry. Finally this meaning of "heykel" has been designated to have very common usage in Ottoman poetry.*

*Keywords*

*Ottoman poetry, dictionary, archaic usage, heykel, charm, magic, witch, talisman*



Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları:  
HÜMÂ, ANKA VE SİMURG

*H. Dilek BATİSLAM\**

ÖZET

*Divan şiirinin kaynakları arasında mitoloji önemli bir yere sahiptir. Ancak divan şiiri-mitoloji ilişkisi konusundaki çalışmalar sınırlıdır. Divan şiirinde kullanılan mitolojik öğelerin neler olduğu ve bu öğelerin divan şiirindeki yerini belirleyen çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tür çalışmalar divan şiirinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.*

*Yazımızda divan şiiri-mitoloji ilişkisiyle ilgili olarak divan şiirinde sözü edilen üç mitolojik kuş üzerinde duracağız. Divan şiirinin mitolojik kuşları Hümâ, Anka ve Simurg'un divan şiirinde hangi özellikleriyle, ne sıklıkta ve nasıl ele alındıkları taranan değişik yüzyıllara ait on beş divandan seçilen örnek beyitler aracılığıyla verilmeye çalışıldı.*

*Anahtar Kelimeler*

*Hümâ, Anka, Simurg, Divan şiiri, mitoloji, kuşlar.*

Divan şiirinin mitolojik kuşlarından üçünü ve bunların divan şiirindeki kullanım özelliklerini ve sıklığını incelemeye yönelik bu çalışmada, çeşitli kaynaklarda verilen bilgilerden yola çıkarak Hümâ, Anka ve Simurg'u kısaca tanıttıktan sonra taradığımız Şeyhî, Ahmet Paşa, Necâtî, Cem Sultan, Mesîhî, Usûlî, Fuzûlî, Hayâlî, Bâkî, Nefî, Nedim, Nâilî, Nâbî, Şeyh Gâlip divanlarından seçtiğimiz örnek beyitler aracılığıyla divan şiirinde Hümâ, Anka ve Simurg'un hangi özellikleriyle, nasıl ele alındığını tespit etmeye çalışacağız. Ayrıca bu kuşlarla ilgili çeşitli tamlama ve ifadelerin kullanım sıklığını vereceğiz.

Divan şiiri, beslendiği kaynaklar açısından zengin bir şiirdir. Gelenek, günlük hayat, din, masal, destan, efsane ve menkıbeler, mitoloji vb. divan şiirinin kaynakları ve kullandığı malzemeler arasında yer almaktadır. Divan şiirinin tam olarak değerlendirilebilmesi için divan şiirinin beslendiği kaynaklar, yararlandığı malzemeler tespit edilerek incelenmesi

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

gerekir. Divan şiiri mazmun, motif, imaj ve sembollerin sıklıkla kullanıldığı bir şiirdir. Şairin yeteneğinin, geleneğe ait bilgi ve kültür birikiminin ürünüdür. Şair için, yetenek kadar geleneği bilmek ve belirli bir kültürel donanıma sahip olmak da önemlidir.

Evreni, evren karşısında insanı anlama ve açıklama ihtiyacından doğan, bilinç ve bilinçaltının ürünü olan mitolojiyle edebiyat ve sanat eserleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Edebiyat eserlerinde yazar ve şairlerin hayal gücünü besleyen, olağanüstü olayları anlatan, zengin içerikli mitolojik öğeler roman, hikâye vb. edebî türler, özellikle de şiir için vazgeçilmez malzemelerdendir.<sup>1</sup> Mitolojik unsurlar hem dünya edebiyatında hem de bizim edebiyatımızda çeşitli türdeki edebiyat ve sanat eserlerinde en çok yararlanılan öğeler arasındadır. Bu gerçek bilinmekle birlikte Türk mitolojisiyle ya da mitolojinin edebiyatımızdaki yeriyle ilgili çalışmalar henüz yeterli düzeyde değildir.<sup>2</sup>

Divan şiirini araştıranlar divan şiirinin kaynakları arasında mitolojinin de bulunduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak bu mitolojinin nereden, ne kadar ve nasıl alındığı konusundaki görüşler bazı yönlerden çeşitlilik gösterir. Bu görüşlere göre Divan şiiri mitolojik öğelerini daha çok Fars kültürünün yarı tarihî ve İslâmlaşmış mitolojisiyle Şehnâme'den, Arap kültürü ve mitolojisinden almıştır.<sup>3</sup> Çeşitli kaynaklarda verilen bilgilerden yola çıkarak şiir-mitoloji ilişkisi divan şiiri açısından değerlendirildiğinde; divan şiirinin dünyası içinde mitolojinin önemli bir yer tuttuğu, divan şiirindeki mitolojinin Arap, İran ve İslâm mitolojisinin bir karışımı olduğu görüşünün ön plâna çıktığı görülmektedir. Ancak, ağırlığın İran mitolojisi yönünde olduğuna da dikkat çekilmektedir.

Çoğunun kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte divan şiirinde sözü edilen kişi, hayvan, mekân, zaman, bitki, nesne vb. pek çok varlığın mitolojik arka plânı bulunmaktadır. Hümâ, Anka ve Simurg da diğer mitolojik öğeler gibi bizi masal dünyasına götüren, zengin inanç, efsane ve anlatımlarla karşımıza çıkan mitolojik, efsanevî kuşlardır. Ayrıca Hümâ, Anka ve Simurg'la ilgili benzetmeler, mazmun ve motifler divan şairlerinin hemen hepsinin kullandığı ortak şiir malzemelerindedir. Bu incelememizle Hümâ, Anka ve Simurg'dan yola çıkarak divan şiiri-mitoloji ilişkisi ile ilgili çalışmalara katkıda bulunmayı amaçlıyoruz.

<sup>1</sup> Erdoğan Alkan, "Şiir ve Mitoloji", *Varlık*, sayı 1015, İstanbul: Nisan 1992, s. 17-20.

<sup>2</sup> Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar* (Şahıslar Mitolojisi), Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 69-106.

<sup>3</sup> Tökel, *a.g.e.*, s. 90-91; Konur Ertop, "Bizim İçin Mitologya", *Varlık*, sayı 1015, İstanbul: Nisan 1992, s. 21-22.

## H ü m â

Farsça olan Hümâ kelimesi devlet kuşu, saadet ve kutluluk anlamlarına gelir. Arapçası “Bulah”dır. Bazı Türk lehçelerinde Kumay, Umay şeklinde kullanılan Hümâ, Farsçada Hümâ ve Hümây, Anadolu Türkçesinde ise Hümâ ya da Humâ biçiminde kullanılır.<sup>4</sup>

Devlet kuşu, cennet kuşu, talih kuşu adlarıyla bilinen Hümâ'nın özellikleri, yaşadığı yer ve Hümâ ile ilgili inançlar çeşitlilik göstermektedir. Bazı ortak özellikleri dolayısıyla Anka, Simurg, Garuda, Kaknus ve Phoenix gibi diğer efsanevî kuşlarla karıştırılan Hümâ'nın sürekli karlarla örtülü bir ülkede, Çin Cezayiri'nde, Hint Okyanusu adalarında, Kaf Dağı'nda, Hindistan'da, Deşt-i Kıpçak'ta, Bahr-ı Muhitde, Hıta-Hoten bölgesinde yaşadığı yolunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Hümâ'ya devlet kuşu denilmesi ile hümâyün kelimesinin hükümdar, padişah anlamlarını kazanması Hümâ'nın gölgesi ilgili inançlardan kaynaklanır.<sup>6</sup> Halk inançlarına göre eskiden bir hükümdar ölünce halk bir meydanda toplanır, Hümâ kimin başına konarsa o kişi hükümdar seçilmiştir.<sup>7</sup> Hümâ kuşunun uçarken üzerinden geçtiği ya da gölgesinin düştüğü kişinin taç giyeceğine ya da yüksek bir makama ulaşacağına inanılmasının nedeni de budur. Günümüzde kullanılan talih kuşu, devlet kuşu deyimleriyle, insanın başına ya da üstüne kuş pislemesinin hayra yorulması Hümâ'nın zenginlik ve mutluluk getirici olması inancıyla ilgilidir. Bu inanç ve deyimler Hümâ ile ilgili inançların günümüzdeki uzantılarıdır.<sup>8</sup> Hümâ ile ilgili inançlar arasında, Hümâyı bilerek öldüren kişinin kırk gün içinde öleceği inancı da birçok kaynakta zikredilen yaygın bir inançtır. Hümâ'nın canlısının asla yakalanamayacağına inanılır.<sup>9</sup> Hümâ'nın eski

<sup>4</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1986, s. 465; Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Haz. Cemal Kurnaz), TDV. Yay., Ankara 1992; Cemal Kurnaz, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* “Hümâ” mad., TDV. Yay., İstanbul 1998, XVIII, 478.

<sup>5</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiri Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ankara 1989, I-II, 238; Cl. Huart, *İslâm Ansiklopedisi*, “Hümâ” mad. C. , MEB. Bas. İstanbul 1988, V/1, 627; Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitap Evi, İstanbul 1984, s. 171.

<sup>6</sup> Huart, a.g.m., s. 627-628.

<sup>7</sup> Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam Yay., İstanbul 1994, s. 157-158; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 171.

<sup>8</sup> Hançerlioğlu, a.g.e., s. 171; Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı, Kelimeler, ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitap Evi, İstanbul 1984, s. 184.

<sup>9</sup> *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, “Hümâ, Hümây” mad., Dergâh Yay., İstanbul 1981, V, 284-285; Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Remzi Kitap Evi, İstanbul 1987, II, 266.

Türk inancındaki Tanrı Umay'la olan benzerliği ve Çepni boyunun sembolünün Hümâ kuşu olduğu da kaynaklarda belirtilir.<sup>10</sup>

Edebiyatımızda Hümâ'dan ve diğer kimi kuşlardan söz eden çeşitli eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında İran ve Türk edebiyatlarındaki klâsik mesnevî konularından biri olan Hümâ vü Hümâyün mesnevîleri başta gelir<sup>11</sup>. Ortadoğu İslâm edebiyatlarında sık karşılaşılan kuşlar arasındaki konuşmalara dayalı alegorik eserlerin hemen hepsinde Hümâ ile ilgili bölümler bulunmaktadır. XII. yüzyılda Gazâlî'nin yazdığı *Risaletü't-tayr* adlı eser başta olmak üzere, bu eserden yararlanılarak büyük İran şair ve mutasavvıfı Feridüddin Attar'ın yazdığı *Mantku't-tayr*'da ve Attar'ın eserine nazire olarak Ali Şîr Nevâyî'nin yazdığı *Lisanü't-tayr*'da sembolik kuşlar arasında Hümâ'nın adı sık sık geçmektedir<sup>12</sup>.

Divan şiirinde mitolojik kuşlar içinde özellikleri nedeniyle en çok sözü edilen Hümâ'dır. Hümâ ve onun çeşitli özellikleriyle ilgili benzetmelerin sık kullanıldığı beyitlere aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

Sâye-i zülfün Hümâsın salma ağıâr üstüne  
Bir siyeh-rûdur anuñ bahtın hümâyûn eyleme

(Ahmet Paşa D., G. 276, b. 2, s. 251)<sup>13</sup>

“Zülfünün gölgesinin Hümâ'sını ağıâr üstüne salma. Bir kara yüzlüdür onun bahtını hümâyûn etme; hükümdar, taht sahibi yapma” diyen şair, sevgilinin zülfünün, Hümâ gölgesi gibi olan gölgesini rakibin, ağıârın üstüne salmasını; böylece kara yüzlü ağıârın bahtının açılmasını ve rakibin, sevgilinin gönül ülkesinin sultanı olmasını istemez. Sevgilinin zülfünün gölgesini Hümâ'ya benzetir. Hümâ'ya benzeyen bu gölge rakibin üzerine düştüğünde onun bahtı açılacaktır. Şair bu beyitte Hümâ'nın gölgesi üstüne düşen kişinin şanslı, talihli olacağı inancına telmih yapar. Sevgilinin saçının gölgesini Hümâ gölgesi gibi şans getirici olarak görür.

<sup>10</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, Kabalcı Yay., İstanbul 1999, s. 39-46; Halil Ersoylu, “Türk Dünyası'nın Folklor ve Etnografyasında Süs Unsuru Olarak Kullanılan Bazı Kuşlar”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Ekim 1980; II/8, 83-93; Halil Ersoylu, “Türk Dünyası'nın Düşünce, Dil ve Edebiyatındaki Bazı Kuşlar”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Nisan 1981, XI/11, 76-125; Abdulkadir İnan, “Umay İlahesi Hakkında”, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK. Bas., Ankara 1987, s. 397-399.

<sup>11</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 238.

<sup>12</sup> L. Sami Akalın, *Türk Folklorunda Kuşlar*, KB. HAGEM Yay., Ankara 1993, s. 17.

<sup>13</sup> Örneklerin alındığı divan baskıları metnin sonunda verilmiştir. Beyit ve sayfa numaraları bu baskılara aittir. Beyit örneklerinin imlâsında örneklerin alındığı baskıların imlâsı esas alınmıştır.

Amacı sevgilinin zülfünün güzelliğini, etkileyciliğini övmektir. Ayrıca aynı kökten türemiş ve aralarında anlam ilgisi bulunan Hümâ ve hümâyûn kelimelerinin bir arada kullanılması; sâye, zülf, siyeh, baht kelimeleriyle sağlanan renk ve anlam ilgisine yönelik çağrışımlar beyti zenginleştirmektedir.

Gördüler zâg-ı rakîbe o Hümâ oldu şikâr  
Ehl-i diller dediler düşmedi hayfâ yerine

(Hayâlî D., G. 513, b. 6, s. 268)

“Gönül ehli olanlar o Hümâ gibi olan sevgilinin rakip kargasına av olduğunu görünce, eyvah yerine düşmedi dediler” beytinde de sevgilinin, kargaya benzeyen rakibin avı olmasından duyulan üzüntü dile getirilir. Sevgili, Hümâ'ya; rakip, kargaya benzetilir.

Görenler ol Hümâ'nun 'izz ü nâzın  
Havâya saldı gönül şâhbâzın

(Mesîhî D., G. 171, b. 1, s. 227)

“O Hümâ'nın yüceliğini ve nazını görenler gönül doğanını havaya saldı” diyen şair, sevgiliyi Hümâ'ya benzetir. Sevgili, Hümâ gibi nazla yüksekten uçan bir kuştur. Âşık ise onu avlamak için gönül doğanını havaya salmıştır. Beyitte sevgilinin yüksekten uçması ve zor ele geçirilmesi gibi özellikleri nedeniyle Hümâ'ya benzetildiği görülmektedir.

Hümâ-yı perçemün dâ'im gönül saydına kasd eyler  
Ne lâzım anı sayd itmek olupdur çün şikâr-ı zülf

(Cem Sultan D., G. 166, b. 5, s. 136)

“Perçeminin Hümâ'sı daima gönül avlamak ister, onu avlamaya ne gerek vardır. Çünkü o zülfün avı olmuştur” diyen şair, sevgilinin perçemini Hümâ'ya benzetir ve daima âşığın gönlünü avlamak peşinde olduğunu söyler. Ancak âşığın, sevgilinin gönlünü avlamak için çaba göstermesine gerek yoktur. Çünkü âşığın gönlü zaten sevgilinin zülfüne av olmuştur.

Olmasa Nef'î n'ola dil-beste zülf-i dilbere  
Tab'-ı şûhu dâma düşmez bir Hümâ'dır n'eylesin

(Nef'î D., G. 91, b. 6, s. 325)

“Nef'î dilberin zülfüne âşık olmasa ne olur? Onun şuh yaradılışı tuzâğa düşmeyen bir Hümâ'dır, ne yapsın?” diyen şair, sevgilinin şuh yaradılışıyla Hümâ gibi tuzâğa düşmez, ulaşılmaz olduğunu dile getirir.



Hümâ'nın avlanamama özelliğine telmih yaparak sevgilinin ele geçmeyeceğini anlatır.

Zülf-i siyâhı sâye-i perr-i Hümâ imiş  
İklîm-i hüsne anuñ için pâdişâ imiş

(Bâkî D., G. 218, b. 1, s. 234)

“Siyah zülfü Hümâ kanadının gölgesiymiş. Güzellik ülkesine onun için padişahmış” denilerek sevgilinin siyah zülfü Hümâ kanadının gölgesine benzetilir. Sevgilinin, güzellik ülkesinin padişahı olması da bu sebebe bağlanır. Beyitte Hümâ'nın gölgesinin üstüne düştüğü kişinin padişah olması inancına telmih yapılır.

Perçemin zülfün Hümâ-veş sâye saldı üstüme  
Pâdişâh-ı âlem oldum çün gedâ oldum sana

(Muhibbî D., G. 38, b. 2, s. 52)

“Saçının perçemi Hümâ kuşu gibi üstüme gölge saldı. Sana kul olduğum için âlemin padişahı oldum” diyen şair, sevgilinin perçeminin Hümâ gibi üzerine gölge saldığı için padişah olduğunu söyler. Aynı zamanda sevgilinin de kuludur. Yukarıdaki beyitle benzer özellikler taşıyan bu beyitte de Hümâ gölgesinin uğur getirme özelliği üzerinde durulmuştur. Sevgilinin zülfünün gölgesi övülmüştür.

Tezerv-i hoş-hırâmım sînem olsun cilvegâhın gel  
Hümâveş sâye salsın başıma zülf-i siyâhın gel

(Nedim D., G. 77, b.1, s.314)

“Hoş salınan sülünüm! Cilve edeceğin yer sinem olsun, gel. Siyah zülfün Hümâ gibi başıma gölge salsın, gel” diyen Nedim sevgilisinin siyah zülfünün Hümâ gibi başına gölge olmasını ister. Hümâ'nın gölgesi kimin başına düşerse onun şansının açılacağı inancına telmih yapar. Sevgilinin saçının gölgesinin de kendisine Hümâ gibi şans getirici olduğunu vurgular.

Gölgelikde edemezsin derd-mendinle karâr  
Sen hümâsın dâ'imâ işin senin pervâz olur

(Necâtî Beg D., G. 201, b. 5, s. 241)

“Dertlinle gölgelikde duramazsın. Sen Hümâsın; senin işin daima uçmak olur” beytinde sevgili, Hümâ gibidir, daima uçar. Hiçbir yere konmaz, kendisinin yüzünden derde düşen âşığa ilgi göstermez. Âşık sev-

giliye sitem eder. Sevgilinin kısa bir süre görünüp sonra kaybolmasını Hümâ'nın hiçbir yerde durmayıp sürekli yer değiştirmesine benzetir.

Sayd olurken perçem-i tâvûsuna şebâz-ı cân  
Ol Hümâyı ben meges ya'ni şikâr etsem gerek

(Şeyhî D., G. 96, b. 5, s. 192)

“Can doğanı tavus perçemine av olurken ben, yani sinek o hümâyı avlasam gerek” beytinde de âşık kendisini sineğe, sevgiliyi de Hümâ'ya benzetmiştir. Hümâ gibi zor ele geçen sevgiliyi avlamaya çalışmasının imkânsızlığını anlatmıştır.

Seg-i kûyuñ Mesîhî'nüñ etin yiyelden ey âfet  
Hümâ-yı mürğ göz dikmişdür anuñ üstühânına

(Mesîhî D., G. 216, b. 5, s. 256)

“Ey âfet! Bulunduğun yerin köpekleri Mesîhî'nin etini yediğinden beri Hümâ kuşu onun kemiğine göz dikmiştir” diyerek şair, rakibi kendisinin etini yiyen köpeğe benzetmiş, Hümâ'nın da kemiklerini yemek istediğini söyleyerek, Hümâ'nın kemikle beslenmesine telmih yapmıştır. Beyitte aslında Hümâ ile dolaylı olarak anlatılmak istenen sevgilidir. Köpek olan rakip âşğın etini yemiş, Hümâ olan sevgili de onun kemiklerine göz dikmiştir. Rakiple sevgili iş birliği yaparak âşğa eziyet etmektedir.

Nice ayrılısın Necâtî 'aşk-ı dil-berden kim ol  
Bir Hümâdur k'âşyanı ol hevâ üstüdedür

(Necâtî Beg D., G. 121, b. 7, s. 205)

“Necâtî sevgilinin aşkıdan nasıl ayrılısın ki? O, yuvası havada olan bir Hümâ'dır” beytinde Hümâ'nın yuvasının havada olma özelliğine telmih yapılır.

Hâl-i Hümâ-nümâsına zülfü kafeslenir  
Kim mürğ-i ma'nâ hâne-i mısra'da beslenir

(Şeyh Galip D., G. 100, b.1, s.306)

“Hümâ gösteren benine zülfü kafes olur. Mana kuşu ki mısra evinde beslenir” beytinde âşık taneyi gören kuş misali sevgilinin tuzağına düşer. Sevgilinin beni Hümâ'ya benzetilir. Zülfü de ben üzerindeki kafes gibidir. Ben tane, zülûf tuzaktır. Sevgilinin Hümâ gibi olan beni zülûf kafesinin kurduğu tuzakla âşğı avlar. İkinci dizede de anlam kuşa benzetilmiş ve mısra evinde beslendiği söylenmiştir.

Bâkî suhanda saña bu gün hem-cenâh yok  
Tab'-ı bülendün evc-i belâgat Hümâsıdır

(Bâkî D., G. 80, b. 5, s. 150)

Bâkî, “Bu gün söz söylemede seninle aynı kanatlara sahip olan yok. Yüce yaradılışın güzel söz söyleme doruğunun Hümâ'sıdır” diyerek kendini söz söyleme konusundaki ustalığı ve yaradılışının yüceliği bakımından belâgat doruklarında uçan Hümâ'ya benzetir. Hümâ'nın yüksekten uçma ve ulaşılmazlık özelliklerini kendini övmek için kullanır. Fahriye yaparken Hümâ'nın özelliklerinden yararlanır.

Usûlî dâr-ı dünyâdan güzer kıl  
Hümâsın alçağa konma hazer kıl

(Usûlî D., K. 2, b. 31, s. 40)

“Usûlî! Dünya evinden vaz geç, sen Hümâ'sın; alçağa konmaktan çekin” beytinde şair kendini Hümâ'ya benzetir ve Hümâ gibi yüksekten uçmakla övünür. Alçağa konmaktan çekinmeyi tavsiye ederken Hümâ'nın özelliklerini tefahür vesilesi yapar. Hümâ gibi yüksekten uçan büyük bir şair olduğunu vurgulamak ister.

Cîfe-i dünyâya çok meyl etmedim kerkes kimi  
Bir Hümâ-tab'ım gıdâ besdir bana bir üstühân

(Fuzûlî D., K. 31, b. 3, s. 101)

“Akbaba gibi dünya leşine çok meyletmedim, bir Hümâ yaradılışlıyım. Gıda olarak bana bir kemik yeterlidir” diyen şair, kendini yaradılışının yüceliği, üstün özellikleri bakımından Hümâ'ya benzetir. Hümâ'nın yaradılış bakımından diğer kuşlardan üstün olduğu gibi kendisinin de farklı olduğuna dikkat çeker. Dünyayı bir leşe benzetir ve dünya nimetleri peşinde koşanların leş yiyen akbabalar gibi olduğunu vurgular. Dünya malına meyletmediğini söyler. Hümâ ile akbabayı, beslenme biçimleri bakımından, karşılaştırır. Hümâ'nın kemikle beslenmesine telmih yapar.

O vekîl-i bihîn ki dergihinün  
Köhne cârûbıdır cenâh-ı Hümâ

(Nâbî D., C. 1, Tarih 82, b. 43, s. 278)

“O seçkin vekil ki Hümâ kanadı dergâhının eski süpürgesidir” beytinde de Hümâ kanadının vekilin dergâhının eski süpürgesi olduğu söylenir. Şair, bu beyitte mübalağa yapar. Hümâ'dan övgü amacıyla yararlanır.

Hümâ ile ilgili en ilginç benzetmelerden biri Nâbî'nin aşağıdaki beytinde yer almaktadır:

Elif ki encümen-i harfde ser-âmeddür

Per-i Hümâ-yı sa'âdet serindeki meddür

(Nâbî D., C.1, K.28, b.1, s.161)

“Elif ki harfler topluluğunun başta gelenidir. Mutluluk Hümâsı'nın kanadı başındaki meddir” diyerek şair, elif harfi üzerindeki med işaretini Hümâ kanadına benzetir. Saadet Hümâsı'nın kanadı nitelemesiyle Hümâ'nın mutluluk getirici olma özelliğini hatırlatır. Şair (âşık) elif harfi, bu harfin üzerindeki med işareti de Hümâ kanadı gibi mutluluk getiren sevgilidir.

Yukarıdaki örnek beyitlerde de görüldüğü gibi mitolojik kökenli bir kuş olan Hümâ'nın en önemli özelliği devlet kuşu, talih kuşu olmasıdır. Bu nedenle daha çok mutluluk, şans ve güç sembolü olarak kullanılmıştır. Şairler mutluluğu, şansını, ulaşılması zor hedefleri, idealleri ifade etmek için Hümâ ile ilgili benzetmelerden yararlanmışlardır. Divan şiirinde de sıralanan özellikleriyle sıkça söz konusu edilmiştir. Hümâ, havada çok yüksekten uçması, elde edilemeyişi, tuzağa düşmemesi, gölgesinin insanlara şans getirmesi, kemikle beslenmesi, diğer kuşlardan üstün olması gibi özellikleri ve bunlarla ilgili inançlar, efsaneler, rivayetler dolayısıyla divan şairinin şiirinde zengin bir hayal ve benzetme dünyası içinde karşımıza çıkar. Özellikle divan şairi övgülerinde yer verdiği kişileri sevgili, padişah ya da veziri, fahriye yaptığı durumlarda da kendisini Hümâ'ya benzetir. Şair kendisini överken şairlik yeteneğinin çeşitli özelliklerini ulaşılmazlık, olağanüstülük bakımından Hümâ'ya benzetir. Şairin hayali Hümâ avlayan şahin olur. Şair için kimi zaman mana da Hümâ'dır. Bazen de şair şiir Hümâsını avlamaya çalışır. Kendisinin ya da övgüsünü yaptığı diğer kişilerin Hümâ gibi olağanüstü özelliklere sahip olduğunu söyler. Padişahı överken şair, padişahın Hümâ gölgesi gibi insanlara şans, uğur ve mutluluk getirici olduğunu anlatır. Hümâ'nın kanadı padişahın eşliğinin süpürgesi olur. Sevgili, Hümâ'ya benzetildiği zaman hangi âşığına iltifat etse onun başına devlet kuşu konmuş ve o kimsenin şansını açılmış olur. Sevgilinin güzelliği Hümâ gibi ulaşılması zor bir güzelliştir. Sevgili, âşığa gölgesi düşmeyen Hümâ'dır. Sevgilinin zülfü ulaşılmazlık açısından; zülfünün gölgesi ise uğur getirici olması açısından Hümâ'ya benzetilir. Sevgili, Hümâ olduğu zaman âşık için avlanması çok zordur. Çünkü Hümâ gibi yüksekten uçmaktadır.

Divan şiirinde Hümâ'nın bazı özelliklerini vermek amacıyla taradığımız Şeyhî, Ahmet Paşa, Necâtî, Cem Sultan, Mesîhî, Usûlî, Fuzûlî, Hayâlî, Bâkî, Muhibbî, Nefî, Nedim, Nâilî, Nâbî ve Şeyh Gâlip divanlarında kullanılan Hümâ ve Hümâ ile ilgili tamlamalar ve kullanım sıklıkları şunlardır: *Hümâ*: (Muhibbî: 19; Nâbî: 14; Nefî: 11; Şeyh Galip: 9; Mesîhî ve Bâkî: 8; Usûlî: 7; Ahmet Paşa ve Hayâlî: 5; Necâtî: 4; Nâilî: 3; Nedim ve Şeyhî: 1); *Hümâ-sâye*: (Hayâlî: 4; Nefî ve Nedim: 2; Nâilî ve Bâkî: 1); *Bâl-i Hümâ*: (Şeyh Galip: 4; Nâbî: 2; Nefî: 1); *Hümâ-yı devlet*: (Nâbî: 3; Necâtî, Mesîhî, Bâkî ve Nedim: 1); *Hümâ-himmet*: (Necâtî: 2; Usûlî: 1) *Hümâ-pervâz*: (Muhibbî: 3; Nefî ve Bâkî: 1); *Hümâ-veş*: (Nâilî: 2; Nedim: 1) *Hümâ-yı himmet*: (Şeyh Galip ve Fuzûlî: 2; Necâtî:1 ); *Hümâ-yı evc-i sa'âdet*: (Nâbî ve Bâkî: 1) *Hümâ-yı kuds*: (Ahmet Paşa ve Cem Sultan :1); *Hümâ-yı lâ-mekân*: (Nâilî:3 ; Şeyh Galip: 1); *Per-i Hümâ*: (Nâbî ve Nedim: 3; Cem Sultan: 2; Ahmet Paşa ve Nefî: 1); *Hümâ-yı şeref*: (Ahmet Paşa ve Şeyhî: 1); *Mânend-i Hümâ*: (Nâbî ve Nedim: 1); *Mürg-i Hümâ*: (Mesîhî:2; Şeyh Galip:1); *Sâye-i per-i Hümâ*: (Bâkî: 2; Nâbî ve Nefî: 1); *Zill-ı Hümâ*: (Cem Sultan: 3; Mesîhî ve Fuzûlî: 2; Ahmet Paşa, Necâtî, Bâkî ve Şeyh Galip: 1); *Şeh-per-i Hümâ*: (Nâilî ve Ahmet Paşa: 1); *Âh-ı Hümâ-yı kanâ'at*: (Nâbî: 1); *Bâl-i Hümâ-yı evc-i istiğnâ*: (Şeyh Galip: 1); *Bâl-i Hümâ-yı peride*: (Nedim: 1); *Bâl-i Hümâ-yı saltanat*: (Nefî: 1); *Bâz-ı Hümâ*: (Hayâlî: 1); *Cenâh-ı Hümâ*: (Nâbî: 1); *Cihân-bân-ı Hümâ-sâye*: (Nefî: 1); *Cihân-bân-ı Hümâ-zill*: (Nefî: 1); *Çeleng-i per-i Hümâ*: (Şeyh Galip: 1); *Çeşm-i Hümâ*: (Şeyh Galip: 1); *Devlet Hümâ'sı*: (Muhibbî: 2; Ahmet Paşa: 1); *Fer-i Hümâ-yı evc-i sa'âdet-mesîr*: (Bâkî: 1); *Gam-ı sayd-ı Hümâ-yı nazm*: (Şeyh Galip: 1); *Hâl-i Hümâ-nümâ*: (Şeyh Galip: 1); *Ham-ı zülf-i Hümâ-pervâz*: (Bâkî: 1); *Hem-sâye-i bâl-i Hümâ*: (Nedim: 1); *Hüdâvend-i Hümâ-himmet*: (Nefî: 1); *Hümâ-pesendi-i ikbâl*: (Nâilî: 1); *Hümâ-şeref*: (Hayâlî: 1); *Hümâ-şikâri-i zülf*: (Nâilî: 1); *Hümâ-tab'*: (Fuzûlî: 1); *Hümâ-tal'at*: (Hayâlî: 2; Muhibbi: 1); *Hümâ-yı 'arş-ı kadem*: (Şeyhî: 1); *Hümâ-yı âşiyân-zâd-ı sa'âdet*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı baht*: (Nedim: 1); *Hümâ-yı bâz-ı himmet*: (Muhibbi: 1) *Hümâ-yı bî-pervâ*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı bülend-âşiyân*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı çetr-i Hümâ-yûn*: (Ahmet Paşa: 1); *Hümâ-yı dil*: (Nâilî: 1); *Hümâ-yı evc-i ferağ*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı evc-i himmet*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı evc-i hüner*: (Fuzûlî: 1); *Hümâ-yı evc-i istiğnâ*: (Bâkî: 1); *Hümâ-yı evc-i 'izzet*: (Hayâlî: 1); *Hümâ-yı ferruh-fâl*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı gül-per*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı hüner*: (Nâbî: 1); *Hümâ-yı hüsn*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı lâ-mekân-ter*: (Nâilî: 2); *Hümâ-yı maksad*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı medh*: (Nedim:1); *Hümâ-yı merâm*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı mihr*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı nâz*: (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı nûr-bâl*: (Hayâlî: 1); *Hümâ-yı nusret*: (Necâtî: 1); *Hümâ-*

*yı perçem:* (Cem Sultan: 1); *Hümâ-yı ruh:* (Usûlî: 1); *Hümâ-yı saltanat:* (Necâtî: 1); *Hümâ-yı sühan:* (Mesihî:1); *Hümâ-yı tâb':* (Şeyh Galip: 1); *Hümâ-yı vasl:* (Cem Sultan: 1; Muhibbî: 1); *Hümâ-veş:* (Muhibbî: 1) *Hümâ-yı zafer:* (Necâtî: 1); *Hümâ-yı zülf-i yâr:* (Ahmet Paşa: 1); *Hüner-mend-i Hümâ-sâye:* (Nefî: 1); *Kâm-ı Hümâ:* (Nâilî: 1); *Kasd-ı Hümâ-yı dil:* (Nâilî: 1); *Lâne-i tâ'ir-i Hümâ-yı himem:* (Şeyh Galip: 1); *Ma'na Hümâ'sı:* (Bâkî :1); *Magz-ı can-perver-i Hümâ-yı dilim:* (Nâilî: 1); *Nâm-ı Hümâyûn-ı Hümâ:* (Nâbî: 1); *Niyâz-ı sâye-i bâl-i Hümâ:* (Nâbî: 1); *Per-i Hümâ-yı ney:* (Şeyh Galip: 1); *Per-i Hümâ-yı saltanat:* (Bâkî: 1); *Sayd-ı Hümâ:* (Şeyh Galip: 1); *Sayd-ı Hümâ-yı 'akl:* (Nâilî: 1); *Sayd-ı Hümâ-yı ma'rifet:* (Nâbî: 1); *Sâye-i Hümâ:* (Muhibbî: 1) *Sâye-i bâl-i Hümâ:* (Şeyh Galip: 1); *Sâye-i mürg-i Hümâ:* (Şeyh Galip: 1); *Sâye-perverd-i Hümâ-yı evcâh-ı râz:* (Nâilî: 1); *Şahin-i Hümâ:* (Nefî: 1); *Zât-ı Hümâ-pervâz:* (Nedim: 1); *Zill-ı Hümâ-yı devlet:* (Nâilî: 1); *Zill-ı Hümâ-yı re'fet:* (Nedim: 1); *Zill-ı Hümâ-yı saltanat:* (Nefî: 1); *Zill-ı şeh-per-i Hümâ:* (Şeyh Galip: 1); *Zill-ı şeh-per-i Hümâ-yı evc-i isti'lâ:* (Nâilî: 1).

Sıraladığımız bu terkiplerle seçtiğimiz örneklerde bulunan kelime ve terkiplerin çoğu dikkat edilirse daha çok Hümâ'nın yüksekte uçması, ulaşılmazlığı, ele geçmemesi, şans getirici olması, gölgesi vb. olağanüstü kimi özellikleriyle ilgili inançları yansıtır niteliktedir. Öte yandan Hümâ, Anka ve Simurg'la kıyaslandığında divan şiirinde daha sık karşımıza çıkmakta, özellikle XVI. yüzyıldan başlamak üzere giderek şiirlerdeki kullanım sıklığında da artış görülmektedir.

#### A n k a

Anka kelimesi İbranice anak kelimesinden türemiştir. Anak, isim olarak gerdanlık, uzun boyunlu dev anlamlarına, fiil olarak ise gerdanlık takmak, boğmak, boğazı sıkmak anlamlarına gelir<sup>14</sup>. Anka; uzun boyunlu, ismi olup cismi olmayan büyük bir kuştur. Simurg, Zümrüdüanka adlarıyla da bilinir. Cennet kuşuna benzer yeşil bir kuş olduğu için bu ad verilmiştir.<sup>15</sup> Bu adların dışında Anka, Semender, Devlet Kuşu, Phoenix, Tuğrul, Hümâ adlarıyla da bilinir.<sup>16</sup> Bulunduğu yerdeki kuşları avlayarak batıya doğru uçtuğundan Anka-yı muğrib de denir.<sup>17</sup> İslâm tasavvuf ve

<sup>14</sup> V. F. Büchner, *İslâm Ansiklopedisi*, "Anka" mad., MEB. Bas., İstanbul 1940, I, 437.

<sup>15</sup> Atilla Özkırımlı, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* "Anka" mad., Cem Yayınevi, İstanbul 1987, I, 112.

<sup>16</sup> Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 758-759.

<sup>17</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 49-50.

edebiyatlarında Anka'ya verilen, bazı kaynaklarda “yutucu, yok edici” şeklinde de yorumlanan muğrib “gurub eden, uzaklaşan, gözden kaybolan” sıfatı bu efsanevi kuşun gözle görülmeyişiyle ilgilidir. Çok yüksekten uçtuğu yolundaki inanç da bundan kaynaklanmaktadır. Bu özellikleriyle Anka'nın dünyanın en iri, en yüksekten uçan ve havada en fazla kalabilen (200 gün) kuşu “albatros” arasında bir benzerlik aramak mümkündür. Anka Hint mitolojisindeki Garuda gibi “kuşlar padişahı”dır. Bazı efsanelerde de yine onun gibi Kaf dağından başka denizin ortasında ulu bir ağacın tepesinde de oturur.<sup>18</sup>

Yüzü insan yüzüne benzer, boynu uzun, tüyleri renk renktir. Kendisinde her hayvandan bir alâmet bulunduğu ya da vücudunda otuz kuşun renk ve alâmeti olduğu, bu nedenle İranlıların Anka'ya Sirenk, Simurg dedikleri söylenir.<sup>19</sup> Kırmızı ve altın renkli, uzun tüylü, güzel sesli ve erkektir.<sup>20</sup> Bir rivayete göre dişidir. Tanrı sonra buna bir erkek yaratmıştır. Musa peygamber zamanında meydana gelen bu kuş, çoğalıp Necid ve Hicaz taraflarına yayılmıştır.<sup>21</sup> Mısırlıların efsane olarak anlattıklarına göre Anka, kartal büyüklüğünde bir hayvan olup boynunun tüyleri altın gibi sarı ve kuyruğu beyaz ile karışık pembe renkli ve güzel gözlüdür. Gözle görülmeyecek kadar yüksekte uçan ve Kaf dağının tepesinde yatan Anka'nın ölümü ve doğumuyla ilgili çeşitli rivayetler vardır.<sup>22</sup>

İran destanlarında Simurg adıyla anılan Anka, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde Zâl'i yetiştiren ve oğlu Rüstem'e yardım eden kuş olarak bilinir. Ayrıca İran mitolojisinde Anka, Rüstem'in cerrahı, babası Zâl'in dadısı olarak da anlatılır.<sup>23</sup>

İslâm mitolojisinde ise, Anka kuşların padişahı olarak anılır. Hz. Musa zamanında yaratılmış, Hicaz'a gitmiş, Hz. Süleyman'ın meclisinde bulunmuştur. Kısas-ı Enbiya'nın Hz. Süleyman'la ilgili bölümünde de “Anka Kuşunun Öyküsü” adlı bir öykü yer almakta olup bu öyküde Anka

<sup>18</sup> Sargon Erdem, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Anka” mad., TDV. Yay., İstanbul 1991, III, 199.

<sup>19</sup> Şemsettin Sâmî, *Kamus-ı Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul 1987, s. 904; Onay, *a.g.e.*, s. 40; Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 43; Uludağ, *a.g.e.*, s. 49-50.

<sup>20</sup> Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 758-759.

<sup>21</sup> Ömer Ferit Kam, *Âsâr-ı Edebiyye Tedkikâtı* (Haz. Halil Çeltik), KB. Yay., Ankara 1998, s. 165-166.

<sup>22</sup> Harîrî, *Makâmât*, (Çev. Sabri Selsevil), MEB. Bas., İstanbul 1986, s. 602-603.

<sup>23</sup> İskender Pala, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Anka” mad., TDV. Yay., İstanbul 1991, III, 201; Özkırımlı, *a.g.m.*, s. 112.

ile Hz. Süleyman arasında geçen olaylar anlatılmaktadır. Ayrıca rivayetlere göre Anka Hz. Zülkarneyn ile Kaf dağında görüşmüştür. Hz. Muhammet'ten önce bir peygamberin bedduasıyla yok olmuştur.<sup>24</sup>

Arapça'da Anka, Farsça'da Simurg adı verilen; Türkçe'de ise, bu iki isimle ya da bu iki ismin birleşmesinden meydana gelen Zümrüdüanka (Simurg u Anka) adıyla anılan, İslâm tasavvuf ve sanatında da önemli yer tutan efsanevî kuş, benzer nitelikteki başka kuşlarla karıştırılmıştır. Ön Asya efsanelerinde Anka pek çok kaynakta birlikte ele alındığı Batıdaki eski Mısır kökenli Phoenix ve İslâmî çevrelerdeki Hümâ devlet kuşundan tamamen, Hint mitolojisindeki çift başlı kartaldan ise kısmen farklı özelliklere sahip tasvir edilir. Boynunun çok uzun olduğuna ve boynunda beyaz tüylerden bir halka taşıdığına inanılan Anka ile Anadolu Selçuklu sanatında bazı çift başlı kartal tasvirlerinin boynunda bir halka bulunması nedeniyle bu iki efsanevî kuşun birleştirildiği ve çift başlı kartalın Anka sayıldığı söylenir. Araplar arasında Anka hikâyesi semender ile karıştırılmış, semender de bazen kuş olarak tasvir edilmiştir.<sup>25</sup>

Çeşitli efsanelere göre Anka, insanlar gibi düşünür ve konuşur. Çok geniş bilgi ve hünerlere sahiptir, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar. Tüyleriyle sıvazlayıp yaraları iyi eder. Kaf dağına aşabilmek ve göğe yükselebilmek için Anka'ya binmek gerekir. Nitekim Zülkarneyn de Anka'yla göğe çıkıp yıldızlara ulaşmıştır. Çeşitli dinsel, büyüsel etkileri olduğuna inanılan Anka ile ilgili inançlar, kaynağını eski Mısır inançlarından almakla birlikte, Çin'den İran mitolojisine ve Müslümanlıktan Hristiyanlığa kadar geniş bir inanç alanına yayılmıştır. Hristiyanlar Phoenix adını verdikleri bu kuş mitinin yorumunu yaparak onu öldükten sonra yeniden dirilmenin simgesi yaparlar. Çinliler ise Anka'yı raks ve müziğin mucidi olarak kabul ederler. Yahudi inançlarına göre ise Anka, çocukları kapıp boğduğu için peygamber Hz. Musa'nın bedduasıyla yok edilmiş ve soyu kurutulmuştur. O günden beri yeryüzünde görünmez. Bir efsaneye göre beş yüz yıl yaşar. Dünyada her dönemde yalnız bir tane Anka kuşu olduğuna inanılır.<sup>26</sup>

Anka'nın ünlü Arap masallarından Bin Bir Gece Masalları'nda da sözü edilmiş, Anka ortaçağ Arap ve Fars bilim kitaplarına da girmiştir.

<sup>24</sup> Orhan Duru, *Kısâs-ı Enbiyâ*, YKY., İstanbul 1997, s. 61-65.

<sup>25</sup> *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Anka" mad., Dergâh Yay., İstanbul 1977, IV, 139-140; Erdem, a.g.m., s. 199.

<sup>26</sup> Uraz, a.g.e., s.158-159; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 758-759.



Yüzyıllarca yaşadığına ve hep yüksekten uçtuğuna inanılan Anka, divan şiirinin dışında halk hikâyelerinde, halk edebiyatının çeşitli ürünlerinde ve çağdaş edebiyatımızın değişik edebî türlerinde de çeşitli özellikleriyle karşımıza çıkar. Halk hikâyelerinde ve masallarda da önemli bir yer tutan Anka, masallarda daha çok Kaf dağı ile birlikte anılır. Masal ve hikâye kahramanlarına yardım eder, onları kimi zaman zor durumlardan kurtarır, kanatlarında çok uzun seyahatlere ya da uzak diyarlara götüren yardımcı kuş rolünü oynar. Bazı masallarda da Anka, Keloğlan'ın koruyucusudur.<sup>27</sup>

Tasavvufta da Anka değişik anlamlarda kullanılmış, efsanevî özelliklerinden yararlanılarak bazı tasavvufî görüşlerin anlatılmasında sembol görevi üstlenmiştir.<sup>28</sup> İlk sufilerde rastlanmayan Anka adı Ruzbihân-ı Bakli gibi şair ve âşık mutasavvıflarca teşbih ve temsil unsuru olarak kullanılmıştır. Anka kavramının tasavvufa iyice yerleşmesinde Attar'ın *Mantıku't-tayr* adlı eserinde bu kuşu ayrıntılı bir şekilde ele alması etkili olmuştur.<sup>29</sup> Dünya edebiyatında ve bizim edebiyatımızda özellikle didaktik, ahlakî hikâyelerde hayvan motifleri sıklıkla kullanılır. Fikir ve düşüncelerin hayvanların ağzından aktarılmasının sağladığı kimi yararlar bu yolun tercih edilmesinde rol oynamıştır.<sup>30</sup> Özellikle dinî-tasavvufî içerikli eserlerde anlatımın daha açık ve anlaşılır olmasını sağlamak için kuş motifinden yararlanılmıştır. Bazı felsefî manaları anlatmak, soyut kavramları somutlaştırmak için çeşitli kuş isimlerini sembol olarak kullanan İbnü'l-Arabî'den sonra efsanevî bir kuş olan Anka'nın özellikleri çeşitli tasavvufî manaların sembolü olarak kullanılmıştır.<sup>31</sup>

Anka ile ilgili çeşitli benzetmeleri örneklerle gösterebilmek için taramışığımız divanlardan seçtiğimiz beyitleri şöyle sıralayabiliriz:

Öyle yaksın beni kim âteş-i reng-â-rengin  
Mürg-i 'Ankâ çıka hâkister-i hâşâkimden

(Şeyh Galip D., G. 239, b. 7, s. 384)

“Rengârenk ateşin beni öyle yaksın ki, süprüntülerimin külünden Anka kuşu çıksın” diyen şair Anka'nın küllerinden yeniden ortaya çıkması

<sup>27</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1989, I-II, 36-37; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, “Anka” mad., s. 139-140.

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, “Anka” mad., TDV. Yay., İstanbul 1991, III, 200.

<sup>29</sup> Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 758-759.

<sup>30</sup> Saadettin Eğri, “Klasik Türk Edebiyatında Hayvan Motifleri”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, X, 741.

<sup>31</sup> Uludağ, *a.g.m.*, s. 201.

inancına telmih yapmıştır. Ayrıca, bu beyitte şair, sevgilinin ateşiyle yanarak küllerinden Anka gibi tekrar ortaya çıkma isteğini dile getirir.

Gir gönül Kâfına ‘Ankâ-yı hakâyık kıl şikâr

Ey Usûlî dâm-ı tezvîr ü riyâdır kâl u kıl

(Usûlî D., G. 74, b. 9, s. 170)

“Gönül Kafına gir, hakikatlerin Anka’sını avla. Ey Usûlî! Dedikodu, iki yüzlülük ve yalan dolan tuzağıdır” diyen şâir, gönlü Kafa, gönüldeki hakikatleri ise avlanması gereken Anka’ya benzetir. Anka’nın Kafa’da yaşadığını hatırlatır.

Gönlümün şehbâzı ‘ulvîlerde itmişken karâr

Bir ‘aceb lu‘b ile sayd itdi anı ‘Ankâ-yı ‘ışk

(Muhîbbî D., G. 1439, b. 4, s. 443)

“Gönlümün doğanı yücelerde dolaşırken acayip bir oyunla aşk Anka’sı onu avladı” beytinde şair, gönül doğanının aşk Anka’sı tarafından avlandığını söyler.

Etmezem gülzâr seyrin bülbül-i şeydâ gibi

Meskenim Kâf-ı kanâ‘at olalı ‘Ankâ gibi

(Hayâlî D., G. 605, b. 1, s. 299)

“Anka gibi kanaat Kafı meskenim olduğundan beri çılgın bülbül gibi gül bahçesinde dolaşmam” beytinde âşık kanaat Kafında olduğu için çılgın âşıklar gibi gül bahçesinde gezmez. Anka’nın Kaf dağında yaşamasına telmih yapılır.

Ne ra‘na rahş olur elhak ol ejderhâ-yı ‘Ankâ-per

Ki eyler cilvesi şermende tavûs-ı hırâmânı

(Nefî D. K. 12, b. 28, s. 82)

“Doğrusu o Anka kanatlı ejderha ne güzel at olur ki cilvesi salınan tavusu utandırır” diyen Nefî padişahın atını övdüğü rahşiyesinde atı Anka kanatlı ejderhaya benzetir. Onun yürüyüşünün, edayla salınışının tavus kuşlarını bile kıskandırdığını söyler. Atın hızını, çabukluğunu ve ulaşılmazlığını da Anka ile kıyaslar.

Nice benzer sana tarz-ı pâdişâhân-ı selef

Bir midir pervâz-ı ‘Ankâyile pervâz-ı cerâd

(Nefî D., K. 26, b. 29, s. 128)

“Önceki padişahların tarzı sana nasıl benzer? Anka'nın uçmasıyla çekirgenin uçması bir midir?” diyen Nefî padişahın övgüsünü yaparken Anka'dan yararlanır. Padişahı öncekilerle karşılaştırdığında bunun çekirgeyle Anka'nın karşılaştırmasını yapmak gibi olduğunu söyler. Padişahın Anka gibi olağanüstü özelliklere sahip olduğunu belirtir. Anka'nın uçmakla ilgili özelliklerine de telmih yapar.

Tâ Cihân-âbâda vardı İsfahan mülkün geçüp  
Rûmdan pervâz eden şî'r-i terim 'Ankâ gibi

(Nedim D., K. 18, b. 37, s. 72)

“Rum'dan uçan taze şiirim Anka gibi İsfahan ülkesini geçip ta Cihân-âbad şehrine kadar ulaştı” diyen Nedim taze, yeni ve güzel şiirinin Anka gibi uçup pek çok yere ulaştığını söyler. Fahriye yaparken şiirinin güzelliğini, her yere ulaştığını anlatmak için Anka'dan yararlanır. Anka'nın uçarak bir çok yere kolayca ulaşabilme özelliğiyle şiirinin her yere ulaşabilme özelliği arasında benzerlik ilişkisi kurar. Şöhretinin bir çok yere ulaştığını belirtir.

Gönül ki kâkülüne sîneden hücûm eyler  
Ol âşiyâne-i 'Ankâ bu şîr-pîşesidir

(Nâilî D., G. 110, b. 4, s. 203)

“Gönül, kâkülüne sineden hücum eder. O Anka yuvasıdır, bu aslan gibi ona hücum eder” diyen şair, kakülü Anka yuvasına, gönlü de şîr-pîşeye (işî aslan gibi hücum etmek olan) benzetir. Gönül, sevgilinin Anka yuvasına benzeyen kâkülüne aslan gibi hücum ederek onu elde etmek ister.

Açdugınca şeh-per-i zerrînini 'Ankâ-yı mihr  
Zâg-ı şeb kıldukça anuñ heybetinden intikâl

(Mesîhî D., K. 13, b. 31, s. 58)

“Güneş Anka'sı, altından yapılmış uzun kanatlarını açtıkça, onun heybetinden gece kargası yer değiştirir (korkup kaçır)” diyen şair, güneşi Anka'ya, geceyi ise siyah rengi dolayısıyla kargaya benzetir.

Yukarıdaki örneklerden yola çıkarak genel bir değerlendirme yapıldığında divan şiirinde Hümâ kadar sık olmamakla birlikte Anka ile ilgili inanç, efsane ve rivayetlere de yer verildiği görülür. Anka ile birlikte en çok Anka'nın yaşadığı yer olduğu söylenen Kaf dağının sözü edilir. Ayrıca Simurg, Sireng adlarıyla da anılan Anka'nın renkli tüyleri, yere konması, görünmezliği, kanadı, mekânının tam olarak bilinmeyişi, ünü, külle-

rinden yeniden ortaya çıkması, yuvası, avlanamaması, lâ-mekân mülkünde ya da Kaf'ta uçuşması vb. özellikleri telmih yoluyla teşbih ve mecazlara konu olur. Bazen de cennet kuşu olması ve yeşil rengi üzerinde durulur.

Şairler kendileriyle ilgili benzetmelerde de Anka'dan yararlanır. Bu durumda şair kendini mana Anka'sı olarak nitelendirir ya da manayı Anka'ya benzetir. Ayrıca cömertlik Anka'sı, aşk Anka'sı, gönül Anka'sı gibi birleştirmeleri de kullanır. Hümâ kanadı gibi kimi örneklerde Anka kanadından da süpürge yapıldığı görülür.

Şehnâme'de anlatılan Zaloğlu Rüstem'i Anka'nın beslediğine dair rivayet nedeniyle Rüstem'le birlikte anılır. Kimi zaman sevgili Anka gibi adı bilinip görünmeyen bir varlık olarak tasvir edilir. Âşık sevgilisini Anka'ya benzettiği zaman ondan yakınlık ve yardım beklediğini dile getirir. Anka olma özelliğini eğer kendisine yüklemişse kanaat ve alçakgönüllülüğünü övünerek söyler. Ulaşılması zor durumları ifade etmek için, avlanmayışı ve ele geçmeme özelliği nedeniyle söz edilir. Anka ayrıca aşk, âşık ve gönül için benzetilen olarak ele alınır. Âşık bazen Anka ile “hem-cenâh” olur, bazen de Anka'ları avlayacak güçte görünür. Anka'nın kanadı âşığın başında sorguç olur.<sup>32</sup>

Anka ile ilgili olarak divan şiirinde kullanılan tamlamalar arasında “Kaf-ı Kanâ'at, Kaf-ı istiğnâ” tamlamalarıyla birlikte “Ankâ-yı âli-şân, Ankâ-yı âli-himmet, Ankâ-yı himmet” gibi tamlamalar da bulunmaktadır. Ayrıca kanaatkârlık ifade etmek için de “Ankâ-meşreb, Ankâ-tabî'at” terkipleri kullanılır. “Ankâ-yı lâ-mekân” ise, tasavvufta Allah anlamında kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Taradığımız divanlarda bulunan Anka ve Anka ile ilgili tamlamaların kullanım sıklığına ilişkin bilgiler şunlardır: *Ankâ*: (Muhibbî: 15; Nâbî ve Hayâlî: 13; Nefî: 7; Fuzûlî ve Nedim: 3; Nâilî, Usûlî ve Bâkî :2 ; Cem Sultan: 1); *Ankâ-yı âli-şân*: (Nâbî ve Hayâlî:1); *Bâl-i Ankâ*: (Şeyh Galip ve Nefî: 1); *Per-i Ankâ*: (Nâbî ve Nedim: 1); *Şeh-per-i Ankâ*: ( Nâbî: 2; Nedim: 1); *Zîr-i Ankâ-yı şükûh*: (Nefî ve Nâilî: 1); *Ankâ-meniş*: (Nedim: 1); *Ankâ-yı âli-himmet*: (Hayâlî:1); *Ankâ-yı aşk*: (Muhibbî: 2; Hayâlî:1); *Ankâ-yı beyt-i Naat*: (Şeyh Galip: 1); *Ankâ-yı cihân-gîr*: (Şeyh Galip: 1); *Ankâ-yı Çin*: (Şeyh Galip: 1); *Ankâ-yı hakâyık*: (Usûlî: 1); *Ankâ-yı hevâ*: (Şeyhî: 1); *Ankâ-yı inâyet*: (Nâbî:1); *Ankâ-yı Kaf*: (Muhibbi: 4; Hayâlî:1);

<sup>32</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 36-37; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divanı Tahlili*, KTB. Yay., Ankara 1987, s. 510.

<sup>33</sup> Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 43.

'Ankâ-yı Kûh-ı Kaf: (Muhibbi: 2); 'Ankâ-yı Kaf-ı kadr: (Bâkî: 1); Anka-yı Kaf-ı lâ-mekan: (Şeyh Galip: 1); 'Ankâ-yı ma'na: (Şeyh Galip: 2); 'Ankâ-yı mihr: (Mesîhî: 1); 'Ankâ-yı sehâ: (Şeyh Galip: 1); 'Ankâ-yı vahşet: (Şeyh Galip: 1); Beyzâ-i mürğ-i 'Ankâ: (Nâbî: 1); Câ-y-geh-i 'Ankâ: (Nâbî: 1); Dâne-i 'Ankâ: (Hayâlî: 1); Ejderha-yı Ankâ-per: (Nefî: 1); Ma'na-yı 'Ankâ: (Şeyh Galip: 1); Kaf'ın 'Ankâ'sı: (Muhibbî: 3); Mürğ-i 'Ankâ: (Şeyh Galip: 2); Mürğ-i 'Ankâ-yı Kaf-ı diger: (Şeyh Galip: 1); Pervâz-ı 'Ankâ: (Nefî: 1)

### S i m u r g

Kaynaklarda verilen Simurg'la ilgili bilgiler büyük ölçüde Anka için verilen bilgilerle benzerlik göstermektedir. Çünkü Simurg Anka'nın Farsça'daki adıdır. Simurg, Anka adı verilen hayalî büyük bir kuş olarak tanımlanmakta olup Simurg kelimesi de "otuz kuş büyüklüğünde" anlamındadır. Simurg-ı ateşîn-per ve simurg-ı zerrîn-per tamlamaları ise, güneş karşılığı kullanılır.<sup>34</sup> Simurg'la ilgili olarak ayrıca mitolojiye göre Kaf dağının arkasında yaşadığına inanılan bir kuş, Anka kuşu, masal kuşu, Zümrüd-i Anka, Ankâ-yı muğrib denilen hayalî bir kuş tanımları verilmektedir.<sup>35</sup> Elbruz dağında bulunduğu inanılan Simurg'da her kuştan bir iz bulunduğu için Simurg denilmiştir. Bir başka söylentiye göre Simurg her kuştan bir tüy taşıdığı için vücudu bir kuşlar koleksiyonu gibidir, yüzü insan yüzüne benzer. Farsça'daki diğer adı da Sireng'tir. Simurg'un aslında bir kuşun adı olmayıp Rüstem'i yetiştiren olgun bir kişinin adı olduğu da söylenmektedir.<sup>36</sup>

İran destanlarında iki simurğdan söz edilir. Bunlardan biri Zal ile Rüstem'i koruyan Simurg, diğeri ise İsfendiyar'ın öldürdüğü dev kuştur. Doğduktan sonra babasının emriyle ıssız bir yere bırakılan Sam'ın oğlu Zal'ı Simurg bulup yuvasına götürerek yetiştirmiştir. Simurg'a gaipten gelen bir ses Zal'ın soyunun gelecekte ünlü olacağını bildirmiştir. İnsan gibi konuşan Simurg Zal'a konuşmayı öğretmiş, sonra da onu babası Sam'a götürmüştür. Simurg ayrılacağı zaman Zal'a tüylerinden birini vermiş ve bir tehlike anında bu tüyün bir kısmını yakmasını söylemiştir. Bu sihirli tüyle çağrılan Simurg, Zal'ın oğlu Rüstem'in doğumu sırasında annesini

<sup>34</sup> Ziyâ Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat, Gencîne-i Güftâr*, MEB. Bas., İstanbul 1984, II, 1255-1256.

<sup>35</sup> M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. Bas., İstanbul 1993, III, 22; Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1144.

<sup>36</sup> Şemsettin Sâmî, *Kamusu'l-A'lâm*, Ankara 1996, IV, 2781; Firdevsî, *Şehnâme* (Çev. Necati Lugal), MEB. Bas., İstanbul 1992, I, 568.

sarhoş ettikten sonra ona böğrünü açmasını söyler. Yaraya iyi gelecek süt ve miskle karıştırılan otu gösterir. Bundan sonra kuşun bir tüyüyle yarayı ovma gerekir. Simurg ikinci ve son kez Rüstem'in İsfendiyar ile savaşı sırasında çağrılır. Rüstem'in ve atı Rahş'ın vücutlarına saplanan okları çıkarır ve onların yaralarını yine tüyleriyle iyileştirir.

İsfendiyar'ın öldürdüğü diğer Simurg ise zararlı bir canavardır. Bir dağ üzerinde yaşar. Uçan bir dağa veya siyah bir buluta benzer. Pençesiyle timsahları, parsları ve fili bile kaldırabilir. Her biri kendisi kadar büyük iki yavrusu vardır. Bunlar uçtukları zaman çok büyük bir gölge meydana getirirler. İsfendiyar Simurg'u her yanına keskin silahlar konulan bir gerdun kullanarak hileyle öldürmüştür.<sup>37</sup>

Kaynaklarda Türk edebiyatına Simurg efsanesinin bir motif olarak İran edebiyatından geçtiği söylenmekle birlikte bunun pek doğru olmadığı da belirtilmektedir. Türk kavimlerinin folklorunda, destan ve masallarında uzun bir epizot olarak önemli bir yer tutan Simurg'un İslâm'dan önceki Türk kavimleri arasında da yayıldığı tahmin edilmektedir. İslâm-İran edebiyatının eski Türk masalındaki Tuğrul, Alp Kara Kuş vb. adlı kuşun yerine Simurg'u koymuş olabileceği de öne sürülmektedir.<sup>38</sup>

Simurg'un kimi özelliklerinin yer aldığı beyitlere şu örnekleri verebiliriz:

Gönül şehbâzını Simurg-ı Kafa hem-cenâh eyle

Bu alçalarda pervâz eyleyen zâg u zegandan geç

(Hayâlî D., G. 38, b. 4, s. 102)

“Gönül doğanını Kaf dağının Simurgu'na doğru kanatlandır, onun gibi yüksekte uçur. Bu alçalarda uçan karga ve çaylaktan uzaklaş” diyen şair, gönlünü doğana benzetir ve gönül doğanının Kaf dağının Simurg'u gibi yüksekte uçmasını ister. Simurg'un Kaf dağında yaşadığına telmih yapar, gönlünün üstün özelliklere sahip olduğunu ima eder.

Behrâm'ı biçer dest-i celâlindeki şemşîr

Sîmurg'ı kapar dest-i celâlindeki nâvek

(Nedim D., Tarih 5, b. 16, s. 131)

<sup>37</sup> V.F. Büchner, *İslâm Ansiklopedisi*, “Simurg” mad., MEB. Bas. , İstanbul 1988, X, 653-654; Şemsettin Sâmî, *a.g.e.*, s. 2781.

<sup>38</sup> Abdulkadir İnan, “Türk Folklorunda Simurg ve Garuda”, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Bas., Ankara 1987, s. 350-352; Hayrettin İvgin, “Türk Dünyası Kültüründe Bazı Mitolojik Hayvanlar”, *Türksoy*, Temmuz, Ankara 2001, I/4, 50-53.

“ Padişahın yüce elindeki kılıç Behrâm'ı biçer. Yüce elindeki ok Simurg'u kapar” diyen Nedim, padişah III. Ahmet'in övgüsünü yapar. Padişah'ın elindeki büyüklük, yücelik gücünü mübalağa ederek anlatır. Padişahın okla Simurg gibi ele geçmesi neredeyse imkânsız görünen bir kuşu vurabileceğini söyler. Simurg'u mübalağa ve övgü amacıyla kullanır.

Şânına nisbet mülûkun şevketi benzer hemân  
Peşşenin Simurg'a nisbetle ser ü sâ mânına

(Nedim D., K. 21, b. 31, s. 81)

“Senin şânınla diğer hükümdarların yüceliğinin kıyaslanması sivrisinekle Simurg'un hâlinin kıyaslanmasına benzer” diyen Nedim, övgüsünü yaptığı padişahın diğer padişahlarla yücelik açısından kıyaslanmasının Simurg'la sivrisineğin kıyaslanması gibi olacağını söyler. Simurg'la sivrisinek nasıl boy ölçüşemezse seninle de diğer padişahlar boy ölçüşemez, der. Karşılaştırma yaparken Simurg'un üstün özelliklerinden yararlanır. Mübalağa yapar.

Hevâ-yı aşkuñ içre ben kaçurdum Kâfa Sîmurg'ı  
Cenâh-ı himmeti ol dem ki mânend-i 'ukâb açdum

(Bâkî D., G. 320, b. 4, s. 298)

“Aşkının hevesi içinde ben Simurg'u Kafa kaçırdım. O an gayret kanadını kartal gibi açtım” diyen Bâkî, aşk hevesi içinde gayret kanadını kartal gibi açıp Simurg'a yönelince Simurg'u Kafa kaçırdığını anlatır. Simurg'un Kaf'da bulunduğu telmih yapar.

Ne çâbük-rahş olur ol Düldül-i Simurg-per elhak  
Ki olmuş 'âlem-i fitratda sehmü'l-gayb ile tev'em

(Nefî D., K. 39, b. 27, s. 175)

“O Simurg kanatlı Düldül ne hızlı at olur ki yaradılış âleminde bilinmezlik korkusunun ikizi olmuştur” diyen şair sözünü ettiği atın Simurg kanatlı Düldül gibi olduğunu söyleyerek hızını, çabukluğunu över. Atın hızını övmek amacıyla Simurg'dan yararlanır.

Simurg divan şiirinde Hümâ ve Anka'dan daha az karşımıza çıkar. Daha çok Anka gibi Kaf dağı ile birlikte kullanılır. Ulaşmazlığı, avlanmazlığı, yuvası ve diğer bazı alışılmadık, olağanüstü niteliklerinden dolayı divan şâirleri şiirlerinde övgü amacıyla Simurg'un özelliklerinden söz ederler.

Taradığımız divanlarda bulunan Simurg'la ilgili tamlamalar ve bunların kullanım sıklığı ile ilgili bilgiler şunlardır: *Simurg*: (Hayâlî: 5 ; Nedim: 3; Şeyh Galip, Muhibbî ve Şeyhî: 2; Nefî, Cem Sultan ve Bâkî: 1) ; *Simurg-ı Kaf*: (Nedim:2; Hayâlî: 1) ; *Bâl-i simurg-ı letâfet*: (Şeyh Galip: 1); *Bâl-i simurg-ı ma'ârif*: (Şeyh Galip: 1); *Beççe-i simurg*: (Nedim: 1); *Beççe-i simurg-ı celâl ü câh*: (Nedim: 1); *Düldül-i Simurg-per*: (Nefî: 1); *Simurg-âsâ*: (Nedim: 1); *Simurg-ı çarh*: (Ahmet Paşa: 1); *Simurg-ı ejder-efgen*: (Nedim: 1); *Simurg-ı himmet*: (Şeyhî: 1); *Simurg-ı kadr*: (Necâti: 1); *Simurg-ı Kaf-ı ma'rifet*: (Şeyh Galip: 1); *Simurg-ı ma'na*: (Şeyh Galip: 1); *Simurg-ı ruh*: (Usûlî: 1); *Simurg-ı zerrîn-bâl ü per*: (Bâkî: 1); *Simurg-ı zerrîn-pençe-i Kaf-ı mehâbet*: (Nedim: 1); *Simurg-nisbet*: (Fuzûlî: 1)

### S o n u ç

Yukarıda verdiğimiz çeşitli kaynaklardan alınmış bilgilerden de anlaşılacağı gibi Hümâ, Anka ve Simurg birçok kültürde yer alan evrensel nitelikli mitolojik kuşlardır. Her kültürde bunlara yüklenen anlam, bunlarla ilgili inanç ve efsaneler bazı farklı özellikler gösterebilmektedir. Elimizdeki bilgilerle divan şiirinde kullanılan Hümâ, Anka ve Simurg'la ilgili kullanımların kökenini ve tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişiklikleri tam ve net bir şekilde tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte bu kuşlar ve bunlarla ilgili anlatıların İslâmiyet öncesi döneme kadar gittiği, daha sonra İslâm inancı etkisiyle farklı anlam ve motiflerle zenginleştirildiği, divan şiirinde de yeni anlamlar yüklenerek gelenekleştiği söylenebilir. Divan şairi mitolojik kuşlarla ilgili öğeleri kullanırken mecazlarla özel bir hayal sistemi oluşturup yeni bir şiir dili yaratarak anlatım imkânlarını geliştirmiştir. Divan şairinin başarısı geleneğin kendisine sunduğu hazır malzemeyi yeni bir söyleyiş biçimiyle sunmakta kendini göstermektedir. Sonuçta kökeni neresi olursa olsun divan şiirinde bu öğeler etrafında zengin bir kültür birikimi oluşturulmuştur.

Mitolojik kuşlar Hümâ, Anka ve Simurg'la ilgili olarak kaynaklarda verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi bu kuşlar ve bunlarla ilgili inanç, efsane ve düşünceler belirli noktalarda kesişmektedir. Bu nedenle söz konusu kuşlarla ilgili benzetme öğeleri, telmihler, hayal ve çağrışımlar da birbirine benzemektedir. Ortak yönleri olağanüstü, ulaşılmaz, alışılmadık özelliklere sahip olma Kaf dağında yaşama olan Hümâ, Anka ve Simurg divan şairleri için övgü malzemesi olarak zengin çağrışım ve hayaller üretmeye uygun öğelerdir. Divan şiirinde Hümâ, Anka ve Simurg kimi



zaman övgüsü yapılan padişah, vezir, sadrazam ya da sevgili, kimi zaman da şairin kendisi daha doğrusu şairliğiyle ilgili olarak karşımıza çıkar.

Padişah, Hümâ, Anka ve Simurg gibi insanlara şans ve mutluluk getiricidir. Gölgesiyle Hümâ gibi insanları korur, şanslarını arttırır. Hümâ, Anka ve Simurg'un kanadı ya da tüyleri padişahın eşliğinin süpürgesi olur. Methiyelerde padişah yakalanması, ele geçirilmesi mümkün olmayan Simurg'u okla vurur. Nefî padişahın, atlarını övdüğü rahşiyesinde atların Anka kanatlı olduklarını söyler. Mitolojideki kanatlı atlara da gönderme yapar.

Gönül ülkesinin padişahı olan sevgili de Hümâ, Anka ve Simurg gibi ulaşılmazdır. Yüksekten uçar. Saçlarının, zülfünün, perçeminin gölgesi Hümâ gibi baht açıcıdır. Sevgili naz Hümâsı'dır. Adı var, kendi yoktur. Gölgesini âşığın üzerine düşürüp onun bahtının açılmasını istemez.

Şaire gelince, onun sanat gücü ulaşamayacak kadar yüksektir. Yeni söyleyişli şiiri, özgün söyleyişleri Anka gibi en uzak yerlere kısa bir süre içinde ulaşır. Şair söz ustalığının doruğundaki Hümâ'dır. Hümâ olmak yetmez şaire; kimi zaman da mana Anka'sı olur. Şair Hümâ, Anka ve Simurg'un gökyüzünün en üst katında olması gibi sanat ve hüner göğünün doruğundadır.

Âşık ise Anka gibi sevgiliyi avlamak ister. Çünkü her gönlün isteği bir sevgili avlamaktır. Âşığın gönlü aşk güvercini olduğunda, sevgili onu avlayan Anka olur. Sevgilinin ateşi, âşığı, Anka'nın kendisini yakmasına benzer biçimde yakar. Ama âşık, Anka'nın küllerinden dirilmesi gibi yenden dirilir. Âşık, sevgilinin şans getirici Hümâ gölgesi olarak kabul ettiği saçlarının gölgesinin rakibin değil kendisinin üzerine düşmesini ister.

Divan şairi Hümâ, Anka ve Simurg'u daha çok övgü amaçlı söz varlığı içinde kullanmaktadır. Övülen kişilerde, bu kuşlarda olduğu gibi, olağanüstü özellikler olduğu, onların sıradan kimseler olmadıkları, benzetmeler aracılığıyla vurgulanmaktadır. Ancak övgünün dışında telmih ögesi olarak da bu kuşların şiirde söz konusu edildiği görülür. Hümâ'nın gölgesi baht ve talih getirici olma özelliği, yükseklik, değer, devlet ifade etmesi, yaşadığı yerin bilinmeyişi, yuvası, Anka'nın Kaf dağında yaşaması, kanaatin simgesi olması, kemik yiyerek beslenmesi, Rüstem ve Zal ile olan ilişkisi, ulaşılmasının zorluğu gibi temel özellikleri de divan şiirinde telmih ve benzetmelere konu olmuştur.

Erişilmezlik, yücelik ve olağanüstülük gibi özelliklerin ortaya konulmasında Hümâ, Anka ve Simurg'la ilgili anlatılar, inanç ve efsaneler şair

için yararlanılması, zenginleştirilmesi mümkün malzemelerdir. Bu nedenle dolaylı anlatım, çağrışım sanatı olan şiir aracılığıyla divan şairleri okuyucuyu gerçek dünyadan hayal dünyasına götürmek amacıyla olağanüstü özellikleri olan Hümâ, Anka ve Simurg'dan yararlanmışlardır. Ayrıca divan şairi benzetme, niteleme, kuvvetlendirme, durumu ve ruh hâlini yansıtmak amacıyla da bu kuşların kimi özelliklerinden ilham almıştır. Kökeni kesin olarak bilinmemekle birlikte divan şairinin bağlı bulunduğu kültür dairesi içinde bu kuşlar ve bunların özellikleriyle ilgili çeşitli inanış ve efsaneler divan şairince yeniden yorumlanarak zengin çağrışımlı, kendine özgü bir hayal dünyası içinde okuyucuya sunulmuştur. Her şair bu kuşları ortak kullanımın dışında, dünya görüşüne, hayatı ve olayları algılama biçimine göre anlamlandırmıştır.

Divan şairlerinin şiirlerinde sıklıkla kullandıkları mitolojik kuşlar Hümâ, Anka ve Simurg'un divan şiirinde genellikle yukarıda sözünü ettiğimiz ortak çağrışımlarla kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu ortak çağrışımları her şairin kendi söz varlığı içinde farklı hayal ve terkiplerle ifade ettiği örneklerden anlaşılmaktadır. Ortak ve geleneksel olanın dışında şaire özgü kimi hayal, benzetme ve terkiplerin varlığı açıkça görülmektedir.

Taradığımız divanlardan yola çıkarak kullanım sıklığı açısından Hümâ, Anka ve Simurg'u değerlendirdiğimizde divanlarda en çok Hümâ ve Hümâ ile ilgili öğelere yer verildiğini görüyoruz. Hümâ ve ilgili öğeler toplam 264 kez kullanılırken Anka ve Anka ile ilgili öğeler 112 kez, Simurg ve onunla ilgili öğeler ise 36 kez kullanılmıştır. Tamlamaların kullanım sıklığı açısından bakıldığında ise tamlamaların birkaçı dışında büyük bir bölümünün şairlerin kendilerine özgü oldukları görülmektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma sonucunda divan şairlerinin sanıldığı ya da genellikle söylendiği gibi ortak malzemeyi aynen kullanmadığı, ortak malzemeyi kullanırken dil ve anlatım bakımından mutlaka kendine özgü buluşlardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca divan şiirinde mitolojik kuşlarla ilgili oldukça zengin malzeme olduğu da görülmektedir. Bu tür belirli ortak malzemelerin şairler tarafından farklı kullanım biçimlerini belirlemeye yönelik metne dayalı çalışmalar şairlerin dil ve üslup özelliklerinin tespitine katkıda bulunacak çalışmalardır. Mitolojinin divan şiirindeki yeri, mitolojik motiflerin divan şiirinde uğradığı değişim ve dönüşümler, şairlerin mitolojik motifleri algılama biçimleri, bilinen motiflerle yeni çağrışımlar yakalayarak anlatımı zenginleştirme, karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları için materyal sağlama gibi pek çok özelliğin ortaya konulabilmesi için bu tür çalışmalar önemli katkı sağlayacaktır.

## Çalışmada Yararlanılan Divanlar Kaynakçası:

- Ak, Coşkun, *Muhibbî Divanı*, KTB. Yay., Ankara 1987.
- Akkuş, Metin, *Nefî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1993.
- Akyüz, Kenan; Beken, Süheyl; Yüksel, Sedit; Cunbur, Müjgan, *Fuzûlî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1990.
- Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Divanı*, C. 1-2, MEB. Bas., İstanbul 1997.
- Ersoylu, İ. Halil, *Cem Sultan'ın Türkçe Divanı*, AKDITYK, TDK. Yay., Ankara 1989.
- İpekten, Haluk, *Nâilî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1990.
- İsen, Mustafa, *Usûlî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1990.
- İsen, Mustafa; Kurnaz, Cemal, *Şeyhî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1990.
- Kalkışım, Muhsin, *Şeyh Gâlip Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1994.
- Küçük, Sabahattin, *Bâkî Divanı* (Tenkitli Basım), AKDITYK. TDK. Yay., Ankara 1994.
- Macit, Muhsin, *Nedim Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Mengi, Mine, *Mesihî Divanı*, AKDITYK. Yay., Ankara 1995.
- Tarlan, Ali Nihat, *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- Tarlan, Ali Nihat, *Hayâlî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- Tarlan, Ali Nihat, *Necâtî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992.

“Mythological Birds of the Classical Ottoman Poetry:  
HUMA, ANKA AND SIMURG”

*Abstract*

*The mythology holds very important place among the sources of divan poetry. Despite this, it is yet to be studied closely. Its importance deserves further studies which will certainly help understand and comprehend the Ottoman classical poetry better. In this paper the three mythological birds namely Hüma, Anka, and Simurg and their usage were examined. In order to do so, some couplets chosen and used from various divans.*

*Keywords*

*Keywords: Hüma, Anka, Simurg, The Classical Ottoman Poetry, mythology, birds.*



## SÂ'İB-İ TEBRÎZÎ VE TÜRKÇE ŞİİRLERİ

Ahmet KARTAL\*

### ÖZET

Sâ'ib-i Tebrîzî, yazdığı Farsça eserlerle İran edebiyatında birinci derecede yer işgal eden Türklerden biridir. Sebki Hindî'nin önemli temsilcilerindedir. İran'dan ziyade Hindistan, Afganistan ve Türkiye'de şöhret kazanmış, büyük üstat olarak tanınmış ve muakıplar bulmuştur. Farsça şiirlerinin yanında Türkçe şiirler de yazan Sâ'ib, XVII. asrın en önemli şâirlerindedir. Ancak Türkçe şiirleri, Farsça şiirlerine nazaran oldukça azdır. Bu şiirler gerek kemiyet, gerekse mahiyet yönünden Farsça şiirlerinden oldukça farklıdır. Türkçe şiirlerin büyük çoğunluğu, Nevâî, Fuzûlî, Habîbî ve Hatâî'ye nazîre olarak yazılmıştır. Bu çalışma ile, Sâ'ib-i Tebrîzî'nin Türkiye, Azerbaycan ve İran'da yapılan üç farklı yayını Türk okuyucusunun dikkatine sunulmuştur. Türkiye'de bilinmeyen Türkçe 4 gazel ile bir beyit de Türk ilim âlemine tanıtılmıştır.

Anahtar kelimeler:

Sâib-i Tebrîzî, Türkçe şiir, Türk, gazel.

Sâ'ib-i Tebrîzî, Hakanî-i Şîrvânî (ö. 1198), Nizâmî-i Gencevî (ö. 1212-14?), Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî (ö. 1273) ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî (1253-1324) gibi yazdığı Farsça eserlerle İran edebiyatında birinci derecede yer işgal eden Türk asıllı şâirlerden biridir. Sâ'ib-i Tebrîzî, İran edebiyatında yeni bir üslûbun kurucusu olmasına rağmen İran'dan ziyade Hindistan ile Türkiye'de şöhret kazanmıştır.<sup>1</sup> Farsça şiirlerinin yanında Türkçe şiirleri de bulunan Mîrzâ Muhammed b. Mîrzâ Abdurrahîm Sâ'ib XVII. asrın en önemli şâiridir.

Sâib, yaklaşık olarak 1012/1603-4 tarihinde Tebriz'de doğdu.<sup>2</sup> Ailesi, kendisi henüz çok küçük iken Şâh I. Abbâs (995/1037-1587/1628)'in emri

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

<sup>1</sup> Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Manzum Farsça Eserler I (İstanbul ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri)*, İstanbul 1968, s. 513.

<sup>2</sup> Sâ'ib'in şu beyti, onun Tebriz'de doğduğunu göstermektedir.

ile, Tebriz'den Isfahan'a göçtü. Sâ'ib burada yetişti. Çok erken yaşlarda Mekke'ye Hac farızasını yerine getirmek için giderken, Anadolu'ya gelmiş, Konya'da Mevlânâ'nın saadet-penâhında hizmet-i ziyârete mülâzım olmuştur. Buradan tekrar "me'zûnen" ve "müstahlefen" Tebriz'e gitmiştir.<sup>3</sup> Ancak bu sebeple çeşitli iftiralara maruz kaldığı için Hindistan'a giderek Hind-Türk imparatoru Şâh Cihân'ın maiyetine girdi. Sâ'ib, 1042/1632-33 tarihinde babasıyla İran'a döndü. Safevîlerden Şâh II. Abbâs zamanında (1052/1077 – 1642/1677) Sâ'ib 'melikü's-şu'arâ' oldu ve 1059/1649'da bu hükümdarın Şâh Cihân ile savaşını ve Kandehar'ı zaptını manzum olarak anlattı. Şâh Süleyman 1077/1667'de tahta çıkınca, ona takdim ettiği cülus kasidesinin ilk beytinde kullandığı tabirler dolayısıyla hükümdarın gözünden düştü. Sâ'ib, son zamanlarında Anadolu'ya geldi. Dönüşünde, Isfahan'da bir Mevlevî tekkesi açarak ölümüne kadar (1087/1676-77) kendi köşesinde sakin bir hayat geçirdi.<sup>4</sup>

Çok verimli şâir olan Sâ'ib'in şiirlerinin 40.000,<sup>5</sup> 80.000<sup>6</sup> veya 100.000<sup>7</sup> beyit olduğu söylenir. Hatta 200.000 beyit olduğu iddia edilir.<sup>8</sup> Nasr-âbâdî, Sâ'ib'in yaklaşık 120.000 beyti olduğunu<sup>9</sup> söylerken, Muhammed Ali Terbiyet ise, onun yaklaşık 120.000 beytini gördüğünü belirtir.<sup>10</sup> Sâ'ib'in bu şiirlerinin ekseriyeti gazellerden ibarettir. Muhammed Kahraman tarafından neşredilen Sâ'ib divanında 7015 Farsça,<sup>11</sup> 19 Türkçe<sup>12</sup> olmak

---

Sâ'ib ez-şehr-i pâk Tebrîz est

Hest Sa'dî ger ez gol-i Şîrâz (Hamid Araslı, *Sâ'ib-i Tebrîzî*, Bakü 1946, s. 7). Tercümesi: "Sa'dî Şîrâz gülünden ise, Sâ'ib pak (temiz) olan Tebrîz şehrendir."

<sup>3</sup> Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, (Hzr. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 282-3.

<sup>4</sup> Sâ'ib'in hayatı hakkında geniş bilgi için bak. Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycan*, Tehrân 1314, s. 217-26; Muhammed Deyhîm, *Tezkire-i Şu'arâ-yi Âzerbaycan – Târih-i Zindegî vü Âsâr-*, II, Tebrîz 1367, s. 351-81; Mîrzâ Muhammed Tâhir-i Nasr-âbâdî, *Tezkire-i Nasr-âbâdî*, (Bâ-Tashîh u Mukâbele: Vahîd-i Destgirdî), 1361, s. 217-20; Şibli-i Nu'mânî, *Şi'ru'l-acem yâ Târih-i Şuarâ ve Edebiyyât-i İrân*, (Tercüme-i Seyyid Muhammed Takî Fahr-i Dâi-yi Geylânî), III, Tehrân 1368, s. 158-71; Zebîhullah Safâ, *Târih-i Edebiyyât der-İrân*, III/2, Tehrân 1364, s. 1271-84; Ali NihatTarlan, *İran Edebiyatı*, İstanbul 1944, s. 121-3; Tahsin Yazıcı, "Sâib" Mad., *İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, s. 75-77.

<sup>5</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm, Tıkubasım/facsimile*, IV, Ankara 1996, s. 2933.

<sup>6</sup> Zebîhullah Safâ, *a.g.e.*, s. 1277.

<sup>7</sup> Ahmed Ateş, *a.g.e.*, s. 514.

<sup>8</sup> Ahmed Ateş, *a.g.e.*, s. 514.

<sup>9</sup> Mîrzâ Muhammed Tâhir-i Nasr-âbâdî, *a.g.e.*, s. 218.

<sup>10</sup> Muhammed Ali Terbiyet, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>11</sup> Muhammed Kahraman, *Dîvân-i Sâ'ib-i Tebrîzî*, I-V Cilt, 1370, s. 1-3423.

üzere toplam 7034 tane gazel yer almaktadır. Elde bulunan divanlar Sâ'ib'in bütün şiirlerini ihtiva etmez. Bunlar bazı kişiler tarafından tertip edilmiş seçme divanlardır. Sâ'ib'in de bizzat kendisinin şiirlerinden seçip oluşturduğu ve her bölümüne özel ad verdiği divanlara da rastlanmaktadır. Bu divanlarda Sâ'ib, sevgilinin uzuvlarını işleyen bölüme “mir'âtü'l-ce-mâl”, ayna ve tarak ile ilgili bölüme “ârâyîş-i nigâr”, şarapla ilgili bölüme “meyhâne”, gazellerinin seçilen matla beyitleri ile ilgili bölüme ise “vâcibü'l-hıfz” adını vermiştir.<sup>13</sup>

Sâ'ib'in divanından başka *Kandahâr-nâme* ve *Mahmûd u Ayâz* isimlerinde iki mesnevîsi vardır.<sup>14</sup> Ayrıca Sâ'ib'in kendi şiirleri ile gazellerinin matlalarından ve sekiz yüz kadar kendisinden önce gelen veya muasırı olan şairlerin şiirlerinden seçilmiş 25 bin beyitlik “Beyâz” adını verdiği bir eseri daha vardır.<sup>15</sup>

Sâ'ib, şiirde yeni bir tarz ve üslûp geliştirerek çığır açmış büyük bir şairdir.<sup>16</sup> Onu nazmındaki “külfet”ten ve atasözlerinin çokluğundan dolayı eleştiren Ziyâ Paşa bile:

Vâdi-i cedîd açdı Şâ'ib

Buldı nice nükte-i münâsib<sup>17</sup>

demiştir.

Sâ'ib yaşadığı devirden itibaren iki üç asır, özellikle Hindistan, Afganistan ve Anadolu'da büyük üstat olarak tanınmış, sevilmiş ve muakıplar bulmuştur.<sup>18</sup> Ancak İran'da bu kadar tanınıp sevilmemiştir. Nitekim *Mecma'u'l-fusehâ*'da, şairlikte tarzının “garip” düştüğü belirtilir.<sup>19</sup> Hindistan'da yazılan tezkirelerden *Şem'-i Encümen* ona “gazel yazarların imamı, şairlerin allâmesi” vasfını verir. *Hızâne-i Âmire*'de onu “üç şiir peygamberinin (Firdevsî, Enverî, Sa'dî) dördüncüsü” olarak kabul eder. Servâzâd,

<sup>12</sup> Muhammed Kahraman, *a.g.e.*, V, s. 3425-45.

<sup>13</sup> Muhammed Alî Terbiyet, *a.g.e.*, s. 221.

<sup>14</sup> Muhammed Alî Terbiyet, *a.g.e.*, s. 221; Abdülhuseyn-i Zerrînkûb, *Seyri der-Şi'r-i Fârsî*, Tehrân 1371, s. 137.

<sup>15</sup> Muhammed Alî Terbiyet, *a.g.e.*, s. 221; Muhammed Deyhîm, *a.g.e.*, s. 354.

<sup>16</sup> Zebîhullah Safâ, *a.g.e.*, s. 1277; Hermann Ethé, *Târîh-i Edebiyât-ı Fârsî*, (Trc.: Rızâzâde Şafak), Tehrân 1337, s. 199.

<sup>17</sup> Önder Göçgün, *Ziyâ Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Ankara 1987, s. 99-100.

<sup>18</sup> Meserret Dirioz, “Sâib'in Türkçe Şiirleri”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Yıl: XVI/1-2, Ankara 1977-1978, s. 280.

<sup>19</sup> Hamid Araslı, *a.g.e.*, s. 12.

“söz güneşinin şühud âleminde nurlarını yaydığı sabahtan bu zamana kadar dönen dünya bu kadar kudretli bir mana yaratan vücuda getirmemiştir.” der.<sup>20</sup> Şiblî-i Nu'mânî, şiir ve şairliğin İran'da Rûdekî ile başladığını, Sâ'ib ile son bulduğunu ifade eder.<sup>21</sup> Muallim Nâcî de, *Lügat-i Nâcî* isimli sözlüğünde Sâ'ib'den bahsederken “Dîvânı Rûmda en ziyâde şöhret bulan devâvîn-i Fârisiyyedir. Hatta evvelleri Hâfız gibi tadrîs olunurdu”<sup>22</sup> der. E. Brown ise, Sâ'ib'in Anadolu ve Hindistan'da son derece sevilen bir şâir olduğunu ancak vatanında bu kadar sevilmediğini söyler.

Anadolu'da Nâbî dahil, birçok şairlerimiz onun gazellerini tahmis ve tanzir etmişlerdir.<sup>23</sup> XVII. asır şairlerinden Şehrî, Sâ'ib'in:

Ne ihtiyâc ki şâķî vire şarâb sene  
Ki öz piyâlesini virdi âfitâb sene

matlalı gazeline (bak. gazel I) şu nazireyi söylemiştir:

Gelürse keşret-i nezzâreden hicâb saña  
O demde surh-ı ruyun yeter nikâb saña<sup>24</sup>  
Nic'etsün âyîne mihr-i ruhuñla aķsini fark  
Sen âfitâba müşâbihsin âfitâb saña  
Şerâre-veş iderüm düde-i cigerden red  
Ger eylemezse eşer âh-ı şu' le tâb saña  
O âb u tâbuña var ârižuñda keşf eyler  
Olursa ķalb-i tabanda olur niķâb saña  
Mey-i teġâfûl nüş itme girme ķanımızza<sup>25</sup>  
Siyâh mesti-i çeşmüñ yiter sirâb saña  
Şad âferîñ ġazel-i Rûmiyânuña Şâ'ib  
Ki virdi Şehrî dü-şad şevķi ile cevâb saña<sup>26</sup>

Koca Râġıb Paşa ise şu mısraında Sâ'ib tarzında şiir söylediğini ifade eder:

Ĥased ki Râġıba hep fikr-i Şâ'ibâne düşer<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>21</sup> Şiblî-i Nu'mânî, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>22</sup> Muallim Naci, *Lügat-i Nâcî*, İstanbul 1987, s. 507.

<sup>23</sup> Meserret Diriöz, *a.g.m.*, s. 280.

<sup>24</sup> Bu mısraın vezni bozuktur.

<sup>25</sup> Bu mısraın vezni bozuktur.

<sup>26</sup> *Büyük Türk Klâsikleri*, V, İstanbul 1987, s. 193.



Sâ'ib'in Türkçe şiirlerinin Fars edebiyatına da tesir ettiği görülmektedir. Nitekim Râkım mahlaslı bir şair, Sâ'ib'in:

‘Āşık kanını vesmelü kaçun<sup>28</sup> nihān içer  
Cevherlü tiğ kı̄n ara peyveste kan içer

matlalı gazeline (Gazel VI), şu beyitle başlayan Farsça nazire yazmıştır:<sup>29</sup>

Ĥūn-i ‘āşık-rā çu āb ān la‘l-i meygūn mi-ĥored  
Āb-rā ne-tuvān çonin ĥorden ki ū ĥūn mi-ĥored<sup>30</sup>

Hatta Râkım, Sâ'ib'in şiirinin birinci beytinin ikinci mısraını Farsçaya tercüme ederken ona nazire yazdığını açıkça dile getirmiştir:<sup>31</sup>

Īn cevāb-i ān ġazel-i Şā'ib ki Râkım gofte est  
Tiğ dā'im āb der-cū dāred ve ĥūn mi-ĥored<sup>32</sup>

Sâ'ib, Türk olduğu için, ara sıra anadili ile de gazeller yazmayı ihmal etmemiştir. Ancak onun bu Türkçe şiirleri, gerek kemiyet ve gerekse mahiyet yönünden, Farsça şiirlerinden oldukça farklı bulunmaktadır. Farsça şiirlerine göre çok az sayıda olan bu şiirlerin de çoğu, büyük şairlerimize nazire olarak yazılmışlardır. Mesela, bir tanesi Nevâî ve Fuzûlî'ye (Gazel II), bir tanesi Habîbî ve Fuzûlî'ye (Gazel V), dokuz tanesi Fuzûlî'ye (Gazel I, III, VI, IX, X, XI, XII, XIII, XVI) ve bir tanesi de Hatâî'ye (Gazel XVII) naziredir. Bu şiirler, ilk bakışta umumiyetle Fuzûlî'nin basit birer taklidi gibi görünürlerse de, üzerinde dikkatle durulacak olursa, bu ilk hükmün, doğru olmadığı hemen kendisini gösterir. Ayrıca Sâ'ib bu Türkçe şiirleriyle, Klâsik Türk edebiyatının inceliklerine vakıf bir şair olarak görülür. Sâ'ib'in Türkçe şiirlerinin Farsça şiirleriyle ortak taraflarının olduğu müşahede edilmektedir. Bu şiirlerde de muhtevayı teşkil eden mana, dolu; fikir ve mazmunlar ince; hayaller orijinal ve güzeldir. Bunlarda da ahlâkî ve tasavvufî nükteler, hikmet ve nasihatler beyitlerin başlıca ziynetlerini teşkil eder.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Muallim Naci, *Osmanlı Şairleri* (Hzr. Cemâl Kurnaz), Ankara 1987, s. 241.

<sup>28</sup> Kaşun: kaçın M; kaçın B.

<sup>29</sup> Hamid Araslı, *a.g.e.*, s. 19-20.

<sup>30</sup> O kırmızı dudak, âşığın kanını su gibi içer. O, kan içtiği gibi, suyu aynı rahatlıkla içemez.

<sup>31</sup> Hamid Araslı, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>32</sup> Bu Râkım'ın Sâ'ib'in o gazeline söylediği cevaptır. Su verilmiş cevherli kılıç daima kan içer.

<sup>33</sup> Meserret Diriöz, *a.g.m.*, s. 280-1.

Sâ'ib'in şiirlerinde "aşk" konusu önemli bir yer tutar. Sâ'ib'e göre aşkın ilk şartı kendi "özün"den geçmektir:

‘Işkın ilk şartı budur Şâ’ib özünden giçesin  
Kim özünden giçecek o tapacak burda karar

Şair kendisini aşk muhitinde olan "habâb-ı bî-bâk"e benzetir:

Muḥîṭ-i ‘ışk ara men ol ḥabâb-i bî-bâkem  
Ki gitdi başım u başımdadur hevâsı henüz

"Seng-i melâmet"ın değerini "âşık-ı sâdık"ın bileceğini söyleyen şair:

‘Âşık-ı şâdık bilür seng-i melâmet kadrini  
Maḥzen-i sulṭâna lâyıkdur bu yarar daşlar

‘Nâsıh’a, kendisini ‘âkil’ eylemenin mümkün olmadığını söyler:

Men-i Mecnûnı ‘âkil eylemek mümkün degül nâşih  
Söz ilen müşg-nâb olan ḳanı ḳan eylemek olmaz

"Mahabbet"ın elden bırakılmamasını isteyen şair, "aşk"ta sebat edilmesini ifade eder:

Maḥabbet işiden el çekme ‘ışk işin şebâtin gör  
Ki Ḥusrev taşdın maḥv itmedi Şîrîn nümüdârın

Rakilere daima iltifat eden sevgilinin ayrılığından dolayı âşık daima ah u feryat eder:

Luṭf idersen gerçi sen aḡyâra her dem döstüm  
Rüz u şeb biz firḳatinle zâr u nâlânız hele

Ancak şair, rakiplerden önce sevgilinin elini öptüğü için mesrurdur:

‘İd-i vaşlına müşerref olmadan aḡyâr-ı dūn  
Destini būs eyledik biz onla şâdanız hele

Sâ'ib-i Tebrîzî, yer yer sevgilinin kendisine ettiği eza ve cefayı dile getirmiştir:

‘Âşıkın göz yaşına raḥm eylemez ol âfitâb  
Aḡlamak ilen aparmaz od elinden cân kebâb

Çünkü onların gönülleri Bedaḥşan madeni gibi katıdır:

Leb-i la‘lîn ḡamıdan bes ki udubdurlar ḳan  
Ḥūbların daş üregi kân-i Bedaḥşân olmuş

Buna rağmen kavuşma ümidiyle sevgilinin bulunduğu semtte ömrünü geçirir:

Vişāl ümîdine ‘ömrin geçitdi kûyinde  
Yetişmez işlerine Şâ’ibin du‘âsı henüz

Ancak rakiplerin hileleriyle karşılaşır:

Meni mekr-i raķīb āvere kıldı yār kûyinden  
Çıhardan Ādemi Firdevsden tezvîr-i şeytândur

Sevgiliden ayrı olmanın verdiği acı ve ıstırapı çeken ve yaşayan şair,  
herkesin ‘yâr’ının olmasını ister:

Çekmedi bülbül nefes tâ gitdi gül gülzârdan  
Hiç kâfir kalmasun yâ Rab cihânda yârsız

Sâ’ib, Doğu edebiyatında âşıkın timsali olan Mecnûn ve Ferhâd ile  
kendisi arasında benzerlik kurar:

Men-i hâki ne tenhâ olmuşam Mecnûn kimi rüsvâ  
Ki ulduzdan felek seng-i melâmet içre pinhândur  
Sipihr-i seng-dil içre men ol Ferhâd-ı ter-destem  
Ki âb-ı tîşeden kân-i zümürüd kıldı kühsârın

Sâ’ib’in şiirlerinde yer yer sevgilinin güzellik unsurlarına yer verildiği  
de görülmektedir. Şu gazel tamamıyla bu şekildedir:

Elden çıharam zülf-i perişânını görcek  
İşden giderem serv-i hırâmânını görcek  
Susuzlara ger cân ahıdur çeşme-i hayvân  
Men cân virürem çeşme-i hayvânını görcek  
Ger bağlamasun il gözini şerm-i ‘izârın  
Cândan kesilür hançer-i müjgânını görcek  
Reyhân ki nezâket tökülürdi kaleminden  
Haţ tîre çeker zülf-i perişânını görcek  
Bülbül ki gülün la‘l-i lebinden söz alırdı  
Dili dolaşur gonçe-i handânını görcek  
Rıdvân ki behiştin yemişi gözine gelmez  
Dişler elini sîb-i zenahtânını görcek  
Terden haţ-ı reyhân varaķın pāk silibdür  
Naķķâş-ı gülistân haţ-ı reyhânını görcek  
Gül-reng olur şubh etegi kanlu terinden  
Horşid-i ‘izâr-i ‘araķ-efşânını görcek  
Müjgânı olub kanlu yaşından reg-i yâķût

Şâ'ib leb-i la' l-i güher-efşânını görcek.

Şâ'ib'in şiirlerinde dikkati çeken noktalardan birisi de, deyim ve ata-sözlerine sıkça yer vermesidir:

‘Âşıkın göz yaşına rahm eylemez ol âfitâb  
*Ağlamak ilen aparmaz od elinden cân kebâb*  
 İç di k a n l a r ol sitem-ger tâ kebâb itdi meni  
 Çekdi oddan intikâmın döne döne bu kebâb  
 Bülbül ki gülün la' l-i lebinden söz alırdı  
 D i l i d o l a ş u r gönçe-i hândânını görcek  
 Rıdvân ki behiştin yemişi gözine gelmez  
 D i ş l e r e l i n i sîb-i zenahdânını görcek  
 Göz yaşı pāk eyliyir sîneden hasret tozunı  
 Etek ile silinen âynada hiç toz mu qalar  
 Ârif insân hara gitse qayıdar tez vaţana  
 Şem‘ bir yerde yanar şu‘ lesi eţrâfa uçar

Şâ'ib-i Tebrîzî'nin 22 tane gazel nazım şekliyle söylenmiş Türkçe manzumesi, bir tane ise, Hind sultanına mağlup olan Nedr Muhammed Han için söylenmiş beyti vardır. Beyit sayılarına göre gazelleri şu şekilde gösterebiliriz:

3 beyitli: 1; 4 beyitli: 1; 5 beyitli: 3; 6 beyitli: 1; 7 beyitli: 6; 8 beyitli: 3; 9 beyitli: 3; 10 beyitli: 2; 11 beyitli: 2. Üç beyitten oluşan gazelin eksik olduğu görülmektedir.

Şâ'ib, 22 gazelin 19'unda redif kullanmıştır. Redifler kendisini ek; ek, kelime; kelime; çekimli fiil ve kelime grubu şeklinde göstermektedir.

Gazelerde 4 aruz bahri ve 6 aruz vezni kullanılmıştır. Bunlar şunlardır:

**R e m e l B a h r i :**

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün 13  
 (Fa'lün)

Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün 1  
 (Fâ'ilâtün)

**M ü c t e s B a h r i :**

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün 2

**H e z e c B a h r i :**

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün	2
Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ûlün	2
Muzârî Bahri:	
Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün	2

Tek beyit ise aruzun Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün kalıbıyla söylenmiştir.

Sâ'ib'in şiirleri vezin, kafiye ve redif bakımından hemen hemen kursesuz, söyleyişi rahattır. Şiirlerinde edebî sanatlara ise fazla rastlanmaktadır.

### Türkçe Şiirlerin Yayınlanmasında İzlenen Metot

Sâ'ib'in Türkçe şiirlerinin üç farklı neşrini elde ettik. Bunlar Türkiye'de Meserret Diriöz,<sup>34</sup> Azerbaycan'da Hamit Araslı<sup>35</sup> ve İran'da Muhammed Kahraman<sup>36</sup> tarafından yayımlanan neşirlerdir. Bunlardan Meserret Diriöz ve Muhammed Kahraman tarafından yapılan yayımlar tenkitli metin olarak hazırlanmıştır. Biz şiirleri yayımlarken Muhammed Kahraman tarafından Farsça divanın sonunda ayrı olarak ve "Gazelhâ-yi Turkî" başlığı altında verilen Türkçe şiirleri aldık ve (K) harfi ile gösterdik. Bu neşri esas olarak almamızın sebebi, hem neşrin tenkitli olması hem de yazıldığı Azerî Türkçesinin dil hususiyetlerini yansıtmasıdır. Okuyucunun her üç neşri görmeleri amacıyla Meserret Diriöz (M) ve Hamit Araslı (B) tarafından yayımlanan şiirlerin, Muhammed Kahraman tarafından yayımlanan şiirlerden farklarını dipnotlarda gösterdik. Bu şiirlerin yer aldığı yayımlar ile sayfa numaralarını, "gazel" ve "beyit" başlıklarının altında ve parantez içerisinde verdik. Ancak M ve B'de olan ama K'da olmayan gazelleri ve bazı beyitleri metinde verdik ve dipnotlarda belirttik. Bunlardan M'de 18 gazel, B'de 17 gazel –biri Farsça-Türkçe mülemma-, K'da ise 20 gazel ve 1 beyit yer almaktadır. Bizim oluşturduğumuz metinde ise 22 gazel ve bir beyit yer almaktadır.

Bu yayımla Sâ'ib-i Tebrîzî'nin Türkçe şiirlerinin 3 farklı neşri Türk okuyucularının bilgisine sunulmuştur. Ayrıca Türkiye'de bilinmeyen 4 Türkçe gazeli (bak. Gazel XVIII-XIX-XX-XXII) ile bir Türkçe beyti de ilim âlemine tanıtılmıştır.

<sup>34</sup> Meserret Diriöz, "Sâ'ib'in Türkçe Şiirleri", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Yıl: XVI/1-2, Ankara 1977-1978, s. 277-301.

<sup>35</sup> Hamid Araslı, *Sâ'ib-i Tebrîzî*, Bakü 1946.

<sup>36</sup> Muhammed Kahraman, *Dîvân-i Sâ'ib-i Tebrîzî*, V Cilt, 1370, s. 3425-45.

## Türkçe Şiirler

## GAZEL I

(K: 3429-M: 284-B: 23)<sup>37</sup>Ne ihtiyâc ki sâķī vire şarâb sene<sup>38</sup>

Ki öz piyâlesini virdi âfitâb sene

Şarâb-ı la' li için tökme âb-i rû zinhâr

Ki dem-be-dem leb-i la' lîn<sup>39</sup> virür şarâb seneEger uram daşa peymâneni giçür menden<sup>40</sup>

Şarâbdan niçe göz tikse her habâb sene

Kurutma terli 'izârin<sup>41</sup> içinde bâde-i nâbKi gül kimi<sup>42</sup> yaraşur çihre-i pür-âb seneŞarâbdan ne 'aceb olmasun<sup>43</sup> eger serhōşBu duzlu lebler ilen neylesün<sup>44</sup> şarâb seneBu âteşin yüz ilen kim dutar senin<sup>45</sup> etegin

Halâl iler qanını tâ yiter kebâb sene

Didüm çıhara<sup>46</sup> seni haţ hiçâbdan gâfil

Ki haţ gubârı olur perde-i hiçâb sene

Çıkar 'inâmı elinden şüküh-i hüsnünden

Eger sipihri-i berin olsa hem-rikâb sene<sup>47</sup>

<sup>37</sup> Bu gazel Dânişmendân-i Âzerbaycan'da da geçmektedir. Bkz. Muhammed Ali Terbiyet, *a.g.e.*, s. 223. Ayrıca Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevî'de beş beyit olarak (1., 2., 4., 8. ve 9. beyitler) yer almaktadır. Bkz. Esrâr Dede, *a.g.e.*, s. 284.

<sup>38</sup> Redif olan "sene" kelimesi M'de "sanga" şeklindedir.

<sup>39</sup> La' lîn: la' lîng M.

<sup>40</sup> Menden: sâķī B.

<sup>41</sup> Terli 'izârin: terlü 'izârunğ M.

<sup>42</sup> Kimi: gibi M.

<sup>43</sup> Olmasun: olmasang M.

<sup>44</sup> Neylesün: neylesüng M.

<sup>45</sup> Senin: sening M.

<sup>46</sup> Didüm çıhara: didim çıqara M.

<sup>47</sup> Bu beyit sadece M'de vardır.

Senin<sup>48</sup> şahîfe-i hüsnin<sup>49</sup> kelâm-ı Şâ'ibdür  
Ki dâğ-ı<sup>c</sup> ayb olur hâl-i intihâb sene

## GAZEL II

(K: 3430-M: 285-6-B:24)

‘Âşıkın göz yaşına rahm eylemez ol âfitâb  
Ağlamak<sup>50</sup> ilen aparmaz od elinden<sup>51</sup> cân kebâb  
Baş virende hançer-i sîrâbına<sup>52</sup> yetmez mene<sup>53</sup>  
Gerçi sanır<sup>54</sup> özini başdan giçenlerden habâb  
İçdi kanlar ol sitem-ger tâ kebâb itdi meni  
Çekdi oddan intikâmın döne döne bu kebâb  
Hâk oldum ol kemân ebrû oğın<sup>55</sup> şayd itmege  
Bilmedim gök yayıdan<sup>56</sup> düşmez yire tîr-i şehâb  
Ger dutuşa<sup>57</sup> âteş-i ruhsârilen<sup>58</sup> yirindedür  
Eylesün<sup>59</sup> ‘âşıklar ile niçe yüzüzlîh<sup>60</sup> niķâb  
Şefkat ilen bir keret<sup>61</sup> başın götür toprağdan<sup>62</sup>  
Niçe yolunda<sup>63</sup> şafağdan terlesün<sup>64</sup> kan âfitâb  
Fâriğam seng-i melâmet içre cevri-i çerğden<sup>65</sup>  
Neylesün<sup>66</sup> gevherde olan suya mevc-i inķılâb

<sup>48</sup> Senin: sening M.

<sup>49</sup> Hüsnin: hüsnüng M.

<sup>50</sup> Ağlamak: yığlamak M, B.

<sup>51</sup> Elinden: eliden M.

<sup>52</sup> Hançer-i sîrâbına: hançer-i sîrâbinga M.

<sup>53</sup> Manga: mene M.

<sup>54</sup> Sanır: şayar M.

<sup>55</sup> Oğın: oğın M.

<sup>56</sup> Yayıdan: yaydan B.

<sup>57</sup> Dutuşa: Tutuşa M.

<sup>58</sup> Âteş-i ruhsârilen: âteş-i ruhsârıdın M; âteş-i ruhsârdan B.

<sup>59</sup> Eylesün: Eylesüng M.

<sup>60</sup> Yüzüzlîh: yüzüzlîğ M; yüzüzlük B.

<sup>61</sup> Şefkat ilen bir keret: şefkat ile bir kerez M; şefkat ilen bir kere B.

<sup>62</sup> Toprağdan: toprağdan M.

<sup>63</sup> Nice yolunda: Nice yolungda M; Nice yolında B.

<sup>64</sup> Terlesün: terlesüng M.

<sup>65</sup> Cevri-i çerğde: cevri-i çerğdin M.

<sup>66</sup> Neylesün: neylesüng M.

‘Aklı<sup>67</sup> ‘ışk itmek söz ilen sehl ü āsān görünür  
Baş ağardı<sup>68</sup> nāfenin<sup>69</sup> tā anın itdi müşg-i nāb  
Saymasa<sup>70</sup> her kim fenā dūnyāda mevcūd özini  
Dāh il-i cennet olur maḥşerde Şā’ib b -hisāb

## GAZEL III

(K: 3431-M: 286-B: 25)

Elden ıḥaram<sup>71</sup> zülf-i perişānını görcek<sup>72</sup>  
İşden giderem serv-i ḥirāmānını görcek  
Susuzlara ger cān aḥıdur<sup>73</sup> eşme-i ḥayvān  
Men cān vir rem eşme-i ḥayvānını görcek  
Ger baqlamasun<sup>74</sup> il g zini şerm-i ‘izārın<sup>75</sup>  
Cāndan kesil r ḥaner-i m jgānını g rcek  
Reyhān ki nezāket t k l rdi aleminden  
Ḥaṭ t re<sup>76</sup> eker z lf-i perişānını<sup>77</sup> g rcek  
B lb l ki g l n<sup>78</sup> la‘l-i lebinden s z alırdı<sup>79</sup>  
Dili dolaşur g ne-i ḥandānını<sup>80</sup> g rcek  
Rıḍvān ki behiştin<sup>81</sup> yemişi g zine gelmez  
Dişler elini s b-i zenaḥdānını<sup>82</sup> g rcek

---

<sup>67</sup> ‘Aklı: ‘aql B.

<sup>68</sup> Ağardı: aardı M.

<sup>69</sup> Nāfenin: nāfening M; nāfe tek B.

<sup>70</sup> Saymasa: saymıya M; sanmaya B.

<sup>71</sup> ıḥaram: ıaram M.

<sup>72</sup> Görcek: Redif olan bu kelime gazel boyunca M ve B’de g rgec şeklindedir.

<sup>73</sup> Aḥıdur: aıdur M.

<sup>74</sup> Baqlamasun: baqlamasung M.

<sup>75</sup> Şerm-i ‘izārın: şerm-i ‘izārıng M.

<sup>76</sup> T re: yere M.

<sup>77</sup> Zülf-i perişānını: zülf-i perişānını M.

<sup>78</sup> G l n: g l ng M; gülin B.

<sup>79</sup> Alırdı: alırdı M.

<sup>80</sup> G ne-i ḥandānını: g ne-i ḥandānını M.

<sup>81</sup> Behiştin: behiştıng M.

<sup>82</sup> S b-i zenaḥdānını: s b-i zenaḥdānını M.



Terden<sup>83</sup> ḥaṭ-ı reyḥān varaḥın pāk silibdür<sup>84</sup>  
 Naḳḳāş-ı gülistān ḥaṭ-ı reyḥānını<sup>85</sup> görecek  
 Gül-reng olur şubḥ etegi ḳanlu terinden<sup>86</sup>  
 Ḥorşīd-i ʿizār-i ʿaraḳ-efşānını<sup>87</sup> görecek  
 Müjgānı olub<sup>88</sup> ḳanlu yaşından reg-i yāḳūt  
 Şāʿib leb-i laʿl-i güher-efşānını<sup>89</sup> görecek.

## GAZEL IV

(K: 3432-M: 287-8-B: 26)

Olmadı ḥorşīdden daḡlarda rengīn ḳaşlar  
 Gördiler laʿl-i lebin<sup>90</sup> ḳan terlediler daşlar  
 Ḳıldı peydā ḥükm-i taḳvīm-i kühen gül defteri  
 Açdılar çihre-i dildārımı<sup>91</sup> naḳḳāşlar<sup>92</sup>  
 Ḳılmadılar sīne-i efgārımı<sup>93</sup> amac-gāh  
 Eskik itdiler bizimlen<sup>94</sup> ol muḳavves ḳaşlar  
 ʿĀşık-ı şādīḳ bilür seng-i melāmet ḳadrini  
 Maḡzen-i sulṭāna lāyıḳdur bu yarar daşlar  
 Gün dönende<sup>95</sup> il didüm<sup>96</sup> terk itmesün<sup>97</sup> yoldaşlıḡ  
 Çün ḳara oldu günüm yād oldular<sup>98</sup> ḳardaşlar

<sup>83</sup> Terden: Yerden B.

<sup>84</sup> Silibdür: silübdür B.

<sup>85</sup> Ḥaṭ-ı reyḥānını: ḥaṭ-ı reyḥānını M.

<sup>86</sup> Olur şubḥ etegi ḳanlu terinden: alur şubḥ iki ḥāl-i terinden B.

<sup>87</sup> ʿAraḳ-efşānını: ʿaraḳ-efşānını M; muḥriḳ-efşānını B.

<sup>88</sup> Olub: alub B.

<sup>89</sup> Güher-efşānını: güher-efşānını M.

<sup>90</sup> Laʿl-i lebin: laʿl-i lebüng M.

<sup>91</sup> Çihre-i dildārımı: çihre-i dildārımı M, B.

<sup>92</sup> Bu mısraın vezni bozuktur.

<sup>93</sup> Sīne-i efgārımı: sīne-i efgārımı M; sīne-i efkārımı B.

<sup>94</sup> Eskik itdiler bizimlen: eksük atdılar bizimlengM; eksük itdiler bizümlen B.

<sup>95</sup> Gün dönende: gün ü dünden B.

<sup>96</sup> Didüm: didim M.

<sup>97</sup> İtmesün: itmesüng M.

<sup>98</sup> Oldular: oldılar M.

Yol eger haḳdur çeker yolsızdan âhır intiḳâm  
Yola<sup>99</sup> tapşur çıḳdılar<sup>100</sup> yoldan eger yoldaşlar

Oldı maḡlûb-ı hevâ-yı nefis istilâ-yı ʿaḳl  
Aldılar ḫâkim elinden ihtiyâr evbâşlar

Çün gönül<sup>101</sup> bî-nûr olur muṭlaḳ-ʿ inân olur heves  
Kaş karalanda çıḳarlar<sup>102</sup> yuvadan ḫuffâşlar

Hüsn-i ʿâlem-sûz bilür ʿışḳ-sûzun ḳadrini  
Şem<sup>ʿ</sup> i gör pervânenüñ yolunda virdi başlar<sup>103</sup>

Mihribân olmaz nesîm-i şubḫ-dem hergiz sene<sup>104</sup>  
Şem<sup>ʿ</sup> tek tâ tökmesen Şâʿib gözinden<sup>105</sup> yaşlar

#### GAZEL V

(K: 3433-M: 288-9-B: 29)

Meni maḫrûm iden ruḫsârdan<sup>106</sup> zülf-i perîşândur  
Bu deryâ-yı letâfet mevc-i ʿanber içre pinhândur

Eger ḫorşîd-i tâbânile<sup>107</sup> sensiz hem-şarâb olsam  
Leb-i laʿl-i mey-âlûdı gözümde<sup>108</sup> ḳanlu peykândur

Ded ü dâmi musahḫar iyleyüpdür<sup>109</sup> cezbe-i ʿışḳı  
Dügün<sup>110</sup> Mecnûn-ı şeydâ başına<sup>111</sup> çetr-i Süleymândur

<sup>99</sup> Yola: ile B.

<sup>100</sup> Çıḳdılar: çıḳdılar M.

<sup>101</sup> Gönül: göngül M.

<sup>102</sup> Çıḳarlar: çıkarlar M, B.

<sup>103</sup> Bu beyit sadece M.de var.

<sup>104</sup> Sene: sanga M.

<sup>105</sup> Gözinden: gözüngden M.

<sup>106</sup> Ruḫsârdan: ruḫsârıdın M.

<sup>107</sup> ḫorşîd-i tâbânile: ḫorşîd-i tâbân ile M, B.

<sup>108</sup> Gözümde: gözümğa M, B.

<sup>109</sup> İyleyüpdür: eyleyübdür M.

<sup>110</sup> Dügün: dü kön (...) M.

<sup>111</sup> Başına: başığa M.

Kaçan ʿāşıkların<sup>112</sup> fikrine düşdi<sup>113</sup> ol ʿaķıķı leb<sup>114</sup>  
 Ki onun<sup>115</sup> bir qara günlülerinden<sup>116</sup> āb-ı hayvāndur<sup>117</sup>  
 Meni mekr-i raķīb āvere kıldı yār kūyinden  
 Çıhardan<sup>118</sup> Ādemi Firdevsden tezvīr-i şeytāndur  
 Müselmānım diyer mey tek iķer<sup>119</sup> ʿāşıkların<sup>120</sup> qanın  
 Menem kāfir eger ol düşmen-i imān müselmāndur  
 Maħabbet ehlinin cām-ı neşātı devrden düşmez<sup>121</sup>  
 Niçün çeksün<sup>122</sup> ħumār ol kim hemīşe içdigi<sup>123</sup> qandur  
 Men-i ħāki<sup>124</sup> ne tenhā olmuşam<sup>125</sup> Mecnūn kimi<sup>126</sup> rüsvā  
 Ki ulduzdan<sup>127</sup> felek seng-i melāmet iķre pinhāndur  
 Felekler qan iķer gördükce<sup>128</sup> tecrīd ehlini Şāʿib  
 Ki yoħsızlar<sup>129</sup> ħarāmīler gözine<sup>130</sup> tūĝ-i ʿuryāndur

<sup>112</sup> ʿĀşıkların: ʿāşıklarung M.

<sup>113</sup> Düşdi: düşar M.

<sup>114</sup> ʿAķıķı leb: ʿaķıķ leb B.

<sup>115</sup> Onın: anıng M.

<sup>116</sup> Günlülerinden: gözlülerinden B.

<sup>117</sup> Bu beyit B'de "5. beyit" olarak geçmektedir.

<sup>118</sup> Çıhardan: çıkaran M; çıharan B.

<sup>119</sup> Mey tek iķer: mestin iķer B.

<sup>120</sup> ʿĀşıkların: ʿāşıklarung M.

<sup>121</sup> Maħabbet ehlinin cām-ı neşātı devrden düşmez: maħabbet ehli heng-i cām u neşāţ derden dönmez B.

<sup>122</sup> Niçün çeksün: niçüng çeksüng M.

<sup>123</sup> İçdigi: içdügi M.

<sup>124</sup> Men-i ħāki: meni ħāki B.

<sup>125</sup> Olmuşam: olmuşam M.

<sup>126</sup> Kimi: gibi M.

<sup>127</sup> Ulduzdan: ol derdden B.

<sup>128</sup> Gördükce: gördükde M, B.

<sup>129</sup> Yoħsızlar: yoķsızlar B.

<sup>130</sup> Gözine: göziĝe M; göziĝa B.

## GAZEL VI

(K: 3434-M: 289-90-B: 27)

  Açık anı nı vesmel  aşun<sup>131</sup> nih n ier  
 Cevherl  tiğ ın ara peyveste an ier  
 İtd kce<sup>132</sup> an gönülleri<sup>133</sup> ol la  l-i  teşin  
  b-ı hay t tek ara zülfün<sup>134</sup> rev n ier  
 T  bir piy le virdi keb b itdi bağrımı<sup>135</sup>  
 Her kim onun elinden<sup>136</sup> ier b de an ier  
 İller yaşar Hız(ı)r kimi<sup>137</sup> her kim ki giceler  
 G l  zli<sup>138</sup> y r ilen mey-i  n eręuv n ier  
  dem nedür ki imeyes n vird ğ n<sup>139</sup> şar b  
 Vir sen eger firifteye mey<sup>140</sup> bi-g m n ier  
 S ki menile<sup>141</sup> şifre v  peym ne neylesün<sup>142</sup>  
 Dery nı bir nefesde bu riğ-i rev n ier  
 Tizrağ eker ned mete bed-mestlik yolu  
 Her kim ki yağşi ise şar bı yaman ier  
 ř 'ib   men onun<sup>143</sup> s zini salmadım yere<sup>144</sup>  
 Bilmem ni n benim<sup>145</sup> anı nı  sm n ier

---

<sup>131</sup> aşun: aşıng M; aşın B.

<sup>132</sup> İtd kce: itd kce M.

<sup>133</sup> Gönülleri: k n lleri M.

<sup>134</sup> Zülfün: z lf ng M.

<sup>135</sup> Bağrımı: bağrum M.

<sup>136</sup> Onun elinden: anung eliden M.

<sup>137</sup> Kimi: gibi M.

<sup>138</sup>  zli:  zli M.

<sup>139</sup> İmeyes n vird ğ n: imeye sen vird ğ n M; imes n ol virdiğin B.

<sup>140</sup> Firifteye mey: firifte meyi B.

<sup>141</sup> Menile: men mle M, B.

<sup>142</sup> Neylesün: neylesüng M.

<sup>143</sup> Onun: anıng M.

<sup>144</sup> Salmadım yere: yere şalmadım M; yere salmadım B.

<sup>145</sup> Benim: men m M.

## GAZEL VII

(K: 3435-M: 290-B: 28)

Gül kimi<sup>146</sup> her kim ki gülzâr içre nağd-i cânı var<sup>147</sup>  
 Sa' y iler töksün senin yolunda<sup>148</sup> tâ imkânı var  
 Tâ ayağın<sup>149</sup> toprağına tökmesün<sup>150</sup> dutmaz karar  
 Her kimin<sup>151</sup> meclisde minâ tek bir avuc şanı var  
 Ne ' acib ' aşıkları ger başdan açsun nâz ilen<sup>152</sup>  
 Kâkül-i müşğın kimi<sup>153</sup> her kim ki ser-gerdânı var  
 İçmemiş cân bahşlar nezzâreden ' aşıklara  
 Terlü ruhsârın<sup>154</sup> ' acâyib çeşme-i hayvânı var<sup>155</sup>  
 Eyleyüpdür nokta-i hâlin<sup>156</sup> meni pergârsız  
 Yoşsa<sup>157</sup> deryâ üzre her bir şatrenin<sup>158</sup> devrânı var  
 Gezdürürler<sup>159</sup> el-be-el dağın gönüller pâresi<sup>160</sup>  
 Yerde qalmaz câm tek her kim ki ıstı<sup>161</sup> şanı var  
 Püçdi<sup>162</sup> her söz ki deyirler<sup>163</sup> ma' rifetden ehl-i qâl  
 Bahrden çılmaz<sup>164</sup> şadef tâ gevher-i gâltânı var

<sup>146</sup> Kimi: gibi M.<sup>147</sup> "var" redifî M'de "bar" şeklindedir.<sup>148</sup> İler töksün senin yolunda: iler töksüng senüing yolunda M: ile töksün senin yoluna B.<sup>149</sup> Ayağın: ayağıng M.<sup>150</sup> Tökmesün: tökmesüing M.<sup>151</sup> Kimin: kiming M.<sup>152</sup> İlen: ile B.<sup>153</sup> Kimi: gibi M.<sup>154</sup> Ruhsârın: ruhsârıng M.<sup>155</sup> Bu beyit B'de yok.<sup>156</sup> Nokta-i hâlin: nokta-i hâling M.<sup>157</sup> Yoşsa: yoşsa M, B.<sup>158</sup> Şatrenin: şatrenüing M.<sup>159</sup> Gezdürürler: gızdürürler M.<sup>160</sup> Dağın gönüller pâresi: dağıng köngüllar yaresi M.<sup>161</sup> İstı: işti B.<sup>162</sup> Püçdi: püçdur M.<sup>163</sup> Deyirler: dirler M.<sup>164</sup> Çılmaz: çıkmaz M.

Çoh<sup>165</sup> degül hayret yeri ger varsa<sup>166</sup> şîrîñ sözleri  
Tütînin<sup>167</sup> Şâ'ib nazarda gözgi<sup>168</sup> tek meydâni var

## GAZEL VIII

(K: 3436-M: 291-B: 30)

Çıhartdı<sup>169</sup> hâtt u menem zülf mübtelâsı henüz  
Dügün saşaldı vü başımdadır<sup>170</sup> qarası henüz

Hañın<sup>171</sup> ğubârı kıoyaşı<sup>172</sup> egerçi yaşurdı  
Gözimi<sup>173</sup> ħîre kıılır yüzünün<sup>174</sup> şafâsı henüz

Bahâr idende ne<sup>175</sup> kıanlar ki tökdi gözlerden  
Ħazân olanda neler eylesün ħinâsı<sup>176</sup> henüz

Suwardılar kıılıcından<sup>177</sup> meger gülistânı  
Ki birbirine kıavuşmaz gülin<sup>178</sup> yarası henüz

Ħayât suyına bir dağ kıoydı reşk-i lebin<sup>179</sup>  
Ki ğiçdi 'ömr-i ebed tüşmedi qarası henüz

Muħîñ-i 'ışk ara men ol ħabâb-i bî-bâkem  
Ki ğitdi başım u başımdadır<sup>180</sup> hevâsı henüz

Vişâl ümidine 'ömrin ğeçitdi küyinde<sup>181</sup>  
Yetişmez işlerine<sup>182</sup> Şâ'ibin<sup>183</sup> du'âsı henüz

<sup>165</sup> Çoh: çok M, B.

<sup>166</sup> Varsa: barsa M.

<sup>167</sup> Tütînin: tütîning M.

<sup>168</sup> Gözgi: gözgü M.

<sup>169</sup> Çıhartdı: çıkardı M; çıhardı B.

<sup>170</sup> Saşaldı vü başımdadır: saşaldı vü başımdadır M.

<sup>171</sup> Hañın: hañing M.

<sup>172</sup> Kıoyaşı: kıoyaşın M.

<sup>173</sup> Gözimi: gözimni M.

<sup>174</sup> Ħîre kıılır yüzünün: ħıyre kıılır yüzüning M; ħîre kıılır yüzün B.

<sup>175</sup> İdende ne: yitdide B.

<sup>176</sup> Eylesün ħinâsı: eylesüng ħinâsı M; eylesün cefâsı B.

<sup>177</sup> Kıılıcından: kıılıcıngdan M.

<sup>178</sup> Gülin: gülüng M.

<sup>179</sup> Reşk-i lebin: reşk-i lebing M.

<sup>180</sup> Başım u başımdadır: başım u başımdadır M; yaşım u başımdadır B.

<sup>181</sup> Ğeçitdi küyinde: ğiçürdi küyüingde M; ğiçürdi küyinde B.

<sup>182</sup> İşlerine: itleringa M.

<sup>183</sup> Şâ'ibin: Şâ'ibing M.

## GAZEL IX

(K: 3437-M: 291-92)

Könlüm<sup>184</sup> ol maḥmūr gözlerden degül âzârsız  
 Kim görüpdür bu ḥarâb olmuş ivi bīmârsız  
 El-be-el gülzârdan horşid dāmânın<sup>185</sup> dutar  
 Üz gözin<sup>186</sup> her kim şebnem tek kıllur jengârsız  
 Çekmedi bülbül nefes tâ gitdi gül gülzârdan  
 Hiç kâfir ḳalmasun<sup>187</sup> yâ Rab cihânda yârsız  
 Ḥâksârlıḥ<sup>188</sup> pişe kıll tâ feyz-i Ḥaḳ yetsün sene<sup>189</sup>  
 Kölge salmaz mihr-i tâbân başlara dīvârsız  
 Küfrsiz ger mümkün olsaydı niẓâm-ı âb u gil  
 Baş dutardı sübḥanın<sup>190</sup> cem' iyyeti zünnârsız  
 Derd ü dağ-ı ' ışık ilen Şâ'ib olur insân melek  
 Kâmil olmaz sîm ü zer mağşûş olanda nârsız

## GAZEL X

(K: 3437-38-M: 292-B: 31)<sup>191</sup>

Tutulmuş<sup>192</sup> könlümü<sup>193</sup> cām ile şādân eylemek olmaz  
 El ilen pistenin<sup>194</sup> ağızını ḥandân eylemek olmaz  
 Ne sözdür bu ki olsun<sup>195</sup> şâḥib-i meşreb ḳurı zâhid<sup>196</sup>  
 Ḳara toprağı hergiz âb-ı ḥayvân eylemek olmaz

<sup>184</sup> Könlüm: könlüm M.<sup>185</sup> Dāmânın: dāmânıng M.<sup>186</sup> Üz gözin: gözgüsün M.<sup>187</sup> Ḳalmasun: ḳalmasung M.<sup>188</sup> Ḥâksârlıḥ: ḥâksârlıḳ M.<sup>189</sup> Yetsün sene: yetsüng sanga M.<sup>190</sup> Sübḥanın: sübḥanıng M.<sup>191</sup> Bu gazel Tezkire-yi Şu'arâ-yı Âzerbaycan'da da geçmektedir bak. Muhammed Deyhîm, *a.g.e.*, s.377-78.<sup>192</sup> Tutulmuş: tutulmuş M, B.<sup>193</sup> Könlümü: könlümi M.<sup>194</sup> Pistenin: pistening M.<sup>195</sup> Olsun: olsun M.<sup>196</sup> Şâḥib-i meşreb ḳurı zâhid: ...kuru... M; şâḥib-i nazar zühhâd B.

Bulut kılan<sup>197</sup> keser cevlan idende<sup>198</sup> ıldırım t̄ği  
 Könüller perdesinde<sup>199</sup> ışık pinhān eylemek olmaz  
 Menim göz yaşımı<sup>200</sup> çıkıl feleklerden temāşā kıl  
 Hābābı kaşrlar içinde tūfān eylemek olmaz<sup>201</sup>  
 Kılıç ger içse 'ālem kanını s̄rāblıg bilmez  
 Seni 'uşşāk katlinden peşimān eylemek olmaz  
 Men-i Mecnūnı 'ākil eylemek mümkün degül nāşih  
 Söz ilen müşg-nāb olan kanı kan eylemek olmaz  
 Hāṭadan giçdi ceyrān kanını müşg eyledi Şā'ib  
 Dime 'iştānı ṭā'at küfri imān eylemek olmaz

## GAZEL XI

(K: 3438-39-M: 293-B: 32)

Meyden ol çihre-i zībā 'araç-efşān olmuş<sup>202</sup>  
 Yā ser-ā-ser göz olup özine ḥayrān olmuş  
 Bu gören dāyireni<sup>203</sup> hāle gümān<sup>204</sup> itme ki çerḥ  
 Ağzın açub meh-i şeb gerdüme ḥayrān olmuş  
 Gözden ıraç<sup>205</sup> keh-i sultān-ı cünūn şevketden<sup>206</sup>  
 Her dügün<sup>207</sup> başıma bir çetr-i Süleymān olmuş  
 Leb-i la' līn gāmıdan<sup>208</sup> bes ki udubdurlar<sup>209</sup> kan  
 Hūblarun daş üregi kān-i Bedaḥşān olmuş

<sup>197</sup> Kılan: kının M.

<sup>198</sup> Keser cevlan idende: kimi cevlan urarda B.

<sup>199</sup> Könüller perdesinde: könüller perdesinde M; könül perdelerinde B.

<sup>200</sup> Menim göz yaşımı: menüm göz yaşımı M.

<sup>201</sup> Bu beyit B'de 5. Beyit olarak geçmektedir.

<sup>202</sup> Redif olan "olmuş" kelimesi M ve B'de olmuş şeklinde geçmektedir.

<sup>203</sup> Dāyireni: dā'ireni B.

<sup>204</sup> Gümān: ḥayāl B.

<sup>205</sup> İraç: ırağ M.

<sup>206</sup> Şevketden: şevketidin M.

<sup>207</sup> Dügün: dü kön (..) M.

<sup>208</sup> Leb-i la' līn gāmıdan: Leb-i la' līng gāmıdın M; Leb-i la' līn gāmından B.

<sup>209</sup> Udubdurlar: udubdullar M; udubdur B.



Tâ görüpdür nazārın var oĥ<sup>210</sup> ilen ey<sup>211</sup> qaşı yay  
 Gül özin cem<sup>c</sup> kılub ğonçe-i peykān olmuş  
 Şāf idende leb-i cān-baĥşımı devrānun eli<sup>212</sup>  
 Bir iki qaṭre damub çeşme-i ĥayvān olmuş  
 Raĥm kıl Şā<sup>ʿ</sup>ibe sāķī<sup>ī</sup> mey ilen dut elini  
 Niçe içsün<sup>213</sup> kınımı bu üregi kıan olmuş

## GAZEL XII

(K: 3439-40-M: 293-94-B: 33)<sup>214</sup>

Ĥaṭ ğubārı<sup>215</sup> <sup>c</sup>ārizim<sup>216</sup> āyāt-ı Kıur<sup>ʿ</sup>ān eylemiş  
 Ĥüsn-i şāĥib-şevketin<sup>217</sup> mūrı Süleymān eylemiş  
 Nokṭa-i sehv eyleyüpdür<sup>218</sup> ğözlerün<sup>219</sup> ceyrān ğözin  
 Kıaşlarun<sup>220</sup> bayram hilālin ṭāķ-ı nisyān eylemiş  
 Azdırubdur ğül yüzün<sup>221</sup> bülbülleri ğülzārdan  
 Sünbülün<sup>222</sup> reyĥān ĥaṭın topraĝa yeksān eylemiş  
 Ka<sup>c</sup> beni büt-ĥāne eylüpdür<sup>223</sup> firengī ğözlerin  
 Yer yüzün zünnār-i zülfün<sup>224</sup> kāfiristān eylemiş  
 La<sup>c</sup> l-i meygünün<sup>225</sup> ki içübdür Bedaĥşān kınımı  
 Ğonçeni bülbül ğözine<sup>226</sup> kıanlu peykān eylemiş<sup>227</sup>

<sup>210</sup> Nazārın var oĥ: nazārung bar oĥ M.

<sup>211</sup> İlen ey: ilen B.

<sup>212</sup> Leb-i cān-baĥşımı devrānun eli: leb-i cān-baĥşungı devrān eliden M; leb-i cān-baĥşımı devrān işidür B.

<sup>213</sup> Niçe içsün: nice içsüng M; nice içsün B.

<sup>214</sup> Bu gazel Tezkire-yi Şu'arâ-yı Âzerbaycan'da da geçmektedir bak. Muhammed Deyhîm, *a.g.c.*, 379-80.

<sup>215</sup> Ğubārı: ğubārın B.

<sup>216</sup> <sup>c</sup>Ārizim: <sup>c</sup>Ārizing M.

<sup>217</sup> Ĥüsn-i şāĥib-şevketin: Ĥüsn-i şāĥib-şevketüng M.

<sup>218</sup> Eyleyüpdür: eyleyübdür M, B.

<sup>219</sup> Ğözlerün: ğözlerüng M.

<sup>220</sup> Kıaşlarun: kıaşlarung M; kıaşların B.

<sup>221</sup> Azdırubdur ğül yüzün: azdurubdur ğül yüzüng M; azdırubdur ğül yüzün B.

<sup>222</sup> Sünbülün: sünbülüng M.

<sup>223</sup> Eylüpdür: idüpdür M; idübdür B.

<sup>224</sup> Zünnār-i zülfün: zünnār-i zülfüng M.

<sup>225</sup> La<sup>c</sup> l-i meygünün: la<sup>c</sup> l-i meygüng M.

Başını h̄aṭṭ-ı şu<sup>226</sup> ā<sup>227</sup> ilen dutupdur<sup>228</sup> āfitāb  
Tā benim çābük-süvārım<sup>229</sup> ā<sup>230</sup> azm-i meydān eylemiş  
İltifāt-ı la<sup>231</sup> l-i cān-baḥşun<sup>232</sup> ḳara günlüleri  
H̄ālḳ içinde perdedār-ı āb-ı ḥayvān eylemiş  
Derd-i ā<sup>233</sup> ışḳın<sup>234</sup> çihre-i zerrīn ilen yer yüzini  
Şafḥa-i ḥorşid-i tābān tekzer-efşān eylemiş<sup>235</sup>  
Mevce-i deryā-yı iḥsānun<sup>236</sup> dutubdur yer yüzün  
Terlü ruḥsārūn<sup>237</sup> cihānī şehr-i Yūnān eylemiş  
Cilve-i bād-ı bahār-ı iltifātun<sup>238</sup> gül kimi<sup>239</sup>  
Könlümi<sup>240</sup> min çāk ilen dest ü girībān eylemiş  
Ne ā<sup>241</sup> aceb ger Şā<sup>242</sup> 'ib ilen ḥaṭ seni<sup>243</sup> ḳıldı raḥīm  
H̄aṭṭ-ı zālīm beyle kāfir çoḥ<sup>244</sup> müselmān eylemiş

## GAZEL XIII

(K: 3440-41-M: 294-95-B: 34)

ā<sup>245</sup> Ömr giçdi sefer esbābını āmāde ḳılın<sup>246</sup>  
Her ne sizden kese tīg-i ecel ondan kesilin<sup>247</sup>  
Ḳulzüm-i ā<sup>248</sup> ışḳdan ey ayrı düşen<sup>249</sup> şebnemler  
Düşmemişken yola seylāb-ı bahārī yığılın<sup>250</sup>

<sup>226</sup> Gözine: gözige M.<sup>227</sup> Bu beyit B'de 6. beyit olarak geçmektedir.<sup>228</sup> Dutupdur: dutubdur B.<sup>229</sup> Menim çābük-süvārım: menüm çāpik-sevārūm M, B.<sup>230</sup> Cān-baḥşun: cān-baḥşung M; cān-baḥşın B.<sup>231</sup> Derd-i ā<sup>232</sup> ışḳın: derd-i ā<sup>233</sup> ışḳıng M.<sup>232</sup> Bu beyit M'de 9. beyit olarak geçmektedir.<sup>233</sup> İḥsānun: iḥsānıng M; iḥsānın B.<sup>234</sup> Terlü ruḥsārūn: terlü ruḥsārung M; Şevḳ-i rūyın bu B.<sup>235</sup> İltifātun: iltifātung M; iltifātın B.<sup>236</sup> Kimi: gibi M.<sup>237</sup> Könlümi: könlümi M.<sup>238</sup> Ḥaṭ seni: ḥaṭmı B.<sup>239</sup> Kāfir çoḥ: çoḳ kāfer M, B.<sup>240</sup> Ḳılın: ḳılung M.<sup>241</sup> Ondan kesilin: andan kesilüng M.<sup>242</sup> Düşen: tüşen M.<sup>243</sup> Yığılın: yığılung M.

Tâ sizi devr-i zamân eyleyüpdür<sup>244</sup> pâ-mâl  
 Gün sarı şebnem-i gül tek bu<sup>245</sup> çemenden çekilin<sup>246</sup>  
 Olmayan<sup>247</sup> çerh-ara pervâz<sup>248</sup> -ı revândan gâfil  
 Bu kül ilen qaralan gözgüleri şâf kılm<sup>249</sup>  
 Gök fezâsı ne maqâm<sup>250</sup> -ı per ü bâl açmağdur  
 Dâne-i nâr kimi<sup>251</sup> birbirinize kısiln<sup>252</sup>  
 Ger umarsız ki cevân-baht olasız âhîr-i<sup>ç</sup> ömr  
 Kocalar kadrini zinhâr igidlikde<sup>253</sup> bilin<sup>254</sup>  
 Arturur<sup>255</sup> gerd-i ma<sup>ç</sup> aşını kuru istiğfâr  
 Bu zemîngîr tozını<sup>256</sup> eşk-i nedâmetle silin<sup>257</sup>  
 Yaş<sup>258</sup> kıılır ham kocalar kâmetini tã<sup>ç</sup> atsiz  
 Egmemişken sizi bu çerh-i muqavves egilin<sup>259</sup>  
 Duta ger gönçe kimi çevrenizi<sup>260</sup> neşter-i hâr  
 Virmeyin<sup>261</sup> gül kimi<sup>262</sup> elden kadeh-i mey içilin<sup>263</sup>  
 Kim ki sâğar kimi<sup>264</sup> ağzın açasız minâ tek  
 Güle güle kerem ilen<sup>265</sup> oni<sup>266</sup> ma<sup>ç</sup> mür kılm<sup>267</sup>

<sup>244</sup> Eyleyüpdür: eyleyübdür B.

<sup>245</sup> Şebnem-i gül tek bu: şebnem geldikce B.

<sup>246</sup> Çekilin: çekilüng M.

<sup>247</sup> Olmayan: olmayun M.

<sup>248</sup> Pervâz: perdâz M; pervâne B.

<sup>249</sup> Kılm: kılung M; eyleyin B.

<sup>250</sup> Maqâm: maqâl B.

<sup>251</sup> Kimi: gibi M.

<sup>252</sup> Birbirinize kısiln: birbirinüze kısilung M.

<sup>253</sup> İgidlikde: igitlikde B.

<sup>254</sup> Bilin: bilüng M.

<sup>255</sup> Arturur: artırrur B.

<sup>256</sup> Zemîngîr tozını: zemîngîr tozi M; zemînger tozını B.

<sup>257</sup> Silin: silüng M.

<sup>258</sup> Yaş: fâş B.

<sup>259</sup> Egilin: egilüng M.

<sup>260</sup> Kimi çevrenizi: gibi çevrenizi M.

<sup>261</sup> Virmeyin: virmeyün M.

<sup>262</sup> Kimi: gibi M.

<sup>263</sup> İçilin: açılung M.

<sup>264</sup> Kimi: gibi M.

Bâdenin cûşî onun<sup>268</sup> sūz-ı kelâmındandır  
Şâ'ibin kıadrını ey ehl-i ħarâbât bilin<sup>269</sup>

## GAZEL XIV

(K: 3441-42-M: 296-B: 35)

Dutma<sup>270</sup> ol gül dâmenin maĥşer güninde<sup>271</sup> cân için  
Kılma yüz-sizlik<sup>272</sup> nigâr ilen bir avuc kıan için  
Açmagil ağzın görende ħâl-i müşğîn danesi  
Egme baş pergâr tek her noktaya devrân için  
Yoldaş oldur kim kıara günlerde yoldan çıĥmasun<sup>273</sup>  
Kesme<sup>274</sup> yoldaşdan Ĥız(ı)r tek çeşme-i ħayvân için  
Yengi ay başın eger ħorşide tâ olsun<sup>275</sup> tamâm  
Sâde-dil bilmez ki besler özini noķşân için  
Meşreb için kıoymagil elden 'inân-i ihtiyâr  
Ĥâmlıĥdan<sup>276</sup> atını<sup>277</sup> öldürmegil meydân için  
Ĥüsn cev-lânından el kesmekdür arvadlar işi  
Kes<sup>278</sup> özinden merdler tek Yûsuf-ı Ken'ân için  
Minnet ilen dirilik Şâ'ib ölümdeñdür beter  
Cân virürler ehl-i ĥayret derd-i bî-dermân için

<sup>265</sup> İlen: ile B.

<sup>266</sup> Onı: anı M.

<sup>267</sup> Kılın: kılung M.

<sup>268</sup> Bâdenin cûşî onun: bâdenüñg cûşî anıñg M; bâde, ney cûşî... B.

<sup>269</sup> Bilin: bilüñg M.

<sup>270</sup> Dutma: Tutma: B.

<sup>271</sup> Güninde: gününde M.

<sup>272</sup> Yüz-sizlik: yüz-süzliĥ M; yüz-sizliĥ B.

<sup>273</sup> Çıĥmasun: çıķmasung M.

<sup>274</sup> Kesme: küsme M; ĥiçme B.

<sup>275</sup> Olsun: olsung M.

<sup>276</sup> Ĥâmlıĥdan: Ĥâmlıķdan B.

<sup>277</sup> Atını: atungı M.

<sup>278</sup> Kes: ĥiç B.

## GAZEL XV

(K: 3442-43-M: 296-97-B: 36)

Meh-i şeb-gerd eger görsün onun<sup>279</sup> ħorşīd-i ruḥsārın  
 Kemend eyler onı<sup>280</sup> şayd itmek için hāle zünnārın  
 Şeker-ḥand eyleyende neylesün<sup>281</sup> ‘ uşşāk ilen yā Rab<sup>282</sup>  
 Ki acı sözler ilen<sup>283</sup> cān virür la‘ l-i şeker-bārın  
 Diyerler derdmend olan bilür hem-derd ḥālını  
 Yetişmez ḥasteler ḥāline niçün çeşm-i bīmārın<sup>284</sup>  
 Nice maḥv olmasun<sup>285</sup> ādem onın<sup>286</sup> seyrānını görcek<sup>287</sup>  
 Ki ceyrān unudupdur vaḥşetin gördükce reftārın  
 Ne lāyıkdur ki ‘ ışk ehli kıla ḳan içdigin (sen)siz<sup>288</sup>  
 Niçün bülbül yaşurmaz il gözinden kanlu minḳārın  
 Maḥabbet işiden el çekme ‘ ışk işin şebātın gör  
 Ki Ḥusrev taşdın maḥv itmedi Şīrīn nümūdārın<sup>289</sup>  
 Sipih-r-i seng-dil içre men ol Ferhād-ı ter-destem<sup>290</sup>  
 Ki āb-ı tīşeden kān-i zümürüd kıldı kühsārın<sup>291</sup>  
 Meger ol āfitāb ilen şafaḳ-gün mey içer Şā’ib  
 Ki serḥōş tek<sup>292</sup> çeker yer üzre her gün şubḥ destārın<sup>293</sup>

---

<sup>279</sup> Görsün onın: görsüng anıng M.

<sup>280</sup> Onı: anı M.

<sup>281</sup> Neylesün: neylesüng M.

<sup>282</sup> Yā Rab: yāri B.

<sup>283</sup> Sözler ilen: sözlerin B.

<sup>284</sup> Bu beyit M ve B’de geçmektedir.

<sup>285</sup> Nice maḥv olmasun: niçün maḥv olmasung M; niçün... B.

<sup>286</sup> Onın: anıng M.

<sup>287</sup> Görcek: görgeç M, B.

<sup>288</sup> içdigin (sen)siz: içdüging zāhir M; ... zāhir B.

<sup>289</sup> Bu beyit sadece M’de geçmektedir.

<sup>290</sup> Ter-destem: zeber-destem B.

<sup>291</sup> Bu mısraın vezni bozuktur.

<sup>292</sup> Tek: mey B.

<sup>293</sup> Şubḥ destārın: şubḥ dem sarın B.

## GAZEL XVI

(K: 3443-M: 297-98-B: 37)

Sâkiyâ meyden rûfû kı́l çāk bolmuş könlümi<sup>294</sup>  
 Kı́l bu isi<sup>295</sup> kı́an ilen peyvend üzölmüş könlümi  
 Kı́almışam yerde kı́anatsız kı́uř kimi<sup>296</sup> pervāzdan  
 Yola sal<sup>297</sup> cām-ı řarāb ilen bozulmuş<sup>298</sup> könlümi  
 Artuķ eyler bāde-i řāfi benim vīrānlıgım<sup>299</sup>  
 Dürd ilen ta' mīr kı́l sākī pozulmuş könlümi  
 Zühdden kı́an kı́uruyupdur bağrım<sup>300</sup> iķre lāle tek  
 Tāze kı́l eski mey ilen bu kı́urulmuş<sup>301</sup> könlümi  
 Luř kı́l řahbā-yı rūřen ile<sup>302</sup> ey māh-ı tamām  
 Bayram ayı eylegil ğamdan bükölmüş könlümi  
 Cām vurmaķ<sup>303</sup> resmdür sākī dutulmuş<sup>304</sup> ay iķün  
 řayķal-i cām ile perdāz<sup>305</sup> it dutulmuş<sup>306</sup> könlümi  
 Eyle kim řā'ib ğam-ı devrān dutupdur<sup>307</sup> ķevremi  
 Seyr-i gül mümkin degöl aķsun<sup>308</sup> dutulmuş<sup>309</sup> könlümi

<sup>294</sup> Bolmuş könlümi: bolmuş könglümi M. Redif olarak geķen “ –müş könlümi” kelimesi M'de “ –mış könglümi” şeklindedir.

<sup>295</sup> Bu isi: bu ıstı M; yuvası B.

<sup>296</sup> Kimi: gibi M.

<sup>297</sup> Sal: şal M.

<sup>298</sup> Bozulmuş: yorulmuş M.

<sup>299</sup> Menim vīrānlıgım: menüm vīrānlıgım M.

<sup>300</sup> Bağrım: bağrum M.

<sup>301</sup> Bu kı́urulmuş: kı́uru bolmuş M; bu kı́urumuş B.

<sup>302</sup> İle: bile M; birle B.

<sup>303</sup> Vurmaķ: urmak M, B.

<sup>304</sup> Dutulmuş: dutulmuş M; tutulmuş B.

<sup>305</sup> Perdāz: pervāz B.

<sup>306</sup> Dutulmuş: dutulmuş M; tutulmuş B.

<sup>307</sup> Dutupdur: Tutubdur B.

<sup>308</sup> Aķsun: aķsung M.

<sup>309</sup> Dutulmuş: dutulmuş M; tutulmuş B.

## GAZEL XVII

(K: 3444-M: 298-B: 38)

Biz ne imdi zerre tekcevlâna gelmişlerdenüz  
 Âfitâb-ı ʿışk ilen devrâna gelmişlerdenüz  
 Gün giçürmekdür<sup>310</sup> hisâbı şahid egriliğ<sup>311</sup> için  
 Doğrılığdan biz bugün divâne gelmişlerdenüz  
 Sanadur<sup>312</sup> bārân-ı rahmet ger kılıc gökden yaçar  
 Koç kimi<sup>313</sup> kurban için meydâna gelmişlerdenüz

## GAZEL XVIII

(K: 3444)

Dâğ oldı derûnımda benim nâz-ı maḥabbet  
 Min dürlü şadâ virmededür sâz-ı maḥabbet  
 Çeşmün ki ide luṭfile ʿuşşâka tebessüm  
 ʿÖmrinde olur maḥrem [ü] hem-râz-ı maḥabbet  
 Min cevrine muʿtâd iken ol ʿâşık-ı zârın  
 İtmez ne kadar itmesen iʿzâz-ı maḥabbet  
 Mestâne idib nâzile ol çeşm-i siyâhı  
 Göster dil-i Şâʿib kimi iʿcâz-ı maḥabbet

## GAZEL XIX

(K: 3444-45)

Min dil-i maḥzûnile bir tâze kurbânız hele  
 Zaḥm-ı tîr-i ğamze-i mestinle bî-cânız hele  
 Olmadan ğam çekme rîz-i devr zamânından senin  
 Nâle vü âh itmede dil indi ḥayrânız hele  
 Luṭf idersen gerçi sen aġyâra her dem döstüm  
 Rûz u şeb biz firḫatinle zâr u nâlânız hele  
 ʿİd-i vaşlına müşerref olmadan aġyâr-ı dûn  
 Destini bûs eyledik biz onla şâdanız hele

<sup>310</sup> Giçürmekdür: geçürmekdür M; giçirmekdür B.

<sup>311</sup> Egriliğ: egriliğ M, B.

<sup>312</sup> Sanadur: şâbiruz M; şanadur B.

<sup>313</sup> Kimi: gibi M.

Dām-ı dūzaḥ içre aḡyār olmasın ašlā ḥalāş  
Şā'ibā biz cennet-i dildāra mihmānız hele

GAZEL XX<sup>314</sup>

(K: 3683)

Üregin sırrımı o kan aḡıdan gözler açar  
Her ive baḡmaḡ için yā baca yā pencere var  
Ārif insān hara gitse ḡayıdar tez vaḡana  
Şem' bir yerde yanar şu' lesi eḡrāfa uçar  
Dünyānı ḡayıdaya salmaḡ āsān da degül  
Sanki nādān bir adam miḡ götürüb nāli yazar  
Kim yetişse kāmilen o ucalar 'arşa ḡadar  
Sünbüle döndü mudan biḡ onı ḡıramāna apar  
Göz yaşı pāk eyliyir sīneden ḡasret tozunı  
Etek ile silinen āynada ḡiç toz mu ḡalar  
Sürdi ḡalkın ḡanını zālīm adamlar zili tek  
Teşne insān yuḡuda hey suyun ardınca ḡaçar  
'Işḡın ilk şartı budur Şā'ib özünden ḡiçesin  
Kim özünden ḡiçecek o tapacaḡ burda ḡarar

## GAZEL XXI

(M: 287)

Çıḡdı tā meh-tāb seyrānına ol müşḡin-kemend  
Eyledi māh-ı temāmı häledin zünnār-mend  
ḡılmadı ḡanlı gözümḡa raḡm ruḡ-sāruñ meḡer  
Bu yaranı eylasun ḡaḡḡ-ı ḡubāruñ ḡuşḡ bend  
Leblerüñ şehdi dilüng acılıḡın az itmedi  
Nice şirīn eylesün acı bolan bādāmı ḡand

<sup>314</sup> Bu gazel Muhammed Kahraman tarafından Türkçe gazellerin yer aldığı kısımda değil, divanın sonunda "Yek Gazel-i Tāze Yāfte-i Turkî (: Yeni Bulunan Türkçe Bir Gazel)" başlığı altında verilmiştir. Muhammed Kahraman, burada gazel hakkında şu açıklamayı yapmaktadır: 16 Ābān 1369 yılında Tahran'da neşredilen *İslāmî Birlik* mecmuasının bir nüshasını Tebriz'den Aka-yı Behrām Hak-perest bana gönderdi. Onda Sā'ib'in hayatını anlatan ve 5 Türkçe şiirine yer veren bir makale vardı. Ne yazık ki yazıyı neşreden ile Türkçe şiirlerin alındığı kaynak belirtilmemişti. Bu gazellerin birincisi bizdeki nüshalarda yoktu. Bu gazeli burada vermemizin uygun olacağı düşüncesiyle yayımlıyoruz.



Kimdir ol meclisde ta' z̄im eylayen yer gösteren  
 Kılmaya dil-sūzluĝ ' aşıklar ilan ger sipend  
 Zālīm el çekmez sitemdin çekse devrāndın sitem  
 Piç ü t̄ab ilan ne mümkündür raḥīm olsun kemend

## GAZEL XXII

(B: 39)

Şāh-i men der-kūy-i to tā key konem feryād hey<sup>315</sup>  
 Daḥı t̄ākat ḳalınamışdur dād hey bī-dād hey  
 Hem-demem ğam mūniseḡam dilberā ğam-ḥār-i ğam<sup>316</sup>  
 Ey dolanım başına sensiz degül dil şād hey  
 Geh be-' işve geh be-ġamze geh teġāfūl geh be-nāz<sup>317</sup>  
 Aparırsın ' aqlumı bir şīve ger üstād hey  
 Bes heme şeb der-firākat zār u nālān bī-refīḳ<sup>318</sup>  
 Ḳalmışam zār u zelīl ey yār-ı men imdād hey  
 Der-dil-i Şā'ib besī cā kerde est çeşmān-ı mest<sup>319</sup>  
 İki kāfir bir müselmān öldürür bī-dād hey

## BEYİT

(K: 3445)

*Der-Maġlūb Şoden-i Nedr Muhammed Ḥan ez-Pādşāh-i Hind*  
 Gofte Şode

Ġafletden oldı ḥusrev-i Tūrān zebūn-i Hind  
 Her kim gider yuḥuya ḳara onı tiz basar

<sup>315</sup> Ey benim şahım! Senin köyünde ne vakte kadar feryat ederim.  
<sup>316</sup> Hemdemim gam, munisim gam, dilberim, gamhârım gamdır.  
<sup>317</sup> Bazen işve ile, bazen gamze ile, bazen tegafül, bazen naz ile.  
<sup>318</sup> Bes bütün gece ayrılığında ağlayıp inlemede ve arkadaşsız.  
<sup>319</sup> Senin sarhoş gözlerin Sâ'ib'in yüreğinde sağlam yer etmiştir.

## “SĀ‘IB-İ TEBRİZÎ AND HIS TURKISH POEMS”

*Abstract*

*Saib-i Tebrizi is one of the most important Turkish poets in the Persian Literature through his Persian works. He is one of the important exponents of the Sebki-Hindî style. He was famous in India, Afghanistan, and Turkey rather than in Iran. He was regarded as a great teacher and he had a number of followers. Together with his Persian poems, he also wrote Turkish poems. However, his Turkish poems is fewer than those in Persian. These poems are very different from those by Persian poets in respect to quantity and nature. Most of his Turkish poems were composed as parallel to poems by great poets such as Nevâî, Fuzûlî, Habîbî, and Hatâî. With this study, three different works about Saib-i Tebrizî in Turkey, Azerbaijan, and Iran are presented to the readers' attention. His four gazels and one beyt unknown in Turkey are introduced.*

*Keywords*

*Saib-i Tebrizî, Turkish poems, Turkish, gazel*



Bayramî-Melâmî Şâir:  
OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ

*Bilal KEMİKLİ\**

ÖZET

*Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, her ne kadar Halvetîlik yolunu öğrenerek bu tarikatten hilâfât icazeti olsa da, Bayramîlik içerisinde gelişerek müesses bir sufi anlayış hâlini almış olan Melâmîliğe mensubiyetini her fırsatta ifade eder. Başta Divan'ı içerisinde değerlendirilen kasidelerinde olmak üzere, Müfîd ü Muhtasar ve Vahdet-nâme mesnevîleri ve Dil-i Dânâ Kasidesi'nde tasavvuf felsefesinin temel konularını ele almaktadır. Onun bu eserleri Osmanlı Melâmîliğinin düşünce yapısını tahlil etmemize imkân veren malzemeler içerir.*

*Bu makalede, şairin eserlerinden ve dönemine dair tarihsel kaynaklardan yola çıkılarak biyografisi inşa edilmeye çalışılacaktır.*

*Anahtar kelimeler:*

*Edebiyat, tasavvuf, Türk Melâmîliği, tasavvuf şiiri, tasavvuf felsefesi*

GİRİŞ

Türk tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, aslen Eğridere'li tasavvufî geleneğe aşına bir aileye mensuptur. Bir yandan İstanbul'a gelerek devrin önde gelen mürşitlerinden Hakîkî-zâde Şeyh Osman'ın rehberliğinde Halvetî usul ve erkânı içerisinde sülûkünü ikmal etmiştir, öte yandan dedesi Tabtab Şah Ali'nin delâletiyle aldığı melâmet zevkini, Hüseyin Lâmekânî başta olmak üzere çağdaşı Melâmî mürşit ve kutuplarının sohbetlerinde bulunarak geliştirmiştir.

Döneminin tasavvufî düşünce ve hayatını makul bir seviyede temsil eden İbrahim Efendi, sohbetlerinde ve telif ettiği eserlerinde vahdet-i vücudçu bir varlık anlayışını benimsemektedir. Bu düşüncesini takdim eder-

---

\* Yard. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ken benimsediği üslûp dolayısıyla Hurufiliğe ve Şîîliğe mütemayil görülmüştür. Bununla birlikte o, kendisini Melâmî ve Halvetî muhit içerisinde tanıtmaya azamî dikkat gösterir. Bu durumu onun tasavvufi ekolleri sentezleyecek bir yetkinliğe sahip olduğuna işaret eder. En azından tasavvufun felsefî alanında fikir beyan edecek salâhiyette bir sufi olmalıdır. Nitekim dönemin ünlü sufi-şairlerinden Abdulahad Nûrî onun için *Muhyiddin-i Sâni* sıfatını kullanmaktadır. Şairin ünlü düşünür İbnü'l-Arabî'ye teşbih edilmesi önemli bir husustur. Ancak bu teşbih onun ortaya koyduğu eserler bakımından olmasa gerektir. Zira şairin bilinen eserlerinin, tasavvuf düşüncesinin temel nazariyelerini ortaya koyan ve felsefî zeminde tartışmaya açan İbnü'l-Arabî'nin eşsiz eserleriyle mukâazından biyografik kaynaklar ve kütüphane kayıtları bizi bu konuda ihtiyatlı bir dil kullanmaya zorlamaktadır. Bununla birlikte o sohbetlerinde ve eserlerinde tasavvuf felsefesinin temel nazariyelerini içselleştirerek sunmaktadır. Diğer bir ifade ile, tasavvuf felsefesinin en girift konularını salâhiyetli bir üslûpla ele alıp sunar. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'ye teşbihi bir anlam ifade eder. Eserleri dinî-tasavvufî edebiyat açısından olduğu kadar, döneminin sosyal ve kültürel tarihi için de önemli birer kaynaktır.

Bu makalede, İbrahim Efendinin eserleri ile döneminin tarihî ve kültürel kaynaklarından yararlanılarak biyografisi inşa edilmeye çalışılacaktır. Bu meyanda en temel kaynaklarımızdan birisi ünlü sufi-şair Sun'ullah-i Gaybî'nin *Sohbet-nâme* isimli eseridir. Bilindiği gibi İbrahim Efendinin müridi ve halifesi olan Gaybî, mürşidinin sohbetlerinde bulunmuş, burada yaptığı derlemelerle de *Sohbet-nâme*'yi telif etmiştir.<sup>1</sup>

## HAYATI

### Adı, Lâkabı ve Mahlası

Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, sufi kimliğini öne çıkartan bir şairdir. Dönemin şiir geleneği içerisinde eser vermekle birlikte, şairliği konusunda pek iddialı değildir. Bu yüzden olsa gerek, edebiyatımızın temel kaynaklarında hakkında pek fazla bilgi bulunmadığı gibi, hakkında bilgi veren kaynaklarda mahlâsı da zikredilmemektedir. Verilen bilgilere göre asıl adı, İbrahim'dir. Ne var ki İbrahim'in Eğridereli bir tüccar olan baba-

<sup>1</sup> Gaybî'nin *Sohbet-nâmesi* ve diğer risâleleri tarafımızdan *Gaybî-Risâleler* adıyla bir kitap olarak hazırlanmış olmakla birlikte henüz yayımlanmamıştır. Bununla birlikte hayatı ve eserleri için bkz: Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-i Gaybî: Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, Akçağ Yay., Ankara, 2000; *Sun'ullah-i Gaybî Dîvanı: İnceleme-Metin*, M. E. B. Yay., İstanbul 2000.

sının ismi kaynaklarda geçmediğinden, geleneksel forma uygun olarak, kimin oğlu olduğunu ifade etmekten mahrumuz. Fakat ismi kaynaklarda “İbrahim-i Aksarayî” şeklinde Aksaray'a nisbet edilerek zikredilmektedir. Bu şekilde zikredilmesi, nisbetin mahiyeti hakkında bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Nitekim Aksarayî ifadesi, onun, İstanbul'un Aksaray semtinden olduğu fikrinin oluşmasına imkân verdiği kadar, Pir Aliyy-i Aksarâyî gibi pek çok sufînin yetiştiği o dönemde Konya'ya bağlı Aksaray kasabasından olması ihtimalini de içerir. Esasen biyografik kaynaklarda hakkında bilgi verilen şahsın bir mahalle nisbeti, çoğu kere o kişinin burada doğup büyüdüğüne işaret etmektedir. Bazen de bu nisbet edilen mahal, doğum yeri olmak yerine, kişinin temayüz ettiği alanla ilgili olarak çalışmalarını yaptığı ve rüşdünü ispatlayarak tanındığı yer olmaktadır. Bu husus şairin biyografisi içerisinde tartışmalı konulardan biridir. Doğum yeri konusu ele alınırken tartışma vuzûha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Şu kadarını söylemek mümkün tasavvufî kişiliği ile temâyüz eden şair, İstanbul'un Aksaray semtinde bulunan tekkesindeki hizmetleri sebebiyle Aksarayî olarak tanınmaktadır.

Lâkabı kaynaklarda, Oğlanlar Şeyhi,<sup>2</sup> Oğlan Şeyhi,<sup>3</sup> Oğlan Şeyh,<sup>4</sup> Olanlar Şeyhi ve Olan Şeyhi olarak geçmektedir.<sup>5</sup> Kütüphane kayıtlarında ise, Şeyh-i Oğlan,<sup>6</sup> Oğlan Şeyh<sup>7</sup> ve Hazret-i Dil-i Dâna<sup>8</sup> şeklinde geçmekte-

<sup>2</sup> Müstakim-zade Süleyman Sadettin, *Risâle-i Bayramîye-yi Melâmîyye*, İ. Ü. Kütüphanesi, TY. No: 3357, vr. 41a; a.g.y., *Mecelletü'n-Nisâb*, Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 123. Hüseyin Vassaf, Müstakim-zâde'nin *Hulâsatü'l-İlâhiyye*'sinde de bu lâkapla anıldığını nakletmektedir. Bkz., *Sefîne-i Evliyâ*, II, (Haz: A. Yılmaz, M. Akkuş), İstanbul 1999, s. 512 [Vassaf, *Sefîne*].

<sup>3</sup> Mehmed Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, 305, [Bu makalede eserin, Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmî hayatı, Eserleri ve Hedîyyetü'l-İhvân*'ı, A. Ü. İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, Ankara 1982'de bulunan tenkitli metin esas alınmıştır; gösterilen sayfalar doktora tezinin ikinci cildine aittir.]; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I, (Neşr. Haz: A. Özcan), İstanbul 1989, s. 553.

<sup>4</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmânîyye*, I, (Haz: A. Aktan, A. Yuvalı, M. Keskin), İstanbul 1995, s. 100 [Süreyyâ, *Sicil*].

<sup>5</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 514; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul 1333, s. 26.

<sup>6</sup> Örneğin İsmail Hakkı Konyalı Kütüphanesi nr. 45'te bulunan şairimize ait kasidelerin dibacesinde “Kasâid-i Latife-i Şeyh-i Oğlan İbrâhim Efendi” kaydı bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Halifesi Sun'ullâh-i Gaybî'nin Millet Kütüphanesi Ali Emîrî, Manzum, 316'da bulunan *Dîvân-ı Gaybî*'de, “Ricâl-i Hamzevîyeden Oğlan Şeyh dinmekle ma'ruf İbrâhim Efendi ...” kaydı bulunmaktadır.

<sup>8</sup> Şairin, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Yazmaları, FB 328'de bulunan divanının dibacesinde “Divân-ı Hazret-i Dil-i Dâna” kaydı bulunmaktadır.

dir. Şu hâlde onun mahalline göre bu lâkaplardan biriyle anıldığı düşünülebilir. Bu lâkaplardan en çok kullanılanı Oğlan Şeyh'tir. Bizzat şairin kendisi, daha küçük yaşlarda Oğlan Şeyh lâkabıyla anıldığını bir sohbetinde ifade etmektedir. Gaybî'nin *Sohbet-nâme*'sinde bu konu şöyle ele alınmaktadır:

“Sinnimiz altı veya sekizde iken ceddimiz, Pîri Mektebdâr Hazretlerinin ilâhiyyâtından hıfz itdürürdi. Hatta bir gün, “Varımı ol Hakk'a virdim hân u mânım kalmadı” mısra'ını hıfz ederken, “dedeciğim bu dahi Pîrin ilâhîsi midir?” dedim. Ceddim dahi, “belî oğlancığım” dedik de, “acabâ kendülerinin varı var mı idi, hatta vire” deyü söylediğimde, ceddim, “bu oğlancık şeyhdür” deyü okşar idi. Oğlan Şeyh tesmiyesine bâdî vü bâ'is budur.”<sup>9</sup>

Şairin çocukluk döneminden itibaren içinde bulunduğu tasavvufî ortamı da tasvir etmesi bakımından önemli olan bu anlatı, onun çocuk denilecek bir yaşta tasavvufî inceliklere uygun sözünden mülhem, Oğlan Şeyh olarak isimlendirilmesini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi Oğlan Şeyh lâkabı, şairimizden önce, cezbeli ve şatahâta varan sözlerinden dolayı idam edilen genç melâmî mürşit Çelebi Şeyh İsmail Maşukî (1529)<sup>10</sup> için de kullanılmaktadır. Bu yüzden konuyla ilgili daha önce yapılmış bazı çalışmalarda şair, kendinden çok önce yaşamış olan İsmail Maşukî ile karıştırılmıştır.<sup>11</sup>

Şair, çocukluğundan itibaren Oğlan Şeyh olarak anılmasını, tasavvufî gelenekten yola çıkarak da izah eder. Buna göre, tasavvufî düşünce ve anlayışı dolayısıyla idam edildiğinden Melâmî kaynaklarda Şeyh-i Maktûl olarak da zikredilen İsmail Maşukî'nin düşüncelerini kabul ve neşretmesi

<sup>9</sup> Sun'ullâh-ı Gaybî, *Sohbet-nâme*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. K. 292, vr. 40b.

<sup>10</sup> Çelebi Şeyh için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Tıpkı Basım, İstanbul 1992, s. 48-54 [Gölpınarlı, *Melâmîlik*]; A. Yaşar Ocak, “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmâil Mâşukî”, *Osmanlı Araştırmaları*, X (İstanbul 1990), s. 49-58; Reşat Öngören, “Şeriatın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İlam Araştırma Dergisi*, I (1), Ocak-Haziran 1996, s. 123-131.

<sup>11</sup> Şair hakkında ilk değerlendirmeleri yapan Feylezof Rıza, Peyâm'in edebiyat ekinde yayımlanan makalelerinde İbrahim Efendinin şiirlerinden hareketle bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu makalelerden biri olan “İnsanın Uluvv-i Şânı” (Peyâm, Edebî ilâve, nr. 29, 31 Mart 1330; Abdullah Uçman, *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, Ankara 1982, s. 119-132)'ında İbrahim Efendiyi Kanûnî dönemi meşayihî olarak göstermektedir ki, burada doğrudan doğruya İsmail Maşukî ile karıştırma söz konusudur.

ciyetiyle Oğlan Şeyh olarak anıldığına işaret eder. Felsefi tasavvufun tekvin (yaratılış) düşüncesini ihtiva eden temel nazariyelerinden biri olan devir anlayışı içerisinde anlam kazanan bu değerlendirmeyi şair, adından çokça söz edilen ünlü kasidesi *Dil-i Dâna*'da yapmaktadır. Burada o, Oğlan Şeyh olarak tanınan İsmail Maşukî'yi kendisine pir olarak seçtiğini açıkça belirttikten sonra, “işte ben o İsmâil'im; yeniden kurban olmaya geldim” demektedir. Böylece o bir yandan Şeyh-i Maktûl'ün katline sebep olan fikirlerinin takipçisi olduğunu ilan ederken, öte yandan da mutlak varlığın tecellisinden ibaret olan mevcudâtın bir üyesi olarak tecelli halkasındaki (devr) yerini aldığını söylemektedir.<sup>12</sup> Biraz daha ileri giderek, adeta hulûl fikrini benimsediğine tanıklık edecek mısralarında,<sup>13</sup> “adım her ne kadar İbrahim ise de ben gerçekte Oğlan Şeyhim” demektedir.

Hakikat maşrıkı şemsî hüviyyet pîrim İsmâil  
 Ki Oğlan şeyh dimekle nâmı olmuştur cihan ârâ  
 Ben ol İsmâilem meydâna kurban olmağa geldim  
 Bu suret hil'atın hal'eylerem cismim olur ifnâ  
 Yine bir dahi geldikde okurlar ismim İbrâhîm  
 Cihanda yine Oğlan şeyhlik ile oluram imlâ<sup>14</sup>

Şu halde şairin Oğlan Şeyh lakabıyla tanınmasında, çocukluk döneminde içinde bulunduğu muhitle birlikte, melâmî gelenek içerisinde aynı lâkapla anılan ve Şeyh-i Maktûl şeklinde adeta mitsel bir kimlikle karakterize edilen İsmail Maşukî'ye benzeme isteği de etkili olmuştur.

Onun diğer bir lakabı da Oğlanlar Şeyhi'dir. Oğlanlar Şeyhi lâkabı ile tanınmasına dair en sağlıklı değerlendirmeyi, ünlü biyograf ve müellif

<sup>12</sup> Tasavvuf düşüncesinde devr ve bu nazariyeden yola çıkılarak yazılan devriyeler için bkz: Abdullah Uçman, “Devriyeler Üzerine Rıza Tefik'in Yayınlanmamış Bir Makalesi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi (Âmil Çelebioğlu Armağanı)*, XII, İstanbul 1993; Mustafa Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Ahmed-i Yesevî'nin Devriye-Yaş-nâmesi”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Tesiri*, (Haz. Mehmet Şeker-Necdet Yılmaz), İstanbul 1996; Bilal Kemikli, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi”, *İslâmî Araştırmalar*, XIII (2), Ankara 2000, s. 217-226.

<sup>13</sup> Bayramî-Melâmîleri, hulûl ve ittihâd taraftarı olarak görülmektedir. Ancak Melâmî yazarlar bu görüşü tashih etmemektedirler. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Bilal Kemikli, “Tasavvuf Edebiyatında Hulûl ve İttihâda Dair Bir Risâle: Risâle-i Redd-i Hulûl ve İttihâd”, *Tasavvuf*, II (85), Ocak 2001, s. 111-116.

<sup>14</sup> “Kasîde-i Dil-i Dâna”, *Kasâ'id-i Latîfe-i Şeyh-i Oğlan İbrâhîm Efendi Kuddise Sırruhul-Âli*, İsmâil Hakkı Konyalı Kütüphânesi, nr. 45, vr. 4b-5a.



Müstakim-zâde Süleyman Sadeddin (1131-1202) yapmaktadır. Ona göre, şair Aksaray'da seccâde-nişîn olduğu zaman dahilinde daha çok gençlere dönük tekke faaliyetlerinde bulunmuştur. Gençlerin şeyhi anlamında, Oğlanlar Şeyhi adıyla anılmasının sebebi de budur.<sup>15</sup> Melâmilik düşüncesinin tarihî kaynaklarına vakıf bir yazar olan Müstakim-zade'nin verdiği bu bilgi, şairin bir sufi olarak etki alanını ve nüfuzunu ortaya koymaktadır; o daha çok toplumun genç tabakasını hedef alan bir tarikat ve irşat anlayışı içerisinde olmuştur. Nitekim tekkesinin adı da Oğlanlar Tekkesi olup bu isimle şöhret kazanmıştır.

Esasen onun Oğlan ya da Oğlanlar Şeyhi şeklinde anılmasında, kanatimize göre oldukça genç yaşta tasavvufî açıdan iç aydınlanmasını gerçekleştiren tekke şeyhliğine getirilmesi de etkili olmuştur. Zira İsmail Maşukî gibi genç yaşta irşat hizmetlerine başlamıştır. Bu yüzden olsa gerek, “*Oğlan Şeyh dimekle nâmlanmış*” olan İsmail'i pir olarak göstermektedir. İsmail, genç yaşta İstanbul'a gelerek kürsü vaizliği yapmış; biraz da bu gençliğin saik olduğu cezbeli eda ile yaptığı konuşmalarda Şer-i Şerîfe mugayir fikirler beyan ettiği gerekçesiyle yargılanmıştır. Netice itibariyle idama mahkûm edilmiştir. İbrahim de bu tarihsel malzemeye telmih ederek, bir yandan İsmail'in idamını zımnen eleştirmekte, öte yandan da onunla aynı fikrî zemini paylaştığını ilân etmektedir. Bu konuda “kurban olmaya geldiğini” ifade edecek kadar ısrarcıdır. Yine de onun, siyasî iradenin takibât ve tahkikâtına karşın uzunca bir dönem irşat hizmetlerinde bulunması, İsmail gibi cezbeli bir karaktere sahip olmasından çok, ihtiyatlı bir kişiliğe sahip olduğuna işaret eder.

Şairin tarikat terbiyesi içerisinde kemale ulaşmak anlamında “olmak” fiilinden müştak Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi şeklinde anılması ise, görebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Hüseyin Vassafta görülen bir durumdur. Vassaf, her hangi bir kaynak göstermeden, şairin bu isimle anıldığını ve daha önce Gavsî Tekkesi olarak bilinen İstanbul Aksaray semtinde bulunan tekkesinin de “Olanlar Tekkesi” olarak isimlendirildiğine işaret eder.<sup>16</sup> Bursalı Mehmet Tahir de konuyla ilgili bir mütalaa yapmaksızın, şairi Olanlar Şeyhi olarak zikretmektedir.<sup>17</sup> Vassaf ve Mehmet Tahir'in Olan ve Olanlar şeklinde şairi anmaları, tarihî kaynaklarda konuyu tevsik edecek nitelikten yoksundur. Öte yandan Oğlan ve Olan kelimelerinin harf (ses) kadrosu da yoğun bir benzerliği ihtiva etmez. Şu halde şairin

<sup>15</sup> Bkz: *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>16</sup> Vassaf, *Sefine*, s. 513, 514.

<sup>17</sup> *Osmanlı Müellifleri*, I, 26.

Olan ve Olanlar şeklinde anılmasına kaynaklık edecek tarihî kayıtlar olmadığı gibi imlâ kuralları açısından da Oğlan kelimesinin Olan, Oğlanların da Olanlar şeklinde yazılması imkân dahilinde değildir. Öyleyse Vassaf ve Mehmet Tahir'in şaire uygun gördükleri lakabın mahiyeti başka yerlerde aranmalıdır. Kanaatimize göre, onlar “oğlan” kelimesini kullanmaya özen göstermektedirler. Bu yüzden de şairi Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi şeklinde tanıtmaktadırlar. Bunun sebebi, kelimenin mecazî anlamında meydana gelen genişleme olsa gerektir. Nitekim şairin yaşadığı dönemde daha çok “çocuk ve genç” anlamını ihtiva eden kelime, her iki yazarın yaşadığı dönemde “eşcinsel erkek” anlamını da içine alarak genişlemiştir<sup>18</sup>. Dolayısıyla onlar şairi, muhtemel bir anlam kaymasından yola çıkılarak hakkında yanlış değerlendirmelerin yapılmasını önlemek için, Olan ve Olanlar şeklinde anmış olmalılar. Böylece şair, genç ve daha çok gençleri irşat eden bir mürşit olarak anılmanın yerine, kemale ermiş olgun bir mürşit olarak tanıtılmıştır.

Şairin bazı mecmu’alarda Oğlan Şeyhi olarak anılması, Oğlan Şeyh lakabının imlasından kaynaklanmaktadır. Kimi mecmu’alardaki Hazret-i Dil-i Dâna kaydı ise, ünlü kasidesi Dil-i Dâna dolayısıyladır. Kısaca onun, İsmail Maşukî ile karıştırılmasını önlemek için Oğlan Şeyh ve Oğlan Şeyhi lakaplarını, başta kendi eserleri olmak üzere tarihî kaynaklarda geçmediği için Olan Şeyh ve Olanlar Şeyhi lâkaplarını ve sadece bir kasidesinden yola çıkılarak takılan Dil-i Dâna lâkabını kullanmaktan yana değiliz. Buna mukabil onun hem genç yaşta mürşit olması ve hem de daha çok dönemindeki genç kuşak üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak Oğlanlar Şeyhi lakabıyla tanıtılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

<sup>18</sup> Esasen burada oğlan kelimesinin semantiğine dair bir tahlil yapılacak değildir. Ancak başta mesnevîler olmak üzere klâsik dönem metinlerinde genç erkek ve kız çocuğu için kullanılan oğlan ve oğlancık, daha sonra anlamı daraltılarak sadece erkek çocuk için kullanılmıştır. Bilindiği gibi oğlan kelimesi oğul kelimesinin çoğuludur. Oğul kelimesi de Zafer Önler’in tespitine göre, XI. yüzyıla kadar “evlât” kelimesi anlamında kız ve erkek çocuk için ortak kullanılmaktayken daha sonraları sadece erkek çocuk için kullanılır olmuştur (bkz. Z. Önler, Tarihsel süreçte Anlam Değişimleri, *Kur’an ve Dil dilbilim ve Hermonotik Sempozyum Bildirileri*, (Haz. Necati Kara), Van 2001, s. 371). Günümüzde kelime “Oğul, erkek çocuk; bulûğ çağına yaklaşmış erkek çocuk ve genç erkek” anlamına kullanılmaktadır. Buna ilâve mecazî olarak “erkeklerin cinsî zevkine alet olan pasif erkek” anlamında da kullanılmaktadır. Mesela D. Mehmed Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul 1996, s. 856)’te oğlan kelimesinin anlamlarından biri olarak bunu zikrettiği gibi, oğlancı ve oğlancılık maddelerini de bu çerçevede izah etmektedir. Oysa Ş. Samî’nin *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul 1317, s. 209)’sinde oğlan kelimesinin anlamları içerisinde “pasif erkeklik” söz konusu edilmediği gibi, oğlancı ve oğlancılık kelimeleri de bulunmaz.

Keza İbrahim Efendi, sanatçı kimliğini öne çıkartmamakla birlikte tasavvufî düşüncelerini şiir dilini kullanarak ifade etmeyi tercih eden bir şairdir. Dolayısıyla onu diğer sufilerden tefrik eden temel faktörlerden biri de şairliğidir. Lakin şairliğini öne çıkarmadığından olsa gerek, şiirlerinde meşrep ve mesleğini ele veren bir mahlas seçmediği gibi, yukarıda tartışma konusu edilen lâkaplardan birini de mahlâs olarak kullanmamaktadır. Buna karşılık onun şiirlerinde kullandığı mahlâs, İbrâhim ve Şeyh İbrahim şeklinde doğrudan doğruya ismidir. Bunlardan da en çok kullanılanı İbrahim'dir:

Eger Hızrın cemâlin görmege müştâk isen ‘âşık  
Nazar kıl sûret-i İbrâhime eyyâm-ı fırsatdır (51b)\*

İbrâhimin oldur cânı gönlünde dîn u îmânı  
Ol bî-nişânın nişânı bir kâmilin gönlündedir (56a)

Ne hâlet durur İbrâhim bu varlığından âciz kamû  
Feylesoflar Câlenûslar bu hükmünde hayrân olur (56b)

İbrâhimin sözünün ma'nîsin anlamazsun  
Çünkü Hakdan virilen keremden bî-habersin (57a)

Bir kaç şiirinde de mahlasını Şeyh İbrahim olarak zikretmektedir:

Gel iç bu meclis-i câmî Şeh İbrâhim nutkından  
Hakâyik bâdesinden kim odur cennât ü zevkiyât (45b)

#### D o ğ u m u

Şair, *Sohbet-nâme*'de zikredildiğine göre, doğum tarihini bizzat kendisi bildirmektedir. Gaybî, konuyla ilgili olarak şairin verdiği şu ifadeleri kaydetmektedir :

“Ceddim Tabtab Şah Ali Hazretleri vilâdetimize bu beyitle işâret eylemişlerdir:

Doğduğu bin târihidir Hazret-i İbrâhim'in  
İntikâl etti cihândan bil o gün kutb-ı zamân”<sup>19</sup>

Bu lafzî tarih kaydına göre, şair 1000 (1591-1592) tarihinde doğmuştur. Daha sonraki kaynaklar bu tarihi esas almakla birlikte, doğum tarihini

\* Bu çalışmada Oğlanlar Şeyhi'nin *Dîvan*'ından yapılan alıntılar, *Dîvân-ı Hazret-i Dil-i Dâna*, Milli Kütüphane, FB. s. 328'den yapılmıştır. Parantez içerisinde gösterilen rakamlar alıntı yapılan yeri göstermektedir.

<sup>19</sup> *Sohbet-nâme*, 41a.

tespit eden bu beytin ikinci mısraında geçen, cihandan intikal eden “zamanın kutbunun” kim olduğu hususunda her hangi bir fikir vermezler. Beytin nâzımı Tabtab Şah Ali de Vizeli Alaaddin'in halifesi Gazanfer Efendiden feyz almış bir Bayramî Melâmî'dir. Dolayısıyla burada zikredilen “kutb-ı zamân”, kutup-mehdî merkezli bir düşünce evrenine sahip olan Melâmîliğin kutuplarından birine işaret etmektedir. İbrahim Efendi 1000 (1591-1592) tarihinde doğduğuna göre bu yılda vefat eden bir Melâmî kutbu olmalıdır. Ancak kaynaklarda bu tarihte vefât eden bir Melâmî kutbu zikredilmemektedir.

Şairin doğumuna dair *Sohbet-nâme*'de geçen kayıtlardan biri de dedesi Tabtab Şah Ali'nin mürşidi Gazanfer Efendi ile ilişkilidir. Gazanfer Efendi, bir sohbet esnasında, hiçbir çocuğu olmayan şairin babasına yakında bir erkek çocuğa sahip olacağını müjdelemiştir. Doğacak bu erkek çocuk, Gazanfer Efendi'nin yolunda giderek ilahî sırları ve hakikatleri açığa çıkaracaktır. O bununla da kalmaz, doğacak çocuğa ad olarak, “semiyy-i Halilu'llah”, yani İbrahim'in verilmesini önerir.<sup>20</sup> Halil, İbrahim peygamberin diğer adıdır. Osmanlı şairleri, ismin ‘halis dost’ şeklindeki kelime anlamından hareketle bir hayli mazmun meydana getirmişlerdir.<sup>21</sup> Bu mazmunların ekseriyetinde Halil'in mutlak güzellik sahibi olan Allah'ın dostu olduğu fikri işlenmektedir. Türk edebiyatı içerisinde müstakil mesnevîlere de konu olan<sup>22</sup> İbrahim, kesrette vahdeti bularak tevhid sırrına vâkıf olmuştur. Böylece Gazanfer Efendi bir çocuk müjdesinden öte, doğacak çocuğun şahsiyetine dair de bir tahlil yaparak gelecekte haber vermektedir. Onun bir erkek çocuğun doğacağını müjdelemesinin yanında, bu çocuğun Halil meşrep, Allah dostu ve vahdet sırrına vâkıf bir şahsiyet olacağı keşfinde bulunmaktadır. *Sohbet-nâme*'de geçen bu menkabe, doğrudan doğruya şairden iktibasla nakledilmekle birlikte sadece tasavvufî bilgi evreni içerisinde bir anlam kazanır.

Doğduğu yer, yukarıda da işaret edildiği gibi, ihtilâflıdır. Onun doğum yerine ilişkin olarak, Vassaf'ın da kaydettiği şekilde, iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Konya Aksaray'na bağlı Eğridere'de, bazılarının göre de İstanbul'un Aksaray semtinde doğmuştur.<sup>23</sup> Onun Aksaray'lı olarak gösterilmesi, böylesi bir ihtilafın oluşumuna kaynaklık

<sup>20</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 41a.

<sup>21</sup> A. Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, s. 214-216.

<sup>22</sup> Bu konuda örnek bir mesnevî için bkz: Abdülvasi Çelebi, *Halil-nâme*, (Haz. Ayhan Gültaş), Ankara, 1996.

<sup>23</sup> Bkz. Vassaf, *Sefîne*, s. 512.

eder. Burada öncelikle çözümlenmesi gereken husus, onun Aksaraylı gösterilmesinin kaynağıdır. Her şeyden önce şairin İbrahim Efendi namıyla tarihe geçmesine imkân veren tasavvufi kişiliği, İstanbul'un Aksaray semtinde bulunan tekkede icra ettiği tarikat hizmetleriyle oluşmaktadır. Burada ikamet etmiş, hayatının en verimli dönemlerini burada geçirmiş ve nihayet burada vefat ederek tekkenin haziresine defnedilmiştir. Dolayısıyla onun Aksaraylı olarak gösterilmesi, mutlaka burada doğması anlamına gelmez. Belki, Müstakim-zâde'nin de işaret ettiği gibi,<sup>24</sup> entelektüel doğuşunu burada gerçekleştirmiştir.

Şair, *Sohbet-nâme*'de, otobiyografisine dair bilgi verirken, daha erken yaşlarda memleketinden ayrılarak İstanbul'a geldiğini ifade eder. Dolayısıyla onun İstanbul Aksaray'na nisbet edilmesi, İstanbul'a geldikten sonraki bir hâdisedir. Fakat o dönemde Konya'ya bağlı olan Aksaray'a nispet edilmesi ise tarihsel açıdan tevsik edilecek bir husus değildir. Şair, Pir Ali Aksarayî gibi büyük bir Melâmî kutbunun yetiştiği Aksaray ile bir alâkası olsaydı bunu açıkça beyan etmekten kaçınmazdı. Nitekim o, Pir Aliyy-i Aksarayî'nin mahdumu Şeyh-i Maktul İsmail'in memleketinden olmayı bir ayrıcalık olarak da zikredebilirdi. Ne var ki bu hususta her hangi bir şey söylemiyor. Bununla birlikte ekserî kaynaklar, onun Eğridere olduğu hususunda ittifak ederler<sup>25</sup>. Fakat Eğridere'nin nerede olduğu hususu da tartışmalıdır.

Hüseyin Vassaf, "Konya Aksaray'nda, Eğridere'de ve zayıf bir rivayette İstanbul Aksaray'nda" doğduğuna işaret ederken, Eğridere'nin Konya Aksaray'na bağlı bir yer olduğu fikrini zımnem ifade eder. Ne var ki Konya Aksaray'nda Eğridere isimli bir kasaba bulunmamaktadır. Zira ne Aksaray'ın tarihi ve kültürüne dair yıllıklarda, ne de incelediğimiz haritalarda Aksaray'a bağlı Eğridere isminde bir yer bulunmaktadır.<sup>26</sup> Aynı zamanda, Anadolu'nun tarihi coğrafyasını ve yer adlarını içeren eserlerde de Vassaf'ın görüşünü kuvvetlendirecek materyal bulunmaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla Eğridere'nin Aksaray'ın dışında bir yerde aranması gerekir. Şair hakkında ilk çalışmayı yapan araştırmacılardan biri olan Fevziye Abdullah Tansel,

<sup>24</sup> Bkz: Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>25</sup> Şeyhî, *Vekâyü'l-Fudâlâ*, I, 553; Süreyyâ, *Sicil*, I, 100; *Osmanlı Müellifleri*, I, 26; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, M. E. Bakanlığı Tâlim Terbiye Kurulu Kütüphanesi, No: B. 870, I, 1235.

<sup>26</sup> Bkz: İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, II, 291-293.

<sup>27</sup> Bkz. W. M. Ramsoy, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (Çev. Mihri Pektaş), İstanbul 1960; *Son Teşkilât-ı Mülkiyyede Köylerimizin Adları*, İstanbul 1928.

Eğridere'yi Isparta'ya bağlı Eğridir kazası olarak göstermektedir.<sup>28</sup> Eğridir, bazı tarihî kaynaklarda Eğirdir ve Eğridere olarak zikredilmektedir.<sup>29</sup> Buna göre, Tansel'in ifade ettiği gibi şair Aksaray Eğridere'li olabilir. Fakat yine de bu sonuca ihtiyatla bakmak gerekir.

Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lâm*'da Üsküp Sancağı'nda bir çay ismi olarak Eğridere'yi zikreder.<sup>30</sup> Muhtemelen bu çay kenarında Eğridere ismini taşıyan bir kasaba da bulunmaktadır. Öte yandan şair dedesi Tabtab Şah Ali'den bahsederken, onun müşidi Gazanfer Efendinin sohbetlerine sık sık iştirak ettiğini de kaydetmektedir. Bilindiği gibi Gazanfer Efendi, Vize'de irşad hizmetlerinde bulunmuştur.<sup>31</sup> Şairin dedesi ve ilk müşidi Tabtab Şah Ali'nin de Vize'de bu şeyhin meclisinde bulunarak feyz almış olması gerekir. Şu hâlde Eğridere'nin, dönemin ulaşım imkânları dahilinde Vize'ye yakın, Üsküp civarında bir yerleşim alanı olması da kuvvetle muhtemeldir.<sup>32</sup>

### T a h s i l i

Döneminde ulema, kalemiye ve askeriyeden pek çok şahsiyet üzerinde derin nüfuzu olan<sup>33</sup> İbrahim Efendinin, tahsil hayatına ilişkin elimizde pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Her ne kadar konuyla ilgili olarak Hüseyin Vassaf, onun “senelerce tarîk-ı tahsilde” bulunduğunu zikretse

<sup>28</sup> F. A. Tansel, “Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi”, *AÜİFD*, XVII (1969), 17.

<sup>29</sup> Metin Tuncel, “Eğridir”, *DİA*, X, 494.

<sup>30</sup> Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1306, II, 1012.

<sup>31</sup> Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 68.

<sup>32</sup> Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Süfîler, Devlet ve Ulemâ*, İstanbul 2001, s. 327. Eğridere'nin bu günkü Bulgaristan sınırları dahilinde olması da kuvvetle muhtemeldir. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri [[www.devletarsivleri.gov.tr/yayin/osmanli/yunan3b\\_91.htm](http://www.devletarsivleri.gov.tr/yayin/osmanli/yunan3b_91.htm)]’nde bulunan bazı vesikalar da bunu doğrulamaktadır. Nitekim 13 şubat 1907 tarihli Siroz Sancağı’ndan Tahrirat Kalemine intikal eden bir belgede, Eğridere’li Angel Nikola’nın Rum Eşkîyası tarafından öldürülmesine ilişkin olarak şu bilgiler verilmektedir: “Genelde Bulgarlık iddiasında bulunan Siroz’un Zihne kazasına bağlı Eğridere köyü ahalisinden yedi kişinin, ayinlerini Bulgarca yapabilmek için izin almak maksadıyla merkez kazaya geldikleri ve köye geri dönüşlerinde bir Rum eşkıya çetesi tarafından pusuya düşürülerek, Kilise Mütevellisi Angel Nikola’nın kurşunla öldürüldüğü, ayrıca vücudunda işkence izlerine rastlandı.” Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, 13 şubat 1907 Siroz Sancağı Tahrîrât Kalemî, Aded: 251. Keza Siroz Mutasarrıfı Reşid imzasıyla gönderilen 29 Zilhicce 1324 (1907) rapor sûretinden, Eğridere’nin Şilnoz köyüne beş dakikalık mesafede olduğunu da öğrenmekteyiz.

<sup>33</sup> İbrahim Efendinin şöhreti ve etkisine dair, Fevziye Abdullah Tansel, Uşşakî-zâde Hasib Efendiye dayanarak bir tahlil yapmaktadır. Tansel’in değerlendirmesi için bkz: “Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi”, *AÜİFD*, XVII, 81969), 187-1999.

de, nerede ve kimlerden ders aldığını ve hangi alanlarda uzmanlaştığını belirtmez.<sup>34</sup> Aslen Eğridere'li bir zatın oğlu olan İbrahim'in "sinn-i temyize vâsıl olunca" İstanbul'a geldiği zikredildiğine göre,<sup>35</sup> onun ilk eğitimini memleketinde almış olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte İstanbul'a gelmesindeki amacı, eğitim ve öğretimini ikmal etmek ve belirli bir alanda ihtisas yapmak değildir. Daha çok manevî eğitimi amaçlayarak buraya gelmiştir.

Şairin İstanbul'a geliş sebepleri üzerinde duran yazarlardan biri de Mehmed Nazmî'dir. Nazmî, bu konuda bizzat şairden dinlediğini ifade ettiği bir hatırayı nakleder. Buna göre, şairin genç yaşta memleketini terk ederek İstanbul'a gelmesine sebep olan faktör, dinlediği bir türküdür.<sup>36</sup> Şairin hâlet-i rûhiyyesini vermesi bakımından önemli olan bu hatırayı burada kısaca zikretmek gerekir: Babasından kendisine menkul ve gayrimenkul büyük bir servet intikal eden şairin memleketinde ikamet ettikleri ev, cüllahlar (dokumacılar) çarşısının yakınında bulunmaktadır. Bir gece cüllahlardan birisi türkü söyler. Şair bu sadayı duyduğunda oldukça etkilenir. Sabahı zor eder; hemen annesine koşarak, "Beni öldü kabul et, rızanla bana izin ver de İstanbul'a gideyim, bir şeyhe derviş olayım. Bana intikal eden mirası da sana hibe ediyorum" der. Böylece annesinin iznini alarak "bir şeyhe intisap niyetiyle" İstanbul'a gelir.

Mehmed Nazmî'nin anlattığı bu hatıradaki açıkça görüldüğü gibi o, İstanbul'a döneminin ilim anlayışı çerçevesinde bir tahsil hayatı niyetiyle gelmemiştir. Aksine aklî ve naklî ilimlerin tahsili ile mevki ve makam sahibi olmak, onun amaçladığı bir durum değildir; uğruna kendisine intikal eden maddî zenginlikleri de hibe ettiği ilim ledünnî ilimdir. Bu ilim de ancak bir şeyhe mürid olmakla tahsil edileceğinden, İstanbul'a giderek dönemin kâmil bir mürşidini intisap etmek istediğini beyan etmektedir. Bu yoldaki tahsil, insanın masivadan soyutlanarak terk hâlini yaşamasıyla mümkündür. Şu hâlde şairin hayatını değiştirecek kadar üzerinde derin tesir yaratan bu türkü, dünyanın pek çok nimetine sahip bir bezirgân olan babasının vefatı ile içine düştüğü ruhsal duruma paralel olarak onda, dünyanın faniliğini ve insân için bir gurbet olduğu fikrini galeyana getirmiştir. Böylece bu türkü ile o gerçek hayatın içe doğru bir yolculuğu öngördüğü inancına ulaşmış olmalıdır. Nitekim onun içinde bulunduğu bu ruhî durumu döneminin nesir geleneğine de bağlı kalarak tasvir eden Nazmî,

<sup>34</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 512.

<sup>35</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 90.

<sup>36</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

türkünün metni olduğu hususunda kesin bilgimiz olmayan şu iki dörtlüğü zikreder:

Aşkınla yâ Rab dîvâne oldum  
Bana kerem it bana meded it  
Şevkin meyinden mestâne oldum  
Bana kerem it bana meded it

Mâl ü melâlim yoluna verdim  
Mihrinle âhir bu yola girdim  
Dağlara düşüp bellere irdim  
Bana kerem it bana meded it<sup>37</sup>

Onun İstanbul'a gelmesi, amaçladığı ruhî eğitimi almasını sağlamıştır. Fakat dönemin resmî eğitim kurumlarında herhangi bir tahsil hayatı olmamıştır. Bizzat Mehmed Nazmî'ye anlattığına göre, pek uzun süren bir tahsil hayatı da olmamıştır. Bununla birlikte ünlü Halvetî mürşidi Abdulahad Nurî, onu ikinci Muhyiddin el-Arabî olarak tavsif etmektedir. Bu şekilde taltif ve tavsif edilmesi sahip olduğu bilgi ve manevî hâller dolayısıyladır. Nurî Efendinin halifesi olan Nazmî, onun ulaştığı bu bilgiyi “sohbet-i merdân”ın huzurunda zevk ettiği feth ve keşiflere bağlamaktadır.<sup>38</sup> Nazmî'nin bu değerlendirmesi tasavvufî bilgi açısından yerinde bir tahlil olmakla birlikte, temel naslara bağlı zahirî bilgilerine, dönemin eğitim yöntemlerinden biri olan oto-didaktik usulle ulaşılmış olması da ihtimal dahilindedir. Zira gerek şiirlerinde ele aldığı konulara vukûfiyeti, gerekse sohbetlerinde kullandığı dil, onun en azından döneminin gerektirdiği şartlarda bir öğrenim süreci içerisinde geldiğine tanıklık eder. Nazmî'nin de işaret ettiği gibi, sohbet meclislerinde geleneksel anlayışa matuf bir âlem tasavvuruna ulaşılmış olmalıdır. Nitekim ilmî literatürle tevsik edilmeyen şifahî bilgi, onun bu denli derin tesir alanı oluşturmasına imkan vermezdi.

#### Tasavvufî Yönü: Tarikatı ve Sufî Çevresi

İbrahim Efendinin temayüz eden en önemli yönü mutasavvıflığıdır. Bu itibarla onun biyografisi, tasavvufî yönü ortaya çıkarılmadan inşa edilmiş olmaz. Tasavvufî yönü derken, şairin başta sufi muhiti, tarikat şeyhliği ve etkileri bahis konusu edilmektedir. Buna mukabil şairin başta

<sup>37</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>38</sup> Nazmî, *Heddiyye*, s. 306.



kasideleri olmak üzere, şiir ve sohbetlerinde ele aldığı konular çerçevesinde tasavvufi konulara yaklaşımı, tasavvuf felsefesinin temel nazariyelerini ele alış biçimi ve sufilik temayülleri müstakil bir çalışmanın konusu olarak düşünülebilir. Bu kabil bir çalışma ile şairin düşünceleri analitik çerçevede tahlil edilerek, tasavvuf tarihi içerisindeki mevkiî tayin edilebilir. Lakin bu makalenin sınırları dahilinde, her şeyden önce şairin biyografisinin kronolojik çerçevede ele alınması amaçlandığından, tasavvufî anlayışı müstakil bir çalışmanın konusu olarak değerlendirilmektedir.

İbrahim Efendinin tarikatı ve sufi çevresine ilişkin en önemli kaynak, bizzat kendi eserleri ile halifesi Gaybî'nin eserleridir. Bu kaynak eserlerden biri olan *Sohbet-nâme*, vesika niteliğini haiz oldukça önemli malzemeler içermektedir. 1059-1065 (1649-1655) tarihleri arasında İbrahim Efendinin “sohbet-i latîf-i can-fezâlarında” bulunarak “feyz-yâb” olan Gaybî'nin bu eseri, özelde İbrahim Efendinin tekke hizmetlerine, genelde dönemin bir sufi muhitinin gündelik hayatına dair tahliller yapmaya imkân verecek nitelikte bilgiler içermektedir. Gaybî'nin naklettiğine göre, “vahdet tarikatı”nın talimi ve müridan ile ülfetin amaçlandığı bu sohbetler, inci değerinde latif ve feyizli meclislerde vukû bulmuş olmakla, her bir cümlesi hikmet saçmaktadır; bundan dolayı da hıfz u rabt altına alınması, burada vazedilen hususların hikmete tâlib olanlarca öğrenilmesi ve hayata geçirilmesi gerekmektedir. Böylesi bir amaca matuf olarak kaleme alınan eser, bir yönüyle geleneksel tasavvuf kültürü içerisinde menkabe, varidat ve sohbet niteliklerini haiz olduğu gibi, yer yer şairin hayatına dair hatıra ve anekdotlarını da ihtiva ettiğiinden otobiyografik özellik de taşır. Bu malzemeden yola çıkarak şairin tasavvufî muhiti ortaya çıkartılabilir.

Kaynaklar, İbrahim Efendinin Hakikî-zade Şeyh Osman Efendi (ö. 1038/ 1628-1629), Hüseyin Lâmekânî (ö. 1034/1624), Tabtab Şah Ali, Aziz Mahmud Hüdaî (ö. 1038/1628-1629) ve Abdülahad Nurî (ö. 1061/1651) gibi mürşitlerden feyiz aldığı bilgisini vermektedir. Bizzat kendisi *silsile-i ma'nevî* ve *silsile-i sûrî* şeklinde tanımladığı iki ayrı tarikat zincirine bağlı olduğunu söylemektedir. Onun silsile-i ma'nevî dediği, kaynaklarda Tabtab Şah Ali'den alınan Bayramî-Melâmî çizgidir. Silsile-i sûrî ise, Hakikî-zade Osman Efendi ile takip edilen Halvetî ortama işaret etmektedir. Bu iki silsileye ilâve olarak, Aziz Mahmud Hüdaî ve Abdülahad Nurî dolaşısıyla Celvetî ve Sivasî muhiti de zikretmek gerekir. Burada bu dört çizgiden yola çıkılarak onun tasavvufî muhiti tasvir edilmiş olacaktır.

## Silsile-i Sûrî: Halvetî Çizgi

Onun görünürde olan, hakikî ve içten olmayan silsile (silsile-i sûrî) olarak tanımladığı Halvetî çizgiye intisabı, memleketinden ayrılarak İstanbul'a gelmesinden sonradır. Yukarıda Mehmed Nazmî'den nakille, şairin bir türkü dinleyerek, kendisine miras yoluyla intikal eden varını hibe edip, ledünnî ilim tahsili için İstanbul'a geldiğini belirtmiştik. Bu hatıradaki zımmen anlatılmak istenen husus, onun yaş itibarıyla küçük olmakla birlikte, neyi, niçin ve nereden temin edeceğini bilen, bilinçli bir sâlik olduğudur.

Yine Nazmî'nin naklettiğine göre, büyük şehre giden her taşralı gibi, İbrahim Efendi de bir hemşehrisine misâfir olmuş ve ev sahibinin delâleti ile Eğrikapı'da şeyh olan Osman Efendiye intisap etmiştir.<sup>39</sup> Bu hususta Nazmî bir hatıra daha nakletmektedir. Şöyle ki; Osman Efendinin huzuruna kabul edilen bu âşık, her hangi bir araştırmaya ve soruşturmaya girmeden, “bin sikke-i hasene”yi şeyhin önüne koyup, öyküsünü anlatarak bi'at talebinde bulunur. Bu âşık oldukça gençtir; bu özelliğinden hareketle Osman Efendi, “Çelebi, dahi tâzeliğın var. Ve nâz ve nâ'im ile perverde olmuşsundur. Mücâhede ve riyâzete tahammül edemezsin” yollu ifadelerle onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalışmıştır. Bunun üzerine bu genç âşık, “Sultânım, ben tâlib-i Hakk'ım. Yâ vâsıl-ı cânân olurum, yahut bu yolda cân veririm. Cümle fukarâya ittüğünüz tekâlifi tahammül ederim.” diye karşılık verir. Bu sözler karşısında şeyh, onu dergâha kabul eder.<sup>40</sup>

Konuya ilişkin olarak *Şekâyik-i Nümâniyye Zeyli*'nde Şeyhî, onun “sinn-i temyîze vâsıl olduklarında cânib-i İstâbul'a azîmet ve Eğrikapu Zâviyesinde seccâde-nişîn-i irşâd olan meşâyih-i Halvetiyyeden Şeyh Osman Efendi'ye” intisab ederek bir müddet şeyh-i mezbûrun hizmetinde bulunduğu işaret etmektedir<sup>41</sup>. Diğer kaynaklar da bunu doğrulamaktadır. Hakikî ve Dervîş Osman mahlâslarıyla şiirleri de bulunan Osmân Efendi, Seyyid Nizameddin'in oğlu Seyyid Seyfullah'ın halifesidir.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>40</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>41</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyü'l-Fudalâ*, s. 553.

<sup>42</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306; Vassaf, *Sefîne*, II, 523-524; Harîrî-zâde M. Kemâleddin, *Tibyânü Vesâilî Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Terâik*, II, Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 430, vr. 143b. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (I, 26)'nde ve Abudülbakî Gölpınarlı *Melâmilik ve Melâmiler*(s. 90)'de Hakîkizâdeyi, Nizâmeddin Efendi'nin halifesi olduğu kaydedilmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bir tahlil için bkz. Necdet Tosun, “Seyyid Nizâmoğlu Seyfullah Hayatı ve Eserleri”, *İlam Araştırma Dergisi*, II (1), Ocak-Haziran 1997, s. 158.

Tarihsel gerçekliğini bilmemekle birlikte, Nazmî'nin *Hediyyetü'l-Arifin*'de zikrettiği üzere, Osman Efendinin dergâhında himmet için hizmete koyulan İbrahim'in çilesini dergâhın dışında kazılan bir çukurda geçirmesi emredildiğinde, bu teklifi kabul etmekte tereddüt göstermemiş; çilesini tamamlayıp hilâfet icazeti olarak Gavsî Tekkesi (Oğlanlar Tekkesi) şeyhliğine getirilmiştir.<sup>43</sup> Kendisi de bu durumu *Dil-i Dâna Kasidesi*'nde, “bir turfa vâdi” olarak tanımladığı Halvetiyye içerisinde seyr-i sülûkünü ikmal ettiğini belirtirken, bir mezarda yedi yıl çile çektiğini, on günde bir yemek yeme perhizi yaptığını ve bazen cehrî (açık) bazen hafî (gizli) zikir yaparak bu yolu tamamladığını; ancak başlangıçtaki hâllerinin sülûkün sonucunda da devam ettiğini ifade etmektedir.

Tarîk-ı halvetiyye berzahı bir turfe vâdidür  
 O vâdiden dahi tahkîk edeyim sana icmâlâ  
 Hakîkî-zâde Şeyh Osman ile çok halvet ittim ben  
 Yedi yıl bir mezâr içre çekerdim zikir ile esmâ  
 Dahi on günde bir kerre yemek olmuşdu mu'tâdım  
 İderdim zikir-i tevhîd gahi cehren gahî ahfâ  
 Mebadîde olan hâlât evâhirde olub zâhir  
 Sülûk-i seyr ile zâhir göründü mevtın-ı rü'yâ<sup>44</sup>

Tasavvuf yolu, kalbin tasfiyesi ve tahalluk ile hâllerin tekâmülünü gerçekleştirerek kemâle erişme yoludur. Bununla birlikte şair, ne kadar çile, perhiz ve zâhidane olmayı gerekli kılan uygulama var ise, onları yaparak seyrini tamamladığı hâlde, yine de başlangıçtaki durumdan farklı manevî bir hâle ulaşamadığını söylemektedir. Bu itibarla Halvetiyye yolunu “berzahı” ve “turfe vâdi” olarak tavsif eder. Berzah kelimesi, ince, uzun kara parçası; can sıkıcı yer, veya şey; zor ve güç; iki şey arasındaki fasıla gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, ölümlerin ruhlarının kıyamete kadar bulunacağı yerdir; dünya ile ahiret arasında bir geçiş yeri ve ölüm ile haşır arasında bir süredir. Tasavvufta mârifetullahı ulaşma sürecinde geçen süre, berzah kelimesi ile tanımlanır. Mesela can miracı da denilen seyr-i sülûkte müridin bekâbi'llah'a ulaşması esastır; oysa sadece fenâi'llah sürecini talim ettiren mürşit, nihâî amaca ulaştıramadığı için berzahı tem-

<sup>43</sup> Nazmî, *Hediyye*, 305.

<sup>44</sup> *Dil-i Dâna*, vr. 6b.

sil eder.<sup>45</sup> Berzah, geçiş dönemidir. Bu anlamda Halvetiyye tarikatı, şairin ifadesiyle, gerçek yola ulaşmak için bir dönem uğranılacak bir duraktan öte bir anlam içermemektedir. Esasen “turfe vâdi”, tuhaf, görülmemiş, şaşılacak vadi olması da bu anlamdadır. Dolayısıyla bu yol “sûrî”, yani zahirî bir yoldur. O her ne kadar Halvetî yolu berzah olarak tanımlasa da bu yolun sâliki olduğunu söylemekten de çekinmez. Zaten kaynaklar da onu Halvetî mürşidi olarak tanıtmaktadır. Şairin Halvetî çizgisi aşağıdaki gibidir:

#### İbrahim Efendinin Halvetî Silsilesi

1. Hz. Muhammed
2. Hz. Ali
3. Hz. Hasan
4. Hz Hüseyin
5. İmam Ali Zeynel Abidin
6. Hasan Basrî (ö. 110/728)
7. Habîb-i Acemî
8. Dâvûd-i Tâ'î (ö. 165/782)
9. Ma'rûf-ı Kerhî (Ma'ruf Ali el-Kerhî) (ö. 200/815)\*
10. Mîmşâd-ı Dîneverî (ö. 299/912)
11. Muhammed-i Bekrî (ö. 380/990)\*\*
12. Kadı Vecîhüddin (ö. 442/1050)
13. Ebû Necib-i Sühreverdî (ö. 598/1201)
14. Kutbuddîn-i Ebherî (ö. 622/1225)
15. Rûknüddîn Muhammed-i Necâşî
16. Şeyh Şehâbüddîn-i Tebrizî (ö. 702/1302)

<sup>45</sup> Berzah kelimesinin tasavvufî anlamıyla ilgili olarak ayrıntılı bir değerlendirme için bkz: Abdullah Çaylıoğlu, “İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhi”, *Niyâzî-i Mısrî Şerhleri*, İstanbul 1999, s. 36-37.

\* Buraya kadar olan silsile, Şeyh Seriyü's-Sakatî (ö. 253/867) ve Şeyh Ebû'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/910)'nin de ilâvesiyle, Kadiriyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Desûkiyye gibi silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan pek çok Alevî tarikat da aynıdır.

\*\* Niyâzî-i Mısrî, Muhammed-i Bekrî'den önce Muhammed Dineverî (ö. 340/951)'yi zikretmektedir. Bkz. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998, s. 209.

17. Seyyid Cemâleddîn
18. İbrâhim Zâhid-i Geylânî (ö. 705/1305)
19. Ahî Muhammed-i Hâlvetî (ö. 780/1378)
20. Pîr Ömer-i Hâlvetî (ö. 800/1397)
21. Ahî Mîrem-i Hâlvetî (ö. 812/1409)
22. İzzeddin-i Hâlvetî (İzzeddin Türkmânî) (ö. 828/1424)
23. Sadreddîn-i Hâlvetî (ö. 860/1455)
24. Seyyid Yahyâ-yı Hâlvetî (Yahyâ-yı Şîrvânî) (ö. 868/1463)
25. Pîr-i Erzincânî (Muhammed Erzincânî) (ö. 869/1464)
26. İbrâhim Kâmil Kayserî (İbrâhim Tâceddin) (ö. 860/1455)
27. Yiğitbaşı Ahmed-i Marmaravî (ö. 910/1504)
28. İzzeddin-i Karamânî
29. İbrahim-i Ümmî Sinân (ö. 976/1568)
30. Seyyid Seyfullah (ö. 1010/ 1601)
31. Hakikî-zade Osman Efendi (ö. 1038/1628)
32. İbrahim Efendi

Silsile-i Ma'nevî: Bayramî-Melâmî Silsile:

İbrahim Efendi'nin aidiyet hissettiği, kendisini tanımladığı ve karakterize ettiği muhit, ikinci devre Melâmîliği olarak da bilinen Bayramî-Melâmîliğinin oluşturduğu çizgidir. Bu çizgi, Vahdet-i Vücûd düşüncesine bağlı marifet ve varlık anlayışından büyük çapta etkilenerek, aşk ve sohbet dayalı bir tasavvufî zevk ve neşe hayatını temsil eder. Esasen şekil, rüsum, adab ve erkânı zahirî zeminin formları olarak görüp, irfanî yönü önceleyen melâmet, her şeyden önce bir neşvedir: Bir tarikat olmaktan çok bir meşreptir. Bu zahirî formlar, insanın iç hâlini dışa vururlar. Halbuki tasavvufî hallerde gizli kalmak ve gösterişe kaçmamak esastır. Salih ameli gizli eda etmek gerekirken, dervişlik kisvesi bu gizliliği ortadan kaldırdığı gibi, şöhreti de beraberinde getirir. Aksine yapılması gereken, bir yandan hayrı gizlemek, öte yandan da insanın bizzat kendisini kınaması ve kınanması için şerri açığa çıkartmaktır.<sup>46</sup>

Melâmîlik, her ne kadar, şekil, rüsum ve erkân gibi özel uygulamaları olmasa da, dayandığı bir silsilesi olması hasebiyle, zamanla bu silsilenin

<sup>46</sup> Melâmîlik düşüncesinin muhtasar bir değerlendirmesi için bkz: Mustafa Kara, "Melâmetiye", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası (Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan)*, İstanbul 1987, II, 561 vd.

adabı ve evradını esas alarak müesses bir tarikat hüviyetini de kazanmıştır. İkinci devre Melâmîliğinin banisi, Hacı Bayram-ı Velînin önde gelen halifelerinden biri olan Dede Ömer Sikkînî (ö. 880 / 1475-1476)'dir. Zikir meclisleri, kıyafet ve şekle karşı olan Ömer Dede, Bayramiyye-i Şemsiyye'nin banisi Akşemseddin (792-863 / 1389-1459) ile arasında çıkan meşrep farklılığına binaen, onun meclisinden ayrılarak aşk ve sohbe dayalı bir tasavvufî zevk ve neşe hayatını temsil eden yeni bir muhitin oluşumunu sağlamıştır. Bunu yaparken de mürşidi Hacı Bayram'ın geleneğine bağlılığının işareti olarak kendisini onun silsilesi içerisinde ifade etmiştir. İbrahim Efendi, tekke, hırka ve zikir meclisleri gibi şeklî özelliklerden arınmış bir düşünce biçimi olarak tarihteki yerini alan Melâmî çizgiyi, silsile-i ma'nevî, ruhî, içe ait silsile olarak tavsif etmektedir.

İbrahim Efendi, Melâmî halkasında, ceddîm diye tanıttığı Tabtab Şah Ali ile Hüseyin Lâmekânî'den feyiz aldığını ve tarihe geçen pek çok Melâmî mürşidi ile de görüşüğünü belirtmektedir. O Melâmî silsilesini *Dil-i Dâna*'da açıkça ortaya koymaktadır. Müritlerinden Gaybî de *Bi'at-nâme*'deki silsilesinde bu bilgiyi teyit etmektedir.<sup>47</sup> Söz konusu kasidesinde manevî silsilesini şu şekilde belirtmektedir:

Fuyûzât-ı ilâhî bana ceddîm Şâh Ali'dendir  
 O dahi Sarban Ahmed'den almışdur yedi tûlâ  
 O dahi sırrı Oğlan Şeyh'den almışdır bi-izni'llâh  
 Ki Pîr Ali'nin oğludur o bî-mislü o bî-hemtâ  
 Babası Pîr Ali'den sonra kutb-ı 'âlem olmuşdur  
 Zamânında tulû'ı olmuş idi âfitâb-âsâ  
 O dahi pîr Aliyy-i Aksarâyî'den alubdur el  
 Cihâna kıble oldu ol misâl-i Ka'be-i ûlâ  
 O dahi İbn-i Yâmin'den irişdi zât-ı rahmâna  
 Şeb-i vuslatda vahdet itdi sübhâne'llezî esrâ  
 O dahi sırrı Sikkînî'den almışdur hakikatde  
 O dahi Hacı Bayram'dan alupdur sırrı âmennâ<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Gaybî'nin işaret ettiği silsile, farklı kaynaklardan da hareketle, daha önce tarafımızdan tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-i Gaybî: Hayatı, Eserleri, Şiirleri*, Ankara 2000, s. 40-41; *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvanı: İnceleme, Metin*, İstanbul 2000, s. 20-29.

<sup>48</sup> *Dil-i Dâna*, vr. 4b.

Bu açık bilgiye rağmen Müstakim-zade, onu Hüseyin Lâmekânî'nin müridi olarak tanıtmaktadır.<sup>49</sup> Şairin üzerinde “merd-i ma'na” olarak tavsif ettiği Hüseyin Lâmekânî'nin derin tesirleri vardır. Nitekim o, Lâmekânî'nin medhi sadedinde *Müfîd ü Muhtasar*'da bir fasıl ayırmıştır. Bu fasılda ele alındığı şekliyle Lâmekânî, “merd-i ma'nâ” ve “nesl-i Ali” olup, yaşadığı dönemde ariflerin kutbu (kutbu'l-ârifin)dur (MM/417-440).<sup>50</sup> Bu kutup, şaire dokuz ay “âyine” olmuştur; böylece cümle âlem şairin cismi, o ise gözü olmuştur; o gözle cismine bakmış ve cana sefer etmiştir (MM / 426-433). Buradan yola çıkarak şairin, dönemin kutbu olarak tanımladığı Lâmekânî'nin sohbetlerine devam ettiği bilgisine ulaşmak mümkündür.

Görüldüğü gibi şair, Lâmekânî ile can miracını<sup>51</sup> gerçekleştirmesine imkân veren, müşahede ve murakabe ile yakın bilgiye ulaşmasını sağlayan sohbetlerinde bulunmasıyla yakınlık kurmuştur. Bu yakınlık *Tasavvuf-nâme* ve *Vahdet-nâme* isimli eserini yazmasına da sebebiyet verecek derecede ileri bir safhada gerçekleşmiştir. *Vahdet-nâme*'de eserin yazılmasına neden olan Lâmekânî'den sitayişle bahsederek şöyle demektedir:

Sülûkümde görürdüm Merd-i Ma'nâ

İder cân sem'ina bu sırrı ilkâ

Ki ya'ni bir kitâb tertîb idesin

Anı kimse dimemiş ola aslâ

...

Anın emrini tutdum cân u dilden

Kitâbı böyle cem'i itdüm müretteb

...

Kitâbı yazmağa bâdî Hüseyindür

Ki olubdur Merd-i Ma'nâyla mulakkab<sup>52</sup>

Daha önce kimse tarafından yazılmadığı şekliyle vahdet düşüncesini yazdığını ileri sürdüğü bu manzum eserin telif sebebi, Merd-i Ma'nâ'nın

<sup>49</sup> Müstakim-zâde, *Risâle-i bayramiyye-i Melâmiyye*, vr. 41a.

<sup>50</sup> Burada kullanılan MM sembolü, bu çalışmada sunulan *Müfîd ü Muhtasar* metnine, rakamlar ise beyit numaralarına işaret eder.

<sup>51</sup> Burada can miracı kavramını, seyr ü sülûk anlamında, özellikle kullanılmaktadır. Kelimenin açılımı için bkz. *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, s. 155-158.

<sup>52</sup> *Vahdet-nâme*, [*Dîvân-ı Hazret-i Dil-i Dâna*, Milli Kütüphane, FB. 328'in içerisinde], 2a-b.

sohbetlerinde saçtığı feyizle doğan ilhamdır. Eserin “Beyân-ı Ahvâl-i Sülûk” başlığını taşıyan seyr ü sülûk esnasında birebir yaşadığı vâkı’âtı ve içine doğan varidatı nazm ettiği dokuzuncu faslında, bir gün Hz. Peygamber’i rüyasında gördüğünü ve ondan seyr-i sülûk ahvalini sorduğunu ifade ederek şöyle demektedir:

Sülûkümde Resûlullâhı gördüm  
 Ayağı tozına yüzümü sürdüm  
 Didim ey seyyid-i evlâd-ı Âdem  
 Nebîler serveri sultân-ı hâtem  
 Sülûk ahvâlini bana beyân it  
 Hakikat sırrını câna ‘ıyân it  
 Buyurdu seyyid-i evlâd-ı Âdem  
 Beyân itsün sana ol merd-i ‘âlem  
 Tururmuş gördüm anda merd-i ma’nâ  
 Vücûd-ı pâki olmuş dolu ma’nâ  
 Resûlullah ana ol dem buyurdu  
 Sülûki bildür İbrâhime didi<sup>53</sup>

Şu halde şair Vahdet-nâme’yi 1020 (1611) tarihinde yazdığına göre, o daha yirmi yaşında iken Lâmekânî’yi tanıyarak ondan feyiz almıştır<sup>54</sup>, ancak doğrudan doğruya Melâmî terbiyeyi dedesi Şah Ali’den almış olması dolayısıyla da silsilesini zikrederken ondan bahsetmemiştir. Onun Bayramî-Melâmî silsilesini aşağıdaki gibi tespit etmek mümkündür:

#### İbrahim Efendi'nin Bayramî-Melâmî Silsilesi\*

1. Safiyüddin-i Erdebîlî (ö. 735/1334)
2. Sadreddin-i Erdebîlî (ö. 794/1392)
3. Alaaddîn Ali Erdebîlî (ö. 832/1429)
4. Şeyh Hamîdüddîn-i Aksarâyî (ö. 816/1412)

<sup>53</sup> *Vahdet-nâme*, 19a.

<sup>54</sup> Abdülbaki Gölpınarlı da benzer bir mutalaada bulunmaktadır. Bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 93.

\* Yukarıda zikredilen Halvetî silsile içerisinde geçen İbrahim Zâhid-i Geylânî’den sonra Bayramiyye’nin silsilesi ayrılmaktadır. Dolayısıyla silsilenin tamamına ulaşmak için Safiyüddin Erdebîlî’den önceki mürşid olarak Geylânî’yi esas alarak zinciri tamamlayabiliriz.



5. Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430)
6. Ömer Sikkinî (ö. 880/1475)
7. İbn-i Yâmin (Bünyâmin Ayâşî) (ö. 926/1519)
8. Pir Aliyy-i Aksarâyî (ö. 935/1528)
9. Oğlan Şeyh Çelebi İsmail Maşukî (ö. 935/1528)
10. Sarban Ahmed (ö. 952/ 1545)
11. Tab Tab Şah Ali
12. Şeyh İbrahim Efendi (ö. 1065/1654)

#### Sivasî ve Celvetî Muhit

Melâmî ve Halvetî çevreden başka, onun Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun ünlü mürşidi Abdulahad Nurî (ö. 1061/1651)<sup>55</sup> ile dönemin saray erkânı üzerinde derin etkisi ve nüfuzu ile tebarüz eden Celvetî Aziz Mahmûd-ı Hudâî (ö.1038 /1628-1629)'nin<sup>56</sup> tasavvufî çevresinde de bulunmuştur.

Kadı-zadeliler-Sivasîler tartışmasının en önemli temsilcilerinden biri olan Abdulahad Nurî ve çevresini konu edinen *Hediyyetü'l-İhvân* isimli eserinde Mehmed Nazmî, maruf ve meşhur Halvetî şeyhi olarak gösterdiği İbrahim Efendiyi Abdulahad'ın müntesipleri arasında zikretmektedir.<sup>57</sup> Şair, halk ve ümera arasında tanınan kemal sahibi, yetmiş yaşını aşkın bir zat iken, Abdulahad Nurî'ye intisap etmiştir. Bir şiirinde bu intisabından bahsetmektedir. Burada ele alındığına göre, şair rüyasında Hz. Peygamber'i görmüş, Onun “Vârisim Abdulahad Nurî'dir, Ehad sırrına da o vâkıftır” şeklindeki hitabına mebnî, Nurî'ye intisab etmiştir<sup>58</sup>. Nazmî, biraz da şeyhinin menkabeti olması cihetiyle bu hâdiseyi heyecanla nakledip manzûmeyi de kitabında iktibas eder. Şair, söz konusu edilen şiirde, rüyasında gördüğü Hz. Muhammed'e mükâleme üslubuyla bazı sorular yöneltir ve cevaplar alır. Şiirin bazı bölümleri aşağıdaki gibidir:

<sup>55</sup> Abdulahad Nurî için bkz: Necdet Yılmaz, *Abdulahad Nûri-i Sivâsî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd Adlı Eseri*, Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993; Bilal Kemikli, “Sivaslı Şâir-Mutasavvıf Abdulahad Nûri ve Bir Şiiri”, *Sivas Altıncı Şehir*, I (2), (Nisan-Haziran 1997), 33-34; Hüseyin Akkaya, *Abdulahad Nûri ve Dîvanı*, Yayınlanmamış Doçentlik Takdim Çalışması, Sivas 1998.

<sup>56</sup> Hüdâî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1982; a.g.y., *Aziz Mahmud Hüdâyî*”, *DİA*, IV, 338-340, Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî Dîvanı*, I-II, İstanbul 1984, 1985; agy., *Aziz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul 1987.

<sup>57</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

<sup>58</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

Didim kimdür ehâd sırrına vâkîf  
 Beyân eyle ey Kenzü'l-Me'ârif  
 Buyurdu vârisim Abdu'l-Ahaddür  
 Mu'îni anun Allâhü's-Sameddür  
 Didim ey kâ'inâtın muktedâsı  
 Sanadur cümle cânun iktidâsı  
 Dahi kimdür ehad sırrına vâsıl  
 Dilekler olmuş ola ana hâsıl  
 Mübârek elini sürdü yüzüme  
 Düşürdü vecd ü zevk ü hâl özüme  
 O dem üçler yediler zâhir oldu  
 Cemâl-i kutb-ı 'âlem bâhir oldu  
 ....  
 Bu ilmin mazharı 'Abdü'l-Ahaddür  
 Çü nûru nûru'llâhü's-Sameddür<sup>59</sup>

Onun Celvetiyye'nin pîri olan Hüdâî'ye intisabı ise, daha çok siyasî bir tedbir olarak mütalaa edilebilir. Nitekim konuyla ilgili bilgi veren Nazmî'nin ifadesine göre; dönemin padişahı IV. Murad, saltanat iddiasıyla ayaklanma çıkartacaklar endişesiyle çevrede etkili ve cemiyet sahibi olan meşayihî katletmektedir. Abaza Şeyhi ve Rumîye Şeyhi bu korkuya binaen katledilmişlerdir. İbrahim Efendinin de cemiyeti vardır. Padişah Aksaray'da Oğlanlar Dergâhında bulunan bu cemiyetten haberdar olup Şeyhin katline karar vermiştir. Saraya yakın çevrelerden müritleri de olan Şeyh bu haberi alır almaz, firar edip Üsküdar'da Aziz Mahmûd-ı Hudâî'nin dergâhına sığınmıştır. Pâdişahın güvenini kazanmış olan Hudâî'nin dergâhında bir müddet gizlenmiştir. Bu esnada da Hudâî'nin neşrettiği tarikatın esas ve usullerini ta'lim ederek hilafet almıştır<sup>60</sup>. Hakkındaki kovuşturma neticelenip, siyasî otoriteye karşı bir muhalefet hareketine öncülük etmediği anlaşılınca da dergâhına geri dönmüştür. Dönerken Aziz Mahmut Hüdâî, üzerinden çıkardığı taç ve hırkasını misafirine giydirerek uğurlamıştır.

<sup>59</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 307-308.

<sup>60</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

Esasen Vassaf'ın da belirttiği gibi, İbrahim Efendinin kendisini Halvetî ve Celvetî meşayihine müntesip olarak göstermesinin altında dönemin siyasî tavrı belirleyici olmuştur. Zira o, siyasal otoritenin Melâmîlere karşı gösterdiği şiddetli tutumun neticesi olarak, kendini gizleme gereği duymuş ve bir tedbir olarak da Hakikî-zâde, Abdulahad Nurî ve Aziz Mahmûd Hüdâî mensubu olarak kendisini lanse etmiştir.<sup>61</sup>

#### Tarikat Hizmetleri ve Etkisi

İbrahim Efendi, Bayramî Melâmiliği içerisinde önemli bir kişiliktir. Bilindiği gibi, tarikatların resmî uygulamalarından azade olduklarından *ehl-i vahdet* olarak kendilerini tanımlayan Melâmîlerin hangâh ve zaviyeleri de bulunmamaktadır. Ekseriyetle ticaret, zirâat ve devlet memûriyeti gibi çalışma alanları olan Melâmî mürşitleri, tarikat kisvesinin dar kalıplarının dışına çıkarak, ev ve işyerlerinde yapılan sohbet ve nazarla müridânın eğitimine önem vermişlerdir. Sadece Emir Osman Hâşimî, Nuredin-zâde ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi gibi diğer bir tarikattan müstahlef olan zevatın bir tekkede şeyhlik yaptığına tanık olmaktayız.

İbrahim Efendi, Halvetiyyenin Ahmediyye kolunun Sinaniyye şubesinin mürşitlerinden olan Osman Efendinin müridi olarak, sülukünü ikmâl edip hilâfet icazeti almıştır. Bu tarikat zinciri içerisinde bir yer edindikten sonra, Oğlanlar Dergâhı ve Olanlar Dergâhı adlarıyla da anılan Gavsî Tekkesinde seccâde-nişin olarak uzunca bir dönem irşat hizmetlerinde bulunmuştur. Şeyhî, Aksaray'daki bu dergâha Hakikî-zâde'den müstahlef olarak bizzat onun tarafından görevlendirildiğini söyler.<sup>62</sup> Nazmî de bu görüşü teyit eder.<sup>63</sup>

Fetih'den hemen sonra Dersaadet'de inşa edilen ilk Kadirî dergâhlarından biri olan Gavsî Tekkesinin banisi, Fatih'in Sekbenbaşısı Ya'kub Ağa'dır. Ya'kub Ağa, bu dergâhı rüyasında gördüğü Abdulkâdir-i Geylânî'nin emri çerçevesinde inşa etmiştir. Tekkenin, banisinin hangi tarikata mensup olduğu ve yapımını müteakip kimler tarafından kullanıldığına dair bilgimiz yoktur. Ancak İbrahim Efendinin bu tekkede irşada memur edilmesinden sonra tekkenin ismi de değişmiştir.

İbrahim Efendinin bu tekkedeki hizmetleri vefatına kadar sürmüştür. Ancak burada ne zaman göreve başladığı hususu açık değildir. Başta Şeyhî

<sup>61</sup> Vassaf, *Sefîne*, s. 515.

<sup>62</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, s. 553. Aynı görüşü Gölpınarlı da tekrar etmektedir. Bkz: Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 90.

<sup>63</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 305.

olmak üzere, Nazmî ve Uşşakî-zâde, onun elli sene bu tekke de post-nişin olarak irşat hizmetinde bulunduğunu kaydetmektedirler.<sup>64</sup> Bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak durumundayız. Zira şairin 1000 (1592)'de doğduğu ve 1065 (1655)'te vefat ettiği kesin olduğuna göre, 1015 (1606) yılında bu tekkeye postnişin olması gerekir. Daha henüz on beş yaşında çilesini tamamlayarak hilâfet alması ve irşat hizmetiyle memur edilmesi, gayr-ı makul bir düşünce olarak kabul edilebilir. Keza çile süresinin en az üç ya da beş yıl olması düşünülürse, çocuk denilecek bir yaşta İstanbul'a gelerek Hakikîzâde'ye intisap ettiği sonucu çıkar ki bu da muhaldir. Bu itibarla ne zaman posta oturduğunu bilmediğimiz için, kaynaklarda verilen bilgiye ihtiyatla yaklaşmak durumundayız; ancak uzunca bir dönem burada hizmet ettiği bir gerçektir.

Mehmed Nazmî, tarikat taassubuyla olsa gerek, Yiğitbaşı'nın yolundan gidenlerin "âlem-i misâli" geçemedikleri hâlde, İbrahim Efendi'nin "ârif-i makâmât-ı ceberût ve lâhût" olduğuna işaret etmektedir. Bununla da kalmayıp onu "sânî-i Muhyiddîn el-Arabî" olarak tavsif eder. Hatta o, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Sivasî Efendinin ona bir mektup göndermesi hâlinde "Sânî-i Muhyiddîn el-Arabî" ünvanını kaydettiğini de zikretmektedir.<sup>65</sup> İbrahim Efendinin Melâmîliği hususunda her hangi bir görüş belirtmemeye özel bir gayret gösteren Nazmî, onun bu kemâlât ve ma'ârifî Aziz Mahmûd Hüdâî'den almış olduğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

Şairin, "ikinci Muhyiddîn" olarak anılmasında, vahdet inancını esas alan tasavvufî anlayış ve düşüncesi etkili olmuştur. Nitekim onun eserlerinde ele aldığı temel konu bu inanç etrafında tebellür etmektedir. Esasen vahdet düşüncesi, Türk tasavvuf hayatında etkili olduğu gibi edebî sahada da belirgin bir şekilde ilham kaynağı olmuştur. Ancak Anadolu merkezli tasavvufî düşüncede bu inançtan ne anlaşıldığı hususunda, doğrudan doğruya edebî metinlere gidilerek her hangi bir tahlil de yapılmış değildir. Her ne kadar bu inanç, Anadolu'da oluşan Türk edebiyatı ve düşüncesinin tedvin dönemi olarak değerlendirilmesi mümkün olan on üç ve on dördüncü asırda, İbn. Arabî'nin fikirlerinden mülhem Sadreddin-i Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi şârihler marifetiyle gelişmiş olduğu kabul edilirse de, Anadolu sufiliğinin entelektüel açıdan beslendiği yegâne merkez İbn Arabî felsefesi değildir. Nitekim Horasan Melâmîliğinin ve Maverâünnehir

<sup>64</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I, 553; Uşşakî-zâde Seyyid İbrahim, *Zeyl-i Şakâik*, s. 545; Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

<sup>65</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

<sup>66</sup> Nazmî, *Hediyye*, s. 306.

sûfilîğinin de derin tesirinden söz edilebilir. Haydarî ve Kalenderî dervişlerinin getirdiği melamet neşvesi, Hoca Ahmed Yesevî ekolünün Anadolu'da oluşturduğu zühdi anlayış da bu düşünce biçiminin oluşmasına katkı sağlamıştır. En önemlisi Belh'ten Anadolu'ya gelerek bir aşk çerağı yakan Bahâüddin Veled ve Burhaneddin Muhakkık Tirmîzî'nin zahirî anlayışıyla Şems-i Tebrizî'nin bâtinî (esoteric) yorumunu yeniden telif eden Mevlana Celâleddin-i Rûmî'nin vahdet düşüncesinin de bu havzada etkili olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bütün bu anlayış ve düşüncelerin temerküz ettiği tasavvufî muhitlerden biri olan Melâmîliğin temsilcileri, Gölpınarlı'nın ifadesiyle, vahdet düşüncesini bütün açıklığı ile kabul ederek bu inançlarını ilan etmişlerdir.<sup>67</sup> Bu meyanda Hüseyin Lâmekânî, Hasan Kabadüz, İdris-i Muhtefî ve Mesnevî şârihi Sarı Abdullah gibi İbrahim Efendi ve halifesi Gaybî de önemli metinler yazmışlar, Vahdet anlayışlarını açıkça zikretmekten çekinmemişlerdir. Gaybî'nin sırları açığa çıkardığını iddia ettiği ünlü devriyesi *Keşfü'l-Gıtâ*<sup>68</sup> ile İbrahim Efendi'nin *Kasîde-i Dil-i Dânâ*'sı, daha sonraki dönemlerde vahdet düşüncesine sahip sufi şairleri derinden etkileyen metinlerdir.

#### Vefâtı

İbrâhim Efendi'nin irtihal tarihi, kaynaklarda geçtiği şekliyle, ihtilafli bir konudur. Edebiyat ve kültür tarihinin temel kaynakları, onun vefatına ilişkin olarak üç ayrı tarih zikretmektedirler. Bu tarihler, 1064 (1654)<sup>69</sup>, 1065 (1655)<sup>70</sup> ve 1066 (1656)<sup>71</sup> tarihleridir.

Verilen bu tarihlerden sahih olanı, 1065 tarihi olsa gerektir. Nitekim İbrahim Efendi ile ilgili en detaylı bilgileri veren Hüseyin Vassaf da Müstakim-zâde'nin *Hülâsatü'l-İlâhiyye* isimli eserini kaynak olarak zikredilen bu tarihlerden 1065'in sahih olduğunu ifade edip, 22 Rebîu'l-âhir 1065 (1 Mart 1655) çarşamba günü vefat ettiğini beyan etmektedir. Şeyhî de onun 1065 Rebîu'l-evvel'inde vefat ettiğini kaydetmektedir.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 77.

<sup>68</sup> Gaybî'nin bu ünlü kasidesi ve devir düşüncesi için bkz. Rızâ Tevfik, "Keşfü'l-Gıtâ", *Rızâ Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, (Haz. A. Uçman), s. 274-282; Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Gaybî'nin Devriyyesi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII (2), 2000, s. 217-226.

<sup>69</sup> Süreyyâ, *Sicill*, s. 100.

<sup>70</sup> Müstakim-zâde, *Risâle-i Bayramiyye-i Melâmîyye*, 41b; Vassaf, *Sefîne*, s. 513.

<sup>71</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 26. Bu tarihi esas alan Nâil Tuman, 1066'nın miladî olarak 1655 olduğuna işaret etmektedir. Bkz: *Tuhfe-i Nâilî*, 1.

<sup>72</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, I, 553. Gölpınarlı da aynı tarihi kabul etmektedir. Bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 111.

Keza Şeyh hakkında birinci derecede kaynak niteliğini haiz olan *Sohbet-nâme*'de Gaybî, müridinin ölüm tarihini eserinin başında ve sonunda, iki ayrı yerde zikretmektedir. O, eserini, 1059-1065 (1649-1655) seneleri arasında meclislerinde bulunarak feyiz aldığı şeyhinin sohbetlerinden hareketle telif ettiğini zikretmektedir.<sup>73</sup> Gaybî'nin, 1059'da şeyhin meclisine kabul edildiğini ve ölünceye kadar da onun hizmetinde bulunduğunu biliyoruz.<sup>74</sup> Dolayısıyla 1065 tarihini veren kaynakların tespiti daha doğrudur. Öte yandan *Sohbet-nâme*'nin sonundaki kayıta vefat tarihi ayrıntılı bir şekilde tespit edilmektedir. Gaybî, burada konuya ilişkin olarak şunları kaydetmektedir:

“Bin altmış beş senesinin mâh-i rebü'l-âhirinin yirmi ikinci çahârşenbe günü vakt-i sabâhda âfitâb-ı hakikatleri burc-i cisimlerinden guruh eyledi.”<sup>75</sup>

Şairin en has müridi olan Gaybî'nin bu ifadesi, herhangi bir tartışmaya mahal vermeyecek bir nitelikte şeyhin vefat tarihini tespit etmemize imkân vermektedir. Bu ifadeler, onun 1065'in 22 Rebü'l-âhir Çarşamba (1 Mart 1655) günü sabah vaktinde vefat ettiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Vassaf'ın Müstakim-zâde'den naklettiği tarih sahihtir.

Onun târih-i irtihâli olmak üzere ahbablarından Tal'atî Hüseyin (ö. 1075)'in söylediği “*Cennet olsun makâmın İbrâhim*” mısra'ı pek çok kaynakta geçmektedir.<sup>76</sup> Daha sonraki dönemlerde Vassaf da Olanlar Dergâhının şeyhlerinden Hüsnü Efendinin arzusu üzerine İbrâhim Efendi'nin vefatına dair bir tarih manzumesi yazmıştır. Bu manzûme levha hâlinde İbrahim Efendi'nin türbesine asılmıştır. Vassaf'ın *Sefîne*'ye de aldığı bu tarih manzûmesi şöyledir:

Şeyh İbrâhim Efendi menba'-ı feyz ü kemâl  
Hamzavîler serveri bir pîr-i âlî ehl-i hâl  
Gel ziyâret kıl kemâl-i aşk ile bu hazreti  
Feyz-yâb-ı sırrı olsun mülk-i dil gitsün melâl  
Çıkdı bir târîh-i cevher rıhleti i'lân için  
Sırr-ı Hakk'ın mazharıdır azîm-ı dârü'n-nevâl  
1065 (1655)

<sup>73</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 1b.

<sup>74</sup> Bkz. Kemikli, *Divan*, 19, 3252.

<sup>75</sup> *Sohbet-nâme*, vr. 41a.

<sup>76</sup> Şeyhî Mehmed, *Vekâyü'l-Fudalâ*, I, 553; Vassaf, *Sefîne*, s. 513; Gölpınarlı, *Melâmilik*, s. 112.

Melâmî mürşitlerinin hankahları ve tekkeleri olmadığı gibi, mezarlıkları da bir hazirede ya da türbede bulunmaz. Ekseriyeti umumî kabristanlarda medfundur. Halvetilikten de müstahlef olduğu için Aksaray'da Oğlanlar Dergâhı'nda şeyhlik yapan İbrahim Efendi, buranın haziresine defnedilmiştir. Fakat Millet Caddesi açılırken Oğlanlar Tekkesi 1950'de yıkılmış, hâzîredeki diğer şeyh kabirleri ile birlikte İbrahim Efendinin nâşi da Murat Paşa Camii haziresine nakledilmiştir.<sup>77</sup>

“A MELAMİ POET KNOWN OĞLANLAR ŞEYHİ İBRAHİM EFENDİ”

*Abstract*

*Ibrahim Efendi, known as Oğlanlar Şeyhi, was one of the prominent examples of Turkish Sufi poetry. Although he was trained and graduated as Halveti, he always proudly claimed to be Melami, an influential Sufi order grown within the Bayrami order.*

*Ibrahim Efendi wrote his poem in gazel, kaside and mesnevi forms. He collected his mesnevies in Müfîd ü Muhtasar and Vahdet-nâme. His kasides were collected in his Divan. In a seperate kaside from his Divan, known as Dil-i Dâna Kasidesi, he deals with the subjects of sufi philosophy. Ibrahim Efendi's poems are valuable sources, giving deep insight into the understanding of Ottoman Melami Thought.*

*The subject of this article is to give a biographical account of Ibrahim Efendi.*

*Keywords*

*Literature, Sufism, Turkish Melami, Sufi poetry, Sufi philosophy*

<sup>77</sup> M. Baha Tanman, “Oğlanlar Tekkesi”, *DİA*, VI, 123; Mustafa Özdamar, *Dersâdet Dergâhları*, İstanbul 1994, s. 131; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 327.





“MOLLA NASREDDİN DERGİSİ”NDE KADIN MESELESİNİN AKSİ

Nesrin Sarıahmetoğlu KARAGÜR\*

ÖZET

Azerbaycan'ın, 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında, en önemli sosyal problemlerinden birini kadının toplum hayatındaki yeri teşkil ediyordu. Hiciv ve mizahı kullanarak kendine özgü bir üslûpla ortaya çıkan Molla Nasreddin dergisi sayfalarında kadın konulu makalelere, resim ve karikatürlere yer vererek bu önemli konuyu halka anlatmaya çalıştı.

Molla Nasreddinciler olarak anılmaya başlayan bu akımın temsilcileri dönemin bütün çağdaş ve reformist aydınlarında ortak olan gelişmiş bir toplum, cehalet ve bağınazlıkla mücadele gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlardı. Bu amaçla faaliyet gösteren dergi özellikle kadın konusundaki yazularının çeşitliliği ve fikirlerinin orijinalliği ile dikkati çekmektedir.

Anahtar kelimeler:

Molla Nasreddin Dergisi, Celil Mehmed Kulizade, Ömer Faik Nemenzade, kadın hakları

Rusya Türkleri arasında kadınların sosyal hayattaki yeri ve eğitimleri gibi çeşitli konularda tartışmalar XIX. yüzyılın sonunda yoğunlaşmıştı. Bunda Batı dünyasındaki fikir hareketlerinin, özellikle liberal akımın büyük etkisi vardı. Gerek Doğu'da gerekse Batı'da kadının yeri, eğitimi, evlilik, boşanma vb. konulardaki durumu değişen ve gelişen dünyadaki ekonomik gelişmelerle bağlantılıydı. Rusya Türkleri de dünyada meydana gelen bu gelişmeleri, tartışılan fikirleri ve çeşitli akımları Rusçaya nakledilen eserler yoluyla takip edebildiler. Kasım Emin'in 1899'da yayımladığı *Tahrirü'l-Merc* (Kadınların Özgürleştirilmesi) ve 1901'de yayımladığı *el-Mer'etü'l-Cedide* (Yeni Kadın) adlı eserleri kadın konusunun İslâm dünyasındaki karşılığını oluştururken aynı zamanda geniş yankı da uyandırdı. Kasım Emin, kadınla ilgili pek çok konuyu cemiyet hayatıyla ilişki kurarak açıklamaktaydı. Onun bu fikirleri daha sonra pek çok İslâm yazarının da dikkat merkezinde olmuştur.

Rusya Türkleri arasında kadınların durumlarının iyileştirilmesi ve kadın konusunun gündeme getirilmesinde aydınların etkisi büyüktü.

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Özellikle toplum içinde kadının yerinin belirlenmesi ve bu hususun İslâm dinine aykırı olmadığını halka anlatmaya çalışan İsmail Gaspıralı'nın çalışmaları kayda değer. Diğer taraftan *Molla Nasreddin*'den bir yıl önce İsmail Gaspıralı'nın büyük kızı Şefika Hanım tarafından Bahçesaray'da çıkartılan *Alem-i Nisvan* (Kadınlar Dünyası) adlı dergi de onun teşviki ile yayın hayatına başladı.<sup>1</sup> Bu dergi aynı zamanda Rusya Türklerinin yayımladığı ilk kadın dergisi olma özelliğine de sahiptir. 1906-1910 yılları arasında 15 günde bir veya haftada bir neşredilen *Alem-i Nisvan* sekiz sayfadan ibaret olup aile ve kadın ile ilgili konulara ağırlık vermektedir. Aynı zamanda resimli olan dergi getirdiği yeniliklerle ve farklılığıyla zamanının çok ötesinde idi. Sağlık ve sosyal konular hakkında çok önemli makalelerin yanısıra Rusya'da ve Avrupa'daki kadınlarla ilgili haber ve yorumlar da mühim yer tutmaktaydı. Evlilik hukuku, dinî yönden kadınların haklarını müdafaa eden "İlm-i Hadis" adlı bölümler, Orenburg'da neşredilen *Vakit* gazetesinde "Kadınların Devlet Dumasındaki Müslüman Üyelerden Talepleri" tarzındaki makaleler kadınları doğrudan ilgilendiren konuların başında gelmekteydi.<sup>2</sup>

Fikirlerini gerek gazete ve dergilerle gerekse içtimaî faaliyetlerle anlatmaya çalışan Gaspıralı'nın dışında İdil-Ural bölgesinde bir başka aydın Musa Carullah (Bigi) da aynı görüşleri paylaşıyordu. Kadınların erkeklerden ayrı tutulmaması gerektiğini ve kadın haklarının erkekler tarafından sınırlandırılmamasını söylemekteydi. Üstelik kadın hakları sadece eğitimde değil, bütün sosyal ve siyasî hayatta da olmalı ve kadınlara hak ve yetkiler verilmeliydi.<sup>3</sup> Böylece reform taraftarları ve muhafazakârlar arasında kadın konusu hem fikir ayrılığına hem de tartışmalara yol açarak önemli konular arasındaki yerini almış oldu.

Azerbaycan'da da XIX. yüzyılın sonu XX. yüzyılın başlarında kadın hakları konusu sosyal hayatın en önemli problemlerinden biriydi. Başta kadınların yüzlerini kapatmaları olmak üzere, küçük yaşlarda yapılan evlilikler, kız kaçırma, evlilik ve boşanma gibi kavramlar hakkındaki düşün-

<sup>1</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Şengül Hablemitoğlu-Necip Hablemitoğlu, *Şefika Gaspıralı ve Rusya'da Türk Kadın Hareketi (1893-1920)*, Ankara 1998.

<sup>2</sup> Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1988, s. 43-46.

<sup>3</sup> Ahmet Kanlıdere, "Rusya Müslümanlarının Kongrelerinde Kadın Sorunu (1905-1917)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 2 (İstanbul 2000), s. 139-141; Hasan Demiroğlu, *Ülfet Gazetesi (11 Aralık 1905-1907 Haziran 1907/ Petersburg) (1905-1907 Yılları Arasında Yapılan Rusya Müslümanları Kongreleri)*, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 38-42.

celerini aydınlar, dönemin çağdaş yayınlarında çeşitli şekillerde ele alarak tartışmışlardır. Şüphesiz bu tartışmaların, muhafazakâr çevrelerin ve son derece katı ahlakî kuralların yaşandığı bir toplumda, kadın haklarını savunanlara karşı olunan bir zamanda ortaya çıktığı da unutulmamalıdır. Kadınlar için örtünme, evlenme, boşanma ve eğitim alma gibi konularda dinî kurallar ne kadar belirleyici olarak görülse de, gerçekte geçmişten gelerek bir yaşam biçimi haline dönüşen gelenekler ve namus bilincinin etkisi de inkâr edilemez.

Azerbaycan basın tarihinde ilk mizahî dergi olan *Molla Nasreddin*, 7 Nisan 1906'da Tiflis'te Gayret<sup>4</sup> matbaasında neşre başladı.<sup>5</sup> Haftalık olarak

<sup>4</sup> Gayret matbaası, Azerbaycan halkının sosyal yönden bilinçlenmesine yardım amacıyla açılmış ilk kültürel müesseseydi. Matbaa *Şark-i Rus*'un borçlanıp kapanması ve M. Şahtatinski'nin matbaayı satma kararından sonra açıldı. Gayret, sadece halka hizmet etmeyi gaye edinmiş bir kurumdu. 1905'in Mart ayında faaliyete başladı ve 1907'ye kadar devam etti. Türkçe, Farsça, Arapça, Rusça ve batı dillerinde her türlü kitap, dergi ve ticarete ait kâğıtları en iyi harf ve baskı tekniğiyle basmaktaydı. Bastığı kitapların çoğunu parasız, bazen de çok ucuza satarak halkın kitap alıp okumasını sağlamaya çalışan matbaa sadece halka hizmet etmeyi gaye edinmiş bir kurumdu. Gayret adı da tesadüfen verilmiş değildi. Zira devir, vatanın herkesten gayret beklediği bir devirdi.

<sup>5</sup> *Molla Nasreddin* dergilerinin bulunduğu yerler şunlardır:

Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde ve Azerbaycan Merkezi Devlet Siyasi Partiler ve İçtimai Hareketler Arşivi'nde

1-39 (1906)

1-49 (1907)

1-52 (1908)

1-52 (1909)

1-42 (1910)

1-47 (1911)

Bakü Devlet Üniversitesi'nde

1-9 (1912)

1, 2, 4-12-14, 15, 16-19 (1913)

1-12 (1914)

Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde

1-26 (1917)

1-8 (1921) Tebriz

Bakü Devlet Üniversitesi'nde

1, 6, 7 (1922) Bakü

Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde

9-40 (1923)

Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde, Bakü Devlet Üniversitesi'nde, Azerbaycan Merkezi Devlet Siyasi Partiler ve İçtimai Hareketler Arşivi'nde

yayımlanan dergi aynı zamanda fikir, siyaset, edebiyat konularına da sayfalarında yer ayırmaktaydı. Redaktörlüğünü Celil Mehmed Kulizade'nin<sup>6</sup> yaptığı *Molla Nasreddin* XX. yüzyılın başlarında Rusya ve Azerbaycan'da mevcut olan son derece karışık sosyal ve siyasî atmosferde yaratıldı ve kısa zamanda büyük bir ün kazandı. Azerbaycan sosyal hayatının bir anlamda ansiklopedisi sayılan *Molla Nasreddin* kısa aralıklarla 25 yıl yayımlandı. Önce Tiflis'te (1906-1918), kısa bir süre Tebriz'de (1921), daha sonra ise Bakü'de (1922-1931) faaliyet gösterdi. 1929'dan itibaren latin harfleriyle yayımlanmaya başlandı. Dergi ilk sayısından itibaren dilin varlığı ve temizliği için mücadele etti. Ayrıca kadın hakları ve kız çocuklarının eğitilmesi konusuna da önem verdi. Onlar, her tür geriliğin, tembelliğin, gaflet uykusunun düşmanı oldukları gibi kendine yabancılaşmanın, aslından uzaklaşmanın, millî adları ve millî gelenekleri yabancılaştırmanın da aleyhinde idiler. Derginin etrafında devrin en güçlü kalem sahipleri yazarlar, şairler, ressam toplandı. Bu kişiler aynı zamanda XX. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli isimleri idi. Bunlar Sabir,<sup>7</sup> Ali Nezmi

- 
- 1-29 (1924)
  - 1-52 (1925)
  - 1-52 (1926)
  - 1-52 (1927)
  - 1-52 (1928)

Dergi ülkemizde tam bir koleksiyon hâlinde olmasa da TBMM Kütüphanesinde 1907-1909 ve 1912 tarihleri arasındaki sayıları ve Milli Kütüphane'de (1907'ye ait 1-49 sayıları) mevcuttur. Bunun dışında Hakkı Tarık Us Kütüphanesinde 1331 (1915) 8. Yıl, 4. sayı; 1332 (1916), 9. yıl 3. sayı; 1924 18. Yıl, 9. sayı vardır. Pariste Centre Russe de l'evole pratique des Hautes Etudes'de (C.R.E.P.H.E) orijinaleri Helsinki'de Paris, İstanbul ve Tahran'da olan bazı sayılarının mikrofilmleri vardır (1912; 2, 3, 7, 19, 25, 29, 41) (1913, 5, 6, 11, 15, 24, 26) (1914, 5. sayı).

<sup>6</sup> Celil Mehmed Kulizade (Molla Nasreddin) (1869-1932), yazar, dramaturg, fikir adamı, gazeteci, içtimai hadim. *Molla Nasreddin* dergisinin redaktörü, realist-demokratik *Molla Nasreddin* akımının yaratıcısı. Gori seminaryasını 1887'de bitirdikten sonra 10 yıl muallimlik yapmıştır. 1895'te Moskova ve St. Petersburg şehirlerindeki sosyal hayatla tanışmıştır. Yazarlığa 1889'da başlayan Celil Mehmed Kulizade aynı zamanda gazetecilik ve eğitimcilik faaliyetlerine de devam etmiştir. Gazetecilik hayatının zirvesini *Molla Nasreddin* dergisinin yayımlanması teşkil eder. *Danabaş Kendinin Ehvalatları*, *Danabaş Kendinin Mektebi*, *Ölümler*, *Anamın Kitabı*, *Deli Yığıncağı* klâsik sahne eserlerinin, pek çok hikâyenin, köşe yazılarının ve makalelerin müellifidir.

<sup>7</sup> Mirza Elekber Sabir (1862-1911), yazar, şair ve içtimai hadim. Molla Nasreddincilerin en önemli simalarından birisi. Azerbaycan sosyal hayatında gördüğü aksaklıkları satirik şiirlerle dile getirmiştir. Cemiyette yenileşme ve ilerleme olmasından yanadır. Hürriyet taraftarıdır. Şiirleriyle halkın şuurlanmasına çalışmış "ağlatarak güldürmek, güldürerek ağlatmak" yolunu benimsemiştir. Bir dönem öğretmenlik de yapan Sabir'in Hop-hop imzası ile yazdığı şiirleri daha sonra *Hophopname* adıyla derlenerek yayımlanmıştır.

Mehmetzade, Ömer Faik Nemenzade (Numanzade), Mehmed Seyid Ordubadi,<sup>8</sup> Salman Mümtaz, Abdurrahman Bey Hakverdiyev<sup>9</sup> gibi aydınlardı. Ayrıca devrin ihtilâlcı yazarları, eğitimcileri de *Molla Nasreddin*'i yazılarıyla desteklediler. Neriman Nerimanov, Üzeyir Bey Hacıbeyov,<sup>10</sup> Feridun Bey Köçerli vb. *Molla Nasreddin*'in halk tarafından bu kadar çok sevilmesinin bir başka sebebi ise dergide yer alan karikatürler idi. Bu karikatürler C. M. Kulizade'nin isteği üzerine ressam O. İ. Şmerling veya İ. Rotter tarafından çizilmekteydi.<sup>11</sup> Dergi Tebriz'de yayımlanmaya başla-

<sup>8</sup> M. S. Ordubadi (1872-1950), gazeteci, yazar, şair. Ordubad'da doğdu. Önce pan-Türkist ve pan-İslâmist fikirlere daha sonra sosyalizme ilgi duydu. Edebiyata şiirle başladı. *Bedbaht Milyoncu* veya *Rızakulu Han Firengimeab* (1914) adlı eseri Azerbaycan edebiyatında ilk romanlardandır. *Dumanlı Tebriz* adlı romanlardan oluşan eserlerini 1938-1948 yılları arasında dört cilt halinde yayımladı. *Vakıf Bir Devlet Adamı Gibi* adlı bir kitabı ve *Kılıç ve Kalem* (1946, 1948) adlı iki ciltlik bir romanı daha bulunmaktadır. Ordubadi'nin ayrıca 1905-1906 yılları arasında Azeri-Ermeni çatışmalarını anlatan *Ganlı İller* adında bir eseri daha mevcuttur. *Nergiz, Koroğlu, Nizami operaları-nın, Beş Manatlık Gelin* operetinin liberettolarının müellifidir.

Mehmed Seyid Ordubadi hk. bkz. Memmed Seid Ordubadi, *Heyatım ve Muhitim*, Bakü 1996.

<sup>9</sup> Abdurrahman Bey Hakverdiyev (1870-1933): Eğitimini Şuşa'da, Tiflis'te ve St. Petersburg'ta alan Hakverdiyev daha öğrencilik yıllarında ilk dram eserlerini yazmaya başlayarak 1901'de Bakü'ye döndü. 1905'te Elizabetpol guberniyasından Rusya Devlet Dumasına milletvekili seçilen Hakverdiyev bir süre Petersburg'ta yaşadıkdan sonra İran'a gitti (1907). Bakü'de *Molla Nasreddin* dergisinde de çalışan yazar, Azerbaycan Halk Cumhuriyeti devrinde toplumun sosyal yapılanmasında önemli rol oynadı. A. Hakverdiyev yüzyılın başından başlayarak *Bahtsız Civan* (1900), *Peri-Cadu* (1901), *Millet Dostları*, *Ağaç Gölgesinde* (1906) piyeslerini ve *Ağa Muhammed Şah Kaçar* trajedisini yazdı

<sup>10</sup> Üzeyir Hacıbeyov (1885-1948), Azerbaycan'ın en önemli bestecisidir. Karabağ'da doğmuş, ilk ve orta öğrenimini doğduğu yerde yaptıktan sonra Tiflis'te Gori öğretmen okuluna (seminarya) girmiş ve 1904'te buradan mezun olmuştur. Bu okulda iken keman çalışmalarını ilerletmiş, pratik ve teorik dersler almıştır. İlk eseri olan *Leyla ile Mecnun*'u 1907'de yazmıştır. Üzeyir Hacıbeyov, Azerbaycan'ın istiklâli için mücadele edenlerle birlikte çalışmış, 1920'de Azerbaycan millî marşını bestelemiştir. Bu arada *Hayat, İrşad, Terakki, Hakikat* gibi gazetelerde yazıları çıkmıştır. *Molla Nasreddin* dergisi ile Üzeyir Bey arasında son derece samimî bir ilişki meydana gelmiştir. Bunu Celil Mehmed Kulizade'nin eşi Hamide Hanım'ın hatıralarından da anlamak mümkündür. *Şeyh Senan, Rüstem ve Suhrap, Şah Abbas, Kerem ve Aslı* gibi operaları ile son yıllarda Türkiye'de de şöhret bulan *Arşın Mal Alan* gibi operetler de Üzeyir Bey tarafından yazmıştır.

Üzeyir Hacıbeyli, *Fitneler Garşısında*, Bakü 1995; M. A. Aslanov, *Üzeyir Hacıbeyov-jurnalist*, Bakü 1985; R. Nagiyev, *Üzeyir Hacıbeyli ve Onun Estetik Görüşleri*, Bakü 1985; Hemide Memmedgulizade, *Mirza Celil Haggında Hatirelerim*, Bakü 1967.

<sup>11</sup> Mir Celal-Firidun Hüseyinov, *XX. Asr Azerbaycan Edebiyyatı*, (haz. Kemal Yavuz-Erol Ülgen), İstanbul: Birleşik Dağıtım 2000, s. 21-37; *Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi*, Bakü: Azerbaycan SSR Elmler Akademiyası Neşriyyatı 1960, II, 563-564.

yınca karikatürler Seyid Mehmedali Behzad adlı mahallî bir ressam tarafından çizildi.<sup>12</sup> *Molla Nasreddin* dergisi savunduğu fikirler ve bunları büyük bir cesaretle ifade etmesi yüzünden sadece Azerbaycan'da değil, bütün Yakın Doğu ülkelerinde ün kazandı. Daha sonra adına “Molla Nasreddinciler” denilen bir akım doğdu. Celil Mehmed Kulizade gibi çok güçlü bir mizah kabiliyetine sahip olan Sabir, millî ve siyasî konularda hükümetin takibatına uğramamak için “Hop-Hop”, “Din Direği”, “Mirat”, “Fazıl” gibi müstear adlar kullanmış olsa da yazılarındaki dil ve üslûpla hemen tanınıyordu. Sabir, *Molla Nasreddin* dergisinde yazı yazmaya başladıktan sonra dergiyle ayrılmaz bir ikili oluşturdu.<sup>13</sup>

Halka anlatmak istediği fikirleri kendine özgü üslûbu ile yazdığı şiirlere ve yazılara aktararak, Azerbaycan sosyal hayatında âdeta değinmediği bir saha kalmayan *Molla Nasreddin* dergisi, kadın meselesine özel bir ilgi göstermişti. XX. yüzyılın başlarında kadınların köle durumundan, her türlü istismardan, çürümekte olan aile ve geleneklerin baskısından kurtulması için mücadele verdi. Azerbaycan'ın millî kurtuluşa ve hürriyete kavuşması, sınıf farkı gözetilmeden bütün fertlerin devlet ve kanun önünde eşit bir hayata erişmesi, işçilere her sahada insanî hakların tanınması, milletin çağdaş medeniyeti benimseyerek cehalet ve sefaletten kurtulması, dinin saadet devrinde olduğu gibi yükseliş ve ilerleme sebebi olması, her çeşit gerilik ve hurafenin halkın hayatından çıkması, Kafkasya milletleri arasında Rusya'nın tahakküm ve emellerine karşı kuvvetli bir birliğin sağlanması, bütün ülkede hürriyet prensiplerine dayanan bir sistemin yerleşmesi zaten *Molla Nasreddin*'in idealleri idi<sup>14</sup>.

Çok kuvvetli ve tesirli bir mizahî dergi olan *Molla Nasreddin* millî ve siyasî konularda son derece hassas bir siyaset takip etti. Dönemin bütün reformist aydınlarında olduğu gibi Celil Mehmet Kulizade de “Molla Nasreddin” imzasıyla kadın hakları ile ilgili yazılar yazdı. Onun en yakın arkadaşı ve *Molla Nasreddin* dergisinin basılmasında büyük emeği olan, derginin aynı zamanda yazı işleri müdürü Ömer Faik Nemenzade de kadın konusuyla yakından ilgileniyor “kadın haklarının olmayışı en büyük

---

Vasif Sadıglı, “Molla Nesreddin Jurnalı ve Azerbaycan Romantikleri”, *Edebiyyat Dil İncesenet, Heberler*, sayı 1-2 (1992), s. 50-54; Eziz Mirehmedov, *Azerbaycan Molla Nesreddini*, Bakü: Yazıcı 1980.

<sup>12</sup> *Azerbaycan Klassik Edebiyyatında İşledilen Adların ve Terminlerin Şerhi*, Bakü: Maarif Neşriyyatı 1993, s. 193.

<sup>13</sup> *Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi*, s. 614-682, Abbas Zamanov-Sabir Gülür, Bakü: Gençlik 1981.

<sup>14</sup> S. Genceli, *İşığlı Ömürler, Gövrek Taleler*, Bakü 1991.

sosyal eksikliğimizdir” diyerek, kadınların hayatlarının yüksek duvarlarla çevrili bahçeler içinde geçtiğini; onların meydanlarda, camilerde, bağlarda görülemeyeceğini ve daha da kötüsü kendilerine karşı olan bu davranışları kadınların bir din kuralı, bir gelenek, bir âdet olarak benimsediklerini düşünüyordu. Bütün bu davranış tarzının değiştirilmesiyle ilgili olarak Nemenzade “Kadınlar kendilerine karşı yapılan zulümleri, başlarına açılan dertleri kaderleri saydıka çektikleri eziyetlerden hiçbir zaman kurtulamayacaklardır. Bu kurtuluşu da başkalarından veya erkeklerden değil, sadece kendilerinden beklemelidirler. Bunun için ya bir sosyal ihtilal ya da genel bir eğitim gerekir” diyordu.<sup>15</sup> *Molla Nasreddin* kadın konusunu tartışırken kadınların eğitim görmeleri hususunda da son derece duyarlı davrandı. Toplumda birden bire ortaya çıkan kadın konusu dinî çevrelerin hoşnutsuzluğuna sebep olurken gerek Celil Mehmet Kulizade, gerekse Nemenzade camilerde, mescitlerde mollalarla sık sık bir araya gelerek kadınların eğitim görmesinin bir yandan şeriata göre yasak olmadığını anlatıyor, diğer yandan *Molla Nasreddin* dergisinde Müslüman kızlara yazı öğretmenin gerekliliği hakkında fikirlerini dile getiriyorlardı.

Bu arada *Molla Nasreddin* dergisi sosyal problemlerle ilgili fikirleriyle İsmail Gaspıralı'nın da dikkatini çekti. Gaspıralı, 7 Nisan 1906'da Tiflis'te yayımlanmaya başlanan *Molla Nasreddin* dergisini Azerbaycan basın tarihinde son derece önemli bir olay olarak nitelendirirken, bunu bütün Rusya Türkleri için hiciv ve mizahın yeniden ortaya çıkıp gelişmesi olarak görmekte ve takdir etmekteydi. İsmail Gaspıralı'nın çıkarttığı *Tercüman*, burada basılan karikatürlerle de yakından ilgilendi. *Molla Nasreddin*, Gaspıralı'ya acil olarak çözülmesi gereken pek çok sosyal problem hakkında zengin malzeme de temin ediyordu. Diğer bir ifadeyle; karikatürler veya resimler, sosyal hayatta ve millî yaşayış düzeninde çok derin etkisi ve toplumun gelişmesine engel olan eksikliklerle ilgili tartışmaların yaratılmasına da yardımcı oluyordu.

*Molla Nasreddin* dergisinde kadın haklarıyla ilgili çeşitli zamanlarda yayımlanmış karikatürler kadınların iç karartıcı hayatını, kötü kaderlerini ve özgürlük hasretini dile getiriyordu. Kadın konulu karikatürlerde bir başka önemli husus da kadının özgür olmak isteği, okuyup eğitim alma arzusu, toplumda eşit haklara sahip bir fert olmak isteğiydi.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ö. F. Nemenzade, *Hatirelerim*, Bakü 1985, s. 78-79; Ş. Gurbanov, *Ömer Faig Nemenzade*, Bakü 1992, s. 79-80.

<sup>16</sup> H. Memmedov, “İ. Gasprinski Molla Nasreddin hakkında”, *Azerbaycan Müellimi*, 20 Mayıs 1992, s. 3.

Dergide yer alan kadın konulu makalelerin bazılarında göze çarpan en önemli ayrıntı Müslüman ve Hristiyan kadınların sosyal hayatlarının karşılaştırılmasıdır. Bu karşılaştırma çoğu zaman karikatürlere de yansımaktadır. *Molla Nasreddin*'de yayımlanan bu konudaki en çarpıcı makalelerden birinde Ermeni ve Müslüman kadınlar karşılaştırılmaktadır. Yazar, çarşaf konusuna temasla, kadınların yüzlerini kapatmalarının şeriatla ilgili olmadığını aksine bunun bir gelenek olduğunu savunur. Karısı yüzü açık dolaşan erkek kadına kötü gözle bakılacağından çekinir.

“Biz, Kafkasya Müslümanları kadınlarımızın evden dışarı çıkmalarını ve yüzleri açık dolaşmalarını kabul edemeyiz... Bu iyi bir âdettir. Şimdi görelim bakalım niye bunu kabul etmiyoruz. Herkes biz karılarımızın yüzleri açık gezmesini şu sebepten kabul etmiyoruz derse yalan söyler. Önce hiçbir Müslüman bugüne kadar bu konuda zahmete girip bu konuyu gerçek ulemadan sorup öğrenmedi...”

Evet, yüz açmak şeriata aykırı değil. Çünkü biz *Kuran*'da yüz açmayı yasaklayan ve haram kılan açık bir ayet ve işaret görmüyoruz. *Kuran* da burada, meydan da... Hülâsa bizim inancımız yüz açmanın şeriata aykırı olmadığı yönünde. Bu konuda elimizde şer'î delillerimiz çoktur... Gelelim asıl meseleye; hiç kimse ben şeriat adına karımın yüzünün açık gezmesine izin vermem demesin. Mesela, biz karımızın elinde büyük bir sopayla annesini dövdüğünü görsük ona bir şey demeyiz. Halbuki anne ve babaya karşı gelmek en büyük günah kabul edilir. Fakat biz karımızı sokakta yüzü açık görsük vurup öldürürüz. Anlaşıyor ki, burada başka sebepler var. Bunlardan biri karılarımızın örtülü gezmesi bizlerde bir âdet hâline gelmiştir. Ben bakıyorum hiçbir Müslüman kadın Müslümanlar arasında yüzü açık gezmiyor... Arabistan'da, İran'ın birçok yerinde Osmanlı'da ve Rusya'da Müslüman kadınlar yüzü açık geziyorlar. Fakat Kafkasya'da işler başka türlü. Yeri geldiğinde namuslu erkeklerimiz *böyle lâzımdır, çünkü kadın yüzü açık gezip dolaşsa başka erkek ile yakınlık kurar* derler. Asıl konu budur. Eğer gerçekten bizim kadınlarımız böyle itibarsız ve utanmaz iseler, onların evden dışarı çıkmaması gerekir. Fakat bu şekildeki tahminimiz bakalım doğru mu? Kadınlarımızı bu şekilde utanmaz ve vefasız saymak için elimizde bir ispat var mı yok mu?”<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Bu ve bundan sonraki alıntılar derginin dili olan Azerbaycan Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılarak verilmiştir. Ayrıca yazarların o devirde kullandıkları üslubu okuyuculara tanıtabilmek için alıntılar uzun tutulmuştur (Molla Nasreddin “Ermeni ve Müselman övretleri”, *Molla Nasreddin*, sayı 20, 19 Mayıs 1907).

Şamil Kurbanov, Ömer Faik Nemenzade'nin 40'tan fazla gizli imzası olduğunu, bunların çoğunu *Molla Nasreddin*'in sayfalarında kullandığını ifade eder. Ayrıca bu



Makalede komşu Ermeni kadınlarının yüzleri açık gezdiği için bunlara insafli hiç kimsenin dil uzatamayacağı söylenir. Yazar, dediklerini Ermenileri iyi tanıyan ve Ermeni kadınlarının kadın erkek ilişkilerini iyi bilenlere söylediğini, vicdan sahibi hangi Müslümanın “Ermeni kadınları ahlâksızdır” diyebileceğini sorar. Terbiyesiz ve ahlâksız kadınların her millette olduğu, fahişe kadınların Ermenilerin içinde ne kadar varsa Müslümanların içinde de bundan az olmadığı belirtilir. Sonuçta “gerçeği söylemek bir hünerdir. Yoksa kendi kendimizi methetmeye başkalarını kötölemeye başlarsak bu doğru değildir” şeklinde bir yorum yapılır.<sup>18</sup>

Yazar, kadınları bu kadar kötü tasavvur etmeye erkeklerin hakkının olup olmadığını düşünür ve “Kadınlarımızın günahı ne ki, biz onlar hakkında kötü tahminlerde buluna buluna biçareleri hapisaneyeye sokup, onları kendimize kul, köle, aşçı, işçi ve oyuncak etmişiz” der. Makalenin sonunda “Bu işlerin çaresi” adıyla ayrıca verilen bir bölümde ise bunun tek çaresinin küçük kızlara eğitim verilmesi ve onların tahsil görmelerinin sağlanması olduğu yazılır. Eğer kızlar ilim sahibi ve eğitilmiş olurlarsa o zaman kendi kaderlerini kendileri tayin edecek ve nasıl davranmaları gerektiğine yine kendileri karar vereceklerdir.

*Molla Nasreddin*'e göre kız çocuklarının eğitimi önemlidir, çünkü bu bir başka önemli gelişmeyi de beraberinde getirecektir. “Mırt-Mırt” adlı makalede son zamanlarda yetişkin kızlara koca bulunamadığı ve çoğunun evlenemediği anlatılmaktadır. Bunun sebebi nedir? Neden kızlarımız çoğalırken evlenen gençlerimiz azalmaktadır? sorusunun cevabını *Molla Nasreddin*, eğitilmiş gençlerle eğitimsiz genç kızlar arasındaki ilişkide görmektedir.<sup>19</sup> Medreselerde eğitim gören ve evlenme çağına gelen gençler kendilerine hayat arkadaşı olarak beğendikleri kızları aramaktadırlar. Kendileri tahsil gördüğü için okumamış, ilim ve eğitim almamış kızları tercih etmemektedirler. Bunun sonucunda pek çoğu yabancı milletlerin eğitilmiş kızlarını beğenip onlarla evlenmektedirler. *Molla Nasreddin*, bu böyle devam ederse ailelerin millîğini kaybedeceğini, bunun tek çözümünün erkekler kadar kızlara da eğitim vermek olduğunu belirtmektedir.<sup>20</sup>

---

imzalar daha önce tespit edilemediği için bir kısmı ya Celil Mehmet Kulizade'nin yazıları ya da yazarı belli olmayanlar listesine dahil edilmiştir. Dolayısıyla Şamil Kurbanov meşhur “Ermeni ve müselman arvatları” ile “Gafkas Şeyhülislamına iki dene açık mektup” gibi çok önemli ve XX. yüzyılın başlarında büyük yankı yaratmış yazıların Ömer Faik'e ait olduğunu iddia etmektedir.

<sup>18</sup> Molla Nasreddin “Ermeni ve Müselman övretleri” *Molla Nasreddin*, Sayı 20, 19 Mayıs 1907.

<sup>19</sup> Molla Nasreddin, “Mırt-Mırt”, *Molla Nasreddin*, Sayı 6, 10 Şubat 1908.

<sup>20</sup> Deli, “Gız terbiyesi”, *Molla Nasreddin*, Sayı 3, 20 Mart 1921.

*Terakki*<sup>21</sup> gazetesinin 160. sayısında Mirza Abdullah tarafından yazılan bir makaleye *Molla Nasreddin* “Halal” adlı bir yazıyla cevap verir. Kendi eşlerini evde bırakıp yabancı kadınlarla yaşamaya başlayan Müslümanların sayısının arttığını, bunun adının “hebt getirmek” yani delilik demek olduğunu yazar. Mirza Abdullah, “âkile, kâmile ve müteşehhise bir kadını evde gözü yaşlı bırakıp, gidip akılsız ve kemalsiz yabancı bir kadınla yaşamak delilikten de deliliktir” demektedir. *Molla Nasreddin* bu konuda bir karar vermeden önce biraz düşünmek gerektiğini söyler ve şu örneği verir:

Zengin bir Müslüman çocuklarına ders vermek için bir muallime tutar. Bir gün eve gelip karısına “Fatma, bugün gazetede İran mücahitlerinin Mehmet Ali'yi tahtan indirdiği yazıyor” der. Fatma hanım gözlerini biraz ovuşturarak ,

-“Mücahit nedir” der.

Evet mücahit filankeştir.

-Peki İran nedir?

Evet, İran da bir memleketdir.

-Peki, Mehmet Ali kimdir?

Adam öbür odaya geçince muallimenin elinde gazete okuduğunu görür. Sohbet etmeye başlarlar. Fatma hanım da kapının arkasında onları biraz dinledikten sonra ağlamaya başlar.<sup>22</sup>

Kadınların örtünmeleri ile ilgili çeşitli makalelere yer veren *Molla Nasreddin*'de “Hanımlar” adıyla yayımlanan bir yazıda Sırbistan'da sekiz bin kadının Avusturya ile Sırp hükümeti arasında bir anlaşmazlık olduğunda erkeklerle birlikte düşmana karşı koymaları için hükümetten izin istediklerini yazar. Bundan hareketle *Molla Nasreddin*, ahundlardan birinin geçen haftalarda bütün Hristiyan hanımların yüzleri açık gezdikleri için utanmaz olduklarını haber verdiğini hatırlatır. Nemenzade, beyanatı okuduğunda bu sözlere inanmak istemediğini, çünkü bütün hayatı boyunca Hristiyan hanımlarla karşılaştığını, onlar hakkında pek çok kitap okuduğunu, Avrupa tarihini az çok bildiğini ve hiçbir zaman Hristiyan hanımların utanmaz olduğunu aklına getirmediğini yazar. Daha sonra bir insanın hiçbir şey bilmeden, görmeden ve duymadan herhangi bir şey

<sup>21</sup> *Terakki* Bakü'de yayımlanan siyasî, sosyal, edebî ve iktisadî gazete. İlk sayısı 8 Haziran 1908'de, son sayısı ise 6 Ekim 1909'da neşredildi. Redaktörü ve naşiri Ahmed Bey Agayev idi. *Terakki*'nin neşrinde Feridun Bey Köçerli, Ömer Faik Nemenzade, Üzeyir Hacıbeyov, Mehmed Hadi iştirak etmişlerdir.

<sup>22</sup> Lağlağı, “Halal”, *Molla Nasreddin*, Sayı 30, 26 Temmuz 1909.

hakkında fikir beyan etmesinin de bir çeşit ilim hatta sadece ilim değil, Allah vergisi olduğunu söyler.<sup>23</sup> Çünkü ona göre, Müslüman kadınlar da tıpkı Hristiyan kadınlar gibi erkeklerle birlikte mücadele etmeli, özgürlük ve bağımsızlık için meydana çıkmalıdır.<sup>24</sup>

*Molla Nasreddin*, küçük kızların yaşlı erkeklerle evlendirilmelerine de karşıdır ve bunu, yazdığı pek çok makalede dile getirir. “Dokuz yaşında” makalesi, bu son derece önemli sosyal meseleye bakış açısını gösterir. Makalede dokuz yaşındaki bir kız çocuğunun evlilik ve koca kavramlarına bakışı ve kendi istikbali hakkında anne ve babasının evleneceği adamla yaptıkları anlaşma anlatılır. Küçük Sakine'nin “Allah aşkına anne, bana koca neye diyorlar bir anlat” demesi son derece çarpıcıdır.<sup>25</sup> Yine bu konuya hasredilen bir makale “Kanlı Facia” adını taşımaktadır. Celil Mehmed Kulizade “göz yaşlarından yeni bir umman deryası meydana gelen küçücük kızların hayat”ından bahsetmektedir. Dokuz yaşındaki kızları 70 yaşındaki ihtiyar adamlara nikâhlayan mollalara olan öfkesini “Budur Kanlı Facia” diyerek yazmaktadır. Meşedi Nurali adında 60 yaşındaki bir adamın geçen yıl 9 yaşında bir kız aldığını söyleyerek “Budur Kanlı Facia” demektedir. Yine 74 yaşındaki Hacı Melik'in karısı Ümmügülsüm 12 yaşındadır. Makale sintaktik bir tekrar olarak “Budur Kanlı Facia” diyerek kanlı kelimesini epitet şeklinde kullanmıştır.<sup>26</sup>

Buna benzer bir diğer yazı “Nişanlı Bir Kız” başlığı altında verilir. Bu yazı bir anlamda nişanlı bir kızın feryadıdır.

“Ey benim kara bahtım; ne olurdu Avrupa'daki şehirlerden birinde doğsaydım. Babamın adı Friedrich, annemin adı Augustina benim adım da Maria olsaydı. Ne olurdu dünyayı aydınlatan güneşin yüzüne arada sırada bakmış olsaydım. Anam ve babam beni yaşlı adama vermek istediğinde bir söz söylemeye hakkım olsaydı. Ey benim kara bahtım ne olurdu yazılan milyonlarca kitaptan birazını okumuş olsaydım ve dünyaya niçin geldiğimizi bilseydim...”<sup>27</sup>

Evlilik ve boşanma konusunda da kadının mağduriyetini ortaya koyan *Molla Nasreddin*, “Anam Bacım” makalesinde boşanma üzerinde durur. Müslüman erkeklere o kadar sınırsız bir özgürlük tanımıştır ki, bu-

<sup>23</sup> Lağlağı, “Hanımlar”, *Molla Nasreddin*, Sayı 13, 29 Mart 1909.

<sup>24</sup> Ömer Faig Nemenzade, *Seçilmiş Eserleri*, s. 6.

<sup>25</sup> Deli, “Dogguz yaşında”, *Molla Nasreddin*, Sayı 37, 15 Aralık 1906.

<sup>26</sup> Molla Nasreddin, “Ganlı Facie”, *Molla Nasreddin*, Sayı 27, 11 Temmuz 1910.

<sup>27</sup> Molla Nasreddin, “Nişanlı Bir Kız”, *Molla Nasreddin*, Sayı 3, 1910.

nun verdiği serbestlikle erkek istediği zaman evlenir, istediği zaman boşanır. İşte bunun adına özgürlük denmiştir. “Keyfim ister evlenirim, keyfim ister boşarım”. Ancak *Molla Nasreddin* bu boşanmalarda hiçbir erkeğin açıkça ve mertçe kadına “Ben seni boşuyorum” demediğini, ortaya türlü bahanelerin ileri sürüldüğünü ve sonuçta erkeğin kadını kırarak babasının evine gitmesine sebep olduğunu söyler. Dolayısıyla erkek bunu fırsat bilecek mollanın yanına gitmekte ve kadını boşamaktadır. *Molla Nasreddin*, evliliğin ikinci ayından itibaren geçimsiz olmaya başlayan kadın için erkeğe “kadını yanına çağır, kalk ve onu alından öp, iyilik güzellikle ona bundan sonra sen benim anamsın bacımsın de” diyerek nasihat eder.<sup>28</sup>

“Küpe” adlı makalede çok eşlilik meselesi üzerinde durulur. Makalenin alt başlığı “Bizim Şeyhin Kırk Sekiz Arvadı Var” adını taşımaktadır. *Molla Nasreddin* burada asla yalan söylemediğini ve söylemeyeceğini belirterek belki de bu sayının kırk sekiz değil, otuz sekiz olduğunu, ancak konunun bu değil, şeyhin her köyde iki karısı olduğunu.<sup>29</sup>

Kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmeleri, evlilik ve boşanma, kılık kıyafet gibi konulardan başka, *Molla Nasreddin* dayak, kız kaçırma ve namus için işlenen cinayetler gibi son derece önemli sosyal problemler üzerinde de durur. “Arvad Öldürenler Yahud Gayret” adlı makalenin başlığının hemen altında “İstilah Komisyonunun Nazar-ı Dikkatine” yazılmaktadır. Yazar burada gayret kelimesinin bir ıstılah olduğunu ve aslen Bakü’ye has olduğunu ve bu ıstılahın Kafkasya’nın bazı yerlerinde, özellikle kuzey taraflarında gayretli İslâm arasında yayıldığını söylemektedir. Müslümanlar arasında namus kavramının asıl anlamının kadın öldürmek olduğunu, çünkü Bakü ve başka şehirlerin dışında Rusya’da, Avrupa’da kadın öldürme olmadığı, dolayısıyla bu memleketlerde namus gibi bir kelimenin de kullanılmadığını söyler. Ayrıca bu milletlerin namus kavramı olmadığı için “Hiç kimse, bugüne kadar bir tek Rus, Ermeni, Alman ya da Amerikalının namus için kadın öldürdüğünü duymamıştır” diyerek bir örnekle durumu açıklar:

“Namusun manası şudur: Mesela; şimdi bir saat için ben Bakü kabadatısıyım. Karımın veya kız kardeşimin yanındaki arkadaşını beğenmedim. Onlara bakıp cemaat içinde kardeşim veya karım hakkında kötü bir söz söyleneceğinden korkarım. Namus

<sup>28</sup> Molla Nasreddin, “Anam Bacım”, *Molla Nasreddin*, Sayı 20, 19 Mayıs 1908.

<sup>29</sup> Molla Nasreddin, “Küpe”, *Molla Nasreddin*, Sayı 34, 23 Ağustos 1909.

namus diye buna derler. Yani hırs tepeme vurur ve bıçağı alıp karımın veya kardeşimin başını keserim”.<sup>30</sup>

*Molla Nasreddin*, XX. yüzyılda şeriat ve namus uğruna kadın öldürmenin artık o kadar da kolay bir iş olmaması gerektiğini söyler. Bu âdetin atalardan babalardan miras kaldığından eskiden dinî yoldan çıkan kadınların öldürülmesinin her gerçek Müslüman için bir vazife, belki bir yiğitlik kabul edildiğinden bahseder. Bugün belki bir kadının öldürülmesi son derece kolay bir iş gibi görünse de bu haber sadece o şehirde değil, bütün ülkede duyulacak, başta kadın teşkilâtları olmak üzere, katillere nefret yağacaktır.<sup>31</sup>

Kız kaçırma hakkında da *Molla Nasreddin*'in yorumu dikkat çekicidir. Kulizade, “Kız Alıp Kaçmak” adlı makalesinde kız kaçırmanın ve tecavüzün çok ağır bir şekilde cezalandırılacağını, fakat meselenin bu kadarla kalmayacağını belirtir. Çünkü konunun esas hassas noktası, kız kaçırmanın bu işi tek başlarına yani işbirlikçileri olmadan yapamayacaklarıdır. Bu işbirlikçiler ise çoğu zaman kaçırılan kızlara nikâh kıyan mollalardır. Kulizade, kız kaçırana ceza verilirken bu işbirlikçilerin de unutulmasını ister.<sup>32</sup>

Azerbaycan'da Sovyet hâkimiyetinin kurulmasından sonra dergide “Beynelhalk Kadınlar Günü”, “Şura Kadınları”, “Beynelhalk Kadınlar Günü ve Şeriat”, “8 Mart Kadınlar Günü” gibi makaleler çıkar. Bu arada Azerbaycan Komünist Partisi Merkez Komitesi tarafından Kasım 1923'de *Şark Kadını* adıyla Türkçe bir dergi neşredilir.<sup>33</sup> Bu derginin yayın hayatına başlaması dolayısıyla Kulizade “*Şark Kadını* Mecmuasının Yayınlanması Münasebetiyle” adında bir makale kaleme alır. Bu makalede, *Molla Nasreddin*'in 1907'de ilk defa kadın konusunu ele alıp tartıştıklarında ne kadar büyük zorluklarla karşılaştıklarını, Tiflis'te çarşı pazar dükkânlarının kapandığını, derginin müdürünün kaçıp saklandığını yazar. Hatta Astara'dan bir hacı, oradaki 55 abonenin dergilerini toplayıp idareye “Bize böyle dergi lâzım değil” diyerek geri yollandığını hatırlatır. Kulizade, geçmişi ve bugünü karşılaştırarak “Şimdi bu günlere geldik. Şura âleminde kadın da bir insandır, erkek de. Kadına da hak lâzım, erkeğe de.

<sup>30</sup> Molla Nasreddin, “Arvad Öldürenler yahud Geyret” *Molla Nasreddin*, Sayı 48, 27 Kasım 1926; Müseyib Memmedov, *Publisist Sözü Gudreti*, Bakü 1992, s. 65-66.

<sup>31</sup> Molla Nasreddin, “Arvada Güçleri Çatır”, *Molla Nasreddin*, Sayı 26, 23 Haziran 1927.

<sup>32</sup> Molla Nasreddin, “Gız Götürüb Çaçmag”, *Molla Nasreddin*, Sayı 11, 14 Mart 1929.

<sup>33</sup> Derginin adı 1938'de *Azerbaycan Kadını* olarak değiştirilmiştir.

Kadın da nefes almak ister, erkek de. Ne erkek kadına sahip bir ağadır, ne kadın erkeğe... *Şark Kadını* da bu sözleri duyarak meydana geldi” diyerek görüşünü belirtmiştir. Derginin yayımlanması münasebetiyle yapılan bir konuşmada kadınların okuyup ilim ve kültür kazandıkları takdirde özgürlüğün kıymetini bilecekleri, o zaman mutluluğun yolunu bulacakları belirtildi. Eğer eğitim alınmayıp karanlıkta kalınırsa bedbaht olunacağı, ayrıca bu bedbahtlık sadece kadınların kendilerini değil, çocuklarını da etkileyecekti. *Molla Nasreddin* bütün bu konuşulanlardan duyduğu memnuniyeti “İşte biz bunu istedik, bunu aradık. Söyledik, söyledik sonunda istediğimize ulaştık” şeklinde ifade eder.<sup>34</sup>

Kadınların toplumdaki yeri, örtünmeleri, evlilikleri gibi birçok konuda, bir anlamda, *Molla Nasreddin*'le başlayan bu tartışmalara daha sonra pek çok aydın ve yayın organı da katılmıştır. Mesela, 1913-1914'te büyük tartışmaların yaşandığı *İkbal* (1912-1915) gazetesi bunlardan biridir. *İkbal* gazetesi ve onun redaktörü Seyid Hüseyin ile *Molla Nasreddin* arasındaki ilişki ilgi çekicidir. Seyid Hüseyin, Molla Nasreddincilerle aynı mücadele içinde bulunuyordu. Halkın eğitilmesi, yeni mekteplerin açılması, mualim kadroların yetiştirilmesi gibi konuların yanında Seyid Hüseyin'in esas faaliyet alanını kadın konusu teşkil etmekteydi. Makalelerinde sadece Azerbaycan kadınlarının değil, bütün Şark kadınlarının hakları, sosyal hayata katılımları, ilim ve medeniyet yönünden gelişmeleri üzerinde durulmaktaydı. Seyid Hüseyin; *Molla Nasreddin* kısa bir süre yayınına ara verince, bu boşluğu doldurmak adına büyük çabalar sonucunda *Behlül*<sup>35</sup> ve *Kelniyet* adlı dergilerin neşr edilmesini ilk defa teklif eden ve bu dergilerin masraflarını karşılayıp, sıkıntılarını paylaşan muharrirlerden biri olmuştur. Onun için bu dergilerde *Molla Nasreddin* ve Molla Nasreddincilerden bahseden pek çok makale ve köşe yazılarına rastlamak mümkündür. Bir anlamda *Molla Nasreddin* görevini devralmıştır. *İkbal* gazetesi, Seyid Hüseyin'in redaktörlüğü zamanında “Tesettür-i nisvan” başlığı altında, döneminde büyük tartışmalara sebep olan, bir makale yayımlar. Makale farklı sınıflara mensup geniş bir okuyucu kitlesi tarafından da ilgiyle takip olunur. Bu tartışma, bir zamanlar tıpkı *Molla Nasreddin*'de olduğu gibi, kadının örtünüp örtünmemesi hususunda göstermiş olduğu hassasiyeti gündeme getirmiş ve dergide “Hürriyet-i nisva ne demektir?”, “Kadının vezayif-i içtimaiyeleri nedir?”, “Tesettür İslamiyete ne vahttan beri ve ne

<sup>34</sup> Molla Nasreddin, “Şerg Gadını”, *Molla Nasreddin*, Sayı 2, 8 Ocak 1924.

<sup>35</sup> *Behlül* 19 Mayıs-4 Kasım 1907 tarihleri arasında Bakü'de yayımlanan mizah dergisidir. Dergi, *Molla Nasreddin*'in tesiri ile neşr edilen ilk mizah dergisidir.

sebebe kabul olunmuştur?”, “Kadınlar için İslâmiyet nokta-i nazarından yazmak, okumak hakkında ne var?”, “Tesettürün zararı nedir?”, “Kadınlarımızın Avrupavarî gezmeleri caiz midir?”, “İslâm kadınlarının hayatı hangi yollarla ıslah olunabilir?” şeklindeki önemli sorular üzerinde durulmuştur. Bu sorulara verilen ayrıntılı cevaplarda ise toplumun genel durumu aksettirilmiştir.<sup>36</sup> *İkbal*'de ayrıca kadın yazarlar da kendi haklarını cesaretle savunan makaleler yazmışlardır. Bu yazıların ana teması kadınların özgürlükleri, eğitim ve kültür yolunda mücadele; asırlardan beri onlara vurulmuş olan “nakısü'l-akl” ve “nakısü'l-vücut” gibi kelimelerden kurtulmaya çağırmaktı.

Ahundov başta olmak üzere pek çok aydının, kadınların toplum içindeki yeri, evlilik hukuku gibi konular hakkında ileri sürdükleri fikirler *Molla Nasreddin*'le beraber devam ederek, kadın hayriye cemiyetlerinin ve okulların açılmasına ayrıca *Işık* (1911) adlı bir kadın gazetesinin doğmasına da sebep olmuştur. *Molla Nasreddin* dergisi ise bir anlamda esas amaçlarından biri hâline getirdiği kadın hakları meselesine Azerbaycan toplumunun ilerlemesi ve gelişmesi için sosyal tenkit yönünden yaklaşmaktadır. Derginin ilk yayımlandığı yıllardan bugüne kadar yaptığı mücadeleler günümüz Azerbaycan kadınının sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel hayattaki yerini almasını sağlamada çok önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Aşağıda *Molla Nasreddin* dergisinde doğrudan doğruya kadınlarla ilgili olan makalelerin listesi yer almaktadır:

Lağlağ, “Fatma Hala”, *Molla Nareddin (MN)*, sayı 26 , 29 Eylül 1906.

Lağlağ, “Fatma Halaya” (geçen nömreden), *MN*, sayı 27, 6 Ekim 1906.

Cehreci Hala, “Bir Arvadın Cevabı”, *MN*, sayı 28, 13 Ekim 1906.

Hanperi Bacı, “Cehreci Halaya Cevab”, *MN*, sayı 29, 20 Ekim 1906.

Cehreci Hala, “Hanperi Bacıya Cevab”, *MN*, sayı 32, 10 Kasım 1906.

Deli, “Doguz Yaşında”, *MN*, sayı 37, 15 Aralık 1906.

Hop Hop, “Övret Meselesi”, *MN*, sayı 1, 6 Ocak 1907.

Hop Hop, “Uzun Derya”, *MN*, sayı 3, 19 Ocak 1907.

Molla Nasreddin, “Molla Cafergulu”, *MN*, sayı 19, 12 Mayıs 1907.

Dermend, “Hortana Mektub”, *MN*, sayı 19, 12 Mayıs 1907.

<sup>36</sup> A. Hüseyinzade, *Seyid Hüseyinin Pedagoji Fealiyyeti ve Maarifçilik Görüşleri*, Bakü 1991, s. 113.

- İdareden, “Zövc-i Aher”, *MN*, sayı 20, 19 Mayıs 1907.
- Molla Nasreddin, “Ermeni ve Müselman Övretleri”, *MN*, sayı 20, 19 Mayıs 1907.
- Cehreci Hala, “Mektub”, *MN*, sayı 21, 26 Mayıs 1907.
- Molla Nasreddin, “Gafgaz Şeyhül-İslamına İki Dene Açığ Mektub”, *MN*, sayı 22, 2 Haziran 1907 (Bu tarihten sonra hükümetin emriyle iki hafta yayımlanmadı)
- Molla Nasreddin, “Hicab Meselesi ve Cevabımız”, *MN*, sayı 23, 25 Haziran 1907.
- Molla Nasreddin, “Bir Nece Günlüye (Zevc-i Aher Meselesi)”, *MN*, sayı 23, 25 Haziran 1907.
- “Gız Uşığı”, *MN*, sayı 25, 8 Temmuz 1907.
- Molla Nasreddin, “Papag”, *MN*, sayı 26, 15 Temmuz 1907.
- “Cevabımız”, *MN*, sayı 28, 29 Temmuz 1907.
- Gızdırmalı, “Caferin Anası”, *MN*, sayı 28, 29 Temmuz 1907.
- Molla Nasreddin İdaresinin Tabibi Mozalan, “Hamile Övret (Nasihat)”, *MN*, sayı 29, 5 Ağustos 1907.
- “Göz Yaşları”, *MN*, sayı 30, 12 Ağustos 1907.
- Cehreci Hala, “Cehreci Hala”, *MN*, sayı 31, 20 Ağustos 1907.
- Molla Nasreddin, “Hanımlara”, *MN*, sayı 31, 20 Ağustos 1907.
- El Gemi, “Gocalmış Gızın Ata ve Anası”, *MN*, sayı 31, 20 Ağustos 1907.
- El Gemi, “Gocalmış Gızın Ata ve Anası (31. nömreden mabad)”, *MN*, sayı 33, 2 Eylül 1907.
- Mozalan, “Ana”, *MN*, sayı 36, 24 Eylül 1907.
- Molla Nasreddin, “Uşagbazlık”, *MN*, sayı 37, 2 Ekim 1907.
- Nökerin Gahgulu, “Evlenmeg”, *MN*, sayı 38, 8 Ekim 1907.
- Gızdırmalı, “Oğlanlarınızı Ohutmayın”, *MN*, sayı 39, 20 Ekim 1907.
- Ezterefi, Bacıhanım Hala, “Şeyh (Gülsüm Halaya Cevab)”, *MN*, sayı 41, 4 Kasım 1907.
- Molla Nasreddin, “Meryem Hanım”, *MN*, sayı 45, 2 Aralık 1907.
- Cırcırma, “Nesihat”, *MN*, sayı 48, 23 Aralık 1907.
- Molla Nasreddin, “Mırt-Mırt”, *MN*, sayı 6, 10 Şubat 1908.



- Molla Nasreddin, “Din Meselesi”, *MN*, sayı 10, 9 Mart 1908.
- Molla Nasreddin, “Filozoflar”, *MN*, sayı 15, 13 Nisan 1908.
- Molla Nasreddin, “Anam-Bacım”, *MN*, sayı 20, 19 Mayıs 1908.
- Lağlağı, “Hanımlar”, *MN*, sayı 13, 29 Mart 1909.
- Molla Nasreddin, “Dördyüz Gız”, *MN*, sayı 18, 3 Mayıs 1909.
- Lağlağı, “Halal”, *MN*, sayı 30, 26 Temmuz 1909.
- Molla Nasreddin, “Küpe”, *MN*, sayı 34, 23 Ağustos 1909.
- Molla Nasreddin, “Dağarcıg”, *MN*, sayı 42, 18 Ekim 1909.
- Molla Nasreddin, “Kec Gabırğa”, *MN*, sayı 45, 8 Kasım 1909.
- Molla Nasreddin, “Ganlı Facie”, *MN*, sayı 27, 11 Temmuz 1910.
- Lağlağı, “Söhbət”, *MN*, sayı 10, 9 Mart 1911.
- Molla Nasreddin, “Teze Heber”, *MN*, sayı 31, 8 Ağustos 1910.
- Molla Nasreddin, “Zina”, *MN*, sayı 25, 10 Temmuz 1911.
- Deli, “Meramname”, *MN*, sayı 41, 20 Kasım 1911.
- Molla Nasreddin, “Heç Bilirik mi?”, *MN*, sayı 43, 4 Aralık 1911.
- Molla Nasreddin, “Çiçek”, *MN*, sayı 3, 20 Ocak 1912.
- Molla Nasreddin, “Övret Meselesi”, *MN*, sayı 3, 27 Ocak 1913.
- Molla Nasreddin, “Kişi Gelir”, *MN*, sayı 13, 11 Nisan 1914.
- Molla Nasreddin, “Zenciri-mugaddes”, *MN*, sayı 11, 5 Mayıs 1917.
- Molla Nasreddin, “Arvadbazlıg”, *MN*, sayı 14, 14 Haziran 1917.
- Deli, “Fahişhana”, *MN*, sayı 1, 20 Şubat 1921.
- Deli, “Gız Terbiyesi”, *MN*, sayı 3, 20 Mart 1921.
- Herdenheyal, “Dövletli Hanımlar”, *MN*, sayı 8, 15 Mayıs 1921.
- Molla Nasreddin, “Rende”, *MN*, sayı 2, 9 Kasım 1922.
- Molla Nasreddin, “Ne Me’reke!”, *MN*, sayı 12, 3 Şubat 1923.
- Cüvellağı, “Gızıl Kimi Söz”, *MN*, sayı 15, 12 Mayıs 1923.
- Molla Nasreddin, “Şerg Gadını”, *MN*, sayı 2, 8 Ocak 1924.
- Molla Nasreddin, “Sanat ve Edebiyyat”, *MN*, sayı 12, 20 Mart 1926.
- Molla Nasreddin, “Arvad Öldürenler Yahud Gayret”, *MN*, sayı 48, 27 Kasım 1926.

Molla Nasreddin, "Beynelhalg Kadınlar Günü", *MN*, sayı 10, 5 Mart 1927.

Molla Nasreddin, "Arvada Güçleri Çatır", *MN*, sayı 26, 23 Haziran 1927.

Molla Nasreddin, "Şura Kadınları", *MN*, sayı 41, 6 Ekim 1927.

Molla Nasreddin, "Beynelhalg Kadınlar Günü ve Şeriat", *MN*, sayı 10, 9 Mart 1928.

Molla Nasreddin, "Mektebde Çarşab Yahud Çarşabda Mekteb", *MN*, sayı 42, 18 Ekim 1928.

Molla Nasreddin, "Çadra ve Papag", *MN*, sayı 43, 25 Ekim 1928.

Molla Nasreddin, "8 Mart Kadınlar Günü", *MN*, sayı 10, 7 Mart 1929.

Molla Nasreddin, "Gız Götürüb Gaçmag", *MN*, sayı 11, 14 Mart 1929.

"REFLECTION OF WOMEN IN *MOLLA NASREDDIN*"

*A b s t r a c t*

*At the end of the 19th and in the beginning of the 20th centuries, one of the most important social problems of Azerbaijan was the status of women in the society. The Journal of Molla Nasreddin famous with its way of ridicules opening its pages to the articles an women pictures and caricatures showed a great deal of interest and tried to enlighten people.*

*Gathering around this journal as a school of Molla Nasreddin, all reformist intellectuals of the this particular period of time focused their attention to create a new and contemporay society and fight against illiteracy and backwardness. This became the major topic of the journal. Therefore it found itself right at the center of interest for its variety of topics on women and orijinal ideas*

*Keywords*

*The Journal of Molla Nasreddin, Celil Mehmed Kulizade, Ömer Faik Nemenzade, women's rights*



## TÜRKÇE İLKOKUMA-YAZMA ÖĞRETİMİNDE YÖNTEM SORUNU

Osman SEZGİN\*

### ÖZET

İlkokullarımızda okuma yazma 1970'li yıllardan beri tümdengelimci (dedüktif) bir metotla öğretiliyor: Günümüzde pek çok sınıf öğretmeni artık sadece bu yöntemi kullanmıyor ve aynı zamanda tümevarım metodunu da uyguluyor. Nitekim zihni fakültelerimizi dumura uğratan hususlardan birisi de tek yönlü metotlardır. Öte yandan şunu da ifade edebiliriz ki ne insanın tek formülü vardır, ne de bu formül esasında geçerli beynelmilel bir teknik. Beşerî gelişimin olsa olsa ancak metodolojisinden söz edilebilir ki, metot da hangi konuda olursa olsun, daima ve mutlaka uygulanacağı ortamın kendine has şartları esasında çizilmesi gereken bir "zihni teşebbüsler plânı"dır.

Tümdengelim yöntemi önce cümlelerin, sonra da kelimelerin, yazılış ve okunuşlarıyla birer bütün hâlinde ezberletildiği, harflerin ise en sona bırakıldığı bir metot. Sebebi göz hafızasının bütünü kavradığı yani, gestaltik olduğudur. Tabii bu durumda heceleyerek sökmeye ne gerek kalıyor, ne de imkân.

Tümdengelim metodu fonetiğe dayalı olmayan alfabelerde başarıyla uygulanabilir. Nitekim kelimelerin yazılış ve okunuşlarıyla birer bütün olarak ezberlenmesine dayanan bu metotta hareket noktasının harfler olmayacağı açıktır ve İngilizce için geçerli bir yöntemdir denebilir. Ne var ki Türkçe gibi fonetiğe dayalı bir alfabede ısrarla ve yalnızca söz konusu yöntemin uygulanması pek çok mahzurları beraberinde getirmektedir.

Heceleme, Türkçede olduğu gibi fonetik bir alfabe kullanıldığı ölçüde geçerlilik kazanan bir okuma yazma tekniğidir. Bütün harflerini içinde yer aldıkları kelimelerden, kelime içindeki yerlerinden ve diğer harfler karşısındaki konumlarından bağımsız olarak hem her zaman bir ses değerine, hem de hep aynı bir ses değerine sahip olmalarını gerektirir. Alfabedeki harfler ve bunların heceler hâlinde nasıl birleştirileceği bir kere öğrenildi mi, heceleyerek okunamayacak hiçbir kelime -bu kelime ister tanıdık olsun, ister olmasın- yoktur.

Anahtar kelimeler:

İlk okuma-yazma, Türkçe, tümdengelim, yöntem.

### Giriş

İnsanoğlunun en büyük başarısı olan dil, onu hayvandan ayırt eden diğer bir çok alâmetlerin en mühimidir. Kelimelerin, tabirlerin ve hançerenin yardımı ve onların bize kabul ettirdikleri baskılar çerçevesinde dü-

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi.

şünmeyi, hissetmeyi ve hüküm vermeyi öğreniriz. Geçmiş nesillerin tecrübeleri, bilgileri gayet ince ve temelli bir şekilde dilde muhafaza edilmiştir. Yine dil sayesinde ki ölümler, yaşayanların yetiştirilmesinde iş birliği yapmakta ve geçici bir biyolojik ünite olan insan, tarihî bir şahıs hâline gelmektedir. Dil, insanlar arasında, tecrübelerin paylaşılmasını ve manaların ifade edilmesini temin etmek suretiyle, onlara devamlı bir cemiyet kurma, insana has bir kültür yaratma ve bunu gelecek nesillere intikal ettirme imkânını vermektedir.<sup>1</sup>

Dilin şahıs ve millet hayatında önemi ifade edildikten sonra tarifine kısaca bir göz atmak faydalı olur kanaatindeyiz. Dil, insanların aralarında haberleşmelerini, duygu ve düşüncelerini, arzularını, isteklerini, bir takım olayları çeşitli mesajlarla birbirlerine nakletmelerini temin eden her çeşit işaretler topluluğuna verilen isimdir.<sup>2</sup> Sosyolojik açıdan ise dil, aynı kültür ve medeniyet grubuna mensup insanlar arasında, müşterek olan bilinç ortaklığı ve alış-verişini temin eden sembol ve hareketlerden ibaret kollektif işaretler sistemidir.<sup>3</sup> Bu işaretler ya somut türden olur; mimik, jest, hareketler veya seslerle tabiat olaylarının taklidi, arzuların ifade edilmesi; ilkel kabilelerin tamtamlarından polis düdüğüne kadar çeşitli aletlerin işaretleşme maksadıyla kullanılması gibi. Veya bütün bu olayların, arzu ve isteklerin, mahiyet itibarıyla onlara hiçbir benzerliği bulunmayan soyut birtakım sembollerle ifadesi suretiyle lisan (dil, language) meydana gelir. Dil, lisan sayesinde insan zekâsını somuttan soyuta yükseltmiş, geliştirmiş; eşyanın ayrıntılarından kurtararak gruplaştırma imkânını bulabilmiştir. Böylece dil bir taraftan düşünce sonucu meydana gelirken bizzat kendisi de düşünceyi hasıl etmektedir. Dilsiz düşünce sadece birtakım eşya hallerinin zihnimize canlandırılması tarzında olur ki bu, son derecede kısıtlı şekillere, eşyaya bağlı ve görebildiğimiz dünya ile sınırlı bir düşünceden ibaret kalır.

---

<sup>1</sup> David Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey; *Individual in Society*; ter. Mümtaz Turhan, İstanbul 1983, s. 53.

<sup>2</sup> Ayhan Songar, *Dil ve Düşünce*, İstanbul 1986, s. 11.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, İstanbul 1967, s. 28.

## Yöntem

Dil gerek fert ve gerekse millet hayatında bu kadar önemli olduğuna göre, öğretilmesi ve öğrenilmesinde kullanılan yöntem de en az o kadar önemli olsa gerek. Zira yanlış veya hedefe uygun olmayan metotla sonuca varmak ne mümkün.

*Lisan öğretiminin teknikleri ve yöntemleri, bahis mevzu olan dilin fonetiğe dayalı olup olmamasına göre farklılık arz eder.*<sup>4</sup>

Bilindiği üzere yöntem; bilimsel çalışmanın düzgün ve yeterli şekilde yapılabilmesi için gerekli başlangıç bilgisi, kaide, yol, tarz ,tertip, düzen erkân anlamındadır. Menşei Arapça olan ve artık Türkçeleşmiş bulunan usul kelimesi ile aynı anlamdadır.<sup>5</sup> Yaygın olarak kullandığımız metot kelimesi ise dilimize İngilizceden (İng. method; L.methodus, Gr. Methodos) geçmiş; meta ve hodos kelimelerinden oluşmuş takip edilen yol, sistem, herhangi bir şeyi yapmanın yolu, prosedür, proses, öğretmenin/öğrenmenin sistemli ve düzenli yolu anlamına gelmektedir.<sup>6</sup>

Görülüyor ki yöntem, usul ve metot aynı anlamda kullanılan kelimelerdir.

*Yöntem bir amaca giden yol demekse, burada tespit edilen bir amaç ve bu amacı tespit eden neden ve niçin soruları ile, bu soruları soracak ilgili alanın felsefesi var demektir. Buradan hareketle bilimin felsefesi ile yöntemi arasında sıkı bir ilişki vardır, demek yanlış olmasa gerek.*

Türkçe öğretiminde kullanılan yöntemin doğru, etkili ve isabetli olduğunu neden ve niçin soruları ile test etmek gerekir. Bununla birlikte her zaman her ders için etkili tek bir yöntemin varlığından bahsedilemeyeceği de hemen hemen her kaynak kitapta bulunabilecek bir bilgidir.<sup>7</sup>

## Alfabelerin Dayandıkları Sistem Ve Kullandıkları Yöntem

Günümüz Türkiyesinde 1970'li yıllardan beri Türkçe okuma-yazma öğretiminde tümdengelim metodu kullanılmaktadır. Sebebi, göz hafızasının bütünü kavrayıcı olduğu ve göz sıçramasının okuma-yazma hususunda

<sup>4</sup> Necati Cemaloğlu, *İlk Okuma Yazma Öğretimi*, Ankara 2001, s. 75.

<sup>5</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998.

<sup>6</sup> Victoria Neufeldt, David B. Guralnik, *Webster's New World Dictionary*, New York 1998, s. 854.

<sup>7</sup> Muhsin Hesapçıoğlu, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, İstanbul 1994, s. 142.

tümdengelimine uygun olduğudur. Tümdengelim metodu, adını kurucusundan alan gestaltik psikolojinin fon-figür ilişkisine ve gözün bütünü kavrayıcı yani, holistik olduğu görüşüne dayanır.<sup>8</sup> Buraya kadar ifade edilenler doğrudur. Ancak göz ardı edilen önemli bir husus Türkçe alfabenin, ses yapısına (fonetiğe) dayalı bir alfabe olduğudur.

Her harfin bir sesi ve her sesin bir harfi olmayan yani fonetiğe dayalı olmayan alfabelerin tümdengelim metodunu kullanmaları çok isabetli olabilir. Ancak Türkçe gibi her sesin mutlak bir harfi ve her harfin mutlak bir sesi olan alfabelerde söz konusu metodu kullanmak ne kadar doğru ve isabetli olabilir. Bu yöntemle okumayı öğrenen bir çocuğun tanımadığı veya hiç görmediği bir kelime ile karşılaştığında doğru ve dürüst telâffuz edemediği çok sık gözlenen bir olgudur.

İlkokullarımızda 1970'lerden beri tümdengelim (dedüktif) yöntemle okuma-yazma öğretilmektedir. Önce cümleler, sonra kelimeler yazılış ve okunuşlarıyla birer bütün hâlinde ezberletiliyor, harfler ise en sonra geliyor. Tabii bu durumda heceleyerek sökmeye ne gerek kalıyor, ne de imkân.

Heceleme, okuma-yazma öğretimi açısından bir tekniktir ve ancak fonetik bir alfabe kullanıldığı ölçüde geçerlilik kazanır. Bütün harflerin içinde yer aldıkları kelimelerden, kelime içindeki yerlerinden ve diğer harfler karşısındaki konumlarından bağımsız olarak hem her zaman bir ses değerine, hem de hep aynı bir ses değerine sahip olmalarını gerektirir. Alfabedeki harfler ve bunların heceler hâlinde nasıl birleştirileceği bir kere öğrenildi mi, heceleyerek okunamayacak hiçbir kelime -ister tanıdık olsun, ister olmasın- yoktur. Heceleme bu bakımdan, adeta sınır tanımaz bir zihnî maymuncuktur. Hecelemeye bu niteliği kazandıran ise hecelelenen, yani ayrı bir işleme tâbi tutulan her şeyin, hem kendi içlerinde hep aynı kalan, hem de birbirleri karşısında hep eşit olan birimlere indirgenmiş olmasıdır. Söz konusu indirgenmişlik, bazı münferit özelliklerin, işleme gelir soyut kategoriler lehine göz ardı edilmiş olduklarını gösterir. *Hecelemeyi mümkün kılan fonetik alfabenin göz ardı ettiği de kelimelerin etimolojik yapısıdır. Kelimeler sadece sesleri esas alındıkları ölçüde yazılışları aracılığı ile köken, kök ve türetiliş biçimlerine göndermede bulunma gücünü de yitirmiş olacaklardır.*

Türkçeyi heceleme yoluyla okunup yazılabilir kılan, fonetiğe dayalı bir alfabe olmasıdır. Bazı yabancı kökenli kelimelerimizdeki ince “k” ve

<sup>8</sup> Recep Doksat, *Psikopatolojiye Giriş*, Adana 1975, s. 63.

ince “l” gibi sesler ve bu sesleri de vermek zorunda bırakılan harfler dışında, Türkçede her sesin tek bir harfi, hem de mutlaka tek bir sesi vardır.<sup>9</sup> Her kelime söylendiği gibi yazılır, yazıldığı gibi de okunur. Harfler kelimelere göre değil, kelimeler harflere göre, dolayısıyla da harflerden hareket edilerek seslendirilir.

Harfleri tanıyıp heceler hâlinde birleştirmeyi bilmek hem bütün kelimeleri okumak için yeterli, hem de her türlü kelimeyi kesin ve güvenilir biçimde sökebilmek için gereklidir.

Heceleme gibi öğrenilmesi kolay, geçerlilik alanı sınırsız, güvenilirliği ise tam olan bir okuma yazma tekniğini bizim için kullanılabilir kılmanın fonetik alfabe olduğu ifade edilmişti. Bu durumda okuma-yazma konusunda sahip olduğumuz bu büyük avantajı, belirli bir ücret ödemek suretiyle elde etmiş olduğumuz açıkça ortadadır. Bu bedel, imlânın etimolojik boyutunun kaybedilmesidir. Her ne kadar Türkçede fonetik boyut ile etimolojik boyut çıkmazlığından söz edilemezse de bugün kullandığımız dilde pek çok yabancı kökenli, köklü ve ekli kelime bulunduğunu dikkate alırsak, gerek benzer sesler arasındaki anlamla ilgili farkların, gerekse farklı sesler arasındaki anlamla ilgili bağların, imlâ aracılığıyla, dolayısıyla sözün tümüne baş vurmayı gerektirmeksizin daha kelime seviyesinde belirtilme şansı baştan kaybedilmiş olmaktadır. Mesela, “tez gitmek”teki “tez” ile “tez (doktora tezi) yazmak”taki “tez” in, “tez” ve “these” olarak değil de aynı tek bir şekilde yazılmaları.

#### Tümden Gelim ve Anglo-Amerikan Ortam

Kelimelerin yazılış ve okunuşlarıyla birer bütün olarak ezberlenmesine dayanan bu metotta hareket noktasının harfler olmayacağı açıktır.<sup>10</sup> Zira bu yöntemi tercih eden/edecek olan alfabe, fonetiğe dayalı olmayan alfabedir. Yani, her harfin bir sesi, her sesin bir harfi yoktur. Bir başka ifade ile, okuma-yazma bu metot çerçevesinde, her durum ve her konumda kendi kendileriyle aynı, birbirleri karşısında ise eşit olmayı sürdürmeleri sayesinde hem hepsi, hem de her zaman hep aynı bir işleme tâbi tutulabilen birimler arasında gerçekleşen rasyonel bir süreç değildir. Okuyup-yazan kişi, karşısına çıkan bütün kelimelere uygulayabileceği, bütün ayrın-

<sup>9</sup> Mehmet Demirezen, *Articulatory Phonetics and the Principles of Sound Production*, Ankara 1987, s. 147.

<sup>10</sup> Bkz., Hayati Akyol, *Türkçe İlk Okuma Yazma Öğretimi*, Ankara 2001, s. 17-19.



tıları aşan, dolayısıyla kendisini onlar karşısında aktif, hâkim ve emin kılan engel tanımaz bir vasıta ile donatılmamıştır. Özne (süje) okuyup-yazma sürecinin her anında, her noktasında kendi iç tutarlılığına sahip bir bütünlük durumunda değildir. Tam tersine kelimeler, kendilerini okuyup-yazacak öznenin karşısına, delinip geçilmez, bilişsel bir vasıta ile kat edilmez birer kendilik (zatiyet, entite) olarak dikilirler. Ya birer bütün olarak kabul edilip, algılanıp tanınacaklardır veya okunup yazılmayacaklardır. Bu zatiyetleri tanımak, hiç değilse kalıplarına bakıp ne olduklarını iyi-kötü, aşağı-yukarı tahmin etmek de özneye düşer.

*Bu derecede ezbere dayanan, kalıpcı ve irrasyonel bir yöntem ancak fonetik alfabe kullanmayan bir dilde okuyup-yazmayı öğretirken, o da değişik ölçülerde fonksiyonel olabilir.* Değişik ölçülerde dedik, zira bir dilin alfabesi fonetik olmamakla birlikte imlâsına mesela, ya Fransızca gibi etimolojik bağlantılar esasında veya İtalyanca gibi fonetik düzenlemeler aracılığıyla belirli bir rasyonellik kazandırmış olması da mümkündür. Bu dillerde okuma-yazma öğretirken kelime merkezli ezberciliğe teslim olmak gerekmez. Kelime merkezli ezberciliğin, elverişli bir yol olarak ortaya çıktığı ortamı İngilizce oluşturur. Çok çeşitli dillerden çok büyük sayıda kelime ödünç almış, ancak bunları kendi hamurunda yoğurup, açık-seçik ve genel-geçerli kurallar esasında iç tutarlılığa sahip homojen bir bütüne dönüştürmemiş olan İngilizcede, okuyup-yazabilmek için belirli dilbilgisi kurallarını öğrenmek ya da fonetik sembolleri sökmeyi bilmek yeterli olmayıp, her biri farklı kurallar esasında yazılıp okunabilen çok sayıda kalıp-kelimeyi birer bütün olarak ezberlemek gerekmektedir.<sup>11</sup> Tümdengelimci veya dedüktif de dedikleri metot uyarınca, kelimeleri ezberletme işinin kalıp cümleler çerçevesinde gerçekleştirildiğini de dikkate alırsak söz konusu metodun kimler için fonksiyonellik ve elverişliliğin de ötesinde neredeyse bir zorunluluk taşıdığı ortaya çıkar.

Amerikalı, kendi çocuğuna okuma-yazma öğretirken böyle bir yöntem kullanmakta haklıdır. Hem de iki kere: *Birincisi*, bir göçmenler ve etnik gruplar ülkesi olan Amerika'da gerek yeni gelenler ve onların çocukları, gerekse nisbeten kapalı, homojen ve kendi alt-kültürlerini oluşturmuş grupların mensupları İngilizceyi ya çok az bilirler veya çok değişik biçimde konuşurlar.<sup>12</sup> Bu insanlara okuma-yazma öğretmek, aynı zamanda

<sup>11</sup> Mithat Akçit, *Kolay İngilizce*, İstanbul 1955, s. 5.

<sup>12</sup> N. Glazer, D.P.Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge 1973, s. 16.

millî dili de öğretmek anlamına gelir.<sup>13</sup> Söz konusu millî dilin İngilizce olması ise, Amerikalıyı tümdengelimci metodu kullanmakta haklı kılan *ikinci* sebebi oluşturur. Şöyle ki: Bu dilde, Türkçedekinin aksine, kelimeler harflere göre okunmayıp harflerin hangi sesleri vereceği bir yana, ses verip-vermeyecekleri bile, içinde buldukları kelimeye göre değişir:

a). Her harf her zaman sesle ilgili bir değer taşımaz (mesela; “cast” “kaest” diye okunur, yani sondaki “st” sesi verilirken, “castle” “kaessıl” diye okunur ki burada t ve e harflerinin hiçbir ses vermedikleri açıktır) ve bu, harfin gerek içinde bulunduğu kelimeye, gerekse kelime içindeki yerine göre belirlenir (“every” kelimesi “evri” diye okunurken birinci “e” nin ses verip ikincinin ise vermediği görülür).

b). Harflerin ses değerleri, içinde buldukları kelimeye, kelime içindeki yerlerine, önünde veya ardında buldukları diğer harflere göre değişiklik gösterirler ki, bu durumu biraz sonra örneklendireceğiz.

c). Belirli bir harfin ya da harf kümesinin belirli bir kelime içinde sahip olduğu ses değeri, başka bir kelime içinde farklı bir harf veya harf kümesi tarafından da taşınıyor olabilir (mesela, -ş- sesi : chute, ship, sugar, nation, patrician, pervussion).

*İngilizce'nin bu özelliklerinin okuma-yazma konusundaki sonuçları, bu arada da heceleme yoluyla okuyup-yazmayı nasıl imkânsız kıldığı hakkında bir fikir vermek üzere, herhangi bir kelimenin, söz gelişi “c” harfiyle başladığını farz edelim. Türkçede olsa, başına geldiği kelimedden -cami, cemil, cimri, cılk, conta, cömert, Cuma veya cülus- bağımsız olarak mutlaka “c” sesini verecek olan bu harfin İngilizcede hangi sesi vereceğini bilebilmek için, en azından arından gelen harfin ne olduğunu görmemiz gerekir. Bu harf -i- ya da -y- ise, baştaki -c-nin -s- olarak okunacağı kesindir; -e- ise, büyük ihtimalle yine -s- sesi söz konusu olacaktır, ama kelimenin “cello, cellist” olması halinde -çok düşük olmakla birlikte bu ihtimal da vardır- -c-, -ç- olarak okunacaktır. Yani emin olabilmek için kelimenin bütününe görmek gerekir. -c- yi izleyen harfin -h- , ve -z- dışındaki bir sessiz veya -a-, -o- , -u- gibi bir kalın sesli olması halinde -c- harfi, -k- olarak okunacaktır. -c-, z- , bizdeki -ç-, ş- ye benzeyen bir ses verir; -c- den sonra gelen harf -h- ise , yine kelimenin bütününe algılamak gerekecek demektir. Zira kelime “ch (ş) ute”, “ch(ç)alk” ya da “ch(k)emical” vb. olabilir.*

<sup>13</sup> Bkz. W. Labov, “The Logic of Nonstandard English “in Language and Social Cotext (Ed., Pier P. Giglioli), Londra 1972, s. 179-215.

Tek bir harfin -o da kelimenin belirli bir yerinde bulunduğu- sadece okunmasına ilişkin olarak verdiğimiz bu oldukça uzun misalin yanı sıra, aynı bir sesin, kelimesine göre farklı bir harfle veya harf kümesiyle de verilebilir olmasının doğurabileceği sonuçları dikkate alırsak, İngilizce veya benzeri bir dilde okuma-yazma öğretme açısından, kalıp kelimelerden hareket eden bir metodun, harflerden hareket eden ve hecelemeyle dayanan bir yöntemden çok daha elverişli olacağı açıklık kazanır. Ancak bu arada şu da açıklık kazanır ki, başına dedüktif (tümdengelimci) sıfatı eklenerek ilmî bir nitelik taşırmış gibi gösterilmek istenen bu metod, objektif bir pedagojinin gereklerine değil, genelde İngilizcenin, özellikle de Amerikalıların ihtiyaçlarına cevap veren münferit, mahallî nitelikte, böyle olduğu ortaya konmadığı ölçüde de ideolojik ve yabancılaştırıcı bir teknik modeldir.

### Türkçe Öğretiminde Tümdengelimci (Dedüktif) Yöntemin Uygulanabilirliği

Heceleme yoluyla okuma-yazma öğretileri zaten imkânsız olan Anglo-Amerikanların, kendilerine has sosyo-lengüistik şartlar çerçevesinde biçimlendirdikleri *ezberci-kalıpçı* metodu heceleme bizim için mümkün olduğu hâlde benimsemek en azından par excellence bir yabancılaşmadır.<sup>14</sup> Zira yabancılaşma “mümkün bilincin gerçek bilinç hâline dönüşmemesidir”.<sup>15</sup> Heceleyerek okuyup-yazmak bizim sahip olduğumuz, ancak günümüzde gerçeğe dönüştüremediğimiz bir imkândır. Bu imkân bizim dışımızdan, bizden bağımsız olarak verilmiş olmadığına göre, yine bizim tarafımızdan, bizim çabalarımızla üretilir ve var olduğu sürece de üretiliyor demektir.<sup>16</sup> Bu ise, söz konusu imkânın var olduğu, daha doğrusu var edildiği her anın alternatif bir maliyeti olduğunu ve bu maliyeti de yine bizim ödediğimizi gösterir. Herhangi bir kelimeyi -tabii bizim için yabancı kökenli bir kelime- hecelenerek okunup yazılabileceği bir şekilde yani fonetik bir imla esasında yazıya geçirdiğimiz her an ve her defa, aynı zamanda bu kelimenin etimolojik yapısını belirlemekten de vaz geçiyoruz demektir. Kısacası dilimizin heceleme suretiyle okunup yazılabiliyor olması, etimolojik boyuttan vazgeçme bedelini ödeyerek elde ettiğimiz

<sup>14</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1990, s. 171-172.

<sup>15</sup> Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, İstanbul 1973, s. 20.

<sup>16</sup> Cemil Meriç, *Saint-Simon*, İstanbul 1973.

bir imkândır. Zira imlâda etimoloji dikkate alındığı ölçüde, dili tek bir işlem (heceleme) esasında okunup yazılabilir kılan fonetik rasyonelliği kurmak mümkün olmayacaktır. *Tümdengelimci (dedüktif) okuma-yazma öğretme metodunun, heceleme gibi aklî bir işleme değil, fakat ezberleme, benzetme, yaklaştırma, çıkarma, izlenim alma ve sezme gibi psikik süreçlere ağırlık vermesi de, objektif geçerliliğe sahip ilmî veriler ışığında serbetçe geliştirilmiş bir tercih olmayıp, fonetik açıdan iç tutarlılığa sahip olmayan (mesela “ş” sesinin yerine göre -s-, -sh-, -ch-, -ssi-, -ci- veya -ti- harfleri ile elde edildiği ) bir ortamda iş görmenin mecbur kıldığı bir husustur.* Söz konusu metodun ezberci-kalıpçı-irrasyonel niteliği, büyük ölçüde, etimolojiyi imlâ düzeyinde değerlendirmeye imkânının muhafaza edilmesi karşısında ödenmesi gereken bedel durumundadır. İşte tam bu noktada, bizim heceleme usulünü terk edip tümdengelimci metodu benimsememizin niteliği apaçık ortaya çıkar. Zira fonetik bir alfabe kabul etmekle etimolojik boyutu zaten daha baştan gözden çıkartmışızdır. Fonetik alfabe tercih etmemizin temel sebebi, bu tür bir alfabenin okuma-yazma meselesini, kişinin kelime dağarcığını işin içine sokmaksızın bir defada kolayca öğrenilebilen rasyonel, dolayısıyla da işlerlik alanı sınırsız bir işlem -heceleme- esasında halletmeyi mümkün kılmasıdır.

#### Heceleme Tekniği Ve Türkçe Öğretimi

Söz konusu durumu aşmanın, dilimizin heceleme yoluyla okunup yazılabilirliğini, farklı tecrübeleri de hesaba katarak değerlendiren yeni bir metot geliştirip uygulamakla mümkün olacağı açıktır. Buna karşılık, cümle ve kelimeleri birer bütün hâlinde ele alarak okuma-yazma öğretmenin, anlamla ilgili değere sahip bazı ses birimlerini ayırt etmekte güçlük çeken öğrenciler açısından yararlı olduğunu ileri sürecekteler de bulunabilir. Tabii bu tür itirazlar karşısında hatırlatılması gereken husus, böyle bir şeyin, ya anadili veya lehçesi farklı veya işitmesi arızalı kişiler için söz konusu olabileceği, bizim ise burada ana dili Türkçe veya Türkçeyi ana dili gibi bilen ve tabii ki kulağı sağlıklı insanlara okuma-yazma öğretiminden söz etmekte olduğumuzdur. Kaidenin istisna esasında biçimlenmesi istenemeyeceği gibi, böyle bir tavrın istisnayı “istisnâî” kılan özelliği de yok sayarak, bu özelliğini taşıyor olabileceği, gerek farklı imkânları değerlendirmekten, gerekse farklı ihtiyaçları dikkate almaktan uzak kalacağı açıktır. İstisnâî olan, genel olanın içine emilip yok edilmeye çalışıldığı ölçüde söz konusu özellik, genel için geçerli olan öl-

çüte tâbi kılınmış, dolayısıyla hem daha baştan bir handicap, bir eksiklik hâline getirilmiş, hem de homojenleştirilmek istenen genel çerçeve homojenleşmek yerine, bu şekilde eksik'ler ve tam'lara bölünmekle kendi içinden parçalanmış olacaktır.

*Heceleme usulüyle okuma-yazma öğrenmiş olmanın, sessiz okumayı, dolayısıyla da hızlı okumayı zorlaştırdığını ileri sürenlere hatırlatacaklarımızın birincisi, hecelemenin bir ilk sökme tekniği olduğu, ikincisi okuma hızının anlama hızından bağımsız olmayıp, anlamamanın da okuma tekniklerine indirgenemeyecek kadar çok boyutlu bir bilişsel (zihnî) faaliyet olduğudur. Ayrıca şunu da belirtelim ki, “bizi hecelemeye zorlayacak kadar bize yabancı ve çapraşık gelen bir kelimeyi hızlı okuyor olsaydık daha çabuk anlardık” demenin mantıksızlığı bir yana, bizi bu tebliği hazırlamaya iten başlıca sebep “dedüktif “ dedikleri “modern metot” ile okuma yazma öğrenmekte olan ilköğretim öğrencilerinin, kendileri için yeni ve çapraşık kelimeleri ya büyük bir zorlukla okuyup yazabildikleri veya atlayıp geçtikleri yolundaki gözlemlerimizdir.*

### Fonetik Alfabe ve Etimoloji

Fonetik alfabemizin sağladığı imkânların idrakine varılmasından sonradır ki, bu imkânların da bize bizim dışımızdan, bütün zamanlar içinde bir defada verilmiş olmayıp, her an yeniden ve bizim tarafımızdan üretildikleri takdirde varlıklarını sürdürebildiklerinin, dolayısıyla sürekli bir alternatif maliyetlerinin bulunduğu da farkına varılabilecektir.

Söz konusu alternatif maliyet, etimolojik boyutun verilememesi, imlâsı fonetik olmayan dillerden Türkçeye geçmiş kelimelerin kök ve kökenlerinin, dolayısıyla bunlar arasındaki kök ve türetilme biçimi arasındaki ilişkilerin veya benzer sesler arasındaki anlamla ilgili farkların ortaya konamamasıdır. Bu dezavantajı bir ölçüde telafi edecek olan ise dilimize en çok kelime vermiş olan dillerdeki (Arapça, Farsça ve greko-lâtin diller) türetme yol ve yolları hakkında bilgi sahibi olmaktır ki bu tür bilginin, orta ve özellikle de yüksek öğretim kurumlarında bağımsız bir kurs veya mevcut Türkçe dersleri çerçevesinde söz konusu dillerin uzmanlarının yardımıyla öğrencilere kısa sürede kazandırılabilirdi kanaatindeyiz. Hem heceleme usulünü savunup, hem de bu usulle okuyup yazmayı mümkün kılan fonetik alfabenin ferdi plâna attığı etimolojik boyutun dikkate alınmasından yana olmak, ilk bakışta tutarsız gibi görülebilir. Halbuki heceleme usulü, okuma-yazma konusunda nasıl sınır tanımaz bir maymuncuk

ise etimolojik bilgi de fonetik imlânın kelimeler (burada söz konusu olan yabancı kelimelerdir) arasına ördüğü kapıları aralayabilecek zihnî bir löyedir.

Kelimelerin, hele kendi kök dillerinden farklı bir dil içinde, etimolojilerine indirgenemeyeceği, üstelik kelimelerle işaret ettikleri kavramlar arasındaki bağın bütünüyle gerekçesiz, sübjektif (indî) olduğu açıktır.<sup>17</sup> Ancak biz burada sembollerle nesnelere arasındaki değil, sembollerin kendi aralarındaki ilişkiler seviyesinde bulunuyoruz.

Yabancı kökenli kelimeler arasındaki ilişkileri, Türkçe kökler ve türetme ek ve biçimleri çerçevesinde yakalayamadığımız için bu tür kelimeler, herhangi bir ortak çerçeve içine yerleştirilemeyip birbirlerinden bağıntısız, dışsal ve opak birer zatiyet (kendilik, entite) olarak karşımıza çıkarlar. Eski tren vagonlarındaki ortak bir koridora değil de, her biri doğrudan dışarı açılan kompartımanlar gibidirler. Birbirleri arasında geçişlilik sağlayan hiçbir ortak unsur yoktur. Arapça, Farsça ve greko-lâtin dillerdeki türetme kuralları ve yolları hakkındaki bazı genel bilgiler, dilimize bu dillerden geçmiş bir çok kelimenin açılacağı ortak zihnî koridoru oluşturacaktır. Bu şekilde dil, nereden gelip nereye ve nasıl gittikleri bilinmeyen bir çok gök taşının bulunduğu, dolayısıyla içinde yol alırken kazaya uğramamak veya kaybolmamak için kendi dışındaki nirengi noktalarını esas almayı, hatta bu gök cisimleri karşısında animist tavırlar geliştirmeyi (yani, onlara ruh ve niyetlilik atfedip, dost veya düşman gibi görmeyi) telkin eden bir kaos olmaktan çıkıp, kendi iç düzeni insan aklı tarafından kavranabilen bir kosmosa dönüşmüş olacaktır. Yabancı kökenli kelimeler türetilme kalıpları, kökleri veya ekleri aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendirilebildikleri ölçüde dil-içi güzergâhın dil dışından, hem de sert ve keskin hatlarla çizilmesine yol açan esrarlı birer korku, nefret ya da cezbe odağı olmaktan çıkıp, hesaba, hatta işlenmeye gelir evcil birer nişan taşı niteliği kazanmış olacaklardır.

Yukarıda ifade ettiklerimize karşı, analitik ve rasyonel bir takım işlemleri işin içine sokmanın, “ana dili”ni kullanma kavramına ters düşeceği ileri sürülebilir. Ancak biz burada okul-içi bir öğretimden söz ediyoruz ve okul kavramının bizatihi varlığı, kişinin içinde doğduğu sosyal çevrede doğrudan öğrendiklerinin tam anlamıyla yeterli ve yerinde görül-

<sup>17</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, Çev. B. VARDAR, Ankara 1976, s. 60-63.

mediğinin ispatıdır. Okulun okul olarak gerekliliği reddedilmiyorsa okulun sosyal çevrenin kendisi veya aynısı olmadığı, dolayısıyla okulda öğretilenlerin söz konusu çevrede öğretilenlerden farklı olacağı da kabul ediliyor demektir. Okul; toplumun kendisi, onun minyatür bir modeli, toplumu da içine alan bir makrokosmos, veya toplum okuldan ibaret olmadığına göre, okul dışı çevrede geçerli olan determinizmler demeti ve hiyerarşisinin okulda da aynen geçerli olması söz konusu değildir. Farklı determinizm hiyerarşilerinin biçimlendirdiği iki farklı ortamda aynı ve tek bir öğrenme modelinin geçerli olmayacağı açıktır. Bu durumu konumuz esasında somutlaştıralım: Okul çağı öncesinde anadilini öğrenmek, yaşamaktan tam olarak farklılaşmış bir süreç oluşturmaz. Yaşama güdüsünün desteğinde gerçekleşir. Ancak fert, içinde doğduğu sosyal ortamda varlığını sürdürmesini mümkün kılacak bilgi ve becerileri edindiği, tabii bu arada anadilini öğrendiği ölçüde, öğrenmeyi yaşamak ile neredeyse özdeş kılan söz konusu güdü (motivasyon, saik) desteği zayıflamış, dolayısıyla da öğrenmek, yaşamaktan gittikçe farklılaşmış olacaktır. Okul, varlığını işte bu farklılaşma esasında kazanır ve bu farklılaşmayı zaman ve mekân boyutları üzerinde somutlaştırırken daha da güçlendirir; ancak daha önemlisi, gittikçe zayıflayan yaşama güdüsü desteğinin yerini kendisine has yaptırımlarla doldurmaya çalışırken, aynı zamanda öğrenmeyi de müesseseleştirmiş olur. Bu noktada açıklık kazanan, anadilini okul dışı ortamda öğrenmeye destek olan yaşama güdüsünün biçimlendirdiği süreçleri sun'î olarak yeniden yaşatmanın imkansızlığı ve bu imkânsızlık ölçüsünde, okul içi öğretimi sosyal çevrede geçerli olan doğrudan öğrenme modelleri esasında biçimlendirme teşebbüslerinin, hem her türlü meşru temelden yoksun hem de başarısızlığa mahkum oldukları, dolayısıyla da, anadilinin okul içi öğretiminin, okul dışı ve okul öncesi öğreniminden farklı bir biçimde gerçekleşmesinde ters bir yan bulunmadığıdır. Bu arada şunu da belirtelim ki yabancı dil öğretiminde de öğrenmenin yaşamaktan farklılaşmadığı, başka bir ifade ile bilişsel (cognitive)den çok duyuşsal (affective) bir nitelik taşıdığı ölçüde ve sürece geçerli olan öğrenme süreçlerini modelleştirip yapay olarak yeniden yaşatmayı esas alan metotların hesaba katmayı ihmal ettikleri husus, anadilini öğrenen çocuğun dil değil, konuşmayı öğrenmekte olduğudur.<sup>18</sup> Bu tür yöntemlerin zorunlu kıldığı “yaşama güdüsü desteği”, belki bir imparatorluk metropolüne veya ABD, Kanada gibi ülkelere temelli göç eden kişilerde, o da

<sup>18</sup> Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1972, s. 63-86.

sosyo-ekonomik konum ve psiko-kültürel eğilimlerine göre değişen ölçülerde söz konusu olabilir. Ancak yabancı dil ya da ana dilini değil, daha konuşmayı henüz öğrenen çocuğun zihnî bakırlığını yapay olarak yeniden kurmanın imkânsızlığı dikkate alınır, bu metotların anadilini bilmenin ötesinde kendi dili hâline getirmiş, öğrendiğini düşünen ve düşünerek öğrenen kişiler söz konusu olduğu ölçüde başarısız kalacakları açıktır.

Teknoloji, maddenin şekillendirilmesine ilişkin tekniklerin bilgisidir. Bir başka ifade ile teknoloji bilginin pratiğe aktarılmasıdır.<sup>19</sup> Su, her yerde H<sub>2</sub>O olduğu için, elektroliz de her yerde geçerlidir. İthal de edilebilir, ihraç da. Beşerî biçimlendirmenin ise teknolojisi olmaz. Zira ne insanın tek formülü vardır, ne de bu formül esasında geçerli beynelmilel bir teknik. Beşerî gidişatın olsa olsa ancak metodolojisinden söz edilebilir ki metot da hangi konuda olursa olsun, daima ve mutlaka uygulanacağı ortamın kendine has şartları esasında çizilmesi gereken bir zihnî (bilişsel) teşebbüsler plânıdır.<sup>20</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkçe okuma-yazma öğretiminde de izlenecek metodun dilimizin farklı özellikleri esasında çizilmesi gerektiği açıktır. Yani, okuma-yazmayı ilk öğrenirken tümevarım metodu ve heceleme tekniği kullanılmalıdır. Okuma-yazma öğrenimi mükemmel seviyeye vardıldıktan sonra da okumayı hızlandırabilmek için ihtiyaç olursa tümden-gelim yöntemi kullanılabilir. Ancak böyle bir yaklaşım sayesinde ki mümkünler gerçeğe dönüştürülürken, bu mümkünlerle bir bütün oluşturulan dezavantajların da belirginleşmesi, dolayısıyla telafi edilmeyi davet eder hâle gelmeleri mümkün olacaktır.

---

<sup>19</sup> Erol Güngör, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>20</sup> Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Yayına Haz., Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1973, s. 63.



## “PROBLEMS IN FIRST READING-WRITING METHOD IN TURKISH”

*Abstract*

Since 1970s the method of deductive has been used at Elementary schools in Turkey. However, in recent days a number of teachers use not only this method but also the way around. In general, one-way methods are the obstacles towards thing correctly. In other words, neither mankind has only one method nor this only method is internationally valid technique. In fact, any method as an intellectual plans, should be designed according to the conditions in a specific field.

*Tumdengelim* method requires memorization of first sentences, then words, written form, and readings as whole. It leaves letters to the end. The reason behind this is the fact that an eye-memory covers the whole. Therefore, there is no need to memorize the words syllable by syllable.

This method can be used with the alphabets based not on phonetics, because written and reading forms would be the same and letters wouldn't be the starting point. For example, this method could be applied in English. Whereas in Turkish it causes some difficulties due to the fact that its alphabetic system depends on phonetics.

Syllable system is good for Turkish. Once students learn how to read letters and the formation of syllables, there could be no word unreadable.

*Keywords*

*First reading-writing, Turkish, deduction, method*



## İBN SİNA'YA GÖRE METAFİZİK DÜNYA EĞİTİMİ

Abdurrahman DODURGALI\*

### ÖZET

*İbn Sina, el-İşarât ve't-Tenbihat adlı eserinde metafizik dünya eğitimi ve yöntemlerini konu alır. Beden ve ruhtan müteşekkil insanın mutluluğa nasıl ulaşacağı konusunda yol gösterir.*

*İbn Sina'nın önerdiği yöntem bedensel istekleri dengeleyecek bir ahlâk ve akli hazları algılayabilecek kadar gelişmiş bir zihin eğitimine dayanır. Akli bir tabana oturttuğu ve arınma adını verdiği bu işlemin gerçekleşmesi, insanın olgunluğunu tamamlamasına bağlıdır. Olgunluğun tamamlanması nefste bulunan şevkin ortaya çıkışı, nefsin bedensel alâkalar ve eklentilerle ilişkilerini zayıflatması ile sonuçlanır. Bu sonuç, kazanım yöntemi ile elde edilir. Kazanım ise uyanmaya bağlıdır. Bütüin bunlar mistik olmaktan çok akılsal sezgi faaliyetleridir.*

*Bu altyapı, metafizik uyarıcıları algılayabilmek, onlarla iletişime geçmek ve bu noktada yoğunlaşarak en üst dereceyi elde edebilmek için gereklidir. Öldükten sonra elde edilecek bu dereceyi ve coşkuyu, arınmış kişiler, bu dünyada da hissedebileceklerdir.*

### Anahtar Kelimeler

*Arınma (tenezzüh), dengeleme (tavassut), şevk, yetkinlik (kemal), kazanım (iktisab), uyanma (tenebbüh), akli haz, coşku (behcet).*

### İbn Sina'nın Hayatı

İbn Sina adı ile bilinen Ebu Ali Hüseyin bin Abdullah bin Sina X. yy.'da Türkistan ve İran'da yaşamıştır. Avrupa'da Avicenne adı ile tanınır. Hayatı hakkında öğrencisi Ubeyd el-Cürcani tarafından yazılmış ve İbn Ebi Useybia, İbnü'l-Kıftî, İbn Hallikan, Beyhakî, Şahrazurî gibi Arap biyograflarının kitaplarında yer almış bilgiler vardır.

980 yılında Buhara yakınlarında Afşana'da doğmuş olan İbn Sina, küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim görmüştür. Önce Kur'an'ı ve Arap edebiyatını ezberlemiş, sonra fıkıh, geometri, grek felsefesi ve mantık öğrenmiştir. Sonra kendi başına fizik ilimleri, matematik, biyoloji ve tıp çalışmıştır. 16 yaşında iken bir bilim adamı olarak meşhur olmuştur. Birgün evlerine misafir gelen Ebu Abdullah en-Natîlî ile tanıştıktan sonra ondan felsefe

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

öğrenmiş, daha sonra da tıp ilmi ile ilgili mevcut başlıca kitapları okumuştur. Bundan sonra da fıkıh öğrenmeye başlayan İbn Sina, bu ilimde münakaşa yapacak bir seviyeye ulaşmıştır.

Buhara Hükümdarı Nuh bin Saman'ı tedavi etmesi sebebiyle elde ettiği, sarayın kütüphanesinden faydalanma imkânından Gazneli Mahmud'un gittikçe artan baskısı sebebiyle yeteri kadar yararlanamadı. Baskılar sebebiyle, sırasıyla Gürgan, Horasan, Rey, Hamedan, İsfahan'da yaşamak zorunda kaldı. Son iki şehirde uzun müddet huzurlu bir hayat yaşadı. *eş-Şifa* ve *el-Kanun fi't-tıb* kitaplarını burada yazdı. Diğer birçok eserini İsfahan'da kaleme aldı. Gazneli Mahmud'un oğlu Mesud'un İsfahan'ı istilâ etmesi sebebiyle kitaplarının birçoğunu kaybetti. Bu olaydan çok sarsılan İbn Sina, Hamedan'a dönmek için yola çıktı. Daha önce yakalandığı kulunç hastalığının tedavisini yolda ihmal etti. Hamedan'daki tedavide de ilâçlar fayda etmedi. 1037'de bu şehirde vefat etti ve buraya gömüldü.

### Eserleri

Günümüze ulaşan eserlerinin sayısı 250'dir. Bunlardan 130 tanesinin ona aidiyeti kesindir, diğerlerinin şüphelidir. İbn Sina'nın eserlerinin naşiri, neşr yeri ve tarihi ile birlikte bibliyografyası Prof. Dr. Hayrani Altıntaş'ın "*İbn Sina Metafizigi*, Ankara 1985" isimli çalışmasında mevcuttur.

### Meşhur Eserleri

*el-Kanun Fi't-tıb*, 3 cilt Beyrut, tarihsiz, neşr. Daru's-Sadr

*eş-Şifa*, Kahire 1960, neşr. George Anawati-Said Zaid

*en-Necat*, Beyrut 1985, neşr. Macit Fahri

*el-İşarat ve't-Tenbihat*, Kahire 1971, neşr. Süleyman Dünya

\*\*\*

Dünya düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden olan İbn Sina çok yönlü bir bilim adamıdır. Tıp ilminin ustası olduğu gibi orta ve yeni çağ felsefesini derinden etkileyecek kadar da büyük bir filozoftur. Felsefesini akıl, gözlem, din üçgeni ile çerçeveleyen bu ünlü düşünür, varlık anlayışını da insanî nefis ve onun düşünce gücü ile temellendirmiş, böylece evrende insana çok özel bir yer vermiş, onu varlığın merkezine koymuştur.

İnsanla ilgili felsefesini insanın nefsi, onun güçleri, bunların çalışma şekilleri ve şartları ve bunların sonunda oluşacak ahlakî özellikleri ve in-

sanın mutluluğu gibi konularla oluşturmuştur. Mutluluk felsefesini düşünce gücü ile arasında kurduğu doğrudan ilişkiye dayandırmıştır.

Felsefesinde, yaşanan hayatın gerçeklerinden ve aklın ilkelerinden hiç ayrılmayan İbn Sina'nın bu yaklaşımı, onun eğitim anlayışında da nefsin eğitimi, hissî ve akli hazlar, öfke ve şehvet güçlerinin dengelenmesi, iradenin ortaya çıkartılması gibi konular üzerinde yoğunlaşmasını gerektirmiştir.

İbn Sina'nın bu manada genel eğitim anlayışını ele aldığımız doktora çalışmamızın<sup>1</sup> dışında bu sefer onun daha çok ahlâk eğitimini ve insanın mutluluğunu konu ettiği “el-İşârât ve't-Tenbîhât” isimli eserinin “fi'l-Behce ve's-Saade” ve “Makamât'ül-Arifîn” bölümlerini inceledik. Ruhî eğitimini gerçekleştirmiş insanı simgeleyen arınmış bilge (arif mütenezzih) diye isimlendirdiği kişinin eğitimini gerçekleştirmede nasıl bir yöntem düşündüğünü araştırdık. Ve gördük ki burada da düşünürümüz salt sufi bir yöntem ile değil, felsefi-sufi-dünyevî bir yöntem ile eğitimi açıklamakta veya başka bir deyişle insanın genel eğitiminin üzerine bir başka unsur, onun metafizik<sup>2</sup> yönünü de katmaktadır. Nitekim, İbn Sina'nın ahlâk ve fazilet eğitimine ilişkin görüşlerinin akılcı olduğunu, bundan dolayı da onun görüşlerine aklî tasavvuf dendiğini düşünenler olduğu<sup>3</sup> gibi, İbn Sina'nın “Makamât'ül-Arifîn”de mistik bir psikoloji yaptığını ileri sürenler de vardır.<sup>4</sup> İbn Sina'nın mistik olduğu ileri sürülen görüşleri Mübahat Türker Küyel tarafından değerlendirilmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, İstanbul 1995.

<sup>2</sup> Metafizik, fizik ötesi varlığın ilmidir. Hareket ve durma hâlinde bulunan varlıklar tabiatın, özü itibariyle maddesi olmayan fakat duyularla algılanan varlıklar matematiğin konusudur. Metafizik, özü ve tanımına göre, maddeden ayrı şeyleri inceler. Bu ilimde varlığın ilk sebepleri ve prensiplerin prensibi (Allah) de incelenir. Metafizik sadece Allah'ı incelemeyiz. O, bu ilmin konuları içindedir; fakat herhangi bir konu değildir. Metafizik konusu varlık olması itibariyle varlık ve zarurî olarak onunla beraber olanlardır. Öyle ise, varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, cüzî ve külliliği, zarureti ve mümkünlüğü, güç ve eylemi gibi şeyler metafizik konusunu oluştururlar. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1985, s. 28.

<sup>3</sup> Yahya Akyüz, “İbn Sina'nın Eğitim Bilimine Katkıları, Türk ve Dünya Eğitimi Tarihindeki Yeri”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ankara 1984, s. 230 (Bundan sonra bu kitap sempozyum diye kısaltılacaktır).

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, “İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, *Sempozyum*, s. 500. Hayranî Altıntaş, “İbn Sina Düşüncesinde Nefs Teorisi”, *Sempozyum*, s. 246

<sup>5</sup> Mübahat Türker Küyel, “İbn Sina ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 749-792 (Bundan sonra bu kitap Armağan diye kısaltılacaktır).

İbn Sina insanı sadece metafizik bir varlık olarak değil, metafizik yönü de olan maddî bir varlık olarak ele almaktadır. Zaten İbn Sina'ya göre, insanın metafizik uyarıcıları algılamasını mümkün kılan özelliği, onun maddî bir bedenle maddesi olmayan bir cevher olan düşünen nefsten meydana gelmiş ikili varlık yapısına sahip olmasıdır. Bundan dolayı İbn Sina'ya göre metafizik uyarıcıları algılamaya müsait bir yapılanmanın ilk basamağını; insanın kendi varlığını, nefsinin yapısını ve mahiyetini bilmesi oluşturur. Nefs bilgisinin metafizikteki yararı maddeden ayrı varlıkların bilgisini elde etme ve aklî idrakin nasıl olduğunu kavramada görülür.<sup>6</sup> Nefsin bu ikili (maddî-manevî) yapısı onun eğitiminin de çift yönlü olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı İbn Sina bu alandaki eğitimi hem fizik hem de metafizik bir çerçeveye oturtmaktadır. Önerdiği yöntem bir çeşit metafizik dünya eğitimi andırmaktadır. Bu tesbite göre biz de yaptığımız çalışmaya “İbn Sina'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi” adını vermeyi uygun gördük.

İbn Sina, eğitimi konu edindiği kişileri cismanî hayattan kopuk, kendi manevî âleminde yaşayan kimseler olarak görmemektedir. Onun nazarında arif, dünyayı ve onun hazlarını simgeleyen bedensel güçlerle (şehvet ve öfke) bağlantıları olan kişilerdir.<sup>7</sup> O, bu insanları hiçbir zaman bedensel özelliklerinden de ayrılmış kişiler olarak görmemiştir. Aksine o, ahirette elde edilebilecek olan (nefsin ancak bedenden ayrıldığında kavuşabileceği) mutluluğu, bedenle birlikte iken de tadabileceğini öne sürmektedir. Her ne kadar gerçek mutluluğu ölümden sonra gerçekleşecek ebedî aklî hazlara ulaşmak olarak görüyorsa da bu mutluluğun dünya hayatında da bir benzerinin gerçekleştirilebileceğini mümkün görür.<sup>8</sup> Bu kişilere de “arınmış bilge”ler der.<sup>9</sup>

Onun bütün felsefesi insana ve onun mutluluğunu temin etmeye dayanır. İnsanın bu dünyadaki mutluluğu ise, nefsin nazarı akıl gücünün idrakî hazları tadabileceği “aşk ve şevki” artırması, amelî akıl gücünün de hissî hazları tadabileceği öfke ve şehvet güçlerini dengelemesi ile oluşur.<sup>10</sup> O, arifin durumunu çok özel bir kabiliyet veya istidatla, daha doğrusu,

<sup>6</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 62-63.

<sup>7</sup> *er-Risale fi'l-ahd*, s. 96, *Tis'a Resail* içinde, Kostantiniyye 1298, Mebi neşri 1318.

<sup>8</sup> *el-İşarat vet'tenbihat*, s. 775 (Nasıru'd-din et-Tusî şerhi ile), neşr. Süleyman Dünya, Kahire 1971 (Bundan sonra bu eser el-İşarat diye kısaltılacaktır).

<sup>9</sup> *el-İşarat*, s. 774.

<sup>10</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s. 190.

olağanüstü bir güçle açıklamak yerine, tasavvufta olağanüstü bir güçle açıklanan bu durumu rasyonalize etmeyi tercih etmektedir. O, gönüle doğuveren bir “ışrak” veya “keşf”ten hareketle bir takım sonuçlara gitmek yerine, bu keşfin ve işrakin insanî alt yapısını açıklama yolunu tutmakta, kişinin “arif mütenezzih”lik makamının sadece tasavvufi yollarla değil, yapılan eğitsel çalışma ve riyazatla kazanılabileceğini söyler. Böylece metafizik boyutlu bir eğitimi akıl süzgecinden geçirerek rasyonel bir tabana oturtur.

Ahlakî erdemi elde etme açısından nefse ne anlamlar yüklediğine bakacak olursak görürüz ki, İbn Sina öncelikle hissî hazlara yönelmekten tamamen vazgeçen nefslere nebevî nefsler der. Onları ayrı bir kategoride inceler. Hatta onlardaki bu vazgeçmişliğin daha da ilerlemiş şeklinin illiyyin derecesine yükselme ve giderek Allah'tan sonra kendisinin tapınmaya lâayık olduğunu düşünme ve kendisini Rabbanî bir nefis olarak görme aşaması olduğunu söyler.<sup>11</sup> Bu nefsler İbn Sina'ya göre hiçbir eğitim ve teemüle gerek duymadan faal akılla birlikte olabilirler. Kutsal akla sahip müstesna varlıklar olan bu kişiler, hakikatin bilgisine sezgi ile doğrudan doğruya sahip olurlar.<sup>12</sup> Bunların yanında bülh nefsler diye adlandırdığı bir nefis türü daha vardır ki bunlar yetkin değildirler. Metafizik uyarıcıları algılayabilme güçleri yoktur. Çok az insanda bulunan bu türden nefis sahiplerinin sorumlulukları da o oranca olacaktır. Bunlar bedensel meşguliyetlerden kurtulabilir ve kendilerine uygun olan bir saadet türüne ve derecesine kavuşurlar.<sup>13</sup>

İbn Sina bu iki kategorinin eğitimi ile ilgili fazla bir şey söylemez. Onların eğitimini bir manada özel eğitim konusu olarak görür. Onun ilgilendiği nefsler olağanüstü gücü olan veya bir takım eksiklerle dünyaya gelen nefslerin dışında kalan nefslerdir. Yani sıradan kişilerin nefsleridir. Bunların manevî (ruhanî) eğitimleri de maddî (cismanî) eğitimlerinde olduğu gibi sahip oldukları güçleri gerçekleştirmek (fiil haline dönüştürmek) suretiyle olacaktır.

Yukarıdaki iki kategoriyi (nebevî-bülh) dışarıda bırakacak olursak İbn Sina nefsler hiyerarşisini sıradan insan nefsleri arasında yapar. Metafizik dünya eğitimine gerçekleştirme açısından da nefsleri üçe ayırır:

<sup>11</sup> *eş-Şifa İlahiyat*, s. 455, Kahire 1960, nesr. George Anawati-Said Zaid.

<sup>12</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, *Armağan*, s. 442.

<sup>13</sup> *el-İşarât* s. 776-777.

- 1- Coşkulu sevince ulaşabilen selim nefsler,
- 2- Rububiyet-sefalet arasında bulunan müteredit nefsler,
- 3- Dünya hazlarına gömülmüş nefsler.

Bu nefslerin üçü de yetkin olma açısından doğuştan veya yaratılıştan gelen bir sınırlamaya tabi değildir. Hiçbirinin metafizik uyarıcıları algılayabilme açısından diğerlerinden herhangi bir farkı yoktur.<sup>14</sup> Bunlar bilme (nazarî) ve yapma (amelî) yetkinlikleri olan nefslerdir. Mutluluğa ulaşmaları da bilme gücünde ortaya çıkan şevki kullanmak suretiyle yetkinliklerini tamamlamaları ile mümkün olur. Bunun da yolu arınmadır. Aslında İbn Sina'nın eğitime ve mutluluğa ilişkin düşünceleri bu iki kelimedede özetlenebilir. Yetkin ve arınmış (yetkinliğini tamamlamış) nefsler bedenden ayrıldıklarında mutlu olacakları gibi bedenle beraberken de mutlu olabilirler. Yetkinliğinin bilincinde olduğu hâlde kötü yatkinliklerinin etkilerinden kurtulamadığı için iyilikle kötülük arasında müteredit olan nefslere bedensel hazlara gömülmüş olan, dolayısıyla yetkinliklerinin bilincinde bile olmayan nefsler şiddetli bir acı içinde kalacaklardır. Bunlar bedensel zevklere alıştıklarından nefis bedenden ayrıldığında da onların yokluğundan dolayı şiddetli bir acı duyarlar.<sup>15</sup> İbn Sina bunların arasında da en yüksek derecelisinin hissî hazları dengeleyen ve idrakî hazları artıran selim nefsler olduğunu söyler. Bunlar kendilerine uygun tarzda eğitimlerini gerçekleştirdiklerinden mutluluğu yakalarlar. İşte İbn Sina'nın *İşarat*'ın "Makamâtü'l-Arifîn" bölümünde ele aldığı nefsler bu nefslerdir. Arif mütenezzih de bu nefse sahip olan kişidir. Bu nefslerin kendilerine ait mutluluk işleminin ilk basamağı, onların aklî hazları tadabilecek bir aşamaya ulaşmalarıdır. Bunun için de nefis, hissî hazlarla ilişkisini azaltıp aklî hazları algılamaya çalışmalıdır. Bu suretle bunlardan bir parça tadabilir. Daha sonra düşüncesini metafizik âleme yoğunlaştırarak (teemmül) oradaki uyarıcılara uygun bir özellik kazanmalıdır.

İbn Sina'ya göre arınma karmaşık (mürekkep) bir işlemdir. Düşünce gücü, bir taraftan bedeninin arzularını denetim altında tutarken bir taraftan da kendisini gerçekleştirmelidir. Nefis bedenle birlikte iken bedensel alâkalar ve meşguliyetler sebebiyle kendinde var olan yetkinliği tamamlamak için bir şevk hisseder. Şevk, suretin hayalde olduğu gibi bir şekilde temesül etmesiyle doğan coşkulu sevinci tamama erdirmeye götürücü dürtüye

<sup>14</sup> *el-İşarat*, s. 786-787.

<sup>15</sup> Mehmet Aydın, a.g.m. s. 449.



denir.<sup>16</sup> İbn Sina şevkin yetkinliği tamamlamaya yönelmesine iradî ve tabii olarak iki sebep gösterir ve bu durumu da Allah'ın inayeti ve rahmeti olarak görür.<sup>17</sup> Bu dürtü hareketin kaynağıdır. Eğer bu hareket bedensel bağlardan kurtulmuş ve bir amaca yönelmiş ise şehvet ve öfke gücünün götüreceği amaca yönelik istekler sona erer. Coşkulu sevinç(behçet)e götürücü bir hâl ortaya çıkar.

İbn Sina insanın mutluluğunun sadece şehvet ve öfke gücünün insan üzerindeki etkisinin zayıflatılması ile tamamlandığı düşüncesinde değildir. İrfan makamını elde etmek için yapılan arınma (tenezzüh) işlemi için başka bir alanda da faaliyet gösterilmelidir. Bunun için onun düşünce gücünün geliştirilmiş olması gerekmektedir. Mutluluk ancak çift yönü olan bu mekanizmanın işletilmesi ile sağlanabilir. Asıl lezzetin histe değil akılda olduğunu ileri süren İbn Sina, nefsin bedenle birleşik iken fonksiyonel olan şehvet ve öfke güçlerinin nefis üzerindeki etkisinin, nefsin kemali arzu etmesi sebebiyle giderek azalacağını ve dengeleneceğini (et-Ta-vassut) söyler. Böylece hissî hazları öne çıkaran şehvet ve öfke güçlerinin nefis üzerindeki azalan bu etkisinin yerine, düşünce gücünün işlevi olan teemmül'ün etkisi yoğunlaşır. Nefis bedensel alâkalarla bağlarını azaltır. Bu durum, şehvet ve öfke güçlerinden elde ettiği hissî hazların yerine, düşünce gücünden elde ettiği aklî hazların çoğalmasını sağlar. Bedenin meşguliyetlerinden kurtulunca yetkinliğini tamamlamaya ve kutsî âlemdeki saadete yönelmeye engel kalmaz. Yetkinlik, fizik âlemdeki her cismin kendine has özelliğinin tamamlanmasına denir.<sup>18</sup> Burada “yetkinliğin tamamlanması” terimi özel olarak kullanılmaktadır. Çünkü İbn Sina'ya göre yetkinlik iki kategoriye ayrılır.

İlk Yetkinlik (el-kemâlü'l-Evvel) Nefsin bizzat kendi varlığı için kullanılır.

İkinci Yetkinlik (el-kemâlü's-sânî) İnsanın duyma, düşünme, bilme, temyiz ve eylemde bulunma gibi güç hâlinde olan fiilleri için kullanılır.<sup>19</sup>

Yetkinliğin tamamlanması ise, nefsin var olduktan sonra ikinci kemallerini güç hâlinden fiil hâline dönüştürebilmesidir. Bundan da kendileri için en yüce lezzet oluşur.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> *el-İşarât*, s. 782.

<sup>17</sup> *el-İşarât*, s. 786, 788.

<sup>18</sup> *el-İşarât*, s. 787

<sup>19</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>20</sup> *el-İşarât*, s. 774.

Bu sürecin sebebi nefste, nefsin bedenle birleşmesinden önce tattığı hazları tamamlamaya yönelik bir şevk bulunmasıdır. Bu hazları elde etmeye yönelmiş olan bu şevkin nefsi bürümesi, arifin asıl mutluluğu tatma noktasıdır. Dünyanın kirli işlerinin yıpratamadığı fitrat üzere olan selim nefsler, bedensel ilişkilerden ayırık olanlarla ilgili böyle bir hâli duyduklarında sebebini bilmedikleri bir dürtü ile sevince boğulurlar, vecd hissederler, hayretler içinde kalırlar. Bu hayret, ayırık nefsler(müfarıklar)le iletişime geçebilmiş olmaktan dolayıdır. Hayretin derecesi ulaşılmak istenen amaca göre değişir. Kimin amacı bu durumu elde etmek ise o, ancak amacına ulaştıkça doyum elde eder. Kim ki övünme ve öne geçme (rekabet) amacıyla hareket ederse, o ise ulaştığı amaç ile yetinir. Bunlar ariflerin halidir.<sup>21</sup> Bundan sonraki aşamalar ise şevkin yoğunlaşması ve giderek nefste kendinden geçme (vecd) durumu ortaya çıkmasıdır. Bu nokta ise çok az kişiye nasib olan bir derecedir.<sup>22</sup>

Bu bağlamdaki ahlâk; aklın emrinde fakat bedensel bağlarla, dolayısıyla kötülükle içiçe olan bir ahlâktır. Aklın etkisinin zayıfladığı anda bu bağlar sebebiyle beden hâkimiyeti altına girebilir. Davranış kaynağının, düşüncenin yanında bedensel bağların da olması ve bunların içiçeliği İbn Sina'nın anlayışına göre tehlikeli ve rizikoludur. Bundan dolayı nefis (maddenin ve onda bulunan zulmetin kötülüğünden), Allah'a sığınmaktadır. Saflık ve halislikten yaratılmış bulunan insanî nefis, "bedenin bastıran ve kaplayan karanlığının" hakimiyeti altına girmeyi arzu etmez.<sup>23</sup>

Eğer bir nefis iradî şevki hissetmiyor ve yokluğuna üzülüyorsa bu mutsuzluğun temel sebebidir ve tamamen insandan kaynaklanan bir durumdur. Bir zaruret değildir.<sup>24</sup> Sebebi de nefsin bedenle yakınlığından doğan etkilenmeleri (infialat) ve bunlardan edindiği karakterleri (hey'et)dir. Bunlar nefsi bürümüş ve onu özel işinden alıkoymuştur. Nefsin bu durumu bedenden ayrıldıktan (meşguliyetleri kestikten) sonra da devam ederse o zaman nefste yerleşik bir elem ortaya çıkar. Yetkinliğin tamamlanmamasından ortaya çıkan aşağılık (rezilet) durum, yetkinliğini tamamlamaya şevk duyan nefslere eziyet verir.<sup>25</sup> Somut bir elem sebebi olmadan duyulan bu ruhanî elem, hissî elemden daha şiddetlidir.

<sup>21</sup> *el-İşarat*, s. 779.

<sup>22</sup> *eş-Şifa*, s. 426-427. *el-İşarat*, s. 775-776.

<sup>23</sup> *Tefsir'ul-Muavvizeti'l-Ula*, s. 27, (*Camii'l-Bedayi'* içinde), Mısır 1917.

<sup>24</sup> *el-İşarât*, s. 768.

<sup>25</sup> *el-İşarat*, s. 771.

Nefste şevkin işlevini yapabilmesi uyanma(tenebbüh)ya bağlıdır. Uyanmanın ortaya çıkışına ise ancak kazanım (iktisab) yönteminin faydası olur.<sup>26</sup> Bu durumun istisnasının sadece yukarıda zikri geçen bülh nefslere olduğunu ileri süren İbn Sina, bunların şevkin işlevini yapamamasından rahatsız olmadığını söyler. Bunların dışında kalan ve şevk gücüne sahip olan fakat inkârdan, ihmalden ve Hakk'tan kendilerine gelen ışıktan yüz çevirmekten dolayı şevki işlevsel hâle dönüştüremeyenler bunun sıkıntısını çekerler. Çünkü bunlar kendilerinde güç hâlinde bulunan bir imkanı harekete geçirememişler ve sonuç alamamışlardır.<sup>27</sup> Hâlbuki insanlar bu konuda uyarılmıştır. Bu uyarıyı dikkate almamak ilgisizlik (gaflet) ve bilinçsizliktir. Bunların da sebebi düşünce gücünün tembelliği ve insanın bedensel ilişkilere gömülüp kalmasıdır.<sup>28</sup> İkinci yetkinliklerin fiil haline dönüştürülememesi veya güç hâlinde bırakılması ve böylece yetkinliğin tamamlanamaması kötülüğün bizatihi kendisidir.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi İbn Sina insanların mutluluğu elde edememesini zorunlu bir mekanizmaya değil, insanların inkârına veya ihmaline veya şevki hissettiği hâlde onun götüreceği kemalden yüz çevirmeye bağlamakta ve bundan dolayı da sorumlu olarak insanın kendisini görmektedir.

İbn Sina *Makamâtü'l-Arifin*'de üç türlü metafizik eğitim yönteminden bahseder:

1. Dünyanın nimetlerinden ve güzelliklerinden yüz çevirerek gerçekleştirilen metafizik dünya eğitimi ki bu zahidlerin yöntemidir.
2. İbadetlerin nafil olanlarını yerine getirmekle devamlılık göstererek yapılan metafizik dünya eğitimi ki bu da âbidlerin yöntemidir.
3. İçinde Hakk nurunun doğması için, düşüncesini metafizik (ceberût) âleme yoğunlaştırmaya devam ederek yapılan metafizik dünya eğitimi ki bu da ariflerin yöntemidir.<sup>30</sup>

Diğer yöntemlere göre daha mürekkep bir yol olan ariflerin yöntemi İbn Sina aydın kişilerin yöntemi olarak ele almaktadır. Arifin zühdü, kendisini Hakk'tan alıkoyacak her şeyden kaçınmaktır. İbadeti ise vehm ve hayal güçlerini, buldukları ilgisizlik (gaflet) durumundan yükselte-

<sup>26</sup> *el-İşarât*, s.772.

<sup>27</sup> *el-İşarât*, s.773.

<sup>28</sup> *el-İşarât*, s. 778.

<sup>29</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s. 166-168.

<sup>30</sup> *el-İşarât*, s. 799-800.

rek ve yücelterek Hakk'a yöneltmek için yaptığı bir riyazattır. Böylece arif, Hakk'ın dışındaki herşeyden kendisini ve düşüncesini arıtır (tenezzüh).<sup>31</sup> İrfanı olmayan (düşüncesini yüceltemeyen) zahid ve âbidlerin bu durumda takip ettikleri yol, basit bir ticarî alışverişten farklı değildir.<sup>32</sup> Bunlar gerçek mutluluğun hissî hazlarda olduğuna inandıklarından, ibadetlerinin ve kötülükten vazgeçmelerinin temelinde Hakk rızası değil, cennet sevgisi ve cehennem korkusu yatmaktadır. Aklî idrakle Hakk'ı müşahede etme sevincini yaşayamadıklarından hep hissî hazlar sınırında kalmışlardır.<sup>33</sup>

İnsanın hazlarını hissî ve aklî kategorilere ayıran İbn Sina, hissî hazları bedenle, aklî hazları nefle ilişkilendirmiştir. Asıl mutluluğun aklî hazlarla tadılabileceğini söyleyen İbn Sina, bunun yollarını da göstermiştir. *İşarât*'ın "Makamât'ül-Arifin" bölümünden önce, lezzetlerin algılanması ile ilgili bilgiler verir. İnsanı mutlu eden şeyin, lezzetin bizatihi kendisi değil, insanın onu algılama biçimi olduğunu söyler. Yani algılama lezzetin kendisinden daha önemlidir.<sup>34</sup>

Bu durumda görülüyor ki İbn Sina, insanda mutluluğu oluşturan asıl sebebi onun aklî hazları tadabilme derecesine yükselmesinde görür. Bundan hareketle soyut kavramları algılamaktan haz duymaya alışan düşünce gücü metafizik âleme yoğunlaşabilsin. Aklî hazları ise ancak düşünce gücünün beş duyu ile elde ettiği duyumlardan soyutlamalar yapabilmesine bağlı olarak tadabilir. Bu da eşyayı maddesel alâkalardan ve eklentilerinden soyutlamasına yani duyu organlarından elde ettiği verilerle yetinmeyip onların üstüne çıkarak eşyayı özü itibariyle algılayabilmesine bağlıdır. Bunun için uyarılma (tenbih) ve hatırlatma (tezkir) yoluyla uyarılması ve kendi varlığının şuuruna varması gerekmektedir. Nefsin kendisini bilmesi ve akıl gücünün varlığını kavraması, onun için yeni bir bilgi değil, mevcut bilginin farkına varması (bilinçlenmesi)dir.<sup>35</sup>

Bu noktada hissî idraklerle aklî idrakler arasında bazı bağlar oluşturmaya ihtiyaç duyan İbn Sina bunlar arasında bazı yönlerden ilişkiler kurar: Ona göre hissî idrakin organları (beş duyu) kendileri ile ilgili konularda düşünce gücüne yardım ederler. Beş duyuda hissî idrakler (cüz'iyat-

<sup>31</sup> *el-İşarât*, s. 800.

<sup>32</sup> *el-İşarât*, s. 801.

<sup>33</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s. 192-193.

<sup>34</sup> *el-İşarât*, s. 749-768.

<sup>35</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s. 147-148.

duyum) ortaya çıkar. Cüz'ilerin algılanmasından sonra bunlar üzerinde dört işlem yapılır:

1. Düşünce gücü, tek tümelleri tikellerden soyutlama yoluyla ayırıştırır. Onların manalarını maddesinden, maddesel bağlarından ve eklerinden ayırıp, onların müşterek noktalarından ortaya çıkardığı varlıklarındaki kalıcı (zatî) ve geçici (arazî) özelliklerine ve birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerine uyum sağlar. Benzeyen yönlerinden tek bir mana, benzemeyen yönlerinden ise birçok manalar elde eder. Böylece bunlar düşünce gücünün işlem yapmasına uygun hâle gelir. Tasavvurun ilkesi olurlar.
2. Düşünce gücü, hissî idraklerden elde ettiği tek tümeller (küllî kavramlar) arasında olumsuzlama (selb) ve olumlulama (icab) yoluyla ilişkiler kurarak yeni önermeler ortaya çıkartır. Selb veya icabla yeni önermeler arasında uyuşma (telif) aslı ile aynı olmaz.
3. Nefs, soyutlama sonucu tecrübî öncülleri elde eder. Bunlar hisle; ya hükmün gereğinden veya icab veya selbin konusundan dolayı, ya mahmul olarak ya ona aykırı olarak veya bazı zamanlarda birlikte olurken bazı zamanlarda tek başlarına olarak ortaya çıkarlar. Ama muhakkak ortaya çıkarlar. Böylece bu önermeler kıyas yoluyla kazanılmış kesin bilgiler olarak değer kazanır.
4. Tevatürün şiddetinden dolayı kendisi üzerinde tasdik oluşturduğu yeni bilgiler (haberler) ortaya çıkar ki düşünce gücünün tasavvur ve tasdik sebebi olan bu ilkeleri hasıl edebilmek için beş duyuya ihtiyacı olmaz. Bunları hasıl edince asıl işine döner.<sup>36</sup>

Bu duruma göre; düşünce, kendisine ait özel bir yöntemle idrakin organlarına yardımcı olur. Bu kendine özel yöntemi kullanmaktan amaç, histen elde edilen algılamaları, maddesel bağlardan tecrid etmek ve böylece yeni bilgi (marife)ler için öncül olmaya uygun yeni bedihiyyat oluşturmaktır. Bunlardan aklın elde ettiği sonuç ile hissî elde ettiği işlenmiş bilgi arasında büyük fark vardır. His, ancak maddesel eklenti olan nicelik, nitelik, durum ve yer özellikleri ile bunları idrak eder. Akıl, bu algılamaları bu eklerden soyutlar. Aklın insan için idrak ettiği insanî suret, her türlü maddesel eklentilerden soyutlanmış olur. Aklın bu soyutlamayı yapabilmesi, bu eklentilerin insanî suret için şart (lazime) olmamasından dolayıdır. Hâlbuki hislerin insanî sureti algılaması sadece bu eklerle

<sup>36</sup> *en-Necat*, neşr. Macit Fahri, Beyrut 1985, s. 182; *eş-Şifa*, s. 197, 209-210.

mümkündür. Fakat akıl için böyle bir şart yoktur. O, maddeyi değil manayı algılar.<sup>37</sup> Akıl nazari idrakin organıdır. Hazır veya mutasavver olan dan veya ilmî ve zannî tasdikten hazır olmayana intikal eder. Bu intikal bir tertibe göre oluşur.

Hissî bilginin kaynağı iç ve dış duyu organlarıdır. Aklî bilginin kaynağı ise akıldır. Akıl, hissî bilgiler üzerinde tasarruf eder. Onlardan istifade eder. Birinci tümel algılar gibi. Aklın hissî algılardan oluşturduğu soyutlamalar, aklî bilginin maddesi olurlar. Her şeyin özel bir maddesi, kendine has özel bir sureti olur. Böylece her bilgi kendi özel maddesinden ve özel suretinden alınarak aklî bilgi elde edilir. Aklî idrakle hissî idrak arasındaki farklar da şöyle sıralanabilir.

1. Aklî idrakler hissî idraklerden daha umumîdir.
2. Aklî idrakler etken (faile) olma, hissî idrakler edilgen (münfaile) olma özelliği gösterirler.
3. Hissî idrak, güçleri, cisimleri, dış görünüşleriyle; akıl gücü ise onları özleri itibariyle idrak eder.
4. Akıl gücü sureti en derin temelinde idrak ederek bir bakıma onunla birleşir. Hissî idrak güçlerinin durumu böyle değildir.<sup>38</sup>

İbn Sina eğitiminde aklî idrakler çok önemlidir. Algılamaları böyle olan insanın haz duygusu, şehvet ve öfke güçlerinden elde ettiği idraklerden çok, akıldan elde ettiği idraklere yönelmiş olacaktır. İşte böyle bir oluşum, nefsin bedensel isteklerini dengelemesi durumunu ortaya çıkarır. Bu durumda insanî nefis (düşünme gücü), bedensel güçleri (şehvet ve öfke) denetim ve hâkimiyet altına almıştır (istilâ). Onun için, nefis bedenle birleşik olduğu hâlde onun isteklerinin hâkimiyeti altında değildir.

Nefsin metafizik dünya eğitimini bu durumdan sonra da riyazata bağlayan İbn Sina, bunun geçirilecek bazı aşamalardan sonra gerçekleşeceğini söyler. Bunun için öncelikle fedakârlığı sadece Hakk'ın rzası için yapmak, bunun dışında herşeyi hayatından çıkarmak, daha sonra nefsi kötülüğü emredici nefis (emmare) durumundan doymuş nefis (mutmeinne) durumuna dönüştürmek ve böylece iç dünyasını metafizik uyarıcılara tam manasıyla duyarlı hâle getirmek ve onlar üzerinde yoğunlaşmak gerekir.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *en-Necat*, s. 168-169.

<sup>38</sup> Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>39</sup> *el-İşarât*, s. 819-822.

İbn Sina'ya göre insanın fizik ötesi âlemden aldığı uyarıcılar dört derecede ele alınabilir.

1. Hayal ve belleme gücünde kalıcı bir etki yapamayacak kadar az olanlar.
2. Mütehayyile gücünü harekete geçirebilenler. Bunlar mütehayyilede bulunan fizik âlemden elde edilmiş suretlerle karışabilirler.
3. Etkisi hayal ve belleme gücünde kalıcı olanlar
4. Belleme gücünde iyice yerleşenler (irtîsam).<sup>40</sup>

İnsana mutluluk veren uyarıcılar son kategoride ele alınan uyarıcılarıdır.

İbn Sina işrakî felsefeyi mutasavvıfların kabul ettiği tarzda tamamen mistik bir olay olarak görmemektedir. Sonuç itibariyle, onun manevî bir yönünün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu hâle ulaşmanın yolu olarak önerdiği yöntemi aklî bir tabana oturtmaktadır. Bunun için de onun bu anlayışına bazıları akılsal sezgi adını vermekte,<sup>41</sup> akılsal sezgiyi ise akl-ı Kuddusî'yi *kendi gayreti* ile mümkünse kendisinde oluşturmayı denemek olarak tarif etmektedir.<sup>42</sup> Ayrıca İbn Sina'nın nefsin faal akılla birleşmesi hususunda ittihatçı sufiye anlayışını ittisalcı sufiye anlayışına, ittisalcı sufiye anlayışını da felsefî anlayışa indirerek anlamak istediğini ileri sürmektedir.<sup>43</sup>

İbn Sina'nın işrak anlayışının mistik olduğu kadar akla ve teemmüle dayandığının bazı delilleri olarak şunlar ileri sürülebilir:

1. İbn Sina, arifin elde ettiği derece için hâl değil makam kelimesini kullanmaktadır. Bu onun bilinçli bir tercihidir. Sonuçları ruhsal olan bu eğitsel faaliyeti İbn Sina beşerî bir tabana oturtmak istemektedir. Çünkü makam tasavvufta tekrar suretiyle kazanılan riyazat ve mücadele ile elde edilen dereceler için kullanılır. Mukabili hâldir. Hâl Allah'ın lütfu ile elde edilir, makam ise kulun çabası sonucudur. Hâl vehbî ve geçici, makam kesbî ve kalıcıdır.<sup>44</sup>
2. İbn Sina, arifin hâlini anlatırken ne herkes için kullanılan ve basit bir sevinci anlatan “sürûr” kelimesini ne de sufilerin olağanüstü

<sup>40</sup> A. Durusoy, *a.g.e.*, s., 108-109.

<sup>41</sup> Mübahat Türker Küyel, *a.g.m.*, s. 759

<sup>42</sup> Mübahat Türker Küyel, *a.g.m.*, s. 767.

<sup>43</sup> Mübahat Türker Küyel, *a.g.m.*, s. 778.

<sup>44</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 203-204, 314-315.

hâlleri için kullanılan “cezbe” kelimesini kullanmış bu iki halin ortasında bir hâli anlattığına işaret olarak “behçet-vecd” kelimesini kullanmıştır. Coşkulu sevinç anlamına gelen bu kelime, tasavvufi olmaktan çok dünyevî bir hâli anlatır.

3. Nefste şevkin ortaya çıkışını uyanma (tenebbüh)ya bağlayan İbn Sina, uyanmanın ancak kazanım (iktisab) yolu ile gerçekleştirilebileceğini söyler. Bu yöntem de vehbî değil tamamen kesbî bir yöntemdir.
4. Nefsin elde ettiği mutluluk kesbî olduğu gibi mutsuzluk da kesbîdir. İnsanın ihmal ve inadından yani kendisinden kaynaklanmaktadır.
5. Arınma sonucu ilâhî nur ile aydınlanmış nefsler, tecellileri doğrudan alabilecek hâle gelmelerinden sonra bile ferdiyetlerini yitirmezler. Eğer ferdiyetleri kaybolursa mutluluk dereceleri aynı olması lâzım gelir ki, böyle bir durum varid değildir. Zaten faal akılla birlikte olma (ittisal) ontolojik bir birleşme değil, psikolojik bir birlikte olma hatta birlikte olmaya yakın bir durumdur.<sup>45</sup>
6. İbn Sina genç denecek bir yaşta vefat etmiştir (980-1037). Öldüğünde 57 yaşında idi. Çok kimsenin dediği gibi “ömrünün sonuna doğru sufiliğe döndü” sözü, yaşlı kişiler için belki geçerli olabilir. Fakat İbn Sina'nın *İşarat*'ı yazdığı yaş dönemi bir tarafa, ölüm yaşı bile yaşlı denebilecek bir yaş değildir. Onun için yaşından dolayı İbn Sina'nın tasavvufî yöntemlere meylettiğini söylemek gerçek duruma çok uymamaktadır.

İbn Sina “Makamâtü'l-Arifin” bölümünün son işaretinde Hakk yolunun herkesin gitmesine müsait olmadığını veya bu yola çok az kişinin girebileceğini belirtmiş fakat bu durumun yaratılıştan gelen bir imkânsızlık sebebinden kaynaklandığını söylememiştir. Hakk yoluna giremeyen kişiye nefsinin itham etmesini ihtar etmiş, böylece bunun sebebinin kişiden kaynaklandığına işaret etmiştir.<sup>46</sup>

İbn Sina, kanaatimize göre asıl mutluluğu zevkte değil, sevinçte görmektedir. Zevk, hoş giden bir şeyin elde edilmesinden doğan sürekli bir duygu; sevinç ise bir coşku hâlidir. Ona göre, insan egosuna hitab eden zevklerle değil, egosunu ve ben duygusunu aştıktan sonra, elde ettiği coş-

<sup>45</sup> Mehmet Aydın, a.g.m., s. 441-442.

<sup>46</sup> *el-İşarat*, s. 851-852.



kularla sevinç duymalıdır. İnsan, hayatı boyunca yaşamak, para kazanmak, başarı kazanmak gibi zevklerin peşindedir. Bu amaçların sürekli insanı tedirgin eden, (kaybetmek korkusu veya elde edememe endişesi gibi) onu böyle bir bedel ödemeye mecbur bırakan nitelikleri mevcuttur. Ayrıca bunların doyum noktaları da yoktur. Her başarı, bir yenisinin kapısını açar. Her kazanç, yeni bir kazancın sermayesi olur. Hayat ise, bu kanaatsiz ortamda geçip gider.

İbn Sina, yetkinliklerin tamamlanması ile duyguların sürekli etkisinden çıkıp, anbean coşku hâllerinin yaşanabileceğini ileri sürer. Bu da ancak insanın kendini aşmasıyla (semavî cisimlerin niteliklerini kazanmasıyla) elde edilir. Böylece anını yaşayan insan, elde ettiklerinin sevincini hisseder. Gördüğü bir tabiat manzarası, bir insancıl fedakârlık örneği, ona insan olmanın coşkusunu tam anlamıyla yaşatır. İnsanın tüm benliğini fiziksel ve ruhsal olarak bu coşku kaplar. Hatta dış dünya ile ilgisini keser. Sevinçten, mesela bağrılacaksa bağırır. Bu sırada kimsenin kınama veya takdirini düşünmez. Coşkunun büyüsünü tam olarak yaşar. O anda düşünce ve duygu durur. Korku ve endişe yok olur. İşte müteazzih nefslerin (ariflerin) sevinci bu kerte meydana gelir.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> A. Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, s. 193.

## "ACCORDING TO IBN SINA METAPHISICAL WORLDLY EDUCATION"

*Abstract*

*Ibn Sina, the writer of the Remarks and Admonitions (el-İşarat ve't-tenbihat), in the parts of this book called "On Joy and Happiness (fi'l-Behce ve's-Saade) and On The Posts of Knowers (Makamatü'l-Arifin)", explains his opinions and methods about the metaphysical world education. Ibn Sina paves the way to happiness for humankind using physical and psychological features. He constitutes his opinions about metaphysical world education on a mental base.*

*The method that he suggests is based on an ethical education like physical desires and an intelligence education. Therefore, humanbeing can perceive the mental pleasures. The realization of this process called "purification" by Ibn Sina, is connected with complete maturity of a man. The enthusiasm in essence must be functional in order to complete this maturity. The essence reduces the physical relationships and the physical attachments as a result of the occurrence of the enthusiasm. This result derives from the acquired method that is realized by preference. The occurrence of this acquired is connected with admonition.*

*This substructure is necessary for thought to perceive metaphysical stimulants. The best degree is only reached by perceiving the metaphysical stimulants, communicating with them and concentrating at this point in addition of this substructure. Only mature and purified people can reach the best degree and enjoy at very high level in this world as much as they can hereafter.*

*Keywords*

*Being Purified, Balance, Enthusiasm, Maturity, Acquired, Admonition, Mental Pleasure, Joy.*



## RİSÂLE-İ FELEKİYYE'NİN YENİ BİR NÜSHASI HAKKINDA

*İsmail OTAR\**

### ÖZET

*XIV. yüzyıl ortalarında Abdullah ibn Muhammed Kiyâ el-Mâzenderânî tarafından kaleme alınan Risâle-i Felekiyye isimli eser, Ortaçağ İslâm dünyasında resmî muhasebe usulünün ilk örneklerinden- dir. Vaktiyle W. Hinz tarafından tek bir nüshaya dayanılarak yayımla- nan bu eser önemli hata ve eksiklikleri ihtiva etmektedir. Eserin ikinci bir nüshası Tahran'da Kitâbhâne-i Meclis'te nr. 6041'de kayıtlı bulunmak- tadır. Eserin yeni bulunan Tahran nüshası, müellif nüshası olmamakla birlikte, bazı hata ve eksiklikleri düzeltmemize yardımcı olmaktadır. Bundan sonra eser üzerine yapılacak çalışmalarda bu yeni nüshanın kullanılması araştırmacılara önemli kolaylıklar sağlayacaktır.*

*Anahtar kelimeler:*

*Abdullâh ibn Muhammed Kiyâ el-Mâzenderânî, Risâle-i Felekiyye, Muhasebe Tarihi, Resmî Muhasebe Usulü, İlhanlılar.*

Ortadoğu'da muhasebenin ehemmiyeti Sümerliler devrinde anlaşıl- mış; mal ve nakit olarak bütün teslim ve ödemeler kil tabletlere yazılmış- tır. Bunlardan birçok örnekler hâlen müzelerde mevcuttur. Zaman ilerle- dikçe bu sistem diğer kavimlere intikal etmiş, Mısır'da Koptça, İran'ın bir bölümünde Farsça, Roma ve Bizans'ın hâkim olduğu yerlerde Latince ve Grekçe ve Ortadoğu'nun birçok bölgesinde Süryanca yazıla gelmiştir.

İslâm'da da bu kayıt müessesesine büyük ehemmiyet verilmiştir. O kadar ki, Kur'an-ı Kerim'de en uzun ayet, Bakara suresinde, borçlanma sırasında bu borçlanmanın mutlaka âdil bir kimse tarafından kayda alın- ması hakkındadır. Ancak İslâm'ın kısa zamanda birçok memleketlere yayılması muhasebenin de Arapçalaştırılmasını icap ettirmiş ve bu husus Haccâc'ın emriyle muhasebe uzmanı Salih tarafından H. 81 (M. 700)'de yerine getirilmiştir. Bu sırada, evvelden beri bu mesleği ifa etmekte olan Süryanîler zümre olarak bu mesleğe sahip ve hâkim olmuşlardır. Bu dev- rede yazılmış kitaplar bulunup bulunmadığına vakıf değiliz. Ancak, İl- hanlılar devrinde yazılan bazı kitaplar zamanımıza kadar intikal etmiştir.

---

\* Emekli Muhasebe Uzmanı.

Bunlardan, Felek 'Alâ-i Tebrîzî tarafından H. 707 (M. 1307) yılında yazılmış olan *Sa'âdet-nâme*<sup>1</sup> (istinsahı 1336, İstanbul, Aya Sofya Kütüphanesi, no. 4190); yazarı bilinmeyen ve H. 731 (M. 1330-31) yılında telif edilen *Risâle-i Sâhibiyye*<sup>2</sup> (Tahran, Kitâbhâne-i Millî-i Melik, no. 3697); İmâdü's-Serâvî tarafından H. 740 (M. 1340) yılında kaleme alınan *Câmi'ül-hisâb*<sup>3</sup>; Ali Şîrâzî tarafından miladî 1441 yılında yazılmış olan *Şemsü's-Siyâk* (İstanbul, Aya Sofya Kütüphanesi, No. 3986) gibi eserler mevcuttur.

Bu meyanda bir de İstanbul Aya Sofya Kütüphanesi'nde 2756 numarada *Risâle-i Felekiyye* adlı kitap mevcuttur. Bu kitap Abdullah bin Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî tarafından yazılmıştır. Bu eserin mevcudiyetini ilim âlemine ilk kez 1931 yılında merhum Zeki Velidî Togan bildirmiş<sup>4</sup>; Walther Hinz, bunu, translitere ederek bastırmıştır<sup>5</sup>. Biz de Türkçe bir hulâsasını neşretmişik<sup>6</sup>.

Z.V. Togan, bu kitabın daha tam bir nüshasının Tahran'da Kitâbhâne-i Meclis'te bulunduğunu yazmıştı<sup>7</sup>. Bu yazımız, *Risâle-i Felekiyye*'nin şimdiye kadar istifade edilmeyen Kitâbhâne-i Meclis nr. 6041'de bulunan Tahran nüshasının<sup>8</sup> tanıtılması ve Aya Sofya nüshası ile karşılaştırılması mevzuundadır.

<sup>1</sup> Mirkamal Nabipour tarafından doktora tezi olarak incelenmiştir: *Die beiden persischen Leitfäden des Falak 'Alâ-ye Tabrizî über das staatliche Rechnungswesen im 14. Jahrhundert*, (Dr. Tezi), Göttingen 1973.

<sup>2</sup> Hakkında bkz. Osman G. Özgüdenli, "İlhanlı Devrine Ait Anonim Bir Münşe'ât Mecmû'ası: *Risâla al-Sâhibiyya*", *Belleten*, LXIII/238, Ankara 2000, s. 725-743.

<sup>3</sup> Nejat Göyünç tarafından doktora tezi olarak incelenmiştir: *Das sogenante Ğâme'ol-Hesâb des 'Emâd as-Sarâvî, Ein Leitfaden des Staatlichen Rechnungswesens von ca. 1340*, (Dr. Tezi), Göttingen 1962.

<sup>4</sup> Zeki Velidî [Togan], "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, I, İstanbul 1931, s. 14-15.

<sup>5</sup> Walther Hinz tarafından neşredilmiştir: *Die Resâlâ-ye Falakiyya des 'Abdollah ibn Mohammad ibn Kiyâ al-Mâzandarânî. Ein persischer Leitfaden des staatlichen Rechnungswesens (um 1363)*, Wiesbaden 1952.

<sup>6</sup> İsmail Otar, "Risale-i Felekiyye "Kitab us-Siyakat" Hakkında", *İ.Ü. İşletme Fakültesi Muhasebe Enstitüsü Dergisi*, Ağustos 1984, Sayı 37. Yine bkz. İsmail Otar-Cigdem Solas, "The Accounting System Practiced in the Near East during the Period 1220-1350. Based on the Book Risale-i Felekiyye", *The Accounting Historians Journal*, XXI/1, (1994), s. 117-135.

<sup>7</sup> Z.V. Togan, "Londra ve Tahrandaki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/1-2, İstanbul 1960, s. 155.

<sup>8</sup> *Risâle-i Felekiyye*'nin ikinci nüshanın fotokopisinin temini hususunda büyük zahmetlere giren Osman Gazi Özgüdenli'ye sonsuz şükranlarımızı arz ederiz. İfadelerine göre henüz kütüphane kataloğuna girmemiş olan ve XXII. cilde girmesi muhtemel bulunan kitabın şimdiki kayıt numarası 6041'dir.

Bu muhasebe kitabına, zamanın değerli veziri “Felekü'l-Ma‘âlî” (İstanbul nüshasında Ma‘ânî)'nin unvanına atfen “Risâle-i Felekiyye” adı verilmiştir. Tahran nüshasının 1b numaralı sahifesinde asıl kitabın yazarı, Abdurrahman (İstanbul nüshasında ise “Abdullah”) peser-i Muhammed bin Kiyâ el-Mâzenderânî olarak zikredilmektedir. İstanbul ve Tahran'daki her iki nüshanın da aynı kitaptan istinsah olunduğu anlaşılmaktadır. Tahran'daki Meclis Kütüphanesi müdürü Abdu'l-Huseyn Hayrî Bey, bu kitapla birlikte olan diğer bir kitabın (Abdurrahman) ismiyle yazıldığını ifade etmişlerdir. İstinsah sırasında, belki de bu sebepten bir isim yanlışlığı meydana gelmiştir.

Müstensihlerin isimleri, her iki nüshada da yazılmamıştır. Bunların istinsah edildiği nüshanın yazıcısı da zikredilmemiştir ve bu nüsha halen bilinmemektedir. İstanbul nüshası 12x17 ebadında 277; Tahran nüshasıysa 7x18 ebadında “a” ve “b” sahifelerini ihtiva eden 79 yapraktan yani 158 sahifeden ibarettir. İstanbul nüshasında her sahifede 11 ilâ 18, Tahran nüshasındaysa 19 ilâ 33 satır vardır. Kitap, esas itibarıyla Farsça, kısmen de Arapçadır. Muhasebeyle ilgili kayıt, madde ve rakamlar siyakat, diğer yazılar ise ta'lik ile yazılmıştır.

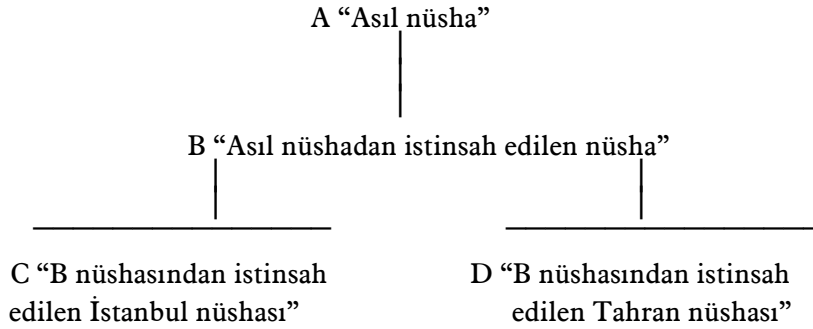
Kitabın gerek İstanbul ve gerekse Tahran nüshalarının istinsahında farklılıklar ve eksiklikler görülmektedir. Bunlardan ilk karşılaştırmada tespit edebildiklerimizi bu makalenin sonuna ekledik. İstanbul nüshasındaki eksiklerden bir kısmını, evvelce, muhasebe usulünden hareketle, Aya Sofya nüshasının bizdeki fotokopisinde düzeltmiş idik. W. Hinz'in çok büyük bir ilmî gayretle bastırduğu İstanbul nüshasında da bazı yanlışlıklar vardır. Bu kitaplar üzerinde inceleme yapmak isteyenlerin bu hususları göz önünde bulundurmaları uygun olacaktır.

#### I. K İ T A B İ N Y A Z I L I Ş T A R İ H İ :

W. Hinz translitere ederek bastırduğu İstanbul nüshasında, kitabın yazılış tarihini M. 1363 senesi olarak belirtmektedir. Bu tarih, herhalde kitabın asıl nüshasının yazılış tarihi değildir. Zira, evvelâ, her iki nüshanın da aynı kitaptan istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü, her iki nüshada da asıl nüshadaki bazı eksikliklerin tamamlandığından; açıklamalar yapıldığından bahsedilmekte ve müellifine Allâh'tan rahmet niyaz olunmaktadır. Demek ki, eldeki her iki kitabın istinsah edildiği kitap asıl kitap değildir. Şayet asıl nüsha olsaydı onda müellifine rahmet dilenemez ve bazı ilâveler yapılmış olduğundan bahsedilemezdi. Biz, bu hususları göz önüne alarak

kitabın orijinal nüshasının 1363 senesinden daha evvel İlhanlılar devletinin son devirlerinde, takriben 1335 ile 1345 yılları arasında yazılmış olmasının muhtemel bulunduğu düşüncesindeyiz. Kitabın isminin, unvanına atfedildiği zamanın veziri “Feleku'l-Ma'âli”nin vezâret devresi hakkında bilgi edinebilseydik bu tarih, daha doğru olarak tespit edilebilirdi; fakat, bütün araştırmalarımıza rağmen bu hususta bir kaynak bulamadık.

Yukarıda arz ettiğimiz ikinci nüshadan, İstanbul nüshasının takriben on beşinci; Tahran nüshasının da on yedinci veya on sekizinci yüzyılda istinsah edildiğini zannediyoruz. Tahran nüshasının başlangıcının başındaki tezhibli ve reyhanî yazıyla yazılmış olan besmele de bu düşüncemizi teyid etmektedir. Durum, şematik olarak şöyle gösterilebilir:



Bu maruzatımızı şu şekilde açıklayabiliriz:

A “Risale-i Felekiyye” adlı kitabın asıl nüshası. Yazıldığı tarih muhtemelen 1335-1345. Mevcudiyeti hakkında bilgimiz yoktur.

B Aslından istinsah edilen nüsha. İstinsah tarihi muhtemelen H.765 (M.1363). Bu nüsha da henüz bulunamamıştır.

C “B” nüshasından istinsah edildiği anlaşılan İstanbul nüshası. Bugün Aya Sofya Kütüphanesi no. 2756'da kayıtlı bulunmaktadır. İstinsah tarihi muhtemelen XV. yüzyıldır. W. Hinz tarafından yayınlanmıştır.

D “B” nüshasından istinsah edildiği anlaşılan Tahran nüshası. İstinsah tarihi muhtemelen XVII. yüzyıldır. İlk defa bu makalede değerlendirilmeye tâbi tutulmaktadır.

## II. Kitabın Mevzuu :

Kitap, devlet muhasebesinde defterler, kayıt şekilleri, vesikalar ve bazı muhasebe nevilerinden bahsetmektedir. Başlangıç kısmında, muhasebenin diğer yüksek fenlere göre daha şerefli olduğundan, memleket ve devlet işlerinin; memleket ihtiyaçlarının hesap kaidesi olmadıkça yürümeceğinden ve tıkanıp kalacağından, maliyenin gelir ve giderlerinde, bunların doğru yürütülmesi için, gerekli hesaplar açılmazsa işlerin kısa zamanda bozulmağa yüz tutacağından bahsedilmekte ve bu sebeplerle eski hakimler ve âkil kişilerin, muhasebe ilminin temelini vaz'ı, her iş için o işe göre hesap açılması ve hususî kaide koyulması esaslarında ittifak ettikleri zikrolunmaktadır.

Kitap şu bahisleri ihtiva etmektedir:

- 1- Siyakat rakamları,
- 2- Ölçüler,
- 3- Hint rakamları,
- 4- Ebced rakamları (bu kısım Aya Sofya nüshasında yoktur),
- 5- Defterlerin yazılışındaki işaret ve kaideler (Bunların, muhasebecilerin en bilginleri tarafından tesbit edildiği zikrolunmaktadır).
- 6- Haşv ve bariz (yevmiyenin sağ ve sol bölümlerinde doldurma ve açık bırakma),
- 7- Muhasebe maddelerinin yazılışındaki kaideler,
  - (a) Minha (ondan) ve minzalike (bundan)
  - (b) İzafet (ekleme)
  - (c) Baki ve ziyade (eksik veya fazla kalan)
  - (d) Merdiven basamağı usulü
- 8- Mo'amere (İşlerin yürütülüşü)
  - Vesikalar ve dokuz kaide
- 9- Defterler:
  - Rûznâmçe (yevmiye)
  - Evârece (defter-i kebir)
  - Tevcihat (masraf)
  - Tahvilat (şahıslar)



Defter-i Müfredat (mahallî hesaplar)

Câmi'ül-Hisâb (yıllık kesin hesap)

Kânûn (vergi kanunu)

10- Hususî Muhasebe Kayıtları:

Emîr-i Ahûr (istabl= at ahır) muhasebesi

Çeltik (pirinç) muhasebesi

İnşaat muhasebesi

Sürü (koyun sürüsü) muhasebesi

Darbhâne muhasebesi

Cevâhirhâne muhasebesi

Hazine muhasebesi

Sene başlarında (yani hicrî kamerî yıllarda 1 Muharrem'de, Celâlî-Şemsî yıllarda Mart'ta) envanter (ta'dat) yapılırken evvelâ Kur'an-ı Kerimler'in, sonra tarih kitaplarının, sonra ferdlerin, daha sonra da altın, gümüş, cevâhir, kumaş ve sairenin yazılacağından bahsedilmekte; muhasebe maddelerinde başta izahat verileceği, sonra tarih atılacağı, daha sonra da borçlu ve alacaklı hesaplarla rakamların yazılacağı anlatılmaktadır.

Eserde, makbuzlarda (berâtlarda, makbuz senedlerinde) dokuz ana bilginin yazılı olması, defterlerin günü gününe yazılması, bunlarda kat'ı-yen kazıntı, silinti olmaması ve defter ve vesikaların, her an, hiç telâşlanmadan teftişe amade bulundurulması gerektiğinden bahsedilmektedir.

Muhasebe ilmî bakımından hepimizin merak ettiği bir husus da muzaaf usul (çift taraflı kayd sistemi)'ün bu kitapta mevcut olup olmadığı keyfiyetidir. Batıda muzaaf usulün veya muhasebenin babası sayılan L. Pacioli, muzaaf usulü anlatan kitabını 1494 yılında yazmıştır. Mamafih Hollandalı Dr. J. Postma ve Dr. A. J. van der Helm'in Malta'da Millî Kütüphane'de buldukları Benedetto Cotrugli'nin 1475 tarihinde yazdığı "*Libro de L'arte de la Mercatura*" adlı yazmada da muzaaf usulün bulunduğu zikredilmektedir. Yukarıda arz ettiğimiz üzere, biz, *Risâle-i Felekiyye*'nin aslının en geç 1345'lerde yazıldığı düşüncesindeyiz. Ortadoğu muhasebesine ait diğer muhasebe kitapları da Pacioli'nin eserinden evvel yazılmıştır. Bugünkü muhasebede dahi o zamanki esaslardan bazıları hâlâ caridir. Gerek bu kitapta gerekse diğer eski muhasebe kitaplarında, ilmî adı olan "muzaaf usul" ifadesi kullanılmamış olsa dahi, bu usule çok yaklaşıldığı



‘Âmiller, o tarihlerde, bir nevi vergi mültezimi sayılırlardı. Bunlara, vergi tahsilâtını iltizama aldıkları sırada, bütçeye göre o bölgede ödenmesi gereken paraların listesi verilir; onlar da tahsil ettikleri vergilerden bu masrafları öderlerdi. “el-Mukarreriyye”, ana bütçeyle tesbit edilmiş olan tahsisatı, “el-İtlakiyye” de saray ve erkânına ait olup ek bütçe tahsisatı diyebileceğimiz ödemeleri ifade etmektedir. Yukarıdaki muhasebe madde-sinin bugünkü muhasebe usulüne göre tesbit edilen şekli şöyledir:

————— 1 Muharrem 170 (Celâlî takvim ile) —————  
(Aya Sofya nüshasında H.735/M.1.9.1334)

el-Mukarreriyye (bütçe)'den sarfiyat:

-idrarat (seyyitlere yardım)	40.000
-mersumat (ücretler)	60.000
-maaş (eski hademeye)	50.000

el-İtlakiyye (ek bütçe)den sarfiyat:

<u>H</u> vâce ‘Imâdu'd-dîn (malzeme)	120.000
Emir Ali (Vekilharç)	50.000
Basra'nın kâmil sene bütçe geliri:	300.000

es-Sadr Hvâce Humâmu'd-dîn Şîrâzî tarafın-  
dan tahsil edilip yukarıda yazılı masraflar  
için ödenmiştir.

es-Sadr Hvâce Humâmu'd-dîn Şîrâzî 20.000

bütçe gelirlerinden fazla ödediği miktar olup  
gelecek sene bütçesinden mahsubu tesbit edilen

Bu madde, İstanbul nüshasının 33b nolu sahifesinde de az farklı olarak mevcuttur. Evvelce yazdığımız üzere, daha bir çok maddeler vardır. Bu kitap hakkındaki araştırmamızı tamamlayabilir ve yayınlayabilirsek, bu hususta daha geniş bilgi arz etmiş olacağız.

III. *Risâle-i Felekiyye*'nin İstanbul ve Tahran Nüshaları Arasındaki Farklar:

Sahife Numarası		Açıklama
İstanbul	Tahran	
19 a	10 b	Tahran nüshasının sahife sonundaki 8 satırı İstanbul nüshasında yok.
20 a	11 b	11 b'nin ilk iki satırından sonraki kısım ve 12 a'nın 13 satırı İstanbul nüshasında yok.
35 a	23 a	23 a'nın 12. satırından sonraki kısım ile 24 a'nın 14. satırına kadar olan kısım İstanbul nüshasında yok.
41 a	27 b	İstanbul nüshasında dört mesleğe ait kısım eksik yazılmış. Biz bunu, İstanbul nüshasının 76. sahifesinden tamamladık.
43 b	29 a	29 a'nın 12. satırında yanlışlık var.
44 b	30 a	30 a'nın 31. satırından 34 a'nın 3. satırına kadar olan kısım İstanbul nüshasında yok.
—	42 a	Bu sahifenin 9 ve 10 satırları İstanbul nüshasında yok.
62 b	—	Bu sahifenin birinci satırındaki yan yazılar Tahran nüshasında yok.
65 b	43 b	65 b'deki yazılardan 11 satırı Tahran nüshasında yok.
71 a	46 b	Her iki nüshada da 12. satırdan sonra yazılması icap eden iki kısım eksiktir Biz, bunları, İstanbul nüshasının 59. sahifesinden tamamladık.
76 b	49 b	Tahran nüshasının bu muhasebe maddesinde, İstanbul nüshasına göre beş meslek ve bunlarla ilgili vergiler yazılı değil.
85 a	53 a	85 a'daki ilk iki satır, Tahran nüshasında kısmen yazılmamış.
90 a	55 a	Tahran nüshasında Küçük Luristân bölgesine ait 8 satırlık kısım yazılı değil.
92 a	56 a	92 a'daki "Arrân" gelirlerinden bir kısmı ile Gürcistân gelirleri Tahran nüshasında yazılı değil.
93 b	56 b	Tahran nüshasındaki vilâyet miktarı, İstanbul nüshasındakinden beş adet eksik.
—	56 b	56 b'nin sonundaki 6 satır, İstanbul nüshasında yok.
—	73 b	"Cevâhirhâne muhasebesi", İstanbul nüshasında yazılı değil.
—	—	Mesleklere ait muhasebeler, her iki nüshada farklı sıra takip etmektedir.
—	—	Her iki nüshada da, yukarıdakilere göre daha küçük kayıt farkları ve eksikler vardır.

Sonuç olarak, XIV. yüzyıl ortalarında Abdullah ibn Muhammed Kiyâ el-Mâzenderânî tarafından kaleme alınan *Risâle-i Felekiyye* isimli eser, Ortaçağ İslâm dünyasında resmî muhasebe usulünün ilk örneklerindedir. Vaktiyle W. Hinz tarafından tek bir nüshaya dayanılarak yayınlanan bu eserin yeni bulunan Tahran nüshası önemli yenilikler ihtiva etmektedir. Bundan sonra eser üzerine yapılacak çalışmalarda bu yeni nüshanın kullanılması araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlayacaktır.

“ON THE NEW VERSION OF RİSALE-I FELEKİYE”

*Abstract*

*Risâla-ye Falakiyya written by ‘Abdallâh ibn Muhammad Kiyâ al-Mâzandarânî sometime in the middle of the 14th Century, is one of the early samples of an official accounting in the middle age Islamic World. Walther Hinz published the the book depending on an only one version. Therefore this valuable work has many mistakes and missing parts. Another copy of the Risâla is recorded with the number 6041 in the Library of Parliament (Kitâbkhâna-ye Majlis) in Teheran. This new version of the Risâla considered to be the original copy helps us correct some mistakes and fill in some missings.*

*In the future researchers will greatly benefit from this original copy.*

*Keywords*

*‘Abdallâh ibn Muhammad Kiyâ al-Mâzandarânî, Risâla-ye Falakiyye, History of Accounting, the Method of an Official Accounting, the Ilkhânids.*

