
TÜRK KÜLTÜRÜ

İNCELEMELERİ

D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

41

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

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

Yayın Türü

İlmî ve Edebî

Dizgi-Mizanpaj

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

Baskı-Cilt

Çalış Ofset

Davutpaşa Caddesi No: 8

Topkapı/İstanbul

Sertifika No: 12107

Kapak Tasarım

Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

Yönetim Yeri/Address for Correspondence

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi

Süleymaniye Mah. Avnıpaşa Sokak, Nr. 5

0089894 Fatih/İstanbul-TÜRKİYE

Tel: (0212) 519 99 70-1

Belgegeçer: (0212) 519 99 72

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

Teknik Sorumlu

Doç. Dr. Recep AHISHALI

ahishali@marmara.edu.tr

Tanıtım Sorumlusu

Dr. Nusret GEDİK

nusret.gedik@marmara.edu.tr

Abone İşleri/Subscription

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

nuyaniker@marmara.edu.tr

İbrahim BİZ

ibrahimbiz@hotmail.com

Sayı/Issue: 41 • 2019 BAHAR/SPRING

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

The Journal of Turkish Cultural Studies

41

HAKEMLİ VE ULUSLAR ARASI DERGİ

Bu dergi

MLA International Bibliography,

Turkologischer Anzeiger

isimli uluslar arası indeksler

ve

ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı

tarafından taranmaktadır

KOCAV
İstanbul 2019

KOCAV Adına sahibi

Dr. Ali ÜREY

aliurey@kocav.org.tr

EDİTÖRLER/EDITORS

Genel/Editor-in-chief

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

noztoprak@fsm.edu.tr

Tarih/History

Prof. Dr. Davut HUT

davuthut@marmara.edu.tr

Edebiyat/Literature

Doç. Dr. Ümran AY

umran.ay@gmail.com

SEKRETERLER/SEKRETARIES

Tarih/History

Doç. Dr. Uğur DEMİR

ugur1768@gmail.com

Edebiyat/Literature

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

nuyaniker@marmara.edu.tr

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Erhan AFYONCU (Milli Savunma Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatih ANDI (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)

Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Gülay Öğün BEZER (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Günay KUT (Boğaziçi Üniversitesi)

Prof. Dr. Haluk DURSUN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İlber ORTAYLI (Galatasaray Üniversitesi)

Prof. Dr. Kemal BEYDİLLİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Orhan BİLGİN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Sebahat DENİZ (Marmara Üniversitesi)

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE

Prof. Dr. Cemal YILDIZ

Prof. Dr. Cengiz TOMAR

Prof. Dr. Davut HUT

Prof. Dr. Emel KEFELİ

Prof. Dr. Hakan TAŞ

Prof. Dr. Hasan AKAY

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Prof. Dr. Muhammet GÜR

Doç. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ

Doç. Dr. Ali SATAN

Doç. Dr. Murat ELMALI

Dr. Öğr. Üyesi Hanefi BOSTAN

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN

Prof. Dr. Mustafa S. KÜÇÜKAŞÇI

Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Ömer ZÜLFE

Prof. Dr. Üzeyir ASLAN

Prof. Dr. Yüksel ÇELİK

Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN

Doç. Dr. Murat ULUSKAN

Doç. Dr. Recep AHISHALI

Doç. Dr. Uğur DEMİR

Doç. Dr. Ümran AY

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

İNGİLİZCE SORUMLULARI

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Zeynep AĞDAŞ

ANA DİLİ SORUMLULARI

Dr. Nusret GEDİK

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYÇİÇEĞİ

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ/CORRESPONDENTS ABROAD

A B D / U S A

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

AZERBAYCAN/AZERBAJIAN

Seadet ŐIHIYEVA
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
Hüseyn Cavid Caddesi No: 31
Azerbaycan, Bakü
shikhiyevs@gmail.com

İRAN/İRAN

Pervin Godsizad
Bünyâd-ı Dairetü'l-Maârif-i İslamî
Hıyâbân-ı Filistin Cenubî, No: 382
e-mail: g.pary@yahoo.com

İ S K O Ç Y A / S C O T L A N D

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

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

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

K İ B R İ S / C Y P R U S

Nejat SEFERCİOĞLU
Girne Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği
Girne/KKTC Mersin 10 TR
e-mail: msefercioglu@gau.edu.tr

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

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

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

Dr. Faisal ALKANDARI
Kuwait University
History Dept.
KUWAIT
e-mail: falkandari@yahoo.com

M A C A R İ S T A N / H U N G A R Y

Prof. Dr. Géza DÁVÍD
ELTE Török Filológiai Tanszék
Budapest
Muzeum krt, 4/D
H-1088 HUNGARY
e-mail: davidgeza@hotmail.com

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

Dr. Mohammad M. Al-QURAINI
P.O. Box. 5074 Pin Code 31982
Al-Hassa/S. ARABIA

Y U N A N İ S T A N / G R E E C E

Prof. Dr. Evangelia BALTA
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique
48 av. Vass. Constantinou
11635 Athènes-GREECE
e-mail: evabalta@eie.gr

İÇİNDEKİLER

Tarih

Ahmet ÖNAL

- II. Bâyezid'in Ölümü Meselesi
/The Question Of Bayezid II's Death 1-36

Ercan ALAN

- 1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri
Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası / A New
Qâdi Manuscript About Title Arrangement Of Rumelian
Judgeship Dated 1078 Hijri (1667-1668) 37-96

Serdar Oğuzhan ÇAYCIOĞLU

- Kafkasya'da Bir Miras Mücadelesi: Revan Hanlığı
Asilzadelerinden Mehemed Hasan Han'ın Çarlık
Rusyası'ndan Toprak Talebi (1827-1845) / An Inheritance
Struggle In The Caucasus: The Land Demand From Tsarist
Russia By Mehemed Hasan Khan, A Nobleman Of Revan
Khanate (1827-1845)..... 97-120

Nurfeddin KAHRAMAN-Refik ARIKAN-Mehmet Can ÇETİN

- İsa Sofi Türbesi: Tezyinatı Ve Türklerin İslamlaşma
Süreci Açısından Değerlendirilmesi / The Tomb Of Isa
Sofi: An Evaluation Of Its Decaration In Terms Of The
Process Of Islamization Of Turks..... 121-154

Gökçen COŞKUN ALBAYRAK

- Agop Köçeoğlu: Bir Ermeni Sarrafın Terekesinden
Okunanlar Ve Okunamayanlar / Agop Köçeoğlu: What Can
We Learn From An Estate Record Of An Ottoman Sarraf 155-222

Seda BAYINDIR ULUSKAN

- Tek Parti Yönetiminin Halkevlerinin Temizlik Ve
Bakımına Dair Bir Kılavuz Oluşturma Çabası (1944) / An
Initiative To Create A Guideline For Sanitation And Care
Of People's Houses Of The Single Party Government In
Turkey 223-248

E d e b i y a t

Ömer ZÜLFE

Osmanlı Şiirinde *Yol Kesmek* Deyimi/ The Idiom “Yol Kesmek” In Ottoman Poetry..... 249-260

Dilek BATİSLAM

Bir Mürâca‘a Kaside Örneği / An Example Of The “Mürâca‘a” Ode..... 261-282

Erdem Can ÖZTÜRK

Klâsik Türk Edebiyatında Akrep Ve Anlam Çerçevesi / Scorpion In Classical Turkish Literature And Its Meaning Framework..... 283-337

İsmail AVCI

Sa‘di'nin Atasözü ve Vecize Derlemesi: Berceste Mısralar ve Güzide Beyitler / Sa‘di's Collection of Proverbs and Aphorisms: Exquisite Verbs and Distinguished Couplets 339-378

Pelin ASLAN AYAR

Orhan Kemal'in Nâzım'ı: Edebiyatta Ve Yaşamda Bir Yol Gösterici / Orhan Kemal's Nâzım: The Mentor In Literature And Life..... 379-396

II. BÂYEZİD'İN ÖLÜMÜ MESELESİ*

Ahmet ÖNAL**

ÖZET

II. Bâyezid'in nasıl öldüğü suali, döneminde olduğu kadar günümüzde de hararetli bir tartışma konusudur. Bazı kaynaklarda padişahın eceliyle öldüğü, bazılarında ise tahtını emniyete almak için Yavuz Sultan Selim tarafından zehirletilmek suretiyle öldürüldüğü rivayet edilir. Bu çalışmada, bilinen kaynakların yanı sıra bazı yeni kaynaklardan hareketle mesele ele alınmıştır. Bu hususta bugüne kadar gözden kaçan ve II. Bâyezid'in ölümünden önceki son günlerini anlatan Mehmed'in raporu ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir. Makalenin ilk bölümünde, II. Bâyezid'in tahttan indirildikten sonraki günleri, İstanbul'dan ne zaman ve hangi şartlarda ayrıldığı üzerinde durulmuştur. Padişahın yolda hastalanması, tedavi teşebbüsleri ve vefatı ikinci bölümde incelenmiştir. Nihayet üçüncü bölümde, Sultan Bâyezid'in ölümüne dair haber ve söylentilerin farklı kaynaklara nasıl yansdığı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

II. Bâyezid'in ölümü, Zehirlenme, Mehmed'in raporu.

Giriş

Tahtını Yavuz Sultan Selim'e devretmek zorunda kalan II. Bâyezid, Dimetoka'ya giderken Abalar Köyü'nde vefat etti. Bu ölüm, uzun süredir beklenmesine rağmen, Osmanlı tarihinde ilk ve son defa olmak üzere bir padişahın oğlu tarafından tahttan indirilmesi akabinde vuku bulunca daha o dönemden itibaren siyasî bir anlam kazandı ve birtakım söylentilere yol açtı.

II. Bâyezid'in hastalığı sebebiyle mi öldüğü yoksa bir şekilde Yavuz Sultan Selim tarafından mı öldürüldüğü tartışmaları hâlâ devam etmektedir.

* Makalenin geliş tarihi: 03.06.2019 / Kabul tarihi: 24.07.2019.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ahmet.onal@bilecik.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0003-4542-9436>)

Dönemi de kapsayacak şekilde Osmanlı tarihinin geniş periyodunu kaleme alan, çalışmalarını II. Bâyezid ya da Yavuz Sultan Selim'in hayatlarına tahsis eden, Osmanlı padişahlarının ölümlerini inceleyen birçok araştırmacı, bu ölüme dair mevcut bilgi ve algının şekillenmesinde şüphesiz ki önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bakımdan konuyla ilgili geniş bir literatürün bulunduğu söylenebilir. Padişahın ölümünü müstakil olarak inceleyen halihazırdaki tek çalışmaysa Şehabettin Tekindağ'ın 1970'de yayınladığı makalesidir¹.

Mevcut araştırmalar incelendiğinde meselenin, genel itibariyle, Sultan Selim ile babası arasındaki taht mücadelesi kapsamında ele alındığı ve II. Bâyezid'in ölümünden ziyade Yavuz'un bunda dahli olup olmadığı üzerinde durulduğu görülmektedir. Yavuz'un şahsında yoğunlaşan bu tartışma, bir taraftan asıl konudan uzaklaşılmasına yol açarken bir taraftan da yeni meseleler üretmektedir. Araştırmalarda karşılaşılan bir diğer problem, kaynakların kullanılış şeklidir. Zira kaynaklarda, padişahın gerek zehirlendiği gerekse eceliyle öldüğüne dair rivayetler kendi içlerinde bir hayli muhtelifdir. Bazı araştırmalarda bu hususlara ya hiç temas edilmemiş ya da diğer iddia tartışılmaksızın reddedilip kaynaklar zehirlenme veya tabii ölüm keyfiyetini kanıtlamak maksadıyla seçilerek ve zaman zaman da muhtevasına dikkat edilmeksizin bir araya getirilmiştir.

Bu çalışmanın gayesi, mevcut literatürü bütünüyle yansıtmak ve değerlendirmek değildir. Araştırmalarda dikkatlerden kaçmış bazı yeni kaynaklar, Sultan Bâyezid'in ölümü meselesini tekrar ele almamıza ve bilinen hususları sorgulamamıza imkân tanımıştır. İlgili araştırmalarda konunun ele alınış ve kaynakların kullanılış tarzına aşağıda yeri geldiğince işaret edilecektir.

I. Sultan Bâyezid'in İstanbul'dan Ayrılması

II. Bâyezid, belki de yaşarken ölümü en fazla konuşulan Osmanlı hükümdarlarından. Mesela maiyetindeki bir Fransız doktor, 1508-1509'da ağır hasta olan padişahın uzun yaşayamayacağı düşünmekteydi², fakat

¹ Bu eserlerden istifade edilenlerin künyeleri metin içinde verilecektir.

² Sydney Nettleton Fisher, *Sultan Bayezid Han (1481-1512)*, çev. Hazal Yalın, İstanbul 2014, s. 130.

yanıldı. Andrea Foscolo'ya göre, Nisan 1511'de "Türkiye'de sultanın öldüğü" şayiası yayılmış ve bunun üzerine Şahkulu isyan etmişti³. Aynı bilgiyi veren İshâk Çelebi, Şahkulu'nun Bursa yakınlarına geldiğinde padişahın yaşadığını öğrenince hayal kırıklığına uğradığını ve bu haberi askerlerinden gizlediğini nakleder⁴.

Bu arada Şehzâde Selim, Rumeli'de babasına karşı taht mücadelesi vermekteydi. Sultan Bâyezid, 1511 yazında Çukurçayır'da ve Uğraşdere'de bir araba veya tahtirevan içinde⁵ de olsa ordusunun başında oğlunun karşına çıkıp saltanatını korumayı başardı. Ancak sonunda yeniçerilerin baskısıyla Şehzâde Selim'i önce serasker sıfatıyla İstanbul'a çağırmak, sonra da 24 Nisan 1512'de tahtı kendisine bırakmak zorunda kaldı⁶. Bu tarihe kadar hasta ve ihtiyar padişahın ne zaman öleceği konuşulurken şimdi geri kalan hayatını nerede sürdüreceği bir mesele haline geldi.

Sultan Bâyezid'in Yavuz'un cülûsundan sonraki durumu hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı müellifler, sabık hükümdarın kendi rızasıyla ve kalan ömrünü ibadetle geçirmek için Dimetoka'ya doğru yola çıktığını kaydederler, fakat bu hususta oğlundan

³ Andrea Foscolo, *Relazione*, [Relazioni di ambasciatori veneti al senato, vol. XIV, Constantinopoli Relazioni inedite (1512-1798), haz. Maria Pia Pedani-Fabris, Padova, içinde], s. 18.

⁴ *Selîmnâme (İshak bin İbrahim)*, haz. Burhan Keskin, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1998, s. 39-40, 45; *İshak Çelebi ve Selim-nâmesi*, haz. Hamdi Savaş, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 1985, s. 103-104, 110. Bu eserin başka bir nüshasında aynı malumat için bk. *Anonim Tevarih-i Âl-i Osman (1481-1512)*, haz. Faruk Söylemez, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 1995, s. 173, 178-179; Matrakçı Nasuh, *Tarih-i Sultan Bayezid, II. Bayezid'in Tarihi*, haz. Reha Bilge-Mertol Tulum, İstanbul 2015, s. 211, 217. İshâk Çelebi'den naklen aynı malumat için bk. İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*, [Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of Selim-Nâme Literature*, Berlin 1985, içinde], s. 42, 46. Ayrıca bk. Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", *Tarih Dergisi*, 9 (1954), s. 70; Feridun Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul 2017, s. 58.

⁵ Uğraşdere'deki savaşta padişahın araba/tahtirevan içinde resmedildiği bir minyatür için bk. Zeynep Tarım [Ertuğ], *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri*, Ankara 1999, s. 11.

⁶ Bu hadiseler hakkında ayrıntılı bilgi ve ilgili literatür için bk. Feridun Emecen, *Yavuz*, s. 42-71.

izin istediğinden bahsetmezler⁷. Bazı müelliflerse, Dimetoka yolculuğunun taht değişikliği esnasında II. Bâyezid'in arzusu ve Yavuz'un rızasıyla kararlaştırıldığını yazarlar⁸. Şükrî-i Bidlisî, sabık padişahın kararını gönüllü bir mecburiyet olarak takdim eder⁹. Muahhar müelliflerden Cenabî ve ondan naklen Hezârfeñ Hüseýin, Yavuz'un babasına İstanbul'da kalmasını teklif, fakat II. Bâyezid'in Dimetoka'ya gitmekte ısrar ettiğini naklederler¹⁰. Buna mukabil Yûsuf bin Abdullâh, Sultan Selim'in babasını Edirne'ye inzivaya yolladığını yazar¹¹.

⁷ *Keşfi Mehmet Çelebi Selim-nâme veya Bağ-ı Firdevs-i Guzat ve Ravza-i Ehl-i Cihad*, haz. Abdurrahman Sağırlı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, s. 22; *Keşfi'nin Selimnâmesi*, haz. Şefâettin Severcan, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1988, s. 45-46; İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter*, [Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of Selim-Nâme Literature*, Berlin 1985, İçinde], s. 67; *Kemal Paşazâde'nin Selimnâmesi*, haz. Ali Kökoğlu, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1994, s. 116-117 [Bu *Selim-nâme*, Sa'd bin Abdülmüte'al'e aittir ve çalışmamızda onun adıyla anılacaktır]. Lütfi paşa, sadece Sultan Bâyezid'in "teka'üd ihtiyar" ettiğini söyler, bk. *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, neşr. Kayhan Atik, Ankara 2001, s. 196.

⁸ *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2000, s. 142; *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, neşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat, İstanbul 1992, s. 135; *Muhyiddin Cemâlî'nin Tevârih-i Âl-i Osman'ı*, haz. H. Hüseyin Adaloğlu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990, s. 120; *Târih-i Âl-i Osman*, haz. Mustafa Karazeybek, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994, s. 253; *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Ahmet Akgün, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988, s. 68; *Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bâyezid-i Veli (1481-1512)*, haz. Richard Kreutel, çev. Necdet Öztürk, İstanbul 1997, s. 68.

⁹ Şükrî-i Bidlisî, *Selim-nâme*, haz. Mustafa Argunşah, Kayseri 1997, s. 105-106.

¹⁰ Burada zikredilen bazı Osmanlı müelliflerine de atıfta bulunan Selâhattin Tansel, bu hususta bilgi veren kaynakların hemen hepsinin II. Bâyezid'in başka tarafa gidip gitmemesi hususunda Yavuz'un tamamıyla babasına tâbi olduğunu söylediklerini yazar (bk. *Sultan II. Bâyezid'in Siyasî Hayatı*, Ankara 2017, s. 345). Zeynep Tarım, Sultan Bâyezid'in iki padişahın aynı şehirde bulunamayacaklarından bahisle Dimetoka'ya gitmek istediğini, Yavuz'un da babasının taleplerini yerine getirdiğini söyler (bk. *Cülûs ve Cenaze Merasimleri*, s. 89-90). Feridun Emecen, konuyu ayrıca ele almaz, II. Bâyezid'in son günlerini geçirmek için Dimetoka'yı tercih ettiğini yazar (bk. *Yavuz*, 70).

¹¹ H. Erdem Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak, Osmanlı Dünyası'nda Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza*, çev. Zeynep Rona, İstanbul 2019, s. 86'dan naklen. Çıpa, *Anonim*'leri Yavuz'u babasının bir kenara çekilme isteğine "saygı duyan ve söz dinleyen bir

Aynı karışıklık sultanın İstanbul'dan ayrıldığı tarih için de geçerlidir. İdrîs-i Bidlîsî, Sultan Bâyezid'in Safer 918/Nisan-Mayıs 1512'de Dimetoka'ya hareket ettiğini söyler¹². Celal-zâde, taht değişikliğinin olduğu günün gecesi hazırlıkların tamamlandığını ve seher vakti II. Bâyezid'in yola çıktığını yazar¹³. Matrakçı Nasuh, bu hususta cülustan birkaç gün sonrasına işaret eder¹⁴. Bu müelliflerin verdikleri tarih, yolculuk hazırlıklarının tamamlanması açısından mümkünse de hadiselerin seyrine uygun değildir. Cenabî, sabık padişahın 18 Safer 928/5 Mayıs 1512'de payitahttan ayrıldığını kaydeder, fakat bu takdirde Sultan Bâyezid'in öldüğü tarihe kadar yollarda bir hayli oyalanmış olması gerekir¹⁵.

Bir kısmı söylenti kabilinden de olsa Venedik kaynaklarındaki malumat, sürgün iddialarının yanlış olduğunu, II. Bâyezid'in tahtan çekildiği tarihten itibaren Dimetoka'ya gitmek istediğini, ancak İstanbul'dan ayrılmasının sorunsuz şekilde gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Dubrovnik'ten gönderilen ve 25 Nisan'da İstanbul'dan bildirilen istihbaratı nakleden bir mektupta, Şehzâde Selim'in 24 Nisan'da "gürültüsüz patırtısız bir şekilde" tahtı devraldığı ve eski sultanın da Dimetoka'ya gitmek istediği belirtilir¹⁶. Osmanlı başkentinde bulunan Nicolo Zustignan, yaşanan gelişmeleri Senato'ya daha ayrıntılı şekilde iletmiştir. 24 Nisan tarihli mektubunda, II. Bâyezid'in hayatını sürdürmek üzere Dimetoka'ya gideceğini ve üç güne

oğul" olarak göstermekle itham ve Cenâbî ile Hezârfen'deki malumatı doğru kabul eder. Yavuz'un babasını Edirne'ye sürgüne gönderdiğine dair ayrıca bk. *16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, Giriş ve Metin (1373-1512)*, haz. Şerif Baştaş, Ankara 1973, s. 188.

¹² İdrîs-i Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, s. 108.

¹³ Celâl-zâde Mustafa, *Selim-nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Ankara 1990, s. 99. Buradaki malumatın değerlendirilmesi için bk. Zeynep Tarım, *Cülûs ve Cenaze Törenleri*, s. 89-90.

¹⁴ Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Âl-i Osmân*, s. 307. Aynı malumat için bk. *Târîh-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 255.

¹⁵ Selahattin Tansel, bu tarihin hatalı olabileceğini belirtir, bk. *II. Bâyezid*, s. 346. Feridun Emecen, padişahın bu tarihte İstanbul'dan ayrıldığını yazar, bk. *Yavuz*, s. 70-71. Hezârfen Hüseyin'den naklen aynı malumat için bk. Zeynep Tarım, *Cülûs ve Cenaze Merasimleri*, s. 89.

¹⁶ Marino Sanuto, *I diarii*, vol. XIV, ed. F. Stefani-G. Berchet-N. Barozzi, Venezia 1886, s. 221-223.

kadar yola çıkacağını bildirir¹⁷. 1 Mayıs tarihli mektubunda ise oğlunun tahtı “gaspetmesinden” ötürü yaşlı sultanın çok huzursuz olduğunu, sürekli ağladığını, bir yere gidemediğini söyler. Mektuplarda, Sultan Selim’in babasının şehirden ayrılmasına “izin vermeyeceği düşünülmektedir, zira [II. Bâyezid, Dimetoka’da] yine padişah olacaktı” ifadesi kullanılır¹⁸. Ancak bu sözlerle, Zustignan’ın İstanbul’daki söylentileri mi haber verdiği yoksa mektupları özetleyen Sanuto’nun Zustignan’ın bu kanaatte olduğunu mu kastettiği anlaşılamamaktadır.

Foscolo ve/veya Zustignan, Mayıs 1512 tarihli mektup(ların)da, Yavuz’un nihayet babasının Dimetoka’ya gitmesine müsaade ettiğini, söylenenlere göre II. Bâyezid’in on güne kadar yola çıkacağını ve oğlundan bu izni göz yaşlarıyla alabildiğini yazar(lar)¹⁹. Foscolo, Senato’da okuduğu raporunda, bu söylentilerden bahsetmeksizin, 24 Nisan’da Yavuz’un cülûs ettiğini ve II. Bâyezid’in kalan günlerini Dimetoka’ya geçirmeye karar verdiğini bildirir. Sabık balyosa göre, Sultan Bâyezid 20 Mayıs’ta Dimetoka’ya doğru yola çıkmış, yeniçerilerin kendisine eşlik etmesini istememiş, oğlu surların dışına kadar kendisini uğurlamış ve burada vedalaşıp saraya dönmüştür²⁰.

Bernardo Gondola’nın 18 Haziran 1512 tarihli mektubu, Foscolo’yu teyit etmekte ve ilginç bilgiler vermektedir. Henüz II. Bâyezid’in ölümden haberdar olmayan Gondola’ya göre, yaşlı padişah Edirne’ye gelmekteydi. Yola çıkacağı zaman kendisini ziyaret eden oğluna, “ben giderken yeniçerilerin yüzüme bakmalarını istemiyorum, hiçbirini de görmek istemiyorum” demiş ve öyle de yapmıştı. Sultan Selim, babasının arabasına yaya olarak bir mil eşlik etmiş ve “hayır duasını” alıp geri dönmüştü. Anlatılanlara göre yeniçeriler, Yavuz’a, “[babasının] gitmesine ve yanında

¹⁷ Sanuto, *I diarii*, XIV, 245-246.

¹⁸ Sanuto, *I diarii*, XIV, 287. İstanbul’dan Senato’ya gönderilen tarihsiz ve imzasız bir mektupta benzer ifadeler tekrarlanır, bk. Sanuto, *I diarii*, XIV, 289-290.

¹⁹ Sanuto, *I diarii*, XIV, 303-304. Sanuto, mektubun halef-selef balyoslardan hangisine ait olduğundan bahsetmez. İkisinden de çok sayıda mektup geldiğini yazar ve muhtemelen içeriklerini birleştirerek özetler.

²⁰ Andrea Foscolo, *Relazione*, s. 27-28. Foscolo, henüz İstanbul’da bulunduğu tarihlerde Zustignan ile birlikte gönderdiği mektubunda, Sultan Bâyezid’in şehirden ayrıldığını, Sultan Selim’in babasını yolcu ettiğini yazar, bk. Sanuto, *I diarii*, XIV, 490.

hazinelerini götürmesine müsaade etmemesini” söylemişlerdi. Ancak yeni padişah, onlara, babasının “istediği yere gitmesine ve yanında istediğini götürmesine” söz verdiğini bildirmişti²¹.

Osmanlı müelliflerinden bazıları, II. Bâyezid’in başkentten nasıl ayrıldığına dair herhangi bir teferruat vermezken²², bazıları sadece Sultan Selim’in babasına bir süre refakat ettiğini²³ ve “hayır duasını” alıp²⁴ geri döndüğünü naklederler. Bazı müellifler ise, Sultan Bâyezid’in araba²⁵ yahut tahtirevan²⁶ ile başkenti terk ve Yavuz’un babasını yolcu ettiğini belirtirler. İdrîs-i Bidlîsî, bu sırada II. Bâyezid’in sağlık durumuna dair diğer kaynaklarda yer almayan önemli bilgiler verir²⁷:

“Sultan [Bâyezid], vakit ve saatini tayin ettikten sonra darü’l-mülkten inzivaya çekilmek için hareket etti. Yüce makamları elde etmek için Kostantiniyye’den ayrıldı. Cihanın şahı [Sultan Selim], payitahtında onu tahtirevanına oturttu. Cem makamı şahın rikabında dergâhın ayanlarından sayısız mülazım vardı. Sultanın tahtı felekler gibi hareket etti, şehirdeki sarayın dışına çıktı... Bu ayrılık günü herkes ağladı, Allah’ın bu işine hayran kaldılar. Sultanın zayıf halini gören herkes keşke menziline ulaşsa diyorlardı.

²¹ Sanuto, *I diarii*, XIV, 463-464. Bu mektuplardan bazıları, içeriklerinden bahsedilmeksizin ve Yavuz’un babasını zehirlettiği iddiasına kaynak gösterilerek şu eserde kullanılmıştır, bk. Fisher, *Sultan Bayezid*, s. 137.

²² Keşfi, *Selîm-nâme* (Sağırlı), s. 22-23; İbn Kemâl, *IX. Defter*, s. 67.

²³ Şükrî-i Bidlîsî, *Selîm-nâme*, s. 106.

²⁴ İshâk Çelebi, *Selîm-nâme* (Keskin), s. 159. Sa’d bin Abdülmüte’al, Yavuz’la birlikte ahalinin de padişahu uğurladığını, vedalaşma esnasında II. Bâyezid’in ağlaması üzerine halkın da ağladığını yazar, bk. *Selîm-nâme*, s. 117.

²⁵ *Anonim Osmanlı Kroniği* (Öztürk), s. 143; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese), s. 135; Muhyiddin Cemâlî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 120; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Akgün), s. 68; *Târih-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 255; *Haniwaldanus Anonimi*, s. 68-69; Matrakçı Nasuh, *Târih-i Âl-i Osmân*, s. 307; Celal-zâde, *Selîm-nâme*, s. 99; Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü’l-ahbâr*, Ankara 2009 (Tıpkı basım), vr. 204a. Ayrıca bk. Feridun Emecen, *Yavuz*, s. 70.

²⁶ *Adâ’î-yi Şîrâzî ve Selîm-nâmesi (İnceleme-Metin-Çeviri)*, haz. Abdüsselam Bilgen, Ankara 2007, s. 55. Ayrıca bk. Âli ve Münecimbaşı’ndan naklen Selahattin Tansel, *II. Bâyezid*, s. 346; Hoca Sadeddin’den naklen Zeynep Tarım, *Cülûs ve Cenaze Törenleri*, s. 89.

²⁷ *Acem’den Rum’a: İdrîs-i Bidlîsî’nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Bihîşt’in II. Bâyezid Kısmı (1481-1512)*, haz. Vural Genç, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2014, s. 930-931.

Tenindeki zayıflık kuvvetlenmişti, yaşlılığın getirdiği halsizlik günden güne artıyordu. Bu zayıf hal içinde kim ayrılığa tahammül edebilir? Beden zayıflığı ruhî zayıflığı arttıracaktı. İnsan nasıl olur da malına, mülküne ve evladına veda edebilirdi? Sultan her menzilde reaya ve ordusuna veda etti”.

II. Sultan Bâyezid'in Vefatı

İstanbul'u bu halde terkederek Sultan Bâyezid, şehirden fazla uzaklaşmadan fenalaştı. Kendisini “el-abd-i müstedîm Mehmed” olarak tanıtan bir kişinin bugüne kadar dikkatlerden kaçan raporu, padişahın son günlerindeki sağlık durumu hakkında kıymetli bilgiler vermektedir.

Rapora göre, Çorlu'ya ulaşıldığına II. Bâyezid'in mizacında rahatsızlık ve bitkinlik belirdi. Padişahın burada birkaç gün istirahat etmesi münasipken bazı kimseler razı olmadılar ve bir günlük zarurî bekleyişin ardından yola devam edildi. Burgaz'a [Lüleburgaz] varıldığında padişahın zaafî büsbütün arttığından ve arabaya dahi binecek takati kalmadığından iki gün burada dinlendirildi. Üçüncü gün tekrar yola çıkıldığında Yavuz'un gönderdiği Sinan Bey, sultanı arabada ziyaret etti.

Raporu kaleme alan Mehmed, II. Bâyezid'in ahvalini böylece haber verdikten sonra, sabık padişahın zaten ihtiyar olduğunu, yolculuğun kendisini büsbütün bitap düşürdüğünü, sağlık durumunun korkulacak vaziyete geldiğini belirtmekte, “mahzâ Hakk'ın lutfına kalmıştır” diyerek endişesini dile getirmektedir. Hastalığının belirtilerinin ise şiddetli öksürük ve günden güne sürekli değişen yüksek ateş olduğunu söylemektedir. Nihayet raporunu, “ve sizler ile mahûd idi kim ba'zı evkat i'lâma muhtâc bir kazıyye vaki' olcâk taksîr olunmaya” sözleriyle bitirmektedir²⁸.

Bu raporun kime gönderildiği tam olarak tespit edilememektedir. Hitap ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Mehmed, raporunu kendisinden üst rütbedeki bir kişiye ve kendi aralarındaki taahhüd gereği kaleme almıştır. Ancak raporun padişaha gönderilmediği kesindir. Zira Yavuz kendi adamını vasıtasıyla babasının durumunu kontrol/takip etmektedir. Raporu kullanılan sade ve kısa hitap cümlesi, muhatabın veziriazam da olmadığını düşündürmektedir. Sultan Bâyezid'in hastalığını, tıbbî terimler kullanmadan ve ayrıntısına girmeden anlatması; yalnızca halsizlik, yüksek ateş ve öksürük

²⁸ Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (=TSMA), nr. E. 760.

gibi belirtilerden bahsetmesi, raporu yazanın hekim olmadığını akla getirmektedir. Diğer taraftan Mehmed'in, padişahın durumunu ve yanına gelip gidenleri şahsen takip edebilecek bir mevkiide olduğu görülmektedir. Muhtemelen Mehmed, Dimetoka'ya giderken II. Bâyezid'in yanına mihmandar tayin edilen saray görevlilerinden; raporunu yolladığı kişi de büyük ihtimalle saray ağalarından birisidir.

Raporda üzerinde durulması gereken esas konu, Sultan Bâyezid'in hastalığının ne olduğudur. Mehmed, padişahın önceki rahatsızlığından bahsetmemekte, ihtiyarlık ve yolculuk yüzünden hastalandığını belirtmektedir. Buna mukabil hemen bütün kaynaklar II. Bâyezid'in uzun süredir ciddi sağlık sorunları yaşadığı ve yolda fenalaştığı hususunda mütefikler. Mesela Adâ'î-yi Şîrâzî, yolculuk esnasında padişahın rahatsızlığının arttığını, "attığı her adımda ve konakladığı her yerde" durumunun biraz daha ağırlaştığını, sonunda konuşamaz hâle geldiğini, nefes alacak takati kalmadığını ve eceliyle vefat ettiğini yazar²⁹.

Sa'd bin Abdülmüte'al, padişahın vefatı öncesindeki hastalığını biraz daha somutlaştırılmaktadır³⁰: "...Sultân Bâyezid Hân-ı Gâzî Dimetoka'ya müteveccih oldu. Meger pirlük sultânınun hükmi kazâ imzâsı milket-i mestîlerine be-gâyet müstevlî olmuşdı. Mütেকâzî oldı ki, mizâc-ı şerîfleri 'âlem-i gubrâda âsîb-i sefer-i cismânî tahammüline bî-tâb olub, menâzil-i 'ukbâ içre seyr-i rûhânî serverleriyle imtizâc eyleye. Zarûrî harr u berd-i müsâferete tâkat getirmeyüb, i'tidâl-i terkîb-i beden-i mübârekleri tegayyür ve ihtilâle vardı. Âhir Edirne civârında Hâsköyü'ne yakın yere varıcak, maraz-ı aslîleri mütezâyid olmagla ...kazâ-yı Rabbânîyle fezâ-yı rahmet-i Rahmân'a vâsıl oldı".

Anlaşılabacağı üzere Sa'd bin Abdülmüte'al, yeni bir hastalıktan bahsetmemekte, Mehmed'in raporunun aksine yolculuk koşullarının ihtiyar padişahın "maraz-ı aslî"sini arttırdığını ve II. Bâyezid'in bu yüzden öldüğünü bildirmektedir. Burada kastedilen "maraz-ı aslî", nikris (gut/damla) olmalıdır. Zira çeşitli kaynaklarda padişahın uzun süredir bu hastalıktan muzdarip olduğu belirtilir. Nitekim Andrea Gritti, nikrisin daha

²⁹ Adâ'î-yi Şîrâzî, *Selîm-nâme*, s. 55. Ayrıca bk. Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991, s. 356, 374.

³⁰ Sa'd bin Abdülmüte'al, *Selîm-nâme*, s. 121-122.

1503'lerde padişahın faaliyetlerini kısıtlamaya başladığını yazar³¹. Osmanlı kaynakları da bunu destekleyici bilgiler verirler³².

Haniwaldanus Anonimi müellifi, Sultan Bâyezid'in saltanat yıllarından bahsederken çeşitli vesilelerle padişahın nikris ağrularından muzdarip olduğunu, yaşı ilerledikçe yürüyemez hale geldiğini, 1507-1508'lerden itibaren yatağa düştüğünü ve çok zayıfladığını nakleder. Padişahın ölümü bahsinde de, nikristen bahsetmemekle birlikte, Yunus Paşa'nın refakatinde İstanbul'dan Dimetoka'ya giderken yolda çok hastalandığını, gücünü tamamen kaybettiğini ve Hafsa-Edirne arasındaki bir yerde öldüğünü yazar³³.

İbn Kemâl, Şehzâde Selim'in Trabzon'da Kefe'ye geçmesinin sebeplerini anlatmaya, "Sultân Bâyezid'ün... nikrîs zahmeti, ki maraz-ı mevrûsiydi, hudûs bulmuş, mizâcına tamâm müstevlî olmuşdu" sözleriyle başlar³⁴. II. Bâyezid'in ölümünü, tafsilatına girmeden, "ol muvâfık-sûret ve münâfık-sîret hekîm teba'atiyle ki ilâcda hâzık-ı tabîbdir sû-i mizâc müstahkem arâsta balğam bırakmışdı... İlâc müfid olmayub kuvvet-i mizâcın inhitâtı ve za'f-ı bünyenin izdiyâdıyla gitdikce zahmeti iştidâd buldı" diyerek yine eski hastalığıyla izah eder³⁵.

II. Bâyezid'in musahiblerinden Tatavlı Mehmed Ali Bey'in oğlu olan Mahremî, 1512'de padişahın nikris hastalığı ve ihtiyarlığı yüzünden kendi

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara 1998, s. 247'den naklen.

³² İshâk Çelebi, İstanbul depremi öncesinde ayaklarındaki "maraz" yüzünden II. Bâyezid'in memleket işleriyle ilgilenemediğini söyler (bk. *Selim-nâme* (Keskin), s. 19-20). Matrakçı Nasuh, 1503'te Venedik'le yapılan anlaşma sonrasında padişahın "nikrîs zahmeti"nden ötürü sefere çıkamadığını kaydeder (bk. Matrakçı Nasuh, *Târih-i Âl-i Osmân*, s. 294. Karşılaştırmak için bk. *Tevârih-i Âl-i Osman* (Söylemez), s. 156; Matrakçı Nasuh, *Tarih-i Sultan Bayezid*, s. 193). *Tevârih-i Âl-i Osman* müellifleri ise, Uğraşdere'deki savaş münasebetiyle, "Sultan Bayezid'ün ayaklarınınun dermânı yoğ idi. Ata binmeye kudreti yoğ idi. Araba içinde idi" sözleriyle padişahın artık hareket edemez hâle geldiğini nakleder (bk. *Anonim Osmanlı Kroniği* (Öztürk), s. 141. Aynı malumat için bk. *Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese), s. 134; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Akgün), s. 66; *Târih-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 249; Muhyiddin Cemâlî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 119).

³³ *Haniwaldanus Anonimi*, s. 34, 44, 46, 49, 56, 60, 69.

³⁴ İbn Kemâl, *VIII. Defter*, s. 38-39.

³⁵ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü Meselesi", *Tarih Dergisi*, 24 (1970), s. 13'den naklen.

rızasıyla tahttan çekilmek istediğini söyler. Sultanın Dimetoka yolunda hastalanması, tedavi çabaları ve vefatı hakkında şunları yazar³⁶:

“Olup dest-i marazdan hasta vü zâr

Vücûd-ı nâzûki bîmâr-ı timâr

Tâbibân-ı Aresto-hikmet ü fer

Nefesde çün Mesîh-i rûh-perver

Alup def’i gezend-içün ele cân

Devâ eyler be-kadr-ı vüs’ ü imkân

Giceler cem’ olup gird-i serîre

İdüp bâdâm-ı encümden harîre

Sergehden mizâca kuvvet-içün

Sunarlar şâha perhîz-ile her gün

Mehün kand u günün nîlûferinden

Şarâb-ı subhgah olup mu’ayyen

Şifâ virmek dilerler şerbet-ile

Ecelden def’ ola mı hikmet-ile

Kazâya itmedi çün sûd şerbet

Devâ dâ’ oldı vü şâh itdi rihlet”.

Keşfi, yine padişahın “maraz”ına işaret eder ve bilhassa tedavi teşebbüsleri hakkında geniş malumat verir. Müellifin yazdıkları, yüksek ateş hususunda Mehmed’in raporunu teyit ve ikmâl etmesi bakımından da önemlidir. Buna göre, bir sabah yakını II. Bâyezid, “kesret-i safradan” sararıp soldu, bütün vücudu titremeye başladı, ateşi yükseldi, dudağında uçuk çıktı,

³⁶ *Mahremî ve Şeh-nâme’si, I. Kısım, Yavuz Sultan Selim Dönemi, İnceleme-Metin-Sözlük-Dizin*, haz. Hatice Aynur, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1993, s. 1-3, 236-237, 257-258.

baş dönmesinden ve baş ağrısından “dimağı muhtell olub delürdi”. Sabah herkes uyandığında, “...takkîr-i Yezdânî birle cevher-i vücûdun araz-ı marazla ma’rız-ı hüvelnâkâ ve menzil-i infikâka düşürüb devlet-i sıhhati şaşurub avârız-ı yevmiyyeden ve fart-ı yübûset-i hummâ-yı hem-miyeden bedenî nahîf ve hayli za’îf” olduğunu görünce hekimleri huzuruna çağırdı. Hekimler gelip padişahın “nabzına el urub ve karoresin görüb, müddet-i yevminin ve yukza-i nevmnin esbâb u alâmetine göre münzic muğlablar ve münteziç şerâblar ve münâsib lu’âblar ve kurs-ı sandal u öd ve şekker-i buhûr u şerâb, tût-ı pür-sûd birle mutâbık hubûbât ve muvâfık rübûbât ile mübâşeret-i ilâcına ve takvîyet-i mîzâcına meşgûl olub cüvârîş-i anberî gıdâlar ve devâil-i misk-ezferi devâlar buyurdular. Ammâ seyelân-ı balgamîsini taklîl ve gayelân-ı demevîsi tahlîl edemeyüb, süddesi teftîh ve hâtırî tefrîh bulmayub vardıkça ihtirâk-ı mevâd ve inhifâk-ı fu’âd hâsıl edüb” kısa süre içinde Sultan Bâyezid vefat etti³⁷.

II. Bâyezid’in ölüm sebebinin tıbbî olarak tahlili, şahsen sahip olmadığımız, bir uzmanlık gerektirmektedir. İzzettin Barış, padişahın nikris hastası olduğunu yazar ve ölümünü de bu kapsamda değerlendirir³⁸. Şehsuvaroğlu ise Osmanlı hükümdarlarının ölüm sebebi olarak kaynaklarda sıklıkla zikredilen nikris teşhisine güvenilemeyeceğini belirtir. Nikrisin metabolizma hastalığı olduğunu, ihtilâtlarıyla bir ölümü hazırlayabildiğini, fakat devrin sınırlı teşhis imkânları sebebiyle nikris müşterek tabiriyle nikris (gut), romatizma ve türleri, diyabete bağlı arterit obliterant ile arterio-skleroz

³⁷ Keşfi, *Selîm-nâme* (Sağırılı), s. 23-24. Tekindağ, tedavinin “Yahudi hekim” tarafından yapıldığını söyler ve İbn Kemâl’in sözleri ile Keşfi’nin ilk ifadelerini zehirlenmenin müphem kaynakları arasında kabul eder (bk. “Bâyezid’in Ölümü”, s. 13). Aynı değerlendirme için bk. Feridun Emecen, *Yavuz*, s. 73. Selahattin Tansel, zehirletme iddiasının Yavuz’u sevmeyenler tarafından uydurulmuş bir şey mütalaa edilebileceğini söyler, fakat yine de II. Bâyezid’in ölümünün şüpheli olduğunu belirtip Keşfi’nin ilk sözlerine atıfta bulunur, bk. *II. Bâyezid*, s. 346, 348-349. II. Bâyezid’in vefatına da Osmanlı kaynaklarından bir kısmını özetleyerek bir araya getiren Ahmet Uğur, Keşfi’deki malumatın bu şekilde değerlendirilmesini tenkit ve zehirlenme iddialarını red eder, bk. *The Reign of Sultan Selîm I*, s. 206. Zeynep Tarım, Yavuz’un babasını zehirleterek öldürdüğüne dair kayıtların henüz açıklığa kavuşmamış olduğunu söyler ve Keşfi’deki malumatı II. Bâyezid’in hastalığı kapsamında ele alır, bk. *Cülus ve Cenâze Törenleri*, s. 90.

³⁸ Y. İzzettin Barış, *Osmanlı Padişahlarının Yaşamlarından Kesitler, Hastalıkları ve Ölüm Sebepleri*, Ankara 2002, s. 63.

gibi birçok hastalığın ifade edilebildiğini söyler. Zehirlenme iddiasını reddeden Şehsuvaroğlu'na göre, Sultan Bâyezid gençliğinde alkole, afyona ve bilhassa afyon şurubuna müptela olduğundan uzun senelerdir “deveran ve cümle-i asabiye zaafına” müptelaydı; yaşlandıkça bu hastalıklara muhtemelen bir “arterio-skleroz senil” de eklenmiş olmalıdır. Evlat acıları, taht kavgaları gibi sıkıntılarla büsbütün yıpranan ihtiyar padişah, yolculuk şartlarına fazla tahammül edememiş ve nihayet “kalp zaafı” neticesi son nefesini vermiştir³⁹.

Sultan Bâyezid'in vefat yeri ve tarihi ilgili kaynaklardaki farklı ve genelde hatalı malumat, Rumeli beylerbeyi Yunus Paşa'nın arzları sayesinde düzeltilmiştir. Bu arzlara göre Sultan Bâyezid, 25 Rebiülevvel 918/10 Haziran 1512'de Havza yakınlarındaki Abalar Köyü'nde vefat etti. Yunus Paşa, padişahın naaşını tekfin ettirip derhal arabayla İstanbul'a doğru yola çıkarttı⁴⁰. Yavuz Sultan Selim ve devlet erkânı matem kıyafetleriyle cenazeyi karşıladılar ve kendi yaptırdığı camiide son vazifelerini yerine getirdiler⁴¹. Sultan Bâyezid, Eyyüb'de kubbesiz bir mezara gömülmesini vasiyet etmesine rağmen camiisinin önüne defnedildi ve daha sonra üzerine türbe yapıldı⁴².

III. Kaynaklara Göre Sultan Bâyezid'in Ölümü Meselesi

II. Bâyezid'in payitahttan ayrılmasının üzerinden henüz bir ay geçmeden naaşının geri getirilmesi, birtakım şayiaların dillendirilmesine yol açtı. Mevcut siyasî iklimde bu vefat, bazı kimseler tarafından “şüpheli” bulundu ve gözlerin çevrildiği isim de Yavuz Sultan Selim oldu.

Anadolu'da kardeşine karşı taht mücadelesi yürüten Şehzâde Ahmed, muhtemelen payitahttaki casuslarından veya taraftarlarından babasının akıbetini öğrenmiştir. Memlûk Sultanı Kansu Gavrı'ye gönderdiği mektupta,

³⁹ Bedi N. Şehsuvaroğlu, “Osmanlı Padişahlarının Âkıbetleri ve Ölüm Sebepleri Hakkında Tıp Tarihi Bakımından İnceleme”, *V. Türk Tarih Kongresi, 12-17 Nisan 1956, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1960, s. 393, 396-397.

⁴⁰ Yunus Paşa'nın arzları için bk. Selahattin Tansel, *II. Bâyezid*, s. 346-350; Şehabettin Tekindağ, “Bâyezid'in Ölümü”, *Ekler, Belge-III ve IV*.

⁴¹ Cenaze merasimi için bk. Zeynep Tarım, *Cülûs ve Cenaze Törenleri*, s. 92-93.

⁴² Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi, II*, Ankara 2011, s. 708.

“Selimşah”ın “envâ’ hîle ile” tahtı cebren elinden alması yüzünden Sultan Bâyezid’in oldukça sıkıntılı bir halde İstanbul’dan ayrıldığını, “Mazludere” yakınlarına ulaştığında sağlığının bozulduğunu, “a’raz-ı maraz”ının şiddetlendiğini ve burada vefat ettiğini yazar. Şehid olarak andığı babasının ölüm sebebi olarak da “karındaşımız cânibinden olduğu meşhûr ve müte’ârifdir” şeklinde muğlak bir ifade kullanır. Anlaşılacağı üzere Şehzâde Ahmed, kardeşinin babasını “zehirlendiğine” dair bilgi ve iddia sahibi değilse de Yavuz aleyhindeki dedikodulardan haberdardır⁴³.

Memlûk tarihçisi İbn İyas, Sultan Bâyezid’in ölüm haberi Mısır’a ulaşınca halkın çok üzüldüğünü ve ağladığını, üç-dört camiide giyabî cenaze namazı kılındığını ve Kansu Gavrî’nin de namaza katıldığı söyler⁴⁴. Padişahın ölüm sebebi olarak da, Şehzâde Ahmed’in mektubunu hatırlatacak şekilde, şunları kaydeder: “[Sultan Selim] daha babası sağken birkaç ay padişahlık yapmıştı. Zira babası uzun müddet hasta yatmıştı. Dediklerine göre, babasının ölümünde acele etmiş, padişahlık için onu öldürmüş...”⁴⁵.

Venedik kaynaklarında, Sultan Bâyezid’in vefatına dair farklı malumata rastlanmaktadır. Nicolo Zustignan, 11 Haziran 1512 tarihli mektubunda Sultan Selim’in Şehzâde Ahmed ile savaşmak için Anadolu’ya geçmeye hazırlandığını ve II. Bayezid’in Dimetoka’ya hareket ettiğini bildirmiştir. Dubrovnik üzerinden Venedik’e giden Jacomo di Zulian ise, padişahın 10 Haziran’da Dimetoka’ya bir günlük mesafede yolda öldüğünü haber vermiştir⁴⁶. Foscolo, Osmanlı başkentinden dönünce Senato’yu bu konuda

⁴³ TSMA, E. 566-31. Mektubun içeriğinden ilk defa İsmail Hakkı Uzunçarşılı bahsetmiştir, bk. *Osmanlı Tarihi*, II, 245; “Onbeşinci Yüzyılı İlk Yarısıyla Onaltıncı Yüzyılın Başlarında Memlûk Sultanları Yanına İltica Etmiş Olan Osmanlı Hanedanına Mensup Şehzadeler”, *Bellekten*, XVII/68 (1953), s. 531. Çağatay Uluçay, kısmen neşrettiği bu mektubun II. Bâyezid’in Yavuz tarafından zehirlenmediğine önemli bir mesned olduğu kanaatindedir, bk. “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?”, *Tarih Dergisi*, 10 (1954), s. 138.

⁴⁴ Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim’in Siyasi ve Askeri Hayatı*, İstanbul 2001, s. 39’dan naklen.

⁴⁵ İbn İyas, *Yavuz’un Mısır’ı Fethi ve Mısır’da Osmanlı İdaresi (Bedâyi’ü’z-zühûr fi Vekayi’d’d-duhûr)*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2016, s. 327.

⁴⁶ Sanuto, *I diarii*, XIV, 483. Şehabettin Tekindağ, Zustignam’ın mektubunda zehirlenme meselesine dair haberlerin bulunduğunu yazar, bk. “Bayezid’in Ölümü”, s. 12. Fisher, bu mektubu içeriğinden bahsetmeksizin ve zehirlenme iddiasına kaynak göstererek eserinde kullanmıştır, bk. *Sultan Bayezid*, s. 137.

daha geniş şekilde şöyle bilgilendirmiştir⁴⁷: “Bâyezid, Edirne’ye yaklaştığında rahatsızlandı. Birkaç gün buldukları yerde konaklamak zorunda kaldılar. 10 Haziran’da öldü. Naası hemen İstanbul’a gönderildi ve imaretinde toprağa verildi. Ordudakiler, [II. Bâyezid’in] oğlu Selim tarafından zehirlenmiş olmasından şüphelendiler, zira Selim’in kullarının itaati konusunda zorlandığını görüyorlardı. Ancak sultanın yaşı çok ilerlemişti, rahatsızdı ve ayrıca Selim babasının ölümüne çok üzülmüş görünüyordu. Yine de Bâyezid’in zehirlenip zehirlenmediği konusuna bir açıklık getirilemedi”. 1517’de Mısır’a gelen Alvise Mocenigo ise, padişahın huzuruna girip çıkan bir Venedikli’ye istinaden Yavuz hakkında, “babasını zehirlediği de doğru değilmiş, babası eceliyle ölmüş” ifadelerini kullanır⁴⁸.

Sultan Bâyezid’in ölümüne dair ilginç bir kaynak serisi, “*Bizans Kısa Kronikleri*” adıyla bilinen ve farklı müelliflere ait eserlerdir. Bunlardan her ikisi de 1514 hadiseleriyle biten kroniklerden ilkinde 1512’de Sultan Selim’in hükümdar olduğu; diğerinde ise buna ilaveten II. Bâyezid’in aynı yıl öldüğü belirtilir⁴⁹. Kanunî’nin cülusuyla son bulan kroniklerden birincisinde, Mayıs 1512’de “Şehir”in dışında; ikincisinde, karışık bir kronolojiyle, fakat yine herhangi bir sebep belirtilmeksizin II. Bâyezid’in vefatı haber verilirken; üçüncü kronikte, Sultan Selim’in “babasını tahttan kovarak” hükümdar olduğu zikredilip sabık padişahın vefatı şöyle kaydedilir: “[II. Bayezid] Üç ay sonra Selymbria’da [Silivri] ölür, bazılarına göre aşırı üzüntüden; başkalarına göre kendi oğulları tarafından zehirlenerek katledilir”⁵⁰. III. Murad’ın cülusuyla nihayete eren kronikteyse, Yavuz’un 10 Haziran’da babasını Silivri’de koneion adlı zehirli bitkiyle öldürdüğü söylenir⁵¹. Bu eserlerde zehirlenme iddiasının bir rivayet olmaktan çıkıp kesin bilgiye dönüştürülmesi, aşağıda bahsedilecek, Batı literatüründeki algının tesiri olmalıdır.

⁴⁷ Andrea Foscolo, *Relazione*, s. 28.

⁴⁸ Marino Sanuto, *I diarii*, vol. XXV, haz. F. Stefani-G. Berchet-N. Barozzi, Venezia 1889, s. 440.

⁴⁹ *Bizans Kısa Kronikleri (Chronica Byzantina Breuiora), Osmanlı Tarihinin Bizanslı Tanıkları*, çev. Şahin Kılıç, İstanbul 2013, s. 139, 190.

⁵⁰ *Bizans Kısa Kronikleri*, s. 127; 194-195, 198; 160.

⁵¹ *Bizans Kısa Kronikleri*, s. 156. Bu kroniklerde, Yavuz’un cülusu ve sebep zikredilmeksizin II. Bâyezid’in vefatına dair diğer kayıtlar için bk. s. 116, 165, 173, 179, 186, 210, 231, 236, 245, 251, 257, 282, 285.

Benzer durum Safevî kaynaklarında da müşahede edilmektedir. Uzun yıllar Şah Tahmasb'ın sarayında münşilik yapan Hasan Rûmlu, sitayişkâr ifadelerle andığı II. Bâyezid'in ölümü hakkında şunları yazar⁵²: "Rûm'da yeniçeri topluluğu, ...Sultân Bayezit'i tahtan indirip, Trabzon egemeni olan oğlu Selim'i İstanbul'a getirerek, saltanat tahtına oturttular. Bu üzüntüye dayanamayan (Sultân Bayezit) hastalanarak vefat etti". Şah Abbas'ın elçisi olarak 1599'da Avrupa saraylarını dolaşan Oruç Bey Bayat (Don Juan) ise, "...II. Bâyezid'in oğlu Selim, en kötü bir tavırla ve en zalimce bir davranışla tahtı ele geçirdi. Çünkü babasını zehirlemişti. Bu barbarlık Osmanlı hanedanına has bir davranıştır. Çünkü yeni sultan tahta geçer geçmez, kendisine karşı çıkan olmasın diye bütün kardeşlerini hatta babasını bile öldürür"⁵³ sözleriyle Batı literatürüne uygun bir değerlendirmede bulunur.

Eserlerini Yavuz ve Kanunî devirlerinde kaleme alan Osmanlı müelliflerinden bazıları yukarıda belirtildiği üzere II. Bâyezid'in yolda hastalanarak, bazılarıysa bundan da söz etmeksizin⁵⁴ eceliyle öldüğünü yazarlar. Bu durumu sadece "Osmanlı tarihçilerinin... Selim'in babasının ölümüyle olası bir ilişkisinin, zaten sorunlu bir süreçten sonra Osmanlı tahtına çıkmasının meşruiyetini iyice zedelemesinden duydukları kaygı"⁵⁵ ile izah etmek, fazlasıyla genellemeci ve bir o kadar da yetersizdir. Zira Yavuz'a yönelik ithamları eserlerine almaktan "çekinmeyen" bazı Osmanlı müellifleri de onun babasını öldürttüğüne dair bir iddia yahut imada bulunmazlar.

⁵² Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)*, çev. Cevat Cevan, Ankara 2004, s. 166-167.

⁵³ *Bir Şii/Katolik, Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan, İlişkiler*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2014, s. 94.

⁵⁴ İdris-i Bidlîsî, *Selim Şah-nâme*, s. 108-109; Şükrî-i Bidlîsî, *Selim-nâme*, 105-106; İbn Kemâl, IX. *Defter*, s. 67-68; Celâl-zâde, *Selim-nâme*, s. 100; Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 196; *Anonim Osmanlı Kroniği* (Öztürk), s. 143; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese), s. 135; Muhyiddin Cemâlî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 120; *Târih-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 255-256. İdris-i Bidlîsî (bk. *Heşt Bihîşt*, s. 932-933) ve İshâk Çelebi (bk. *Selim-nâme*, s. 160-162), II. Bâyezid'in vefatından bahsederken ihtiyarlığını ve hastalığını vurgular. Son müelliften yararlandığı anlaşılan Matrakçı Nasuh'a göre, Sultan Bâyezid, "İstanbul'dan çıkacak nakd-i ömrlerini isrâfla harc itmeğe başlayup sermâye-i vücûdların düketmeğe kasd eyleyüp kat'ı menâzil ve tayy-i merâhil idüp gelüp Hafsa ile Sazlu-dere mâbeynine vusûl bulıcak" vefat etmiştir, bk. *Târih-i Âl-i Osmân*, s. 307.

⁵⁵ Erdem Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak*, s. 87.

Mesela Yavuz'u "bî-edeblik" edip tahtı hileyle ele geçiren bir gasıp olarak tanıtan ve Sultan Bâyezid'in bu yüzden oğluna beddua ettiğini söyleyen bir müellif, sultanın eceliyle öldüğünü yazar⁵⁶. Gelibolulu Mustafa Âli, bir taraftan II. Bâyezid'in "esnâ-i râhda ba'zı maraz âriz olup iştîdâdından ve ba'zılar kavlince pîrlük za'fı ve gumûm-ı kesîre ve sâir vesâvis izdiyâdından birkaç gün içinde" öldüğünü yazarken, diğer taraftan babasının Dimetoka'ya giderken "Selim Hân'ım çünkü beni rencîde-i hâtır itdin, Allah'dan dilerim kılıcın keskin ola, ömrün tavîl olmaya deyü bed-du'â" etmesini Yavuz'un vefatı sebeplerine dair rivayetler arasında zikreder⁵⁷.

Eserini III. Murad devri başlarında yazan Cenâbî, Osmanlı müelliflerinden II. Bâyezid'in zehirlenerek öldürüldüğünü söyleyen -tespit edilen- ilk isimdir. Müellif, padişahın Dimetoka'ya giderken Çekmece'de öğle namazı için durduğunu, abdest suyuna konulan zehirden ötürü sakalları dökülünce durumu anladığını, maiyetindekilerden kendisini geri götürmelerini istediğini, fakat İstanbul'a varamadan öldüğünü yazar. Bu malumat, Cenâbî'ye istinaden bazı Arapça eserlerde kısmen veya aynen tekrar edilmiştir⁵⁸. Ancak Cenâbî'nin II. Bâyezid'in "zehirlendiği" yer ve ölüm sürecine dair sözleri hatalıdır.

XVII. asır müelliflerinden Evliya Çelebi, II. Bâyezid'in "sebeb-i intikâlinde kıyl [ü] kâl-i kesîre olup "Âh Cem Şâh" deyü rûh teslim etdi derler. Ba'zılar mesmûmen merhûm olurken, "Selîm ömrün az olup gazân çok olsun" deyü" beddua ettiğini söyleyerek bu konudaki dedikodulara atıfta bulunur⁵⁹. Münecimbaşı, evvela Sultan Bâyezid'in yolda hastalığının

⁵⁶ Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman, Hikâyet-i Zuhur-ı Âl-i Osman (Transkripsiyon, İnceleme, Dizin)*, haz. Sebahattin Köklü, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 68-70. Müellif, hatalı bir şekilde, II. Bâyezid'in tahtı oğluna bıraktıktan iki sene sonra öldüğünü yazar.

⁵⁷ Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, vr. 204a, vr. 255b. Feridun Emecen, Sultan Bâyezid'in ölümüne dair verdikleri malumat hariç, Anonim ve Âli'ye atıfta bulunur, bk. *Yavuz*, s. 71-72.

⁵⁸ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 13-14; Münecimbaşı Ahmed Dede, *Camî'd-düvel (II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim Devri)*, haz. Nuri Ünlü, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1990, [Notlar], s. 106. Ayrıca bk. Mustafa Cezar, *Mufassal*, II, 708; Feridun Emecen, *Yavuz*, s. 73.

⁵⁹ Evliya Çelebi bin Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, I, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Karaman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006, s. 68. Feridun Emecen, Evliya Çelebi'nin II. Bâyezid'in zehirlenmesinde çok açık şekilde Sultan

şiddetlendiğini ve Edirne civarında vefat ettiğini yazar; devamında padişahın hastalıktan değil zehirlendiği için öldüğünün söylendiğini zayıf bir rivayet olarak nakledip, doğrusunu ancak Allah'ın bildiğini kaydeder⁶⁰. Hezârfen Hüseyin ise II. Bâyezid'in Dimetoka'ya varamadan yolda "şerbet-i şehâdet nûş itmekle" vefat ettiğini belirtir. Mezkûr tabir, zehirlenme iddiasının mesnedlerinden kabul edilmişse⁶¹ de başka vesilelerle Cenâbî'yi kullanan müellifin bu hususta kaynağına itibar etmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan Yavuz'un yakın çevresinden Şükrî-i Bidlîsî de II. Bâyezid'i mütemadiyen "şehîd", "merhûm-ı şehîd", "magfûr-ı şehîd", "padişah-ı şehîd" sıfatlarıyla⁶² yâd ettiği gibi çeşitli kaynaklarda Yavuz⁶³ ve Kanunî⁶⁴ için de bu tabir kullanılmaktadır.

Yavuz Sultan Selim'in babasını zehirlettiği iddialarının tamamen farklı bir mahiyet kazandıran isimler, Theodoros Spandunis ve Giovan Antonio Menavino'dur. Her ne kadar Angiolello, II. Bâyezid'in zehirlendiği iddiasına kaynak gösterilmişse⁶⁵ de müellifin eserinde buna dair açık bir bilgi yoktur. II. Bâyezid devrinin başlarında memleketine dönen Angiolello konuya dair, "...Bu arada Selim, babasının isteği dışında Edirne'de beyliğini sürdürüyordu. Yeniçerilerin statüsünü kaybetmesinin ardından, Sultan Bâyezid, o yıl Edirne'de öldü. Kölelikten kurtulmak için onu oğlunun öldürttüğü düşünülüyor... Ertesi gün Selim İstanbul'a girdi ve resmi bayram

Selim'in parmağı olduğunu beyan etmekten çekinmediğini yazar, bk. *Yavuz*, s. 72-73.

⁶⁰ Müneccimbaşı, *Camii'd-düvel*, s. 65-66

⁶¹ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 13. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 245; Mustafa Cezar, *Mufassal*, II, 708.

⁶² Şükrî-i Bidlîsî, *Selîm-nâme*, s. 87, 105-106, 108-109.

⁶³ Keşfi, *Selîm-nâme* (Sağırlı), s. 12.

⁶⁴ Zeynep Tarım, Kanunî için de bu tabirin kullanıldığına işaretler, II. Bâyezid'in yumuşak, hoşgörülü ve dindar olması dolayısıyla Hezârfen'in bu sıfatı tercih etmiş olabileceğini belirtir, bk. *Cülûs ve Cenaze Törenleri*, s. 90.

⁶⁵ Şehabettin Tekindağ, Angiolello'nun eserini kitabına alan Donado da Lezze'nin II. Bâyezid'in oğlunun emri üzerine zehirlendiğini iddia ettiğini yazar ve bu husustaki ifadelerini aynen nakleder (bk. "Bayezid'in Ölümü", s. 11-12). Ancak da Lezze, kaynağına uygun olarak, II. Bâyezid'in oğlu tarafından öldürüldüğünün söylendiğini belirtir.

ilan etti" demektir⁶⁶. Görüldüğü üzere hadiselerin seyrini de karıştıran Angiolello, sadece Sultan Bâyezid'in vefatı hususunda kendisine ulaşan söylentileri nakletmektedir.

Uzun süre Osmanlı topraklarında yaşayan Theodoros Spandunis, Yavuz'un baba katili olduğu iddiasının Batı literatüründe yer bulmasını sağlayan ilk isimlerdendir. Spandunis, kitabının ilk versiyonunu Kral XII. Louis'e sunmuş ve bu eser 1519'da Fransızca olarak basılmıştır. Rum yazar, müteakip yıllarda eserine mükerreren gözden geçirmiş, çeşitli ilavelerde bulunmuş ve 1538'de tamamladığı nihaî halini Prens Henri'ye (II. Henri) ithaf etmiştir⁶⁷. Spandunis, kitabının 1519 baskısında, yalnızca Yavuz'un babasını tahtan çekilmeye zorladığını, II. Bâyezid'in kalan günlerini "Büyük Deniz'in ötesinde" geçirmek istediğini, fakat -nereye gittiğinden bahsetmeksizin- yolda oğlu tarafından zehirlendiğini söyler⁶⁸. Kitabının 1538 baskısında ise, II. Bâyezid'in tahttan çekilince takriben yirmi gün İstanbul'da kaldığını, ardından Dimetoka'ya gitmek istediğini belirtir. Sultan Selim'in de Yunus Paşa'yı babasının maiyetinde görevlendirdiğini, fakat babasının yanına aldığı yüklü miktardaki hazineyi Şehzâde Ahmed lehine kullanacağından şüphelendiğini, gizlice Yunus Paşa'ya sultanı zehirlemesini tembihlediğini, böylece II. Bâyezid'in Dimetoka'ya varamadan Sazlıdere'de öldürüldüğünü ileri sürer⁶⁹.

Spandunis'in eserini tekrar tertip ederken bazı *Tevârih-i Âl-i Osman*'lardan yararlandığı anlaşılmaktadır, ki kendisi de isim zikretmeksizin

⁶⁶ Giovan Maria Angiolello, *Fatih'in İç Oğlanı Anlatıyor... Fatih Sultan Mehmet*, çev. Pınar Gökpar, İstanbul 2011, s. 247.

⁶⁷ Theodoros Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, haz. Donald M. Nicol, çev. Necdet Balta, İstanbul 2015, s. 16, 22; Robert Schwoebel, *Hilâlin Gölgesi, Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517)*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul 2013, s. 329-330.

⁶⁸ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 11-12'den naklen. Tekindağ, Spandunis'in eserinin 1519'daki Fransızca baskısını esas alan ve Schefer'in 1896'da yayınladığı kitaba atıfta bulunur.

⁶⁹ Theodoro Spandugnino, *Patritio Constantinopolitano, De la origine deli Imperatori Ottomani, ordini dela corte, forma del guerregiare loro, religione, rito, et costumi de la natione*, [C. N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, IX, Paris 1890, içinde], s. 179. Bu metin, Spandunis'in kitabının 1538'de tamamladığı son versiyonun tam metnidir. Sathas neşrinin "serbest tercümesi"ni yapan Nicol, konumuza dair birçok önemli ayrıntıyı kendi metnine almamıştır, bk. Theodoros Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, s. 97.

Türk kroniklerini kullandığını söyler⁷⁰. Bununla birlikte Rum yazarın, Yunus Paşa hakkında kaynağına sadık kalmadığı görülmektedir. Zira *Tevârih-i Âl-i Osman* müellifleri, paşayı "Sultan Ahmedlü" olarak tanıtır⁷¹. Yunus Paşa, Sa'd bin Abdülmüte'al tarafından II. Bâyezid'in "kadîmi nâzire'l-iltifâtında kendü terbiyet-i pâdişâhâneleriyle mürebbî"⁷² olan; İdrîs-i Bidlîsî tarafından da padişahın "yakınlarından" ve "çocukluğundan beri hilafetin mumu etrafında" pervane gibi dönen⁷³ bir isim olarak tavsif edilmektedir. *Haniwaldanus Anonimi*'nde ise Sultan Bâyezid'in Dimetoka'ya giderken "çok sevdiği" Yunus Paşa'nın maiyetine verilmesini ve hayatının sonuna kadar yanında bulunmasını istediği, Yavuz'un da bunu kabul ettiği nakledilir⁷⁴. Şayet bu eserlerdeki tanımlama doğruysa Yunus Paşa, Yavuz'un babasını zehirletmesi veya sabık hükümdarın Rumeli'de tahtını geri almaya yönelik muhtemel faaliyetlerini denetlemek üzere hususî olarak maiyetinde görevlendirmesi⁷⁵ için uygun bir isim değildir.

Theodoros Spandunis'in Yunus Paşa'yı "zehirleme" hadisesinin faili olarak göstermesi sonraki yıllarda Batı literatüründe geri plana düşmüş⁷⁶, fakat II. Bâyezid'in Dimetoka'ya götürmek istediği "hazine"nin miktarı Paolo Giovio tarafından daha da artırılmıştır. İtalyan tarihçiye göre, Sultan Bâyezid İstanbul'dan ayrılırken devlet hazinesinden altın ve gümüş işlemeli vazolar, yüklü miktarda para haricinde, mücevher dolu çuvalar ve çok büyük değere

⁷⁰ Theodoros Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, s. 17.

⁷¹ *Anonim Osmanlı Kroniği* (Öztürk), s. 141; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese), s. 134; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Akgün), s. 66; Muhyiddin Cemâlî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 119; *Târih-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 249.

⁷² Sa'd bin Abdülmüte'al, *Selîm-nâme*, s. 117.

⁷³ İdrîs-i Bidlîsî, *Heft Meclis*, s. 887-888.

⁷⁴ *Haniwaldanus Anonimi*, s. 68.

⁷⁵ Erdem Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak*, s. 86.

⁷⁶ Mesela Leunclavius, Spandunis'in Yunus Paşa hakkında yazdıklarını da nakleder, fakat zehirlenme meselesini Menavino ve Giovio'nun yazdıkları doğrultusunda ele alır, bk. Johannes Leunclavius, *Neuwe Chronica Türkischer Nation*, II, Frankfurt/Main 1595, s. 364. Artus Thomas, II. Bâyezid'in Yunus Paşa'yı "herkesten çok sevdiği" için maiyetinde istediğini yazar, fakat bazı kaynaklarının Sultan Selim'in "Yunus Paşa'yı satın aldığını ve daha İstanbul'dan ayrılmadan önce Bâyezid'e zehri verenin de Yunus Paşa olduğunu" söylediklerini belirterek isim vermeden Spandunis'e atıfta bulunursa da Leunclavius ile aynı tavrı sergiler, bk. *Histoire des Turcs*, I, ed. Artus Thomas, Paris 1662, s. 335.

sahip inciler başta olmak üzere her şeyi yanına almıştır. Bunlar, Sultan Selim'in o vakit yapması gerekenler, bilhassa askerler tarafından resmen kabul edilmesi için ihtiyaç duyduğu şeylerdi. Bu "hazine", gerek Giovio⁷⁷ gerekse Artus Thomas⁷⁸, Michel Baudier⁷⁹, Zinkeisen⁸⁰ ve Fisher⁸¹ gibi tarihçiler için Yavuz'un babasını öldürtme sebebi/sebeplerinden birisi oldu.

Mamafih Tansel'in işaret ettiği üzere, II. Bâyezid'in yanına bu miktarda hazine alması oldukça şüpheli bir meseledir⁸². Zira doğruluğu teyit edilemeyen bir iddiaya göre, yeniçeriler Eylül 1511'deki isyanda padişahın devlet hazinesini Şehzâde Selim'e teslim edeceğine dair zorla berat almışlardı⁸³. Bazı müelliflere göreyse, padişah tahttan feragat edince hazine sandıklarını paşalarıyla birlikte Yavuz Sultan Selim'e gönderdi⁸⁴. Nicolo Zustignan, 24 Nisan 1512 tarihli mektubunda, II. Bâyezid'in başlangıçta tahtıyla birlikte hazineyi de elinde tutmak istediğini, fakat sonunda her ikisini de oğluna teslim ettiğini yazarak bir bakıma bu bilgiyi doğrular⁸⁵. Ancak Mayıs'ta gönderdiği mektuplarında, yeni padişahın hazinede çok az para bulduğunu, bu durumun sebebini öğrenmeye çalıştığını nakledip, kendisi önceki padişahın bir hayli harcama yaptığını söyler⁸⁶. İmzasız bir

⁷⁷ *Informatione di Paolo Giovio vescovo di nocera: A Carlo Quinto Imperatore Augusto*, [Historia universale dell'origine et imperio de Turchi, ed. Francesco Sansovino, Venedik 1582, içinde], s. 210; *De fatti illustri di Selim imperator de Turchi tratti dalle historie di Paolo Giovio* [Historia universale, içinde], s. 324.

⁷⁸ Giovio'ya atfen Athus Thomas, *Histoire des Turcs*, I, 335.

⁷⁹ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 12, 16, EK-II.

⁸⁰ Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II, çev. Nilüfer Erçeli, İstanbul 2011, s. 407: "Baba katlinin en önemli sebebi, Selim'in muhtemelen Bâyezid'in kalan hazinelerle Şehzâde Ahmed'i tahta geçirmeyi deneyebileceğine dair duyduğu korku idi".

⁸¹ Fisher, *Sultan Bayezid*, s. 137: "Bir başka neden ise yeniçerilere verdiği sözleri yerine getirmek için hazinede yeterince para bulamayan Selim'in Bayezid'in büyük miktar parayı yanında götürmesinden kuşkullanması olabilir".

⁸² Selâhattin Tansel, *II. Bâyezid*, s. 348.

⁸³ *Haniwaldanus Anonimi*, s. 64.

⁸⁴ *Anonim Osmanlı Kroniği* (Öztürk), s. 142; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese), s. 135; *Tevârih-i Âl-i Osman* (Akgün), s. 67; Muhyiddin Cemâlî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 120; *Târih-i Âl-i Osman* (Karazeybek), s. 253. Muhyiddin Çelebi'ye atfen aynı malumat için ayrıca bk. Selâhattin Tansel, *II. Bâyezid*, s. 348.

⁸⁵ Sanuto, *I diarii*, XIV, 246.

⁸⁶ Sanuto, *I diarii*, XIV, 287, 304.

mektupta da, Yavuz'un para sıkıntısından "acınacak durumda" olduğu, geçmişe dönük on yıllık hesapları incelediği, para toplamak için timarları iki katına çıkartmak istediği; II. Bâyezid'in "sipahileriyle ve paralarıyla" İstanbul'dan ayrılmasına sıcak bakılmadığı ileri sürülür⁸⁷.

Bu söylentilerin bir kısmının taht değişikliği sonrasındaki mutad uygulamaların farklı ve yanlış anlaşılmasından ibaret olduğu anlaşılıyor. İstanbul depremin yol açtığı yıkımın telafisi, taht mücadeleleri ve isyanlar yüzünden hazinenin boşalmış olması da muhtemeldir. Fakat her şeye rağmen Dimetoka'ya gidip gitmemesi dahi Yavuz'un iznine bağlı olan II. Bâyezid'in Givio'nun iddia ettiği miktarda bir hazineyle yola çıktığı düşünülemez. Nitekim İshâk Çelebi, Yavuz'un babasının bütün ihtiyaçlarını eksiksiz şekilde temin ettiğini ve "hazâyin ve emvâlden havsala-i endîşe ve âmâli mâli olduğınca esbâb" alıp gitmesine rıza gösterdiğini söyleyerek Dimetoka'ya götürülecek şeylerden haberdar olduğunu belirtir⁸⁸. Bernardo Gondola, II. Bâyezid'in, söylentilere göre, beraberinde 470 deve, 80 katır ve üstleri kapalı 24 yük arabasıyla şehirden ayrıldığını; bunlarda ne taşındığını bilinmediğini; maiyetindekilerin sabık hükümdarın elbiseleri ve hazinesi olduğunu düşündüklerini yazar. Yine de bazı kimselerin sultanın bu şekilde gitmesine itiraz ettiklerini, fakat Yavuz'un bunu dikkate almadığını kaydeder⁸⁹.

Sultan Bâyezid'in son yolculuğunda hizmetinde bulunan beş gençten birisi olduğunu söyleyen Menavino'nun şahidliği, bu hazine meselesinin asılsız olduğunu ortaya koymaktadır. Menavino, beş yüz adam, dört çuval akçe, iki çuval duka altını, mücevher dolu bir sandık, çadırlar ve ev eşyalarıyla sabah erkenden Dimetoka'ya hareket ettiklerini, Yavuz'un şehirden iki mil uzaklığa kadar babasını uğurladıktan sonra müsaade isteyip geri döndüğünü yazar. Menavino, "zehirlenme" hadisesini de Spandunis'ten tamamen farklı bir surette şöyle anlatır⁹⁰: "[Şehirden ayrıldıktan sonra] Bâyezid kendi keyfine göre günde beş altı mil yol alarak ilerlemeye devam etti. Henüz fazla uzaklaşmamışken çadır kurdurarak kırlarda konakladı. Bunu öğrenen Selim'in aklına yeni bir düşünce geldi. Kendisi kardeşiyle

⁸⁷ Sanuto, *I diarii*, XIV, 289-290.

⁸⁸ İshâk Çelebi, *Selim-nâme* (Keskin), s. 159.

⁸⁹ Sanuto, *I diarii*, XIV, 463-464

⁹⁰ Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Âdetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, İstanbul 2011, s. 134-135.

savaşmak üzere İstanbul'dan ayrıldığında pederi tekrar şehre dönebilir ve yeniden tahtı ele geçirebilirdi. Bu yüzden başka bir hal çaresi göremediğinden onu zehirlemek için bir plan yaptı. Bâyezid'in Usta Rabi adlı hekimine ona zehirli bir ilâç vermesini emretti. Elmas tozu veya öyle başka karışımlardan ibaret bir zehir olmalıydı ki babasının hayatta kalma şansı olmamalıydı. Ona günde on düka altını vereceğini vadetti. Eğer hekim bunu başaramazsa onu öldürecek. Hekime ilâcı gönderdi ve onu Bâyezid'e verir vermez derhal İstanbul'a kaçmasını bildirdi. Hekim ölüm korkusuyla ve vaadedilen paranın arzusıyla ilâcı aldı ve onu altın bir kupaya koydu. Sultan Bâyezid'in bulunduğu yere giderek ertesi sabah ona çok iyi gelecek, çok sakinleştirici bir ilâç vermek istediğini söyledi.

Sabah efendisi henüz uyurken odaya geldi ve kupayı sandalyenin üzerine koydu. Sonra efendisi uyanana kadar pek çok defa çadıra girip çıkarak dolaştı durdu. Aradan epey zaman geçip de Sultan'ın uyanmadığını görerek vakit geçtiğini ve gündüz olduğunu öne sürerek onu uyandırdı. Ona ilâcı almak isteyip istemediğini sordu. Bâyezid almaktan memnun olacağını söyledi. Hekim daha evvelden zehre karşı koruyucu şeyler alarak ilâcı kendinde deneyip zararlı olmadığına Sultan'ı inandırdıktan sonra ilâcı ona verdi. Bizlere de terleyene kadar ona su vermememizi, üstünü örtmemizi tembih etti. Sonra da kaçıp gitti. Bu arada Bâyezid acı çekmeye başladı, midesi bulandı ve kustu ve bu hayattan göç etti".

Kendi yazdıklarına göre Menavino, Sultan Bâyezid'in vefatından sonra zor günler yaşamış, İstanbul'a geldiklerinde matem kıyafetleri giydikleri için Sultan Selim'in emriyle arkadaşlarıyla birlikte hapsedilmiş, şefaatchiler sayesinde kendi cezası saraydan uzaklaştırmaya dönüştürülmüştür. Bu arada II. Bâyezid'i zehirleyen Yahudi hekim çıkagelmiş ve kendisine vaadedilen şeyleri istemiş, Yavuz ise hekimin kellesini kestirmiştir. Menavino, Çaldıran Savaşı'ndan sonra İtalya'ya dönmüş ve Vultri'deki (Voltri) ailesini ziyaret etmiştir. Meşhur kitabı ise 1548'de Floransa ve Venedik'te, 1551'de Floransa'da basılmış, Sansovino'nun 1560'da yayınlanan külliyatına dahil edilmiş, müteakip yıllarda Almanca ve Latince tercümelemleri neşredilmiştir⁹¹.

⁹¹ Mahmut Adnan Gökçen, "G. A. Menavino'nun Trattato de costumi et vita de Turchi Unvanlı Risalesinin Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme Başlıklı Harun Mutluay Çevirisinin Eleştirisi", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI (2013), s. 361-363.

Menavino'nun kitabının tamamını yahut bazı bölümlerini yayınlanmasından önce Papa Leo'ya (1513-1521) göndermiştir. Paolo Giovio, Giovanni Antonio da Utri adıyla andığı Menavino'nun bu yazılarına atıfta bulunur. İtalyan tarihçi, birçok kimsenin, Sultan Bâyezid'in ihtiyarlığı yüzünden gittikçe zayıflamasından ve uzun süredir devam eden hastalığını çok daha ağırlaştırarak kederinden ötürü öldüğünü söylediklerini belirtip Menavino'nun yazılarından hareketle buna itiraz eder. Giovio'ya göre, "açgözlü ve canî ruhlu" Sultan Selim, hem Dimetoka'ya götürülen hazineye sahip olmak istediği hem de kendisi Şehzâde Ahmed'le savaşmak üzere Anadolu'ya geçtiğinde babasının geri dönüp tahtı ele geçirmesinden endişelendiği için II. Bâyezid'i Dimetoka yolunda zehirletmiştir⁹². Ancak Giovio, "zehri" veren Yahudi hekimin ismini "Hammone [Hamon]" olarak yazar ve başta İstanbul'a dönünce Yavuz tarafından öldürülmesi olmak üzere Menavino'nun kitabındaki diğer ayrıntılardan bahsetmez. Giovio'nun kaynağındaki bilgileri değiştirdiği mi yoksa Menavino'nun papaya gönderdiği yazılarda hadisenin böyle mi anlatıldığını tespit olunamamaktadır.

II. Bâyezid'in Yahudi hekim marifetiyle "zehirlenmesi" keyfiyeti, Menavino ve Giovio'nun eserleriyle Batılı tarihçiler nezdinde kesinlik kazanırken yeni ayrıntılarla zenginleştirilmeye devam edilmiştir. Mesela, Sansovino'dan naklen Menavino'nun eserini kullanan *Grekçe Osmanlı Tarihi*'de, Yahudi hekim "Ustrapis" in II. Bâyezid'in yıllardır başhekimliğini yaptığını ve Sultan Selim'in "on bin flori vermek ve büyük bir adam yapmak" vaadiyle onu elde ettiği söylenir⁹³. Alman tarihçi Leunclavius ise, Spandunis, Giovio ve ismini zikretmeden Menavino'nun yazdıklarını nakledip Yavuz'un "kendisine günde 1000 akçe gelir sağlayacağı vaadiyle kandırdığı" Yahudi hekim "Ustrab"ın Çorlu'ya vardıklarında II. Bâyezid'i zehirleyip öldürdüğünü, fakat kendisinin de Yavuz tarafından idam ettirildiğini kaydeder⁹⁴. Hekimin isminin Ustarabin/Ustrabin mi Hamon mu olduğuna

⁹² *Informazione di Paolo Givio*, s. 210; *De fatti illustri di Selim imperator de Turchi*, s. 324.

⁹³ *Grekçe Osmanlı Tarihi*, s. 41-44, 187-189.

⁹⁴ Leunclavius, *Neuwe Chronica*, s. 364-365.

karar verememişlerse de XVII. asır Fransız tarihçilerinden Artus Thomas aynen⁹⁵ ve Michel Baudier kısmen⁹⁶ bu malumatı tekrarlamışlardır.

Zehirlenme iddiaları doğru kabul edildiği takdirde karşımıza Yahudi hekimin kim olduğu meselesi çıkar. Menavino ve diğerlerinin yazdıkları gibi padişahının sağlığıyla yalnızca bir hekiminin ilgilendiğine inanmak zordur. Nitekim Mahremî ve Keşfi, II. Bâyezid'i son nefesinde tedavi etmeye çalışan hekimlerden bahsederler⁹⁷. Bunların arasında Yahudi hekim ya da hekimlerin bulunması mümkündür. Bir *În'amât Defteri*'ne göre II. Bâyezid devrinde saray hekimleri arasında İlyas, Yagob, Engürüs/Engülüs, Abraham/Avraham/Avram, Yosif/Yusuf adlarında Yahudi tabipler de görev yapıyordu⁹⁸. Buna mukabil Osmanlı kaynaklarında Usta Rabi/Ustarabin/Ustrabin adında bir Yahudi hekime tesadüf edilememektedir. Giovio'nun bahsettiği Hamon ise *În'amât Defteri*'nde "Yosif/Yusuf" şeklinde kaydedilen, İspanya'dan kaçıp İstanbul'a sığınan ve II. Bâyezid'in hususî hekimlerinden birisi olan Jozef Hamon'dur. Ancak Jozef, Sultan Bâyezid'in hekimbaşılığını yapmadığı gibi Sultan Selim tarafından da katledilmemiştir. Saray hekimliği vazifesini sürdürmüş, Yavuz'la birlikte Mısır seferinden dönerken Şam'da Aralık 1518'de hastalanarak ölmüştür⁹⁹.

Kanaatimizce Dimetoka yolcuğunda II. Bâyezid'in maiyetinde bulunan ve Ahî Çelebi adıyla meşhur Mehmed bin Kemâleddin, padişahın sağlığından birinci derecede sorumlu hekimdir. Ahî Çelebi, II. Bâyezid'in dostluğunu kazanmış; Ekim 1507'den itibaren başhekimlik vazifesini deruhte

⁹⁵ *Histoire des Turcs*, I, 335-336. Bu eserin sadece zehirlenme bahsine dair paragrafı için bk. Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 12, 15, EK-I.

⁹⁶ Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 12, 16, EK-II. Tekindağ, her iki Fransız tarihçinin kaynaklarına işaret etmez.

⁹⁷ Mahremî, *Şeh-nâme*, s. 257-258; Keşfi, *Selîm-nâme* (Sağırılı), s. 23.

⁹⁸ *Atatürk Kitaplığı M.C. O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'amât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, haz. İlhan Gök, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2014, s. 192, 212, 373, 464, 551, 651, 756, 801, 846, 918, 941, 970, 975, 979, 1002, 1011, 1091, 1100, 1102, 1155, 1211, 1215, 1220, 1261 1281, 1283, 1328.

⁹⁹ Naim A. Güleriyüz, "Topkapı Sarayında Uc Kuşak Saray Hekimi: Hamon Ailesi", *Osmanlı İstanbulu*, IV, ed. Feridun M. Emecen- Ali Akyıldız-Emrah Safa Gürkan, İstanbul 2016, s. 797-806.

etmiş; Yavuz tarafından Dimetoka yolculuğunda babasının hizmetinde görevlendirilmiş; II. Bâyezid'in vefatıyla teamüle uygun olarak azl ve yerine Sinaneddin bin Yusuf tayin edilmiştir. Hekimbaşılık makamındaki bu değişiklik, Ahî Çelebi aleyhinde birtakım söylentilere yol açmış olabilir. Lâkin Âhi Çelebi de öldürülmemiş, Mart 1515'de tekrar hekimbaşılığa getirilmiş, Yavuz'un hastalığını tedavide başarılı olamayınca 1520'de azledilmiş ve 1524'de Hac dönüşü Kahire'de vefat etmiştir¹⁰⁰. Menavino'nun "Yahudi hekim" in şahsında farklı kişileri bileyerek ya da bilmeyerek birbirine karıştırmış olması ihtimal dahilindedir.

Menavino, Spandunis ve onlara istinat eden tarihçilerin II. Bâyezid'in yolda aniden vefat ettiğine dair anlatımları ise tamamıyla hatalıdır. 20 Mayıs 1512'de İstanbul'u arabayla terkeden ihtiyar padişah, Mehmed'in raporundan da anlaşılacağı üzere Çorlu'da hastalanmış, buna rağmen Dimetoka'ya doğru yola devam etmiş ya da ettirilmiş, Lüleburgaz'da iki gün dinlendirilmiştir. Buradan birkaç konak sonra da 10 Haziran'da Abalar Köyü'nde vefat etmiştir. Çorlu ile Abalar Köyü arasındaki mesafe ve yolculuk şartları dikkate alındığında Sultan Bâyezid'in hastalanması ile vefatı arasında en az bir haftalık süre geçmiştir. Bu hastalığa rağmen İstanbul'a dönülmeyip ısrarla yola devam edilmesinin Sultan Bâyezid'in mi, maiyetindeki Yunus Paşa ve Kasım Paşa'nın mı yoksa adamları vasıtasıyla babasının yolculuğunu yakinen takip eden Yavuz Sultan Selim'in mi kararı olduğu sorusu bu aşamada cevapsız kalmaktadır.

Yavuz Sultan Selim'in babasını zehirletme gerekçesi olarak ileri sürülen, II. Bâyezid'in ilk fırsatta İstanbul'a dönüp tahtını geri almaya çalışıp çalışmayacağı ve bunun için gerekli imkân ve vasıtalara sahip olup olmadığı konusu, günümüz tarihçileri tarafından farklı değerlendirmelerle geniş

¹⁰⁰ Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara 1999, s. 23-30. Bayat, Ahî Çelebi'nin Yavuz'un cülusuyla Nisan 1512'de, fakat devamında II. Bâyezid'in vefatıyla hekimbaşılıktan azledildiğini söyler. Bu azlin, Ahî Çelebi'nin Yavuz'un emriyle II. Bâyezid'i zehirlediğine dair söylentilere yol açmış olabileceğini, ancak bu rivayetin hiçbir vesikaya dayanmadığını ve hükümdarın ölümüyle hekimbaşının azledilmesinin saray teamülü olduğunu yazar. Esin Kâhya, "Onbeşinci Yüzyılda Yaşamış Hekimlerimizden Hekimbaşı Ahî Çelebi", *Erdem*, IX/25 (Ankara 1996), s. 293-295. Kâhya, Ahî Çelebi'nin II. Bâyezid'in vefatı üzerine azledildiğini belirtir, fakat hususî olarak "zehirlenme" meselesi üzerinde durmaz.

şekilde ele alınmıştır¹⁰¹. Şayet Yavuz böyle bir endişe taşıyorsa bunun sadece babasının ölümüyle izale olmayacağı söylenmelidir. Yeni padişah için babasından ziyade Şehzâde Korkud ve bilhassa oğulları ile birlikte Şehzâde Ahmed çok daha önemli birer tehdit durumundadırlar. Sultan Selim'in ağabeylerinden birisinin üzerine yürüdüğünde diğerinin boş kalan payitahtı ele geçirmeye çalışması da pekâlâ mümkündür. Esasen Yavuz, tahta cülûs edince Kırım hanına bir nâme yazıp Kefe'de bulunan oğlu Şehzâde Süleyman'ı "sefer vakı' olursa İstanbul'un hıfz u hıraseti lâzım ve lâbüd" olduğu için kendi yanına göndermesini isteyerek¹⁰² yokluğunda payitahtın emniyetini sağlamaya dönük bir tedbir almıştır. En büyük rakibi Şehzâde Ahmed'e karşı da babasının vefatından çok sonra, 5 Ağustos'ta¹⁰³ İstanbul'un muhafazasını Şehzâde Süleyman'a bırakıp harekete geçebilmiştir.

Meseleyi bir başka açıdan ele alacak olursak II. Bâyezid'in yolda vefatı, siyasi bakımdan Yavuz Sultan Selim'in hem lehine hem de aleyhinde bir durum ortaya çıkarmıştır. Foscolo'ya göre, Sultan Selim tahta geçince Rumeli'nin bütün sancakbeylerini ve subaşlarını saraya çağırılmış, fakat onlar Sultan Bâyezid hayatta olduğu ve ona sadık kalacaklarına yemin ettikleri için davete icabet etmemiştir. Sultanın vefatı bütün ülkede duyulduktan sonraysa sancakbeylerinin ve subaşlarının hepsi hiç vakit kaybetmeden adamlarıyla birlikte saraya gelmiştir¹⁰⁴. Şehzâde Ahmed'in maiyetinde toplananlar ise vefat haberiyle dağılmaya başlamıştır¹⁰⁵. Taraftarlarının bir kısmını kaybeden Şehzâde Ahmed de Kansu Gavri'ye yazdığı nâmesinde görüldüğü üzere

¹⁰¹ Selahattin Tansel, *II. Bâyezid*, s. 348-349; Şehabettin Tekindağ, "Bayezid'in Ölümü", s. 14; Feridun Emecen, *Yavuz*, 73-74; Erdem Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak*, s. 87-88.

¹⁰² Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim", TD-10, s. 127'den naklen. Şehzadenin İstanbul'a çağırılması hakkında ayrıca bk. İshâk Çelebi, *Selim-nâme* (Keskin), s. 158; İbn Kemâl, *IX. Defter*, s. 67; Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, vr. 204a.

¹⁰³ Andrea Foscolo, *Relazione*, s. 29-30. Çağatay Uluçay, Yavuz'un 15 CA 918/29 Temmuz 1512'de (bk. "Yavuz Sultan Selim", TD-10, s. 135); Feridun Emecen, Şehzâde Süleyman'ın Temmuz 1512 başlarında İstanbul'da geldiğini ve Yavuz'un 18 Temmuz 1512 Anadolu'ya geçtiğini yazar, bk. *Yavuz*, s. 79-80.

¹⁰⁴ Andrea Foscolo, *Relazione*, s. 28-29. İbn Kemâl, Sultan Selim'in cülûs edince Anadolu ve Rumeli'deki bütün beylerin Divân'a gelip pişkeş çektiklerini yazar, bk. *IX. Defter*, s. 69.

¹⁰⁵ Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim", TD-10, s. 133. Aynı malumatı için bk. Andrea Foscolo, *Relazione*, s. 29.

kardeşi aleyhinde etrafta dolaşmaya başlayan dedikoduları siyasî olarak kullanmak istemiştir.

Sonuç

Bu çalışmada; bilinen kaynakların yanı sıra bazı yeni kaynaklardan hareketle II. Bâyezid'in ölümü meselesi ele alınmıştır. Makalenin ilk bölümünde, II. Bâyezid'in tahttan indirildikten sonraki günleri, İstanbul'dan ne zaman ve hangi şartlarda ayrıldığı üzerinde durulmuştur. Çeşitli kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Sultan Bâyezid, oğlu tarafından sürgüne gönderilmemiş, bilakis tahtan çekildiği tarihten itibaren Dimetoka'ya gitmekte ısrarcı davranmış, ancak Yavuz veya çevresindekilerin tereddütleri sebebiyle ancak 20 Mayıs 1512'de İstanbul'dan ayrılabilmiştir.

İkinci bölümde sabık padişahın yolda fenalaşması ve vefatı ele alınmıştır. Padişahın maiyetinde bulunan Mehmed isimli kimseye ait bir rapor, Sultan Bâyezid'in son günlerindeki sağlık durumunu ortaya koymakta; Osmanlı müelliflerinin padişahın vefatı öncesinde hastalandığına dair verdikleri bilgileri teyit ve tevsik etmekte, "ani ölüm" iddialarını çürütmekte, fakat kesin bir ölüm sebebi de sunmamaktadır.

Üçüncü bölümde, Sultan Bâyezid'in ölümünün kaynaklara nasıl yansıdığı incelenmiştir. II. Bâyezid'in vefatının kendi döneminden itibaren siyasî bir mânâ ve mahiyet kazandığı görülmektedir. Padişahın hem eceliyle öldüğü hem de Yavuz Sultan Selim tarafından siyasî endişelerle zehirlenmek suretiyle öldürüldüğü bilgisi farklı kaynaklarda yer bulmuş ve günümüze kadar devam eden tartışmalara zemin hazırlamıştır. Kendi içlerinde de farklı rivayetler barındıran her iki iddia da meseleye dair bütün müphem ya da meçhul hususları açıklığa kavuşturmamıza ve son söz söylememize imkân tanımamaktadır.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. E. 566-31; nr. E. 760.

Ana Kaynaklar

16. *Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, Giriş ve Metin (1373-1512)*, haz. Şerif Baştav, Ankara 1973.
- Acem'den Rum'a: İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Bihîşt'in II. Bâyezid Kısmı (1481-1512)*, haz. Vural Genç, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2014.
- Adâ'î-yi Şîrâzî ve Selim-nâmesi (İnceleme-Metin-Çeviri)*, haz. Abdüsselam Bilgen, Ankara 2007.
- Andrea Foscolo, *Relazione, [Relazioni di ambasciatori veneti al senato, vol. XIV, Constantinopoli Relazioni inedite (1512-1798)]*, haz. Maria Pia Pedani-Fabris, Padova, içinde], s. 5-32.
- Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2000.
- Anonim Tevarih-i Âl-i Osman (1481-1512)*, haz. Faruk Söylemez, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 1995.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Ahmet Akgün, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, Hikâyet-i Zuhur-ı Âl-i Osman (Transkripsiyon, İnceleme, Dizin)*, haz. Sebahattin Köklü, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, neşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat, İstanbul 1992.
- Atatürk Kitaplığı M.C. O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, haz. İlhan Gök, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2014.
- Bir Şîî/Katolik, Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan, İlişkiler*, çev. Tufan Gündüz, İstanbul 2014.

- Bizans Kısa Kronikleri (Chronica Byzantina Breuiora), Osmanlı Tarihinin Bizanslı Tanıkları*, çev. Şahin Kılıç, İstanbul 2013.
- Celâl-zâde Mustafa, *Selîm-nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Ankara 1990.
- De fatti illustri di Selim imperator de Turchi tratti dalle historie di Paolo Giovio*, [Historia universale dell'origine et imperio de Turchi, ed. Francesco Sansovino, Venedik 1582, içinde], s. 303-342.
- Evliya Çelebi bin Derviş Muhammed Zillî, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, I, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Karaman-Yücel Dağlı, İstanbul 2006.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, Ankara 2009 (Tıpkı basım).
- Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Âdetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, İstanbul 2011.
- Giovan Maria Angioiello, *Fatih'in İç Oğlanı Anlatıyor... Fatih Sultan Mehmet*, çev. Pınar Gökpar, İstanbul 2011.
- Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991.
- Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bâyezid-i Veli (1481-1512)*, haz. Richard Kreutel, çev. Necdet Öztürk, İstanbul 1997.
- Histoire des Turcs*, I, ed. Artus Thomas, Paris 1662.
- Informatione di Paolo Giovio vescovo di nocera: A Carlo Quinto Imperatore Augusto*, [Historia universale dell'origine et imperio de Turchi, ed. Francesco Sansovino, Venedik 1582, içinde], s. 201-221.
- İbn İyas, *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi (Bedâyi'ü'z-zühûr fî Vekayi'd'd-duhûr)*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2016.
- İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII.-IX. Defter* [Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selîm I in the Light of Selîm-Nâme Literature*, Berlin 1985, içinde].
- İdris-i Bidlîsî, *Selîm Şah-nâme*, haz. Hicabi Kırlangıç, Ankara 2001.
- İshak Çelebi ve Selîm-nâmesi*, haz. Hamdi Savaş, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri 1985.
- Johannes Leunclavius, *Neuwe Chronica Türkischer Nation*, II, Frankfurt/Main 1595.
- Kemal Paşazâde'nin Selîmnâmesi*, haz. Ali Kökoğlu, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1994.

- Keşfi Mehmet Çelebi Selim-nâme veya Bağ-ı Firdevs-i Guzat ve Ravza-i Ehl-i Cihad*, haz. Abdurrahman Sağırlı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993.
- Keşfi'nin Selimnâmesi*, haz. Şefâettin Severcan, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1988..
- Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, neşr. Kayhan Atik, Ankara 2001.
- Mahremî ve Şeh-nâme'si, I. Kısım, Yavuz Sultan Selim Dönemi, İnceleme-Metin-Szölkük-Dizin*, haz. Hatice Aynur, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1993.
- Marino Sanuto, *I diarii*, vol. XIV, haz. F. Stefani-G. Berchet-N. Barozzi, Venezia 1886.
- Marino Sanuto, *I diarii*, vol. XXV, haz. F. Stefani-G. Berchet-N. Barozzi, Venezia 1889.
- Matrakçı Nasuh, *Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târîh-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*, haz. Göker İnan, İstanbul 2019.
- Matrakçı Nasuh, *Tarih-i Sultan Bayezid, II. Bayezid'in Tarihi*, haz. Reha Bilge-Mertol Tulum, İstanbul 2015.
- Muhyiddin Cemâlî'nin Tevârih-i Âl-i Osman't*, haz. H. Hüseyin Adaloğlu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.
- Müneccimbaşı, *Camiu'd-düvel (II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim Devri)*, haz. Nuri Ünlü, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1990.
- Rumlu Hasan, *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)*, çev. Cevat Cevan, Ankara 2004.
- Selimnâme (İshak bin İbrahim)*, haz. Burhan Keskin, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1998.
- Şükrî-i Bitlisî, *Selîm-nâme*, haz. Mustafa Argunşah, Kayseri 1997.
- Târîh-i Âl-i Osman*, haz. Mustafa Karazeybek, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994.
- Theodoro Spandugnano, *Patritio Constantinopolitano, De la origine deli Imperatori Ottomani, ordini dela corte, forma del guerregiare loro, religione, rito, et costumi de la natione*, [C. N. Sathas, Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge, IX, Paris 1890, içinde], s. 133-261.

Theodoros Spandunis, *Osmanlı Sultanları*, haz. Donald M. Nicol, çev. Necdet Balta, İstanbul 2015.

Araştırma Eserleri

- BARIŞ, Y. İzzettin, *Osmanlı Padişahlarının Yaşamlarından Kesitler, Hastalıkları ve Ölüm Sebepleri*, Ankara 2002
- BAYAT, Ali Haydar, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara 1999.
- CEZAR, Mustafa, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, II, Ankara 2011.
- ÇIPA, H. Erdem, *Yavuz'u Yaratmak, Osmanlı Dünyası'nda Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza*, çev. Zeynep Rona, İstanbul 2019.
- EMECEN, Feridun, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul 2017.
- FISHER, Sydney Nettleton, *Sultan Bayezid Han (1481-1512)*, çev. Hazal Yalın, İstanbul 2014.
- GÖKÇEN, Mahmut Adnan, "G. A. Menavino'nun Trattato de costumi et vita de Turchi Unvanlı Risalesinin Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme Başlıklı Harun Mutluay Çevirisinin Eleştirisi", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI (2013), s. 361-382.
- GÜLERYÜZ, Naim A., "Topkapı Sarayında Uc Kuşak Saray Hekimi: Hamon Ailesi", *Osmanlı İstanbulu*, IV, ed. Feridun M. Emecen- Ali Akyıldız- Emrah Safa Gürkan, İstanbul 2016, s. 797-806.
- KÂHYA, Esin, "Onbeşinci Yüzyılda Yaşamış Hekimlerimizden Hekimbaşı Âhî Çelebi", *Erdem*, IX/25 (Ankara 1996), s. 293-295.
- SCHWOEBEL, Robert, *Hilâlin Gölgesi, Rönesans'ta Türk İmajı (1453-1517)*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul 2013.
- ŞEHSUVAROĞLU, Bedi N., "Osmanlı Padişahlarının Âkıbetleri ve Ölüm Sebepleri Hakkında Tıp Tarihi Bakımından İnceleme", *V. Türk Tarih Kongresi, 12-17 Nisan 1956, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Ankara 1960, s. 392-410.
- TARIM [ERTUĞ], Zeynep, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri*, Ankara 1999.
- TEKİNDAĞ, Şehabettin, "Bayezid'in Ölümü Meselesi", *Tarih Dergisi*, 24 (1970), s. 1-16.
- UĞUR, Ahmet, *Yavuz Sultan Selim'in Siyasi ve Askeri Hayatı*, İstanbul 2001.

- ULUÇAY, Çağatay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", *Tarih Dergisi*, 9 (1954), s. 53-90; 10 (1954), s. 117-142.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, "Onbeşinci Yüzyılı İlk Yarısıyle Onaltıncı Yüzyılın Başlarında Memlûk Sultanları Yanına İltica Etmiş Olan Osmanlı Hanedanına Mensup Şehzadeler", *Bellekten*, XVII/68 (1953), s. 519-535.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara 1998.
- ZINKEISEN, Johann Wilhelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2011.

EK

II. Bâyezid'in Yolda Hastalanmasına Dair Rapor

“Mahdûm-ı e'azz-i ekrem-i kâm-yâb [u] kâm-bîn

Ba'de ez-arz-ı ihlâs ü niyâz-mendî ma'rûz-ı devlet-hâh-ı dâ'î oldur kim

Huzûr-ı şerîfden der ü pâyile revâne oldukda envâ'-ı derd ü mihnetle çâr u nâçâr Çorlu'ya gelindi. Ol menzilde hazret-i ulyânın mizâc-ı şerîflerine haylice tagayyür ü keslân târî oldı. Birkaç gün oturmak münâsib idi. Ba'zılar râzı olmadılar, Erkene'de(?) bir gün zarûrî oturıldı. Tekrâr ikdâm idüp göçürdiler. Burgoz'a gelicek be-gayet za'af târî olup arabaya hiç vechile iktidâr kalmadığı sebebden iki gün dahi anda oturdılar. Üçüncü gün tekrâr ikdâm idüp göçürdiler. Ol esnâda hudâvendigâr hazretleri cânibinden Sinân Bey geldiler. Anlar dahi arabada gördiler. Sîmâlarından ma'lûm idinmiş olalar. Mâ-hasal hizmetinize şöyle ma'lûm ola kim dakk-ı şeyhûhet târî olmuş idi. Şimdi temâm zubûl buldı. Bu hareket bunları be-gayet za'if idüp ahvâlleri mahûf olmuşdır. Mahzâ Hakk'ın lutfına kalmışdır. Ümmizdir ki tabi'at def' eyleye. Â'râzları su'âl-i müfrita ki öksürmege iktidâr yok. Ve harâretle zubûl ki rûz-be-rûz tefâvüt-i fâhiş. Hakk te'âlâ lutfundan sıhhat-ı kerâmet kıla, âmin. Ve sizler ile ma'hûd idi kim ba'zı evkat i'lâma muhtâc bir kaziyye vaki' olıcak taksîr olunmaya. Ol ahdimize mebnî bu küstâhlığa cü'ret olındı. Ümmizdir ki afv buyurasız. Bâki devlet ü kâmrânî rûz be-rûz efzûn-bâd

el-abd-i müstedîm Mehmed”

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

مردی از آنکه اگر کسی کاغذی میسر

بعد از عرض اضمحلال و نیاز سندی موقوفه دولتخواه و اولاد کم
 حضور شریفه در و با پایه روانه اولوقه انواع در و مختلک هایدرا
 جو رلوب کلندی اوله منزل حضرت عالیانک تراج شریفانه خلیله تعالی
 و کماله طاری اولدی بر فوج کوه او تو رماق مناسبه ایدیه بعضی رانی
 اولاد با اکتف بر کوه ضروری او تو رمانی تاکار اقام ایوب کوجوی
 بر غون کلکلی بنیایه ضعف طاری اولوب عرابیه بیج وجهله اقتدار
 قاطبه و غیره سبیده ایگه کوه داعه انده او تو رمانی او صبحی کوه کمار اقدام
 ایوب کوجوی اوله انشاده خداوندگار حضرتی جاننده سناه
 بکن کلدی با انلی داعه عرابیه کوجوی ایجا لوزنه معلوم ایرغش اولاد
 ما حاصل خدمتکن سنویله معلوم اولاکم دق شیخرفط طاری اولوش
 ایدیه شمدی تمام زبول بولدی بو حرکت بر نالی بنیایه ضعیف
 ایوب احمالی خوف اولشدر محض حقان لطفنه فالشدر ایندورکه
 طبیعته دفع ایلیه اعراضای سعال موطه که او کسور که اقتدار یوق
 و حرارتله زبول که روز بروز قوت فاحشه حق نقالی لطفنده
 صحت کرامت قالمین و سزایله مهوه ایدیکم بعضی اوقات اعلاه
 محتاج بر قضیه واقعه اولجات تقصیری اولنمیا اول عهد بنی بو کستانه
 جرات اولوندی ایندورکه عنده برین سزای دولته کراهه اوز روز و
 حرمی

T.S.M.A.-E 760/20

T.S.M.A.E.0760

“THE QUESTION OF BAYEZID II’S DEATH”

Abstract

How did Bayezid II die? This is a question that historians have often disagreed among themselves, as was done in its epoch. While some sources indicate that he died a natural death, other sources indicate that he was killed after being poisoned by his son, Selim, who so would guarantee his throne. In this text a report of Mehmed is examined and evaluated, which has been disregarded until to-day and relates the last days of sultan dethroned. In the beginning of this article, we have treated Bayezid’s days after his being dethroned, and when and under which conditions his leave-taking occurred. In the second chapter, his falling ill, its treatment efforts and his death are examined. Finally, in the third chapter, it has been analyzed how the news and the rumors of his death reverberated on the concerned sources.

Keywords

The Death of Bayezid II, Poisoning, the Report of Mehmed

1078 (1667-1668) TARİHLİ RUMELİ KADILIK RÜTBELERİ DÜZENLEMESİNE DAİR YENİ BİR KADI MECMUASI*

ERCAN ALAN**

ÖZET

Bu makalede, bir kadı mecmuasından hareketle, kadılık mesleği ve Rumeli kazalarının 1078 (1667-1668) tarihli rütbeleri incelenmiştir. Bu noktada; bu mecmuadan hareketle kadı mecmuaların ne olduğu, kadılık mesleği hakkında verdiği bilgiler ve en önemlisi de içinde yer alan Rumeli kadılıklarının rütbelerine ilişkin en erken tarihli listeden hareketle Osmanlı kadılık müessesesinin, en alt kademededen en üst kademeye hiyerarşik basamakları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kadılık rütbesinin ne olduğu, kazaların niçin rütbelere göre tanzim edildiği, bu kazaların rütbeler içerisindeki sayısal dağılımı, kadınların meslek kariyerlerinin bu rütbelerle bağı ve bunun ilmiye sınıfı içindeki etkileri gibi sorulara cevap aranmıştır. Ayrıca daha önce M. Kemal Özergin tarafından neşredilen ve 1078 (1667-1168) tarihli nüsha ile içindeki kayıtlardan XVII. yüzyılın son çeyreğinde yazılmış olduğu anlaşılan ve tarafımızdan yayımlanan Osmanlı Arşivi Kamil Kepeci kataloğuna kayıtlı başka bir nüsha ile karşılaştırma yapılmıştır. Böylece nüshalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Kadılık müessesesinde uygulanan bu rütbe sistemi sayesinde, kadınlar alt rütbedeki kadılıklardan kademe kademe ilerleyerek üst rütbelere ulaşmışlardır. Böylece bu rütbe uygulaması aynı zamanda kadılık kariyerinin de meslek içindeki ilerleme serüvenini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Kadı, kadılık rütbeleri, kaza, Rumeli.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nda hem ilmiye hem de taşra teşkilatı açısından temel kurumlardan biri; şüphesiz kadılık teşkilatıdır. Kadılık teşkilatı ve mesleği hakkında bilgi veren kaynaklar temel olarak kadıasker ruznamçeleri ve ruus defterleridir. Bunların haricinde devlet teşkilatına ilişkin bazı

* Makalenin geliş tarihi: 03.05.2018 / Kabul tarihi: 10.05.2019

** Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, alanercan@gmail.com (<https://orcid.org/0000000279840875>)

kanunname ve teşrifat eserlerinde, ıslahat layihalarında vb. bazı belgelerde bu kurum hakkında birinci elden bilgiye ulaşmak mümkündür. Ancak bu kaynak çeşitliliğine rağmen başta kadılık rütbeleri ve kadıların görev alanını ifade eden kazalar hakkında ayrıntılı ve hatta bazen başka kaynaklarda ulaşamayacağımız bilgiler sunan alternatif bazı kaynaklar da mevcuttur. Bizzat görev başındaki kadılar ya da kadı olarak atanma ihtimali olan ilmiye sınıfı mensupları tarafından kaleme alınan ve içindeki muhtelif bilgilerden dolayı “mecmua” olarak adlandırılan eserler, başta kaza teşkilatı olmak üzere kadılık müessesesi hakkında diğer kaynaklarda olmayan ya da onları destekleyen önemli veriler sunmaktadır. Özellikle kazaların coğrafi konumu, varsa ayırt edici özellikleri ve en önemlisi de, özellikle XVII. yüzyıla ait diğer kaynaklarda göremediğimiz, kadılık rütbeleri bu mecmualardan ayrıntılı bir şekilde takip edilebilmektedir.

Kadı mecmuaları ve bu mecmualarda yer alan, başta kadılık rütbeleri olmak üzere, kadılık ve kaza teşkilatı ile alakalı bilgiler birtakım araştırmalara konu olmuştur.¹ Bu konu hakkındaki ilk çalışma; 1965’te İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından yapılmıştır. Uzunçarşılı, halen ilmiye çalışmaları için önemli bir kaynak teşkil eden kitabında “Kadıların Dereceleri” başlığı altında hem mevleviyetlerin hem de kaza kadılıklarının dereceleri hakkında bilgiler vermiştir. Bu noktada; Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığında yer alan 2066 numaralı eser hem Uzunçarşılı’nın hem de sonraki araştırmacıların temel kaynağı olmuştur. Uzunçarşılı bu kaynağa göre Rumeli’deki pek çok kazanın isim ve rütbesini dipnotlarda vermiş; ancak belge hakkında bir tarih ve ayrıntı vermemiştir.²

Kadılıkların rütbeleri ile alakalı ikinci çalışma M. Kemal Özergin tarafından yapılmıştır. Özergin içinde muhtelif bilgilerin yer aldığı İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K. 13 numaralı mecmuanın kadılıklar kısmından hareketle 1078 (1667-1668) tarihinde şeyhülislam Minkari-zade Yahya Efendi’nin emri üzerine Rumeli kadıaskeri Abdülkadir

¹ Burada, makalenin hem hacmini daha fazla genişletmemek ve hem de dikkati, mecmualar dışındaki başka konulara çekmemek adına sadece kadı mecmuaları ve onları temel alarak yapılmış çalışmalar değerlendirilmiştir.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, TTK, 1988, s. 91-98.

Efendi'nin "eşrâf-ı kuzât" denen yüksek rütbeli kadılar ile birlikte hazırladıkları Rumeli kadılıkları listesini yayınlamıştır. Bu belgeye göre 361 adet kaza 12 farklı rütbe altında sıralanmıştır. Özergin ayrıca Rumeli'deki kazaların, bağlı oldukları sancakları, etrafındaki kazaları ve İstanbul'a olan uzaklıklarını içeren kısmı da yayınlamıştır.³

XVI. yüzyıldaki Mısır eyaletini ayrıntılı bir şekilde inceleyen Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, "Mısır Eyaletinin Adli Teşkilatı" başlıklı kısımda Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları 3774 numaralı eseri kullanarak Mısır kazalarını tanıtmış; bu mecmuadaki verilerle XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait Anadolu kadıaskerliği ruznamçesindeki verileri ve Evliya Çelebi'nin Mısır kazaları hakkında verdiği bilgileri karşılaştırmıştır.⁴

Kadı mecmuaları ve Rumeli kadılık rütbeleri hakkındaki bir diğer çalışma; Ahmet Halaçoğlu'nun "1740-1741 Tarihli Yazma Esere Göre Rumeli Kazalarının Rütbeleri" başlıklı makalesidir. Halaçoğlu tek nüshası özel kütüphanesinde olan ve içinde, bütün kadı mecmualarında olduğu gibi, muhtelif bilgiler ihtiva eden bir mecmuadaki verilerden hareketle çalışmasını kaleme almıştır. Burada Rumeli kazaları Seniyye⁵, Ülâ, Karîbü'l-ülâ, İsnâ, Karîb ile's-sâniye, Sâlise, Karîbe-i ile'r-râbia ve Hâmise Karîbe ile'l-manasibi'l-mezkûre olmak üzere sekiz rütbeye ayrılmıştır ve liste 218 adet kazayı içermektedir.⁶

Kadılık rütbeleri hakkındaki iki önemli çalışma ise Yasemin Beyazıt tarafından yapılmıştır. Beyazıt, Uzunçarşılı'nın eserinde bahsettiği Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Kitaplığında yer alan 2066 numaralı ve 21 Rebiülahir 1253 (07.07.1837) tarihli yazmayı neşretmiştir. Neşredilen belgede alfabetik olarak isimleri verilen Rumeli kazalarının karşısında rütbeleri de yer almaktadır. Burada rütbe olarak sırasıyla Sitte, Ülâ, Karîbe-i

³ M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi." *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, TTK, 1988, s. 251-309. Özergin'in çalışması makalenin ilgili kısımlarında tekrar ve ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁴ Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, İstanbul, 1990, s. 254-256.

⁵ Halaçoğlu'nun "Seniyye" diye okuduğu rütbe "Sitte" olmalıdır; ancak eserin aslını göremediğimiz için kesin bir şey söyleyemiyoruz.

⁶ Ahmet Halaçoğlu, "1740-1741 Tarihli Yazma Esere Göre Rumeli Kazalarının Rütbeleri", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. III, Ankara, TTK, 1999, s. 869-897.

Ûlâ, Sâniye, Sâlise, İnebahtı, Eğri, Çelebi ve Çanat görülmektedir. Ayrıca bazı kazaların karşısında konumunu gösteren “nahiye”, “aralık” ve “maişet” gibi notlar düşülmüştür. Yine diğer birçok mecmuada olduğu gibi, kazaların bağlı oldukları sancak, İstanbul’a olan uzaklıkları ve etraflarında yer alan kazalar da belgede gösterilmiştir.⁷ Yasemin Beyazıt tarafından yapılan ikinci çalışmada kadı mecmualarının tanımı ve tanıtımı yapılarak rütbe sisteminin ortaya çıkış sebepleri tartışıldıktan sonra konu hakkında yapılan çalışmaların analizine geçilmiş ve Rumeli kadılıklarının zaman içindeki rütbe değişimi gösterilmiştir. Beyazıt, bu makalesinde Özergin ve Halaçoğlu tarafından yayımlanan mecmualara ait verilerle, XIX. yüzyılda kaleme alınmış “icmâl-i kuzât” defterlerindeki verileri karşılaştırarak rütbelerin yüzyıllar içindeki değişimlerini açıklamaya çalışmıştır.⁸

Rumeli kadılık rütbelerine ilişkin bir diğer çalışma tarafımızdan yapılmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Arşivi, Kamil Kepeci katalogunda yer alan Mevkufat Kalemî Ganem Kitabeti bölümünde 3980 numara ile kayıtlı Rumeli’nin adet-i ağnam ve resm-i ağıl defteri içerisinde yer alan bir liste değerlendirilmiştir. Bu defter her ne kadar bir kadı mecmuası olmasa da, içindeki Anadolu sancakları ve buraya bağlı kazalar ile Rumeli kazalarının rütbelerini veren bölüm muhtemelen bir kadı ya da kadı adayı tarafından kaleme alınmıştır. Makalemizde, Rumeli kadılık rütbelerini ele alan bu kısım neşredildikten sonra Özergin’in nüshası ile karşılaştırma yapılarak benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilmiştir.⁹

Anadolu kadılık rütbelerine ilişkin ilk müstakil çalışma ise; tarafımızdan yapılmıştır. Ankara Milli Kütüphane 06 Hk 1984 numaralı kadı mecmuasındaki Anadolu kadılık rütbelerine ilişkin veriler; kadı mecmuaları ve araştırmaya konu olan mecmuanın tanıtılmasından sonra neşredilmiştir.

⁷ Yasemin Beyazıt, “Rumeli kadılıklarına ve Rütbelerine Dair 1253/1837 tarihli Bir Yazma (62 Belge ile Birlikte)”, *Belgeler*, C. XXVIII, S. 32, Ankara, 2007, s. 11-51.

⁸ Yasemin Beyazıt, “Rabia’dan İnebahtı’ya Rumeli Kadılık Rütbeleri”, *Yeni Türkiye*, S.66, Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı I, 2015, s. 1228-1236.

⁹ Ercan Alan, “Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyıl Sonunda Rumeli’de Kadılık Rütbeleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 44, Haziran 2016, s.337-366. Bu makale, araştırmamızın ilgili bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Ayrıca bu makalede XVII. yüzyıldaki Anadolu kadılık rütbeleri ile XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki rütbeler karşılaştırılarak yaşanan değişim değerlendirilmiştir.¹⁰

Bu makalenin yayım süreci devam ettiği esnada, kadı mecmuaları ve bu bağlamda kaza teşkilatı ve kadılık rütbeleri hakkında bir kitap daha yayımlanmıştır. Levent Kuru ve Ahmet Önal tarafından Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları 3774 numaralı mecmua ve Ankara Milli Kütüphane 06 Hk 1984 numarada kayıtlı iki adet mecmua neşredilmiştir. Yazarlar, muhtelif kısımları daha önce yayımlanmış, bu iki mecmuadan hareketle Rumeli, Anadolu ve Mısır kadılıklarının rütbelerini incelemiştir.¹¹

Özergin ile Kuru ve Önal'ın neşrettiği mecmualar, kadılık rütbelerinin isimleri açısından aynı olup, Rumeli kazalarının bu rütbelere dağılımı da büyük oranda aynıdır. Bu nedenle Rumeli kadılık rütbelerinin sadece bu mecmualarda geçtiği şekliyle olduğu kanaati hasıl olmuştur. Ancak 1078 düzenlemesine ait orijinal nüshanın ortada olmaması ve 1078 tarihli kadılık rütbeleri ile alakalı tek kaynak türünün mecmualar olması, tespit edilebilen bütün mecmuaların değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. Ayrıca incelediğimiz mecmuanın; verilerini 1078 düzenlemesine ait "İsâl defter"inden aldığını yazıp, rütbelerin isimleri ve kazalara dağılımı noktasında ciddi farklılıklar göstermesi, 1078 düzenlemesine ilişkin bilinenlerin sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada çalışmamızın amacı; 1078 düzenlemesine ilişkin bütün kaynakların incelenmesi ve karşılaştırılması suretiyle bu düzenlemenin mahiyetini anlamak ve mecmualar arasındaki farkları ortaya koyarak, konu hakkındaki bilinenleri değerlendirmektir.

¹⁰ Ercan Alan, "XVII. Yüzyıl Anadolu Kadılıkları ve Rütbeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı: 67 (2018/1), İstanbul, 2018, s. 59-100.

¹¹ Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2018. Bu kitap, incelememize konu olan mecmua ile aynı mevzuu içerdiği için ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak incelenecektir.

1. Kadı Mecmuaları ve İncelememize Konu Olan Mecmua

Mecmualar, kaleme alınan kişilerin kendileri için tuttuğu notlardan ve ilgi alanına giren konularda okuduğu metinlerden alıntı yaptıkları derleme eserlerdir.¹² XVII. yüzyılda özellikle okuma yazma oranının artmasına paralel olarak bir yazım türü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³

Kadı mecmuaları ise; kadıların yazdıkları şiir denemeleri, kitaplarının isimleri, muhtelif hesaplamalar gibi mecmuayı kaleme alan kişilerin şahsi notlarının yanısıra içinde değişik konularda bilgiler de barındıran eserlerdir. Kişisel notlar içinde en dikkat çeken ise; mecmualardan birinde, notları kaleme alan kişinin kendisinin mülazemete nasıl kaydolduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatmasıdır. Burada yazar; "Vişne-zâde" lakabıyla meşhur Şeyh Mehmed İzzetî Efendi'nin 1 Muharrem 1078 (23 Haziran 1667) tarihinde Anadolu kadıaskerliğine atanmasıyla mülazemete girdiğini belirtmektedir.¹⁴ Mecmualarda bu gibi çeşitli konular hakkında notlar yer almasına rağmen, asıl olarak kadılık mesleğini ilgilendiren mevzular bulunmaktadır. Özellikle kazaların durumu, rütbesi, bağlı olduğu sancak veya eyalet, civarındaki kazalar, İstanbul'a kaç konak uzaklıkta oldukları gibi doğrudan kazalarla alakalı çok ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Kadıların meslek hayatları boyunca görev yapacakları kazalar hakkında bilgi sahibi olma isteği, ayrıca kadılık kariyerinin kademeli olarak ilerlemesinden ötürü hangi rütbede hangi kazaların bulunduğu bilinmesi gerekliliği gibi sebepler bu tipteki mecmuaların varlığını açıklamaktadır.

Bu noktada bütün kadıların ya da kadı adaylarının atanacakları kazaları tespit ve takip edebilecekleri muhtelif listelere ihtiyaç duymaları doğaldı. Kazaların bağlı oldukları rütbelere, bir sonraki rütbede hangi kazaların yer aldığı, İstanbul'a olan uzaklığı, civarındaki kazalar, hangi sancak ya da

¹² Derin Terzioğlu, "Mecmuâ-i Şeyh Mısıri: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*, Haz. Hatice Aynur Vd., İstanbul, 2012, s. 293.

¹³ Cemal Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*, Haz. Hatice Aynur Vd., İstanbul, 2012, s. 43-52.

¹⁴ Bu kaydın tam transkripsiyon ve açıklaması için bkz., Ercan Alan, *XVII. Anadolu Kadılikları ve Rütbeleri*, s. 62.

eyalette yer aldığı gibi mevzular kadıların kazaları tanınmaları açısından bilinmesi gereken temel hususlardı. Bu bilgileri derceden kadılar dolayısıyla kendi mecmualarını da oluşturmuş oluyorlardı. Daha sonra bazı kişisel notlarını ve mesleklerini ilgilendiren değişiklikleri de bu mecmualara ekliyorlardı.

İncelememize konu olan eser ise; Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde 13928-13929 numara ile kayıtlıdır. Baştan bazı sayfaları eksik olan eser iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, eski alfabeyle göre Rumeli kazaları ve bağlı oldukları sancaklar listelenmiştir. Bu kısımda hem Rumeli kazaları hakkında ilginç ve önemli detaylar vermekte hem de bu mecmuayı nasıl yazdığını gösteren deliller sunmaktadır. Mesela; İşbat kazasını anlatırken, sancağını ve İstanbul'a olan uzaklığını verdikten sonra "İlbasan kazâsına mülâsıkdır (bitişik), kadısı İlbasan içinde oturur." bilgisi de kaydedilmiştir.¹⁵ Benzer bir bilgi Korondos kazası için verilmiştir. Korondos hakkında, "Kadısı Yanya'da oturur, kasabası yoktur cümle kurâlardır" notu düşülerek, Korondos'un sadece köylerden oluştuğu için kaza merkezinin olmadığı ve kadısının Yanya'da oturduğu bilgisi paylaşılmıştır.¹⁶

Mecmuanın kaynaklarını anlatan kayıtlar da mevcuttur. Mesela; Balçık kazasına ilişkin kayıta; Gubârî mahlaslı bir kadıdan bahisle onun matlabından alıntı yaptığını belirtmiştir. Gubârî, Balçık kazası ile alakalı matlabına şöyle bir beyit yazmıştır:

Âb-ı lütfun ile çok mürdeler ihyâ itdin

*Bir nazar kıl bu Gubârî dahi balçık olsun*¹⁷

Mecmuanın nasıl meydana geldiğini gösteren kayıtlardan bir diğeri ise Kızılağaç kazasına aittir. Kızılağaç kazası hakkında genel bilgiler verildikten sonra; "Hatunili kazasının buraya yakın olmasından ötürü ilhak rica eden bir kadı matlabına şu beyti yazmıştır" diyerek daha önce Kızılağaç'a atanan bir kadının matlabını kullandığını belirtmiştir. Bu şiir ise;

¹⁵ Vr. 5b. İlbasan kazasına bitişik olmasından ve buranın gelirlerini tamamlama amacından dolayı İşbat kazası, XVII. yüzyılda 2 defa İlbasan'a ilhak olunmuştur. Bkz. Ercan Alan, *Kadıasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, s. 233.

¹⁶ Vr. 23a.

¹⁷ Vr. 8a.

Hatunili ile zabt olunmazsa

*Kızılağaç'dan intifâ' olunmaz*¹⁸

şeklinde olup Kızılağaç kazasının gelirinin tek başına kadı için yetersiz olduğu belirtilmiştir. Bu nedenle Hatunili kazasının buraya ilhakı istenmektedir. Ama daha önemlisi; bir kadının matlabından alıntı yaparak mecmuanın, nasıl oluşturulduğuna dair bir fikir vermektedir. Bu da; eserin daha önceki kadıların yazdıklarından istifade edilerek yazıldığını göstermektedir. Bu tip ilginç ve ayrıntılı bilgileri içeren kısımda 388 adet Rumeli kazasının kaydı yer almaktadır. Defterin ilk sayfalarının eksik olması kaza sayısının 388'le sınırlı olmasına sebep olmuştur.

Kazalarla alakalı bu bilgiler verildikten sonra; Anadolu ve Rumeli'de yer alan mevleviyet kadılıkları kaydedilmiştir. Bundan sonra ise Rumeli'deki eyaletler ve sancaklar tek tek gösterilmiştir. Ancak Rumeli sancakları "yekûn 59" olarak kaydedilmesine rağmen 53 adet sancak ismi zikredilmiştir. Hatta Üsküb sancağının iki defa yazıldığı göz önüne alınırsa bu sayı 52'ye düşmektedir. Eserin konumuzu teşkil eden Rumeli kadılıkları rütbeleri ile alakalı bölüm ise bundan sonra gelmektedir. Burası "İşbu bin yetmiş sekiz senesinde fazîletlü Rumili kâdîaskeri merhûm Abdülkadir Efendi hazretlerinin itdikleri îsâl defteridir ki aynı ile tahrîr olunub zikr olundu." başlığı ile başlamaktadır. Burada 372 adet kaza, 17 rütbe altında listelenmiştir. Ancak listenin sonunda "yekûn 370" kaydı vardır. Listedeki verilerden 370 sayısının sehven yazıldığı ve hatta bazı kazaların iki farklı rütbe altında gösterildiği görülmektedir. Rütbelerle alakalı bu bölümden sonra "Ma'lûm ola ki" diyerek münfasıl bir kadının yapması gerekenler, yeni bir görev için yapacağı hazırlıklar ve bu görev için ödeyeceği resim ve harçlar hakkında bilgi vardır.

Defterin ikinci kısmında ise daha çok padişaha nasihatler yer almaktadır. Defterin bu kısmındaki yazı karakteri farklı olduğu için aynı yazarın kaleminden mi çıktığı yoksa başkası tarafından esere sonradan mı ilave edildiği tam anlaşılamamaktadır. Bu kısmın baş tarafına kurşun kalemle "Risâle-i Ahlâk-ı Hamîde" "Pâdişâh ve Kadıya Usûl-i Mu'âmeleden Bahs İder" notu düşülmüştür. Bu bölümde, özetle, padişahın doğru, dürüst ve ahlaklı kişileri istihdam etmesi ve onları; çevresindekilerin düşmanlık ve

¹⁸ Vr. 22a.

kıskançlıklarından koruması tavsiye edilmektedir. Ancak kadılarla alakalı bir tavsiye veya konu bu kısımda yer almamaktadır.

Eserin mazul (münfasıl) kadınların yapacakları işlemler hakkında verdiği bilgiler çok değerli olduğu için buraya aynen alıyoruz:

“Ma'lûm ola ki: Evvelâ bir kâdî mansûbdan ma'zûl olub geldüğünde altı ay mikdârı eğlenür ba'de mü'lâzemete kayd olunur. Evvel altı aya mâdûn i'tibâr olunur. Kânun-i kadîm altı ay mikdârı eğlenüb ba'de mü'lâzemete yazılmakdur. Anı kâdîasker efendiler kendü kalemleri ile tahrîr iderler. Mü'lâzemete kâide budur. Ba'de mü'lâzemet iderler.

Ma'lûm ola ki: Kâdînin tâli'ne bir makbûl mansûb düşdükdde ol mansûba yazılmak murâd eylese tezkere-hâne günü işbu güne tahrîr eyleyüb matlabcının eline virüb dîvân günü hâzır ola.

Matlabdır: Et-tâlibü'l-abdi'd-dâî el-fakîr Mehmed Said el-münfasıl an-kazâ-yı Pirepol müddeti'l-înfisâl isnâ ve işrîn şehren ve'l-mülâzemet bi'l-atıyyeti'l-aliyye selâse aşer şehren müstemirren.

Ba'de'l-mülâzemet kâdî mansûb için: Mansûba yazılca kâdîasker efendi mübârek ola didükde dest-i bûs idüb gitdükden sonra üç gün gezüb üç gün nihâyete eyledükde kâdîasker efendinin muhızır ağaları geldükde anlara bahşîş ve kahve-bahâ ve matlabcıya kahve-bahâ beşer gurûş virilür. Ol sayılmaz. Andan sonra mektûb ve tezkere almağa mübâşeret eyledükde virilecek harclar beyân olunur.

Evvelâ müjde: Her ne çıkarsa

Ba'de sandık harcı: Kaç yüz akçe kadı isedir

Kayd harcı dahi virülür: Gündelik 5 Akçe

Ve tezkereci efendiye: Gündelik 4 Akçe

Ve mektûbcu efendiye: Gündelik 3 Akçe

Ve Mukayyid Efendiye: Gündelik 3 Akçe

Ve Askerî kısmetî kâğıdı: Olmak Üzere

Ve Kısmet Kâğıdına: Her Ne Çıkarsa

Ve Harc-ı Berât: Gündelik Hesâbıyla 12 Akçe(silindiği için tam okunamadı)

Temmeti'l (silinmiş) Sene 1140."

1140 tarihi itibariyle kadılık teşkilatına ait tespitler miladi takvimde 1727-1728 tarihlerine tekabül etmektedir. Yukarıdaki kayıtlarda adı geçen ve dolayısıyla bu kayıtları tuttuğunu düşündüğümüz Mehmed Said, 1 Şevval 1135'te (05.07.1723) Prepol kazasında göreve başlamış ve 19 ay görev yaptıktan sonra 29 Rebiülahir 1137'de (15.01.1725) görevden ayrılmıştır.¹⁹

Mehmed Said, Prepol'den münfasıl olduktan sonra, 01 Zilkade 1139'da (20.06.1727) Taşlıca kazasında göreve başlamış ve 14 ay sonra 29 Zilhicce 1140'ta (06.08.1728) mazul olmuştur.²⁰ Mehmed Said'e ilişkin bu tarihe en yakın kayıt ise Şehirköy kazasından 30 Ramazan 1145 (16.03.1733) tarihinde mazul olduğudur.²¹

Kadılar bir kazada belli bir süreliğine görev yaparlardı. Bu süre sonunda, yeni bir göreve atanuncaya kadar geçen "boş zaman" dönemi başlardı. İki görev arasında geçen bu süreye "infisal müddeti", bu durumdeki kadıya "... kazasından münfasıl" ya da "mazul" denilmekteydi. Yine aynı şekilde münfasıl kadılar; yeni bir göreve atanmak için, İstanbul'da bağlı oldukları kadıaskerlik dairesinde belli bir süre mülazemet etmek zorundaydılar. Burada verilen bilgilere göre; bir kazada görevi sona eren kadı 6 ay dinlenmelidir. Ancak bu süre dolduktan sonra bağlı olduğu kadıaskerlik dairesine gidip mülazemete kaydını yaptırabilir.

İnfisal ve mülazemet süresini dolduran kadı ise uygun bir görev çıktığı takdirde, "matlab" isimli dilekçesini, bağlı olduğu kadıaskerliğin matlabcı isimli görevlisine yazıp, divan gününü beklemeye başlardı. Çünkü arza çıkma yetkisi olan kadıaskerlerin, divanda tayin bekleyen kadı ve

¹⁹ Levent Kuru, *Kazasker Ruznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016, s. 744.

²⁰ Levent Kuru, s. 799.

²¹ Levent Kuru, s. 790.

müdürrislerin listesini padişaha takdim etmeleri kanundur. Burada matlabciya verilmesi gereken dilekçenin bir örneği de gösterilmiştir. Buna göre Prepol kazasından münfasıl olan Mehmed Said, 22 ay infisal ve 13 ay mülazemet süresi geçirmiştir. Burada matlabda yazması gereken bilgilerin kadının ismi, hangi kazadan münfasıl olduğu, infisal ve mülazemet sürelerinin ne kadar sürdüğü gibi temel konular olduğu anlaşılmaktadır.

Yeni bir kazaya atandığını kadıaskerden öğrenen kadı; kadıaskerin elini öpüp huzurundan ayrılır. Üç gün sonra kadıaskerin muhızr ağaları kendisine atandığına dair haber verirler. Bunun üzerine muhızr ağalarına ve matlabciya bahşiş ve “kahve-bahâ” adı altında beşer guruş dağıtır. Ancak kadının ödeyeceği harçlar bununla sınırlı değildi. Bağlı olduğu kadıaskelik dairesine mektub ve tezkere almaya gittiğinde çeşitli adlar altında kendisinden harçlar talep edilirdi. Tayini yapılan kadıların muhtelif belge ve kişilere değişen miktarlarda harçlar ödediğini görmekteyiz. Müjde, sandık, kayıt, askerî kısımetî kağıdı, kısımet kağıdı, berat harç ödenecek remi evraklar olup, kadıaskerlik dairesinde görev yapan tezkereci, mektubcu ve mukayyid gibi görevliler ise harç ödenecek kişiler grubuna girmektedir.

2. 1078 Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri ve Buna Dair Kaynaklar

Mecmuaların içindeki kaza teşkilatı ve kadılık rütbeleri hakkındaki bilgileri anlamak için kaza teşkilatı ve kadılık rütbeleri hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda kadılar; “kazâ” diye adlandırılan ve kendilerinin yetki ve sorumluluklarının dahilinde bulunan idari ve adli bir birimde görev yaparlardı. Taşrada kurulan bu idari ve adli birimlerin durumları; coğrafi konumlarına, nüfuslarına ve büyüklüklerine göre değişmekteydi. Özellikle “hâne” diye tabir edilen vergiye tabi nüfusun miktarı kazaların teşekkül ve sınıflandırılmasında temel faktördü. Çünkü kadılar; bazı istisnalar dışında, genellikle maaş şeklinde bir muayyen gelire sahip olmayıp yaptığı işlerden aldıkları harç ve ücretlerle geçinirlerdi. Kadılıklar, her kademedeki vazife için belirlenmiş olan ve kadılık için temel kaynak olan kadıasker ruznamçelerinde “yevmî” ya da “yevmiye” olarak adlandırılan sabit bir günlük ücrete göre sınıflandırılmıştı. Celal-zâde Kanunnamesi’nde de bu tespit teyit edilmekte ve “bir kadılık hâsılı her bin

hânedede on akçe tahmîn olunup anun üzerine hâsıl bağlanur.”²² ifadesi ile kadılık gelirlerinin tahmini bir değer üzerinden itibari olarak hesaplandığını göstermektedir. Buna bağlı olarak kazanın nüfusuna ve büyüklüğüne göre kadının alacağı yevmiye miktarı da değişmekteydi. Kadıların, kazaların büyüklüğüne göre elde ettikleri bu yevmiyelere ise XVI. yüzyılın başlarına ait ulema kayıtlarında “cihet-i kazâ”; kadiasker ruznamçelerinin seri halde tutulmaya başlandığı XVI. yüzyılın son çeyreğinde ise “mahsûl-i kazâ” denmekteydi.²³

Osmanlı İmparatorluğu’nda genel olarak ilmiye sınıfı ve özelde de kadılıklar, temelde iki sınıfa ayrılırdı. Birincisi “mevleviyet” diye tabir edilen yüksek makamlarda görev yapan üst düzey ulema; diğeri ise atanma yetkisi kadiaskerlerin elinde olan ulema idi. Kadılıklarda da, sağladığı imkanlara göre bu şekilde bir düzenlemeye gidilmiş ve büyük ve önemli kent merkezleri mevleviyet statüsünde yapılandırılarak daha çok Sahn-ı Seman ve Süleymaniye gibi yüksek dereceli medreselerde görev yapan ulemaya tevcih edilmiştir. Bu nedenle mevleviyet derecesindeki kadılıkların sayısının da sınırlı olduğunu görmekteyiz.²⁴

Ancak Osmanlı kadılık müessesesinin ve kaza teşkilatının asıl nüvesini Anadolu ve Rumeli olarak ikiye ayrılan kadiaskerlerin yetkisinde olanlar oluşturmaktaydı. Kadılıkların rütbelere ayrılması da, esasen, kadiaskerlerin yetkisindeki kadılıkların derecelendirilmesi ile alakalı bir durumdu.

Bu noktada kadılık rütbesinin; bir kazanın yevmiye miktarına göre sınıflandırılması olduğu görülmektedir. Aynı veya yakın miktarda yevmiyeye sahip kazaların aynı rütbe altında toplanarak kadılık rütbelerinin

²² Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, VII, İstanbul, 1994, s. 250.

²³ “Cihet-i kazâ” tabirinin kullanımı hakkında bkz., TSMA D. No: 5375. Mahsûl-i kazâ tabirinin, ilk ruznamçeden itibaren kullanıldığını görmekteyiz. Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK), Rumeli Kadiaskerliği Ruznamçesi (RKR), Yeni Kayıt: 4569/2, Eski Kayıt: 5193/2, Vr. 27a. Ayrıca kaza sınırlarını etkileyen faktörler açısından bkz. Yasemin Beyazıt, “XVI. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı’da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler”, *Doğu Batı Osmanlılar III*, 2010, s. 75-98.

²⁴ XVII. yüzyılda mevleviyetlerin isim ve sayıları bazı kayıtlarda toplu olarak verilmiştir. Bir kanunnamede bu sayı; 13’ü Rumeli’de olmak üzere 35 olarak belirtilmiştir. Bkz. Avni Ömer Efendi, *Kanunname-i Osmânî Mefhûm-ı Defter-i Hakanî*, Ragıp Paşa Kütüphanesi No: 1578/278, Vr. 47a-47b. İncelemize konu olan kadı mecmuasında ise bu sayı; 13’ü Rumeli’de olmak üzere 36 olarak kaydedilmiştir. Bkz. Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, No: 13928-13929, Vr. 30b-31a.

oluşturulduğunu görmekteyiz. Bu uygulamanın amacının ise; aynı oranda yevmiyeye sahip kazaların bir araya getirilmek suretiyle kadılık mesleğinin hiyerarşik basamaklarını oluşturmak olduğunu olarak söyleyebiliriz. Çünkü kadılık mesleği; düşük yevmiyeli küçük kazalardan başlanarak yüksek yevmiyeli büyük kazalara kademe kademe ilerleme şeklinde devam etmekteydi. Bu sayede; hem tayin sisteminin daha anlaşılır ve izlenebilir olması sağlanmaya hem de olası karışıklığın önüne geçilmeye çalışıldığı söylenebilir. Böylece, sayısı oldukça kalabalık olan kadıaskerliğe bağlı kazalara ve buralara talip olan çok sayıdaki kadı adayına ilişkin işlemlerin daha kolay ve sistemli olması düşünülmüş olmalıdır.

Kadıların ve görev bölgelerini gösteren kazaların durumu kadıaskerlerin kendi bürolarında tuttıkları “rûznâme” ya da “rûznâmçe” defterlerinden takip edilebilmektedir. Kadıasker ruznamçelerinde kadılıkların kaç akçe yevmiye ile tevcih edildikleri gösterilmekle beraber; XVII. yüzyılın son çeyreğine ait Rumeli kadıaskerliği ruznamçelerinin günümüze ulaşmamış olması ve kadılık rütbeleriyle alakalı bilgilerin XVIII. yüzyılın başlarına kadar ruznamçelerde yer almaması, konu hakkında bilgi veren alternatif kaynakların ne kadar değerli olduklarını göstermektedir. Bu alternatif kaynaklardan biri de, hiç şüphesiz, bizzat kadıların kendi notlarından oluşan ve kısaca “mecmua” diye adlandırılan eserlerdir.

Bu noktada; Rumeli kadılıklarında 1078 tarihinde bir rütbe düzenlemesini içeren bilgiler sadece kadı mecmualarında yer almaktadır. Kadı mecmuaları değerlendirilirken ise; bilinmesi gereken bazı önemli ayrıntılar vardır. Öncelikle 1078 düzenlemesine ilişkin bilinmesi gereken ilk husus; bu düzenlemenin orijinal metninin ya günümüze ulaşmamış ya da henüz tespit edilememiş olmasıdır. Dönemin biyografi kaynaklarında o tarihte şeyhülislam olan Minkarizade Yahya Efendi'nin ve Rumeli kadıaskeri olan Babazade Abdülkadir Sinani Efendi'nin hayatı anlatılırken 1078'de böyle bir düzenlemeye ilişkin bir kayıt da görülmemektedir.²⁵ Dolayısıyla bu düzenlemeye ilişkin en önemli belgeler, kadı mecmualarıdır.

²⁵ Minkarizâde Yahya Efendi ve Babazade Abdülkadir Sinani Efendi hakkında bilgi veren kaynaklar için bkz., Uşşâkizâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, Haz. Ramazan Ekinci, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 687-690 ve s. 695-698, Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, II, Haz. Ramazan Ekinci, İstanbul, Yazma Eserler

Ayrıca bilinmesi gereken bir diğer husus; kadı mecmualarının Rumeli kazaları hakkında bilgi verirlerken bu kazaları iki ayrı kısımda kaydetmele-ridir. Genellikle, ilk kısımda kazaların rütbeleri verilirken ikinci kısımda alfabetik olarak kazaların listesi, civarındaki komşu kazalar, İstanbul'a uzaklıkları varsa ayırıcı özellikleri vb. yer almaktadır. İkinci kısımda kazaların rütbeleri tekrar zikredilmez ve ikinci kısımdaki kazaların sayısı, birinci kısımda rütbesi kaydedilen bölümden daima daha fazladır. Bunun sebebi; arpalık, maişet, tebid ve tekaüd gibi değişik statülerde tevcih edilen kazaların ve düşük yevmiyeli olduğu için rütbesi zikredilmeyen ve çoğu zaman da büyük kazalara ilhak olunan bazı küçük kazaların, rütbe sahibi olmadıkları için sadece ikinci kısımda zikredilmeleridir.

1078 düzenlemesine ait kayıtlar, dört adet mecmuada yer almaktadır. Bu mecmualar; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K. 13, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları 3774, Ankara Milli Kütüphane 06 Hk 1984 ve Konya İzzet Koyunoğlu 13928-13929 numara ile kayıtlı eserlerdir. Bunların haricinde; muhtemelen XVII. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 15 Hk 934/2 numara ile kayıtlı bir mecmua daha vardır. Ancak bu mecmuada kadılık rütbeleri, kazaların tanıtıldığı kısma derkenar olarak sonradan eklenmiş olup oldukça eksik ve bazı kısımları da tahrip olmuş halde-dir.²⁶ XVII. yüzyılın sonuna Rumeli'nin ait ağdet-i ağnam ve resm-i ağıl kayıtlarını içeren bir defterde de, muhtemelen Rumeli kadılık rütbelерinin XVII. yüzyılın sonuna ait halini içeren ve yine muhtemelen bir kadı tarafından kaydedilmiş bir liste mevcuttur. İncelememize konu olan mecmua ile eksik olan

Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, s. 1128-1132 ve s. 1061-1064, Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in *Devhatü'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhül-islamlarının Biyografileri Adlı Eserin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Haz. Alper Yıldırım, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Hatay, 2014, s. 161.162.

²⁶ Kuru ve Önal, 1078 düzenlemesinin arşiv ve kütüphanelerimizde pek çok nüshasının olduğunu söylemekte ve buna örnek olarak Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesindeki bu mecmua ile Avusturya Milli Kütüphanesi'ndeki bir mecmuayı göstermektedirler. Ancak; ikinci mecmuanın içeriği XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başına ait rütbelер üzerinedir. İlk mecmuanın verileri, 1078 düzenlemesine benzese de nüsha eksik ve rütbe isimleri de farklılık göstermektedir. Burada, çok fazla inceleme yapmadan peşin hükümlü değerlendirmeye gidildiği görülmektedir. Kuru ve Önal, s. 18. XVII. yüzyıl Rumeli kadılık rütbeleri hakkında bütün kaynakların karşılıklı değerlendirilmek suretiyle analizi tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

Konya Bölge Yazma Eserler nüshası dışında hepsi yayımlanan ve giriş kısmında kısaca değinilen bu eserlerin içeriği tam da bizim konumuzun odağında olduğu için, bu eserlerin ve bu eserleri temel alarak yapılmış çalışmaların değerlendirilmesi ve çalışmamıza konu olan mecmua ile karşılaştırılması yerinde olacaktır.

İlk olarak Özergin'in neşrettiği İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda K 13 numara ile kayıtlı nüshayı ele aldığımızda; bu düzenlemenin şeyhülislam Minkari-zâde Yahya Efendi'nin emri üzerine Rumeli kadıaskeri Abdülkadir Efendi tarafından, "eşrâf-ı kuzât" denen kıdemli kadılar ile birlikte hazırlandığı ve yürürlüğe konduğu belirtilmektedir. Bu düzenlemeye göre 361 adet kaza 12 farklı rütbeye göre, en üst rütbeden en alt rütbeye olacak şekilde sıralanmıştı. Çalışmamıza konu olan eserde de Rumeli kadılık rütbelerine ilişkin bölümün başlığında; bu kısmın 1078 yılında Rumeli kadıaskeri Sinan Efendi tarafından yapılan düzenlemeyi içeren "îsâl defteri" den aynen aktarıldığı belirtilmektedir.²⁷

Bu noktada içerik olarak, Özergin ile Kuru ve Önal'ın neşrettikleri nüshaların hemen hemen aynı olmaları bu çalışmaların birlikte değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken ilk husus; Kuru ve Önal'ın neşrettikleri mecmualar ile Özergin'in neşrettiği mecmuanın Rumeli kadılık rütbelerini 12 başlık altında listelemesidir. Kuru ve Önal, hem kadılık rütbelerinin isim ve sayılarının aynı olması hem de, özellikle Ayasofya ve Ankara Milli Kütüphane nüshalarının, kazaların rütbelere dağılımı açısından hemen hemen aynı olması gibi hususlar sebebiyle Rumeli kadılıklarındaki 1078 düzenlemesinin 12 rütbe şeklinde olduğu kanaatine varmışlardır.²⁸ Ancak burada bilinmesi gereken temel husus olan 1078 düzenlemesinin orijinal nüshasının ya tespit edilmemiş ya da günümüze ulaşmamış olması ihmal edilmiştir. Yazarların kullandıkları nüshalar da dahil olmak üzere tespit edilen nüshalar orijinalinden istinsah edilmiştir. Bu nedenle bütün nüshaların tespiti ve karşılaştırılması konunun izahı açısından daha anlamlı olacaktır. Sadece üç nüshaya bakarak Rumeli kadılıklarının 12 rütbeye ayrıldığını söylemek çok isabetli

²⁷ Benzeri bir not Ayasofya nüshasında da mevcuttur. Levent Kuru ve Ahmet Önal, s. 113.

²⁸ Eserin literatür değerlendirmesi kısmı için bkz. Levent Kuru-Ahmet Önal, s. 15-24.

görünmemektedir. Kitabın literatür değerlendirmesi kısmında yazarların en çok üzerinde durdukları iki çalışma M. Kemal Özergin ve tarafımızdan yapılan çalışmadır.²⁹ Yazarlar tarafımızdan 2016'da yayımlanan nüshanın 1078 düzenlemesinin bir kopyası olduğunu iddia etmekte ve araştırmamıza konu olan nüsha ile Özergin'in nüshasının arasındaki farkları gösterdiğimiz tabloyu yeniden tashih etmektedirler. Ayrıca tarafımızdan tespit edilen bu nüshanın 13 rütbeden oluşması sebebiyle Özergin'in listesinden farklı olmasını, listeyi istinsah eden katibin tercihi olarak açıklamaktadırlar. Bu noktada bazı hususları açıklamak yerinde olacaktır.

Kemal Özergin, kadı mecmuasındaki verileri incelerken mecmuada yer alan kazaları iki kısım halinde değerlendirmiştir. İlki; Rumeli kadılık rütbelelerini gösteren ve toplamda 361 adet kazayı kapsayan bölümdür ki Özergin bunu neşrederken "[A]" şeklinde göstermiştir. İkinci kısım ise Rumeli kadılıklarını alfabetik olarak sıralayan ve coğrafi konumu anlatan kısımdır ve bu kısım da "[B]" başlığı altında listelenmiştir. İkinci kısım olan bu [B] kısmı, 391 adet kazayı içermektedir ve burada kazaların rütbeleri yer almaz. Bu kısımdaki kazaların sayısının, birinci kısımda rütbesi kaydedilen bölümden daima daha fazla olduğu ve bunun sebebi yukarıda açıklanmıştı. Bu nedenle tarafımızdan yapılan çalışmada Özergin'in neşrettiği ve sadece [A] kısmında rütbesi zikredilen 361 adet kaza ile bizim tespit ettiğimiz nüshadaki 391 adet kazanın rütbesi karşılaştırılmış; Özergin'in nüshasında 391 adet kazanın kaydedildiği ikinci kısım olan [B] kısmı, kadılık rütbelelerini içermediği için konuya dahil edilmemiştir. Buradaki hedef kısaca rütbesi verilen Rumeli kadılıklarını karşılaştırmak ve iki nüsha arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Ancak, her ne kadar kitapta kadı mecmualarından bahsetseler de, kadı mecmuaları hakkında yeterince bilgiye sahip olmayan ve dolayısıyla rütbesi olmayan kazalar hakkında hiçbir açıklama getiremeyen yazarlar; Özergin'in neşrettiği [B] kısmına bakarak "Ercan Alan'ın Yeni Olarak İfade Ettiği Ancak 1078 Düzenlemesinde Olan Kazalar" başlığı altında bir tablo oluşturmuşlardır. Bu tablonun neredeyse tamamı, Özergin'in [B] kısmında yer alan kazalarla alakalıdır. Bizim kastettiğimiz rütbesi verilen Rumeli kadı-

²⁹ M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", *Ord. Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara, 1988, s. 251-309 ve Ercan Alan, "Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyıl Sonunda Rumeli'de Kadılık Rütbeleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 44, Haziran 2016, s.337-366.

lıklarının karşılaştırılması idi. [A] kısmındaki birkaç kaza hakkında ise, makalemizdeki liste oluşturulurken dipnotlarla açıklaması yapılmıştı. Ayrıca bu tabloda bazı kazaların rütbesi "100 ile Mezun" şeklinde verilmiştir. Halbuki ne Özergin'in nüshasında ne de kendilerinin neşrettikleri diğer nüshalarda böyle bir rütbe adı yoktur. "100 ile Mezun" isimli rütbe sadece Kamil Kepeci ve Konya İzzet Koyunoğlu nüshalarında vardır. Dolayısıyla tablo ile açıklama yaparken rütbe isimleri konusunda da hata yapmışlardır.

Ayrıca 1078 düzenlemesine göre, özellikle 1669'da Girit'in fethinin tamamlanması ve 1672'de Kamanıçe'nin fethi ile Osmanlı kaza teşkilatına yeni kazaların dahil olmasından hareketle ve rütbe sayısının ve bazı rütbe isimlerinin farklı olması sebebiyle bu nüsha tarafımızdan XVII. yüzyılın sonuna ait olan bir düzenleme olarak adlandırılmıştı. Çünkü; 1087 (1676) tarihli Abdurrahman Abdi Paşa Kanunnamesi'ne göre Kamanıçe ve Kandıye kazaları mevleviyet statüsünde idi.³⁰ Dolayısıyla 1078 düzenlemesinde yer almıyorlardı ve sitte rütbesindeki kazaya dönüştürülmeleri, Kamanıçe'nin 1699'daki Karlofça Antlaşması ile kaybedildiği göz önünü alınırsa, muhtemelen, bu yüzyılın sonunda gerçekleştirilmişti. Bu ve bunun gibi pek çok kazanın Özergin nüshasından farklılık arz etmesi sebebiyle, aradaki farkı vurgulamak amaçlı, yeni bir düzenleme olarak değerlendirilmişti. Ancak yazarlar, 1078 düzenlemesine ait orijinal nüsha henüz ortada olmamasına rağmen Özergin'in ve kendilerinin kullandıkları nüshaları arasındaki ortak özellikleri baz alarak, neşrettiğimiz kaynağı da 1078 düzenlemesinin bir kopyası olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bunu bilimsel açıklama noktasında tatmin edici kanıtlar gösterememişlerdir. Burada aradaki farkı sadece katibin tercihi ya da yazım hatası olarak değerlendirmek doğru değildir. Sonuçta orijinal nüsha ortada yoktur ve kadı mecmuaları, büyük ihtimalle, birbirlerinden istinsah edilerek çoğaltılırlar. Bunun en büyük kanıtı; Rumeli kazalarının coğrafi olarak tanıtıldığı kısmın bütün kadı mecmualarında hemen hemen aynı olmasıdır. Yine hem bizim çalışmamıza konu olan mecmuada, hem Özergin'in neşrettiği mecmuada ve hem de yazarların neşrettiği Ayasofya nüshasında, 1078 düzenlemesine ilişkin bilgilerin dönemin Rumeli kadiaskeri Sinani Efendi'nin defterinden kopya edildiği notu yer almaktadır. Bu durumda hangisinin orijinal nüshadan istinsah edildiğini tespit etmek güçleşmektedir. Orijinal nüshanın tespiti mümkün olmadığı sürece ise; aradaki farkın ne olduğu ve hangi durumdan kaynaklandığı açık bir şekilde izah edilememektedir.

³⁰ *Abdurrahman Abdi Paşa Kanunnamesi*, Haz. H. Ahmet Aslantürk, İstanbul, 2012, s. 60.

Yine bu nedenle 1078 düzenlemesinde XVII. yüzyılın sonlarına doğru bir değişiklik yapıp yapılmadığı net bir şekilde anlaşılamamaktadır. Ancak; tarafımızdan neşredilen listede, Özergin'in neşrettiği nüshadan mühim bazı değişiklikler olduğu gözlemlendiği için, yeni bir düzenleme olarak düşünülmüştü.

Yazarların Özergin'e ve tarafımıza yaptığı eleştirilerden biri de; Özergin'in okuma hatası yaptığı iddiasıdır. Yazarlara göre; Özergin okuma hatası yaparak Valyeva isimli kazayı Valpova, Valpova isimli kazayı da Valyeva olarak okumuştur. Tarafımızdan yapılan incelemede ise bu kazaların farklı rütbe ve akçe değerleri açısından iki nüshada farklı olarak yer almasından ötürü yeni bir düzenleme olduğu algısının oluştuğunu belirtmişlerdir. Ancak burada da yazarların yanlışları açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü Özergin'in neşrettiği İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K13 numaralı eser incelendiği zaman Özergin'in okuma hatası yapmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu nüshada Valpova kazası "Sâlise" rütbesinde, Valyeva kazası ise; "200-150 Arasına Karîb" başlıklı rütbenin altında yer almaktadır ve Özergin tarafından doğru bir şekilde okunmuştur. Tarafımızdan neşredilen Kamil Kepeci kataloğundaki defterde ise Valyeva "Sâlise", Valpova ise "200-150 Arasına Karîb" başlıklı rütbenin altında yer almaktadır. Bu iki kaza noktasında nüshalar arsında farklılık olduğu görülmektedir. Bu farklılık, nüshaları kaleme alan müstensih'in yazım yanlışlarından kaynaklandığı gibi, farklı bir düzenlemeye gidildiğini de gösterebilir. Sonuçta 1078 düzenlemesinin orijinal nüshasının olmaması ve iki kazanın eski harflerle yazımı noktasında tek farklılığın sadece bir noktadan ibaret olması bu durumu açıklamakta zorluk yaşatmaktadır. Ancak burada, yazarların Özergin'in neşrettiği nüshayı detaylı bir şekilde incelemeyen hüküm verdikleri ve yanlışları görülmektedir. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu, ilmiye sınıfı için zaman zaman bazı ferman ve kanunlar çıkararak düzenlemelere gitmişlerdir. 1078 düzenlemesi de ilelebet devam edemeyeceğine göre, birtakım değişikliklere uğramış olabilir. Fakat; XVII. yüzyılın son çeyreğine ait Rumeli kadıaskerliği ruznamçe defterlerinin ve mühimme defterlerinin eksik oluşu, bu durumu izlememizi zorlaştırmaktadır. Ancak XVIII. yüzyıl ruznamçelerinde, bazı kazaların rütbelerinin değiştirildiği gözlenmektedir.³¹

³¹ Levent Kuru, s. 76-80 ve tezin sonunda yer alan "Ek. 1. XVIII. Yüzyılda İlmiye Teşkilatına Dair Belgeler", s. 196-225.

Bütün burada yazılanlardan bu yazarların, çalıştıkları konunun etkisinde fazla kalarak, özellikle kadı mecmuasının nasıl oluşturulduğu gibi konuları anlamadan ve yapılan çalışmaları dikkatli bir şekilde tetkik etmeden hüküm verdikleri anlaşılmaktadır.³²

3. Mecmuadaki Verilerin Rütbelere Açısından Analizi

Araştırmamıza konu olan mecmuada başlıktaki açıklamadan sonra en yüksek rütbeden başlamak üzere sırası ile Rumeli kazalarının rütbelere göre listesi verilmiştir. Kazaların altına "mesâfe" notu düşülerek İstanbul'a kaç kона uzaklıkta oldukları belirtilmiştir. Ayrıca ilk üç rütbe için kaza isminin altına "kadîm fi 300" ya da "kadîm fi 200" şeklinde akçe değerini gösteren ifadeler not edilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için bir kaza üzerinde bu bilgileri gösterecek olur isek; "Üsküb, Kadîm fi 300, mesâfe 19" kaydı buna güzel bir örnek teşkil eder. Ancak diğer rütbelere ait kazaların altında kaç akçelik kaza olduğunu gösteren kayıtlar mevcut değildir. Fakat bazı rütbelere yanına akçe değeri de eklenmiştir. Mesela Râbia rütbesi için "Rütbe-i râbia rütbesidir. Üç yüz ile iki yüz mâbeynindedir." bilgisi paylaşılmıştır. Râbia rütbesinden itibaren takip eden diğer rütbelerde de akçe değeri aynı şekilde verilmiştir.

Rütbelere ilişkin verilen akçe değerinin sıhhati kadıasker ruznamçelerindeki verilerle kıyaslanmak suretiyle kontrol edilebilir. Örneğin Râbia rütbesinin ilk kazası olan İnebahtı'yı ele aldığımızda, 1078 tarihli düzenlemeye en yakın kayıtlarda burasının 150, 200 ve 300 akçe şeklinde yevmiyelerle kadınlara tevcih edildiği görülmektedir.³³ Bu da mecmuanın verdiği bilginin doğruluğuna işaret sayılabilir. Ancak bazı istisnai durumlar da söz konusudur. Mesela; "Ûlâ" rütbesindeki Mizistre kazasının 1 Zilkade 1046 (27.03.1637) tarihli kayda göre 400 akçe ve "Sitte" rütbesindeki Hulumiç kazasının da 1 Rebiülahir 1075 (22.10.1664) tarihli kayıta, Yacağaç kazasının ilhakı ile, 499

³² Burada sözü uzatmamak adına, bu kitabın sadece çalışmamızla alakalı kısımlarının değerlendirilmesi yapılmıştır. İçerisinde, yukarıdaki gibi, pek çok hatalı, eksik ve doğruluk derecesi tartışmalı bilginin yer aldığı bu kitabın tanıtımı tarafımızdan hazırlanmış olup, yayımlanmayı beklemektedir.

³³ Ercan Alan, a.g.t., s. 736.

akeçlik yevmiye ile tevcih edildiği kadıasker ruznamçelerinde kayıtlıdır.³⁴ Bu iki kaza; XVII. yüzyıl Rumeli kadıaskerliği ruznamçelerinde 300 akçe üzerindeki kazalara ait istisnai örnekler olup, yevmiyesi 300'ün üzerinde başka kaza yoktur.³⁵ Aşağıdaki tablo, kadılık rütbelerinin yevmiye değerlerini yaklaşık olarak göstermektedir.

Tablo 1: Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi No: 13928-13929 Numaralı Deftere Göre 1078 Tarihli Rumeli Kadılıkları Rütbelerinin Akçe Değerleri

RÜTBE	AKÇE DEĞERİ
Sitte	300 ve Üzeri
Ûlâ	300 ve Üzeri
Ûlâya Karîb	300-200?
Sâniye	300-200?
Sâniyeye Karîb	300-200?
Sâlise	300-200?
Sâliseye Karîb	300-200?
Râbia (300-200 Arası)	300-200 Arası
Râbiaya Karîb	300-200 Arası
Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Hâmiseye Karîb	200-150 Arası
Sâdise (150-130 Arası)	150-130 Arası
Sâdiseye Karîb	150-130 Arası
Sâbia (130-100 Arası)	130-100 Arası
Sâbiaya Karîb	130-100 Arası
Sâmine (100 İle Mezun)	100
Sâmineye Karîb	100

³⁴ Ercan Alan, a.g.t., s. 139.

³⁵ Buna bir diğer istisna ise; Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Yazmaları 3774 numaralı mecmua Vr. 21b'de Siroz'un yevmiyesinin 499 olarak verilmesidir.

Rütbelerin yevmiyelere dağılımı yaklaşık olarak, bu şekildedir. Her ne kadar mecmuada, sitte ve ûlâ rütbesindeki kazalar için “kadîn fi 300” yazsa da, yukarıda verdiğimiz kadıasker ruznamçe defterlerindeki kayıtlardan hareketle, bazı kazaların 300 akçenin üstünde olabileceği düşünülerek, bu rütbelerin karşısına “300 ve Üzeri” yazılmıştır. Aşağıdaki tabloda ise rütbelerin Rumeli kazaları içindeki sayısal dağılımı gösterilmektedir.

Tablo 2: Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi 13928-13929 Numaralı Deftere Göre XVII. Yüzyıl Rumeli Kadılikları Rütbeleri ve Sayısal Dağılımı

	RÛTBE	KAZA SAYISI	YÛZDESİ
1	Sitte	7	% 2
2	Ûlâ	11	% 3
3	Ûlâya Karîb	11	% 3
4	Sâniye	18	% 5
5	Sâniyeye Karîb	10	% 3
6	Sâlise	20	% 5
7	Sâliseye Karîb	18	% 5
8	Râbia (300-200 Arası)	25	% 7
9	Râbiaya Karîb	38	% 10
10	Hâmise (200-150 Arası)	34	% 9
11	Hâmiseye Karîb	53	% 14
12	Sâdisse (150-130 Arası)	27	% 7
13	Sâdisseye Karîb	16	% 4
14	Sâbia (130-100 Arası)	20	% 5
15	Sâbiaya Karîb	19	% 5
16	Sâmine (100 İle Mezun)	25	% 7
17	Sâmineye Karîb	20	% 5
TOPLAM KAZA SAYISI		372	% 100

Burada her ne kadar 372 adet kaza olsa da bazı kazalar 2’şer defa yazılmıştır. 5 adet kaza, Yenibazar, Bender, Kalonya, Karadağ ve Valpova kazaları, iki farklı rütbe altında kaydedilmişlerdir. Burada mecmuayı kaleme

alan kadı, büyük ihtimalle kazaları birbirine karıştırmış veya alıntı yaptığı kaynaklar yanlış bilgi vermiştir. Çünkü bir kazanın sadece bir rütbesi olabilirdi. Ayrıca bazı kazaların yazılış ve okunuşları birbirine çok benzediği için karıştırılmış olabilir. Örneğin Valpova ve Valyeva kazalarında olduğu gibi. Burada mecmuayı kaleme alan kadı, yazılışları birbirine çok benzeyen bu kazaların ikisini de Valpova şeklinde kaydetmiş olabilir. Aynı durum Kalonya kazası için geçerlidir. Müellifin ikinci defa yazdığı Kalonya kazası büyük ihtimalle Kolonya kazası olmalıdır. Bu ve buna benzer bazı hataların eserde yer alması; bu fikri doğrulamaktadır.³⁶

İncelediğimiz mecmuaya ait verileri daha anlamlı kılmak için bu dönemle aynı veya yakın tarihli diğer iki nüshayı da istatistiksel olarak karşılaştırmak yerinde olacaktır. Aşağıdaki tablo XVII. yüzyıla ait Rumeli kadılık rütbelere ilişkin üç nüshanın karşılaştırılması sonucu oluşturulmuştur.

	Rütbe	Özergin'in Neşrettiği Esere Göre 1078 Rütbeleri		Konya İzzet Koyunoğlu Nüshasına Göre 1078 Rütbeleri		Kamil Kepeci Nüshasına Göre	
		Kaza Sayısı		Kaza Sayısı		Kaza Sayısı	
		Kaza sayısı	Yüzdesi	Kaza sayısı	Yüzdesi	Kaza sayısı	Yüzdesi
1	Sitte	6	% 2	7	% 2	9	% 2
2	Ûlâ	11	% 3	11	% 3	11	% 3
3	Ûlâya Karîb	11	% 3	11	% 3	11	% 3
4	Sâniye	18	% 5	18	% 5	17	% 4
5	Saniyeye Karîb	10	% 3	10	% 3	10	% 3
6	Sâlise	36	% 10	20	% 5	38	% 10
7	Sâliseye Karîb	-	-	18	% 5	-	-
8	Râbia	25	% 7	25	% 7	26	% 7
9	Râbiaya Karîb	37	% 10	38	% 10	36	% 10
10	Hâmise (200-150 Arası Mansıblar)	33	% 9	34	% 9	35	% 9
11	Hâmiseye Karîb (200-150 Arasına Karîb)	47	% 13	53	% 14	52	% 14
12	Sâdisse (150 ile 130 Arası)	39	% 11	27	% 7	39	% 10
13	Sâdisseye Karîb	-	-	16	% 4	-	-
14	130 ile Mezun	-	-	-	-	48	% 13

³⁶ Mecmuadaki Rumeli kadılık rütbeleri ve kazalara dağılımı için bkz. Tablo 4.

15	Sâbia (130-100 Arası Mansıblar)	88	% 24	20	% 5	-	-
16	Sâbiya Karîb	-	-	19	% 5	-	-
17	Sâmine (100 ile Mezun)	-	-	25	% 7	47	% 12
18	Sâmineye Karîb	-	-	20	% 5	-	-
TOPLAM KAZA SAYISI		361	% 100	372	% 100	379	% 100

Tablo 3: Rumeli Kadılık Rütbelerine İlişkin XVII. Yüzyıla Ait Üç Nüshanın Karşılaştırılması

Özergin'in neşrettiği eserde 361 adet Rumeli kazası 12 rütbe altında gösterilmiştir. Tarafımızdan neşredilen XVII. yüzyılın sonlarına ait listede ise rütbe sayısı 13 ve kaza adedi de 379'dur. Bunların dışında üç nüsha açısından birçok ortak nokta mevcuttur. Öncelikle her üç nüshada da ilk altı rütbe aynıdır. Sitte, Ûlâ, Ûlâya Karîb, Sâniye, Sâniyeye Karîb ve Sâlise rütbeleri aynı şekilde devam etmektedir. Özergin'in nüshası ile XVII. yüzyılın sonuna ait listede bundan sonra Râbia rütbesine geçilirken, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında bu rütbeden önce Sâliseye Karîb rütbesi yer almıştır. Râbia rütbesi ile beraber yine rütbe adları ortak devam etmektedir. Râbia, Râbiya Karîb, Hâmise (200-150 Arasına Mansıblar), Hâmiseye Karîb (200-150 Arasına Karîb), Sâdis (150-130 Arası Mansıblar) üç nüsha için de ortak rütbelerdir. Ancak Hâmise, Hâmiseye Karîb ve Sâdis isimli rütbelere, Özergin ve XVII. yüzyıl sonu listelerinde "200 ve 150 Arası Mansıblar", "200-150 Arasına Karîb" ve "150-130 Arası Mansıblar" olarak kaydedilmişken İzzet Koyunoğlu nüshasında başlarına "Hâmise", "Hâmiseye Karîb" ve "Sâdis" isimleri de eklenmiştir. Sâdis (150-130 Arası) rütbesinden sonra İzzet Koyunoğlu nüshasında, diğer iki nüshada olmayan, "Sâdiseye Karîb" isimli bir nüsha vardır. Ondan sonra XVII. yüzyılın sonuna ait listede "130 İle Mezun" diye bir rütbe kaydedilmiştir. Bundan sonra; Özergin ve Koyunoğlu nüshasında, "Sâbia (130-100 Arası Mansıblar)" rütbesi gelmektedir. Ancak iki nüsha arasında küçük bir fark vardır. Özergin nüshasında "130-100 Arası Mansıblar" şeklinde verilen rütbe, Koyunoğlu nüshasında "Rûbe-i Sâbia rütbesidir. 130 ile 100 mâbeynindedir." şeklinde kaydedilmiştir. Bu rütbeyi, yine sadece Koyunoğlu nüshasında yer alan, "Sâbiya Karîb" rütbesi takip etmektedir. Ondan sonra Özergin nüshasında yer almayan, fakat diğer iki nüshada kayıtlı olan "Sâmine (100 İle Mezun)" rütbesi takip etmektedir.

Ancak, diğer örneklerde de olduğu gibi, XVII. yüzyılın sonuna ait listede sadece “100 İle Mezun” tabiri kullanılmışken, Koyunoğlu nüshasında başına “Sâmine” ifadesi de eklenmiştir. Son rütbe ise sadece Koyunoğlu nüshasında “Sâmineye Karîb” rütbesidir.³⁷

Genel olarak XVII. yüzyıl ya da daha özel olarak, 1078 tarihli Rumeli kadılık rütbelerini içeren temel kaynağın günümüze ulaşmadığı ya da henüz tespit edilememiş olduğu ve dolayısıyla da bu konuya ilişkin bilgilerin sadece kadı mecmualarında bulunduğu daha önce vurgulanmıştı. Bu durum; mecmuaların benzer ve farklı yönlerinin karşılaştırılması gerektiği sonucunu doğurmuştur. 1078 düzenlemesini ele alan kadı mecmuaları bu bilgiyi, dönemin Rumeli kadıaskeri Abdülkadir Sinani Efendi'nin hazırlattığı defterden aldıklarını yazmaktadırlar. Ancak aynı kaynaktan almış olmalarına rağmen nüshalar arasında benzerlikler olduğu gibi büyük farklılıklar da görülmektedir. Bu durum; 1078 düzenlemesine ait orijinal defterin nüshasının birden fazla olabileceği ve dolayısıyla defterler arasında farkların olabileceğini akla getirdiği gibi bu düzenlemeyi içeren mecmuaların sonradan kaleme alındığı ve zaman içinde oluşan değişikliklerin de mecmualara eklendiği bilgisinden hareketle birtakım farklılıkların oluşmuş olabileceğini düşündürmektedir.

Sonuç

Kadı mecmuaları, bizzat kadılar tarafından tutulan ve kadılık mesleği ve bu mesleğin uygulama sahasını oluşturan kazalar hakkında ayrıntılı bilgi veren birincil kaynaklardır. Meslek hayatları boyunca belli bir düzen ve hiyerarşi boyunca ilerleyen kadıların, mesleki kariyerlerine ilişkin bazı noktaları bilme ve Osmanlı taşra teşkilatının temel idari ve adli birimlerinden biri olan kazaları tanıma arzusu kadı mecmualarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kadılık mesleğine alt derecedeki bir kazada başlayıp kademe kademe ilerleyerek üst derecedeki kazalara atanmak suretiyle devam eden bir Osmanlı kadısının, atanacağı kazalara ve kadılıkla alakalı diğer bazı mevzulara dair oluşturduğu notlar, hem kendisi ve meslektaşları ve hem de kadılık müessesine ilişkin modern araştırmalar için çok önemli eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kadılık mesleğine ilişkin temel kaynak olan

³⁷ Üç nüshanın rütbelere ve kazalara göre farkını görmek için bkz., Tablo 5.

kadıasker ruznamçelerinin XVII. yüzyılın son çeyreğine ait bölümünün eksik olması ve ruznamçelerde XVIII. yüzyılın başlarına kadar kadılık rütbelerinin belirtilmemiş olması, bu mecmuaların önemini daha da artırmaktadır. Bu noktada kadı mecmuaları; XVII. yüzyıl kadılık rütbelerinin tespiti açısından tek kaynak olma özelliği göstermektedirler. Ancak burada da mecmuaların bazı farklılıklar gösterdikleri gözlenmektedir. Buna neden olan faktörün ne olduğunu tespit etmek ise oldukça zordur. Çünkü; öncelikle bilinmesi gereken ilk husus; Rumeli kadılıklarının rütbelerine ilişkin 1078 tarihli düzenlemenin orijinal nüshası ya günümüze ulaşmamış ya da henüz tespit edilememiştir. Bu nedenle XVII. yüzyıldaki Rumeli kadılık rütbelerine ilişkin bilgi veren mecmuaların bu bilgiyi nereden aldıkları sorusu akla geliyor. Özellikle üç nüshada kadılık rütbe isimlerinin 12 başlık altında toplanması ve listelerdeki kazaların da hemen hemen aynı sayıda olup, istisnalar dışında hemen hemen bütün kazaların üç nüshada da aynı rütbe altında toplanmış olması gibi hususlar; bu mecmuaların ya birbirlerinden ya da aynı kaynaktan istinsah edildiklerini göstermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus; bu durumda 1078 tarihli Rumeli kadılıklarının ya da genel olarak XVII. yüzyıl Rumeli kadılıklarının 12 rütbe altında olduğunu söylemenin zor olduğudur. Aynı döneme ilişkin, Rumeli kadılıklarını 13 ve 17 rütbe altında toplayan mecmua ya da kayıtlar göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda şunu belirtmemiz gerekir ki; kadı mecmualarının verdiği bilgiler ışığında; Rumeli kadılık rütbelerinin farklı nüshalarda rütbe ismi ve sayıları noktasında bazı farklılıklar göstermesine rağmen, büyük oranda birbirine benzediği görülmektedir. Bu noktada bir kadı mecmuasında verilen bilginin doğruluğu, başta diğer kadı mecmuaları ve kadıasker ruznamçeleri olmak üzere diğer kaynaklarla karşılaştırılmak suretiyle kontrol edilebilmektedir. Bu bilgiden hareketle 1078 tarihinde Rumeli kadılıklarında bir rütbe düzenlemesine gidildiği kesindir; ancak bu kazaların kaç rütbe altında sınıflandırıldığı mecmualar arasındaki farktan dolayı net anlaşılamamaktadır. Zaman içinde hem yeni fetihlerle, Kandiye ve Kamanıçe gibi, hem de bazı kazaların statülerinin değişmesiyle birlikte; 1078 düzenlemesinde birtakım eklemeler ya da bazı değişiklikler olmuştur. Düzenlemenin orijinal metninin ortada olmaması bu eklemeler ya da değişikliğin ne olduğunu tespitinde zorlanmamıza sebep olmaktadır. Bu nedenle XVII. yüzyıla ait mecmualardaki verilerin karşılaştırılması yoluna gidilerek bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır.

Son olarak; kadı mecmuaları, kadılıkla alakalı diğer bilgi ve belgeleri tamamlayıcı bir özellik göstermektedir. Ayrıca kaza ve sancaklar hakkında ayrıntılı bilgi vermesi, dönemin eyaletlerini ve mevleviyet rütbesindeki kadılıkları kaydetmesi de Osmanlı taşra teşkilatı ve idari yapılanması hakkında da önemli bir kaynak olduğunun delilidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus; mecmuaların verdiği bilgilerin sağlamlasının yapılması adına, eğer varsa, dönemin diğer kaynakları ile karşılaştırılmasıdır.

Tablo 4: Konya İzzet Koyunoğlu 13928-13929 Numaralı Esere Göre Rumeli Kadılıkları Rütbeleri

KAZA	RÜTBESİ
Üsküb	Sitte
Siroz	Sitte
Tırhala	Sitte
Silistre	Sitte
Herazgrad	Sitte
Hulemic ¹	Sitte
Kandiye	Sitte
Mizistre	Ûlâ
Şumnu	Ûlâ
Ruşçuk	Ûlâ
Balyabadra	Ûlâ
Banaluka	Ûlâ
Rodos	Ûlâ
Karaferye	Ûlâ
Ahyolu	Ûlâ
Manastır	Ûlâ
Çatalca	Ûlâ
Hanya	Ûlâ
Babadağı	Ûlâya Karîb
Niğbolu	Ûlâya Karîb

KAZA	RÜTBESİ
Vidin-i Kadim	Ûlâya Karîb
Zağra-yı Atık	Ûlâya Karîb
Drama	Ûlâya Karîb
Zihne	Ûlâya Karîb
Lefkoşa	Ûlâya Karîb
Eğriboz	Ûlâya Karîb
Kratova	Ûlâya Karîb
Midilli Adası	Ûlâya Karîb
Timurhisar	Ûlâya Karîb
Şehirköy	Sâniye
Lofça maa Etrepol	Sâniye
Samakov	Sâniye
Milgara	Sâniye
İlbasan	Sâniye
Üziçe	Sâniye
Narda	Sâniye
Atina	Sâniye
Temeşvar	Sâniye
Varna	Sâniye

¹ Hulemic kazası hakkında "Hulemic makamına kâime olmuştur" notu yer almaktadır.

KAZA	RÜTBESİ
Nevrekob	Sâniye
Gördös	Sâniye
Filorina	Sâniye
Kesriye	Sâniye
Vardar Yenicesi	Sâniye
Kalavrita	Sâniye
İstanköy	Sâniye
Akçakızanlık	Sâniye
Yanya	Sâniyeye Karîb
Dubniçe	Sâniyeye Karîb
Alasonya	Sâniyeye Karîb
Cumabazarı	Sâniyeye Karîb
Kefe	Sâniyeye Karîb
Budin	Sâniyeye Karîb
Arnavudbelgradı	Sâniyeye Karîb
Ustrumça	Sâniyeye Karîb
İştib	Sâniyeye Karîb
Yenibazar	Sâniyeye Karîb
Köstendil	Sâlise
Trapoliçe	Sâlise
Kratene	Sâlise
Anabolu	Sâlise
Berkofça	Sâlise
Burgos	Sâlise
Ferecik	Sâlise
Balçık	Sâlise
Ohri	Sâlise
Hacioğlubazarı	Sâlise
Livadya	Sâlise
Tekfurgölü	Sâlise
Leskofça	Sâlise
İvranya	Sâlise

KAZA	RÜTBESİ
Piriştine	Sâlise
Molova	Sâlise
Teşene	Sâlise
Akkirman	Sâlise
Doyran	Sâlise
İstar-ı Eflak	Sâlise
Mankalya	Sâliseye Karîb
Akhisar	Sâliseye Karîb
Taşlıca	Sâliseye Karîb
Peçuy	Sâliseye Karîb
Kırakuyefçe	Sâliseye Karîb
Memlehatayn	Sâliseye Karîb
Ösek	Sâliseye Karîb
Valpova	Sâliseye Karîb
Bosna Pordu	Sâliseye Karîb
Mitrofça	Sâliseye Karîb
Mostar	Sâliseye Karîb
Pojega	Sâliseye Karîb
İslimye	Sâliseye Karîb
Çorlu	Sâliseye Karîb
İzdin	Sâliseye Karîb
Ürgüb	Sâliseye Karîb
Kalkandelen	Sâliseye Karîb
Uyvar?	Sâliseye Karîb
İnebahtı	Râbia (300-200 Arası)
Misivri	Râbia (300-200 Arası)
İvraca	Râbia (300-200 Arası)
Aydos	Râbia (300-200 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
İstife	Râbia (300-200 Arası)
Zağra-yı Cedid	Râbia (300-200 Arası)
Serfice	Râbia (300-200 Arası)
Varadin	Râbia (300-200 Arası)
Prizrin	Râbia (300-200 Arası)
Prepol	Râbia (300-200 Arası)
Niş	Râbia (300-200 Arası)
Arkadya	Râbia (300-200 Arası)
Pirlepe	Râbia (300-200 Arası)
Köprülü	Râbia (300-200 Arası)
Debre	Râbia (300-200 Arası)
Retme	Râbia (300-200 Arası)
Varna	Râbia (300-200 Arası)
Hırsova	Râbia (300-200 Arası)
Rahova	Râbia (300-200 Arası)
Vodina	Râbia (300-200 Arası)
Ergirikesri	Râbia (300-200 Arası)
Razlok	Râbia (300-200 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Delvine	Râbia (300-200 Arası)
Salina	Râbia (300-200 Arası)
İskenderiye	Râbia (300-200 Arası)
Eğri	Râbiaya Karîb
Kili	Râbiaya Karîb
Kıraçova	Râbiaya Karîb
İsmailgeçidi	Râbiaya Karîb
Eskicuma	Râbiaya Karîb
İzvornik	Râbiaya Karîb
Pilevne	Râbiaya Karîb
Ziştovi	Râbiaya Karîb
Alakenise	Râbiaya Karîb
İzladi	Râbiaya Karîb
İzenpoli	Râbiaya Karîb
Hotaliç	Râbiaya Karîb
Çırpan	Râbiaya Karîb
Limni	Râbiaya Karîb
Benefşe	Râbiaya Karîb
Kerbeniş	Râbiaya Karîb
Virşice	Râbiaya Karîb
Mezrak	Râbiaya Karîb
Yanova-i Cedîd	Râbiaya Karîb
Foça	Râbiaya Karîb
Fethülislam	Râbiaya Karîb
Limason	Râbiaya Karîb
Tuzla	Râbiaya Karîb
Sonbur	Râbiaya Karîb
Angelikasrı	Râbiaya Karîb
İbrail	Râbiaya Karîb

KAZA	RÜTBESİ
Babaeskisi	Râbiaya Karîb
Hurpişte	Râbiaya Karîb
Taşözü	Râbiaya Karîb
Taman	Râbiaya Karîb
Borca maa Kinezin	Râbiaya Karîb
Yanova	Râbiaya Karîb
İsakcı	Râbiaya Karîb
Sirepniçe	Râbiaya Karîb
Kanşire	Râbiaya Karîb
Gradçaniçe	Râbiaya Karîb
Badracık	Râbiaya Karîb
Yenibazar	Râbiaya Karîb
Çelebibazarı	Hâmise (200-150 Arası)
İnecik	Hâmise (200-150 Arası)
Böğürdelen	Hâmise (200-150 Arası)
Bac	Hâmise (200-150 Arası)
Eğridere	Hâmise (200-150 Arası)
Aydonat	Hâmise (200-150 Arası)
Çirmen	Hâmise (200-150 Arası)
Ayamavra	Hâmise (200-150 Arası)
Talanda	Hâmise (200-150 Arası)
Ermiye	Hâmise (200-150 Arası)
Alacahisar	Hâmise (200-150 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Velesin	Hâmise (200-150 Arası)
Pravişte	Hâmise (200-150 Arası)
Pojerefçe	Hâmise (200-150 Arası)
Avlonya	Hâmise (200-150 Arası)
Menlik	Hâmise (200-150 Arası)
Segedin	Hâmise (200-150 Arası)
İrig	Hâmise (200-150 Arası)
Moton	Hâmise (200-150 Arası)
Sigetvar	Hâmise (200-150 Arası)
Bozcaada	Hâmise (200-150 Arası)
Pravnik	Hâmise (200-150 Arası)
Despotprodu	Hâmise (200-150 Arası)
İstonibelgrad	Hâmise (200-150 Arası)
Kavala	Hâmise (200-150 Arası)
İpek	Hâmise (200-150 Arası)
Platamone	Hâmise (200-150 Arası)
Kalamete	Hâmise (200-150 Arası)
Nevesin	Hâmise (200-150 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Evreşe	Hâmise (200-150 Arası)
İnöz	Hâmise (200-150 Arası)
Çağlayık	Hâmise (200-150 Arası)
Beçkerek	Hâmise (200-150 Arası)
Nevahi-i Yanbolu	Hâmise (200-150 Arası)
Çanat	Hâmiseye Karîb
İstarova	Hâmiseye Karîb
İlok	Hâmiseye Karîb
Nemçe	Hâmiseye Karîb
İsfirliğ Banası	Hâmiseye Karîb
Kostaniçe	Hâmiseye Karîb
Livandar	Hâmiseye Karîb
Maçın	Hâmiseye Karîb
Umurfakih	Hâmiseye Karîb
Modonic	Hâmiseye Karîb
Andurusa	Hâmiseye Karîb
Naslic	Hâmiseye Karîb
Tikveş	Hâmiseye Karîb
Lefke	Hâmiseye Karîb
Eğribucak	Hâmiseye Karîb
Görice	Hâmiseye Karîb
Esteron?	Hâmiseye Karîb
Dömenlik	Hâmiseye Karîb
Redavenik	Hâmiseye Karîb
Petrice	Hâmiseye Karîb
Ehline	Hâmiseye Karîb
Sisam Adası	Hâmiseye Karîb
Karadağ	Hâmiseye Karîb

KAZA	RÜTBESİ
Novaberde	Hâmiseye Karîb
Kalonya	Hâmiseye Karîb
Yerköy	Hâmiseye Karîb
Polomya	Hâmiseye Karîb
Yayça	Hâmiseye Karîb
Çakova	Hâmiseye Karîb
Maden-i İpek	Hâmiseye Karîb
İskırabad	Hâmiseye Karîb
İvlahor	Hâmiseye Karîb
Bihor	Hâmiseye Karîb
Valpova	Hâmiseye Karîb
Bender	Hâmiseye Karîb
İmoçka	Hâmiseye Karîb
Kladina	Hâmiseye Karîb
Kızılhisar	Hâmiseye Karîb
Radovişte	Hâmiseye Karîb
Drac	Hâmiseye Karîb
Radomir	Hâmiseye Karîb
Rasova	Hâmiseye Karîb
Hatvan	Hâmiseye Karîb
Yakova	Hâmiseye Karîb
Meğri	Hâmiseye Karîb
Osat	Hâmiseye Karîb
Sonluk	Hâmiseye Karîb
Grebene	Hâmiseye Karîb
Güğercinlik	Hâmiseye Karîb
Güle	Hâmiseye Karîb
Şikloş	Hâmiseye Karîb
Lubin	Hâmiseye Karîb
Arat	Hâmiseye Karîb
Hiram	Sâdisë (150-130 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Lipova	Sâdise (150-130 Arası)
Vulçitrin	Sâdise (150-130 Arası)
İşim	Sâdise (150-130 Arası)
İşbat	Sâdise (150-130 Arası)
Arhoz	Sâdise (150-130 Arası)
Akçahisar	Sâdise (150-130 Arası)
Diyakova	Sâdise (150-130 Arası)
Çardak	Sâdise (150-130 Arası)
Çaçka	Sâdise (150-130 Arası)
Çaniçe	Sâdise (150-130 Arası)
Destuce?	Sâdise (150-130 Arası)
Tebedelen	Sâdise (150-130 Arası)
Cisr-i Mustafa Paşa	Sâdise (150-130 Arası)
Koron	Sâdise (150-130 Arası)
Raça	Sâdise (150-130 Arası)
Bereketli	Sâdise (150-130 Arası)
Vişegrad	Sâdise (150-130 Arası)
Paya	Sâdise (150-130 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Belene	Sâdise (150-130 Arası)
Fenar	Sâdise (150-130 Arası)
Baf	Sâdise (150-130 Arası)
Estergon	Sâdise (150-130 Arası)
Vilkovar	Sâdise (150-130 Arası)
Mesarya	Sâdise (150-130 Arası)
Bender	Sâdise (150-130 Arası)
Magosa	Sâdise (150-130 Arası)
Hırsofu	Sâdiseye Karib
Kamangrad	Sâdiseye Karib
Şimtorina	Sâdiseye Karib
Velika	Sâdiseye Karib
Modon	Sâdiseye Karib
Girine	Sâdiseye Karib
Olendorik	Sâdiseye Karib
Prepoy	Sâdiseye Karib
Kırgorofçe	Sâdiseye Karib
Lugoş maa Şebeş	Sâdiseye Karib
Koçayna	Sâdiseye Karib
Havass-ı Ahi Çelebi	Sâdiseye Karib
İrşova	Sâdiseye Karib
Göhlisar	Sâdiseye Karib
Pare maa Petre	Sâdiseye Karib
Premedi	Sâdiseye Karib

KAZA	RÜTBESİ
Srişnik	Sâbia (130-100 Arası)
Mohaç	Sâbia (130-100 Arası)
Mezakiye	Sâbia (130-100 Arası)
Prespe	Sâbia (130-100 Arası)
Togana	Sâbia (130-100 Arası)
Tirgovişte	Sâbia (130-100 Arası)
Bihlişte	Sâbia (130-100 Arası)
Yanova-i Kadîm	Sâbia (130-100 Arası)
Titel	Sâbia (130-100 Arası)
Çerniçe	Sâbia (130-100 Arası)
Gabele	Sâbia (130-100 Arası)
Sarıgöl	Sâbia (130-100 Arası)
Kopiçe	Sâbia (130-100 Arası)
Sarta	Sâbia (130-100 Arası)
Pogonya	Sâbia (130-100 Arası)
Esedabad	Sâbia (130-100 Arası)
Suğdak	Sâbia (130-100 Arası)
Suhuryaka	Sâbia (130-100 Arası)

KAZA	RÜTBESİ
Mangub	Sâbia (130-100 Arası)
Rahoviçe	Sâbia (130-100 Arası)
Derbend	Sâbiaya Karîb
Seksar	Sâbiaya Karîb
Timorinça	Sâbiaya Karîb
Bihorina maa Korina	Sâbiaya Karîb
Ülgünbar	Sâbiaya Karîb
Podgoriçe	Sâbiaya Karîb
Azak	Sâbiaya Karîb
Peklin	Sâbiaya Karîb
Belgradçık	Sâbiaya Karîb
Preveze	Sâbiaya Karîb
Merdik?	Sâbiaya Karîb
Kravari	Sâbiaya Karîb
Bokri?	Sâbiaya Karîb
Mürted Adası	Sâbiaya Karîb
İmroz	Sâbiaya Karîb
Nova	Sâbiaya Karîb
Pojegacık	Sâbiaya Karîb
Kominçe?	Sâbiaya Karîb
Mitrofçaçık	Sâbiaya Karîb
Tulça	Sâmine (100 İle Mezun)
İsfirilig	Sâmine (100 İle Mezun)
Timok	Sâmine (100 İle Mezun)
Bolovan	Sâmine (100 İle Mezun)
Egrine	Sâmine (100 İle Mezun)

KAZA	RÜTBESİ
Opar	Sâmine (100 İle Mezun)
Altunili	Sâmine (100 İle Mezun)
Evdim	Sâmine (100 İle Mezun)
Omorfa	Sâmine (100 İle Mezun)
Aslatana	Sâmine (100 İle Mezun)
Perçka?	Sâmine (100 İle Mezun)
Sölova	Sâmine (100 İle Mezun)
Pardonya?	Sâmine (100 İle Mezun)
Zadra maa Leş	Sâmine (100 İle Mezun)
Kurveleş	Sâmine (100 İle Mezun)
Havass-ı Prizrin	Sâmine (100 İle Mezun)
Morova	Sâmine (100 İle Mezun)
Yacağaç	Sâmine (100 İle Mezun)
Kalonya	Sâmine (100 İle Mezun)
Kurşunlu	Sâmine (100 İle Mezun)
İne maa Mesuye	Sâmine (100 İle Mezun)
Megara	Sâmine (100 İle Mezun)
Kerş	Sâmine (100 İle Mezun)

KAZA	RÜTBESİ
Koznik	Sâmine (100 İle Mezun)
Medoke	Sâmine (100 İle Mezun)
Nevesil	Sâmineye Karîb
Yadra maa Atpınar	Sâmineye Karîb
Nevahi-i Klis	Sâmineye Karîb
Valtoz	Sâmineye Karîb
Veniçe	Sâmineye Karîb
Düdençe?	Sâmineye Karîb
Karpaz	Sâmineye Karîb
Karadağ	Sâmineye Karîb
Şaktoz	Sâmineye Karîb
Kopayna?	Sâmineye Karîb
Bozbaba	Sâmineye Karîb
Semadirek	Sâmineye Karîb
Budimle maa Çalak	Sâmineye Karîb
Piskopi	Sâmineye Karîb
Bihke	Sâmineye Karîb
Kulhızır	Sâmineye Karîb
Kaçanik	Sâmineye Karîb
Nakşapare	Sâmineye Karîb
Ropoz	Sâmineye Karîb
Santoron	Sâmineye Karîb

Tablo 5: XVII. Yüzyıl Rumeli Kadılık Rütbelerinin Üç Nüshaya Göre Karşılaştırılması¹

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Üsküb	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Siroz	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Tırhala	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Silistre	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Tırnovi	-	-	Sitte
Kandiye ²	-	Sitte	Sitte
Hezargrad	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Kamaniçe	-	-	Sitte
Hulemic ³	Sitte-i Aliyye	Sitte	Sitte
Mizistre	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Şumnu	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Ruşçuk	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Balyabadra	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Banaluka	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Rodos	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Karaferye	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Ahyolu	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Manastır	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ

¹ Burada karşılaştırmanın sıhhati açısından Özergin'in kullandığı nüshanın İbb Atatürk Kitaplığı K 13 numaradaki orijinal hali esas alınmış ve gerekli görülen yerlerde dipnotlarla açıklamalar yapılmıştır. Ancak listede ise kısaca "Özergin Nüshası" olarak adlandırılmıştır.

² Kandiye, 1669'daki Girit'in fethinden sonra Osmanlı sistemine dahil olmasına rağmen, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında 1078 düzenlemesine ait kazalar arasında kaydedilmiştir. Kandiye, 1087 (1676) tarihli Abdurrahman Abdi Paşa Kanunnamesinde mevleviyet olarak kayıtlıdır. Abdurrahman Abdi Paşa Kanunnamesi, Haz. H. Ahmet Aslantürk, İstanbul, 2012, s. 60. Burasının kadıaskerlik makamına bağlı kadılığa dönüştürülmesi, muhtemelen XVII. yüzyılın sonlarındadır.

³ Hulemic kazası hakkında Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında, "Hulemic makamına kâime olmuştur" notu yer almaktadır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Çatalca	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Hanya	Ûlâ	Ûlâ	Ûlâ
Babadağı	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Niğbolu	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Vidin ⁴	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Zağra-yı Atik	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Drama	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Zihne	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Lefkoşa	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Eğriboz	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Kratova	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Midilli	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Timurhisar	Karîb ilâ'l-Ûlâ	Ûlâya Karîb	Ûlâya Karîb
Şehirköy	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Lofça maa Etrepoli	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Samakov	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Migalgara	Sâniye	Sâniye	Sâniye
İlbasan	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Üziçe	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Narda	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Atina	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Temeşvar	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Varna	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Nevrekop	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Gördös	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Filorina	Sâniye	Sâniye	-
Kesriye	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Vardar Yenicesi	Sâniye	Sâniye	Sâniye

⁴ Vidin kazası, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında "Vidin-i Kadîm" şeklinde kaydedilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Kalavrata	Sâniye	Sâniye	Sâniye
İstanköy	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Akçakızanlık	Sâniye	Sâniye	Sâniye
Yanya	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Dupniçe	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Alasonya	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Cumabazarı	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Kefe	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Budin	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Arnavudbelgradı	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Ustrumca	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
İştib	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb	Saniyeye Karîb
Yenibazar ⁵	Karîbe ilâ's- Sâniye	Saniyeye Karîb- Râbiaya Karîb	Saniyeye Karîb
Köstendil	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Trapoliçe	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Karitene	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Anadolu	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Berkofça	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Burgos	Sâlise	Sâlise	Sâlise
İpsala	-	-	Sâlise
Ferecik	Sâlise	Sâlise	Sâlise

⁵ Yenibazar kazası Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında Râbiaya Karîb rütbesine de yazılmıştır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Balçık	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Ohri	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Hacıoğlubazarı	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Tekfurgölü	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Livadya	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Leskofça	Sâlise	Sâlise	Sâlise
İvranya	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Priştine	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Molova	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Teşene	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Akkirman	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Doyran	Sâlise	Sâlise	Sâlise
İstar-ı Eflak	Sâlise	Sâlise	Sâlise
Mankalya	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Akhisar	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Taşlıca	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Yanbolu	Sâlise	-	-
Peçuy	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Graguyefçe	-	Sâliseye Karîb	Sâlise
Memlahateyn	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Ösek	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Pojega	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Valpova ⁶	Sâlise	Sâliseye Karîb - Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Bosnabrodu	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Mitrofça	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Mostar	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
İslimye	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Çorlu	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise

⁶ Valpova kazası, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında 2 defa yazılmıştır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Kalkandelen	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
İzdin	-	Sâliseye Karîb	Sâlise
Ürgüb	Sâlise	Sâliseye Karîb	Sâlise
Uyvar?	-	Sâliseye Karîb	-
Hayrabolu	-	-	Râbia
İnebahtı	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Misivri	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
İvraca	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Aydos	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
İstife	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Serfice	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Zağra-yı Cedid	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Varadin	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Prepol	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Niş	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Arkadya	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Pirlepe	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Debre	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Köprülü	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Prizrin	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Retime	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Varat	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Hırsova	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Rahova	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Vodina	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Ergirikesri	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Razlık	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Delvine	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Salina	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
İskenderiye	Râbia	Râbia (300-200 Arası)	Râbia
Eğri	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Kırçova	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Kili	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İsmailgeçidi	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Eskicuma	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İzvornik	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Pilevne	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Ziştovi	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Yanova-i Cedid	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Çırpan	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İsakçı	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Sirebreniçe	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Kanije	-	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Koniçe	Karîb ilâ'r-Râbia	-	-
Gradçaniçe	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Badracık	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Benefşe	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Kerbeniş	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Virsiçe?	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Mezarık	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Fethülislam	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Foça	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Limason	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Tuzla	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Sonbur	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Angelıkasrı	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İbrail	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Babaeskisi	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Hurpişte	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Taşözü	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Taman	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Borca maa Kinejin	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Alakenise	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İzladi	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
İzenpol	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Hotalıç	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Limni	Karîb ilâ'r-Râbia	Râbiaya Karîb	Râbiaya Karîb
Kırkkilise	Karîb ilâ'r-Râbia	-	-
Yanova	-	Râbiaya Karîb	-
Çelebibazarı	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
İncik	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Böğürdelen	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Bac	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Eğridere	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Aydonat	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Çirmen	-	Hâmise (200-150 Arası)	-
Ayamavra	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Talanda	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Ermiye	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Alacahisar	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Velesin	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Pravişte	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Hatunili	-	-	200-150 Arası
Pojorofçe	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Avlonya	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Menlik	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Segedin	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Sigetvar	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
İrig	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Moton	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Bozcaada	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Pravnik	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Desbotbrodu	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
İstonibelgrad	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Kavala	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
İpek	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Platamone	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Kalamete	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Nevesin	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Evreşe	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
İnöz	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Çağlayık	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Kızılağaç	-	-	200-150 Arası
Peckerek	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Nevahi-yi Yanbolu	200-150 Arası Mansıblar	Hâmise (200-150 Arası)	200-150 Arası
Çanat	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
İstarova	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
İlok	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Nemçe	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
İsfilik Banası	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Kostaniça	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Livandar	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Maçın	-	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Umurfakih	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Modonic	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Andurusa	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Naslic	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Tikveş	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Eğribucak	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Görice	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Esteron?	-	Hâmiseye Karîb	-
Estergon	200-150 Arasına Karîb	Sâdise (150-130 Arası)	200-150 Arasına Karîb
Lefke	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Dömenek	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Rudnik	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Petriç	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
İhlevne	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Susam Adası	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Karadağ ⁷	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb - Sâmineye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Novaberde	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Kalonya ⁸	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb - Sâmine (100 İle Mezun)	200-150 Arasına Karîb
Yagodina	200-150 Arasına Karîb	-	-
Yergöğü	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Polomya	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Yaniçe	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Çakova	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Maden-i İpek	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
İskarapar	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
İvlahor	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Bihor	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb

⁷ Karadağ kazası Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında iki defa yazılmıştır.

⁸ Kalonya kazası Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında iki defa yazılmıştır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Valyeva	200-150 Arasına Karıb		
Bender ⁹	-	Hâmiseye Karıb- Sâdise (150-130 Arası)	-
İmoçka	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Kladina	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Kızılhisar	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Draç	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Radovişte	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Radomir	-	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Rasova	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Hatvan	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Yakova	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Meğri	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Osat	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Sonluk	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb
Krenye	200-150 Arasına Karıb	-	200-150 Arasına Karıb
Güğercinlik	200-150 Arasına Karıb	Hâmiseye Karıb	200-150 Arasına Karıb

⁹ Bender kazası, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında 2 defa yazılmıştır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Güle	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Lubin	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Şikloş	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Arat	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	200-150 Arasına Karîb
Hıram	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Lipova	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Vulçitrin	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
İşim	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
İşbat	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Arhoz	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Akçahisar	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Diyakova	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Çardak	-	Sâdise (150-130 Arası)	-
Çaçka	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Çaniçe	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Vestulca	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	-
Depedelen	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Cisr-i Mustafa Paşa	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Koron	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Raca	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
İrşova	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Bereketli	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Vişegrat ¹⁰	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Baya	Vişegrat'a Bağlı	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Belene	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Fenar	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Baf	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Ostrova	200-150 Arasına Karîb	Hâmiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Vilkovar	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Mesarya ¹¹	150-130 Arası Mansıblar	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası
Magosa	Mesarya'ya Bağlı	Sâdise (150-130 Arası)	150 ile 130 Arası

¹⁰ Vişegrat kazası Özergin nüshasında Vişegrat Paye olarak yazılmıştır. Ancak buradaki Paye, XVII. yüzyılda Baya diye yazılan kazadır ve yüzyılın sonundaki derecelendirmede Vişegrat kazasının ardından zikredilmektedir. 1078 düzenlemesinde ise Vişegrat ve Baya kazaları beraber gösterilmiş; ancak yanlışlıkla Paye olarak yazılmıştır.

¹¹ Özergin Nüshasına göre Mesarya kazası Magosa ile birlikte verilip Mesarya (maa) Magosa şeklinde tek bir kaza olarak yazılmışken, daha sonraki nüshada Mesarya ve Magosa ayrı kazalar olarak gösterilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Hırsofu	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Şimontorna	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Kamangrad	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Velika	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Modova	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Girine	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Olendorik	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Premedi	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Girgorofçe	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Lugoş maa Şebeş ¹²	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Yarepetre maa İstiye ¹³	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Koçanya	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Havass-ı Ahi	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
Göhlisar	150-130 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	150 ile 130 Arası
İrhoş?	150-130 Arası Mansıblar	-	-
Srişnik	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun

¹² Lugoş maa Şebeş kazası, Özergin nüshasında Lugoş Şebeş Bender şeklinde verilmiştir.

¹³ Burası, Konya İzzet Koyunoğlu nüshasında Pare maa Petre şeklinde kaydedilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Mohaç	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Mezakiye	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Prespe	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Togana	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Tirgovişte	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Bihlişte	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Yanova-i Kadim	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Titel	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Çerñiçe	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Gabele	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Sarıgöl	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Kopiçe	-	Sâbia (130-100 Arası)	-
Sarta	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Sane ¹⁴	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Poganyanya	Esedabad'a Bağlı	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Esedabad ¹⁵	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun

¹⁴ Sane kazası Özergin nüshasında Bana olarak kaydedilmiştir.

¹⁵ Esedabad kazası Özergin nüshasında Bogonya Esedabad şeklinde gösterilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Suğdak	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Suhuryaka	-	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Mangub	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Rahoviçe	130-100 Arası Mansıblar	Sâbia (130-100 Arası)	130 ile Mezun
Derbend ¹⁶	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Seksar	Derbend'e Bağlı	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Timorinça	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Bihorina maa Korina	-	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Ölgünbar	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Podgoriçe	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Peklin	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Belgradcık	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Mitrofcacık	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Preveze	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Morovik	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Prepoy	130-100 Arası Mansıblar	Sâdiseye Karîb	130 ile Mezun
Kravari	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun

¹⁶ Derbend ve Seksar kazaları Özergin nüshasında Derbend-i Seksar şeklinde gösterilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Apokri	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Azak	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Özvi? (Özi)	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Mat	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Berenvar	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Ayapetre	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Kaliça?	-	-	130 ile Mezun
Menafotice maa Temnis ¹⁷	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Kinorya maa Berkokça ¹⁸	150-130 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Nova	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Pojegacık	-	Sâbiaya Karîb	-
Kominiçe?	-	Sâbiaya Karîb	-
Zirze maa İstiye?	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Mürted Adası	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
İmroz	130-100 Arası Mansıblar	Sâbiaya Karîb	130 ile Mezun
Trepçe	130-100 Arası Mansıblar	-	130 ile Mezun
Bozomadoni?	130-100 Arası Mansıblar	-	-

17 Girit Adası'nda yer alan Menafotice maa Temnis kazası Özergin nüshasında Menafçe maa Mişekndüye maa Berkokça şeklinde kaydedilmiştir.

18 Kinorya maa Berkokça kazası, Özergin nüshasında sadece Kinorya kazası olarak 150-130 arası mansıblarda kaydedilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Cibra	-	-	130 ile Mezun
Tulça	-	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
İsfirliğ	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Timok	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Bolovan	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Egrine	-	Sâmine (100 ile Mezun)	-
Grebene	-	Hâmiseye Karib	100 ile Mezun
Opar	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Altunili	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Evdim	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	-
Omorfa	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Aslatana	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Berçka ¹⁹	-	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Bercine?	130-100 Arası Mansıblar	-	-
Bardonya	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun
Sölova	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 ile Mezun)	100 ile Mezun

19 Özergin nüshasında Aslatana kazasından sonra Bercine diye kaydedilen bir kaza görülmekte; ancak XVII. yüzyılın sonuna ait düzenlemede ise Aslatana'dan sonra Berçka şeklinde yazılan bir kaza görülmektedir. Bu durum yazım farklılığı olabileceği noktasından hareketle iki kazanın da aynı yer olduğu hissini uyandırsa da yanlış yapmama niyetiyle iki ayrı kaza olarak listeye alınmıştır.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Zadrima maa Leş	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Kurveleş	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Havass-ı Prizrin	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Korondos	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Morova	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Yacağaç	-	Sâmine (100 İle Mezun)	-
Kolonya	130-100 Arası Mansıblar	-	-
Kurşunlu	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Gilan	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
İne maa Mesuye	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Kifse	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Megara	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Kerş	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Koznik	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Medoke	130-100 Arası Mansıblar	Sâmine (100 İle Mezun)	100 ile Mezun
Nevesil	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Yadra maa Atpınar	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Nevahi-yi Klis	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Valtoz	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Veniçe	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Düdençe?	-	Sâmineye Karîb	-
Karpaz	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Karacadağ	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Şaktoz	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Kopayna?	-	Sâmineye Karîb	-
Fonya	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Bozbaba	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Şekerhane	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Semadirek	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Budimle maa Plav20	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Piskopi	Budimle maa Plav'a Bağlı	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Bihke	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Kulhızır	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Milapotima?	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun

20 Budimle maa Plav kazası, Özergin nüshasında Budimle maa Plav Piskopi, İzzet Koyunoğlu nüshasında ise Budimle maa Çalak şeklinde kaydedilmiştir.

KAZA	Özergin Nüshası	Konya İzzet Koyunoğlu Nüshası	Kamil Kepeci Nüshası
Miranbila	-	-	100 ile Mezun
Kaçanık	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Santoron	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	-
Nakşa21	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun
Bare	130-100 Arası Mansıblar	-	100 ile Mezun
Ropoz	130-100 Arası Mansıblar	Sâmineye Karîb	100 ile Mezun

KAYNAKÇA

A. Arşiv ve Kütüphane Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Defter-i Teşrifât, A.d. No: 345

Ankara Milli Kütüphane

Memâlik-i Rumeli'de Olan Kazalar, No: 06 Hk 1984

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K. 13.

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Burdur İl Halk Kütüphanesi No: 15 Hk 934/2

Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi

No: 13928-13929.

Nuruosmaniye Kütüphanesi

Rumeli Kadıaskerliği Ruznamçesi, Yeni Kayıt: 4569/2, Eski Kayıt: 5193/2.

Ragıp Paşa Kütüphanesi

Avnî Ömer Efendi, *Kanunname-i Osmânî Mefhûm-ı Defter-i Hakanî*, No: 1578/278

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları

21 Nakşa kazası İzzet Koyunoğlu nüshasında, Bare kazasıyla birleşik olarak "Nakşapare" şeklinde kaydedilmiştir.

No: 3774

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA)

Defter No: 5375.

B. Yayınlanmış Belgeler ve Kaynak Eserler

Abdurrahman Abdî Paşa Kanunnammesi, Haz. H. Ahmet Aslantürk, İstanbul, 2012.

AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, VII, İstanbul, 1994.

BEYAZIT, Yasemin, "Rumeli kadılıklarına ve Rütbelerine Dair 1253/1837 Tarihli Bir Yazma (62 Belge ile Birlikte)", *Belgeler*, C.XXVIII, S.32, Ankara, 2007

Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, C.II, *Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, Haz. M. Hüdayi Şentürk, Ankara, TTK, 2003.

HALAÇOĞLU, Ahmet, "1740-1741 Tarihli Yazma Esere Göre Rumeli Kazalarının Rütbeleri", *XII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, III, Ankara, 1999.

Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşâyih Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri Adlı Eserin Trnaskripsiyon ve Değerlendirmesi, Haz. Alper Yıldırım, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Hatay, 2014.

ÖZERGİN, M. Kemal, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi." *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara, 1988.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, II, Haz. Ramazan Ekinci, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, Haz. Ramazan Ekinci, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

C. Araştırma-İnceleme Eserleri

AKBAYAR, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, İstanbul, 2003.

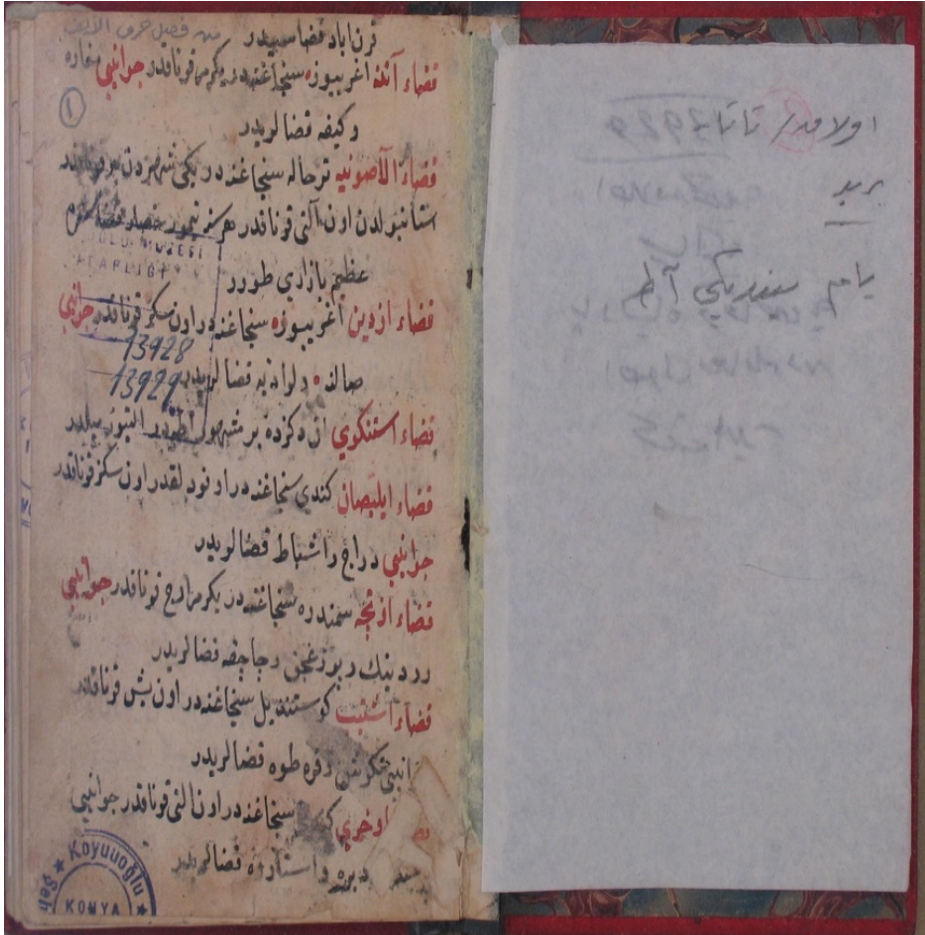
ALAN, Ercan, *Kadıasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

_____, "Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyılın Sonunda Rumeli'de Kadılık Rütbeleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 44, Haziran 2016, s.337-366.

- _____, "XVII. Yüzyıl Anadolu Kadılıkları ve Rütbeleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Sayı: 67 (2018/1), İstanbul, 2018, s. 59-100.
- BAYKARA, Tuncer, "Kaza", *DİA*, XXV, Ankara, 2002.
- BEYAZIT, Yasemin, "XVI. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler", *Doğu Batı Osmanlılar III*, 2010, s. 75-98.
- _____, "Rabia'dan İnebahtı'ya Rumeli Kadılık Rütbeleri", *Yeni Türkiye, Rumeli-Balkanlar Özel Sayısı*, I, S. 66, 2015.
- KAFADAR, Cemal, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*, Haz. Hatice Aynur ve Ötekiler, İstanbul, 2012.
- KURU, Levent, *Kazasker Ruznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- KURU, LEVENT - ÖNAL, AHMET, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, İstanbul, 2018.
- SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD MAHMUD, *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, İstanbul, 1990.
- ORTAYLI, İlber, *Hukuk ve İdare Adamı olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara, 1994.
- _____, "Kadı," *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001.
- Osmanlı Yer Adları: I Rumeli Eyaleti (1514-1550)*, Haz. Ahmet Özkılınç ve Diğerleri, Ankara, 2013.
- SEZEN, Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara, 2017.
- TERZİOĞLU, Derin, "Mecmuâ-i Şeyh Mısri: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*, Haz. Hatice Aynur ve Ötekiler, İstanbul, 2012,
- UNAN, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nde İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.

EKLER

EK 1: Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi 13928-13929 Numaralı
Mecmuanın İlk Sayfası



EK 2: Rumeli Kadılık Rütbelerini İçeren Kayıtların Başlığını Haiz İlk Sayfa



“A NEW QÂDI MANUSCRIPT ABOUT TITLE ARRANGEMENT OF RUMELIAN
JUDGESHIP DATED 1078 HİJRİ (1667-1668)”

Abstract

In this article, the profession of judgeship and the titles used for the judges (qâdi) which are dated to 1078 (H.E.1667-1668) of Rumelia towns are analysed according to a qâdi manuscript.

At this point, answers were given to questions such as what the title of judgeship is, why the towns (qadâ) arranged according to the titles, the numerical distribution of these towns in titles, the titles and relationship of the qâdis' careers and their effects within the ilmiye (educated group). In addition to this, a copy which was previously published by M. Kemal Özergin and thought to be dated 1078 (1667-1168) was compared with another copy of the Ottoman Archive, Kamil Kepeci catalog, which was understood to have been written in the last quarter of the 17thth century and was published by us. Thus, the similarities and differences between the copies were revealed. Thanks to this title system applied in the establishment of judgeship, the qâdis advances gradually from the lower titles to the highest titles. Thus, this title application also shows progress of the judgeship career.

Keywords

Qâdi, Rumelia, titles of judgeship, town (qadâ).

Kafkasya'da Bir Miras Mücadelesi:
REVAN HANLIĞI ASILZADELERİNDEN MEHEMMED HASAN
HAN'IN ÇARLIK RUSYASI'NDAN TOPRAK TALEBİ (1827-1845)*

Serdar Oğuzhan ÇAYCIOĞLU**

ÖZET

Bu makalede Rus işgalinden sonra yıkılan Revan Hanlığı'nın (1747-1828) asilzadelerinden Mehemed Hasan Han'ın Çarlık Rusyası yetkililerine müracaat ederek Rus idaresince el konulan Revan çevresindeki arazilerinin kendisine iade edilmesini sağlamak için verdiği hukuk mücadelesi incelenmektedir. Mehemed Hasan Han, Revan ve çevresindeki 11 köyde yer alan babasından kalan tiyül statüsündeki topraklarının miras hukukuna göre kendi hakkı olduğunu iddia etmiştir. Bir süre devam eden bu mücadelenin sonucunda Kafkasya Komitesi'nin verdiği karar ile adı geçen toprakların Hasan Han'a ait olduğu ve topraklardan elde edilen gelirin kendisine ödenmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu hadise, sonradan Ermenistan devletinin oluşturulacağı Revan Hanlığı arazisi üzerindeki Türk varlığı ve bölgenin Revan Türklerine ait olduğunun kabul ve tasdik edilmesi bakımından son derece önemlidir. Konuyla ilgili kaynaklar; Hasan Han'ın Farsça kaleme aldığı mektup ve bunun Rusça tercümesi, Kafkasya Namestniği'nin St. Petersburg ile yazışmaları, Kafkasya Komitesi'nin nihai kararı ve diğer Rusça ana kaynaklardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Revan Hanlığı, Rusya, İran, Kafkasya, Mehemed Hasan Han, tiyül.

Ermeni Vilayetinın Teşkilî ve Bazı İdari Düzenlemeler¹

XVIII. yüzyılın sonları ve özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısında büyük devletlerin ele geçirmek istediği Kafkasya; Rusya, Osmanlı ve İran devletleri arasında bir mücadele sahası olmuştur. Bu mücadelenin taraflarından biri olan Rusya, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren I. Pyotr (1682-1725) döneminde

* Makalenin geliş tarihi: 15.04.2019 / Kabul tarihi: 03.06.2019

**Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, oguzhan0037@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0002-2396-6022>)

¹ Makalenin sadece bu başlığı altında değerlendirilen konu, asıl meseleye giriş bağında kaleme alınmış olup tarafımdan hazırlanan "*Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: General Paskeviç'in Başkomutanlığı Dönemi (1827-1831)*" adlı doktora tezinin 3. bölümüne dayanılarak hazırlanmıştır.

Hazar'ın batı kıyılarını ele geçirmiştir. II. Yekaterina (1762-1796) döneminde de 1785-1796 yılları arasında yürürlükte olan Kafkasya Naibliği (Kavkazskoye Namestniçestvo) oluşturularak Kafkasya'da ilk Rus idari yönetim sistemi hayata geçirilmiştir. 1801 yılında Gürcistan'ın Rusya'ya bağlanmasıyla birlikte Kafkasya'daki Rus hâkimiyeti biraz daha güçlenmiştir. Bundan sonra Çarlık yönetimi, dağlı halklar üzerine askeri operasyonlar düzenleyerek hâkimiyet tesis etmeye gayret etmiştir. 1815'te Müstakil Kafkasya Kolordusu oluşturulmuş ve Çar adına bölgeyi yönetmek üzere Gürcistan'a tayin edilen Kolordu Komutanları, Kafkasya'daki sivil ve askeri yapının en üst düzeydeki yöneticisi olmuşlardır.²

Gürcistan'ın Rusya'ya bağlanmasından sonra daha rahat hareket sahası bulan Kolordu Komutanları, Azerbaycan hanlıklarını aşamalı olarak ele geçirecek Rusya'nın Güney Kafkasya'daki hakimiyetini güçlendirmişlerdir. İran'ın bu durumdan duyduğu rahatsızlık iki devlet arasında gerginliğe neden olmuş ve yaşanan savaşın ardından 1813'te imzalanan Gülistan Antlaşması ile barış sağlanmıştır. Bir müddet sonra İran'ın daha önceden Rusya'ya bırakmak durumunda kaldığı toprakları geri almak istemesi ile ortaya çıkan yeni gerginlikler ve sınır ihlalleri, 1826-1828 Rusya-İran Savaşı'nın başlamasına neden olmuştur. Bu savaş sırasında Rus ordusu, Eçmiadzin Manastırı'nı askeri sığınak olarak kullanmış, kuşatma altına aldığı Revan, Nahçıvan ve Abbasabad kalelerini ele geçirmiştir.³

² Rusya'nın Kafkasya'da yayılma politikası için bkz. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye kadar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010, s. 262-263, 299-300.; V. P. Listsov, *Persidskiy pohod Petra I 1722-1723*, Moskva 1951, s. 139-164.; Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "18. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro'nun İran Seferi", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Kafkasya Özel Sayısı, Yıl/Vol. 2, (2017), s. 121-128.; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Çev. Sedat Özden, 2. baskı, Kayıhan Yayınevi, İstanbul (T.Y) s. 52-93.

³ 1826-1828 Rusya-İran Savaşı sırasında Müstakil Kafkasya Kolordusu'nun Revan, Nahçıvan, Sardarabad ve Eçmiadzin'i ele geçirmesiyle ilgili bkz. Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, *Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: General Paskeviç'in Başkomutanlığı Dönemi (1827-1831)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2018, s. 87-101.; Serkan Keçeci, *The Grand Strategy of the Russian Empire in the Caucasus against Its Southern Rivals (1821-1833)*, Ph. D. Dissertation, The London School of Economics and Political Science, London 2016, s. 186-223.; Okan Yeşilot - Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "Paskeviç'in Revan Kuşatması ve Ermeni Vilayeti'nin Oluşturulması", 3. *Türkistan Kurultayı: Kafkasya ve Türkistan'da 1938 Sov-*

Revan'ın ele geçirilmesinden hemen sonra bir takım düzenlemeler yapılmış ve 6 Ekim 1827'de hanlık topraklarında yeni Rus idaresi oluşturmak için "Geçici Bölge İdaresi" (Vremennoye Oblastnoye Pravleniye) kurulmuştur. Geçici idarenin üç kişiden oluşan yönetiminin başkanlığına, Tümgeneral Krasovskiy tayin edilmiştir. Diğer ikisi ise, Başpiskopos Nerses⁴ ile Revan Kalesi'nin komutanı Albay Borodin'dir.⁵ Bu dönemde savaş nedeniyle zor günler geçiren halka dağıtılması için tahsis edilen buğdayın büyük bölümü azınlık durumunda olan Ermenilere verilmiş, Revan'da yaşayan yerli Türkler ise iaşeden mahrum edilmiştir. Bu olaydan haberdar olan Başkomutan Paskeviç, Genelkurmay'a gönderdiği mektubunda "Krasovskiy'in talimatlara uymadığı ve sadece Nerses'in iradesiyle hareket ettiği, Müslümanları (Türkleri) dışlayıp, yardım için ayrılan parayı onlara vermediği" şeklinde ifadeler kullanılarak bu durum karşısındaki rahatsızlığını dile getirmiştir.⁶

yet Katliamı ve Etkileri Göç, Sürgün ve Kimlik, Kastamonu 2018, s. 336-346.; "Otnoşeniye gen. Paskeviça k gr. Nesselrode, ot 18-go iyunya 1827 goda, No: 90. -Eçmiadzin", *Akti, Sobranniye Kavkazskoyu Arheografiçeskoyu Komissiyeyu. Arhiv Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago (AKAK)*, Belge No: 511, C. VII, Tiflis 1878, s. 546. (Bu eserin adı sonraki dipnotlarda AKAK olarak kısaltılacaktır.); "Vsepoddannuy raport gen. Paskeviça, ot 4-go iyulya 1827 goda.-Abbas-abad", AKAK, Belge No: 513, C. VII, Tiflis 1878, s. 550.; G. Guryanov, *Znamenitiya Çerti iz Jizni i Voyennie Podvigi Feldmarşala Grafa İvana Fyodoroviça Paskeviça Erivanskago*, C. I, Moskva 1831, s. 54-57.; "Vsepoddannuy raport gen. Paskeviça, ot 7-go iyulya 1827 goda.-Abbas-abad", AKAK, Belge No: 515, C. VII, Tiflis 1878, s. 551-553.

⁴ Ermeni Apostolik Kilisesi Başpiskoposu V. Nerses (1770-1857) Aştarak Köyü'nde doğdu. 1814'te Tiflis ve İmereti'de bulunan Ermeni kiliselerinde görev yaptı. 1826'da Rus ordusu ile birlikte Eçmiadzin'e geldi ve İran'da yaşayan Ermeniler üzerindeki nüfuzunu kullanarak onların Ruslara yardımda bulunmalarını sağladı. Revan'ın ele geçirilmesinden sonra İran Ermenilerinin Rusya'ya göç etmelerinde etkin rol oynayan Nerses, 1857'de Eçmiadzin'de öldü. Bkz. K. Kostanyants, *Katolikos vseh armyan Nerses V Aştaraketsi*, Aleksandropol 1909.

⁵ "Toje, gr. Paskeviça k gr. Dibiçu, ot 3-go marta 1828 goda, No: 339.- Tavrız.", AKAK, Belge No: 436, Tiflis 1878, s. 483.; *Utverjdeniye Russkago Vladıçestva na Kavkaze*, C. XII, Red. Tuğgeneral Potto, Tiflis 1901, s. 241.; Hayri Çapraz, "Güney Kafkasya'da Ermenistan Bölgesinin Oluşumu", *Revan Türkleri*, Ed. Okan Yeşilot, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2016, s. 75.

⁶ Nesrin Sarıahmetoğlu, "Türklerin Göçleri ve Sürgünlerin Tarihi Gelişimi", *Revan Türkleri*, Ed. Okan Yeşilot, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2016, s. 99-100.

Krasovskiy ve Nerses'in keyfi uygulamaları Revan'ın yerli Müslümanları (Türkleri) arasında memnuniyetsizliği artırmış, halkın yaşadığı yeri terk ederek sınırın ötesine göç etmesine sebep olmuştur. Paskeviç, ortaya çıkardığı bu rahatsızlık yüzünden, Nerses'i Revan Geçici Bölge İdaresi'ndeki görevinden uzaklaştırmıştır. 21 Mart 1828'de çıkarılan devlet senatosu kararı ile Revan ve Nahçıvan hanlıklarının Rusya'ya ilhak edilerek bu toprakların üzerinde "Ermeni Vilayeti" oluşturulacağı duyurulmuştur.⁷ Böylece asırlardır Türk toprakları olan Revan ve Nahçıvan arazisi üzerinde oluşturulan Ermeni Vilayeti; Revan, Nahçıvan ve Ordubad olmak üzere üçe bölünmüştür. Geçici İdare'nin başkanı Krasovskiy, görevden alınarak yerine A. S. Griboyedov'un kayınpederi Knyaz Çavçavadze tayin edilmiştir.⁸

Revan'ın işgali ve hemen sonrasında yukarıda izah ettiğimiz şekilde bir siyasi ve idari yapı mevcut iken, aşağıda Mehemed Hasan Han'ın hukuk mücadelesini incelemeye çalışacağız. Bu hususun ortaya çıkarılması, Revan'daki Türk tarihi ve varlığının bilinmesi ve bazı gerçeklerin aydınlatılması bakımından önem arz etmektedir.

Mehemed Hasan Han'ın Mektubu ve Miras Mücadelesi

İşgalin hemen ardından yeni Rus idaresinin kurulmasından sonra Revan Hanlığı hanedan üyeleri İran'a gitmek durumunda kaldılar. Onların bir kısmı İran sarayında görev alırken bazıları ise muhtelif vilayetlere gönderildiler. Bu süreçte hanedan üyelerinin taşınmaz malları ile arazilerine Çarlık Rusyası Revan Geçici Bölge İdaresi tarafından el konuldu ve ardından bu araziler kamulaştırıldı. Revan'ın Rusya tarafından ele geçirilmesinden 17 yıl sonra 1844'te asilzadelerden Mehemed Hasan Han, bir dilekçe ile Rusya hükümetine müracaat ederek babasından kalan mallarının miras hukukuna göre kendisine geri verilmesini istedi. İran Şahı'nın da devreye girmesiyle Mehemed

⁷ "Marta 21. İmenny, dannıy Senatu. – O İmenovaniı prisoyedinennıh k Rossii Hanstv Erivanskago i Nahıçevanskago Oblastıyu Armyanskogo", *Polnoye Sobraniye Zakonov Rossiyskoy İmperii, Sobraniye* (1825 – 1881), Kanun No: 1888, C. III, (1828) Sanktpeterburg 1830, s. 272-273.

⁸ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 8.; *Tifliskiye Vedomosti*, sreda, İyunya 4-go 1828 goda, No: 1. (4 Haziran 1828, Çarşamba); M. Y. Alaverdyants, *Test A. S. Griboyedova: Knyaz Aleksandr Çavçavadze*, S. Peterburg 1910, s. 3.

Hasan Han'ın bu talebi Rusya Çarı I. Nikolay'a kadar ulaştı. Bu durumdan haberdar olan Çar, söz konusu mesele hakkında araştırma ve inceleme yapılması için Kafkasya Komitesi'ne emir gönderdi. Hasan Han, babasından kalan 11 köyde bulunan muhtelif büyüklüklerdeki arazilerin kendisine verilmesini istemekteydi. Zira Mehemed Hasan Han'ın babası Serdar Han, bahsi geçen toprakların tiyûl⁹ hakkını elinde bulunduruyordu. Dolayısıyla tiyûl hakkına dayanarak bahsi geçen toprakların kendi malı olduğunu iddia ediyordu. Kafkasya Komitesi, konuyla ilgili araştırma başlattı ve yürütülen tahkikatın sonunda karara varıldı.

Mehemed Hasan Han, Tahran'daki Rusya Büyükelçiliği'ne hitaben yazdığı Farsça mektubunda hadiseyi şu şekilde izah ediyordu:

Rusya'nın, Revan Kalesi'ni ele geçirdiği dönemde babası merhum Serdar Han, aldığı yara nedeniyle sağlığı bozularak perişan bir duruma düşmüştü. Bu sırada küçük yaşlarında olan Mehemed Hasan Han ise Maku şehrindeydi. Bir müddet sonra ailesinden miras kalan topraklarını üzerine almak niyetiyle Maku'dan Revan'a gittiler.¹⁰

⁹ Köken olarak Çağatay Türkçesinden gelen tiyûl terimi, XV. yüzyıldan itibaren İran coğrafyasında genellikle askeri dirlikler için kullanılmıştır. Kaynaklarda XV. yüzyıldan önce kullanıldığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. İlk defa Karakoyunlular zamanındaki metinlerden olan *Kitâb-ı Diyârbekriyye* adlı eserde geçmektedir. Burada Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ın 1466-67 yılında Bağdat'a düzenleyeceği sefer için emirleri ve tiyûl sahiplerini ordusuna çağırıldığı kaydedilmektedir. Eserde tiyûlün askeri dirlik, tiyûldârın ise dirlik sahipleri için kullanıldığı anlaşılmaktadır. V. Minorsky ise tiyûlü vergileri belirli bir süre için toplama yetkisi olarak tanımlamaktadır. Türkçe kökenli olan bu terimin Timurlular zamanında meşhur olduğu ve Timur'un fetihleri ile birlikte İran ve Güney Kafkasya ülkelerinde yayıldığı bilinmektedir. Tiyûl, genel olarak bir arazinin belirli bir süre için kullanım hakkının veya vergi toplama yetkisinin bir kişiye tevcih edilmesi demektir. Dolayısıyla Safevîler devrinde askeri iktâ sistemi anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Tiyûl sahibi hayatı boyunca kendisine tevcih edilen topraklar üzerinde her türlü tasarruf hakkını elinde bulundururdu. Tiyûl sahibinin ölümünden sonra ise belge yenilenecek varislerine devredilirdi. Zaman içerisinde tiyûl sahiplerinin miras bırakma ve kendilerine tevcih edilen toprakları şahsi mülk telakki etme eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Tiyûl", *TDV İA*, XLI, s. 207-208. ; V. Minorsky, "Tiyûl", *İA*, XII/1, s. 391-393.; R. G. Mukminova, *K istorii Agrarnih Otnoşeniy v Uzbekistane XVI v. : Po materialom Vakf-name*, İzdatelstvo Nauka Uzbekskoy SSR, Taşkent 1966, s. 319-320.

¹⁰ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 8a.

Mehemmed Hasan Han'ın babası Serdar Han, Revan Hanı Hüseyin Kulu Han'ın idaresi zamanından beri Ermeni Piskopos Nerses tarafından rahatsız edici bir kişilik olarak görülmekteydi. Ermeni Piskopos'un dikkatini üzerine çeken Serdar Han, Rus hükümeti zamanında kendisinin cezalandırılmasından endişe duyuyordu. Çünkü Piskopos Nerses, Revan Oblastı'nın kuruluşunun başlangıcındaki geçici hükümetin üyelerinden biriydi. Onun bu memnuniyetsizliği General Paskeviç'e bile malum olmuştu. Serdar Han bu korkuyla bir buçuk yıl boyunca Revan'da yaşadı. Sonra, oğlunun Maku şehrinde gerçekleşecek düğünü için, 1829 yılında Ermeni Oblastı'nın Başkanı Knyaz Çavçavadze'den bilet (döküman) alarak oğluyla beraber oraya gitti. Serdar Han, daha önceden Knyaz Çavçavadze aracılığı ile Başkomutan Paskeviç'e gönderdiği mektubun kararı hakkında Çavçavadze'den bilgi almak istiyordu. Ancak istediği cevap bir türlü kendisine ulaşmıyordu. Çünkü bu sırada İran'da bulunan Büyükelçi Aleksandr Sergeyeviç Griboyedov¹¹ öldü-

¹¹ Aleksandr Sergeyeviç Griboyedov 1795'te Moskova'da doğdu. Eğitimini tamamladıktan sonra St. Petersburg'a gelerek Dışişleri Bakanlığı'nda memur olarak çalışmaya başladı. 1818'de İran'a gönderilen diplomatik heyet içerisinde yer aldı. 1818-1821 arasında Müstakil Kafkasya Kolordu Komutanı General Yermolov'un sekreteri olarak Tiflis'te görev yaptı. Yazdığı komedi ve denemeler sebebiyle ünlü Rus yazarlarından biri olarak görülen Griboyedov, eserlerinde Çarlık yönetimini eleştiren konuları işliyordu. Bu nedenle 1825'te Dekabristleri desteklediği hakkındaki suçlamalar yüzünden bir süre St. Petersburg'da hapis yattı. Daha sonra Paskeviç'in araya girmesi ile merkezden uzaklaştırılan gruba dâhil edilerek diplomatik faaliyetler yürütmesi için Kafkasya'ya gönderildi. Çar'a çok yakın olan General Paskeviç'in eşinin kuzeni oluşunun da etkisi ile 1826-1828 Rusya-İran Savaşı sırasında Kafkasya'da Rusya adına diplomatik faaliyetlerde bulundu. 1826-1828 Rusya-İran Savaşı sonrasında ödenmesi gereken savaş tazminatının temini ve İran'daki Ermenilerin Rusya'ya göç ettirilmesi, Griboyedov'un başarıyla yürüttüğü görevler arasındaydı. Dey-Kargan ve Türkmençay'da yapılan görüşmelerde Griboyedov bizzat bulundu ve barış antlaşmasının protokollerini hazırlayan diplomatik heyetin içerisinde yer aldı. İran açısından oldukça ağır şartlara sahip Türkmençay Antlaşması'nın imzalanması Griboyedov'un diplomatik yeteneğinin önemli bir göstergesiydi. Antlaşmanın imzalanmasından sonra 1828'de Tahran Büyükelçisi olarak İran'a gönderildi. 1829'da Tahran'da çıkan olaylar sırasında Büyükelçiliğe verilen baskın esnasında öldürüldü. A. Berje, "Smert A. S. Griboyedova", *Russkaya starina*, C. VI, No: 8, (Ağustos 1872), s. 166-167.; David M. Lang, "Griboedov's Last Years in Persia", *The American Slavic and East European Review*, Vol. 7, No: 4, (Dec., 1948), 323-328.; Abdolvahid Soofizadeh - Özgür Türker, "Rusya-İran (Kaçar) İlişkileri Adına Dehşet Verici Bir

rülmüş, Revan'da veba salgını ortaya çıkmış ve Knyaz Çavçavadze görevinden azledilmişti. Ancak, bu sırada oblastın başkanı Knyaz Moisey Argutinskiy¹², Ermeni Piskopos'un (Arhiepiskop Nerses) yakın dostu olduğu ve ona karşı muhabbet beslediği için, mektubun kararının gelmesine mani oluyordu. Bütün bu sebeplerden dolayı Serdar Han, Revan'a gelmekte güçlük çekiyordu.¹³ Bu sırada onun Revan'daki bütün malları ve taşınmaz mülklerine Rus idaresi tarafından el konuldu. El konulanlar arasında "kıymetli halılar, 700-800 baş koyun ve bir ambar dolusu tahıl" bulunuyordu. Revan Geçici İdaresi'nin rızası ile Mehemed Hasan Han'ın velileri ve amcasının oğlu, İran'a giderken yanlarında sadece yorgan-döşek ve birkaç altın ev eşyası götürüldüler. Geriye ise kıymeti 4.000 Tümen olan eşyaları Revan Geçici İdaresi'nin hazinesinde kaldı. Bir müddet sonra 1829'da İran sarayının veliahdı Abbas Mirza, oğlu Hüsrev Mirza'yı Rus İmparatoru'na elçi olarak gönderdiği zaman¹⁴, ona şu vazifeyi vermişti: "Hüsrev Mirza, Rusya tarafından el konulan Mehemed Hasan Han'ın Revan'daki mal ve mülkünün geri verilmesi

Hadise: Rusya'nın Tahran Başkonsolosluğu Baskını ve Büyükelçi Aleksandr Griboyedov ve Maiyetinin Katledilmesi (11 Şubat 1829)", *Bellekten*, LXXXII/294, (Ağustos 2018), s. 569-586.

¹² Ermeni soylularından Moisey Argutinskiy-Dolgorukiy 1797'de Tiflis'te doğdu. Ermeni Patriği İosif Argutinskiy'in torunuydu. Askeri eğitimini tamamlayan Moisey Argutinskiy, General Yermolov zamanında Kafkasya Kolordusu'na katıldı, 1827'de Gürcü Piyade Muhafız Alayı'nda görev yaptı. 1826-1828 Rusya-İran Savaşı'nda Cevan-Bulah ve Revan Kuşatması'na katıldı. Revan'ın ele geçirilmesinden sonra 1828'de kale komutanlığına tayin edildi. Ermenilerin Rusya'ya göçürülmesinde aktif rol oynadı. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda görev aldı ve Oltu Kalesi'nin ele geçirilmesine bizzat katıldı. 1829-1830 yılları arasında Ermeni Vilayeti'nin Başkanlığı'na (Naçalnik armyanskoy oblasti) tayin edildi. Moisey Argutinskiy 1855'de Tiflis'te öldü. N. Berzin, "Kratkiy oçerk slujebnoy deyatelnosti put general-adyutanta, general-leytenanta knyazya Moiseya Zaharoviça Argutinskago-Dolgorukago", *Kavkazskiy Kalendar na 1856 god*, Tiflis 1855, s. 565-581.

¹³ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 8a-8b.

¹⁴ Tahran'da bulunan Rusya Büyükelçisi Griboyedov'un öldürülmesinden sonra Rusya ve İran arasında yaşanan kriz üzerine Feth Ali Şah'ın torunu Hüsrev Mirza başkanlığındaki heyet, zengin hediyelerle birlikte Rusya'ya gönderildi. Bu heyetin amacı, iki devlet arasında yaşanan krizi hafifletmek için İran adına Rusya'dan özür dilemekti. Bu sırada maddi değeri yüksek elmaslar, muhtelif eşyalar ve Doğu dünyasına ait değerli yazma eserler Rusya Çarı'na hediye edilmiştir. Bu konuyla ilgili yaptığımız bir araştırma XVIII. Türk Tarih Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur. Bkz. Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "1828-1829'da İran ve Türk Kütüphanelerindeki

için Rusya İmparatoru I. Nikolay'a durumu arz edecekti." İran sarayının bu girişimleri neticesinde İmparator, veliahdın talebine olumlu cevap vererek bahsi geçen mirasın belirli bir zaman içerisinde geri verileceğine dair icazet verdi. İşte o zaman Mehemed Hasan Han, babasıyla birlikte mal varlıklarını üzerlerine almak ya da vakti geldiği zaman satışını hızlandırmak için Revan'a gitmeye karar verdiler.¹⁵

Revan'a geldikleri zaman kendi rızalarıyla Rus uyruğuna geçme isteklerini 1830 yılında Gürcistan Başkomutanı Paskeviç'e (Gürcistan Baş İdarecisi) bir mektupla bildirdiler. Bununla birlikte Revan'da bulunan mallarının da geri verilmesini istediler. Ancak bu girişimler neticesinde oradaki topraklardan elde edilen geliri alma hakkı onlara verilmedi. Çünkü yürürlükte olan Rusya kanunlarına göre yasal miraslarını almak için gereken evrak ellerinde mevcut değildi. Dolayısıyla Serdar Han ve oğlu Mehemed Hasan Han'ın bu girişimleri bir müddet olumlu sonuç vermedi.¹⁶

Serdar Han'ın ölümünden birkaç yıl sonra, onun geride bıraktığı aileyle ilgilenmek vazifesi oğluna düştü. Bu nedenle Mehemed Hasan Han, babasının Tahran'daki mirasını alıp getirmek amacıyla Revan Geçici İdaresi Başkanı'ndan 11 aylık bilet aldı ve ardından Tahran'a gitti. Ancak Tahran'a vardığında, bu 11 aylık süre zarfında gerekli işleri halledemeyeceğini anlayınca, Revan Geçici İdaresi'nden yeni bir 11 aylık bilet daha talep etti. Bundan sonra, İran Şah'ı Muhammed Şah ve onun veziri Hacı Mirza Agassi (Ağası), babası Serdar Han'ın hizmetlerini göz önüne alarak, oğlunun İran'da kalmasına müsaade ettiler.¹⁷ Dolayısıyla Tahran'a yerleşen Mehemed Hasan Han, Revan'daki mirasını uzun süre takip edemedi.

İran sarayında görev alan Mehemed Hasan Han, Revan'ın işgalinden 17 yıl sonra 1844 tarihinde yeni bir girişimde bulunarak Rus makamlarına hitaben kaleme aldığı mektubunda; Revan'daki mülkünün elinden alınmaması için, her beş yılda bir gelir vergisini Rus hükümetine ödeyebileceğini beyan ediyordu. Ancak Mehemed Hasan Han, bu toprakların gelirinin

Bazı Yazmaların St. Petersburg'a Nakli", XVIII. Türk Tarih Kongresi, (Bildiri Özetleri), Ankara, 1-5 Ekim 2018, s. 1128-1129.

¹⁵ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 9a.

¹⁶ RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 10b-11a.

¹⁷ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 9b-10a.

1/10 hissesini bile alamıyordu. Yine mektubunda; Çar'ın kendisine hizmet edenleri derecesine göre mükâfatlandırıdığını söyledikten sonra, kendisinin böyle bir imkan bulamamasından dolayı yakınıyor ve samimiyetinden şüphe edilmemesi gerektiğini vurguluyordu. Yasal hakkı olan mirasının kendisine iade edilmesini talep eden Mehemed Hasan Han, mektubunun sonunda Revan Hanlığı'nın muhtelif bölgelerinde bulunan arazilerini zikrederek, bu arazilerin geliri ile mevcut durumu hakkında detaylı bilgi veriyordu.¹⁸

Mehemed Hasan Han'ın Revan'daki topraklarının listesi¹⁹

ŞERUR BÖLGESİ	1. Karahasanlu Köyü ²⁰ : Altı dâng ²¹ 'dan ibarettir. Bunların ikisi Mehemed Hasan Han'ın amcası Mehdi Kulu Bek'e aittir. Ancak sonradan bu arazilerin tiyûlü babası Serdar Han'ın üzerine geçmiştir.
----------------------	--

¹⁸ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 11a-11b.

¹⁹ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 12a-13a.

²⁰ Farsça mektubun Rusça tercümesinde Karahasanlu adı yanlışlıkla Karahan şeklinde yazılmıştır. Zira bu tarihlerde Revan'da Karahan adında bir yer mevcut değildi. Daha sonradan Kafkasya Komitesi'nce oluşturulan belgelerde ise doğru yer adı kullanılmıştır. Bkz. RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 2a-3a. Mektubun orijinali için bkz. STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 4a. 1829-1832 yıllarını ihtiva eden ve İ. Şopen tarafından hazırlanan nüfus kayıtlarından Revan'da Karahasanlu adında bir köy olduğu tespit edilmiştir. İ. Şopen, *İstoriceskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti v epohu yeya prisoyedineniya k Rossiyskoy İmperii*, V tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, Sanktpeterburg 1852, s. 495-496. Bunu teyit eden bir başka bilgi için bkz. *İrevan Hanlığı*, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Tarih İnstitutu, Bakı 2010, s. 459; Rusçası için bkz. *İrevanskoye Hanstvo*, Natsionalnaya Akademiya Nauk Azerbaydjana İnstitut İstorii İmeni A. A. Bakihanova, Bakı 2010, s. 457.

²¹ Dâng, bir şeyin 1/6'sıdır. Verilen bir köyün veya bir ekonominin aynı şekilde burada bulunan su kaynaklarının toplam gelirinin $\frac{1}{6}$ 'sı. Bkz. Mukminova, *K istorii Agrarnuh Otnoşeniy v Uzbekistane XVI v. : Po materialom Vakf-name*, s. 319-320. Rusça kaynaklarda "dong" olarak geçen bu terim Pehlevi dilinde "dâng" olup altıda bir hisse, pay anlamındadır. Bkz. Mehmet Kanar, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları 2010, s. 683. ; Dâng'ın Arapçalaşmış hali dâniğ'tir. Bkz. Walther Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 13, 80.

	2. Diyadin Köyü: Burası altı dângdan ibarettir. Bunlardan üç tanesi daha önce Mehemed Hasan Han'ın amcası Cafer Kulu Han'a verilmişti. Fakat sonradan babasının üzerine geçmiş ve ardından hazineye aktarılmıştır.
ZENGİBASAR BÖLGESİ	3. Sarıcalar Köyü²²: Burası üç ve altı ayrı dângdan müteşekkildir. Hazineye devredilmeden evvel buraların tiyûlü Mehemed Hasan Han'ın üzerineydi.
	4. Gök-Kümbet²³: Buradaki tüm arazinin tiyûlü Mehemed Hasan Han'ın babası Serdar Han'a aitti. Ancak sonradan hazineye aktarılmıştır.
	5. Arab Yenice Köyü²⁴: Altı dângdan oluşan bu arazi Mehemed Hasan Han'ın amcası Ahmet Han'a aitti. Ancak tiyûl sahibi Mehemed Hasan Han'ın babası Serdar Han idi. Hazineye devredilen bu araziyi Mehemed Hasan Han'ın amcası Ahmet Han'ın oğlu Süleyman Han kullanmaktadır.

²² Farsça mektubun Rusça tercümesinde Sarıcalar adı yanlışlıkla Sarbi Alair şeklinde yazılmıştır. Ancak doğrusu Sarıcalar olmalıdır. Zira Kafkasya Namestniği'nin St. Petersburg'a yazdığı belgede doğru yer adı belirtilmektedir. Bkz. RGIA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 2a-3b. Ayrıca o dönemde Sarıcalar adında bir yer adının mevcut olduğu 1829-1832 yıllarını ihtiva eden ve İ. Şopen tarafından hazırlanan nüfus kayıtlarından da anlaşılmaktadır. Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti v epohu yeya prisoyedineniya k Rossiyskoy İmperii*, s. 503-504. Bunu teyit eden bir başka bilgi için bkz. *İrevan Hanlığı*, s. 463.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 461.

²³ Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti v epohu yeya prisoyedineniya k Rossiyskoy İmperii*, s. 491-492.; *İrevan Hanlığı*, s. 457.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 455.

²⁴ Farsça mektubun Rusça tercümesinde Arab Yenice adı yanlış okunup İzet-Sekga Köyü olarak yazılmıştır. (STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 12a-12b.) Araştırmamız sırasında İzet-Sekga adıyla Revan'da var olan herhangi bir köy tespit edilememiştir. Bununla birlikte St. Petersburg'a gönderilen bir belgede doğru yer adı Arap Yenice şeklinde belirtilmiştir. Bkz. RGIA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 2a-3b. Bu yıllarda Revan'da Arap Yenice adında bir köyün varlığı da yine Şopen'in hazırladığı nüfus kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bkz. Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti v epohu yeya prisoyedineniya k Rossiyskoy İmperii*, s. 488.; *İrevan Hanlığı*, s. 455.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 453.

SÜRMELİ BÖLGESİ	6. Kazancı Köyü ²⁵ : Beş dângdan oluşan bu arazi Mehemed Hasan Han'ın idaresi altında bulunmaktaydı. Ancak buranın altı dângdan oluşan tiyûlü, sonradan hazineye aktarılmıştır.
	7. Mürşid Ali Kışlağı Köyü ²⁶ : Altı dângdan oluşan bu arazinin tiyûlü Mehemed Hasan Han'ın babasına aitti. Fakat sonradan amcasına verildi. Mevcut durumda ise hazine tarafından el konulmuştur.
GERNİBASAR BÖLGESİ	8. Akça-kışlak Köyü ²⁷ : Altı dângdan ibaret olan bu araziden Mehemed Hasan Han istifade etmektedir. Ancak buranın tiyûlü de Revan Geçici İdaresi'nin hazinesine geçmiştir.
	9. Güzaçık (Gözüaçık) Köyü : Altı dângdan ibaret olan bu araziden Mehemed Hasan Han istifade etmektedir. Ancak buranın tiyûlü hazineye geçmiştir.
	10. Sarı Çoban Köyü ²⁸ : İki dângdan oluşan araziden Mehemed Hasan Han istifade etmektedir. Ancak buranın tiyûlü de Revan Geçici İdaresi'nce alınmıştır.
	11. Hüseyin Kendi Köyü ²⁹ : Altı dângdan müteşekkil olan bu arazinin tiyûlü Mehemed Hasan Han'a aittir. Fakat babası Serdar Han, Rus hükümeti idaresi zamanında burayı Mehemed Hasan Han'ın amcası Cafer Kulu Han'a vermişti. Sonradan ise bu araziler hazineye devredilmiştir.

²⁵ Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti...*, s. 495-496.; *İrevan Hanlığı*, s. 459.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 457.

²⁶ Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti...*, s. 501-502.; *İrevan Hanlığı*, s. 462.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 460.

²⁷ Burası Rusçaya tercüme edilen belgede Agjirad (Akjirad) olarak yazılmıştır. Ancak doğrusu Revan'ın Gernibasar bölgesinde bulunan Akça-kışlak Köyü olmalıdır. Bkz. Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti...*, s. 485-486.; *İrevan Hanlığı*, s. 454.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 452.

²⁸ Burası Rusçaya tercüme edilen belgede yanlışlıkla Serbi Çibon olarak yazılmıştır. Ancak doğrusu Sarı Çoban Köyü'dür. Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti...*, s. 503-504.; *İrevan Hanlığı*, s. 463.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 461.

²⁹ Şopen, *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti...*, s. 491-492.; *İrevan Hanlığı*, s. 457.; *İrevanskoye Hanstvo*, s. 455.

Mehemmed Hasan Han'ın Farsça kaleme aldığı ve Tahran'daki Rusya Büyükelçiliği'ne yazdığı bu mektup, 23 Kasım 1844'te Tiflis'te bulunan Kafkasya Baş İdarecisi Aleksandr İvanoviç Neydgar'ta gönderildi. Büyükelçi üst-yazıda; Revan uyezdiinde Mehemmed Hasan Han'ın ailesine ait birçok köy arazisi olduğunu ve onun bu toprakların kendisine iadesini talep ettiğini yazdı. Bunun yanısıra İran Şahı'nın yanında önemli bir vazifede bulunan, Rus vatandaşlığını kabul eden ve Rusya'ya olan sadakatini unutmayan Mehemed Hasan Han'ın işine bir çare bulunması gerektiğini de ekledi.³⁰ Neydgar'ın geri çağırılmasından sonra Knyaz Mihail Semyonoviç Vorontsov, 27 Aralık 1844'te Kafkasya Namestniği olarak tayin edildi. Yeni atanan Kafkasya Namestniği'nin idaresi zamanında da bu konuyla ilgili yazışmalar St. Petersburg'da bulunan Kafkasya Komitesi ile yapıldı. 22 Temmuz 1845'te Kafkasya Komitesi Başkanı Aleksandr İvanoviç Çernuşev'e bu konuyla ilgili detaylı bilgi verildi.³¹ 9 Ağustos 1845'te ise Dışişleri Bakanı ve Kañçılara (Devlet Sekreteri) Graf Karl Vasilyeviç Nesselrode'ye bilgi içerikli yazı gönderildi.³²

Kafkasya Komitesi'nin yürüttüğü araştırma ve inceleme sonucunda Mehemed Hasan Han'ın meselesiyle ilgili önemli bir karara varıldı. Yukarıda belirtilen toprakların gelirleri ve tiyûlü Rus işgalinden önce Mehemed Hasan Han'ın babasına ait olduğu için aynı düzenin devamına karar verildi. Ancak, mirasın iadesiyle ilgili husus şu şekilde belirlendi: Kafkasya Komitesi'nin Namestnik Vorontsov'a yazdığı 8 Ekim 1845 tarihli karara göre; Rusya İmparatoru I. Nikolay'ın emri ile İran Şahı'nın hizmetinde bulunan Rus vatandaşı ve Revan sâkini Mehemed Hasan Han'a³³ babası Serdar Han'dan kalan ve şuanda hazineye devredilmiş olan mülkünün yerine, her yıl devlet hazinesinden 1764 Ruble gümüş para verilmesi kararlaştırıldı. Bu miktar, yukarıda zikredilen topraklardan alınan gelire denk düşmekteydi. Bu para tiyûl düzeninde olduğu gibi Mehemed Hasan Han'a hayatı boyunca ödenecekti. Eğer Mehemed Hasan Han, ailesiyle birlikte Rusya'ya

³⁰ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 2b-3a.

³¹ RGIA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 2a-6a.

³² RGIA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 8a-8b.

³³ Metinde geçen ifadeye göre Mehemed Hasan Han'a "Han Baba Han" da denilmekteydi.

göç eder ve çocuklarının tiyûl hakkı resmi makamlarca tasdik edilirse, mirasçıları da bu gelirden almaya devam edebilecekti.³⁴

Kafkasya Namestniği'nin St. Petersburg'a yazdığı belgeden anlaşıldığına göre; Mehemed Hasan Han'a ödenmesi gereken para, onun tiyûl hakkı olan köylerin nüfusu ve vergi gelirleri hesap edilerek aşağıdaki şekilde belirlendi:

Mehemmed Hasan Han'ın tiyûl hakkı olan köylerin nüfusu ve gelirleri³⁵

Köy adı	Nüfusu (aile)	Geliri
Karahasanlu	50 aile	500 Ruble
Diyadin	18 aile	127 Ruble
Sarıcalar	17 aile	102 Ruble
Kazancı	51 aile	336 Ruble
Mürşid Ali Kışlağı	34 aile	153 Ruble
Gözüaçık	4 aile	10 Ruble
Sarı Çoban	13 aile	78 Ruble
Hüseyin Kendi	3 aile	18 Ruble
Arab Yenice	49 aile	392 Ruble
Şıracı	8 aile	48 Ruble
Toplam :		1764 Ruble

Çarlık Rusyası Kafkasya Komitesi yukarıdaki kararlara ilave olarak Mehemed Hasan Han'la ilgili başka düzenlemeler de yaptı. Bunlardan birisi

³⁴ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 28a-28b.; RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 12a.

³⁵ RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 3a-4b.; Kafkasya Komitesi'ne gönderilen resmi belgelere dayanarak oluşturduğumuz bu listede Mehemed Hasan Han'ın Farsça kaleme aldığı mektupta belirttiği Gök Kümbet yer almamaktadır. Bununla birlikte aynı vesikalarda geçen bilgilere göre Şıracı adında yeni bir yer adı ilave edilmiş görünüyor.

mesela onun İran'da yaşadığı zaman içerisinde her beş yılda bir pasaportunun yenilenmesinin istenmesiydi. Böylece Rusya Mehmed Hasan Han'ı bir nevi kontrol altında tutmuş oluyordu. Nihayetinde Rusya, Mehmed Hasan Han'ın Rusya vatandaşlığını sürdürerek İran'da kalmasına izin vermiş ve yasal hakkını kendisine teslim etmiş oldu. Ayrıca, bu tarihten itibaren Ermeni Vilâyeti'nde (Revan Hanlığı) bulunan beyler arasındaki tiyûl sahiplerinin araştırılması ve kimliklerinin tespit edilmesi meselesini Kafkasya Krayı Baş İdarecisi'nin yürütmesi kararı alındı.³⁶

Kafkasya Komitesi Başkanı Graf Çernuşev, 23 Eylül 1845 tarihli yazısında Mehmed Hasan Han'ın meselesiyle ilgili I. Nikolay'ın iradesini Namestnik Vorontsov'a bildirdi.³⁷ Daha sonra Çernuşev, Dışişleri Bakanlığı Ober Tseremonimesteri Vorontsov-Daşkov'a ve Maliye Bakanlığı'na bu paranın ödenmesi için gerekli işlemleri başlatmaları gerektiğini yazı ile bildirdi.³⁸ Maliye Bakanlığı'nın Kafkasya Komitesi Başkanlığı'na hitaben gönderdiği 25 Eylül 1845 tarihli yazısında ise Mehmed Hasan Han'a verilmek üzere devlet hazinesinden yıllık 1764 Ruble ayrıldığı cevabı verildi.³⁹ Komite, ayrıca bu konuyla ilgili yapılması gerekenler hakkında Mülkiyet Bakanlığı'na bilgi verdi.⁴⁰

Sonuç

Çarlık Rusyası'nın Kafkasya'daki askeri ve siyasi gücü olan Müstakil Kafkasya Kolordu Komutanlığı, 1827 yılında Revan Hanlığı'nı işgal etmiş ve hanlık arazisinde yeni Rus idaresini kurmuştur. Türkmençay Antlaşması'ndan sonra Albay Lazarev öncülüğünde oluşturulan Göç Komitesi İran'da yaşayan yaklaşık 35.000 Ermeniye Revan Hanlığı topraklarına yerleştirmiştir. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda ise Doğu Anadolu'da yaşayan yaklaşık 22.000 Ermeni yine Revan Hanlığı arazisine yerleştirilmek suretiyle bölgenin demografik yapısı Türklerin aleyhine değiştirilmiştir. (Sonraki

³⁶ RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 13a-14b.

³⁷ RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, L. 15a-15b.; STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 28a-29a.

³⁸ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 28b-29a.; Vorontrov-Daşkov'a gönderilen yazı için bkz. RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 16a-16b.

³⁹ RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814, Listok 19a-19b.

⁴⁰ STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 29a.

yıllarda gerek Türkiye gerekse İran'dan göç eden Ermenilerin sayısı 90-100.000 kişiyi bulmuştur.) Bununla da kalınmamış, Revan ve çevresinde bulunan Türk mimari ve sanat eserleri zaman içerisinde yok edilmiştir. Bilinçli olarak Türk izleri silinmiş ve böylece Ermenistan'ın temelleri atılmıştır.

Revan ve çevresinin Ermeni anayurdunun bir parçası olduğu uzun yıllar boyunca bazı Ermeni araştırmacılar tarafından savunulmuş, Türklerin ise bölgede haklarının olmadığı iddia edilmiştir. Ancak bunun aksine Revan'ın bir Türk Yurdu olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Hanlığın asilzadelerinden Mehmed Hasan Han'ın bu makalede izah edilen miras mücadelesi ve sonrasında ortaya çıkan karar, aslında Revan'ın bir Türk Yurdu olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü Kafkasya Komitesi'nin nihai kararı; Revan'daki 11 farklı köyde yer alan arazilerin tiyûl hakkı olarak Mehmed Hasan Han'a ait olduğunun kabul ve tasdik edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bir başka ifadeyle Çarlık Rusyası, bu toprakların Revan Hanlığı asilzadelerinden Mehmed Hasan Han'ın malı olduğunu resmen kabul etmiştir. Ancak bu topraklar sahibine iade edilmemiş ve arazilerden alınan yıllık gelir hesap edilerek Mehmed Hasan Han'a hayatı boyunca her yıl 1764 Gümüş Ruble olarak ödenmesi kararlaştırılmıştır.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Rossiyskiy Gosudarstvenniy İstoriçeskiy Arhiv (Rusya Devleti Tarih Arşivi - RGİA)

RGİA, Fond 1268, Opis 1, Delo 814.

Sakartvelos Tsentraluri Saistorio Arkivi (Gürcistan Merkez Tarih Arşivi - STSA)

STSA, Fond 4, Delo 18.

Basılmış Resmi Belgeler ve Araştırma Eserler

Akti, Sobrannıye Kavkazskoyu Arheografiçeskiy Komissiyeyu. Arhiv Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskago (AKAK), C. VII, Tiflis 1878.

ALAVERDYANTS, M. Y., *Test A. S. Griboyedova: Knyaz Aleksandr Çavçavadze*, S. Peterburg 1910.

BADDELEY, John F, *Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Şamil*, Çev. Sedat Özden, 2. baskı., Kayıhan Yayınevi, İstanbul (T.Y).

BERJE, A., "Smert A. S. Griboyedova", *Russkaya starina*, C. VI, No: 8, (Ağustos 1872), s. 163-207.

BERZİN, N., "Kratkiy oçerk slujebnoy deyatelnosti put general-adyutanta, general-leytenanta knyazy Moiseya Zaharoviça Argutinskago-Dolgorukago", *Kavkazskiy Kalendar na 1856 god*, Tiflis 1855, s. 565-581.

ÇAPRAZ, Hayri, "Güney Kafkasya'da Ermenistan Bölgesinin Oluşumu", *Revan Türkleri*, Ed. Okan Yeşilot, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2016, s. 61-93.

ÇAYCIOĞLU, Serdar Oğuzhan, "1828-1829'da İran ve Türk Kütüphanelerindeki Bazı Yazmaların St. Petersburg'a Nakli", *XVIII. Türk Tarih Kongresi*, (Bildiri Özetleri), Ankara, 1-5 Ekim 2018, s. 1128-1129.

ÇAYCIOĞLU, Serdar Oğuzhan, *Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: General Paskeviç'in Başkomutanlığı Dönemi (1827-1831)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2018.

- ÇAYCIOĞLU, Serdar Oğuzhan, "18. Yüzyıl Başlarında Rusya'nın Kafkasya Siyaseti: I. Petro'nun İran Seferi", *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, Kafkasya Özel Sayısı, Yıl/Vol. 2, (2017), s. 115-132.
- GURYANOV, G., *Znamenitiya Çertı iz Jizni i Voyennie Podvoigi Feldmarşala Grafa İvana Fyodoroviça Paskeviça Eriovanskago*, C. I, Moskva 1831.
- HİNZ, Walther, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.
- İrevan Hanlığı*, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Tarih İnstitutu, Bakı 2010.
- İrevanskoye Hanstvo*, Natsionalnaya Akademiya Nauk Azerbaydjana İnstitut İstorii İmeni A. A. Bakihanova, Baku 2010.
- KANAR, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları 2010.
- KEÇECİ, Serkan, *The Grand Strategy of the Russian Empire in the Caucasus against Its Southern Rivals (1821-1833)*, Ph. D. Dissertation, The London School of Economics and Political Science, London 2016.
- KOSTANYANTS, K., *Katolikos vseh armyan Nerses V Aştaraketsi*, Aleksandro-pol 1909.
- KURAT, Akdes Nimet, *Rusya Tarihi: Başlangıçtan 1917'ye kadar*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010.
- LANG, David M., "Griboedov's Last Years in Persia", *The American Slavic and East European Review*, Vol. 7, No: 4, (Dec., 1948), 317-339.
- LISTSOV, V. P., *Persidskiy pohod Petra I 1722-1723*, Moskva 1951.
- MİNORSKY, V. "Tiyûl", *İA*, XII/1, s. 391-393.
- MUKMİNOVA, R. G., *K istorii Agrarnih Otnoşeniy v Uzbekistane XVI v. : Po materialom Vakf-name*, İzdatelstvo Nauka Uzbekskoy SSR, Taşkent 1966.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Tiyûl", *TDV İA*, XLI, s. 207-208.
- Polnoye Sobraniye Zakonov Rossiyskoy İmperii*, Sobraniye (1825 - 1881), C. III, (1828) Sanktpeterburg 1830.
- SARIAHMETOĞLU, Nesrin, "Türklerin Göçleri ve Sürgünlerin Tarihi Gelişimi", *Revan Türkleri*, Ed. Okan Yeşilot, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2016, s. 95-151.
- SOOFİZADEH, Abdolvahid - Özgür Türker, "Rusya-İran (Kaçar) İlişkileri Adına Dehşet Verici Bir Hadise: Rusya'nın Tahran Başkonsolosluğu

Baskını ve Büyükelçi Aleksandr Griboyedov ve Maiyetinin Katledilmesi (11 Şubat 1829)", *Bellekten*, LXXXII/294, (Ağustos 2018), s. 569-586.

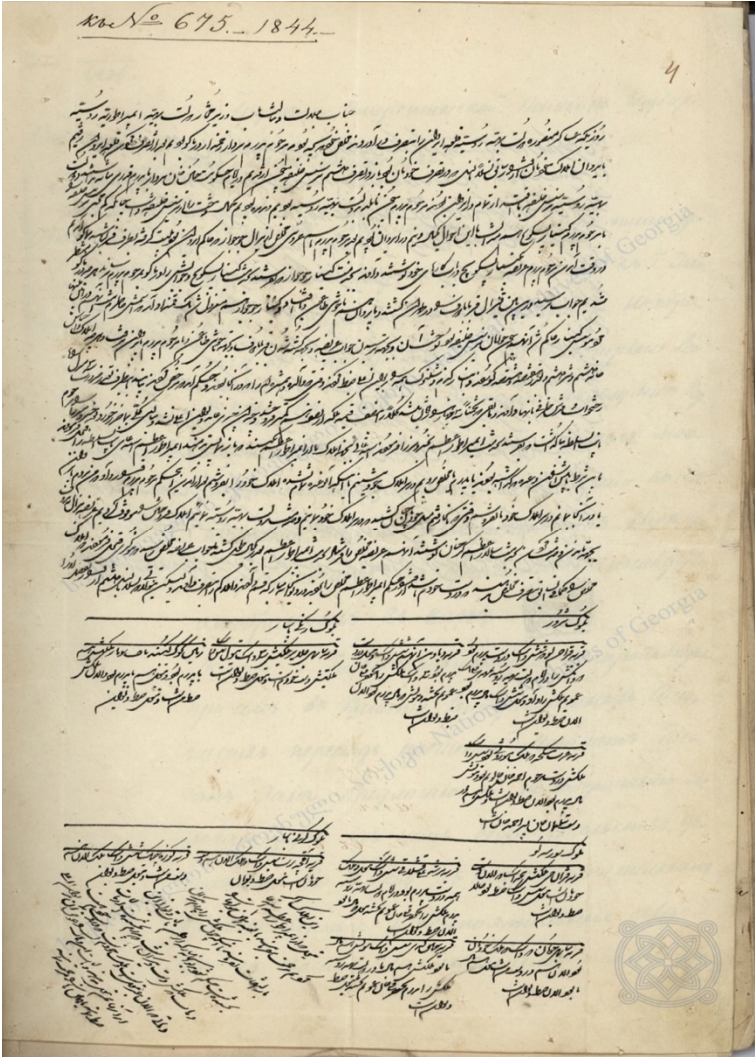
ŞOPEN, İ., *İstoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy-oblasti v epohu yeya prisoyedineniya k Rossiyskoy İmperii*, V tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, Sanktpeterburg 1852.

Tifliskiye Vedomosti, sreda, İyunya 4-go 1828 goda, No: 1. (4 Haziran 1828, Çarşamba)

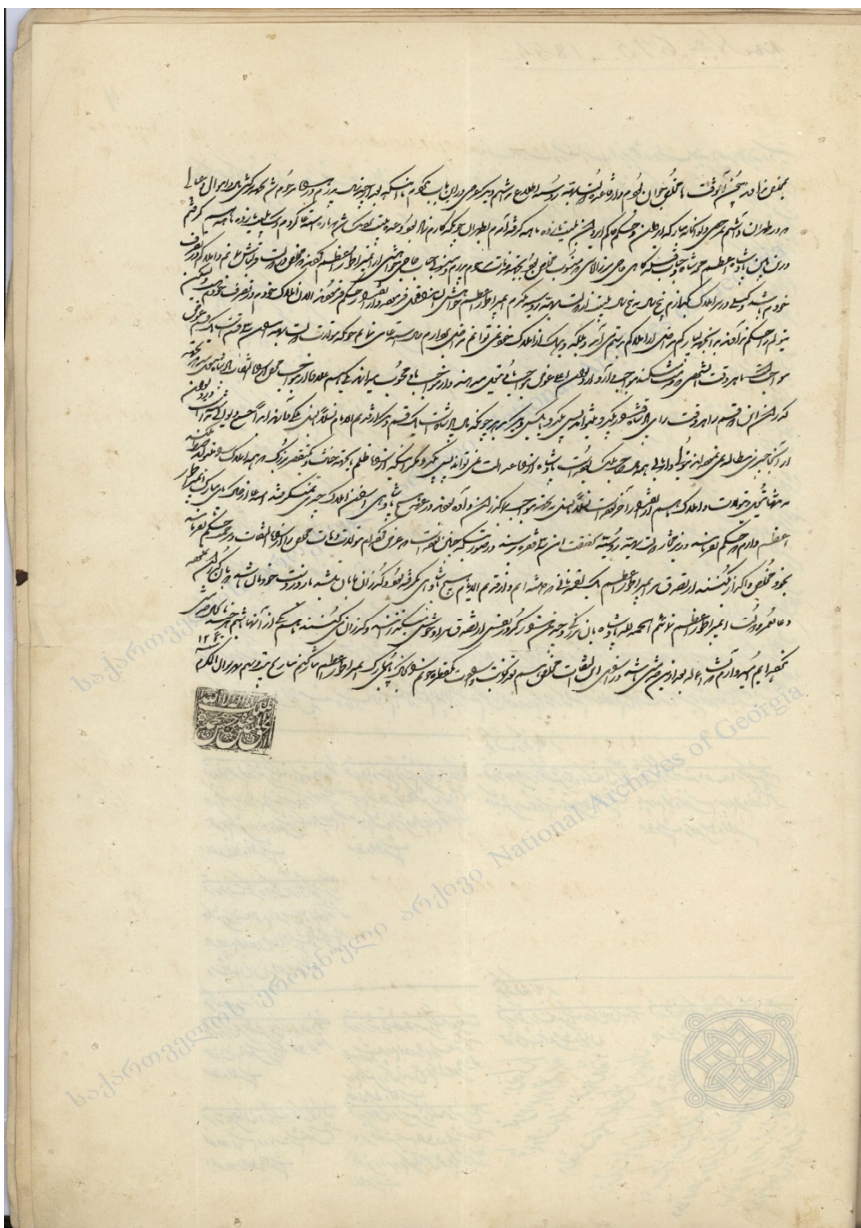
Utverjdeniye Russkago Vladiçestva na Kavkaze, C. XII, Red. Tuğgeneral Potto, Tiflis 1901.

YEŞİLOT, Okan - Serdar Oğuzhan Çaycıoğlu, "Paskeviç'in Revan Kuşatması ve Ermeni Vilayeti'nin Oluşturulması", 3. *Türkistan Kurultayı: Kafkasya ve Türkistan'da 1938 Sovyet Katliamı ve Etkileri Göç, Sürgün ve Kimlik*, Kastamonu 2018, s. 335-351.

EKLER

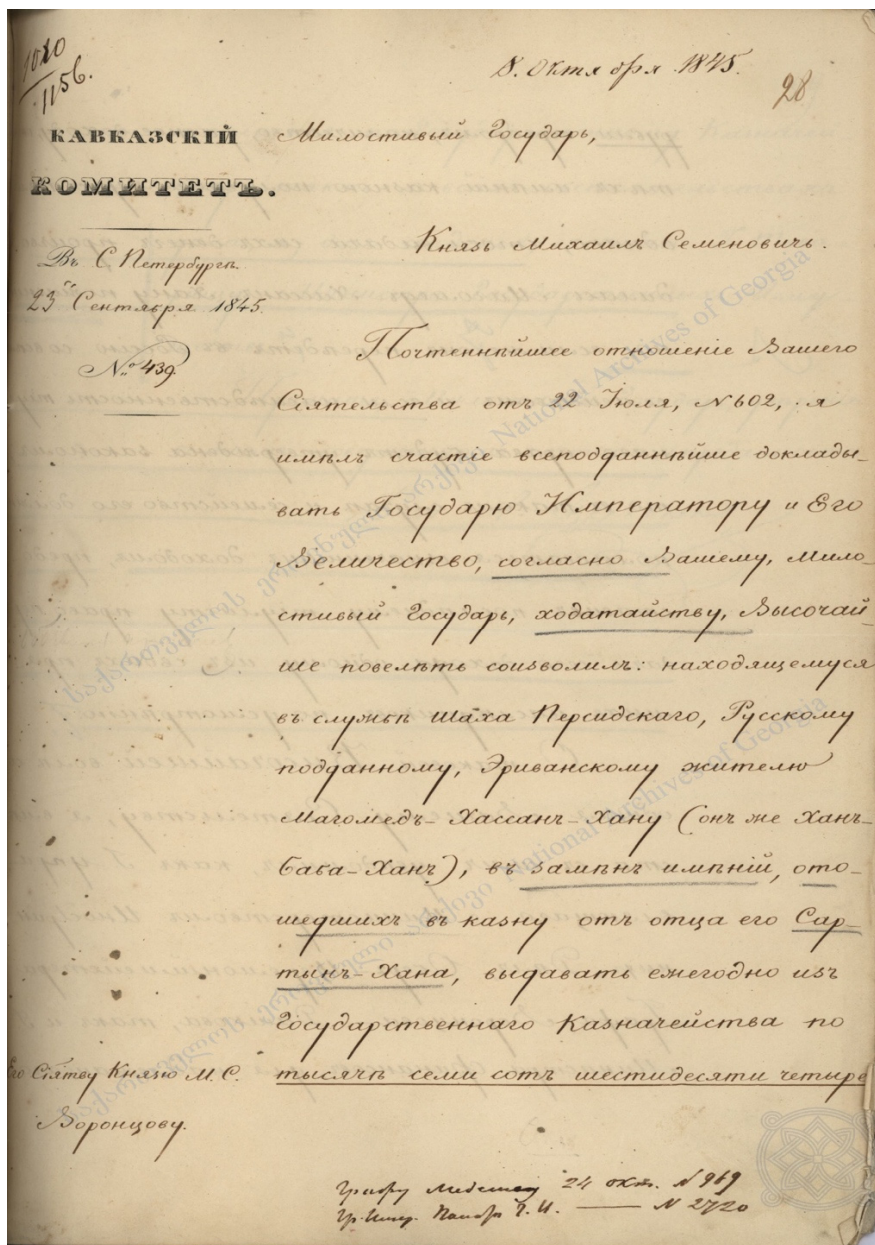


Ek 1: Mehemed Hasan Han'ın Farsça Mektubu STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 4a.



Ek 2: Mehmed Hasan Han'ın Farsça Mektubu


STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 4b.



Ek 3: Kafkasya Komitesi'nin Kararı (23 Eylül 1845)

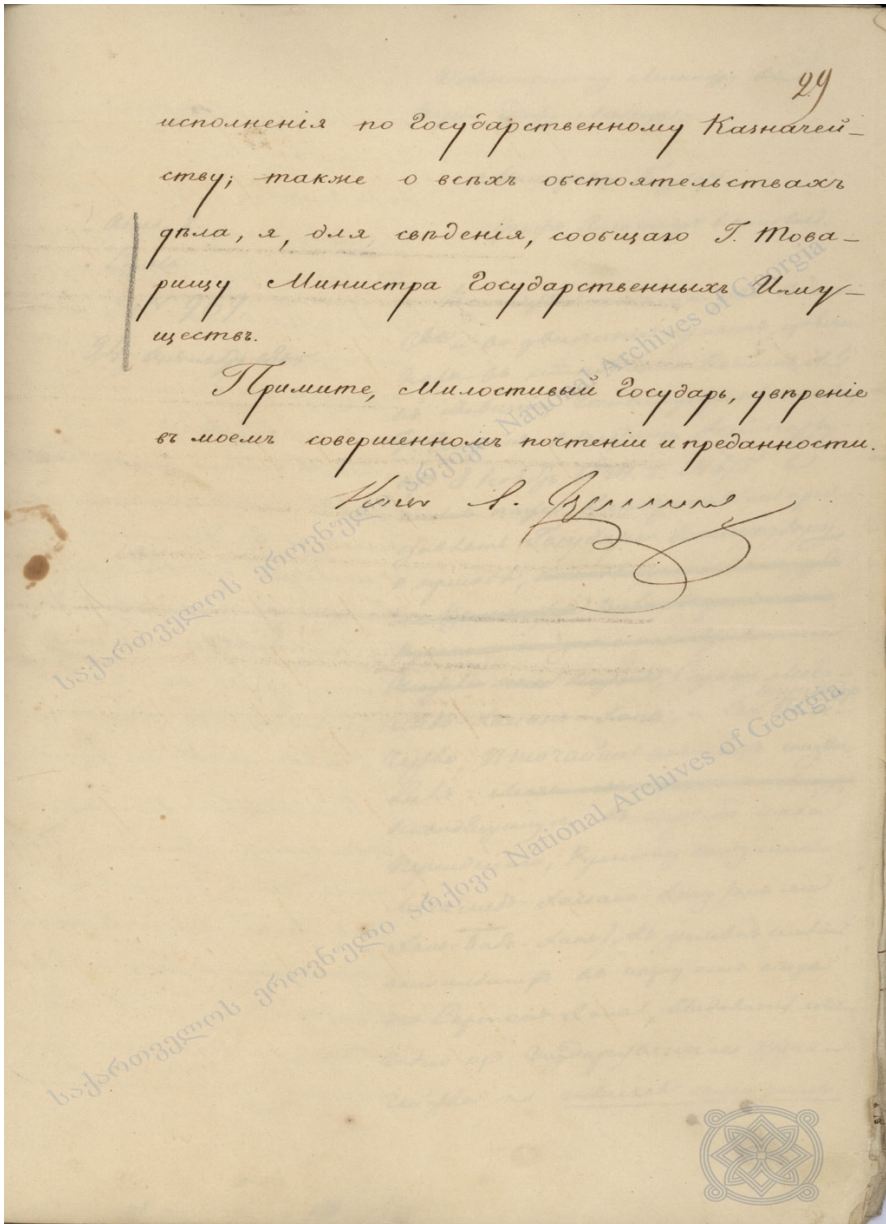
STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 28a.

рубль серебром, количество, равное доходу, от
 твях ильней казною получасному, съ твм
 однако, чтобы выдача сих денег произво-
 дилась Магомедъ Хасанъ Хану поименно
 А но; если же онъ ^и переедетъ въ Россію со сво-
 семействомъ и если наследственности тѣхъ
 наго права будетъ утверждена закономъ
 то въ такомъ случаѣ и семейство его долж-
 пользоваться означеннымъ доходомъ, предо-
 ставивъ последнему тѣмъ же праву
 дали сего дохода одному изъ своихъ прѣ-
 мыхъ наследниковъ по усмотрѣнію т.
 О таковой Высочайшей воли
 общае Вашему Святельству, я вни-
 сть съ силъ чредомилъ, какъ Т. упра-
 вляющаго Министерствомъ Иностран-
 ныхъ Дѣлъ, Оберъ-Церемоніймейстера
 Графа Воронцова-Дашкова, такъ и
 Министра финансовъ, для надлежанца



Ek 4: Kafkasya Komitesi'nin Kararı (23 Eylül 1845)

STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 28b.



Ek 5: Kafkasya Komitesi'nin Kararı (23 Eylül 1845)

STSA, Fond 4, Delo 18, Listok 29a.

“AN INHERITANCE STRUGGLE IN THE CAUCASUS: THE LAND DEMAND
FROM TSARIST RUSSIA BY MEHEMMED HASAN KHAN, A NOBLEMAN
OF REVAN KHANATE (1827-1845)”

Abstract

This paper investigates the legal struggle of Mehemed Hasan Khan, who was the nobleman of Revan Khanate (1747-1828) which was destroyed after the Russian invasion, with the authorities of Tsarist Russia. Mehemed Hasan Khan applied to the Tsarist Russia for the return of the land around Revan which was confiscated by the Russian administration at the time. In his application, Mehemed Hasan Han claimed that he inherited 11 villages around Revan according to tiyul status, and under the law of inheritance. As a result of this legal struggle which was going on for a while, the Caucasus Committee accepted that the mentioned lands belong to him and granted the income from those lands to him. This event is extremely important in terms of acknowledging and confirming the Turkish presence on the land of Revan Khanate, where the Armenian state will be formed, and that the region belongs to the Revan Turks. Relevant sources; the letter written by Hasan Han in Persian and its Russian translation, the Caucasus regent's correspondences with St. Petersburg, the final decision of the Caucasus Committee and other Russian main sources.

Keywords

Revan Khanate, Russia, Iran, Caucasus, Mehemed Hasan Khan, Tiyul.

İSA SOFİ TÜRBESİ: TEZYİNATI VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMA SÜRECİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

*Nurfeddin KAHRAMAN***

*Refik ARIKAN****

*Mehmet Can ÇETİN*****

ÖZET

Türklerin İslamiyet'i kabul süreci kitabî ve şifahi olarak iki yoldan ilerlemiştir. Yerleşik unsurlar yeni dini tüm esasları ile tanıyıp benimsemeye çalışırken; göçebe Türkler, temel kaynaklarından ziyade, kendi içlerinden çıkan dervişler sayesinde İslam ile tanışmışlardır. Bu sebeple eski inançları, Müslüman olmalarına rağmen konar-göçer Türkler arasında daha fazla yaşamıştır. Türbe geleneği de kökünü ata yurttan alan bir ölü gömme adedi olarak Anadolu'da devam etmiştir. Bu çalışmada Bilecik'in Söğüt ilçesinin Borcak köyünde bulunan İsa Sofi Türbesi'nin iç tezyinatı değerlendirecektir. Bu süslemeler, Gök Tanrı (Şamanizm) inancına dair motifler içermesi bakımından son derece önemlidir ve Anadolu'da tespit edilmiş ilk örneklerdendir. Türbede başlatılan tadilat sırasında, üstteki sıvanın kazanması ile ortaya çıkan bu bezemeler az sayılabilecek bir bozulma ile günümüze kadar ulaşmışlardır. Genel hatları ile türbedeki tezyinat, Türklerin İslamlaşma süreci ile ilgili yorum yapabilmemize imkân tanımaktadır. Çünkü türbede metfun bulunan İsa Sofi'nin adından dolayı, dini bir şahsiyet olduğu ve adına türbe inşa edildiği için de toplumun önde gelen bir ismi olduğu bir vaka'dır. Ancak türbede yer alan gayr-ı İslami öğeler, içinde yaşadığı topluluk ve İsa Sofi'nin onlarla ilişkisi hakkında ipuçları barındırmaktadır. Ucda yer alan Türk topluluklarının ekseriyetinin konar-göçer olduğu dikkate alındığında; bu türbe, onların İslam algısını

* Makalenin geliş tarihi: 07.02.2019 / Kabul tarihi: 19.05.2019

** Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, nurfeddin.kahraman@bilecik.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-5561-7188>)

*** Dr. Öğretim Üyesi; Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, refik.arikan@bilecik.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-7813-8171>)

**** Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mccsanat26@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0003-1791-6069>)

gösteren en önemli delillerinden bir tanesidir. Türbenin eski devirlerdeki öneminin yanında, İsa Sofi yakın zamanlara kadar köyün sosyal ve dini hayatında da önemini devam ettirmiştir. Bir ziyaretgâh olarak, halkın meylettiği bir yer olduğu gibi hidrellez gibi kutlamalar da burada yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türbe, Türk-İslam Tezyinat Unsurları, İsa Sofi, Türklerin İslam Tasavvuru, Şamanizm, Gök Tanrı

GİRİŞ

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu arifesinde ve sonrasında coğrafi açıdan kıymete haiz bir konumda bulunan Bilecik ve Söğüt civarında birçok eren, alp, baba, bey, abdal, şeyh, ahi ve oğuz boy adlarından isimlerini alan köy, türbe ve mevki adları bulunmaktadır¹. Araştırmamıza konu olan Borcak Köyü², Söğüt yöresinde Eski Türk kültürüne ait yer isimleri³ ve bu köyde

¹ Belirtilen mahallerde Döğer, Çepni, Yüreğir, Dodurga, Yörükyayla, Hocayadigâr, Aksutekke, Kamurantekke, Kumralbaba, Bayat, Danişment, Gündüzbey, İlyasbey, Kınık, Savcıbey, Sırhoca, Sorguncuahiler, Taşçiahiler gibi yerleşim birimlerine tesadüf edilmektedir: (Dr. Refik Arıkan-Mehmet Can Çetin , “Bilecik ve Çevresindeki Ahi Zaviyelerinin Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundaki Roller”, *IV. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, Kırşehir 2018.

² Hikmet Tanyu'nun Türklerde Taşla İlgili İnançlar adlı çalışmasında; Borcak köyü ile alakalı olarak iki efsaneden söz edilmektedir. Bunlardan ilki Durtaş hakkında; Borcak köyü Akçaalan Deresi'nin bulunduğu mevkiye Durtaş adı verilen 1,5 metre yüksekliğinde bir taş bulunmaktadır. Rivayete göre Hz.Muhammed, Hz.Ali veya Hızır Aleyhisselam bu bölgeden geçerken adı geçen dereye tabanında yürüyen askerlerin üzerine doğru yamaçtan aşağıya doğru yuvarlanan taşa, “Ya taş dur!” diye seslenmiş ve taş dere tabanından yaklaşık üç metre yukarıda durmuştur. Yolcular, sevap düşüncesiyle bu taşın yanından geçerken üç taş atmakta ve bildikleri bir duayı okumaktadırlar. Zira oraya üç taş atılmazsa uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır. Borcak ile alakalı efsanelerden ikincisi ise; aynı derenin tabanında bulunan oyulmuş taşlarla ilgilidir. Bahsi geçen taşlar, at nalı şeklindedir. Yöredeki inanışa göre, Hz. Ali, bu bölgeden geçerken atının izleri, bu taşlar üzerinde kalmıştır. Yöre insanları ve özellikle yaşlı kadınlar, bu taşları elleriyle sıvazlayarak dualarının kabul göreceğine inanmaktadır: Hikmet Tanyu , *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1968,s.112

³ İsa Sofi Türbesi ve Borcak civarında Eski Türk kültürüne ait izlerin yoğun olması, saha incelemelerinin genişletilmesine sebep olmuştur. Bunlar arasında özellikle Söğüt'e bağlı Hamıtabat Köyünde “Sancıdede Türbesi” dikkat çekmektedir. Köy sakinleri ile yapılan sözlü mülakatta; yöredeki inanışa göre Sancıdede Türbesi etrafında atlar, katırlar rahatsızlanınca türbenin çevresinde dolaştırılarak iyileşmeleri sağlanırdı. Türbede her akşam mum yakılırdı. Ayrıca Hidrellez kutlamaları da

bulunan İsa Sofi Türbesi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmış olan Gök Tanrı inancına ait izleri taşıyor olmasına binaen önemlidir. Bahsi geçen Borcak⁴ Köyü ve İsa Sofi Türbesi, Osmanlı Beyliği'nin kurulduğu Söğüt ilçe merkezinin yaklaşık 9 km. doğusunda bulunur. Eski adı Gökçeviran olan köyün 1958 yılı yapımı 1/25.000 ölçekli Türkiye topografya haritalarından Adapazarı H24-d₃ paftasındaki adı Borcakköy⁵ olarak geçmektedir. Borcak Köyü, kuzeyindeki Sakarya Nehri'ne katılan ve aynı adı taşıyan derenin geliştirdiği vadinin tabanına yakın güney yamacında kurulmuştur. Araştırmamıza konu olan İsa Sofi Türbesi ise, aynı vadinin kuzey yamaçları üzerinde köye ve yakın çevresine hâkim bir tepe üzerinde bulunmaktadır. Bu tür türbelerin⁶ yüksek tepelerde yer alması eski Türk inancıyla alakalıdır.

Sancıdede Türbesi etrafında gerçekleştirildi: Bahattin İpek, D. 1940, Ali Sıkı, D. 1940, 21 Eylül 2018 Tarihli Mülakat

Lindner, Sancıdede Türbesi'ndeki ritüelin benzerinin Koyunhisar'daki çarpışmada şehit olan Osman Bey'in amcaoğlu Aydoğdu'nun mezarında da yapıldığını belirtmektedir. Aydoğdu'nun mezarında da ateşli hastalığa tutulan erkeklerle, karın ağrısı çeken atlar için dönerek dua yapılmıştır. Şu hâlde Borcak Köyünün yaklaşık 7 km. kuzeyinde ve Sakarya Nehri kıyısında kurulmuş olan Hamitabat köyünde bulunan Sancıdede Türbesi ile Aydoğdu'nun mezarı başında gerçekleştirilen sancı ritüellerinin benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır: R. Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İmge Yayınevi Ankara 2000, s. 26; Kurganlarda olduğu gibi bu tür türbe ve kümbetlerin çevrelerinde tavaf etme geleneği İslamiyet öncesi geleneklerin devamlılığını gösteren örneklerdendir: Yaşar Çoruhlu, *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2016, s. 398.

⁴ Borcak Köyü 1915 yılında Söğüt Kazasına bağlı 34 köyden birisiydi. Köyün bu dönemdeki nüfusu 443 Müslüman'dan oluşmaktaydı. Borcak Köyü bu dönemde önemli bir köy olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Söğüt'e tabi köyler arasında nüfus bakımından en büyüklerindedir. Bu durum köyde Osmanlı Döneminde bir okul bulunmasını da açıklamaktadır: Halim Demiryürek, *Ertuğrul Sancağı (1900-1918)*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s.34, 256.

⁵ Borcak Köyü'nde yapılan mülakatta İsa Sofi Türbesinin kuzeyinde kurulan köyün eski adının Gökçeviran olduğunu anlaşılmıştır. Halil Pehlivan, D.1939, 21 Eylül 2018 Tarihli Mülakat.

⁶ Dursun Fakih Türbesi de Bilecik-Söğüt yolu üzerinde aynı şekilde bir tepede yer almaktadır.

Nitekim yüksek tabakaya mensup kişilerin mezarları ekseriyetle ulaşılması zor yüksek yerlere yapılırdı.⁷



Fotoğraf 1: İsa Sofu Türbesi Genel Görünüm

Vakıf kaynaklarında bu türbenin Gökçeviran Köyü'nde olduğu ifade edilse de, günümüzde türbenin bulunduğu tepenin batı yamaçları altında kurulan bu eski yerleşim alanı terk edilmiş ve köy, 200 m kadar güneye taşınmıştır. Köyün eski yerleşim alanındaki kilise kalıntıları ve iri bloklar halinde yamaçlara yayılmış kesme taşlar dikkat çekmektedir. Aynı yerde, Osmanlı Dönemi'nde kullanılmış bir okul binasının harabesi de bulunmaktadır. Kalıntılar ve yerleşim alanının kuzeydoğusundaki su kaynağında yer alan ancak günümüze ulaşmayan heykeller⁸ burada eski bir yerleşimin bulunduğuna işaret etmektedir.

⁷ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s.134; Bu mezarların yüksek yerlere yapılması ve bir türbe ile belirginleştirilmesi "Atalar Kültü" ile ilişkilendirilebileceği gibi kurganlarla benzer bir şekilde mezarı koruma ve ulaşmayı zorlaştırma amacına yönelik de olabilir: *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*, s.30.

⁸ Borcak Köyü Muhtarı Osman Çakıroğlu, çocukluğunda su kaynağından gelen suyun kadın heykelinin göğüslerinden aktığını gördüğünü ancak bu heykelin sonra definciler tarafından tahrip edildiğini ya da çalındığını ifade etmiştir: Osman Çırakoğlu, D.1967, 13 Eylül 2018 Tarihli Mülakat.

Osmanlılar zamanında tamamı piyade olan⁹ Söğüt müsellemleri¹⁰ seraskeri Evrenos Bey'in tasarruf ettiği Borcak'da, 1487 senesinde 5 nefer yaşamaktaydı.¹¹ Yöre ahali tarafından Ertuğrul Gazi'nin silah arkadaşı olarak adlandırılan İsa Bey'in¹² Borcak Köyü'nde Osman Bey zamanında kurulan zaviyesi¹³ bulunmaktadır¹⁴. İsa Sofi Zaviyesi Osman Bey ve Murad Hüdavendigâr tarafından muaf ve müsellemler tutulmuştur. Ardından evlatları Sofi Hasan oğlu Davud ve kardeşi Sevindik de muaf ve müsellemler olmuşlardır.

Davud ve Sevindik'e ait olan Nişan-ı Humayun'da "*Namaz yerinden Doğanlı Deresi'ne ve Sivrice tepeye*¹⁵ *varıncaya kadar vakf ettim*" ibaresinin geçtiği belirtilir. Vakfın Nişanları Orhan Bey, I. Murad, Çelebi Sultan Mehmed zamanlarında yenilenmiştir¹⁶. Bahsi geçen verilere binaen Osmanlı Kuruluş Devri sultanları tarafından Borcak Köyü ve İsa Sofi Zaviyesine ayrı bir ihtimam gösterildiği aşikârdır.

⁹ Vedat Turğut , *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme (16.yy Bilecik ve Çevresi)*, İstanbul, 2015, s.235.

¹⁰ Halil Sahillioğlu , "*Askerî*", *DİA*, C.3, İstanbul 1991, s.488: Müsellemlerde vergiden muaf olup sefer sırasında orduya katılan geri hizmet birlikleriydi. Bunlar savaş dışında çiftliklerinde hayatlarını devam ettirirlerdi.

¹¹ *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme (16.yy Bilecik ve Çevresi)*, s.231.

¹² Borcak Köyü sakinleri ile yapılan mülakatta; Osmanlılardan evvel, İsa Bey, yörükler ile Borcak köyü çevresine gelip yerleştikleri ve bugün İsa Sofi olarak anılmasına rağmen aslının İsa Bey olduğu ifade edilmiştir: Halil Pehlivan, D.1939, 21 Eylül 2018 Tarihli Mülakat.

¹³ Borcak ve civarında gerçekleştirmiş olduğumuz arazi çalışmalarında İsa Sofi Zaviyesi ile alakalı herhangi bir kalıntı tespit edilememiştir. Zaviyenin de türbenin olduğu alanda bulunması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁴ *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme (16.yy Bilecik ve Çevresi)*, s.64.

¹⁵ Arazi çalışmaları sırasında yukarıda bahsi geçen Sivrice tepeye çıkılarak saha gözlemlerinde bulunulmuştur. Ancak burada herhangi bir tarihi kalıntıya tesadüf edilmemiştir.

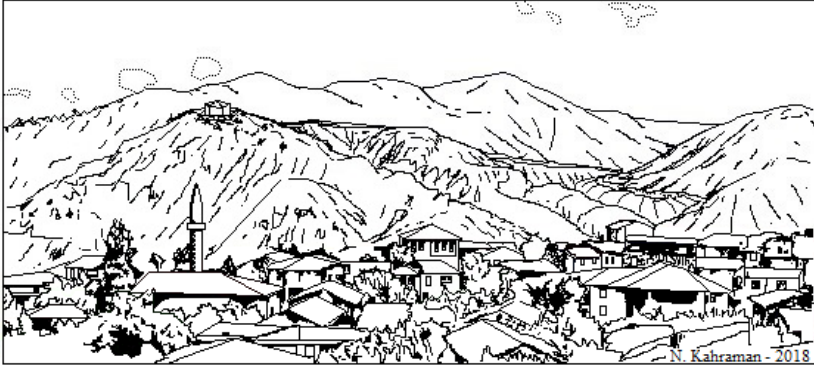
¹⁶ *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme (16.yy Bilecik ve Çevresi)*, s.117.



Fotoğraf 2:İsa Sofu Türbesi iç mekânı.

İsa Sofi Türbesi'nin Türklerin İslamlaşma Süreci Açısından Değerlendirilmesi:

Türbede metfun bulunan İsa Sofi kimdir? Vakıf belgelerinden Osman Bey zamanında burada bir zaviyesi olduğunu ve buranın kendisine vakfedildiği bilinmektedir. Diğer taraftan yöre halkı tarafından Ertuğrul Gazi'nin silah arkadaşı olduğuna dair rivayet günümüze kadar ulaşmıştır. Kroniklerde geçmese de, türbenin 4 km güneyinde yer alan Sırhoca Köyü'nün adının da Ertuğrul Gazi'nin sır katibinden geldiğine dair anlatı, yörenin Erken Osmanlı Dönemi'nde Türk yerleşimi olduğunu göstermektedir. Diğer yandan İsa Sofi'ye ait bir zaviye kaydı; Anadolu'da Türk yerleşimlerine dair izleri de içinde barındırmaktadır. Nitekim bu zaviyeler, Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde köylerin ilk çekirdeklerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda İsa Sofi Türbesi'nin, Gökçeviran Köyü'nün ilk yerleşim alanı olduğu söylenebilir.



Resim 1: Borcak Köyü ve İsa Sofi Türbesi'nin Konumu

Vakıf kayıtları İsa Sofi olarak ifade etse de; yöre halkının “İsa Dede” şeklinde adlandırması, buradaki inanç sistemini tartışmamıza kapı aralamaktadır. Yukarıda adı geçen harita paftasında türbenin adı, “Esedede Türbesi” olarak geçmektedir. Ayrıca Borcak Köyü'nün güneyindeki yamaçlardan aşan Söğüt – Çaltı karayolunun kenarındaki bir tepe ile bu tepenin yamaçlarındaki bir pınarın adı da “Esedede” olarak aynı haritada gösterilmektedir.

Türklerin İslamlaşma süreci; eski inançların kısmen terk edildiği ve yeni şartlara uyum sağlandığı bir döneme işaret eder. Bu değişim bir geçiş devri ile hayat bulmuş olup İslamiyet öncesi dönem, İslamlaşma olgusunu da yakinen etkilemiştir. Türkler İslamiyet'i kabul etmekle birlikte kendi kültürlerini, zevk ve alışkanlıklarını saklamaktan da vazgeçmemişlerdir¹⁷. Bu geçiş evresinde kitabî İslam temsilcilerinden ziyade; şamanların rollerine ait birçok özellik barındıran ve eski ile yeniyi temsil eden mistik dervişler önemli rol oynamışlardır¹⁸. Ekseriyeti göçebe bir hayat sürmekte olan Türk toplulukları, İslamiyet'i Buhara, Semerkant gibi gelişmiş kültür merkezlerinde yaşayan yerleşiklerden çok daha farklı karşılamışlardır. Arapça bilmek bir yana, okuma-yazma dahi bilmeyen bu geniş kitlelerin kitabî İslam'ı kavrayıp yaşayabilmeleri mümkün değildi. Bu sebeple bu

¹⁷ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s.17-18.

¹⁸ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 116-117.

insanların İslam'a ısındırılmaları veya ısınmaları, İslam öncesi alışık oldukları usullerle mümkün olabildi. Bu mistik yolu ise Ahmed Yesevi ve halifeleri açtılar. Sufi propagandacılar ve buna bağlı olarak güçlü bir evliya kültü çevresinde kurumsallaşan bu süreç, kitabî İslam'dan farklılaşarak Türklere has bir özellik kazandı. Türk Müslümanlığı olarak adlandırılan bu inanç; sufilik aracılığı ile eski inanç ve geleneklere uyarlanmış "Konar-göçer halk İslamı"dır¹⁹. Bu yaklaşım İslamiyet'in daha geniş zümrelere ulaşmasının yolunu açmıştır. Nitekim İslamiyet'i kabul eden Volga Bulgarlarında, yeni din saray çevresinden halka inemezken; Karahanlılarda ise dervişler tarafından yürütülen faaliyetler ile göçebe Türk boyları da İslam'a dahil olmuşlardır. Sûfiler, İslam'ın yayılmasında halkla olan yakın ilişkileri sayesinde İslam'ın resmi temsilcilerine göre çok daha etkili olmuşlardır. Onların halkla aynı dili konuşması, aynı kültürel altyapıya sahip olmaları bu etki ve nüfuzun başta gelen sebebidir²⁰. Konar-göçer Türk topluluklarında İslamlaşmanın farklı bir yoldan gerçekleşmesi eski kültür ve inançların da yaşaması için zemin hazırlamıştır. İslamlaşma ile birlikte, önceki inançlar yeni dinle karşılaştırılmış ve İslami olarak yaşama imkânı bulanlar canlılığını devam ettirirken; eski inançlara İslami nazarla bakılmıştır. Bu özelliği ile Şifahi İslam Tasavvuru, eski ile yeni arasında bağdaştırıcı bir rol üstlenmiştir²¹.

Bir toplumun din değiştirmesi, şüphesiz zorlu ve problemleri bir süreci ifade eder. Özellikle İslamiyet gibi Gök Tanrı inancına göre daha kompleks ve çok fazla ayrıntıya sahip bir dinin öğrenilmesi, içselleştirilmesi bu süreci daha zorlu hale getirmiştir. Bu açıdan sufiler geçiş sürecini kolaylaştıran önemli araçlar olmuştur. Göçebe Türkmen unsurları, İslamiyet'i kabul etmekle birlikte; kendileri için çok muğlak ve uygulaması mümkün olmayan ahkâma riayetden ziyade eski geleneklerinin İslamileşmiş (İslam cilasına boyanmış) basit bir şeklini uygulamışlardır. Bu zümreler, eski Türk şamanlarının haricen İslamlaşmış şekinden farklı olmayan alevî (heterodoks) babalarının manevi nüfuzu altındaydılar²² ve bunlar tarafından

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.77-78.

²⁰ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 118-119.

²¹ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 149,194.

²² Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yayını, Ankara 1991, s.47, 97.

telkin edilen akideleri kabul etmeyi İslamlaşma için yeterli görüyorlardı²³. Bu açıdan halk velileri olan Türkmen babalarının eski Türk kamlarının İslamlaşmış şekli olduğu söylenebilir²⁴. İslamlaşma döneminde eski şaman veya kamların yerini baba, ata, dede, derviş, şeyh gibi dini liderler almıştır²⁵. Buradan da anlaşılacağı üzere göçebe Türkmen zümreler arasında, yüzeysel olarak İslamlaşmış kitleler bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde de dervişler ve sufiler, hem halk nazarında hem de idareciler nezdinde önemlerini korumaya devam etmişlerdir. Dervişler her köşe ve bucakta zaviyeler tesis ederek İslamlaşma noktasında faaliyetlerine devam ettikleri gibi aynı zamanda yerleşik hayata geçişin de ilk nüvelerini oluşturmuşlardır. Bu sūfi cereyanlar arasında özellikle Yesevî'den neşet edenler büyük yer tutmuşlardır²⁶. Moğol istilası, Orta Asya'dan Anadolu'ya derviş göçünü hızlandırmıştır. Moğol istilası öncesi ve sonrası Anadolu'ya sığınan bu dervişlerin ekseriyeti Kalenderiye ve onun başlıca kollarından Haydariye tarikatına mensuptular²⁷.

Çalışmaya konu olan türbe İslami bir yapı olmasına rağmen, içerisinde bulunan süslemelerin ağırlıklı olarak Şamanizm kökenli olması, toplumda eski inancın çok canlı olduğunun bir delilidir. Özellikle konar-göçer hayat süren Türklerde, İslamiyet kabul edilmesine rağmen eski inanca dair davranışlar kolaylıkla terk edilmedi. Kazaklarda "baksa" adı verilen eski şamanlar; şarlatan, doktor, falcı olarak halkın arasında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak toplum içerisinde varlıklarını devam ettirebilmeleri ise; İslami öğeleri kullanmak suretiyle mümkün olabilmektedir. Nitekim Radlof, gördüğü bir baksadan bahsederken her hareketinde "Bismillah!" dediğini, söylediği her söze "Vallahi, Billahi!" ibarelerini kattığını ifade etmektedir. Yine baksa şarkılarının Allah, Muhammed, peygamberler ile ilgili sözlerle başlaması da, bu etkinin açık göstergelerindendir²⁸.

²³ Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s.46.

²⁴ Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.45.

²⁵ Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, s. 212.

²⁶ Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.17.

²⁷ Franz Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s.49.

²⁸ W, Radlof, *Sibirya'dan (Seçmeler)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976, s.290-296.

Yukarıda kısaca değindiğimiz Türklerin İslamlaşma süreci ile ilgili değerlendirmeler; İsa Sofi, türbesindeki bezemeler ve içinde bulunduğu toplum ile ilgili olarak çıkarımlar yapmayı kolaylaştırmaktadır.

Türbe, kare planı ve sekizgen kasnak üzerine yapılmış kubbesi ile mimari olarak klasik Türk-İslam yapısıdır. Kapısı benzer yapılarda olduğu gibi alçak yapılmıştır²⁹. Bu özellikleri ile İslami yönü güçlü bir figüre ait olması gerektiği düşünülebilir. Ancak türbede 2017 yılında başlatılan tadilat sırasında alt sıvada meydana çıkan bezemeler, konunun farklı bir zeminde tartışılmasını zorunlu hale getirmiştir. Orta Asya inanç sistemine ait olan öğelerle yapılan tezyinat neden tercih edilmiştir³⁰? Türbenin duvar bezemelerinde, Orta Asya inanç ve kültür sisteminin çok etkili olduğu açıkça görülmektedir. Aşağıda detayı verilen bu tezyinat içerisinde hiçbir İslami öge bulunmazken tamamının Göktanrı inancına ait olması, İsa Sofi'nin dini inancını da sorgulamamıza sebep olmaktadır. İsa Sofi, muhtemelen buraya yerleşmiş topluluk içerisinde temeyyüz etmiş ve diğerleri gibi heterodoks inanca sahip bir şahsiyetti. Aynı çevrede Kumral Abdal, Geyikli Baba gibi figürler aynı inanç sistemini refere etmektedir. 13. yüzyılın başlarında Orta Asya'da Cengiz'in önünden kaçan Türkmen topluluklar, hızla Anadolu'ya girmişlerdir. Sonrasında aynı tehdidin 1243 Köseadağı bozgunu sonucu Anadolu siyasi birliğini bozması ile çok sayıda Türkmen Anadolu'nun kuzeybatı ucuna sığınmıştır. Uca gelen bu gruplar arasında, şüphesiz Orta Asya'dan getirdiği dini inançlarını devam ettirenler de bulunmaktaydı. Hatta sınır boyunca Hıristiyanlarla etkileşim, türbelerde mum yakma gibi sonuçları da ortaya çıkarmıştır.

²⁹ Bilecik'te bulunan Şeyh Edebalı Türbesi'nin girişi de aynı şekildedir.

³⁰ Manas destanında geçen Han Köketey'in defin töreninde İslami unsurlar hiç yer almazken, hanın kendisi Müslüman olduğu gibi aynı zamanda Müslüman Kırgızların hanıdır. Bu örnek toplumda İslamlaşma ile ilgili ve İsa Sofi'nin türbesindeki tezyinatla ilgili fikir verebilir: Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Yayınları, Ankara 1986, s. 182.



Fotoğraf 3:İsa Sofu Türbesi iç mekân

Türbe ile ilgili dikkat çekici bir özellik de, bu İslam dışı süslemenin, yeni bir sıva ile kapatılmış olmasıdır. Bu işlemin ne zaman yapıldığı belli olmayıp, yöre sakinlerinin de bu konuda bir malumatı yoktur. Üst sıvada tezyinat olmayıp sadece türbenin batı duvarında celi talik usul ile "*Elâ bizikrillâhitatmainnü'l-kulûb: İyice bilin ki gönüller Allah'ı anmakla yatıştır, kuvvet bulur.*"³¹ ayeti nakşedilmiştir. Ancak Şamani bezemelerin olduğu alt sıva üzerinde yaptığımız incelemelerde, türbenin iç duvarlarının pek çok yerinde çok küçük boyutlarda Arap alfabesi ile çeşitli yazıların kazındığı da tespit edilmiştir. Bu yazılar içinde kelime-i tevhid, çeşitli isimler yer almaktadır. Ancak bu yazılar bir süsleme aracı olmaktan uzak ve gözle hemen fark edilmeyecek kadar küçüktür. Tahminimiz bu yazıları türbenin bulunduğu tepenin batı yamacı altında bulunan medrese öğrencilerinin yazdığı yönündedir. Osmanlılardan kalma metruk okul binasının mimarisi

³¹ Ra'd Suresi 28. Ayet.

ve duvardaki hat üslubu, türbedeki kapatıcı sıvanın 19. yüzyılda yapıldığını düşündürmektedir.



Fotoğraf 4: İsa Sofi Türbesi duvarına kazınmış besmele.

İsa Sofi Türbesi, Borçak Köyü sosyal hayatında da önemli bir yere sahiptir. 1980'li yıllara kadar Hidrellez kutlamaları türbe bahçesinde yapılmış, dualar burada edilmiş, şifalı pilav burada pişirilip yenilmiştir. Çocuğu olmayanlar, hastalar dertlerine devayı burada dua ederek aramışlardır. Dua edilirken geyik kemiklerinin mezar üstüne konulması, türbe tezyinatı ile ilgili kanaatlerimizi de kuvvetlendirmektedir. Diğer yandan sandukanın içine el sokulması ve buradan koparılabilen bir bitki parçasının duanın kabulü anlamına geleceğine dair inanç da çok ilginçtir. Rivayete göre bir kişi elini mezarın içine soktuğunda³² İsa Sofi elini tutmuş ve insanlar korkudan bu alışkanlıklarına son vermişlerdir. Bölgede bulunan pek çok türbede olduğu gibi burada da mum yakma âdeti yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Yine benzer şekilde türbeye her akşam su bırakılması

³² İsparta'da bulunan Atabey Ertokuş'un sandukasında el sokmak için yer vardır. Bu uygulama Anadolu Türbelerinde örnekleri olması bakımından önemlidir: Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2015, s. 469.

ve bununla İsa Sofi'nin abdest aldığına dair inanış da yakın zamanlara kadar yaşatılmıştır³³. Dileklerin kabulü için bir vesile olarak, Türbe bahçesindeki ağaçlara bez bağlama geleneği de yakın zamanlara kadar uygulanan bir başka ritüeldir. Orta Asya'da kurban ile birlikte gelişen bu inanış, Anadolu'da yalnız çaput bağlama şeklinde sürdürülmüştür. Özellikle yatr, türbe, ziyaretgâh gibi mekânların yanında bulunan ağaçlar seçilmişlerdir³⁴. İsa Sofi Türbesi'nde devam eden bu geleneğin temelinde ise; İsa Sofi'nin şahsına duyulan saygı ve onunla bağlantılı olarak tüm mekânın kutsanması olduğu söylenebilir. Ağaçlara bağlanan bez parçaları ve benzeri şeyler, Şamanizm'e dair fetişlerdendir³⁵.

İsa Sofi Türbesi Mimari ve Tezyinatı

Türklerin kabir üzerine bina inşa edip, iç duvarlarına o kişinin kahramanlıklarını resmederek gelecek nesillere aktarma işlemini çok eski tarihlerden beri yaptıkları bilinmektedir³⁶. Nitekim Çin kaynaklarında, Göktürk Devleti'nin ilk dönemi ile ilgili verilen bilgilerde de bu duruma rastlanmaktadır³⁷. Göktürklerde görülen bu uygulama Uygurlarla birlikte İslam dönemindeki türbelere ilham verecek hale gelmiştir. Türk-Budist

³³ Borcak Köyü sakinlerinden Halil Pehlivan; İsa Sofi Türbesinde sandukanın içinde hayvan kemikleri bulunduğunu ifade etmiştir: Halil Pehlivan, D.1939 13.09.2018 Tarihli Mülakat. Diğer taraftan bu bilgi Bilecik Orhan Gazi İmareti Arkeolojik kazı çalışmaları esnasında tespit edilen dağ keçisi ile gömülen heterodoks etki taşıyan mezarı akıllara getirmektedir: Abdullah Devenci-Erol Altınsapan, "Bilecik Orhangazi İmareti Kazısında Bulunan Dağ Keçisi Gömütlü Mezar", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:27, s.4; Türbeye dair bu tecrübeler, öncelikli olarak "Atalar Kültü" ile ilişkilendirilebilir. Diğer taraftan mum yakma gibi Hristiyanlık temelli inanışlar da vardır.

³⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.II, TTK Yayınları, Ankara 2014, s.601.

³⁵ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s.47.

³⁶ Bilecik'in Söğüt İlçesine bağlı Borcak Köyünde bulunan İsa Sofi Türbesi duvarları üzerinde İnsan figürleri ve Güneş sembolleri bulunmaktadır. Belirtilen Semboller Şaman ritüelleri olarak betimlenmektedir: Mihaly Hoppal, *Şamanlar ve Semboller (Kaya resmi ve Göstergebilim)*, İstanbul 2018, s.22-23.

³⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s.327.

mimarisinin etkisinde gelişen stupalar, İslamiyet ile birlikte Türk türbe mimarisinin temelini oluşturmuşlardır³⁸.

10. yüzyıldan itibaren İran'ın doğusunda ve Türkistan'da türbe yapılmaya başlanmıştır. Bunları takiben Anadolu'da yapılan türbeler ise genellikle kübik yapıda ve iki katlı olarak inşa edilmiştir. Bu türbelerin alt katları mumyalık ya da ceset odası olarak kullanılırken; üst katlarında sanduka ve örtü sistemi bulundurulurdu³⁹.

Türbeler, diğer mimari yapılara göre sayıca daha fazla oldukları gibi, yerleşmeler dışındaki araziye özellikle tepelik alanlara doğru yayılmışlardır. Türbeler bunun yanında yerel gelenek, istek ve zevkin hakim olduğu özel seçimlere kapı araladığından mimari açıdan da çok çeşitlidirler⁴⁰.

İslam dini, kabirlere abidevî taşlar dikmeyi ve üzerlerine türbe yapmayı hoş karşılamasa da, Türklerde köklü bir gelenek olarak İslam'dan sonraki dönemlerde de türbe yapımı devam etmiştir. Türbeler daha çok saraya mensup kişiler, dini önderler ve askerler için inşa edilmiştir. Osmanlılarda da bu gelenek canlı bir şekilde devam etmiştir. Türbelerde kullanılan malzeme ve tezyinat mezar sahibine göre değişkenlik arz etmektedir. Hanedan türbelerinden Bursa Yeşil Türbe örneğinde olduğu gibi tezyinatın çok önemsendiği yapılar olmakla birlikte, Muradiye Türbeleri gibi tevazuunun hâkim olduğu örnekler de vardır⁴¹. Ancak çalışmamıza konu olan İsa Sofi gibi kırsalda yer alan din adamlarına ait türbeler ise, hem mimari hem de tezyinat olarak diğerlerinden ayrılmaktadır.

Tarihi gelişimi açısından Osmanlı sanatının öncüsü Selçuklulardır. Ancak İsa Sofi Türbesi'nin tezyinatı da göstermektedir ki, Erken Dönem Osmanlı sanatının kökenlerini Orta Asya Türk Kültüründe aramak doğru olur. Diğer bir deyişle Orta Asya Sanatı, Selçuklulardan Osmanlılara aktarım yolu ile süreklilik arz eden ve uygulamaları ile ilham kaynağı olan bir

³⁸ Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat yayınları, İstanbul 2014, s.218.

³⁹ (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/14/701/8863.pdf>), M. Oluş Arık, *Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri*, s. 58, 65, E.T. 03.01.2019

⁴⁰ M. Oluş Arık, *Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri*, s. 57.

⁴¹ Aziz Doğanay, "Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînât", Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul 1994, s.2.

konumdadır. İznik, Yenişehir ve İnegöl'deki sanat eserleri Osmanlı sanatının gelişiminde ara kademeyi takip etmek adına önemli örneklerdendir⁴². Bu bağlamda İsa Sofi Türbesi de bu şekilde değerlendirilebilir.

İsa Sofi Türbesi, yukarıda da belirtildiği üzere kare planlı, kubbeli ve sekizgen kasnaklı⁴³ bir yapıya sahiptir. Beden duvarları moloz taştan⁴⁴, trompları ve kubbesi ise tuğladan inşa edilmiştir. Beden duvarlarında ahşap hatıllar dikkat çekmektedir. Kubbe sekiz dilimli ve kiremitli bir çatı ile kapatılmışken hala devam eden restorasyonda⁴⁵ bu çatı kaldırılarak kubbe görünür hale getirilmiştir. Örtü sistemi, bu özelliği ile Selçuklu türbelerini de andırmaktadır. Dışarıdan bakıldığında sekizgen kasnak çok belirgin olmakla birlikte; türbe içerisinde doğrudan kubbe kendini göstermektedir⁴⁶. Türbenin iç kısmında beden duvarlarının birleşim noktaları sivri kemerli tromplarla dönülerek kubbe bağlantısı sağlanmıştır. Türbe, bu mimari özellikleri ile Bursa Gülrûh Sultan ve Gülşah Hatun türbeleri gibi yapılarla benzerlik göstermektedir. Ancak bunlarla karşılaştırılamayacak kadar sade yapılıdır. Mimari elemanlar ve inşa tekniği olarak Erken Osmanlı Mimarisine ait olan

⁴² Aziz Doğanay, "Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînât", s.14.

⁴³ *Bilecik İl Kültür Envanteri*, Bilecik Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, Bilecik 2006, s.167.

⁴⁴ Taşın Türk sanatında yaygın olarak kullanılması Anadolu'da başlamıştır Taş kullanımı Orta Asya mimarisine yabancı iken İran'da da yaygın değildir. Duvarlar ilk olarak kerpiç, tuğla ve moloz taşla inşa edilirken; sonrasında tuğla ve kesme taşın münavebeli olarak kullanıldığı görülür. İsa Sofi Türbesi, moloz taştan beden duvarları ve tuğladan kubbesi ile erken dönem yapısı özellikleri taşımaktadır: Aziz Doğanay, "Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînât", s. 29-30.

⁴⁵ 2017 yılında Bilecik İl Özel İdaresi tarafından restorasyonuna başlanan İsa Sofi türbesinin sıvasının altından orijinal sıvası ortaya çıkmıştır. Türbenin Batı Duvarında "Kalpler ancak; Allah'ı zikretmekle mutmain olur." (Ra'd :28) ayetinin bir kısmı yer almaktadır. Tahrip edilmeden önce İsa Sofi'nin sandukasının başında sarıklı taş vardı. Türbenin bahçesinde günümüze ulaşmayan 6 adet kara taşlı mezar bulunmaktaydı. Türbede İsa Sofi'nin ceylan derisine işlenmiş berati ve sancağı mevcuttu. Türbe etrafında mum yakılır, çaput bağlanırdı. İsa Sofi'nin abdest alması için türbede su kapları dolu bırakılırdı.1980 senesine gelindiğinde yörede Fabrikaların çoğalması ile birlikte köyden kente nüfus artışı başladı. Türbe etrafındaki kutlamalar ve adetler terk edilmiştir. Osman Çırakoğlu, D. 1967, 13 Eylül 2018 Tarihli Mülakat.

⁴⁶ Kubbenin içeriden kasnaksız olması bakımından Ankara Yörük Dede (Doğan Bey) Türbesine benzemektedir. Diğer taraftan bu mimari özellik Erken Dönem Bursa Türbelerinde de devam etmiş olup, Gülçiçek Hatun Türbesi bu mimari özelliktedir.

türbede bir kitabe yoktur. Ancak İsa Sofi'nin vakıf kayıtları ve yöre halkının anlatımları, 14. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiğini işaret etmektedir.



Fotoğraf 5: İsa Sofu Türbesi tuğla örgü sistemi ve sıva detayı.

Türbe, 6,10x6,10 m ölçülerinde ve kare planlıdır. Duvarları 70 cm kalınlığında moloz taştan örülmüş olup, beden duvarlarında iki sıra ahşap hatullar gözenlenmektedir. Türbenin kapısı doğu duvarının kuzey köşesine yakın bir noktaya konumlandırılmış olup 140x90 cm ölçülerindedir. Alçak girişli olan türbe bu hususiyetiyle Bilecik Edebalı Türbesi başta olmak üzere dönem yapıları ile benzerlik taşımaktadır. Türbe pencere yapısı ile Selçuklu mimari üslubunu yansıtmakta olup; güney ve kuzey duvarlarında 60x50 cm ölçülerinde iki penceresi vardır. İçerisi yetersiz ışık sebebiyle loştur. Ancak restorasyon sırasında kubbenin merkezine 80 cm çapında açılan delik⁴⁷, içeriği aydınlatmakla birlikte yağıştan dolayı tahribata da sebep olabilir.

⁴⁷ Türbenin restoresi esnasında kubbenin zarar görmesi sonucunda açıklık oluşmuştur: Osman Çırakoğlu, D. 1967, 13 Eylül 2018 Tarihli Mülakat.

Türbenin kasnak duvarlarının güneydoğu, güneybatı ve batı duvarlarında 25x25 cm boyutlarında üç küçük açıklık bulunmasına rağmen bunların içeriyle bir bağlantısı görülmemektedir. Türbenin beden duvarlarının yüksekliği kasnak ile birlikte 3.30 metredir.

Türbenin içine iki basamakla girilmekte olup iç mekânın tabanı, dış zemine göre yükseltilmiştir. Kabir türbenin güney duvarına yakın olup, 250x130x60 cm ölçülerindedir. Kabir orijinalinde kenarları taş örgülü ve üstü taş ile kapalı iken, defineciler tarafından tahrip edilmiştir. Yakın zamanda başlanan ancak tamamlanmayan restorasyon sırasında, kabrin yan duvarları yenilenmiş ve üstü açık bırakılmıştır. Türbede bir mihrap bulunmamaktadır. Türbenin içi 4,65x4,65 m ölçülerinde kare planlı olup, kubbeye geçiş sivri kemer formu tromplarla sağlandığından; iç mekân, her bir parçası 1,9 m genişliğinde sekizgen bir görünüme sahip olmuştur. Köşelerde kullanılan tromplarda sütun kullanılmamış olup; duvarlar payanda görevi yapmaktadır. Bu bölümlerde sivri kemer formu içerlikli olarak inşa edilmiş; hem bu kemerler, hem de kubbe tuğla ile örülmüştür. Türbenin kubbe çapı, 4,65 m olup yerden yüksekliği ise 4,60 m olarak ölçülmüştür.

İsa Sofi Türbesi'nin iç tezyinatında kalemkârî benzeri bir süsleme tercih edilmiş olup, bildiğimiz kadarı ile Anadolu'daki hiçbir türbe ile süsleme elemanları bakımından benzerlik göstermemektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde işlenmiş olan Gök Tanrı İnanıcı⁴⁸ kökenli bezemeler çağdaşlarında kullanılan bitkisel ve geometrik motiflerden tamamen farklıdır⁴⁹. Tezyinat, türbenin tüm beden duvarlarında ve kubbe eteğinde görülmektedir. Kubbenin merkez kısmında da kalemî bezemelerin renk kalıntıları fark edilse de, bezemeler günümüze ulaşmamıştır. Ancak şu unutulmamalıdır ki;

⁴⁸ Bilecik'in Söğüt İlçesine bağlı Borcak Köyünde bulunan İsa Sofi Türbesi duvarları üzerinde işlenmiş İnsan figürleri ve Güneş sembolleri sıralanmaktadır. Türbe içerisine kök boya kullanılarak el ile işlenmiş olan semboller Şaman ritüelleri olarak betimlenmektedir: Mihaly Hoppal, *Şamanlar ve Semboller (Kaya resmi ve Göstergebilim)*, s.22-29.

⁴⁹ Doğanay, Türklerin ilk yurtları olan Orta Asya'da tabiatla iç içe yaşamının bir sonucu olarak hayat tarzlarının, inanışlarının sanatlarına da sirayet ettiğini ifade eder. Ancak burada hayvanî tezyinattan bahsedilir. Dini öğelerin, ayinlerin bir tezyin aracı olarak kullanıldıklarına dair eserde bilgi verilmemektedir. Hatta İslamiyetle birlikte Türklerin sanatlarını gözden geçirerek tabiatı olduğu gibi taklit etmektense güzeli arama yolunu takip ettikleri söylenmektedir: Aziz Doğanay, "Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînât", s.52-53.

hakiki bir sanat eseri, vermek istediği mesajı hangi vasıta ile olursa olsun verebilir⁵⁰. Bu açıdan İsa Sofi Türbesi, tüm örneklerinden farklıdır ve verdiği mesaj açısından da tektir.

İsa Sofi Türbesi'ni özel kılan en önemli hususiyet, aslını muhafaza etmiş duvar bezemeleridir. Doğanay eserinde, bu hususiyetini koruduğuna kesin gözü ile bakılan iki örnekten bahseder ki: bunlar, Hüma Hatun ve Sultan II. Murad türbelerinde yer alan terkibattan kısmi kalıntılardır⁵¹. Ancak İsa Sofi Türbesi'nin ilk süslemeleri üzerine yapılan sıva sayesinde günümüze kadar neredeyse bozulmadan ulaşabilmiştir. İsa Sofi Türbesi'nde yer alan tezyinatın bir benzerine Bursa'daki erken Osmanlı dönemi eserlerinde rastlamak mümkün değildir. Hatta dönemin süslemeleri tasnif edilirken; hat sanatı, hendesi tezyinat, bulut motifi ve bitkisel motifler şeklinde gruplandırılmıştır⁵². Yani bu süsleme elemanları arasında Türklerin eski inancına dair örneklere rastlanmamıştır.

İsa Sofi türbesinde tesadüf ettiğimiz Gök Tanrı⁵³ inancını yansıtan duvar resimleri, bu inanca yönelik anlayışların resmedildiği çok önemli bir belgedir. Böyle bir belge ile Anadolu'da ilk kez karşılaşılmış olması, onun önemi ve değeri konusunda açık bir fikir vermektedir.

Türbenin tezyinatında kırmızı ve kurşunî renk birlikte kullanılmıştır. Kırmızı renk daha yoğun bir şekilde tercih edilmiştir. Kırmızı renk kök boya olup, süslemenin yapıldığı alanda tortu bırakmamıştır⁵⁴. Ancak kurşunî renk bezemeler ise daha tortulu ve muhtemelen çamur benzeri bir madde ile uygulanmıştır.

⁵⁰ Semra Ögel , *Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı*, TTK yayınları, Ankara 1987, s.129.

⁵¹ Aziz Doğanay, *Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînat* , s.39.

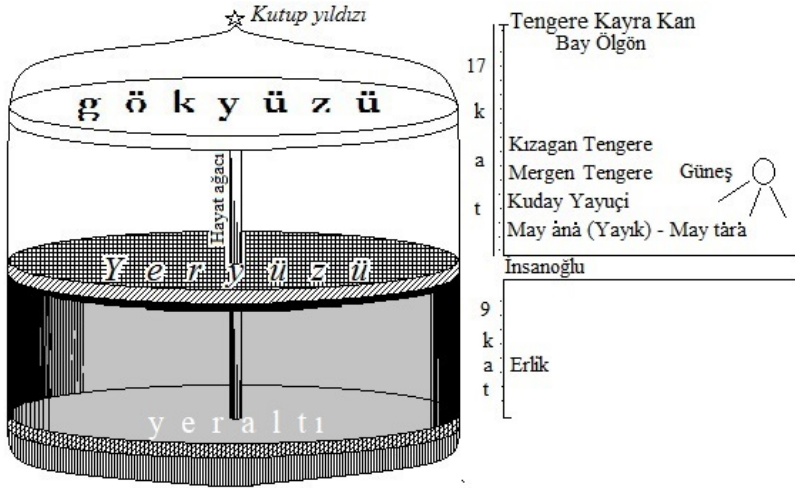
⁵² Aziz Doğanay, *Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînat*, s.56-61.

⁵³ Gök Tanrı, Türklerin büyük imparatorluklar kurduğu dönemde, bu şemsiye altında yaşayan tüm uluslar için müşterek bir inanış olarak kabul edilmiştir. Bu özelliği ile Gök Tanrı, muhtemelen tanrıların en büyüğü kabul edilmiştir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s.26.

⁵⁴ Kırmızı renk Türk Duvar Resimlerinde eskiden beri tercih edilmiştir. Nitekim Uygur duvar resimlerinde alt zemin genelde kırmızı olurken; bezemelerde de başta kırmızı olmak üzere gök rengi ve yeşil sıklıkla kullanılmıştır: Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s.191, 260.

Türbede Türk Mitolojisindeki Evren Tasavvuru ve buna bağlı olarak çeşitli öğeler bezemelere işlenmiştir. İlk bakıştaki tespitlerimizden bir tanesi; bu bezemelerin özensiz bir şekilde resmedilmiş olmasıdır. Çünkü figürlerin boyutu, formları birbirlerinden farklı şekilde duvar yüzeyine aktarılmıştır. Diğer taraftan ilk işlemlerin üzerine yapılan kapatıcı sıva, işlemlere kısmen zarar vermiş ve doğru bir değerlendirme yapılmasına engel teşkil etmiştir. Doğu duvarı başta olmak üzere, türbenin bazı bölümlerinde sıvada meydana gelen çatlama ve dökülmeler de tezyinatın bütünlüğünü bozmuştur.

Şekil 1: Türklere göre evren tasavvuru (Nurfeddin Kahraman tarafından hazırlanmıştır.)



Türbede tezyinatlar kubbenin kasağında ve iç duvarların alt kısımlarında olmak üzere, iki alanda birbirlerinden bağımsız olarak kurgulanmıştır. Kasnaktaki bezemeler daha genel ve sade iken alt duvarlarında yer alanlar ise daha detaylı ve karmaşıktır. İlk olarak kubbe kasağındaki bezemeler üzerinde durulacaktır:

Bezeler, genişliği 95 ile 55 cm arasında bir bant halinde tüm kasağı dolanmaktadır. Süsleme bandı, doğu duvarının orta kısmından başlamıştır. Geniş ve dar kısmın burada birleşmesi bunu göstermektedir. Süsleme doğudan başlayarak kuzey duvarını izlemekte ve dairesel hareketi tamamlayarak tekrar doğu duvarına ulaşmaktadır. Kuzey duvarında daha

geniş bir alan süsleme için kullanılırken; güney duvarı boyunca daralan tezyinat bandının genişliği, bitiş noktasında 55 cm'ye kadar düşmektedir.

Süslemeler arasında biri doğu duvarının başlangıç noktasında ve diğeri de batı duvarında olmak üzere iki gemi figürü dikkat çekmektedir. Bu gemilerden doğu duvarına resmedilen daha iptidai olup; evren için belirlenmiş hattın dışında yer almaktadır. Bu geminin ölenin ruhunu alıp gökyüzünün 16. katındaki Ülgen'e götürdüğü söylenebilir. Batı duvarında yer alan gemi ise muhtemelen 17 denizin birleştiği yeri göstermektedir ve burası Talay Kan'ın evi olabilir. Orta Asya Türk mitolojisine göre Talay Kan, denizlerin hakimi, ölümlerin koruyucusudur. Bir türbe ve ölü üzerine bir ritüeli anlatması muhtemel olan bu bezemelerde, Talay Kan'ın kullanılması akla yakın görünmektedir. Diğer taraftan geminin oturduğu okyanus motifi Türklerdeki yaratılış düşüncesiyle de alakalıdır. Nitekim Altay Yaratılış Destanı'na dair Verbitsky ve Radlof derlediği örneklerde dünyanın ilk başta uçsuz bucaksız bir okyanustan oluştuğu ve ardından uçmakta olan tanrı Tengere Kayra Kan'ın denizden çıkan bir kayaya indiği anlatılır⁵⁵. Burada bulunan gemi ve su figürü bu konuyla da bağdaştırılabilir.



Fotoğraf 6: İsa Sofu Türbesi iç mekân, gemi detayı.

⁵⁵ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.I, s.485, 565.

Kubbe kasnağını dolanan bezemeler, yatay ve dikey olarak bölümlere ayrılmıştır. Bezemelerde bir evren tasavvuru ele alınmış ve çizgilerle oluşturulan gök, yer ve yer altı bölümleri, Orta Asya Türk kozmogonisini betimlemek için kullanılmıştır. Yatay bölümler; tabanda, onun hemen üstünde ve en üstte olmak üzere üç çizgi ile oluşturulmuştur. İlk katman iki kalın çizgi ile sınırlandırılmıştır. Bu bölüm yeraltını temsil etmektedir. Burada iki kat halinde gözler oluşturulmuştur. İki kısmı birbirinden ayıran çizgiler çok düzenli olup yan yana getirilmiş koçboynuzlarını anımsatmaktadır. Bu kısımda bulunan gözlerin iç boyama tercihleri ilginçtir. Bazıları beyaz olarak bırakılmışken, bazıları tamamen gri renk ile boyanmıştır. Bazı gözler ise açık gri üzerine kurşunî (koyu gri) renklerle bezenmişlerdir. Koyu renkler, muhtemelen kötü ruhları ya da kötülükleri ifade etmektedir.

Şamanlara göre dünya birçok kattan oluşmaktaydı. Ancak şamanlar katların kuruluşu hakkında yeterli bilgiye sahip değildi. Bu düşünce sistemi yaşadıkları coğrafya ile alakalı olup, bölgedeki dağların kat kat görüntüsünden mülhemdir. Bu katlar birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış olup, şamanlar bu katları geçişte büyük güç sarf ederler. Yukarıdaki 17 kat ışık âlemi olarak göğü meydana getirirken; aşağıdaki yedi ya da dokuz kat ise yeraltını yani karanlıklar âlemini oluşturur. Bu iki kat arasında ise hayatın devam ettiği yeryüzü vardır. Böylece yeryüzü, insanlar ve diğer olguları ile gök ve yerin tesiri altında bulunur⁵⁶.

⁵⁶ W. Radlof, *Sibirya'dan (Seçmeler)*, s.214.

Yeraltını ifade ettiği düşünülen alt bölüm kalın bir çizgi ile yeryüzünden ayrılmıştır. Burada bu katmanı dikey olarak bölen ve yeryüzünden gökyüzünün sınırına kadar uzanan bir şaman ya da hayat ağacını temsil eden figür bulunmaktadır. Yeryüzünü temsil ettiğini öngördüğümüz kalın çizginin üstünde Kayra Han (Kan)'nın oturduğu gökyüzünün en yüksek yerine kadar (ayyuk) uzanan hayat ağacının dalları çoğunlukla eksik çizilmiştir. Bu bezemenin her iki yanında ise üçer adet güneş süsleme aracı olarak kullanılmışlardır. Güneş motifleri arasında yer alan dallı motif, şamanın Ülgen'e giderken kullandığı 9 dallı kayın ağacını da çağrıştırabilir. Ancak bu figürlerde dal sayısı beştir.



Fotoğraf 7:İsa Sofu Türbesi iç mekân detayı.

Kubbe kasnağında bulunan süslemeler 18'i güney ve 18'i de kuzey kısımda olmak üzere toplam 36 parçaya ayrılmıştır. Her bir bölüm bir âlem olarak ifade edildiğinde, tezyinatın her iki tarafında da 18 bin âleme atıfta bulunulduğunu sanıyoruz. 18 bin âlem lafzı her ne kadar günümüzde İslami bir kavram gibi görünse de Kuran'da ve sünnette karşılığı yoktur. Bazı müfessirler Fatıha suresinin ilk ayetinin sonunda yer alan "âlemin" sözcüğünün çoğul ifadesinden yola çıkarak çokluk ifade etmek için bu lafzı kullanmışlardır. Diğer taraftan daha çok ilahilerde "On sekiz bin âleme server

olan Muhammed" şeklinde bu konunun geçtiği görülmektedir. Anadolu'nun Türkleşip İslamlaşma sürecinde çok önemli bir yeri olan Yunus Emre'nin divanında 18 rakamı farklı şekillerde görülmektedir:

Alî'yle urdum kılıç Ömer'ile 'adleyledüm
On sekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yla meydândayıdum⁵⁷

Adıumatdumyidi dört on sekiz binden öte
Tokuzı yolda koyup şâh emrine fermân olam⁵⁸

On sekiz bin 'âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artuk söylenür dil içinde⁵⁹

Murâdı on sekiz bin 'âlemün sen
Bu gaflet pes sana sendendür indi⁶⁰

Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere 18 rakamı farklı anlamlarda kullanılmaktadır. 18 bin âlem benzetmesi daha önce de ifade edildiği gibi Kuran ve sünnette kaynağı olmayan, yoruma dayalı olarak ve yukarıdaki beyitlerden mülhem kullanılan bir tabirdir. Bu açıdan 18 bin lafzının Türk Mitolojisinden İslami literatüre girmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Kubbe kasnağında bulunan bezemeler yukarıda ifade edildiği üzere bölümlere ayrılmıştır. Her bölüm arasında yer alan üst üste üçlü güneş motifleri, Türk Mitolojisinde tanrıları işaret ediyor olabilir. Tengere Kayra Kan semanın on yedinci katında oturur ve buradan kainatın kaderini tayin eder. Ondandır olan üç tanrı; semanın on altıncı katında oturan Bay Ülgen; dokuzuncu katta oturan Kızagan Tengere ve yedinci katta oturan Mergen Tengere'dir. Zikredilen bezemelerde yer alan üç güneşin bu üç tanrıyı ifade etmesi muhtemeldir⁶¹.

Kubbe eteğinde yer alan süslemelerden, kuzey tarafta yer alan ve doğudaki başlangıç noktasından sayıldığında on ikinci bölüm içerisinde bulunan bir şimşek motifi görülmektedir. Tüm bezemeler arasında tek örnek olan bu motif, Türk Mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Yıldırım ve şimşek

⁵⁷ Mustafa Tatcı, *Dîvân-ı Yunus Emre*, s.134, (<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10663,metinpdf.pdf?0> E.T. 19.02.2019.)

⁵⁸ Mustafa Tatcı, *Dîvân-ı Yunus Emre*, s.163.

⁵⁹ Mustafa Tatcı, *Dîvân-ı Yunus Emre*, s.248.

⁶⁰ Mustafa Tatcı, *Dîvân-ı Yunus Emre*, s.335.

⁶¹ W. Radlof, *Sibirya'dan(Seçmeler)*, s. 31.

insanları korku ve dehşete düşüren doğa olaylarının başında gelmektedir. Özellikle yıldırım ve şimşekler tehlikesinden dolayı korkulan bir doğa olayıdır. Eski Türkler yanlarında saf ve beyaz bir taş taşıyarak bu tehlikeden korunacaklarına inanmışlardır. Diğer taraftan bu figür tanrıdan gelen bir mesaj olarak görülmüş ve yıldırımın düşmesi ile kötü ruhların yeryüzüne dağıldığına da inanılmıştır. Yıldırım düşen ağaçtan bir parça alınıp saklanırsa, o yere kötü ruh girmeyeceğine inanılmıştır. Şimşekler çaktığında dışarı çıkıp süt ve ayran gibi yiyeceklerin dökülmesi, tanrıya bir saçık olarak değerlendirilmiştir⁶². Şimşek ya da yıldırım motifini bu bağlamda değerlendirdiğimizde, güneş motiflerinin hemen yanında bulunması, onu tanrılarla ilişkilendirmemizi mümkün kılmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi İsa Sofi Türbesi'nin beden duvarlarındaki süslemeler daha ayrıntılı ve karmaşıktır. Sıvası tamamen dökülen doğu duvarı ve zemine yakın yerlerde rutubetten kaynaklanan bozulmalar vardır.



Fotoğraf 8: İsa Sofu Türbesi iç mekan detayı.

⁶² Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 30; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, c.II, s.367-368.

Beden duvarlarının tezyinatında kırmızı kök boya ve kurşunî harç bezemeleri birlikte kullanılmıştır. Beden duvarlarında da aynen kubbe eteğindeki süslemelerde olduğu gibi oval ve tırtıklı sınırlar oluşturulmuş ve bezemeler bu sınırın alt bölümüne yerleştirilmiştir. Ancak sınırın dışında ve kubbe örgüsünün başlangıç noktasına yakın olarak bu sınırın dışına nakşedilmiş bezemelerde dikkati çekmektedir. Doğu duvarında ve türbe giriş kapısının hemen üstünde yer alan büyükçe güneş benzeri bir motif yer almaktadır. Bu tanrıyı simgeleyebileceği gibi şaman davulunda kullanılan motiflere de benzemektedir⁶³.

Kubbe eteğinde çok sayıda güneş motifi dikkati çekerken, beden duvarlarında bu motifin hiç görünmemesi de dikkat çekicidir. Ancak türbenin güney duvarında ve belirlenen sınırın dışında kalan yuvarlaklar ayı temsil ediyor olabilir. Bilindiği üzere ay, Türk Mitolojisinde özel bir yere sahiptir. Eski Türkler ay ve güneşi insanlara iyilik getirip onları koruyan iki kutlu varlık olarak görmüşlerdir. Bu açıdan ay insanları koruyan bir figür olarak pek çok masalda kullanılmıştır⁶⁴.

Türk mitolojisinde "Ağaç Kültü"ne dair izler, İsa Sofi Türbesi'nde de kendini göstermektedir. Beden duvarlarındaki bezemelerde hayat ağacı ya da diğer ağaç formlarının çokluğu dikkati çekmektedir. Ağaç en başta göğün direği olarak evren tasavvurunda başta gelen öğelerdendir. Türk çadırının çatısını tutan direk, göğün direği düşüncesinin doğuşunda etkili olmuştur. Burada direk kavramı ile kastedilen kavak (Kayın) ağacıdır ve mitolojik inanç sisteminde hayat ağacı, bu durumu ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim türbe tezyinatında görülen ağaç formları da kalın ve uzun gövdeye bağlı ince dallar şeklindedir. Diğer yandan türbede kullanılan ağaç motiflerini kutlu kabul edilen ardıç, kayın⁶⁵ gibi ağaçlarla da ilişkilendirmek mümkündür⁶⁶.

⁶³ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisi'nin Ana Hatları*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2011, s.85.

⁶⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.II, s.249-251.

⁶⁵ Kayın ağacı, bizzat kendisine tapınılan mukaddes bir varlıktır. Bunun yanında Doğu Türkistan'da Müslüman kamları hastayı efsunla tedavi ederken yanlarında kayın ağacı bulundurmuşlardır. Kayın ağacı Umay ile Ülgen tarafından yere indirilmiş olup dualarda da "Bay Kayın" olarak geçmiştir: Abdülkadir İnan, *Tarih ve Bugün Şamanizm*, s. 64.

⁶⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.II, s.219-224.

Türbenin güney duvarında yer alan ve bir kısmı dökülen sıva sebebiyle kaybolmuş olan dokuz dallı kayın ağacı⁶⁷ vardır. Bu ağaç şamanların göğe yükselirken tırmandıkları ağaç olarak kabul edilir. Bu figürün orta kısımlarında ata binmiş ve yukarı tırmanan bir insan figürü seçilmektedir. Türklerde at, yer ile gök arasındaki araçtır. İnsanın canını göğe götüren araç olarak da at kabul edilmektedir⁶⁸. Diğer yandan şamanı ayinde katlar arası tanrıya ulaştıran araç olarak da bir at ruhu gösterilir ki, bunun adı "Pura"dır⁶⁹. Muhtemelen burada şaman ve onu taşıyan pura resmedilmiştir.

Türbenin beden duvarlarında ayrıntılı ve karmaşık bir bezeme yapılmıştır. Hem bu sebeple hem de tahrip olan kısımlar dolayısıyla bu tezyinatta kullanılan anlatımı tam manasıyla verebilmek mümkün görülmemektedir. Bu sebeple ayrıntılar, dikkat çeken figürler kullanılarak bu bezemeler açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda türbenin batı duvarında, sağ köşeye yakın bir noktaya çizilmiş olan hayvan başı şeklindeki bezeme değerlendirmeye değerdir. Bu figür yer altı tanrısı Erlik'i çağrıştırmaktadır⁷⁰. Türklerin menşe efsanelerinde "Tanrı-şeytan" ikilemi çok defa kendini gösterir. Erlik kötülüğü temsil ederken, kuvvet dengesinin hep kendinden taraf olduğu "Gök Tanrı"⁷¹ ise iyiliğin sembolüdür⁷². Ancak burada ilginç olan nokta her ikisine de dua edilmesidir. Altay Türklerinde geçen masallarda; Türklerin sıkıştıkları anda hem yer altı hem de göğün tanrısından yardım istedikleri görülür. Türbedeki bezemelerde her ikisinin kullanılmış olması da bu duruma örnek teşkil edebilir.

Beden duvarlarında dikkati çeken bir diğer bezeme de stilize edilmiş bir kuşa ait olduğunu düşündüğümüz şekildir. Bu şekil türbenin batı duvarında, beden duvarlarının kubbeye birleştirildiği güneybatı trompunun bağlantı noktasının hemen yakınında bulunmaktadır. Bu şekil bir Gold Şamanının

⁶⁷ Şamanların göğe yolculuklarında tırmandıkları bu ağaç "Dünya Ağacı" olarak da ifade edilmektedir: Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisi'nin Ana Hatları*, s.73.

⁶⁸ G. Davletşin, *Türk Tatar Kültür Tarihi*, çev. Albina Tuzlu, TTK Yayını, Ankara 2013, s.41.

⁶⁹ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.II, s.206.

⁷⁰ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisi'nin Ana Hatları*, s.55.

⁷¹ İyiliğin sembolü olarak tanrı Ülgen de görülmektedir: Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.I, s. 455.

⁷² Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.I, s. 453, 459.

öteki dünyaya yolculuğu esnasında kullandığı “Koarı” ya da “Bucu” isimli ruh kuş olabilir⁷³.

Sonuç

Bilecik'in Söğüt ilçesine bağlı Borcak köyünde bulunan İsa Sofi türbesi, 12 ve 13. yüzyıllarda Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türkmen göçerlerden günümüze kadar ulaşan çok önemli izler taşımaktadır. Bu türbenin duvarlarına resmedilmiş Gök Tanrı inancına ait bezemeler, Anadolu coğrafyasında bulunan ilk örnekler olması açısından büyük öneme sahiptir⁷⁴.

Türklerin İslamiyet'i kabul süreci, özellikle yerleşiklik ve konar-göçerlik açısından büyük farklılıklar içermektedir. Yerleşik Türk toplulukları arasında kitabî İslam daha yaygınken, konar-göçerlerin İslam algısı, şifahî İslam üzerinden gelişmiştir. Özellikle derviş ve sufiler hâkim bir unsur olarak bu inanç sisteminde toplumu yönlendirmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda uc bölgesinde yoğun bir Türkmen nüfusu bulunmaktaydı. Bunlar, Orta Anadolu'dan batıya gelenler olduğu gibi, Moğolların önünden kaçan kitlelerden de oluşmaktaydı. Konar-göçerlerin daha yoğun olduğu bu kalabalıklar içerisinde onlara liderlik eden derviş, sufi ve ahi gibi dini mahiyetli kişiler vardı. Dini liderler, uc bölgesinde kurdukları zaviyeler ve tekkeler ile hem askerî hem de sosyal görevleri ifa etmişler, aynı zamanda ilk yerleşim birimlerinin oluşumunda da etkili olmuşlardır. Nitekim Bilecik ve çevresinde, pek çok köyde geçmişi Kuruluş Dönemi ile ilişkilendirilebilen türbeler mevcuttur.

Çalışmamıza konu olan türbede metfun bulunan İsa Sofi'nin, içerisinde bulunduğu toplumda dini bir lider olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim sofi lakabı da bu durumu göstermektedir. Türbe tezyinatında uygulanan üslup, dönemin inanç sistemi ve İsa Sofi'nin kimliği ile ilgili önemli ipuçlarını

⁷³ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisi'nin Ana Hatları*, s.64.

⁷⁴ Her ne kadar Eskişehir Seyitgazi Kümbet Köyü Himmet Baba Kümbeti'nin dış duvarlarında yer alan hayvan figürleri ve benzer örnekler olsa da İsa Sofi Türbesi'nde yer alan bezemelerin bunlarla doğrudan bir benzerliği yoktur: Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kemal Şahin, Serinçül Varis, “Eskişehir Seyitgazi Kümbet Köyü Himmet Baba Kümbeti üzerine Teni Düşüncüler”, *XX. Uluslararası Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, C.2, Sakarya 2017, s.610-621.

barındırmaktadır. Bu topluluk içerisinde eski inanç sisteminin ne kadar güçlü olduğu bu bezemelerden anlaşılmaktadır. Ancak burada asıl ilginç ve dikkat çekici olan ise İslami bir kimlik taşıyan ve bu konuda topluma liderlik ettiğini düşündüğümüz kişinin türbesinde, mezarın yönünden başka İslami öğe bulunmamasıdır.

Türbedeki tezyinatı Türklerin İslamlaşma sürecinden ayrı düşünmek ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu konuya dair yukarıda yapılan tartışma ve literatüre dair bilgilere; bu türbede yer alan tezyinat önemli bir delil sunmaktadır. Daha önce değinildiği üzere, konar-göçer kitleler İslamiyet'i eski inançları çerçevesinde değerlendirerek içselleştirmişler ve bunu yaparken de onları dervişler yönlendirmişlerdir. Halkla aynı dili konuşan, onları yakinen tanıyan bu din adamları, onları İslamla tanıştırdıkları gibi eski inanca dair unsurları barındıran "Anadolu İslamı" tabirinin doğuşunun da öncülük etmişlerdir.

Adı geçen türbenin iç duvar yüzeylerine resmedilen motifler, Gök Tanrı inancına ait pek çok unsuru basit sayılabilecek bir üslûp içinde gözler önüne sermektedir. Kompozisyon içerisinde yer alan Türklerin evren tasavvuru, hayat ağacı ve şamanın göğe yükselmesi gibi figürler, toplumun bu dönemdeki inanç sistemini göstermesi bakımından önemi haizdir. Türbe, bu inanç sisteminin devam etmesinde de çok etkili olmuş; ziyaret, çaput bağlama, şifa umma ve mum yakma gibi uygulamalar yakın zamanlara kadar devam etmiştir.

Türbedeki bezemelerin neden kapatıldığı hususu da ayrı bir tartışmayı gerektirmektedir. Nitekim ikinci sıvada bulunan hat karakteri ve alt sıvadaki bezemeler arasına çok küçük harflerle kazınan isimler, tezyinatı kapatan ikinci sıvanın 19. yüzyıl eseri olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Köyde hemen türbenin yamacında bulunan okul binasına dair kalıntının mimari üslubu dikkate alındığında 19. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı söylenebilir. Muhtemelen tezyinat üzerinde yer alan isim kazımaları bu okul öğrencileri tarafından yapılmıştır. Diğer yandan sıvanın kapatılmış olması; kitabî İslam'ın daha etkin olduğunu ve türbedeki tezyinatın bu konuda bir rahatsızlık verdiğini de düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

- ARIK, M. Oluş, *Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri*, (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/14/701/8863.pdf>), E.T. 03.01.2019
- ARIKAN, Refik, Mehmet Can Çetin, "Bilecik ve Çevresindeki Ahi Zaviyelerinin Osmanlı Devletinin Kuruluşundaki Rollerini", *IV. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, Kırşehir 2018.
- BABİNGER, Franz, Köprülü Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Bilecik İl Kültür Envanteri*, Bilecik Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, Bilecik 2006.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2016.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisi'nin Ana Hatları*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Erken Devir Türk Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- DAVLETŞİN, G, *Türk Tatar Kültür Tarihi*, çev. Albina Tuzlu, TTK Yayını, Ankara 2013.
- DEMİRYÜREK, Halim, *Ertuğrul Sancağı (1900-1918)*, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları 2015.
- DEVECI, Abdullah-Altınsapan, Erol, "Bilecik Orhangazi İmaretini Kazısında Bulunan Dağ Keçisi Gömütlü Mezar", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, Sayı:27, s.1-17,
- DOĞANAY, Aziz, "Erken Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyînât", *Basılmamış Yüksek Lisans Çalışması*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul 1994.
- İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, TTK Yayınları, Ankara 1986.
- HOPPAL, Mihaly, *Şamanlar ve Semboller (Kaya resmi ve Göstergibilim)*, İstanbul 2018.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yayını, Ankara 1991.
- LİNDNER, Rudi Paul, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, Ankara 2000.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

- ÖGEL, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, c.I-II, TTK Yayınları, Ankara 2014.
- ÖNAL, Mehmet Naci, "Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S.25, 2003, s.99-124.
- ÖNKAL, Hakkı , *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2015.
- ÖGEL, Semra , *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, TTK yayınları, Ankara 1987.
- RADLOF, W., *Sibirya'dan (Seçmeler)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.
- SAHILLIOĞLU, Halil , "Askerî", *DİA*, c.3, İstanbul 1991.
- ŞAHİN, Mustafa Kemal-Varis, Seringül, "Eskişehir Seyitgazi Kümbet Köyü Himmet Baba Kümbeti üzerine Teni Düşüncüler", *XX. Uluslararası Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, C.2, Sakarya 2017, s.610-621.
- ŞEKER, Fatih M., *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- TANYU, Hikmet, *Türklerde Taşla ilgili İnançlar*, Ankara 1968.
- TAŞAĞIL, Ahmet, *Kök Tengri'nin Çocukları*, Bilge Kültür Sanat yayınları, İstanbul 2014.
- TATCI, Mustafa, *Dîvân-ı Yunus Emre*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10663,metinpdf.pdf?0> E.T. 19.02.2019
- TURĞUT, Vedat, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme(16.yy Bilecik ve Çevresi)*, İstanbul, Bilecik Üniversitesi Yayınları 2015.

Sözlü Mülakatlar

- PEHLİVAN, Halil, 1939, Söğüt-Borcak, 13.09.2018 tarihinde yapılan sözlü mülakat.
- ÇIRAKOĞLU, Osman, 1967, Söğüt-Borcak, 13.09.2018 tarihinde yapılan sözlü mülakat.
- İPEK, Bahattin, 1940, Söğüt-Hamitabat, 21.09.2018 tarihinde yapılan sözlü mülakat
- SIKI, Ali, 1940, Söğüt-Hamitabat, 21.09.2018 tarihinde yapılan sözlü mülakat.

EKLER



Fotoğraf 9:İsa Sofu Türbesi iç mekân detayı.



Fotoğraf 10: İsa Sofu Türbesi İç mekân detayı.



Fotoğraf 11: İsa Sofu Türbesi iç mekân detayı.



Fotoğraf 12: İsa Sofu Türbesi iç mekân detayı.

“THE TOMB OF İSA SOFI:
AN EVALUATION OF ITS DECORATION IN TERMS OF THE
PROCESS OF ISLAMIZATION OF TURKS”

Abstract

The process of accepting Islam by the Turks has progressed in two ways. The settled tribes tried to recognize and adopt new religion with all its principles. On the other hand, the nomadic Turks recognized the sources of new religion by the dervishes who were coming from within themselves. although they were Muslims, the old beliefs survived longer among the nomadic Turks. The tomb tradition continued in Anatolia as a burial unit that took its root from the dormitory and lived in an architectural style according to its period. In this study, we will evaluate the internal inscription of the Tomb of İsa Sofi in Borçak village of Söğüt district of Bilecik. The decorations are very important in that they contain motives for the belief of the God of God (Shamanism) and are the first examples identified in Anatolia. During the restoration initiated in the tomb, these decorations which emerged with the scrape of the plaster on the upper floor, reached to the present day with little deterioration. The decoration of the tomb also allows us to comment on the Islamization process of the Turks. It is certain that because of the name of İsa Sofi whose grave is in the tomb, he was a religious figure, and the tomb was built for him. However, the non-Islamic figures in the shrine contain clues about the community in which he lives and the relationship of İsa Sofi with them. It is a case where most of the Turkish communities at the tip are semi-nomadic. This shrine is one of the most important proofs of their perception of Islam. In addition to the importance of the tomb in the old times, İsa Sofi has continued to be important in the social and religious life of the village until recently. In addition to being a pilgrimage site to the locals, Hidrellez celebrations were also held there. This and other examples below point out the importance of the tomb and the importance of İsa Sofi.

Keywords

Tomb, Turkish-Islamic Decorative Elements, The Conception of Islam for the Turks, Shamanism, Sky God.

AGOP KÖÇEOĞLU:
BİR ERMENİ SARRAFIN TEREKESİNDEN
OKUNANLAR VE OKUNAMAYANLAR*

Gökçen COŞKUN ALBAYRAK**

ÖZET

Bu çalışma bir esnaf grubu olarak sarraflar, sarrafların girdikleri parasal ilişkiler ve prosedürlerden ziyade, 19. yüzyılda Osmanlı sultanlarına, valide sultanlara, hanedan ve saray mensuplarına borç vermiş, onların yaşam standartlarını sürdürmeleri için gerekli lüks malları temin etmiş ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin ilk bankalarından birinin kurucuları arasında yer almış bir Galata bankeri olan Agop Köçeoğlu'nun terekesinden hareketle sarraflara ve sarraflığın oluşturduğu iktisadi ilişki ağlarına bakmayı amaçlamaktadır. Makalenin bir başka amacı da 19. yüzyıl Osmanlı para ve finans dünyasında hatırı sayılan bir sarrafın terekesinin, sarrafın sahip olduğu serveti yansıtıp yansıtmadığını tartışmaktır. Tereke kayıtları Osmanlı sosyal ve iktisadi hayatı hakkında çok değerli veriler içermektedir. Yüzyıllar önce yaşamış insanların sahip olduğu eşyaların bilgisine ulaşmak bilhassa maddi kültür ve tüketim konularına ilgi duyan araştırmacıyı heyecanlandırmaya yetiyor. Ancak bunlarla yetinmeyen iktisat tarihçilerinin tereke defterlerinden bir diğer beklentisi, ölen kişinin gelir düzeyi ve serveti hakkında fikir sahibi olmak. Tam da bu noktada elimizdeki sarraf terekesi gerçek serveti yansıtılabile kabiliyeti açısından ele alınmış, terekenin bize sunduğu parasal büyüklük ile sarrafın içinde bulunduğu ilişkiler ağının parasal büyüklüğü karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Agop Köçeoğlu, Sarraf, Tereke, Servet.

* Makalenin geliş tarihi: 16.07.2018 / Kabul tarihi: 25.04.2019

** Dr.Öğr.Üyesi, Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi, gokcenca@marmara.edu.tr
(<https://orcid.org/0000-0001-9082-8546>)

Osmanlı Ekonomisinde Sarraflık ve Ermeni Sarraflar

Osmanlı ekonomisinde sarraflık kurumunun¹ izleri 15. yüzyıla kadar uzanmaktadır. İlk zamanlarda çok sayıda farklı madeni paranın kullanılıyor olması bu paraların alım satımını yapan ve paralar arasındaki fiyat farkından yararlanan bir grubu ortaya çıkarmıştır. Sarrafların Osmanlı iktisat sistemi içindeki rolleri zamanla bu kapsamı aşmış, en geniş haliyle para alım satımı, para nakli ve muhafazası, gayrimenkul alım satımına aracılık etme, para vakıfları ve eytam idareleri gibi devlet kurumlarının ve özel şahısların paralarını işletme, devlet adamlarının finansal işlerini yürütme, iltizam sisteminin finansmanı ve mukataaların emaneten işletilmeleri sürecindeki pozisyonları, devlet adamlarına ve 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hazineye borç verme gibi oldukça geniş bir alana yayılmıştır². Sıralanan fonksiyonları dikkate alındığında sarrafların -bilhassa bankacılık ve modern finans kurumlarının henüz oluşmadığı bir ekonomik yapıda- bir taraftan kamu borçlanmasında bir taraftan da devlet adamları ve saray çevresinin şahsi borçlanmalarında önemli bir paya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Sarrafların Osmanlı ekonomik hayatındaki önemleri faaliyetlerinin tamamen yasaklandığı 1916 yılına kadar -kesintilere uğramakla beraber- neredeyse artarak devam etmiştir. Bilhassa 19. yüzyılın ikinci yarısında devlet maliyesinin girdiği darboğaz, içinden çıkılmaz hale gelen dış borçlanma süreci İstanbul'un "Sarrafoli" olarak adlandırılması talebine dahi sebep olmuştur³.

Gayrimüslim Osmanlı sarraflarını inceleyen Onnik Jamgoçyan yukarıda yapılan sarraf tanımına ilaveten sarrafları "altınla uğraşmanın kendisine

¹ "Kurum" ifadesi kurumsal iktisadın kurum tanımı doğrultusunda kullanılmıştır. Kurumlar, bir toplumda oynanan oyunun kurallarıdır. Burada kurum kavramı ile kastedilen herhangi bir kuruluş ya da organizasyon olmayıp, sarraflık faaliyetlerinin kendisidir. Kurumsal iktisatta kurum tanımı için bkz. Douglass C. North, *Kurumlar, Kurumsal Değişim ve Ekonomik Performans*, çev. Gül Çağalalı Güven, İstanbul 2002.

² Ali Akyıldız, "Sarraflık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, 36, 163.

³ Ali Akyıldız, "Sarraflık", 165.

mücevheratçı ve kuyumcu vasfı kazandırdığı bir adam"⁴ olarak nitelendirmiştir. Sarraflık hiyerarşisinin en tepesindeki sarrafbaşları ise saray ve Bâbîâli ile ilişki içinde olup; "... 'Devlet ticareti' yapar, miri imalathanelerin ve Tersane'nin ihtiyaçlarını karşılar; para, hammadde, gıda malzemeleri, lüks nesnelere, giysiler, kumaşlar ve ipekliler temin ederek hükümdarların yaşam tarzlarını sürdürmelerini sağlardı. Bu sarrafbaşı ve bezirgânbaşlar diğer taraftan bazen ihracı yasaklanmış malların tekeli ellerinde tutarak bazı yerel ürünlerin alım satımını da organize ederlerdi. Onların piyasaya sürülen bazı malların alım satımında öncelikleri vardı."⁵ şeklinde anlatılmaktadır. Şevket Pamuk ise Udovitch'in Ortaçağ İslam toplumlarındaki sarraflar için kullandığı "Bankasız Bankerler" tabirinin, Galata Bankerleri olarak anılan grubun 1840 öncesindeki faaliyetleri için rahatlıkla kullanılabileceğine dikkat çekmektedir⁶.

Osmanlı başkenti devletin mali merkezi olması hasebiyle sarraflık kurumunun da merkezi idi. Literatürde mevcut çalışmalar göstermektedir ki, İstanbul sarrafları -mali güçleri ve devlet ve saray ile olan ilişkileri nedeniyle- Osmanlı topraklarındaki diğer sarraflardan ayrı ele alınmayı gerektirmektedir. İstanbul sarraf esnafı ilk defa 1691 yılında gedik verilerek teşkilatlandırılmıştır⁷. 1860'da tüm esnaf gediklerinin kaldırılmasına kadar gedikli bir esnaf zümresi olan sarraflar, Tanzimat döneminde önce 1840'da iltizam sisteminin kaldırılması problemi ile karşı karşıya kalmış, ancak iki yıl sonra tekrar iltizama dönülünce bu defa devlet tarafından kurulan ve 1842 ile 1852 yılları arasında kısa süreli faaliyet gösterecek olan Anadolu ve Rumeli

⁴ Onnik Jamgoçyan, *Osmanlı İmparatorluğunda Sarraflık Rumlar, Museviler, Frenkler, Ermeniler (1650-1850)*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2017, 26.

⁵ Onnik Jamgoçyan, a.g.e., 31. Sarrafbaşı, bezirganbaşı, kuyumcubaşı veya mücevhercibaşılık makamında bulunanlar sarayın Bîrun denilen dış hizmetliler grubuna dahil görevlilerdi. Özel prensiplere göre tayin ve terfi edilen bu kişiler asıl olarak sarayın ve saray halkının tedarikçisi olan esnaf gruplarının saraydaki en üst temsilcileridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, "Bîrun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 6, 205; Mehmet İpşirli, "Bezirgan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 6, 103-104.

⁶ Şevket Pamuk, *Osmanlı Devletinin İç Borçlanma Kurumlarının Evrimi, 1600-1850, Osmanlı Maliyesi:Kurumlar ve Bütçeler 1*, haz. Mehmet Genç - Erol Özvar, İstanbul 2006, 35.

⁷ Ömerül Faruk Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30, İstanbul 2014, 24.

Kumpanyaları adı altında teşkilatlandırılmışlardır⁸. 19. yüzyılın ikinci yarısı gerek dış borçlanma sürecinin başlaması gerekse bankalar gibi kredi kurumlarının yaygınlaşmasıyla sarraflar için yeni bir dönem olmuştur. Ancak bu dönemde bankacılık sistemine dahil olmayan sarrafların - İstanbul'da ya da taşrada- faaliyetlerine nasıl devam ettikleri sorusu araştırmacıların şimdiye kadar pek ilgi göstermedikleri bir mevzu olarak karşımızda durmaktadır.

İstanbul sarrafları genellikle devletin gayrimüslim unsurları olan Yahudi, Rum ve Ermenilerden olurdu. Yavuz Cezar Osmanlı arşiv evraklarında karşılaştığı önemli sarrafların genellikle Yahudi ve Ermeni olduklarını dile getirir. 16. yüzyıldan sonra erken dönemlerde ön planda olan Yahudi sarrafların önemi azalırken Rum ve Ermeni sarrafların güçlerinin arttığını iddia eder⁹. Rum sarrafların itibar kaybı Cezar'a göre Rum isyanları ve Mora'nın bağımsızlık kazanmasından kaynaklanır ki, bu durum Ermeni sarrafların gücünü ve etkinliğini artırmıştır. Yahudi sarrafların gözden düşmesinde ise şüphesiz 1692-1762 yılları arasında Musevilerin tekelinde olan Darphane "*ifraz-ı tizab ve kal-i sim mukataası*"nın işletmesi ve ifrazcılılık görevinin 1762'de Ermeni Düzoğulları'na verilmesinin payı büyüktür. Musevi idarecilerin bu görevden uzaklaştırılmalarının sebebi son dönemde mukataanın idaresinde ortaya çıkan yolsuzluklar ve kargaşadır¹⁰. 18. yüzyıla gelindiğinde ise Ermeni sarrafların ağırlığı artacak, bu yüzyılda yalnız bir Rum ve bir Musevi sarraf haricinde sarrafbaşılık ve bezirgânbaşılık vazifeleri Ermenilerde kalacak, devlet ve saray erkanının sarraflıkları da neredeyse Ermenilerin tekeline geçecektir¹¹. Ancak Ömerül Faruk Bölükbaşı'nın Osmanlı Devleti'nin 1691-1835 yılları arasında sarrafların

⁸ Araks Şahiner, "The Sarrafs of Istanbul: Financiers of the Empire", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi 1995, 47-55, 86.

⁹ Yavuz Cezar, "18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar", *Gülten Kazgan 'a Armağan Türkiye Ekonomisi* (haz. L.Hilal Akgül - Fahri Aral), İstanbul 2004, 180-181.

¹⁰ Ömerül Faruk Bölükbaşı, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhâne-i Âmiri*, İstanbul 2013, 56-57. Jamgoçyan ise Yahudilerin itibar kaybetmelerinin 1758'de Darbhane-i Amire'den, 1769'da Mısır gümrüğünden uzaklaştırılmaları ile kesinlik kazandığını ama asıl kopuşun 1826'da yeniçeri ocağının kaldırılmasıyla yaşandığını belirtmektedir. Yeniçerilerle olan yakın ilişkileri "yeniçerilerin sarrafları" olarak bilinen Yahudileri de gözden düşürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jamgoçyan, *a.g.e.*, 54-61.

¹¹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 145, 178-179.

denetlenmesine yönelik olarak oluşturduğu sarraf listelerini incelediği çalışması sarrafların dini-etnik kimlikleri hakkında en kesin bilgileri içermektedir. Bahsi geçen listeler Ermenilerin Rum isyanının öncesinde de İstanbul sarrafları arasında ezici bir çoğunluğa sahip olduklarını göstermektedir¹². Ermeni sarrafların Osmanlı mali sistemi içindeki ağırlıkları şüphesiz Darphane'nin üst yönetiminde uzun süre devam eden etkinlikleri ile alakalıdır¹³.

¹² Ömerül Faruk Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 32-33. Bahsi geçen listeler devletin sarraf esnafına yönelik olarak uyguladığı nizam verme işlemi esnasında tutulan kayıtlardır. Devlet bu işlem esnasında sarrafları denetlemekte, usulsüzlük yapanların gediklerini iptal etmekte, gediksiz sarraflık yapanların dükkanlarını kapatmakta, gedik verilecek sarrafları belirlemekte, gedik alan sarrafların isimlerini, dükkân veya odalarının yerini, varsa ortaklıklarını ve bazen de kefillerini maliye defterlerine kaydetmekteydi (Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 21).

¹³ Birçok çalışmada Darphane emini veyahut yöneticisi olarak lanse edilen Ermeni sarrafların Darphane bürokrasisi içerisindeki yerlerinin tespitinde hatalar bulunduğunu dile getiren Ömerül Faruk Bölükbaşı'nın bu konuya ilişkin ayrıntılı açıklamalarına bakmak gerekmektedir: "Osmanlı bürokrasisinin önemli mansıplarından biri olmasına ve bu mansıba atanan kişilerin kimliğinin tespiti çok kolay olmasına rağmen literatürde darphane emininin kimliğine ilişkin bir takım yanlış bilgiler ve değerlendirmeler vardır. Osmanlı bürokrasisine mensup profesyonel bürokratların darphanedeki gücü ve etkinliğini bilmeyen bazı kişilerce kaleme alınmış eserlerde, darphane emininin darphanedeki rolü ve etkinliği yok sayılmıştır. Darphane ifrazcıbaşısı, yanlış birtakım değerlendirmelerle darphanenin en üst âmiriyimşi gibi bir yargıya varılmış, eminin varlığı, daha doğrusu Osmanlı bürokrasisine mensup profesyonel bürokratların darphane idaresindeki rolleri gözden kaçırılmıştır..." (Bölükbaşı, 18. Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhâne-i Âmire, 32). "İfrazcıbaşı ve eminin karıştırılmasının başlıca sebebi Ermenice literatürde yer alan ve dönemin Ermeni tarihçilerince kaleme alınmış bazı eserlerdir. Aslında çok kıymetli bilgiler içeren bu eserleri kaleme alan Ermeni müellifler, hem darphanenin dâhili durumuna ve hem de 18. yüzyıl Osmanlı bürokrasisinin çalışma sistemine yeterince vâkıf değillerdi. Bu nedenle ciddi hatalara düştüler. Bu yanlış değerlendirmeler bazen öyle hatalı sonuçlar vermektedir ki, bu durum darphane nâzırıyla ifrazcıbaşının karıştırılmasına, darphanenin tamamen ifrazcıbaşı ve ekibinin kontrolünde olduğuna inanılmasına yol açmaktadır. Bu yanlışlara yol açan başlıca faktörlerden biri Darbhâne-i Âmire'nin 18. yüzyıl sonlarında yaşadığı dönüşüm sonucunda darphane emininin para darbu dışındaki işlerle de uğraşmak zorunda kalması ve ifrazcıbaşının para darbındaki rolünün ağırlık kazanmasıdır. Para darbındaki rolü 19. yüzyıl başlarından itibaren giderek artan ifrazcıbaşı veya mübayaacıya 3 Mart 1850 tarihinden itibaren Meskûkât Müdürü denmeye başlandı; müdürlüğe de Düzoğlu Hoca Mihran getirildi..." (Ömerül Faruk Bölükbaşı, 18. Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhâne-i Âmire, 54-55).

Ermeni sarrafların giderek güçlenmeleri hakkında Jamgoçyan'ın öne sürdüğü en önemli sebep Ermenilerin sahip olduğu servettir. Yazar İstanbul azınlıkları içinde en zengin ve nüfusça en fazla olanların Ermeniler olduğunu ileri sürer¹⁴. Bu iddia her ne kadar sorgulanmaya açıksa da Ermeni milletinin Osmanlı dışında da büyük bir ticaret ağına dahil olmalarının etkisi muhakkaktır.

Tanzimat'ın ilanı ile başlayan değişim/dönüşüm süreci şüphesiz Osmanlı iktisadi ve mali sistemi içindeki pek çok kurum gibi sarraflık kurumunun geleneksel yapılanması, aktörleri ve işlevinin değişimine sebep olmuştur. Klasik Osmanlı mali sisteminin önemli bir unsuru olan sarrafların kaderini belirleyen bir başka dönüm noktası ise dış borçlanma sürecinin başlamasıdır. Tanzimat'tan sonra mali teşkilatlanmadaki değişim ve bankacılığın kurumsallaşma süreci sarrafların mali sistem içindeki önemlerini nispeten yitirmelerine yol açacaktır¹⁵.

Jamgoçyan'a göre 19. yüzyılın ortasında dış borçlanma sürecinin başlaması, büyük sarrafların sonu olmuştur¹⁶. Ama bu sarraflığın ya da sarrafların tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Yalnızca bir dönemin büyük servetlere sahip olmuş sarraflarının karatında sarraflara rastlanmaz artık. Bu büyük sarraflardan sonra böylesine varlıklı Ermeni

¹⁴ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 32. Yazar burada tezlerini destekleyecek mahiyette Niyazi Berkes'e başvurur ancak Niyazi Berkes de Ermeni sarraflara dair gözlemlerini kimliği hakkında bilgi vermediği bir İngiliz gözlemciye dayandırmaktadır: "... XVIII. yüzyıl sonunda mültezim ve sarrafi çalışmasını gözü ile gören bir İngiliz gözlemci bize şu satırlarla çok iyi anlatıyor: 'İmparatorluğun en zengin ve ticaretçi halkı Ermenilerdir. Bunlar, servetleri ile Bâbîâlî'nin elde edebileceği en emin garantilerdi. Türkçe bilmeleri, ticaretin bütün inceliklerinden anlamaları sayesinde, reaya olmakla beraber, kendilerini bir paşaya en faal, en kabiliyetli iş adamı, sağlam bir banker, uysal bir alacaklı olarak gösterebiliyorlardı. Gelirler çok defa ayn halinde toplandığından Ermenilerin tüccarlık tarafı, bankerlik tarafına eklenir, onları en faydalı bir unsur yapar; kendilerine hızla servet yağma imkanlarını sağlar. Bu çeşit ticareti yapmak için hayli sermaye lazımdır. Türkiye'de paşa sayısı kadar Ermeni sarraf vardır..." devam eden satırlarda aynı gözlemci Ermeni sarrafları "yağmacı güruh" içinde zikretmektedir, bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul 2013, 296-297. Berkes çalışmasının bir başka yerinde Ermeniler'in "... yalnız Osmanlı ülkelerinde değil, Doğu'da Hindistan ve İran'dan, Batı'da Polonya'ya kadar geniş bir alanda bir süre önemli bir sarraflık unsuru ..." olduklarını dile getirmektedir (Berkes, *a.g.e.*, 214).

¹⁵ Yavuz Cezar, *a.g.m.*, 207.

¹⁶ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 109-110.

sarrafların olamayışını Jamgoçyan Osmanlı dışındaki Yeni Culfa merkezli Ermeni ticaret ağının zayıflamasına bağlar. Bunun sebebi ise Hindistan'da Babür İmparatorluğu'nun yıkılması, 1740'tan sonra Nadir Şah iktidarı ile Ermenilere karşı tavrın değişmesidir¹⁷. Osmanlı-İran-Hindistan ve hatta Çin hattındaki ticarete Ermenilerin etkisini kaybetmesi şüphesiz bu ticaret ağına dahil olan İstanbul'daki Ermeni sermayesini de olumsuz etkilemiştir. Ermenilerin bu hattaki ağırlıklarını kaybetmelerinin yanı sıra dünya ticaret yollarında yaşanan değişim de kervan ticaretine dayanan bu hattı oldukça zayıflatmıştı. Hindistan'ın büyük tüccarları artık mallarını deniz yolu ile taşıyordu, yalnızca İran Ermenileri değil, Venedik ve Amsterdam'da da Ermeni tüccarlar önemini yitirmişti¹⁸.

Tanzimat'ın ilanından sonra sarrafbaşılık ve bezirgânbaşılık kurumları Tanzimat'tan önceki fonksiyonlarını ve etkinliklerini kaybettiler. Bu kurumların fonksiyonlarını kaybetmeleri bu pozisyonlarda bulunan sarrafların da mali güçlerini kaybetmeleri anlamına geliyordu. Bu dönemin önemli sarrafları arasında Manuk Bey Mirzayan (Alemdar Mustafa Paşa'nın sarrafı), Mıgırđıç Cezayirliyan (Mustafa Reşit Paşa'nın sarrafı) gibi istisnaların yanında Jamgoçyan'ın "hükümet bankerleri" olarak nitelendirdiği Rum Teodoraki Baltazzi ve Yorgo Zarifi, Yahudi Comondo ve Fransız Alléon, Ermeni Allahverdiyan, Tıngır, Mikael Pişmişyan, Misak Misakyan ve Agop Köçeoğlu'nu zikretmek gerekmektedir¹⁹. Jamgoçyan 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Ermeni sarrafları "babalarının gölgesinde kalan

¹⁷ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 163. Yeni Culfa Ermenilerini Ortadoğu merkezli istisnai ticaret şebekelerinden biri olarak nitelendiren Timur Kuran bu ticaret ağının Hindistan ve İran'daki parlak dönemlerinin 18. yüzyılın ortalarında İngiliz ticari atılımları karşısında son bulduğunu belirtir, bkz. Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü*, İstanbul 2012, 344. Ermeni tüccarların Asya ve Avrupa arasında kurdukları ticaret ağları ve Yeni Culfa'nın ortaya çıkışı için bkz. Philip D. Curtin, *Kültürler Arası Ticaret*, İstanbul 2008, 225-258.

¹⁸ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 164. Ermenilerin ticaret ağları hakkında yakın tarihteki çalışmalara örnek olarak bkz. Sebouh Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkeley 2011, Bedross Der Matossian, "The Armenian Commercial Houses and Merchant Networks in the 19th Century Ottoman Empire", *TURCICA*, 39, Güz 2007, ss.147-174. Ayrıca Osmanlı tebaası olan Ermeni tüccarların Ankara ve İzmir'den Amsterdam'a uzanan Türk tiftiği ticaretindeki etkinlikleri için bkz. İsmail Hakkı Kadı, *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century*, Leiden-Boston 2012, 198-234.

¹⁹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 34.

çocuklar” olarak nitelendiriliyor²⁰. Kendilerinden öncekilerin sermaye birikimine ulaşma şansı olmayan bu çocukların en önemli amaçları bürokrasi içinde yer edinmek, şeref ve madalya peşinde koşmak olmuştur.

Agop Köçeoğlu Kimdir?

1823’de İstanbul’da doğan²¹ Agop Köçeoğlu, 1893’te İstanbul’da hayatını kaybetmiştir. Agop Köçeoğlu Katolik Ermeni cemaatine mensuptu. Köçeoğlu’nun terekesinde yer alan bilgilere göre babası Andon, dedesi ise kendisi ile aynı adı taşıyan Agop Köçeoğlu’dur²². Agop Köçeoğlu’nun Oseb, Bogos ve Petrak adında üç erkek ve Sofi²³ adında bir kızkardeşi vardı²⁴.

Eşi, İstapan kızı Eliza Hanım’dır. Eliza Köçeoğlu’nun kızlık soyadı Kurtiyan’dır. 1865’te 15 yaşında iken Agop Köçeoğlu ile evlenmiş, Agop

²⁰ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 171.

²¹ Katolik Ermenilerin 1828’de İstanbul’dan sürülmeleri hadisesinde hazırlanan listelerde evin en küçük oğlu olan Agop’un beş yaşında olduğu belirtilmiştir, bkz. Kemal Beydilli, *II.Mahmud Devri’nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi’nin Tanınması (1830)*, yay. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Cambridge-Massachusetts 1995, 101. Pamukciyan, Köçeoğlu’nun doğum tarihinin 1820 olduğunu ileri sürer, bkz. Kevork Pamukciyan, *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar-IV Biyografileriyle Ermeniler*, İstanbul 2003, 276. Çarkçıyan ise Agop Köçeoğlu’nun doğum yılını 1822, ölüm tarihini ise 1882 olarak verir, bkz. Y. Gamidas Çarkçıyan, *Türk Devleti Hizmetindeki Ermeniler*, İstanbul 2016, 217.

²² Şer’iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 1940, ss.76-77. Araştırmacı yazar mimar Arif Atılğan Osmanlı’da Köçeoğlu soyadının ilk olarak 1800’lü yılların başlarında dikkat çektiğini belirtmektedir: “Kafkasya’da yaşayan Andon Köçeoğlu (1773-1832) ailesiyle önce Artvin’e, sonra İstanbul’a gelmiş, Padişah II. Mahmud ile dostluk kurarak sarayla ilişkisini başlatmıştır. Andon Köçeoğlu’nun Hovsep (1808-1883) ve Agop (1818-1893) isimli oğulları olmuştur. ...” Bkz. Arif Atılğan, “Acıbadem’de Köçeoğlu Köşkleri”, *Acıbadem Dergisi*, Sayı 58, 2017, s.34. <http://www.acıbademdergisi.com/2017/sayi58/files/assets/basic-html/page-36.html> (3 Mart 2018)

²³ Sofi Köçeoğlu’ndan Münevver Ayaşlı kızı olarak bahsetse de, varisler arasında yer almayan Sofi Köçeoğlu’nun Agop Köçeoğlu’nun kızkardeşi olması gerekir, bkz. Münevver Ayaşlı, *Dersaadet*, İstanbul 2002, 71-75 ve Melike Oktay, “19. Yüzyılda Bir Galata Bankeri: Köçeoğlu Agop Efendi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi 2004, 54.

²⁴ BOA., Y.PRK.ML, nr. 4-47 (1300 Z 29 / 31 Ekim 1833) ve BOA., Y.EE, nr. 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874).

Köçeoğlu'na ait şapelde gerçekleşen törende nikahlarını Venedik'ten gelen büyük din alimi Manuel Kaçuni kıymıştır²⁵. Sarraflar kendi cemaatlerinden kadınlarla evleniyorlar ve karışık evlilikler asla tasvip edilmiyordu. Katolik Ermeni sarrafların daha çok, kendi aralarında da evlilik bağı kurmuş olan, Düzyan ve Tıngır ailelerinin etrafında yoğunlaştığı bilinmektedir²⁶. Kurtiyan ailesinin sarraflıkla ilgisi tespit edilememiştir, ancak ailedeki diğer evlilikler dikkate alındığında bu ihtimal güçlenmektedir.

Eliza Hanım ile evliliklerinden Andon Vahan ve Aram adında iki erkek çocukları, Estina, Bercuhi ve Nazlı adında üç kız çocukları dünyaya gelmiştir²⁷. Agop Köçeoğlu'nun oğullarından Aram Köçeoğlu'na dair elle tutulur bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Andon Bey ismine, devlet memuru olması nedeniyle, arşiv kayıtlarında rastlıyoruz. 1900'lerin başında Rüsumat Emaneti'nde müfettiş olan Andon Köçeoğlu'nun 1902'de müfettişlik maaşıyla Cemiyet-i Rüsûmiye azalığına tayin edildiğini, birkaç yıl içinde maaşına zam yapılan Andon Bey'in 1905'te bir derece ile taltif edildiğini biliyoruz. Ancak 1910 yılına ait bir evraktan Divan-ı Harbi-i Örfi kararı ile Andon Bey'in sürgün edildiğini, 1915 tarihli bir başka belgeden ise İsviçre'de sürgünde olduğunu öğrenmekteyiz²⁸. Pamukciyan'a göre Andon Bey'in doğum tarihi 1866 ölümü ise 1933'tür²⁹

Kızları ile ilgili bilgimiz ise oldukça sınırlıdır. Çarkçıyan, Agop Köçeoğlu'nun kızı Nazlı Hanım'ın Atina İtalyan elçiliği başkatibi Korinaldi ile evlendiğini belirtir³⁰. Estina Hanım ise evlendikten sonra Gümüşgerdan soyadını almıştır³¹.

²⁵ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 127.

²⁶ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 122.

²⁷ Şer'iyeye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 1940, s.76-77.

²⁸ BOA., BEO, nr. 1007-75487 (1315 R 16/ 14 Eylül 1897); BEO, nr. 1774-133012 (1319 N 25 / 5 Ocak 1902); İ.TAL, nr. 372-48 (1323 B 07/ 7 Eylül 1905); ŞD, nr. 75-19 (1328 Ş 28/ 4 Eylül 1910); HR.İD, nr. 105-21 (1915 11 27).

²⁹ Kevork Pamukciyan, *a.g.e.*, 276.

³⁰ Y. Gamidas Çarkçıyan, *a.g.e.*, 217.

³¹ BOA., BEO, nr. 1290-96684 (1316 Za 23 / 4 Nisan 1899).

Agop Köçeoğlu Bir Sarraf Ailesine mi Mensuptur?

Sarraflık bazı ailelerde babadan oğula geçen bir meslek olarak devam etmiştir³². Köçeoğlu ailesinin padişahın hizmetinde bir sarraf ailesi olduğunu Agop Köçeoğlu'nun kendi ifadelerinden anlıyoruz. Sultan II. Abdülhamid'e 1876 yılında alacakları hakkında kurulacak komisyonla ilgili bir arzuhal takdim eden Köçeoğlu, dedelerinin ve babasının da sarayın hizmetinde bulunmuş olduklarını, sultanın babasının da onları kulluklarından mahrum etmeyerek istihdam ettiğini, ailesinin sultana, sultanın babasına, validesine, erkek kardeşine ve tüm saltanat ailesine hizmet ettiklerini bilhassa belirtmektedir³³. Ancak buna rağmen Osmanlı arşivindeki belgeler ve ikincil kaynaklar Köçeoğlu ailesinin önceki kuşaklarına dair ayrıntılı bilgi vermekten uzaktır. Osmanlı Devleti'nin tuttuğu sarraf listelerinde de ne yazık ki aile adları yer almamakta olup, olanlar içinde de Köçeoğlu adına rastlanmamıştır³⁴.

Bu çalışmada sıklıkla başvuru yaptığımız, yakın zamanda dilimize kazandırılan "Osmanlı İmparatorluğunda Sarraflık Rumlar, Museviler, Frenkler, Ermeniler (1650-1850)" adlı eserinde Osmanlı'da sarraflığa ve Ermeni sarraflara farklı bir açıdan yaklaşan Onnik Jamgoçyan'ın tespitleri çalışmamızın seyri açısından belirleyici olmuştur. Ermenice kaynakları ve özel arşivleri kullanan ve Ermeni sarraflara yoğunlaşan çalışmalar içinde Jamgoçyan, bize Köçeoğlu ailesinin Agop Köçeoğlu'ndan önce de sarraflık ile uğraşan bir aile olduğuna dair önemli ipuçları veren neredeyse tek kaynaktır.

Jamgoçyan'ın sarraflık yapan Köçeoğulları'na dair verdiği en erken tarihli örnek Devlet Köçeoğlu'dur. Jamgoçyan'ın iddiasına göre önemli şal tüccarları arasında adı geçen Devlet Köçeoğlu 1800'de Kaptan-ı Derya'ya saray ve imparatorluk gemileri için 2,5 milyon kuruşluk Keşmir şalı temin etmiştir³⁵.

³² Yavuz Cezar, *a.g.m.*, 181.

³³ BOA., Y.EE, nr. 54-10 (1293 Za 01/18 Kasım 1876).

³⁴ Köçeoğlu adı arşiv evraklarında Köçezade, Küçeoğlu, Köçeyan, Köçekoğlu, Göçeoğlu, Göçeoğlu, Güçeoğlu gibi farklı şekillerde yer almaktadır.

³⁵ Onnik Jamgoçyan, *ag.e.*, s.75. Jamgoçyan bu bilginin kaynağını ne yazık ki belirtmemektedir. Bu dönem III. Selim devri olup, Kaptan-ı derya Küçük Hüseyin Paşa'dır. Ancak yapılan arşiv taramalarında Devlet Köçeoğlu ismine ve bu alışverişi

Jamgoçyan'a göre Köçeoğlu ailesinin padişahlara sarraflık yapan isimlerinden biri Bedros Köçeoğlu'dur. Bedros'un, II. Mahmud'un sarrafı, Darphane ifrazcıbaşısı ve 1830'da Sarayın mücevhercibaşısı olduğu ileri sürülmektedir³⁶. Ancak Bölükbaşı'nın Darphane kayıtlarına dayanan çalışmalarında bu dönemdeki ifrazcıbaşılar arasında böyle bir isme rastlanmamıştır. 1820 yılına ait sarraf listesinin "önemli devlet adamlarının ve büyük vezirlerin hizmetinde müstahdem olan ve çeşitli hanlarda faaliyet gösteren sarraflardan muteber ve mütemevvil olanlarının listesi" kısmında yer alan Bedros isimli, gedikli bir sarraf bulunmaktadır. Bedros'un Artin isimli bir ortağı vardır ve Valide Han'da kayıtlı görünmektedir³⁷. 1824 listesinde ise Valide Han'da Uzun Artinoğlu Artin zimmi ile ortak olan bir sarraf Bedros kaydı daha bulunmaktadır³⁸. Ancak, mevcut bilgilerle bu kişinin Köçeoğlu Bedros olduğunu iddia etmek zor görünmektedir, çünkü 1835 listesinde Uzun Artinoğlu Artin'in ortağı görünmezken, yine Valide Han'da ortaksız faaliyet gösteren Kürkçühanlıoğlu Bedros zimmi adlı bir kayıt bulunmaktadır³⁹.

Jamgoçyan'da bahsi geçen bir diğer Köçeoğlu ise sarraf Artin Köçeoğlu'dur. İddiaya göre Artin Köçeoğlu, 1840-1853 yılları arasında Sultan Abdülmecid'in sarraflığını yapmıştır ve saraya şal temin eden kişi olarak

teyit edecek herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Oldukça yüksek bir bedelle alınan bu kumaşların gemilerde ne için kullanıldığı ise ayrı bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Küçük Hüseyin Paşa'nın donanmaya ilişkin büyük masraflarla gerçekleştirdiği ıslahatları bilinse de, dönemin mali sıkıntıları bu alışverişi şüpheli hale getirmektedir. Küçük Hüseyin Paşa'nın donanmada yaptığı ıslahatların ayrıntıları için bkz. Nejat Göyünç, "Kapudan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa", *Tarih Dergisi*, 2 (1952), 48 ve Tuncay Zorlu, *Osmanlı ve Modernleşme III.Selim Dönemi Osmanlı Denizciliği*, İstanbul 2014. Keşmir şallarının denizcilikle bağlantısına dair ulaşılabilen tek dolaylı bilgi ise bahriye askerlerinin başlarına ve bellerine şal bağlama gelenekleridir. Reşad Ekrem Koçu'nun naklettiğine göre kalyoncular ve yelkenli gemiler devrinin bahriye askerleri kadimden beri başlarına şal saragelmişlerdir. Hatta II. Mahmud 1811'de kalyonculardan başkasının başlarına şal bağlamalarını yasaklamıştır, bkz. Reşad Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1969, 214.

³⁶ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 71.

³⁷ Ömerül Faruk Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 78.

³⁸ Ömerül Faruk Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 84.

³⁹ Ömerül Faruk Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 87.

anılmaktadır⁴⁰. Artin Köçeoğlu ismine arşiv belgeleri arasında da rastlıyoruz. Artin Köçeoğlu'nun Abdülmecid'in baş ikbalinden olan alacağı'nın (260.546 kuruş) ödendiğine dair 1851 tarihli bir makbuzu "Harem-i Humayun Bezirgânı Köçekoğlu Artin" olarak imzaladığı görülmektedir⁴¹. Yavuz Cezar sarrafların, bilhassa sarayla ilişkili olanlarının, aynı zamanda bezirgân sıfatıyla anılan, büyük sermayelere sahip önemli ticaret adamları olduklarını belirtmektedir⁴². Mikail Efendi Köçeyan'ın oğlu olan Artin, Agop ve kardeşleri Oseb ve Bogos Köçeoğlu ile birlikte Çukacı Han'da kurdukları "Mücevherat ve zi-kıymet kumaş şirketi" dolayısıyla dikkatimizi çekmektedir. Şirketin müdürlüğünü yapan Artin Köçeoğlu ile Agop ve Bogos kardeşlerin yolu bir süre sonra ayrılmış, söz konusu şirket bu iki kardeşe devredilmiştir⁴³.

Sultan Abdülmecid döneminde saray ile ilişkili olan bir başka Köçeoğlu, Agop Köçeoğlu'nun erkek kardeşi Oseb'tir. Sultan Abdülmecid'in kızı Münire Sultan'ın ve saraydan bazı kadın efendilerin borçlu olduğu Oseb Köçeoğlu'nun⁴⁴ 1857 yılında dönemin meşhur banker ailesi Baltazzi ile de ortaklığı bulunduğu görülmektedir⁴⁵. Oseb Köçeoğlu'nun devletin ihtiyaç duyduğu bazı mefruşat ve çeşitli eşyanın satın alımı görevini yürütürken 1848 tarihinde bir arzuhal ile kendisinin bu vazifede istihdamının devamını ve bir miktar maaş bağlanmasını talep ettiğini ve talebinin onaylandığını görüyoruz⁴⁶.

⁴⁰ Le Courrier de Constantinople , sayı 88, 14 kasım 1846'dan aktaran Jamgoçyan, a.g.e., 177.

⁴¹ TSMA.E, nr. 628-44 (1267 Z 17 / 13 Ekim 1851).

⁴² Yavuz Cezar, a.g.m., ss.185-186.

⁴³ BOA., Y.EE, nr. 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874). Artin Köçeoğlu hayatını kaybettiğinde altı çocuğu varis olarak görünmektedir. Oğulları Mikail, Kirkor, Zenob; kızları Terazun, Katanku, Soki. Terazun hanım Allahverdizade Kirkor, Katanku Hanım ise Kılıçzade Andon ile evlidir. Oğlu Kirkor'un ise Artin adında bir oğlu olduğu dikkat çekmektedir.

⁴⁴ BOA., A.MKT.MHM, nr. 240-79 (1279 Ra 26/21 Eylül 1862).

⁴⁵ Cem Çetin, "Baltazzi Ailesinin İktisadi Faaliyetleri ve Osmanlı Maliyesi ile İlişkileri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009, s. 169.

⁴⁶ BOA, İ.DH, nr. 168-8897 (1264 R 23 / 29 Mart 1848).

Agop Köçeoğlu'nun bir diğer kardeşi Bogos da sarraflıkla meşgul olmaktadır⁴⁷. Yukarıda bahsi geçen şirkette Agop Köçeoğlu ile ortaklığı bulunan Bogos Köçeoğlu ile ilgili bilgiler sınırlıdır.

Agop Köçeoğlu'nun babası Andon Köçeoğlu ise Katolik cemaatinin önde gelenlerinden biridir⁴⁸. II. Mahmud döneminde Katolik Ermenilerin İstanbul'dan sürgün edilmeleri esnasında evleri satılan Ermeniler arasında Andon Köçeoğlu da bulunmaktadır⁴⁹. Sürgün edilen Katolik Ermenilerin bilgilerini içeren listelerde dört oğluyla birlikte yer alan Andon Köçeoğlu'nun mesleği "şalacı" olarak kaydedilmiştir⁵⁰. Baba Andon Köçeoğlu 1855 tarihli bir sukkada bu defa mültezim sıfatıyla karşımıza çıkmaktadır. Denizli Sancağı dahilindeki bazı kazaların vergi gelirlerinin Köçeoğlu Andon ile beraber üç kişiye ortaklaşa iltizama verildiği görülmektedir⁵¹.

18. yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'daki Ermenilerin Katolikliğe meyletmelerinde gözle görülür bir artış olduğu bilinmektedir. Katolikliğe geçen Ermeniler içinde, aralarında sarrafların da bulunduğu, üst gelir grubuna mensup olanlar çoğunluktadır. Katolik sarraflar içinde 1780-81 yıllarında Patrik'in şikayeti neticesinde sürgüne uğrayan Tıngiroğlu ve Davidoğlu aileleri ilk dikkat çekenlerdir. Düzoğuları ve Bilezikcioğlu gibi Darphane'de görev almış Katolik Ermeni sarraf aileleri de bilinmektedir⁵². Jamgoçyan büyük banker ailelerinden gelen Katolik Ermeni din adamları arasında Ortaköy Antonius tarikatından Harutyun Köçeoğlu'nu da

⁴⁷ Melike Oktay'ın yüksek lisans tezinde yer alan Agop Köçeoğlu'nun babasının Bogos ve amcasının da kendisiyle aynı adı taşıyan Agop Köçeoğlu olduğu bilgisi yanlıştır. Bu bilgiye kaynaklık eden BOA Y.EE, nr. 54/149 künyeli evrakta Bogos Köçeoğlu'nun kızı Duruk Colla'nın babasının ölümünden sonra babası ve amcası Agop Köçeoğlu'nun şirket ortaklığından kaynaklı tüm alacak ve hak iddialarından vazgeçtiği görülmektedir, bkz. BOA, Y.EE, nr. 54/149 (1305 Ş 19/1 Mayıs 1888).

⁴⁸ Kemal Beydilli, *a.g.e.*, 34.

⁴⁹ Andon Köçeoğlu'nun Beyoğlu Tepebaşı'ndaki evi 1829'da 8.100 kuruşa, Abdullah Ağa bin Ali'ye satılmıştır. Satılan 52 evden 14'ünün değeri 5.000 kuruşun üzerinde olup, bunların içinde de yalnız 8'i 10.000 kuruş ve üzerinde bir fiyata satılmıştır. Bu durumda Andon Köçeoğlu'na ait evin ortalamanın üzerinde bir değere sahip olduğu görülmektedir, bkz. Beydilli, *a.g.e.*, 20.

⁵⁰ Kemal Beydilli, *a.g.e.*, 101. Aile sürgün edilmiş olsa bile muhtemelen diğer affedilenler gibi İstanbul'a geri dönmüştür.

⁵¹ BOA., A.MKT.UM, nr. 195-25 (1271 Ş 24 / 12 Mayıs 1855).

⁵² Kemal Beydilli, *a.g.e.*, 3, 4, 7.

zikrederek bir kez daha ailenin Katolik, banker/sarraf bir aile olarak anıldığına dikkat çekmektedir⁵³.

Köçeoğlu ailesinin Katolik Ermeni cemaati içinde saygın bir yere sahip olduğunun bir başka alameti, Agop Köçeoğlu'nun başkanlığını Aleksian Diran Bey'in yürüttüğü Doğu Ermeni Katolik Cemaati adlı meclisin onüç kurucu üyesinden biri olmasıdır. 1866'da Hasun'un Katolikos -Ermeni Katoliklerin en büyük ruhani lideri- ilan edilmesine karşı çıkan muhalif Katolik Ermeniler "Doğulu Katolikler" olarak bu meclisi kurdular. Meclisin kurucu üyelerinin oldukça nüfuzlu kişiler olduğunu belirten Çarkçıyan listeyi aynen şu sıralama ile aktarmaktadır: Göçezade (Köçeoğlu) Agop, Çamiç Ohannes, Davut Agop, Bedan Bey, Tokatlıyan Ohannes, Aznavur Serovpe, Mihran Düz Bey, Sakız Ohannes, Portukal Mikael, Güreğ Ohannes, Endazyan Ohannes ve Hurdacıyan ve Krikor Efendiler⁵⁴. Adı geçen önemli şahsiyetlere dikkat edilirse Köçeoğlu'nun kendi cemaati içindeki konumu daha da açıklık kazanacaktır.

Agop Köçeoğlu'nun Sarraflık-Bankerlik Serüveni

Agop Köçeoğlu'nun adı hala hatırlanan bir sarraf olmasının en önemli sebebi V. Murad ve annesi Şevk-i Efsar Valide Sultan'ın borç aldığı en önemli iki bankerden biri olmasıdır⁵⁵. Köçeoğlu hem sarayla ilişki içinde geleneksel bir sarraf hem de Osmanlı'da bankacılık faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte dönemin önemli bankerlerinden birisi olarak faaliyet göstermiştir.

Agop Köçeoğlu'nun saray ile olan ilişkisi Osmanlı arşiv belgelerinden takip edilebilmekte ancak Ermeni müelliflerin naklettiği kariyer aşamalarının teyidi ne arşiv belgelerinden ne de Osmanlı bürokrasisinin ürettiği kaynaklardan yapılamamaktadır. Pamukciyan sarraf olan Agop Köçeoğlu'nun önce Darphane-i Amire'de göreve başladığını belirtir. Agop, Sultan Abdülmecid döneminde kuyumcubaşı olmuş, 1869'da Şirket-i Umumiye-i Maliye-i Osmaniye'nin idare meclisine üye seçilmiştir. İtibar-ı

⁵³ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 120.

⁵⁴ Y. Gamidas Çarkçıyan, *a.g.e.*, 237.

⁵⁵ Arzu Terzi, *Saray Mücevher İktidar*, İstanbul 2011, 58.

Umumi-i Osmanî Bankası'nın (Crédit Général Ottoman)nun kurucularından biridir. 1870'te Sadrazam Âlî Paşa'nın sarrafi olmuştur⁵⁶. Agop Köçeoğlu'nun Sadrazam Âlî Paşa ile olan kredi ilişkisini arşiv belgeleri doğrulamaktadır. Agop'un kardeşleri ile ortak olduğu şirketin 1871-72 yılındaki kayıtlarında Paşa'nın şirketten 96.642 kuruş borç aldığı görülmektedir⁵⁷. Aynı yıllardaki bir başka gelişme ise *Lütfi Tarihi*'nde karşımıza çıkar. 1872-73 yılında Agop Köçeoğlu'na *rütbe-i ula sınıf-ı evveli* tevcih olunmuştur⁵⁸. Nuran Koyuncu bu rütbenin birinci sınıf sarraflara verildiğini belirtmektedir⁵⁹.

Agop Köçeoğlu Haydar Kazgan tarafından 1870'li yılların ortalarında (1875 krizi zamanında) en büyük Galata bankerleri arasında zikredilmektedir⁶⁰. Diğer sarraflar ise Camara, Camondo, Tubini, Stefanoviç, Zarifi, Hristaki, Valyano, Glavani, Carapanos ve Kuyumciyan, Stefano Ralli, A. Mavrokordate ve Lorando Kardeşlerdir.

Dış borçlanma sürecini Avrupalı bankacılarla Galata bankerlerinin hediyesi olarak nitelendiren Jamgoçyan, Galata ve Pera çevresinden uzak duran sarraflardan da bahseder⁶¹. Ancak anlaşılan o ki, Agop Köçeoğlu bu çevrelerden uzak durmamıştır. 5 Ocak 1869'da kurulan İtibar-ı Umumi-i Osmanî Bankası (Crédit Général Ottoman)'nın kurucuları arasında Agop Köçeoğlu da bulunmaktadır. Sociéte Générale Ottoman'a rakip olarak kurulan bu banka -ve rakibi- hükümetin iki kasadarından biri olarak nitelendirilmektedir. Banka Galata ve Paris Bankerleri tarafından kurulmuştur. Galata tarafında Tubini, Mihran Düzbey, Köçeoğlu Agop, Jean Lorando, Mısırlı Andon Bey yer almaktadır. Paris tarafında ise banker Blount, Paris Ticaret odası başkanı G. Deniere, Fransız Bankası murakıbbı Victor Fére, kambiyo ajanı F. Ganneron, banker Koegniswarter ve Paris-Lyon ve Akdeniz

⁵⁶ Kevork Pamukciyan, *a.g.e.*, 276. Jamgoçyan ise, Köçeoğlu'nun 1869'da Bey, 1870'te Bâbiâli sarrafi olduğunu, ilk kez hicri 1291 (1875-76) yılında toplanan bütçe komisyonunda da aza olarak görev yaptığını kaydetmektedir, bkz. Jamgoçyan, *a.g.e.*, 118, 135.

⁵⁷ BOA, Y.EE, nr. 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874).

⁵⁸ *Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, haz. Münir Aktepe, XIV, Ankara 1991, 22.

⁵⁹ Nuran Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Sarrafların Mültezimlere Kefilliği", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5-1, Malatya 2014, 305.

⁶⁰ Haydar Kazgan, *Galata Bankerleri*, İstanbul 1991, I, 117.

⁶¹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 110.

Demiryolları Genel Müdürü P. Talabot yer almaktadır⁶². Hatta Agop Köçeoğlu bankanın yönetim kurulunun başında yer alan Bernard Tubini'nin, kardeşi Theodore ve amcası Hyacinthe Tubini ile oluşturduğu üst komisyonda da görev yapmıştır⁶³. Haydar Kazgan bu bankayı Osmanlı Bankası'nın kuruluşunda yer almak isteyip de başarısız olanların kurduğunu iddia eder⁶⁴.

İtibar-ı Umumi-i Osmanî Bankası 1875 krizinde büyük zarara uğramıştır. Osmanlı Hükümeti batılı kaynaklardan borçlanma imkanlarını kaybedince verdikleri avansları geri alamayan bankerler zor durumda kalmış, hatta bunlardan bir kısmı 1876 yılının ocak ayında iflasın eşiğine gelmişlerdir⁶⁵.

1875-1881 bunalımı Agop Köçeoğlu için de olumsuz bir dönemdir. Dış borç ödemelerini sürdüremez hale gelen Osmanlı Devleti bir taraftan da Rusya ile savaşa girince, Avrupa piyasaları ve Osmanlı Bankası borç vermeyi reddettiler. Bu durumda tek çare o dönem için Galata bankerleri olarak nitelendirilen Osmanlı vatandaşı sarraflara müracaat etmektir⁶⁶. Bu sarraflardan biri de Agop Köçeoğlu'dur. 1875-1881 yılları arasında devlet tahvillerindeki düşüş sürecinde, krizi önlemek için bu tahvillerden büyük miktarda almış ve iddiaya göre bir milyon kuruş kaybetmiştir⁶⁷.

Agop Köçeoğlu'nun saray ile olan münasebetlerine dair en erken tarihli kayıt 1840'a aittir. II.Mahmud'un kızı Atiye Sultan için Köçeoğlu'nun kumaş ve mücevher temin ettiği görülmektedir⁶⁸. Sultan Abdülmecid döneminin

⁶² Haydar Kazgan, *a.g.e.*, 43, 62, 130.

⁶³ Semih Sefer, "Osmanlı Devleti'nde Faaliyet Gösteren Banker Lorando ve Tubini Aileleri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2017, 67.

⁶⁴ Haydar Kazgan, *a.g.e.*, 130.

⁶⁵ Bu bankanın ara sıra ticari işlemler yapmakla beraber asıl alanı Osmanlı Hükümeti'ne bir taraftan cari masraflarını karşılaması için bir taraftan da yeni bir dış kredi talebinde bulunacağı zaman vadesi gelmiş olan konsolide borçların faizlerini ödemek için gerekli parayı sağlamaktır, bkz. Kazgan, *a.g.e.*, 130-131.

⁶⁶ Şevket Pamuk, *a.g.m.*, 36.

⁶⁷ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 34. Kevork Pamukciyan tahvillerin tamamını aldığından bahsetmektedir, bkz. Pamukciyan, *a.g.e.*, 276.

⁶⁸ TSMA.E, nr. 272-5 (1255 Z 29 / 4 Mart 1840). Burada bahsi geçen Agop Köçeoğlu'nun henüz 20 yaşındaki genç sarraf olduğuna dikkat çekmek gerekir.

saray kadınlarına hizmet ettiği de bilinmektedir⁶⁹. Sultan Abdülmecid'in hareminden başkadın efendi, ikinci, dördüncü ve beşinci kadın efendiler ve üçüncü ikbal hanım efendinin Köçeoğlu'na olan borçlarına dair kayıtlar toplam borcun 46.659 kese 770 kuruş olduğunu göstermektedir⁷⁰.

Ancak Agop Köçeoğlu'nun bugün literatürde yer bulmasının asıl sebebi Sultan V. Murad'ın tahta çıkmasında verdiği mali ve siyasi destek ile Sultan ve validesine verdiği yüksek meblağlı borçlar nedeniyle yaşadığı mağduriyettir. Agop Köçeoğlu ve Hristaki Zoğrafos Sultan Abdülaziz'i tahttan indirerek yerine V. Murad'ı çıkaran, meşrutiyet rejimini destekleyen Yeni Osmanlılar grubuna dahildi⁷¹. Grubun gizli toplantılarına katılan ve bu grubun mali destekçileri arasında yer alan Köçeoğlu'nun toplantılar için Üsküdar'daki bağ evini açtığı da bilinmektedir⁷². Sultan V. Murad'ın kısa süren saltanatı ve akabinde V. Murad ve annesi Şevk-i Efsar Valide Sultan'ın nakit ve mücevherlerine Meclis-i Vükela kararıyla el konulması iktidara yatırım yapan Köçeoğlu'nun alacakları için uzun süre mücadele etmesine sebep olacaktır⁷³.

Köçeoğlu'nun V. Murad ile yakınlığı onun II. Abdülhamid'in gözünden düşmesine sebep oldu. Alacaklarını tahsil edemediği gibi 1887'de Varna'ya sürülen sarraf, beş ay kadar sonra Fransa, Rusya ve İtalya sefirlerinin araya girmesi ile serbest bırakıldı⁷⁴.

Agop Köçeoğlu'nun II. Abdülhamid'in gözünden düşmesi aynı zamanda onun bir sarraf olarak piyasada itibar kaybetmesine de sebep olmuştur. Geçmiş dönemlerde de sarrafların itibarları ve piyasadaki güvenilirlikleri çalıştıkları devlet adamlarının itibarına bağlıydı. Jamgoçyan bu ilişkiyi açıklarken ilginç bir şekilde Agop Köçeoğlu'na ait bir anekdotu nakleder: "...10.000 lira borçlu olduğu Ermeni Köçeoğlu Hagop Efendi'nin borcundan kurtulmak isteyen bir nazırın şu anekdotu olayı daha iyi anlamamıza yardımcı eder: Yolda giderken herkesin ortasında Hagop Efendi'ye rastlayan paşa

⁶⁹ Bu dönemdeki bazı borç ve rehin işlemlerinin örnekleri için bkz. Melike Oktay, *a.g.e.*

⁷⁰ Melike Oktay, *a.g.e.*, 60.

⁷¹ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 66-67.

⁷² Haydar Kazgan, *a.g.e.*, 92.

⁷³ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 67, 125.

⁷⁴ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 34.

büyük bir saygıyla Ermeni sarrafın elini tutar ve onu makam arabasına davet eder. Seraskerlik meydanında kendi yanında iki tur attırır ve onu “*gidebilirsin, şimdi alacağın ödendi*” diyerek arabadan indirir. Sarraf o an ne diyeceğini bilemez. Ama ertesi gün Osmanlı ordusunun ihtiyaçlarını karşılamak için yüksek komisyonlarla yardımını rica eden birçok tüccar evinin etrafını sarınca nazırın jestinin anlamını hemen kavrar. Hemen nazırını görmek için acele eder ve dostluğunu muhafaza ettikçe ona borç vermeye devam etmesine izin vermesini rica eder.”⁷⁵

Agop sadece iktisadi faaliyetleri ile sarraflık misyonunu yerine getirmekle kalmayıp, sarrafların Ermeni cemaati içinde üstlendikleri misyonları da hakkıyla yerine getirmiş bir karakterdir. Daha çok *Amira*⁷⁶ ünvanıyla anılan büyük Ermeni sarrafların kendi cemaatleri içinde kültürel liderlik misyonunu yürüttükleri bilinmektedir. Ermeni sarraflar kendi cemaatlerinin dini yaşamlarında da söz sahibiydi, öyle ki Patrikleri seçtirir veya azlettirir, kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederlerdi⁷⁷. Sadece dini yaşam değil, eğitim ve sağlık alanlarında da maddi destekleri ile etkinliklerini artırıyorlardı. Hastane, okul ve kiliselerin inşası, bakımı, tamiri için yapılan bağış ve yardımların yanı sıra sosyal ve kültürel kurumların faaliyetlerini sürdürebilmeleri de büyük ölçüde bu sarrafların maddi desteğiyle mümkün olmaktadır⁷⁸. Jamgoçyan sarrafların açtıkları eğitim kurumları ile Ermeni cemaatinin modernleşme sürecine katkı yaptıklarını düşünerek onların bu

⁷⁵ Paul de Regla, *La Turquie Officielle*, Paris, 1891, s.339-347’den aktaran Jamgoçyan, *a.g.e.*, 83-84.

⁷⁶ Agop Köçeoğlu ya da ailesi için Amira ifadesinin kullanıldığına rastlanmamıştır. Ermeni toplumunun Ermeni aristokrasisi için kullandığı Amira ünvanı ile sarraf eşanlı olmadığı gibi, hiçbir unvan kullanmayan Ermeni sarrafların olduğu da bilinmektedir. Bu durumun Katolik Ermenilerin Amira ünvanını tercih etmeyip, çelebi ünvanını (bir dereceye kadar da hoca) kullanmaları ile ne kadar alakalı olduğu araştırılmaya değerdir, bkz. Hagop L. Barsoumian, *İstanbul’un Ermeni Amiralar Sınıfı*, çev. Solina Silahlı, İstanbul 2013, 59-65. Önde gelen Amira aileleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Levon Panos Dabağyan, *Geçmişten Günümüze Millet-i Sadıka-ı Osmanlı Ermenileri*, İstanbul 2010; Saro Dadyan, *Osmanlı’da Ermeni Aristokrasisi*, İstanbul 2011; Arsen Yarman ve Ara Aginyan, *Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira*, İstanbul 2013.

⁷⁷ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 123.

⁷⁸ Hagop Barsoumian, “The Dual Role of the Armenian Amira Class Within the Ottoman Government and the Armenian Millet”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. by Benjamin Braude - Bernard Lewis, New York, 1982, 177-178.

kurumlarla bir anlamda Avrupa'yı İstanbul'a getirdiklerini söyler. Agop Köçeoğlu da 1863'te Taksim'de Surp Pırgiç Ermeni Katolik kilisesinin bahçesinde bir okul açmıştır.⁷⁹ Ayrıca Agop ve kardeşi Bogos 1850'lerin sonunda yine Taksim civarındaki Surp Hovhan Vosgeperan Kilisesi'ne yapım aşamasında en çok bağış yapan kişilerdi. İddiaya göre Köçeoğlu, bu kilisenin bahçesinde açılan okul için de maddi destekte bulunmuştur. Aynı kaynak oğlu Andon Köçeoğlu'nun da Surp Hagop hastanesi için mevcut araziye bir bina yaptırarak bağışta bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Kurumlara verilen maddi desteğin yanında hayırsever sarrafların hapse düşmüş mahkumlarla ilgilendikleri de bilinmektedir. 1869 yılında ağır bir hastalıktan kurtulan Agop Köçeoğlu'nun 100 ile 1000 kuruş arasında değişen borçlarını ödeyemedikleri için hapse düşmüş olan 213 kişiyi kurtarmak için 137.800 kuruş harcamıştır. 1873 yılında ise bu defa eşi Eliza'nın bir hastalığı atlatmasının ardından, daha büyük borçlardan dolayı hapiste olan 40 kişiyi kurtarmak için 104.680 kuruş harcamıştır.⁸¹

Agop Köçeoğlu'nun Terekesi

Agop Köçeoğlu 20 Ocak 1893'te hayatını kaybetmiştir. Terekede⁸² verilen adres Köçeoğlu'nun Beyoğlu Doğruiyol'da, Ağa Camii civarındaki 191 numaralı evidir. Varisleri; eşi İstefan kızı Eliza Hanım, Eliza Hanım'dan olma oğulları Andon Vahan ve Aram Bey, kızları Estina ve Bercuhi Hanımlar ile tahminen 11 yaşında olan Nazlı Hanım adına vasisi Eliza Hanım'dır. Terekesi ölüm tarihinden iki ay sonra 25 Mart 1893'te tahrir edilmiştir.⁸³

Devletin bu terekenin tahririnde olağandışı bir titizlik gösterdiği arşiv belgelerine yansımıştır. Tereke tahririni yapan kassambaşı ifadeye çağrılarak bilgisi alınmış, tahrir için mühürlenmiş yerlerde önemli belgeler olması ihtimaline karşı dikkatli olunması hususunda kendisine uyarıda

⁷⁹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 126.

⁸⁰ Melike Oktay, *a.g.e.*, 55.

⁸¹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 127.

⁸² Agop Köçeoğlu'nun terekesinden haberdar olmamı sağlayan Öğretim Görevlisi Talip Mert'e teşekkür ederim.

⁸³ Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr.1940, ss.76-77.

bulunulmuştur⁸⁴. Tereke tahririnin yapıldığı mekanlar; Beyoğlu Doğruyol'da Ağa Camii civarında 191 numaralı hane, Galata'da Kara Mustafa Paşa sokağında 71 numaradaki Köçeoğlu Han'da Köçeoğlu'nun kendisine ait olan 6, 7 ve 8 numaralı odalardan 6 numaralı oda, Arnavutköy Akıntıburnu'nda bulunan sahilhanedir⁸⁵.

Beyoğlu'ndaki evde 247.623 kuruşluk eşya, 10.700 kuruş nakit para; handaki kasada 64.130 kuruşluk eşya, 13.619 kuruş nakit para; sahilhanede 27.983 kuruşluk eşya, 1.980 kuruş⁸⁶ nakit para tespit edilmiştir. Müzayede ile satılan eşyanın değeri ise 26.295 kuruştur. Köçeğolu'nun terekesinde belirtilen adreslerde tespit edilen eşya ve nakitler dışında, ayrıca 5 hisse kredi konsinye senedinin muteber bir tüccar olan Gümüşgerdan Dikran Ağa tarafından nakde çevrilmesiyle -faiziyle birlikte- tahsil edilen 12.629,5 kuruş da yer almaktadır. Hisse senetleri de dahil edildiğinde 404.959,5 kuruş bulan toplamdan 8.181,5 kuruşluk *dellaliye* harcı ve 10.719 kuruşluk *resm-i kısmet, kaydiyye-i adi* ve *baha-i pul* gibi vergi ve masraflardan oluşan toplam 18.900,5 kuruşluk vergi ve harç masrafı çıkarılınca kalan 386.059 kuruş varisler arasında taksim edilmiştir. En küçük çocuk Nazlı Hanım'ın payı olan 48.257 kuruş 45 akçeden babasına ait bir kürk 1.300 kuruşa alınarak, 1.300 kuruş payından mahsup edilmiş, annesi Eliza Hanım da kendi malından 53.042,5 kuruş 15 akçeyi Nazlı Hanım'a hibe etmiş böylece Nazlı Hanım'ın 100.000 kuruşluk malı *bâ-hüccet ve bi'l-kefale* annesi Eliza Hanım'a verilmiştir.

Terekenin zeylinde Agop Köçeoğlu'nun hayatta iken sahip olduğu Şirket-i Hayriyye hissesinden 20 hissenin müzayede ile beher hissesi 16.010 kuruştan satıldığı ve toplam 320.200 kuruşluk miktardan 6.404 kuruşluk *dellaliye* bedelinin düşüldüğü ifade edilmektedir⁸⁷. Bu miktardan 165.000 kuruş alacaklı olan İstefan Efendiye verilmiş, kalan 148.796 kuruştan bu defa 3.941 kuruşluk *resm-i kısmet, kaydiyye-i adi* ve *baha-i pul* masrafları düşülmüş

⁸⁴ BOA, Y.PRK.MŞ, nr. 4-70 (1310 Z 30 / 14 Temmuz 1893).

⁸⁵ Kazgan'a göre bahsi geçen muhteşem sahilhane sarrafın daimi ikametgahıdır. Haydar Kazgan, *a.g.e.*, 92. Ancak Beyoğlu'ndaki evin yapılmasından sonra bu evin kışlık ev olarak kullanıldığı bilinmektedir.

⁸⁶ Bu nakit para "mezkur odada" bulunan nakit para olarak kaydedilmiştir. Müzayede ile satılan eşyalar sahilhaneden sonra kaydedilmiş olduğu için bunların sahilhanede tahrir edilmiş olma ihtimali yüksektir, bu listenin sonundaki mezkur oda da sahilhanedeki odasını kastediyor olmalıdır.

⁸⁷ Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr.1940, ss.76-77.

ve 144.855 kuruş varisler arasında taksim edilmiştir. Nazlı Hanım'ın buradan aldığı pay 18.106,5 kuruş 45 akçedir. Annesi Eliza Hanım kendi malından 300 kuruşu Nazlı Hanım'a bağışlamış, Nazlı Hanım'ın toplam 18.406,5 kuruş 45 akçesinin 16.010 kuruşuna bir adet Şirket-i Hayriye hissesi alınmış, kalan kısmın 2.396,5 kuruş 45 akçesi ile de 6 adet Rumeli demiryolu hissesi satın alınmış ve Andon Vahan Bey ve vasisi Eliza Hanım'a emanet edilmiştir. Şu halde, terekenin toplam büyüklüğü 725.159,5 kuruş olup bu meblağdan ödenen tek borç İstefan Efendiye ödenen 165.000 kuruştur.

Terekenin Değerlendirilmesi

Yayınlanmış sarraf terekelerinin enderliği elimizdeki Agop Köçeoğlu terekesinin önemini artırmaktadır. Terekenin asıl önemi ise müsadere sonucu tahrir edilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Literatürde sarrafların mal varlıkları hakkında bilgi sahibi olabileceğimiz durumların çoğunda sarrafların mal varlıklarının ve servetlerinin müsadere edildiği görülür⁸⁸.

⁸⁸ 1746-1852 yılları arasında müsadereye uğramış (ya da idam edilmiş) sarrafların isimleri için bkz. Şahiner, *a.g.e.*, 62-63. Servet artışının sarrafları ölüme ve müsadereye daha çok yaklaştırdığı muhakkaktır. Müsadereye uğrayan sarraflar arasında Düzoğulları ve Mıgırdıç Cezayirliyan gibi en zengin sarraf ailelerinin bulunduğu dikkat çekmek gerekmektedir. Cezayirliyan ve Düzoğulları örneklerinde aile ve akrabaların mal varlıkları da muhalefata dahil olduğundan, muhalefat değerleri müsadereye uğramış başka şahısların mal varlıklarıyla değil, devlet hazinesinin gelirleri ile boy ölçüşecek boyuttadır. Tasfiyesi 1820-21 yıllarında tamamlanan Düzoğulları'na ait muhalefatın satış değeri zimmetlerine geçirdikleri değerli madenlerin bedeli düşürüldükten sonra bile neredeyse Hazine-i Amire'nin 1814 yılı gelirine yakındır. Düzoğulları muhalefatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Nur Aysan, "II. Mahmud Döneminde Dersaadet'te Bir Ailenin Muhalefatı: Düzoğulları", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013, 92-93. Mıgırdıç Cezayirliyan'ın el konulan eşyalarının satışlarından elde edilen bedel ise Jamgoçyan'a göre 1852'de 50 milyon kuruş olup, eşyalar gerçek değerlerinin çok altında satılmışlardır, bkz. Jamgoçyan, *a.g.e.*, 96-97. Cezayirliyan'ın İstanbul'daki gayrimenkullerinden yalnızca bir kısmı 6.600.000 kuruşa satılmıştır, bkz. Mustafa Erdem Kabadayı, "Mıgırdıç Cezayirliyan or the Sharp Rise and Sudden Fall of an Ottoman Entrepreneur", *Merchants in the Ottoman Empire*, Ed. Suriaya Faroqi-Gilles Veinstein, 2008, 291. Nursel Manav ise Cezayirliyan'ın eşyalarının 4 milyon franktan daha az bir miktara satıldığını belirtir, bkz. Nursel Manav, "Devlet-Banker İlişkileri Çerçevesinde Baltazzi Ailesi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2009, 60. Ayrıca 18. yüzyılda katledilen sarraflarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ertan Ünlü, "18. Yüzyılda Sarraf Katli: Devlet Malına

Osmanlı'nın kişisel sermaye birikimini sınırlayan sistemi içinde sarraflar devletin maliyesini ve iltizam sistemini finanse ettikleri için askeri zümreden kabul edilir, yaptıkları işlemlerden normal piyasada belirlenen %15'lik orandan biraz daha yüksek bir faiz almalarına izin verilirdi⁸⁹. Sermaye birikim sürecinde en esnek koşullara sahip olan sarraflar, bu sebepten ötürü müsadereye uğrama ihtimali de en yüksek zümre olarak dikkati çekmektedir.

Cristoph K. Neumann Osmanlı idaresinin iki tür tereke düzenlediğinin altını çizerek, müsadere sonucu tahrir edilen terekeleri diğer terekelerden ayırır⁹⁰. Fatih Bozkurt ise Yavuz Cezar'ın muhallefet tanımından yola çıkarak müsadere sonucu mallarına el konulan kişilerin kayıtlarının muhallefet defterlerinde, idari tasarruf olmadan, olağan şekilde tutulan kayıtların ise tereke defterlerinde tutulduğuna dikkat çeker ve müsadere sonucu tutulan kayıtların muhallefet olarak nitelendirilmesinin ve bunlar için tereke tabirinin tercih edilmemesinin daha sağlıklı olacağını ifade eder⁹¹. Bu iki grup tereke arasındaki fark büyük ölçüde müsadere sürecinin kendine mahsus şartlarından ve kayıtların içeriklerinden kaynaklanmaktadır. Neumann bilhassa müsadere sonucu tahrir edilen muhallefatin sadece ölen kişinin değil, diğer aile bireylerinin varlıklarını da kapsamı ve bunların tamamına devletin el koymasına vurgu yapar. İslam miras hukukuna göre tutulan tereke kayıtlarında ise yalnızca ölen kişiye ait "... sadece mülk olan şeylerin tevarüs olunabildiği ..." görülmektedir⁹². Hal böyle olunca elimizdeki

Halel'in mi, Hizipleşmenin mi Kurbanları?", *Osmanlı Araştırmaları*, LII, İstanbul 2018, 99-133. 18. yüzyılda katledilen bir Darphane Sarrafının bir milyon kuruşu bulan muhallefati hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ertan Ünlü, "18. Yüzyılda Osmanlı Eliti Bir Darphane Sarrafının Muhallefatı: Bedros Nam-ı Diğer Petraki", *OTAM*, 43, Bahar 2018, 281-317.

⁸⁹ Ali Akyıldız, "Sarraflık", 164.

⁹⁰ Cristoph K. Neumann, "Birey Olmanın Alâmeti Olarak Tüketim Kalıpları 18.Yüzyıl Osmanlı Meta Evreninden Örnek Vakalar", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 8, Bahar 2009, 12-17.

⁹¹ Her ne kadar tereke ve muhallefet kavramları birbirlerinin yerine kullanılsa da Neumann ve Bozkurt'un dikkat çektikleri uygulamada görülen farklılıklar önemlidir, bkz. Fatih Bozkurt, "Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2011, 34, 257; Neumann, *a.g.m.*, 12-17.

⁹² Cristoph Neumann, *a.g.m.*, 16.

terekekin Agop Köçeoğlu'nun sahip olduğu servetin ne kadarını yansıttığı sorusu önem kazanmaktadır.

Terekekin değerlendirilmesi noktasında öncelikle cevap aradığımız soru Osmanlı gelir dağılımı piramidinin üstlerinde yer alan sarraf/banker zümresine dahil bir Osmanlı vatandaşının terekesinin servetini ve içinde bulunduğu parasal ilişkiler ağını ne ölçüde yansıttığıdır⁹³. Bunun için terekekin bize söyledikleri/verdiği bilgiler değerlendirilecektir. İkinci aşamada ise terekede göremediğimiz ama haklarında bilgi sahibi olduğumuz servet unsurları olan gayrimenkuller ve borç-alacak ilişkileri ele alınacaktır.

Terekekin bize söyledikleri nakitler ve hisse senetleri, şahsi eşyalar, mücevher ve kumaşlar olarak gruplandırılacaktır. Mücevher ve kumaşların ayrı ele alınmasının sebebi bu iki eşya grubunun Köçeoğlu için ticari emtia olma ihtimalidir. Terekekin toplam değerinin Agop Köçeoğlu'nun servetini yansıtmaya gücü ise bu büyüklüğün sarrafı ilgilendiren diğer bazı parasal büyüklüklerle kıyaslanması yoluyla tespit edilmeye çalışılacaktır.

Nakitler ve hisse senetleri

Agop Köçeoğlu'nun terekesinde tespit edilen nakitlerin toplam değeri 26.299 kuruştur. Bu nakit paranın 10.700 kuruşu Beyoğlu'ndaki evde, 1.980 kuruşu sahilhanede, 13.619 kuruşu ise Köçeoğlu Han'daki kasada kaydedilmiştir. Nakit dışında 5 hisse kredi konsinye senedinin değeri faiziyle birlikte 12.629,5 kuruş; 20 adet Şirket-i Hayriye hissesinin değeri ise 320.200 kuruştur.

Şahsi Eşyalar

Agop Köçeoğlu terekesinde tahrir yapılan hanelerde ve çalışma mekanı olan han odasında bulunan değerli ve değersiz bazı özel eşyaları kaydedilmiştir. Arabalar, kayıklar ve hayvanlar, kürkleri ve giysileri, günlük

⁹³ Osmanlı'da özel şahısların sermaye birikimini kontrol altında tutan sistem içinde sarraflar ve mütezimler nispeten daha esnek bırakılan iki önemli gruptur. Bu nedenle de sermaye biriktirme, servet edinme ihtimalleri tüccarlardan bile daha yüksektir, bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005, 90-91.

yaşamda ve çalışma hayatında kullandığı şahsına ait eşyalar ve ev ve ofis mobilyalarını görmek mümkündür.

Araba ve hayvanlar

Köçeoğlu'nun Beyoğlu'ndaki evinde 18.000 kuruş değerinde iki tane at⁹⁴, 2.000 kuruş değerinde bir sarı inek ve yavrusu, 6.000 kuruş değerinde bir kupa araba, 1.500 kuruşluk bir koşum çift⁹⁵, sahilhanesinde 2.000 kuruş değerinde iki çift kayak, 5.000 kuruşluk bir fayton araba ve 1.500 kuruşluk bir başka araba daha kaydedilmiştir. Bu kategorideki en değerli araba 12.000 kuruş değerindeki Avrupakârî Landon arabadır.

Kürkler

Üst gelir grubuna mensup Osmanlı erkeklerinin günlük giyimde sıkça kullandıkları kürkleri Köçeoğlu Agop'un terekesinde de dikkati çekmektedir. Toplam 13 parça kürk içinde en pahalı olanı lahor şal kaplı sırt samur kürktür ve 5.000 kuruş değerindedir. 1.000 kuruşu aşan kıymetleriyle vaşak, kafa, nabak [?] kürkleri olduğu gibi, 500-700 kuruş arasında kıymeti olan kuşe, samur nefesi, kakum ve sincap kürkleri de bulunmaktadır. Bazı kürklerin diba⁹⁶, sako, ipek şalâkî, gezi, çuka gibi kumaşlarla kaplı oldukları ifade edilmiştir. Kürklerin tereke içindeki toplam değeri yaklaşık 16.500 kuruştur.

Giysiler

Agop Köçeoğlu'nun günlük yaşamda kullandığı giysileri ise kumaşları ve özellikleri belirtilmemiş olan palto (2 adet), setre (4 adet), pantolon (11 adet), ceket (2 adet), gömlek (25 adet), yelek (7 adet), mintan (3 adet), gecelik entari (19 adet), bir tane gecelik hırka ve 2 adet hırka, fanila (35 adet), yün kuşak, mendil (55 adet), çorap (50 çift), ikişer adet terlik, çizme ve bot olarak kaydedilmiştir. Bunların dışında renkli ve düz olmak üzere 56 adet boyun şalı dikkati çekmektedir.

⁹⁴ Köçeoğlu'nun saray için at yetiştirdiği bilinmektedir, bkz. Melike Oktay, *a.g.e.*, 70.

⁹⁵ At arabası çift koşumu kastediliyor olmalıdır.

⁹⁶ Diba 18. yüzyıl Osmanlı çalışmalarında çok pahalı kumaşlar arasında zikredilmektedir, bkz. Neumann, *a.g.m.*, 21.

Şahsi Eşyalar-Ev ve İşyerinde Bulunan Eşyalar

Köçeoğlu'nun Beyoğlu'ndaki evinde tahriri yapılan eşyalar arasında mücevherler, kumaşlar ve giysiler büyük yer kaplamaktadır. Bunun dışında şahsi ve ev eşyası diyebileceğimiz kategoride çok az eşya kaydedilmiştir. Tütünle ilgili eşyalar; şal tütün kesesi (20 adet), tütün tablaları, değerli sigara çubukları, nargile, tespah, çekmece içinde bağa yazı takımı, mahfazalı büyük bir dürbün, hamam ve berber takımı muhtemelen Köçeoğlu'nun şahsi eşyalarıdır. Burada ev eşyası olarak kaydedilenler yalnız büyük bir leğen, madeni bir karyola, iki şilte, iki yorgan, üç de yastıktır. Bu kategorideki eşyaların toplam değerleri 5.300 kuruş civarındadır.

Sahilhanede ise muhtemelen evin sadece Agop'un şahsi kullanımına mahsus bölümlerindeki eşyalar kaydedilmiş olmalıdır. Çünkü bir iddiaya göre Bebek'teki sahilhanenin 70 odası vardır. Bu bilgi mübalağalı bile olsa, burada zikredilen mobilya ve eşyalar yalnız bir, iki odanın eşyası izlenimi uyandırmaktadır. Yatak odasına ait olduğunu düşündüğümüz bir karyola, 2 şilte, 2 yorgan, dört yastık, bir Bursakari cibinlik, 3.000 kuruş değerindeki seccadeler (onbir adet) ve kilim, iki madeni vasat küp, bir tane desti, iki tane ayna, bir avize, sekiz tane resim çerçevesi, bir tane madeni tabak maa hırdavat, bir çift mermer saksı, bir ayaklı sofraya, bir madeni iskemle, bir avize, bir masa örtüsü, çanta içinde bir berber takımı kaydedilen eşyalar arasında yer almaktadır. Burada giysi olarak sadece iki hırka dört de entari dikkati çekmektedir. Belki yatak odası büyükse o odada ya da evin başkaca yerlerinde kullanılan iki halı seccade, dört kanepa, dört koltuk, altı tane koltuk sandalye, 12 sandalye, 12 tane de adi sandalye bulunmaktadır. Sahilhanedeki tüm bu eşyaların toplam değeri 19.483 kuruştur. Handaki çalışma odasında ise bir işyerinde olması gerekenler dikkati çekmektedir. Sobasından kütüphanesine, yazıhanelerden konsol ve aynaya, dolaptan halı ve çiçekliğe kadar çeşitli mobilya ve eşyalar bulunmaktadır. Bunların toplam değeri ise 10.200 kuruştur.

Mücevherler

Mücevherler tarihin hemen her döneminde servetin ve servetten doğan gücün en önemli göstergelerinden biri olmuştur. Yükte hafif, pahada ağır olan mücevherlere biçilen değer çoğu zaman içerdikleri kıymetli maden ve

taşları çok çok aşan işçilik bedeline de bağlıdır. Mücevher, Osmanlı Devleti'nde geniş bir anlama sahip olup öncelikle taç, gerdanlık, inci, tepelik, broş, kemer tokası, madalyon, bilezik ve yüzük gibi takıları kapsar. Ancak değerli taşlarla bezenmiş, değerli madenlerden yapılmış el aynası, sineklik, yelpaze, mühür kesesi, dürbün, tespih, saat, sigara kutuları, sigara çubukları, yemek takımları, sürahiler, bardaklar ve fincan zarfları da mücevher kapsamına giren eşyalardır⁹⁷.

Agop Köçeoğlu'nun mücevherle ilişkisi birkaç farklı açıdan değerlendirilebilir. Bunlardan ilki şüphesiz Osmanlı Ermenilerinin mücevheratçı ve kuyumcu olmaları ile alakalıdır. Yalnız Osmanlı sınırlarında değil, dünya çapında da Ermeniler hem mücevherleri işleme sanatında hem de mücevher ticaretinde önemli bir pozisyona sahiplerdi⁹⁸. Avrupalıların Ermeni ustaların işlerine hayran olduklarını vurgulayan Onnik Jamgoçyan Osmanlı'da Ermeni sarrafların değerli taşlara olan ilgisini "...kısacası sarraflar kıymetli taşlara kafa yoruyor ve saray, harem ve sefarethanelelerde onların mücevherlerinden başka şey konuşulmuyordu."⁹⁹ şeklinde ifade etmektedir. Bunun yanı sıra sarrafların piyasaya sürülen bazı malların alım satımında öncelikleri vardı ve mücevher bu mallardan biriydi¹⁰⁰.

Köçeoğlu'nun mücevherlerle ilişkisinin önemli bir ayağı saray ve saray kadınlarıydı. Osmanlı hanedanı ve saray kadınları için mücevher, servetin ve ihtişamın göstergesi olduğu kadar, bir yaşam güvencesi, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında iktidar mücadelesinin de başkahramanıdır¹⁰¹. Hanedan mensuplarının ve saray halkının sarraflardan aldıkları borçlar karşılığında

⁹⁷ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 11.

⁹⁸ 18. Yüzyılda Ermenilerin Venedik-İran-Hindistan hattında mücevher ticaretindeki rolleri için bkz. Evelyn Korsch, "The Sceriman between Venice and New Julfa. An Armenian Trading Network and its Sociocultural Impacts (Seventeenth and Eighteenth Centuries)", *Union in Separation Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, ed. Georg Christ - Franz Julius Morche - Roberto Zaugg - Wolfgang Kaiser - Stefan Burckhardt - Alexander D. Beihammer, Roma 2015, 363-378. Evelyn Korsch, "The Scerimans and Cross-Cultural Trade in Gems: The Armenian Diaspora in Venice and its Trading Networks in the First Half of the Eighteenth Century", *Commercial Networks and European Cities, 1400-1800*, Ed. Andrea Caracausi - Christof Jeggle, Londra 2014, 223-239.

⁹⁹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 71, 70-75.

¹⁰⁰ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 31.

¹⁰¹ Arzu Terzi, *a.g.e.*

değerli mücevherlerini rehin bıraktıkları bilinmektedir. Köçeoğlu'ndan aldıkları borçlara mukabil mücevher rehin bırakan padişah eşleri ve saray kadınları olduğunu Köçeoğlu'nun kendisine ait hesap cetvellerinden öğrenmekteyiz¹⁰². Saray kadınları dışında Agop'un da borç ilişkisine girdiği bankerlerden aldığı borçlara karşılık rehin mücevher bıraktığı görülmektedir¹⁰³. Rehin bırakılan mücevherlerin yanı sıra Köçeoğlu'nun saray kadınlarının mücevher tamiratlarını yaptırdığı yine Abdülmecid'in üçüncü kadınına ait, sarrafın kendi hazırladığı, bir talep listesinde görülmektedir. Saray kadınlarına ait mücevherlerin satılması veya mücevher alımı da Agop'un saray ile olan ilişkileri içindedir¹⁰⁴. Artin Köçeoğlu, Agop Köçeoğlu, kardeşleri Bogos ve Oseb'in "...*enva-i mücevherat ve eşya-yı muhtelifi iştirat etmek...*" amacıyla kurdukları "Mücevherat ve zi-kıymet Kumaş Şirketi"nin faaliyetleri Agop Köçeoğlu'nun saray çevresi ile olan ilişkisi dışında da mücevher ve kumaş ticaretiyle uğraştığının göstergesidir¹⁰⁵.

Köçeoğlu terekesinde kayda geçirilen mücevherler arasında elmas, pırlanta, zümrüt, yakut gibi değerli taşlarla süslenmiş imameler, çubuk takımları, enfiye kutuları, yüzükler, yelpazeler, iğneler, saatler, düğmeler, haşeler, çatal-bıçaklar, bardaklar, fincan zarfları ve çıplak değerli taşlar bulunmaktadır. En değerli parçalardan biri 27.500 kuruş değerindeki *ortası elmaslı sapı mineli beyaz yelpazedir*. 15.000 kuruşluk bir çift pırlanta, 10.100 kuruşluk *ortası zümrütlü elmaslıca kebir imame* de kayda değer mücevherler arasındadır. Bu gruptaki ilginç bir parça 15.200 kuruşluk işlemeli ısınmak için kullanılan tandır takımudur¹⁰⁶. Hatice Turhan Sultan'ın terekesinde de gümüş kaplı tandır olduğundan bahsedilmektedir¹⁰⁷. Agop Köçeoğlu'nun terekesindeki tandır takımı da muhtemelen böyle değerli madenden yapılmış

¹⁰² Melike Oktay, *a.g.e.*, 62-63.

¹⁰³ Tubini'ye rehin bırakılan mücevherlerin listesi için bkz. Melike Oktay, *a.g.e.*, 65-66.

¹⁰⁴ Melike Oktay, *a.g.e.*, 62-64, 78-80.

¹⁰⁵ BOA, Y.EE, nr. 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874).

¹⁰⁶ Tandır Osmanlı döneminde ısınma amacıyla kullanılan soba, ocak, mangal gibi bir gereçtir. Lady Montagu iki ayaklı tahtadan bir tür sandık olarak tarif ettiği tandırın içine sıcak kül konulduğunu, üstüne halı veya örtü örtülerek ısının muhafaza edildiğini, ısınmak için tandırın yanına oturulup, halının altına ayakların uzatıldığını belirtmektedir (Ali Akyıldız, *Haremin Padişahı Valide Sultan Harem'de Hayat ve Teşkilat*, İstanbul 2017, 341).

¹⁰⁷ Ali Akyıldız, *a.g.e.*, 341.

bir takımdır. Fiyatın yüksekliği takıma dahil olan halının ya da örtünün de kıymetli bir parça olduğunu düşündürmektedir. 110 parça mücevherin ve tandır takımının toplam değeri 177.042 kuruştur.

Bu noktada terekede bahsi geçen mücevherlerin ticari emtia mı, yoksa sarrafın şahsi koleksiyonu mu olduğu sorusu akla gelmektedir. Terekedeki mücevherler içinde kadınlara mahsus bilezik, gerdanlık, küpe gibi parçalara rastlanmaması sarrafın şahsi kullanımına mahsus koleksiyonu olma ihtimalini kuvvetlendirir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir başka bilgi de yukarıda bahsedilen kumaş ve mücevher şirketi 1855'de Artin Köçeoğlu tarafından Agop ve Bogos kardeşlere devredilirken şirketin devreden varlıkları içinde 662.090 kuruşluk mücevher bulunmasıdır¹⁰⁸. Tereke kaydından yaklaşık 40 yıl öncesine ait bu meblağ Agop Köçeoğlu'nun mücevher ticaretinin boyutları hakkında bilgi verdiği gibi, terekedeki mücevherlerin ticari bir niteliğinin olma ihtimalini de azaltmaktadır.

Terekedeki mücevherlerin değerini değerlendirmek için bakılabilecek ikinci bir kıstas Agop Köçeoğlu ile aynı dönemde V. Murad ve validesine borç vermiş sarraf Hristaki Zoğrafos'tur. V. Murad tahttan indirildikten sonra Zoğrafos kendisinde rehin bulunan hanedan mücevherleri ile beraber geri dönmek üzere Paris'e gitmiştir. V.Murad'ın borçlarına karşılık Hristaki Zoğrafos'ta rehin bulunan hanedan mücevherlerinin Abdülhamid tarafından geri alınması meselesinde 1878'te hanedana ait 107 parça mücevherin üzerinde anlaşılan değeri 227.650 liradır. Abdülhamid'in Hristaki'ye iade ettiği 51 parça mücevherin uzlaşılan değeri ise 34.460 liradır¹⁰⁹. 1 lira 100 kuruş hesabı ile hanedana ait 107 parça mücevherin değeri 22.765.000 kuruş olup, Agop'un terekesindeki mücevher değerinin yaklaşık 128 katıdır.

K u m a ş l a r

Sarrafların hanedan ailesinin ve saray halkının yaşam tarzlarını sürdürmelerindeki rolleri sadece mücevher temini ve tamiri olarak düşünülemez. Köçeoğlu Agop'un Osmanlı saray halkının lüks tüketim malı taleplerinin karşılanmasında eski sarrafların rolünü sürdürdüğü

¹⁰⁸ BOA, Y.EE, nr. 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874).

¹⁰⁹ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 185-195. Ancak yerli sarrafların aynı mücevherlere biçtiği değer

¹⁵⁸ parça için 333.596 liradır. Terzi, *a.g.e.*, 96.

muhakkaktır. Mesela Köçeoğlu'nun Sultan Abdülmecid'in Üçüncü Kadını için yaptığı harcamalar arasında mücevher tamirinin yanısıra kumaş temini, her türlü giysi ve eşya alımı, tamiri ve işlemesi de yer almaktadır. Bunlar için yapılan masraflar tek tek kaydedilmiş, ödenenler de Üçüncü kadının borcundan düşülmüştür¹¹⁰.

Köçeoğlu ailesinde önceki kuşakların da kumaş ticareti ile uğraştıklarına dair en önemli bilgi Jamgoçyan'dan gelmektedir. Jamgoçyan mücevherler gibi Rusya'dan gelen kürklerin ve Keşmir şallarının da sarrafların ilgi alanına girdiğini belirtmektedir. "... keşmir şalları da ticaretin bir diğer önemli koluydu. Abraham Sofyalıyan, Kalust Markaryan ve Köçeoğulları bu konuda en faal tüccarlardı. 1800'de Devlet Köçeoğlu Kaptan-ı Deryaya saray ve imparatorluk gemileri için 2,5 milyon kuruşluk Keşmir şalı temin etti."¹¹¹ Devlet Köçeoğlu'nun izinden giden Agop ve diğer aile üyelerinin bu vazifeyi sürdürdükleri arşiv belgelerine yansımış durumdadır. Agop Köçeoğlu'nun babası Andon Köçeoğlu'nun da şal ticaretiyle meşgul olduğu ve resmi evraklarda mesleğinin "şalcı" olarak kaydedildiği daha evvel belirtilmişti. Agop, Oseb ve Artin Köçeoğullarının da gerek devletle yazışmalarında ve kendi kayıtlarında gerekse yukarıda bahsi geçen şirkete dair belgelerde saray için kumaş temin ettikleri ve kumaş ticaretiyle uğraştıkları görülmektedir.

Agop Köçeoğlu'nun terekesinde kumaşların, özellikle de şal cinsi kumaşların, ayrı bir yeri vardır. Şal, yünden dokunmuş bir tür ince elbiselik kumaştır. İpek ve pamuktan dokunmuş şal türleri de vardır. En değerli şallar İran ve Hindistan'da dokunmuş olanlardır. Keşmir şalları ise Keşmir keçisi olarak bilinen bir keçi cinsinin kıymetli yününden dokunan, çubuklar arasında çiçek ve badem motiflerinden oluşan desenlerle bezenmiş değerli kumaşlardır¹¹².

Köçeoğlu terekesinde tahrir edilen toplam 127,5 top kumaşın 94,5 topu şal cinsi kumaştır. Bunların içinde bilhassa Hindistan'da dokunan bir şal türü olan Lahor şalları dikkati çekmektedir¹¹³. Şal cinsi dışında ipekli ve bürümcük

¹¹⁰ Melike Oktay, *a.g.e.*, 78-80.

¹¹¹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 75.

¹¹² Reşad Ekrem Koçu, *a.g.e.*, 213.

¹¹³ Mine Esiner Özen, "Türkçe'de Kumaş Adları", *Tarih Dergisi*, 33, 325.

kumaşlar da bulunmaktadır. Helali¹¹⁴ adı verilen bir tür pamuk karışık ham ipek bürümcük kumaştan 22 top bulunduğu görülmektedir. Top kumaşlar dışında parça halinde şal ve ipekli kumaşlar da kaydedilmiştir. Topların kaç metre kumaşa karşılık geldiğini tahmin etmek mümkün değildir. Kumaş toplarının fiyat farkları dikkat çekicidir. Bunun kumaşın miktarından çok kalitesiyle alakalı olması muhtemeldir. Beyaz valide şalın¹¹⁵ bir topu bir kayıta 300 kuruş iken, bir başka kayıta ise 2.000 kuruştur. Üç topluk anberser şalın bedeli ise 10.000 kuruştur. Topu 3.000 kuruştan fazla olan bu kumaş muhtemelen Agop'un terekesindeki en pahalı kumaştır. Toplam 91.750 kuruşluk kumaş içinde parça ve top halindeki şal cinsi kumaşların kıymeti 82.600 kuruştur.

Mücevherler için sorduğumuz soru kumaşlar için de geçerlidir. Ticari emtia olma ihtimali kumaşlar için de mevcuttur. Agop'un şirket devri esnasında 1855'te devraldığı kumaşların değeri 638.333 kuruştur. Şirketin varlıkları içindeki kumaşlar içinde de şal kumaşlar ağırlıktadır. Şal kumaşların toplam değeri 596.392 kuruştur. Bu rakamlar Köçeoğulları'nın şal kumaş ticaretini devam ettirdiklerinin göstergesidir.

Tereke içinde öne çıkan iki grup eşya, mücevher ve kumaş, Agop Köçeoğlu'nun ve ailesinin 19. yüzyılın ikinci yarısında, hala, sarrafların hanedanın ve saray halkının yaşam tarzlarını sürdürmelerindeki geleneksel vazifelerini devam ettirdiklerine işaret etmektedir.

Terekenin Söylemedikleri-Söyleyemedikleri

Terekeler son dönem Osmanlı tarihi ve Osmanlı iktisat tarihi çalışmalarının sıkça başvurduğu kaynaklar arasında önemli bir yere sahip. İlim adamlarının sahip oldukları kütüphaneler ve kitap listelerinden, Osmanlı günlük hayatı hakkında fikir verecek sıradan insanların terekelerine, hanedan mensuplarının terekelerinden, önemli bürokratların terekelerine varana kadar toplumun hemen her kesiminden kişinin terekesi Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihini anlamak için kullanılmaktadır. Maddi kültürün, tüketim kalıplarının izini aradığımız tereke kayıtlarının Osmanlı'da bireylerin sahip oldukları servete dair neler söyleyebileceği meselesi ise ayrı

¹¹⁴ Reşad Ekrem Koçu, *a.g.e.*, 219.

¹¹⁵ Bir tür lahor şalıdır, adını deseninden alır, bkz. Mine Esiner Özen, *a.g.m.*, 338.

bir öneme sahiptir. Osmanlı iktisat sisteminin özel şahısların sermaye birikimini ciddi biçimde kısıtlayan yapısı kişisel servet büyüklüklerine ulaşabilme ihtimalini daha da cazip hale getiriyor. Ancak ne yazık ki şu ana kadar yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu terekelerin serveti yansıtma gücünün sınırlı olduğu noktasında hem fikirdir. Tüm kısıtlarına rağmen tereke verilerinin servetle ilgili araştırmalarda kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir¹¹⁶.

Terekeler hususunda literatüre önemli katkılarda bulunan Fatih Bozkurt, incelediği dönem İstanbul terekelerinin, kişilerin servetini önemli ölçüde eksik yansıttığını belirtmektedir. Terekelerin, terekesi tahrir edilen kişinin sağlığında sahip olduğu mal varlığını içerip içermediği meselesini bir tarafa koyan Bozkurt, çoğu tereke defterinin şahısların öldüğünde elinde bulundurduğu servetin önemli unsurlarını da kapsamadığına dikkat çekmektedir¹¹⁷. Terekelerin serveti yansıtma noktasındaki kısıtlarına ilk dikkat çeken isim Barkan'dır. Barkan'ın ve diğer araştırmacıların terekelerin söz konusu kısıtlarına dair tespitlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen Bozkurt,

¹¹⁶ Kişisel servet birikiminin tereke üzerinden tespitine çalışmak konunun yalnızca bir cephesidir ve gerçek servetle terekeye yansıyan servet arasındaki farkın tespiti oldukça güçtür. Tereke kayıtlarının serveti yansıtma noktasındaki kısıtları araştırmacılar tarafından bilindiği ve kabul edildiği halde terekelerin sağladığı veriler uzun dönemli genel analizler yapmak için kullanılmaktadır. Terekelerden elde edilen verinin bu tür araştırmalar için ne ölçüde elverişli olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Son yıllarda belli bir dönem aralığında ulaşılabilen tereke kayıtlarından hareketle, belli bir bölgenin serveti, servet ve diğer ekonomik göstergeler arasındaki ilişkiler, servetin dağılımındaki eşitsizlikler ve servetin kuşaklar arasındaki aktarımını konu eden ya da servet birikiminin yatırıma dönüşüp dönüşmediği sorusuna cevap arayan çalışmalar uluslararası literatürde yer bulmaktadır. Bu tür çalışmalara örnek olarak bkz. Şevket Pamuk, "Osmanlı Zenginleri Servetlerini Nasıl Kullanıyorlardı?", *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları Seçme Eserler I*, İstanbul 2007, 147-154., Hülya Canbakal, "Reflections on the Distribution of Wealth in Ottoman Ayntab", *Oriens*, 37, 2009, 237-252., Boğaç A. Ergene - Atabey Kaygun - Metin M. Coşgel, "A Temporal Analysis of Wealth in Eighteenth-century Ottoman Kastamonu", *Continuity and Change*, 28/01, 2013, 1-26., Metin M. Coşgel - Boğaç A. Ergene, "Intergenerational Wealth Accumulation and Dispersion in the Ottoman Empire: Observations from Eighteenth-Century Kastamonu", *European Review of Economic History*, 15/2, 2011, 255-276., Metin M. Coşgel - Boğaç A. Ergene, "Inequality of Wealth in the Ottoman Empire: War, Weather and Long Term Trends in Eighteenth-Century Kastamonu", *The Journal of Economic History*, 72/2, 2012, 308-331.

¹¹⁷ Fatih Bozkurt, *a.g.e.*, 98.

terekelerin ölen şahsın toplam mal varlığını temsil ettiği noktasında şüphe duymayan araştırmacıları da irdelemiştir. Birçok nedenin yanısıra bilhassa bizi ilgilendiren sebeplerden birisi ölen şahsın toplam mal varlığının varisler tarafından bildirilmemiş olmasıdır¹¹⁸. Bunun yanı sıra kişi hayatta iken mallarını diğer aile üyelerine ya da başka kişi ve kurumlara bağışlamış, hibe etmiş olabilir¹¹⁹. Bu çalışmada ele alınan terekenin özellikleri ve tereke sahibinin borçlu olduğu dikkate alındığında terekenin toplam mal varlığını yansıtmama ihtimali güçlenmektedir. Tereke dışındaki kaynaklardan edindiğimiz bilgiler Agop Köçeoğlu'nun borçlu olarak hayata veda ettiğini teyit etmektedir. Alacaklıların alacaklarını terekeden talep etme ihtimalleri göz önüne alındığında özellikle mücevher ve kumaş gibi değerli eşyaların eksik gösterilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Agop Köçeoğlu'nun terekede yer almayan gayrimenkulleri ve borç-alacak ilişkileri ise sarrafın serveti hakkında fikir vermektedir.

Terekede Yer Almayan Gayrimenkuller

Şahsi servetin en önemli bileşenlerinden birisi gayrimenkullerdir. Agop Köçeoğlu'nun terekesinde sahip olduğu gayrimenkullerin hiçbirisi yer almıyor, aslında bu çok şaşılacak bir durum değil, çünkü Osmanlı'nın son dönem terekelerinde gayrimenkullere nadiren rastlanıyor. Fatih Bozkurt İstanbul için 1785-1875 yılları arasında incelediği 792 terekeden yalnızca %6,6'sında gayrimenkullere rastlandığını belirtiyor. Çoğunluğu evlerden

¹¹⁸ Barkan terekenin kişinin bütün mali ve maddi varlığını gösterdiğinin her zaman iddia edilemeyeceğini belirtmekte ve bunun gerekçelerini sıralamaktadır: Ticaret veya hac gibi sebeplerle sefer halinde yada evinden uzakta ölenlerin yanında bütün mal varlıkları bulunmayabilir; karı-koca arasındaki mal-ayrılığı ilkesi sebebiyle kadınların terekeleri ailenin servetinin tamamını yansıtmayabilir; sahiplerinin ölümünden sonra serbest kalmak şartıyla azad edilen köle ve çocuk anası kabul edilmiş cariyeler terekelerde yer almayabilir; ziraat arazisi olan tarlalar, icareteynli denilen vakıf ev ve dükkânların tasarruf kıymetleri terekeye dahil edilmeyebilir; ölen kişinin malları mirasçılar veya alakalılar tarafından zabt edilmiş ve gizlenmiş olabilir; ölen kişi sağlığında mal varlığını yakınları arasında paylaşmış, çeyiz veya hediye olarak bağışlamış, vakfetmiş yada bazı mirasçılar lehine hileli bir şekilde borç ikrarında bulunmuş olabilir, bkz. Ömer Lütfü Barkan, "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, III/5-6, 1966, 75.

¹¹⁹ Terekelerin serveti eksik yansıtmaya nedenlerinin ayrıntıları için bkz. Fatih Bozkurt, *a.g.e.*, 73-76.

oluşan bu gayrimenkullerin terekelerde görülme oranı reaya ve askeri sınıf için de hemen hemen aynıdır ve bu oran oldukça düşüktür. Bozkurt daha erken dönemlerde incelenen terekelerin %30'unda gayrimenkullere rastlanırken ve bu oranının giderek düşmesini icareteynli vakıf uygulamasının yaygınlaşmasına bağlamaktadır¹²⁰.

Köçeoğlu'nun İstanbul'un farklı bölgelerinde kayda değer gayrimenkullere sahip olduğu bilinmektedir. Hatta bu gayrimenkullerin bazıları bugün hala ayakta olan değerli yapılarıdır. Köçeoğlu'nun gayrimenkullerinden Jamgoçyan "...Marmara Denizin'de adaları, Anadolu yakasındaki bahçeleri, Alemdağı'nda orman ve tarlaları, Kartal'da ve Haydarpaşa-Ankara demiryolu boyunca uzanan geniş arazileri ..." şeklinde bahseder¹²¹. Köçeoğlu Agop'un ölüm tarihinde bizzat kendisinin ya da aile fertlerinin mülkiyetinde olduğunu tahmin ettiğimiz gayrimenkuller sarrafin serveti hakkında bilgi edinmemize yardımcı olacak niteliktedir.

Köçeoğlu Han

Jamgoçyan sarrafların mesleklerini genellikle kendi mülkleri olan ünlü hanlarda, bazen de Kapalıçarşı'da icra ettiklerini belirtiyor. Galata'daki Serposyan Han, Latifyan Han, Glavani Han, Kevork Bey Han, Noradunkyan Han, Kavafyan Han, Yusufyan Han, Çalyan Han, Baltacı Han, Manukyan Han, Azaryan Han, Fırınıçyan Han ve Eramyan Hanın yanısıra Köçeoğlu Han'ı da bu ünlü hanlar arasında sayıyor¹²². Yavuz Cezar ise 18. yüzyılda sarraf ve gümüşçü esnafı loncasına ait bir nizamnamede ve birçok arşiv kaydında bu esnafın işyerlerinden bahsedilirken dükkan ve han odası ayrımı yapıldığını, bunun esnafın dükkanlarının yanısıra bir de han odalarının olduğunu ve işlerini buradan takip ettiklerini gösterdiğini belirtir¹²³.

¹²⁰ Fatih Bozkurt, *a.g.e.*, 98.

¹²¹ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 118.

¹²² Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 84. Ömerül Faruk Bölükbaşı incelediği sarraf listelerindeki adres bilgileriyle, sarrafların 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Galata'da faaliyet gösterdikleri iddiasının çeliştiğine dikkat çekiyor. Sarrafların faaliyet gösterdikleri mekanlara bakıldığında 19. yüzyılın başlarında dahi suriçinde olmayı tercih ettikleri görülmektedir, bkz. Bölükbaşı, "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", 33.

¹²³ Yavuz Cezar, *a.g.m.*, 183.

Galata'da Kara Mustafa Paşa sokağında 71 numarada bulunan Köçeoğlu Han'da terekede de belirtildiği üzere 6, 7 ve 8 numaralı odalar Agop Köçeoğlu'na aittir. Şark Ticaret yıllıklarında Agop Köçeoğlu 1881'de Gül Camondo Han'da faal görünürken, 1889'da Köçeoğlu Han'da görünmektedir. 1909'da Han'da Köçeoğlu ailesinden kimseye rastlanmamaktadır¹²⁴.

Kışlık Köşk-Atlas Pasajı-Kastelli İş Merkezi

Bugün hala Atlas Sineması'nın bulunduğu Kastelli iş merkezi olarak kullanılan bina Köçeoğlu terekesinde sarrafın ikametgah adresi olarak kaydedilen kışlık evidir. Köçeoğlu'nun daha önceki kışlık evi 1870 yangınında¹²⁵ yanmış, Köçeoğlu yanan evin tam karşısındaki arsayı satın alarak buraya Roma'daki Palazzo Farnese'ye benzeyen bir köşk yaptırmıştır¹²⁶. Sinema salonunun ilk sahibinin de Agop Köçeoğlu olduğu iddia edilir¹²⁷. Binanın alt katı, günümüzde Atlas Pasajı olarak kullanılan zemin kat, cins atların bakıldığı at ahır olarak kullanılmıştır. Terekede bu adreste iki tane kıymetli at kaydedilmiştir. Bu görkemli yapı 1930'larda tütün tüccarı olan Aziz ve Ahmet Borovalı kardeşler tarafından satın alınmıştır. Daha öncesi için bilgi verilmediğine göre bu gayrimenkul Borovalı kardeşlere Köçeoğulları tarafından satılmıştır¹²⁸.

¹²⁴ Özlem Özcan, "İstanbul Tarihinde Bankacılık Faaliyetlerinin Gerçekleştiği Yapılar", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü 2009, 100-109.

¹²⁵ Aynı yangında zarar gören İstanbul halkının yardımına koşmak için Maliye Nazırı Mehmet Sadık Paşa'nın İstanbul tarafında para toplamak için görevlendirdiği ekip içinde Şura-yı Devlet Muavinlerinden Fahri Bey, Mösyö Zarifi ve Manukzade Sinakerim Efendi'nin yanında Köçeoğlu Agop Efendi de bulunmaktaydı. Bu grubu İstanbul'da hiç kimse geri çevirmemiş, birçok yardımsever kişi ellerinden geldiği kadar yardım etmiştir. Merve Cemile Keyvanoğlu, "1870 Büyük İstanbul Yangını", *OTAM*, 41, Bahar 2017, 176.

¹²⁶ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 118.

¹²⁷ Burçak Evren, "Atlas Sineması", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, I, 412.

¹²⁸ Kastelli İş Merkezinde yer alan tarihçe levhası.

Köçeoğlu Yalısı-Bebek

Agop Köçeoğlu'nun terekesinde bahsi geçen Arnavutköy Akıntıburnu mevkiinde bulunduğu belirtilen sahilhanesi ailenin Bebek'teki yalısıdır. Bebek sahilindeki en büyük yalı olmasa da en görkemlilerinden biri olan yalı Arnavutköy'den Bebek koyuna dönüldüğünde Beyhan Sultan Sahilsarayından sonra gelmektedir¹²⁹. 18. yüzyılın ortalarında yapıldığı tahmin edilen yalı Sedad Hakkı Eldem'e göre Köçeoğlu ailesine -Çamlıca ve Çengelköyde'ki sayfiyeleri gibi- ailenin yükselme dönemi olan II. Mahmud-Sultan Aziz dönemlerinde geçmiştir. Yalının ailenin elinden çıkışını ise Eldem şu sözlerle aktarır: "... Son Köçeoğlu'nun Boğaziçi sahillerini feda ederek Van sahillerine heveslenmesi neticesinde, yalı ailenin elinden çıkmış ve yavaş yavaş kendi haline terk edilerek harab olmağa başlamıştır."¹³⁰ Yalının yıkımı 1940'lı yıllara rastlar.

Köçeoğlu Yalısı ve Köşkü-Çengelköy

Agop Köçeoğlu'nun terekede yer almayan bir başka kıymetli gayrimenkulü de Çengelköyde'ki yalısıdır. Bu yalının 1780'de Agop Köçeoğlu tarafından yaptırılmış olduğuna dair literatürde yer alan bilgi pek sıhhatli görünmemektedir.¹³¹ Agop Köçeoğlu 1820 doğumludur. Bir başka bilgi ise Agop Köçeoğlu'nun kardeşleri ve Artin Köçeoğlu ile ortak oldukları şirketin devir işlemlerinde Çengelköy'de Pazar Kayığı iskelesi bitişiğinde Kavas Agreb Ağa'dan alınmış olan 160.000 kuruş değerindeki bir sahilhanenin Agop ve Bogos Köçeoğlu'nun kendilerine devredilmesi ve alacaklarından bu miktarın mahsup edilmesi talepleridir.¹³² Kasım 1849'da ise Agop Köçeoğlu'nun Çengelköy'de yaptıracığı yalı için teknik bir konuda izin almak üzere Ticaret Nezareti'ne başvurduğu görülmektedir¹³³. Görünen o ki, şirket namına alınmış olan bu yalı 1849'da bir tamirat süreci geçirmiş ve şirketin feshi sırasında mülkiyeti Agop Köçeoğlu'na geçmiştir. Sedad Hakkı

¹²⁹ Tülay Artan, "Köçeoğlu Yalısı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 85.

¹³⁰ Sedad Hakkı Eldem, *Köçeoğlu Yalısı Bebek*, İstanbul 1977, 11.

¹³¹ Tülay Artan, *a.g.m.*, 86.

¹³² BOA, Y.EE 55-93 (1291 B 24 / 6 Eylül 1874)

¹³³ BOA, A.MKT.MVL 21-79 (10.01.1266 / 26 Kasım 1849)

Eldem ise incelemelerinde yalının iç dekorununun 18. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olduğunu tahmin etmektedir. Yalının Çengelköy sirtlarına uzanan büyükçe bir bahçesi olduğu da bilinmektedir¹³⁴.

Çengelköy’de koyun ardındaki tepede Köçeoğlu ailesine ait köşkün semtin önemli bahçelerinden birinin içinde olduğu belirtilmiştir¹³⁵. Daha sonra Vahdettin Korusu olarak anılacak olan 50.723 m²lik alan içindeki ilk yapı Köçeoğlu Köşküdür. Ancak bu köşk Sultan Abdülmecid tarafından Şehzade Burhaneddin için satın alınmış, şehzadenin ölümünden sonra Sultan II. Abdülhamid köşkü küçük kardeşi Vahdettin’e tahsis etmiştir¹³⁶. Bu köşk Köçeoğlu hayatta iken el değiştirdiğinden terekede bulunması zaten söz konusu olamaz.

Köçeoğlu Köşkleri-Çamlıca

Bugün Çamlıca Askeri Göğüs Hastanesinin bulunduğu Küçük Çamlıca Acıbadem yolunun sağ tarafında koru içindeki metruk köşk de Köçeoğlu mülkleri arasında yer almaktadır. Sonradan Ahmed Celaledin Paşa tarafından satın alınan yapının hangi tarihte el değiştirdiği tam olarak bilinmese de 1905’ten sonra Paşa’nın eşinden kalan mirasla arazi ve köşkleri aldığı tahmin edilir. Ahmet Paşa’nın koru içinde sonradan yaptırdığı iki köşk 1935 tarihinde yanmış, ancak Köçeoğlu köşkü günümüze kadar gelebilmiştir¹³⁷. Bir başka iddiaya göre Köçeoğlu’nun yaklaşık 300.000 m²lik alanda 1870 ve 1880 yıllarında yaptırdığı Av Köşkü ve kadınlar Köşkü olarak bilinen iki köşkü bulunmaktadır. Bugünkü Göztepe semtinde “Fikirtepe V.

¹³⁴ Tülay Artan, *a.g.m.*, s.86. Aynı bahçe içinde 19. yüzyılın başlarında Köçeoğulları tarafından yaptırılan bir köşk vardır. Bugün Vahdettin köşkü olarak bilinen bu köşk II. Mahmud döneminde Emlak-ı Humayun’a geçmiş, 20. Yüzyılın başlarında ise Sultan Vahdettin’e intikal etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baha Tanman, “Köçeoğlu Köşkü”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 84-85.

¹³⁵ Çiğdem Aysu, “Çengelköy”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, II, 486.

¹³⁶ Hatice Karakaya, “Vahdettin Köşkü”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VII, 356. Zeynep Tülin Özgen, “Vahdettin Korusu”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VII, 354.

¹³⁷ Üsküdar Belediyesi Resmi internet sayfası: <https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/erehber/saraylar-kasirlar-koskler/47/koceoglu-kosku-ahmet-celleddin-pasa-kosku/862>. (2 Mayıs 2018).

Murad Köşkü" adıyla bir köşkü bulunan ve burada veliahtlığı döneminde Yeni Osmanlılar ile gerçekleştirilen Meşrutiyet içerikli gizli toplantılara ev sahipliği yapan¹³⁸ V. Murad'ın, Köçeoğlu'nun Acıbadem'deki Av köşkünü sık sık ziyaret ettiği ve Köçeoğlu'nun kızı ile müzik icra ettikleri de rivayet edilir¹³⁹. Jamgoçyan_Agop Köçeoğlu'nun Çamlıca'daki köşkünün bahçesinde 25 bahçıvanın çalıştığını aktarır¹⁴⁰.

Agop Köçeoğlu'nun ölümünden sonra bahsi geçen gayrimenkullerin, en azından bir kısmının, hala ailenin tasarrufunda bulunduğunu arşiv evrakında görmekteyiz. Galata ve Beyoğlu'ndaki emlakın ve Bebek'teki sahilhanenin ailenin elinden çıkmadığı bilinmektedir. Köçeoğlu'nun varisleri, biriken emlak vergisi borçlarının devletten alacakları olan meblağdan mahsup edilmesini talep ediyorlar. Başlangıçta Köçeoğlu'nun alacakları konusu henüz netleşmediği için reddedilen taleplerinin daha sonra kabul edildiği görülmektedir¹⁴¹. Ağustos 1907 tarihli bir evrakta Agop Köçeoğlu'nun eşi Eliza Hanım'ın tasarrufunda bulunan sahilhanenin satışı söz konusu olduğunda ise gayrimenkullerden önemli bir tanesi olan Bebek'teki sahilhanenin ailede kaldığı görülmektedir. Anlaşılan o ki, devlet sahilhaneyi saray olarak kullanmak üzere satın almak istemiştir. Ancak Aram Köçeoğlu yalını satmak niyetinde olmadıklarını, zaten yalının da saray olarak kullanmaya elverişli olmadığını belirtmiştir. Sahilhanenin yakınında Hidiv

¹³⁸ Günümüzde Marmara Üniversitesi Göztepe Yerleşkesi içinde restore edilmiş haliyle mevcut olan hamam binası ile hemen yanındaki Atatürk Fen Lisesi bahçesinde bulunup 1960'lardan sonra yok olan V. Murad'ın köşkü ve ayrıca bu mekanda Veliahd Murad'ın ev sahipliğinde olarak 1860'lı ve 1870'li yıllarda Namık Kemal, Ziya Paşa, Şinasi ve Midhat Paşa gibi "Yeni Osmanlılar"ın katıldığı meşrutiyet içerikli gizli toplantılar için bkz. Davut Hut, "Veliahd Murad-Yeni Osmanlılar İlişkisinde Fikirtepe V. Murad Köşkü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 20 (Bahar 2009), 101-142.

¹³⁹ Arif Atılgan, *a.g.m.*, 34-35. Atılgan aynı makalesinde Adı Agop Köçeoğlu ile anılan Kadıköy'deki Köçeoğlu hamamını Osep Köçeoğlu'nun kızı Nektar'ın 1850'lerde yaptırdığını bildirmektedir. Hamamın bugüne ulaşan duvar kalıntılarında ise "1840 yılında Saray Sarrafı Agop Köçeyan Adına Yaptırılmıştır" ibaresi yer almaktadır.

¹⁴⁰ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 118.

¹⁴¹ Konuyla ilgili muhtelif evraklardan bazıları için bkz. BOA, BEO, nr. 1275-95603 (1316 L 23 / 6 Mart 1899); BEO, nr. 1290-96684 (1316 Za 23 / 4 Nisan 1899); BEO, nr. 1271-95298 (1316 L 15 / 26 Şubat 1899); ŞD, nr. 75-19 (1328 Ş 28 / 4 Eylül 1910).

Paşa'nın validesine ve Halim Paşa ailesine ait bazı binaların bulunduğu da belirtilmektedir¹⁴².

İstanbul'un en gözde semtlerinde, Boğazın en görkemli sahillerinde lüks ve ihtişam içinde yaşayan sarrafların gayrimenkulleri şüphesiz mal varlıklarının ve sahip oldukları servetin en görünür kalemleridir. Ancak bu değerli gayrimenkullerin servetin görünen tarafı ve lüksün ötesinde bir anlamları daha var. Jamgoçyan sarrafların lüks yaşantılarını bir tür reklam olarak değerlendiriyor¹⁴³. Bu değerlendirme dönemin şartları dikkate alındığında oldukça gerçekçi görünmektedir. Tıpkı irtibatlı oldukları devlet adamlarının gücü ve itibarı gibi sarrafların görünen servetleri de mutlaka onların piyasadaki güvenilirliklerini artıran unsurların başında gelmektedir. Köçeoğlu'nun Bebek'teki yalısında Sultan Abdülmecid'i, Beyoğlu'ndaki kışlık evinde Sultan Abdülaziz'i ve Acıbadem köşklerinde V. Murad'ı ağırlaması bile tek başına bütün bu gayrimenkullerin ihtişamının sebebi kabul edilebilir. 1870'deki büyük yangından sonra devletten alacaklarını talep ederken, halini içler acısı olarak tasvir eden Agop Köçeoğlu'nun aynı günlerde bir taraftan da Beyoğlu'ndaki görkemli kışlık evini yaptırıyor olması ancak bu minvalde anlam kazanabilir.

Terekede Yer Almayan Borç-Alacak İlişkileri

Terekelerde ölen kişinin şahsi serveti hakkında fikir verebilecek en önemli kalemlerden biri de borç ve alacaklardır. Ancak Agop Köçeoğlu gibi bir sarrafların terekesinde ilginç olan İstefan Efendi dışında kimseye ödenen borç bulunmamasıdır.

Sarrafların borç alacak ilişkilerini inceleyen Yavuz Cezar¹⁴⁴ borç alacak ilişkilerinin fevkalade dinamik bir olay olduğuna dikkat çeker. Bir durum

¹⁴² BOA, Y.A.HUS, nr. 513-112 (1325 C 27 / 7 Ağustos 1907).

¹⁴³ Onnik Jamgoçyan, *a.g.e.*, 172.

¹⁴⁴ Cezar'ın örneklerini çoğunlukla 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın ilk yarısından seçtiği çalışmasında sarrafların borç alacak ilişkileri ele alınmış ancak hiçbir sarraf terekesi üzerinden inceleme yapılmamıştır. Cezar sarrafların borç alacak ilişkilerini sarraflardan alacağı olanlar ve sarrafların başkalarından alacakları başlıkları altında ele almıştır. Sarraflardan alacağı olanlar bahsinde askeri zümre mensuplarının muhalefatları ele alınmıştır. 18. yüzyılda askerî zümreden vefat edip sarraflarda alacağı olanların alacaklarının sarraflardan alınarak Darphane, Enderun-ı Humayun,

tespiti ya da analiz için zamanın durması (ölüm) veya matematiksel bir ifadeyle mevcut değişkenlerin sabitlenmesi gerektiğini belirten Cezar, aksi takdirde kişilerin yaşam ve faaliyetlerine bağlı olarak zaman içinde rakamların değişeceğinin altını çizer¹⁴⁵. Buradan hareketle Agop Köçeoğlu'nun hayatta iken kime ne kadar borçlandığı ya da kimden ne kadar alacağını olduğu zaman içerisinde şüphesiz değişiklikler göstermiştir¹⁴⁶. Ancak ölüm zamanı durdurmuş, borçları ve alacakları sabitlemiştir.

Yaşadığı dönemin önemli banker ve sarrafları arasında adı geçen ve bilhassa V. Murad ve validesi Şevk-i Efsar Valide Sultan'a verdiği borçlarla bilinen Agop Köçeoğlu'nun hem V. Murad ve validesinden hem de bankerlik faaliyetleri dolayısıyla Maliye Nezareti'nden alacaklı olduğu bilinmektedir. Gerek devletle gerekse şahıslarla, terekeye yansımayan, ancak ölümünün ardından uzun yıllar devleti ve tarafları meşgul eden, hatta devletler arası diplomatik problemlere dönüşen borç-alacak ilişkilerinin devam ettiğini arşiv kayıtlarından görmekteyiz.

Agop Köçeoğlu'nun ölümünün ardından, devletin Köçeoğlu'na olan borçları hem Köçeoğlu'nun varisleri hem de Köçeoğlu'nun borçlu olduğu kişiler tarafından gündeme getirilmiştir. Köçeoğlu'ndan alacaklı olanların mahkeme yoluyla Köçeoğlu'nun devletteki alacaklarına haciz koydurttuklarına dair belgeler bulunmaktadır¹⁴⁷. Bir başka sebep de hem

Hazine-i Amire gibi devlet kurumlarına teslim edildiği görülmektedir. Varis bulunması halinde ise, varislerin muhalefat bedelini ödemeleri şartıyla terekenin kendilerine bırakıldığı ve varislerin alacaklarını kendilerinin tahsil ettiklerini görülmektedir. Cezar sarrafların alacaklarına dair daha fazla örnek bulunduğunu, hayatta olan sarrafların alacaklarını kendilerinin takip ettiğini, sarrafların ölümü halinde ise varislerin delili olan alacaklarla ilgili hak iddiasında bulduklarını dile getirir. Ancak bu kısımda verilen bütün örneklerde borçlunun ölümü ve terekesi ele alınmıştır, bkz. Yavuz Cezar, *a.g.m.*, 196-203.

¹⁴⁵ Yavuz Cezar, *a.g.m.*, 201.

¹⁴⁶ Agop Köçeoğlu'nun sarraflık faaliyetleri, içinde bulunduğu parasal ilişkiler ağı ve ticari faaliyetleri ayrı ve kapsamlı bir çalışma oluşturacak mahiyettedir. Bu minvalde borç-alacak ilişkilerinden bazı örneklerle yer veren bir çalışma için bkz. Oktay, *a.g.e.*

¹⁴⁷ Agop Efendiden alacaklı olanlar ile Agop Köçeoğlu'nun varisleri arasındaki hukuki süreç arşivdeki birçok belge aracılığıyla karşımıza çıkmaktadır. Köçeoğlu veresinin mağdur olduklarını iddia ettikleri konulardan biri (2 Ağustos 1898 tarihli arzuhal ile) ilamat-ı şer'iyeye ile alacaklı olanların şer'i icra dairesine diğer tarafta başka alacak iddiasında bulunanların da Mahkeme-i Nizamiyye ilamatıyla ticaret icra dairesine müracaat etmeleridir. Terekenin tahriri Kısmet-i Askeriye mahkemesinde

Köçeoğlu'nun varislerinin hem de alacaklıların biriken vergi borçlarının devletteki alacaklarından mahsup edilmesi talepleridir¹⁴⁸. Görülen o ki, Köçeoğlu'nun ölümünden sonra devletle olan borç-alacak ilişkisi ile kişilerle olan borç alacak ilişkisi içiçe geçmiştir.

Bilindiği gibi Agop Köçeoğlu ve Hristaki Zoğrafos V. Murad ve validesinin borçlandıkları sarrafların başında gelmektedir. Arzu Terzi'ye göre Agop Köçeoğlu V. Murad ve annesi Şevk-i Efsar Valide Sultan'dan alacakları konusunda Hristaki Efendi kadar şanslı olmamıştır¹⁴⁹. V. Murad'ın Hristaki'ye toplam borcu -27 Haziran 1876'ya kadar devam eden- 211.530 lira 55 kuruştur¹⁵⁰. Hristaki'nin V. Murad tahttan indirildikten sonra bu borçlara karşılık rehin tuttuğu mücevherleri yurt dışına çıkardığı ve II. Abdülhamid'in tahta geçmesiyle hanedana ait mücevherlerin büyük bir kısmının Hristaki'den, değerli mülkler rehin gösterilerek, geri alındığı bilinmektedir¹⁵¹.

Köçeoğlu'nun V. Murad ve validesinden toplam alacağı ise 498.509 lira 96 kuruştur. Bu miktar tereke değerinin neredeyse 69 katıdır. Agop Köçeoğlu'nun padişaha sunduğu bir defterde V. Murad ve validesinin 1861-1876 yılları arasındaki hesaplarının kaydı görülmektedir. Köçeoğlu'nun bahsi geçen yıllar içinde -23 Haziran 1876 itibariyle- senelik %12 faizle verdiği

yapılmış ve 16 Şubat 1312 (28 Nisan 1896) tarihinde Adliye Nezaretinin gazetelerde yer alan tahrirat-ı umimiyesinde "bir müteveffadan alacak iddiasında bulunanların tahrir-i terekeye memur kısmet-i askeriye mahkemesine lüzum-ı müracaatları" gerektiği bildirilmiştir. Buna rağmen Mahkeme-i İstinafi Ticaret kısmı davalara bakmaya devam etmektedir. İcra davalarının başka mahkemelerde devam etmesinin kendilerini zor durumda bıraktığını iddia eden varisler Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyyeden iki kere davaların Kısmet-i Askeriye Mahkemesinde görülmesi gerektiğine dair karar çıktığını ancak bu defa da Meşihat ve Adliye Nezareti arasında ihtilaf ortaya çıktığını dile getiriyorlar. Çözüm olarak da bu iki kurum arasındaki ihtilafın Şura-yı Devlette görüşülmesini talep ediyorlar, bkz. BOA, ŞD, nr. 2990-13 (1316 Ca 01 /17 Eylül 1898).

¹⁴⁸ BOA, BEO, nr. 1130-84682 (1316 M 04 / 25 Mayıs 1898); BEO, nr. 1470-110241 (1317 Z 14 / 15 Nisan 1900); BEO, nr. 3034-227496 (1325 R 02 / 15 Mayıs 1907).

¹⁴⁹ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 58.

¹⁵⁰ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 92.

¹⁵¹ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 174-178.

borçlardan toplam 400.454 lira 26 kuruş ve eşya bahasından toplam 98.055 lira 70 kuruş alacağı bulunmaktadır¹⁵².

V. Murad'ın kısa süren saltanatı, Sultan'ın ve validesinin tüm mücevherlerine ve varlıklarına el konulması¹⁵³, kendilerine bağlanan maaşlarla da böyle büyük bir meblağın ancak 24 senede ödenebilecek olması¹⁵⁴ Köçeoğlu'nun alacağını bir türlü tahsil edememesine sebep olmuştur. Köçeoğlu'nun alacaklarının tahsili için verdiği mücadele, taraflar arasındaki mektuplaşmalardan, dönemin gazete haberlerinden, Agop Köçeoğlu'nun alacağını tahsil edebilmek için verdiği dilekçelerden takip edilebilecek bir süreç olup, ayrı bir çalışmaya konu olacak niteliktedir.

Köçeoğlu her ne kadar Sultan ve validesinin borçlarını devletten tahsil etmeye çalışsa da, V. Murad'ın kısa süren saltanatından sonra II. Abdülhamid'in tahta çıkışını takiben Namık Paşa'nın başkanlığında Hazine-i Hassa'da kurulan komisyon Agop Köçeoğlu'nun alacağının kalmadığı yönünde karar bildirmiştir¹⁵⁵. Sadrazamlık makamının Köçeoğlu'nun talep ettiği alacağının reddedilmesi kararının devlet hazinesinin faydasına olduğunu dile getirerek, Padişahın da hazinenin lehine olan bu kararı memnuniyetle karşılayacağına vurgu yapması dikkat çekicidir¹⁵⁶.

Agop'un bir diğer alacağı da Maliye Hazinesinden olup, istikrazdan kaynaklanmaktadır. Köçeoğlu henüz hayatta iken, Osmanlı Bankası ve bazı

¹⁵² BOA, HH.d, nr. 24235-14 (1293 Ca 04/ 28 Mayıs 1876). Ali Akyıldız da hem vakit gazetesinde çıkan haberlerden hem de Agop Köçeoğlu ve Şevk-i Efsar Hanım arasındaki mektuplaşmalardan V. Murad ve annesi Şevk-i Efsar hanımın 16 yıl boyunca borçlandıkları Agop Köçeoğlu'na toplam 500.000 lira borçlu olduklarının anlaşıldığını söyler, bkz. Akyıldız, *Haremın...*, 197-202. V. Murad'ın Köçeoğlu'ndan aldığı borçların ayrıntıları ve borçların ödenmesi hususunda yazdığı mektup örnekleri için bkz. Kerem Turğut, "Şehzadeliğinden Tahttan İndirilişine Kadar V. Murad'ın Borçları Meselesi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi 2019.

¹⁵³ Arzu Terzi, *a.g.e.*, 125.

¹⁵⁴ Ali Akyıldız, *Haremın...*, 200.

¹⁵⁵ BOA, İ.HUS, nr. 54-107 (28 S 1315 /29 Temmuz 1897).

¹⁵⁶ BOA, Y.EE, nr. 83-19 (1319 Ca 04 / 19 Ağustos 1901). Bu alacağın akibeti hala araştırılmaya muhtaçtır. Devletin Köçeoğlu'na olan borcuna ilişkin incelediğimiz evraklarda bu alacaktan bahsedilmediği gibi, Hazine-i Hassa'nın Köçeoğlu'na borcu olmadığını altı çizilirken, borcun Maliye Nezaretine devredilmiş olmasını akla getirecek ipucuna da rastlanılmamıştır.

Galata sarraflarının Hazine'deki alacaklarına karşılık irade-i seniyye ile 6,5 milyon liralık tahvilat çıkarılmıştır¹⁵⁷. Bunun bir milyonunun Banka idaresine rehin verildiği, 4,5 milyonunun da Banka ve sarrafların alacaklarına karşılık verildiği belirtilmektedir. Alacaklılar arasında bulunan Köçeoğlu'nun devlete verdiği borçlar nedeniyle (*cihet-i karz ve saireden dolayı*) Hazine'den faiziyle birlikte iki kalem 330.952 lira alacağı olduğu belirtilmektedir. Agop Köçeoğlu'nun alacağının *merhunat bedeli ve yüzde otuzu bittenzil bakiyye kalan mikdarı* için 220.000 liralık tahvilat verilmesine karar verilmiştir¹⁵⁸.

1891'de, Agop Köçeoğlu henüz hayatta iken, Maliye Nezareti'nin Köçeoğlu'nun Maliye Hazinesi'ndeki alacaklarının tespiti ve nasıl ödeneceğine dair bir komisyonun kurulması gerektiğine karar verilmiş olmasına rağmen hala kurulmadığını dile getirmesi, devletin Köçeoğlu'na olan borcunu henüz ödemediğini ortaya koymaktadır¹⁵⁹.

Köçeoğlu devletten alacaklı olduğu gibi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali Haydar, Petrak ve Bogos Köçeoğlu¹⁶⁰ gibi aile fertlerine; Tubini Ailesi, Hüdaverdizade Ohannes gibi sarraf ve bankerlere, Abdullah Samancı adlı Yunan tebaasından bir şahsa ve Korpi şirketine borçlu olarak hayatını kaybetmiştir.

Daha evvel de belirtildiği gibi Köçeoğlu'nun ölümünden sonra alacaklıların muhatabı devlet olmuştur. Köçeoğlu hayatta iken mahkemelere intikal etmiş olan borç-alacak meseleleri ölümünden sonra alacaklıların

¹⁵⁷ BOA., BEO, nr. 986-73931 (1315 Ra 03 / 2 Ağustos 1897).

¹⁵⁸ BOA., BEO, nr. 986-73931 (1315 Ra 03 / 2 Ağustos 1897).

¹⁵⁹ BOA., İ.DH, nr. 1229-96199 (1308 L 19 / 28 Mayıs 1891); Y.PRK.A, nr. 6-53 (1308 L 25 / 3 Haziran 1891).

¹⁶⁰ 1899 tarihli bir evraktan alacaklı olan Petrak Köçeoğlu'nun varisleri Veron(ik) ve Agos Köçeoğlu'nun Agop Köçeoğlu varisleri aleyhine İstinaf Mahkemesi aracılığıyla 50.000 liralık icra kararı çıkardıkları görülüyor. Agop'un varisleri asıl borç 7.000 lira olduğu halde faize faiz eklenerek meblağın bu denli yükseltilmesine ve Kısmet-i Askeriye Mahkemesi yerine davanın ticaret mahkemesinde görülmesine itiraz ettiklerini görüyoruz, bkz. BOA., ŞD, nr. 2997-3, (1317 Ca 06 /12 Eylül 1899) 1907 kayıtlarında Petrak ve Bogos'un alacaklarına dair ödeme yapılmadığı görülüyor. Ama ödeme yapılmamış olması mahkemelerin devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Daha erken tarihli bir başka kayıta ise "... Biraderleri Petrak ve Bogos Efendiler vereselerinin dahi alacakları var ise de mahkemeleri hitam bulmadığı cihetle mikdarları tayin etmemiş olduğu..." belirtilmiştir, bkz. BOA., Y.PRK.ML, nr. 4-47 (1300 Z 29 / 31 Ekim 1883).

Köçeoğlu'nun devletten alacaklarına haciz koydurtmaları ile devam etmiştir. Haciz edilen miktarlara bakıldığında, alacaklıların iddia ettikleri meblağların devletin Köçeoğlu hesabından mahsup ederek ödemeyi taahhüt ettiği meblağlardan genellikle daha yüksek olduğu görülmektedir. Agop Köçeoğlu'nun ölümünden sonra alacaklılar devletten bu meblağların bir kısmını tahsil etmişlerdir. Maliye Nezareti Düyun-ı Umumiye Muhasebesi'ne ait bir kayıt "*Köçezade Agop Efendi matlubatından mahsub olunmak üzere vukubulan tediyatın ve mahcuzatın bakiyelerinin miktarını...*" içermektedir. Aslında bu kayıt Köçeoğlu'nun ölümünden sonra devam eden borç alacak ilişkilerinde zamanın durdurulmasını mümkün kılması açısından son derece önemlidir. Bu kayda dayanan Ekim 1907 tarihli Meclis-i Mahsus-ı Vükela mazbatasına göre Agop Köçeoğlu'nun Hazine'den alacağı olan meblağdan toplam 192.287 lira 1 kuruşu mahsup edilerek alacaklılara ödenmiş görülmektedir. Bu meblağın 16.384 lira 29 kuruşu Köçeoğlu'nun 1894 yılı Mart ayının ortasına kadar olan vergi borçlarına karşılık mahsup edilmiştir. Bunun dışında 12.964 liranın da Köçeoğlu'na daha evvelden ödendiği ortaya çıkmış ve bu miktar da alacağından düşülmüştür. Yani Agop Köçeoğlu ve varislerinin devletten alacaklarına karşılık tahsil ettikleri toplam miktar 29.348 lira 29 kuruştur. Bir lira 100 kuruş hesabıyla bu rakam 2.934.800 kuruş olup tereke değerinin yaklaşık dört katıdır.

Köçeoğlu'nun devletten alacaklarına haciz koyduranların başında dönemin önemli Levanten bankerlerinden olan Tubini ailesi gelmektedir ve kendilerine Agop'un alacağından mahsup edilerek 161.056 lira 72 kuruşluk ödeme yapılmıştır. Tubinilerle Köçeoğlu İtibar-ı Umumi-i Osmanî Bankası'nın (Crédit Général Ottoman) kuruluşunda ve yönetiminde birlikte yer almışlardır. Fransız vatandaşı olan Tubiniler, Köçeoğlu'ndan alacakları olduğu iddiasıyla Fransız devleti vasıtasıyla Osmanlı devletine talepte bulunmuşlar. Agop Köçeoğlu'nun ölümünden çok kısa bir süre önce, 9 Ocak 1893'te, Fransa sefirine mektupla başvuru yapan Aristide Tubini, 1881'de George Tubini ve oğlunun daha evvel Köçeoğlu'na verdikleri toplam 191.455 lira 14 kuruşluk borç için bir anlaşma yaptıklarını ancak geçen süre içinde Köçeoğlu'nun anlaşmanın gereklerini yerine getirmediğini dile getirmiştir¹⁶¹. Anlaşmaya göre Köçeoğlu'nun İtibar-ı Umumi-i Osmanî Bankası'ndaki hisselerinden vazgeçmesi karşılığında borcun 49.525 liralık kısmı ödenmiş

¹⁶¹ Semih Sefer, *a.g.e.*, 100-101.

kabul ediliyor. Agop Köçeoğlu kalan 141.929 lira 14 kuruşluk miktarın yarısını Maliye Nezaretî'nden olan alacaklarından diğer yarısını ise V.Murad ve annesinden olan alacaklarından ödemeyi taahhüt ediyor. Ancak geçen süre içinde Tubiniler kendilerine ödeme yapılmadığını belirterek borcun ödenmesini Osmanlı Devleti'nden talep ediyorlar. Agop Köçeoğlu'nun ölümü ve Fransız Devleti'nin de araya girmesiyle bu alacak meselesi bir başka banker ailesi olan Lorandoların alacak meseleleriyle birlikte iki devlet arasında bir krize dönüşmüştür¹⁶². 1893-1903 arasında süren bu meselede Tubinilerin talep ettiği miktar 1898 itibariyle 185.230 Osmanlı lirasıdır¹⁶³. Osmanlı Devleti ve Fransız sefaretî arasında borcun miktarı ve faizin belirlenmesi noktasında gerçekleşen görüşmeler Fransa Devleti'nin bu konudaki siyasi ve tehditkâr tavrıyla ve Tubinilerin ödemelerin bir mukavele ile belirlenmesi konusundaki ısrarları¹⁶⁴ üzerine bir mukavele ile sonuçlanıyor. Bu mukaveleye dayanarak Osmanlı hükümetinin Tubinilere toplamda 167.056 lira 72 kuruş ödeme yaptığı ve Ağustos 1903'de ödemelerin tamamlandığı iddia edilmektedir¹⁶⁵. Ancak yukarıda bahsi geçen mazbatada ise 1907 itibariyle Tubini ailesine Tubini tarafından haciz edilen 166.000 liradan ödenen miktarın 161.056 lira 72 kuruş olduğu belirtilmektedir.

Alacaklarına karşılık ödeme yapılan bir diğer kişi Ali Haydar Köçeoğlu'dur ve kendisine farklı tarihlerde toplam 1.882 lira ödeme yapılmıştır. Aynı soyadı taşıyan ancak mühtedi¹⁶⁶ olduğu belirtilen Kantar

¹⁶² Lorando-Tubuni alacakları meselesinin ayrıntıları için bakınız Sefer, a.g.e., 100-131.

¹⁶³ BOA., BEO, nr. 1247- 93470 (1316 Ş 12 / 26 Aralık 1898).

¹⁶⁴ BOA., Y.MRZ.d, nr. 9751 (1319 C 19 / 3 Ekim 1901).

¹⁶⁵ Semih Sefer, a.g.e., 125-131.

¹⁶⁶ BOA., BEO, nr. 3372-252892 (1326 B 14 /12 Ağustos 1908). Köçeoğlu ailesinden ihtida edenler olmuş mudur? Kevork Pamukciyan'ın Yeprem Boğosyan'ın Köçeyan Kertesdanı adlı eserinden aktardığına göre Harutyun Köçeyan'ın 1845 doğumlu oğlu Kirkor ihtida etmiş, kızı İskuhi-Anna da babası gibi ihtida ederek Hatice-Melek adını almıştır. Bahsi geçen Hatice-Melek Hanım, Reşad Ekrem Koçu'nun dedesi Vilayet Mektupçusu Reşad Bey'in üçüncü zevcesidir. Kevork Pamukciyan bazı yazılarında Hatice Melek Hanım'ın Agop Köçeoğlu'nun oğlu Andon Bey'in kızı olduğunu söylese de daha sonra bu konuda hata yaptığını, Andon Bey'in bekar olarak öldüğünü belirtir. Ancak ilgi çekici olan Hatice Melek Hanımla Agop Köçeoğlu'nun oğlu Aram Bey arasında bir veraset davasının mevcut olduğu bilgisidir. İhtida eden Kirkor Köçeoğlu hakkında yeterli bilgimiz olmadığı için Ali Haydar beyle ilgisini henüz netleştirebilmiş değiliz. Kevork Pamukciyan, "Reşad Ekrem Koçu'dan Hatıralar", 50-51. *Şehir Üniversitesi Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği Taha Toros Arşivi*,

İdaresi Kontrol Memuru Ali Haydar Efendi babasından miras kalan menkul ve gayrimenkulleri Agop Efendi'nin *yed-i gasbına* geçirmesinden dolayı senelerce devam eden mahkemelerin neticesinde 300.000 liralık alacakları olduğu halde İkinci Ticaret Meclisi'nin 11.700 liraya hükmettiği, Köçeoğlu Agop'un bunu bile kabul etmeyerek işi sürüncemede bıraktığı ancak en sonunda Köçeoğlu'nun gümrük tahviline bağlanmış olan alacağından ödenmek üzere 5.000 liralık gümrük tahvilinin faiziyle birlikte haczine karar verildiğini belirtmektedir¹⁶⁷. Haciz edilen bu miktarın ödemeleri arşiv evraklarından anlaşıldığı kadarıyla ancak Ali Haydar Efendi'nin talepleri üzerine ufak meblağlar halinde yapılmış ve yapılan ödemeler alacak tutarını karşılamamış olsa gerek ki, Ali Haydar Efendi'nin ölümünden sonra da eşi Fatma Şefika Hanım'ın taleplerine karşılık Hazine'den ödemeler devam etmiştir.

Daha evvel de belirtildiği gibi Köçeoğlu'ndan alacaklı olanlar Köçeoğlu'nun maliyedeki alacağına mahkeme yolu ile haciz koydurtmuşlardı. Bu hacizlerin ödenmeyen bakiyelerinin toplamı 89.410 liradır. Bunlar arasında Hüdaverdizade Ohannes Efendi'nin (Allahverdiyan)¹⁶⁸ Agop Köçeoğlu'nu ödemeye mahkum ettiği toplam meblağ 60.000 liralık gümrük tahviline bağlanmıştır. Hüdaverdi Ohannes Efendi'nin alacağına karşılık 41.622 liralık tahvil ita edilmiş, kalan 18.378 lira ise Köçeoğlu'nun alacağından mahsup edilmek üzere kaydedilmiştir. Ali Haydar Köçeoğlu'nun haczettiği 5.000 liranın kalan 3.118 lirası, Yunan devleti tebaasından Abdullah Samancı'nun haczettiği 5.682 lira, İngiltere vatandaşı olan Korpi varislerinin alacağı olan 62.222 lira bulunmaktadır¹⁶⁹.

<http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/15093/001582344010.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (12 Mayıs 2018)

167 BOA, ŞD, nr. 3048-38 (1325 L 13 / 19 Kasım 1907).

168 Meclis-i Mebusan'ın ikinci reis vekili olan sarraf Ohannes 1868'de Osmanlı sarraflar kahyası seçilmiştir. Aynı zamanda Sultan Abdülaziz'in eski sarraflarındandır, bkz. Jamgoçyan, *a.g.e.*, 135. Agop Köçeoğlu ile Hüdaverdizade Ohannes arasındaki alacak meselesi uzun bir süre mahkemeleri meşgul etmiş ve bu sebeple de geride birçok arşiv vesikası bırakmıştır. Aslında Ohannes'e 30.000 lira borçlu olduğunu savunan Agop Köçeoğlu alacağının Maliye Hazinesi tarafından ödenmesine razı olmayan sarrafın kendisini zor durumda bıraktığını iddia etmiştir. (BOA., Y.PRK.AZJ, nr. 6-5 (1299 Z 09 / 22 Ekim 1882). Görülen o ki, zaman içinde Ohannes'in alacağı faizleriyle beraber ikiye katlanmış ve Ohannes de alacağının tahsili için çeyrek asırlık bir mücadele vermiştir.

¹⁶⁹ BOA., Y.A.RES, nr. 150-57 (1325 Ş 25 / 3 Ekim 1907).

Bu hesaba Agop Köçeoğlu varislerinin 1894 senesinden sonraki emlak vergisinden doğan borçlarının dahil edilmediği de ayrıca belirtilmiştir.

Bu kayıtlardan çıkan sonuca göre, Agop Köçeoğlu'nun devletten alacağına karşılık olarak borçlu olduğu kişilere, kendisine ve varislerine yapılan ve yapılacak olan ödemelerin toplamı yaklaşık 281.697 liradır. Yani Agop Köçeoğlu'na olan borcuna karşılık devlet toplam 28.169.700 kuruşluk ödeme yapmıştır ki, bu da tereke değerinin neredeyse 39 katıdır. Köçeoğlu'nun Sultan V. Murad ve validesinden toplam alacağı ise 498.509 lira 96 kuruş, yani 49.850.996 kuruştur ki, bu miktar da tereke değerinin neredeyse 69 katıdır.

Agop Köçeoğlu'nun alacaklarının miktarı terekesi ile kıyaslandığında aslında terekenin hacmi hakkında fazla bir şey söylemeye gerek kalmıyor, ancak Agop'un yalnızca V. Murad'dan alacaklarının toplamı bu sarrafın iş hacminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Son zamanlarda sarraflar üzerine yapılan bir çalışmada ölmüş, iflas etmiş ya da firar etmiş olan 25 sarrafın 1844-1863 yılları arasındaki Darphane kayıtlarından yola çıkılarak işlem hacimleri ortaya konulmuştur. Bu zaman aralığı Köçeoğlu'nun da aktif olarak sarraflık yaptığı dönemdir. Çalışmada yer alan sarraflara ait 546 işlemin toplam parasal hacmi 39.986.605,50 kuruş olup bu toplam, Agop'un V. Murad'dan alacağı olan 49.850.996 kuruşdan daha küçüktür. Dahası bu rakam sarrafların borçlarının ve alacaklarının toplamıdır. Sarrafların alacakları toplamı ise 16.945.553,50 kuruş olup Agop'un alacağının neredeyse üçte biridir. Toplam iş hacminden hareketle tek bir sarrafın alacağı ortalama miktar 677.822 kuruş olarak hesaplanmıştır ki, bu da Köçeoğlu'nun bahsi geçen alacağının 74'te biri kadardır¹⁷⁰. Bu bilgiler Agop Köçeoğlu'nun ortalama bir sarrafın çok üstünde parasal büyüklüklerle iş yaptığının en önemli kanıtıdır.

Sonuç

19. yüzyılın ikinci yarısında dış borçlanmanın başlaması ve modern bankacılık faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla Osmanlı mali sistemi yeni bir

¹⁷⁰ Canan Torlak Emir, "An Analysis of Sarrafs Credit Networks in Istanbul (1844-1863)", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi 2015, 41-42.

sürece girmiştir. Devletin borçlanma kanallarının değişmesi ve iç borçlanmada büyük pay sahibi olan sarrafların bankerlik faaliyetlerine başlaması, bankacılık sistemi dışında faaliyet gösteren sarrafların bu süreçteki hikayelerinin göz ardı edilmesine sebep olmuş gibi görünüyor. Değişen şartlara uyum sağlayan eski sarrafların banker diye adlandırılmaları acaba onları sadece bankacılık faaliyetleri ile mi sınırladı? Yoksa bir taraftan da sarrafların geleneksel faaliyetlerini sürdürmeye devam mı ettiler? Agop Köçeoğlu işte böyle bir dönemde belki Osmanlı sarraflarının son neslinde yer alan isimlerden birisi. Bir taraftan saray ile ilişkisi, bir taraftan da yer aldığı banka ve şirket kurma teşebbüsleri Köçeoğlu'nu bu geçiş sürecinin dikkat çeken simalarından biri haline getirmektedir.

Sadece Osmanlı mali sisteminin yaşadığı sıkıntılar nedeniyle değil, kendi girdiği iktisadi ve siyasi ilişkiler nedeniyle de oldukça çalkantılı bir serüveni olan Agop Köçeoğlu ilgi çekici bir isimdir. Bu ilginç karakterin ölümü ve bıraktığı miras da en az hayat hikayesi kadar dikkate değer. Yaşamı boyunca Osmanlı hanedanı ile girdiği parasal ilişkiler ve bankacılık sektörü içinde yaptığı büyük hacimli işler, sarrafın terekesine aynı ölçüde yansımamıştır. Gerek terekede yer almayan ancak ailenin tasarrufunda kaldığı belirlenen çok kıymetli gayrimenkullerin, gerekse büyüklüğü tereke değerinin yüz katını aşan alacaklarının varlığı bunun en önemli kanıtıdır. Agop Köçeoğlu'nun terekesinin servetini yansıtmamasının iki sebebi olabilir: Ya gerçekten Agop son dönemdeki işleri yüzünden devletten alacaklarını tahsil edemediği için zor duruma düşmüş ve servetini büyük ölçüde kaybetmiştir ya da borçlu olduğu için terekede tahrir edilmesinden imtina edilen büyük hacimli varlıklar Agop hayatta iken yakınlarına devredilmiştir.

Burada şüphe götürmeyen önemli gerçeklerden birisi Agop Köçeoğlu'nun devletten ve saraydan alacakları konusunda dönemin diğer önemli bankerleri kadar şanslı olmadığıdır. Buradaki şans aslında diğerlerinin sahip olduğu diplomatik bir avantaj olarak da değerlendirilebilir. Çünkü dönemin diğer bankerlerinden farklı olarak Köçeoğlu yalnızca Osmanlı vatandaşıdır. Tubiniler Fransız, Baltaziller Avusturya, Camondolar İtalyan vatandaşıdır ve bu bankerler devletten alacaklarını uyruğu oldukları yabancı devletler aracılığıyla, bu devletler düzeyinde talep etmişlerdir.

Agop Köçegölu'nun terekesi Osmanlı iktisat tarihi çalışmalarında en sık başvurulan kaynaklardan biri olan terekelerin en önemli sorunlarından birine dikkat çekmektedir. Tereke kayıtları serveti tam olarak yansıtır mı? Osmanlı toplumunda gelir dağılımı piramidinin en üst kısmında yer alan sarraflar grubuna dahil bir vatandaşın terekesini ele aldığımız bu örnekte devletle irtibat halinde olan bir sarrafın hayatına, mal varlığına, parasal ilişkilerine dair evraklara ulaşabildiğimiz için tereke ile terekede yer almayan servet unsurları arasında bir karşılaştırma yapma şansına sahip olabildik. Ancak devletle ölümünden sonra tutulan tereke kaydı dışında hiç münasebeti olmamış sıradan Osmanlıların terekeleri acaba onların gelir ve servetlerini ne ölçüde yansıtmaktadır? Onların terekeye yansımayan servetlerinin izini sürmek mümkün müdür?

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri*

A-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) :

- A.MKT.MHM (Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi)
- A.MKT.MVL (Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı)
- A.MKT.UM (Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayet Evrakı)
- BEO (Bâb-ı Âlî Evrak Odası)
- HR.İD (Hariciye Nezareti İdare Evrakı)
- HH.d (Hazine-i Hâssa Nezâreti Defterleri)
- İ.DH (İrade-i Dahiliye)
- İ.HUS (İrade-i Hususî)
- İ.TAL (İrade-i Taltifat)
- ŞD (Şûra-yı Devlet)
- Y.A.HUS (Yıldız Sadaret Hususî Maruzât Evrakı)
- Y.A.RES (Yıldız Sadaret Resmî Maruzât Evrakı)

* Arşiv belgelerinin numara ve tarihleri dipnotlarda verilmiş olduğundan burada tekrardan kaçınılmıştır.

- Y.EE (Yıldız Esas Evrakı)
 Y.MRZ.d (Yıldız Maruzât Defterleri)
 Y.PRK.A (Yıldız Perakende Sadaret Maruzâtı)
 Y.PRK.AZJ (Yıldız Perakende Arzuhal ve Journaller)
 Y.PRK.ML (Yıldız Perakende Maliye Nezareti Maruzâtı)
 Y.PRK.MŞ (Yıldız Perakende Meşihat Dairesi Maruzâtı)

B-Şer'iyeye Sicilleri Arşivi

Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 1940, s.76-77.

C-Topkapı Sarayı Arşivi

T SMA.E (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı)

D-Araştırma ve İnceleme Eserler

- AKYILDIZ, Ali. *Haremin Padişahu Valide Sultan Harem'de Hayat ve Teşkilat*, İstanbul 2017.
- . "Sarraflık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, 36, 163-165.
- ARTAN, Tülay. "Köçeoğlu Yalısı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 85-86.
- . "Köçeoğlu Yalısı (Çengelköy)", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 86.
- ASLANIAN, Sebouh. *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkley 2011.
- ATILGAN, Arif. "Acıbadem'de Köçeoğlu Köşkleri", *Acıbadem Dergisi*, 58, (2017), 34-35.
<http://www.acibademdergisi.com/2017/sayi58/files/assets/basic-html/page-36.html> (3 Mart 2018)
- AYAŞLI, Münevver. *Dersaadet*, İstanbul 2002.

- AYSAN, Fatma Nur. "II.Mahmud Döneminde Dersaadette Bir Ailenin Muhallefatı: Düzoğulları", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013.
- AYSU, Çiğdem. "Çengelköy", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, II, 485-487.
- BARKAN, Ömer Lütfü. "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)", *Belgeler*, III/5-6, (1966), ss.1-479.
- BARSOUMIAN, Hagop. "The Dual Role of the Armenian Amira Class Within the Ottoman Government and the Armenian Millet", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. by Benjamin Braude-Bernard Lewis, New York, 1982, 171-184.
- . *İstanbul'un Ermeni Amiralar Sınıfı*, çev. Solina Silahlı, İstanbul 2013.
- BERKES, Niyazi. *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul 2013.
- BEYDİLLİ, Kemal. *II.Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*, yay. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Cambridge-Massachusetts 1995.
- BOZKURT, Fatih. "Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2011.
- BÖLÜKBAŞI, Ömerül Faruk. "İstanbul Sarrafları (1691-1835)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30, İstanbul 2014, 19-96.
- . *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhâne-i Âmire*, İstanbul 2013.
- CANBAKAL, Hülya. "Reflections on the Distribution of Wealth in Ottoman Ayntab", *Oriens*, 37, (2009), 237-252.
- CEZAR, Yavuz. "18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar", *Gülten Kazgan 'a Armağan Türkiye Ekonomisi* (haz. L.Hilal Akgül - Fahri Aral), İstanbul 2004, 179-207.
- COŞGEL, Metin M.-Boğaç A. Ergene. "Intergenerational Wealth Accumulation and Dispersion in the Ottoman Empire: Observations from Eighteenth-Century Kastamonu", *European Review of Economic History*, 15/2, (2011), 255-276.
- . "Inequality of Wealth in the Ottoman Empire: War, Weather and Long Term Trends in Eighteenth-Century Kastamonu", *The Journal of Economic History*, 72/2, (2012), 308-331.
- CURTİN, Philip D. *Kültürler Arası Ticaret*, İstanbul 2008.
- ÇARKÇIYAN, Y. Gamidas. *Türk Deoleti Hizmetindeki Ermeniler*, İstanbul 2016.

- ÇETİN, Cem. "Baltazzi Ailesinin İktisadi Faaliyetleri ve Osmanlı Maliyesi ile ilişkileri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2009.
- DABAĞYAN, Levon Panos. *Geçmişten Günümüze Millet-i Sadıka-ı Osmanlı Ermenileri*, İstanbul 2010.
- DADYAN, Saro. *Osmanlı'da Ermeni Aristokrasisi*, İstanbul 2011.
- DER MATOSSIAN, Bedross. "The Armenian Commercial Houses and Merchant Networks in the 19th Century Ottoman Empire", *TURCICA*, 39, (Güz 2007), 147-174.
- ELDEM, Sedad Hakkı. *Köçeoğlu Yalısı Bebek*, İstanbul 1977.
- EMİR, Canan Torlak. "An Analysis of Sarrafs Credit Networks in Istanbul (1844-1863)", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Şehir Üniversitesi 2015.
- ERGENE, Boğaç A.-Atabey Kaygun-Metin M. Coşgel, "A Temporal Analysis of Wealth in Eighteenth-century Ottoman Kastamonu", *Continuity and Change*, 28/01, (2013), 1-26.
- EVREN, Burçak. "Atlas Sineması", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, I, 412-413.
- GENÇ, Mehmet. *Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.
- GÖYÜNÇ, Nejat. "Kapudan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa", *Tarih Dergisi*, 2 (1952), 35-50.
- HUT, Davut. "Veliâhd Murad-Yeni Osmanlılar İlişkisinde Fikirtepe V. Murad Köşkü", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 20 (Bahar 2009), 101-142.
- İPŞİRLİ, Mehmet. "Bezîrgân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 6, 103-104.
- JAMGOÇYAN, Onnik. *Osmanlı İmparatorluğunda Sarraflık Rumlar, Museviler, Frenkler, Ermeniler (1650-1850)*, çev. Erol Üyepazarıcı, İstanbul 2017.
- KABADAYI, Mustafa Erdem. "Mkrdich Cezayirliyan or the Sharp Rise and Sudden Fall of an Ottoman Entrepreneur", *Merchants in the Ottoman Empire*, ed. Suriaya Faroqhi-Gilles Veinstein, 2008, 281-299.
- KADI, İsmail Hakkı. *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century*, Leiden-Boston 2012.

- KARAKAYA, Hatice. "Vahdettin Köşkü", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VII, 356.
- KAZGAN, Haydar. *Galata Bankerleri*, İstanbul 1991, I.
- KEYVANOĞLU, Merve Cemile. "1870 Büyük İstanbul Yangını", *OTAM*, 41, (Bahar 2017), 169-189.
- KORSCH, Evelyn. "The Sceriman between Venice and New Julfa. An Armenian Trading Network and its Sociocultural Impacts (Seventeenth and Eighteenth Centuries)", *Union in Separation Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, ed. Georg Christ-Franz Julius Morche-Roberto Zaugg-Wolfgang Kaiser-Stefan Burckhardt-Alexander D. Beihammer, Roma 2015, 363-378.
- . "The Scerimans and Cross-Cultural Trade in Gems: The Armenian Diaspora in Venice and its Trading Networks in the First Half of the Eighteenth Century", *Commercial Networks and European Cities, 1400-1800*, ed. Andrea Caracausi-Christof Jeggler, Londra 2014, 223-239.
- KOYUNCU, Nuran. "Osmanlı Devleti'nde Sarrafların Mültezimlere Kefilliği", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5-1, Malatya 2014, 295-326.
- KURAN, Timur. *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü*, İstanbul 2012.
- MANAV, Nursel. "Devlet-Banker İlişkileri Çerçevesinde Baltazzi Ailesi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 2009.
- NEUMANN, Cristoph K. "Birey Olmanın Alamiyeti Olarak Tüketim Kalıpları 18.Yüzyıl Osmanlı Meta Evreninden Örnek Vakalar", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 8, (Bahar 2009), 7-47.
- NORTH, Douglass C. *Kurumlar, Kurumsal Değişim ve Ekonomik Performans*, çev.Gül Çağalalı Güven, İstanbul 2002.
- OKTAY, Melike. "19. Yüzyılda Bir Galata Bankeri: Köçeoğlu Agop Efendi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi 2004.
- ÖZCAN, Abdülkadir. "Bîrun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 6, 205.
- ÖZCAN, Özlem. "İstanbul Tarihinde Bankacılık Faaliyetlerinin Gerçekleştiği Yapılar", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü 2009.

- ÖZEN, Mine Esiner. "Türkçe'de Kumaş Adları", *Tarih Dergisi*, 33, (1982), 291-340.
- ÖZGEN, Zeynep Tülin. "Vahdettin Korusu", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VII, 354-356.
- PAMUK, Şevket. "Osmanlı Zenginleri Servetlerini Nasıl Kullanıyorlardı?", *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları Seçme Eserler I*, İstanbul 2007, 147-154.
- . "Osmanlı Devletinin İç Borçlanma Kurumlarının Evrimi, 1600-1850", *Osmanlı Maliyesi: Kurumlar ve Bütçeler 1*, haz. Mehmet Genç - Erol Özvar, İstanbul 2006, 27-38.
- PAMUKÇIYAN, Kevork. *Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkılar-IV Biyografileriyle Ermeniler*, İstanbul 2003.
- . "Reşad Ekrem Koçu'dan Hatıralar", 50-51. *Şehir Üniversitesi Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği Taha Toros Arşivi*, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/15093/001582344010.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (12 Mayıs 2018)
- SEFER, Semih. "Osmanlı Devleti'nde Faaliyet Gösteren Banker Lorando ve Tubini Aileleri", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2017.
- ŞAHİNER, Araks. "The Sarrafs of Istanbul: Financiers of the Empire", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi 1995.
- TANMAN, Baha. "Köçeoğlu Köşkü", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, V, 84-85.
- TERZİ, Arzu. *Saray Mücevher İktidar*, İstanbul 2011.
- TURÇUT, Kerem. "Şehzadeliğinden Tahttan İndirilişine Kadar V. Murad'ın Borçları Meselesi", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi 2019.
- ÜNLÜ, Ertan. "18. Yüzyılda Sarraf Katlleri:"Devlet Malına Halel" in mi, Hizipleşmenin mi Kurbanları?", *Osmanlı Araştırmaları*, LII, İstanbul 2018, 99-133.
- . "18. Yüzyılda Osmanlı Eliti Bir Darphane Sarrafının Muhallefatı: Bedros Nam-ı Diğer Petraki", *OTAM*, 43, (Bahar 2018), 281-317.
- Üsküdar Belediyesi Resmi İnternet Sayfası:**
<https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/erehber/saraylar-kasirlar-koskler/47/koceoglu-kosku-ahmet-celledin-pasa-kosku/862>. (2 Mayıs 2018).
- Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, haz. Münir Aktepe, XIV, Ankara 1991.

YARMAN, Arsen ve Ara Aginyan. *Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira*, İstanbul 2013.

ZORLU, Tuncay. *Osmanlı ve Modernleşme III.Selim Dönemi Osmanlı Denizciliği*, İstanbul 2014.

EK I: Terekede Kaydedilen Eşya Listeleri

Tablo I: Agop Köçeoğlu'nun Beyoğlu'ndaki Evinde Kaydedilen Eşyaların Listesi

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
3 adet	mor diba kaplı kakum kürk	600
1 adet	sincab kürkü	
1 adet	sarı boğça	
1 adet	samur kürk	
1 adet	sako kaplı kuşe kürk	1.500
2 adet	setre	
3 adet	pantolon	
2 adet	yelek	
5 adet	gecelik entari	
1 adet	boğça	
25 adet	elvan gömlek	750
30 adet	elvan fanila	150
1 adet	yün kuşak	25
1 adet	abânî	
15 adet	elvan mendil	
10 adet	gecelik entari	350
5 adet	fanila	
40 adet	mendil	
50 çift	çorap	
20 adet	şal tütün keseleri	200
1 adet	çekmece derununda gümüş tuvalet takımı	3.000
2 re's	ala at	18.000
1 adet	sarı inek	2.000
1 adet	yavru	
1 adet	kupa araba	6.000

1 adet	koşum çift	1.500
1 adet	siyah kehribar imame	100
1	ortası mercanlı kehribar imame	
35 adet	elvan çubuk sagir ve kebir	1.000
9	bir miktar lüle tütün tabla	
2 adet	kiraz geçme çubuk	
1 top	lahor şal armalı	1.200
1 top	laciverd şal	500
1 top	beyaz vâlîde şal	300
1 top	çar şal	2.000
1 top	beyaz vâlîde şal	500
10 adet	elvan parça şal	1.000
40 adet	düz elvan boyun şalları	4.000
16 adet	elvan boyun şalı	1.500
3 top	beyaz çar şal	800
2 top	mercicâne?	6.000
1 top	beyaz vâlîde şal	1.600
1 top	beyaz şal	2.500
1 top	beyaz merci' şal	1.800
1 top	beyaz merci' şal	1.800
1 adet	ortası siyah boğça şal	1.000
1 top	çubuklu lahor şal	500
1 top	laciverd çubuklu lahor şal	800
1 top	recai şal	1.500
1 top	lahor şal	700
1 top	lahor şal	1.000
1 top	penbe merci' şal	1.500
1 top	recai şal	1.500
1 top	vâlîde şal	1.500
2 top	marpuci şal	2.000
1 top	sarı çubuklu lahor şal	1.000
1 top	sarı çubuklu lahor şal	1.000
1 top	lahor şal	700

1 top	lahor şal	500
1 top	lahor şal	1.000
1 top	anberser şal	500
3 top	anberser şal	10.000
15 top	elvan düz şal	2.000
9 top	elvan düz şal	1.200
1 top	lahor çubuklu şal	1.500
0,5 top	anberser şal	400
1 top	beyaz vâlîde şal	2.000
1 top	çubuklu şal	1.200
1 top	beyaz vâlîde şal	2.000
1 top	recai şal	1.000
1 top	recai şal	1.500
1 top	lahor şal	700
1 top	laciverd çubuklu lahor şal	800
1 top	lahor şal	500
1 top	vâlîde şal	500
1 top	recai şal	500
1 top	lahor şal	800
1 top	beyaz recai şal	800
1 top	recai şal	1.000
1 top	çubuklu şal	800
1 top	beyaz vâlîde şal	1.000
1 top	lahor şal	700
1 top	lahor şal	700
1 top	recai şal	500
1 top	recai şal	800
1 top	çubuklu şal	750
1 top	lahor şal	700
1 top	recai şal	500
2 top	lahor şal	1.800
1 top	beyaz vâlîde şal	1.500
1 top	lahor şal	1.000

1 top	recai şal	500
1 top	lahor şal	300
1 top	siyah çubuklu recai şal	1.000
1 top	lahor şal	750
3 top	lahor şal	2.000
2 top	lahor şal	1.500
	ipekli tomar parça	200
2	İstüpe parça	500
4 top	Hindkârî çarşaflık	150
4 top	sevâyî	1.000
3 top	Hindkârî	300
	elvan şal parçaları	300
	bir miktar istüpe parçaları	500
6 parça	elvan şal parça	400
4 adet	pantolon	300
2 adet	palto	
22 top	helâlî	1.000
1 adet	mahfaza derununda kebir dürbün	500
1 adet	çekmece derununda bağa yazı takımı	100
1 adet	çuka kaplu su samuru	500
2 adet	setre	500
3 adet	pantolon	
2 adet	ceket	
3 adet	elvan yelek	
	mea hırdavat	
1 adet	gezi kaplu nafe kürk	500
2 adet	setre	400
1 adet	pantolon	
1 adet	yelek	
1 adet	mintan	
1 adet	hamam takımı	25
1 adet	çuka kaplu samur kürk	600
1 adet	berber takımı	50

2 adet	kumaş mintan	
2 adet	çizme	40
2 adet	terlik	
2 adet	bot	
1 det	sandık	
2 adet	akik tesbih	60
	mea hırdavat	
1 adet	kebir leğen	30
1 adet	madeni karyola	400
2 adet	şilte	
3 adet	yorgan	
3 adet	yastık	
1 adet	orta başlı ve elmaslıca kehribar çubuk takımı	1.000
1 adet	ortası mercanlı ve elmaslıca kehribar çubuk takımı	2.000
1 çift	ortası elmaslıca kehribar çubuk takımı	1.000
1 adet	ortası elmaslıca siyah kehribar imame	1.500
1 adet	ortası süleymanî taşlı ve ortası elmaslıca kehribar imame	1.800
1 adet	ortası altın mineli kantaşı imame	300
1 adet	ortası kantaşlı ve elmaslıca kehribar sağır imame	600
1 adet	sim nargile	200
1 adet	kâr-ı kadîm simlice başlık takımı	400
1 adet	kâr-ı kadîm işlemeli alay haşe	1.200
1 adet	kâr-ı kadîm işlemelli alay haşe	1.500
2 adet	etrafi sırmalı çuka haşe	1.500
2 adet	sapı penbe mineli yelpaze mea mahfaza	200
2 adet	mahfaza derununda elmaslıca billur bardak	2.000
2 adet	tabak	
1 adet	mahfaza derununda simlice nargile	600
1 adet	altın saat mea kordon	1.500

2 adet	elmaslıca kol düğme	300
1 adet	sim taşlı kol düğmesi takımı	400
2 adet	kolları elmaslıca akik yüzük	800
2 adet	sim zarf	60
2 adet	kaşık	
1 adet	elmaslıca çubuk takımı	5.600
1 adet	altın mineli ortası laciverd kehribar çubuk takımı	200
1 çift	zümrütlüce kehribar çubuk takımı	1.050
1 adet	elmaslıca köse kethüda kehribar imame	510
1 adet	ortası zümrütlü elmaslıca kehribar imame	4.100
1 adet	ortası penbe mineli elmaslıca kehribar imame	1.500
1 adet	ortası penbe mineli elmaslıca kehribar imame	1.500
1 adet	ortası pırlantalı kehribar imame	3.000
3 adet	kehribar imame	230
1 adet	çekmece	40
1 adet	etrafi elmaslıca zümrüt yüzük	410
1 adet	yeşil mineli elmaslı murassa antika kutu	6.700
1 adet	mineli altın enfiye kutu	1.200
1 adet	mineli altın enfiye kutu	1.000
1 adet	elmaslıca mineli murassa altın zarf	5.650
1 adet	elmaslıca mineli murassa altın zarf	1.750
1 adet	elmaslıca mineli murassa altın zarf	2.001
1 adet	fincan	
1 adet	ortası zümrütlü elmaslıca kehribar imame	10.100
1 adet	yakut yüzük	3.700
1 adet	mineli altın enfiye kutu	1.000
1 adet	pırlanta yüzük	5.115
1 adet	yakut yüzük	1.500

1 adet	yakut yüzük	2.500
1 adet	yakut yüzük	700
1 adet	saat	4.000
1 adet	kordon	
1 adet	altın saat	550
1 adet	mineli zarf	720
1 adet	altın zarf	
1 adet	mineli altın enfiye kutu	2.001
1 adet	yeşil mineli altın enfiye kutu	1.001
1 adet	mineli kutu	760
1 adet	mineli altın enfiye kutu	1.600
1 adet	mineli atın enfiye kutu	1.010
1 adet	siyah mineli altın enfiye kutu	1.000
2 adet	elmaslıca kol düğme	4.010
3 adet	göğüs düğme	
9 adet	altın düğme	200
1 adet	kenarlı sim çenberli yazı hokka	1.000
1 adet	hokka	
1 adet	elmaslıca nişan modeli	800
2 adet	sim kaşık	200
2 adet	çatal	
1 adet	bıçak	
3 adet	kehribar imame	25
bir miktar	zümrüd	2.000
2 adet	sigara kutusu	100
1 adet	gecelik hırka	300
2 adet	şal mintan	300
1 adet	yelek	
1 adet	işlemeli tandır takımı	15.200
	Lira-yı Osmânî olarak zuhur eden nakdi	10.700
		258.323

Tablo II: Köçeoğlu Han'daki Odada Kaydedilen Eşyaların Listesi

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
1 çift	ırlanta	15.000
1 adet	ırlanta habbe	2.200
1 adet	diğer ırlanta sarıca habbe	3.200
1 adet	tek taşlı ırlanta	1.050
7 adet	sagır ırlanta çıplak	3.800
1 adet	ırlanta yaprak iğne	2.100
1 adet	ortası elmaslı sapı mineli beyaz yelpaze	27.500
1 adet	mai mineli murassa zarf mea mahfaza	2.500
	mezkur kasa derununda zuhur eden nakdi	13.619
1 adet	çalar saat	4.500
2 adet	kerevetli minder	
5 adet	meşin sandalye	
1 adet	çini soba	
1 adet	konsol	
1 adet	ayna	
1 adet	kebir kasa	
1 adet	kebir yazıhane	
1 adet	halı	1.700
1 adet	kütüphane	
1 adet	gece	
4 adet	meşin sandalye	
1 adet	makine	
1 adet	kebir saat	4.000
3 adet	çiçeklik	
5 adet	fanus	
1 adet	dolap	
1 adet	terazi	
1 adet	gece	
8 adet	sandalye	
1 adet	yazıhane	

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
1 adet	kasa	
		77.749

Tablo III: Sahilhanede Kaydedilen Eşyaların Listesi

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
2 çift	kayık	2.000
1 adet	halı seccade	300
1 adet	halı seccade	300
3 adet	sandıklı sigara iskemle	60
2 adet	hararî kanepeler	610
4 adet	koltuk	
12 adet	sandalye	
1 adet	yasemin çubuk	45
1 adet	fayton araba	5.000
1 adet	araba	1.500
1 adet	sarı karyola	2.500
2 adet	penbe memlu şilte	
2 adet	yorgan	
4 adet	yastık	
1 adet	Bursakârî cebinlik	
1 adet	sim nargile	499
2 adet	hırka	200
4 adet	entari	
	çanta derununda berber takımı	150
11 adet	seccade ve kilim	3.000

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
2 adet	madeni vasat küp	2.150
1 adet	desti	
2 adet	mirat	150
1 adet	madeni tabak mea hırdavat	300
1 adet	madeni iskemble	300
1 adet	ayaklı sofra	400
6 adet	resim çerçeve	1.000
1 çift	mermer saksı	1.500
2 adet	resim çerçeve	500
4 adet	kanepe	5.000
6 adet	koltuk sandalye	
12 adet	adi sandalye	
1 adet	avize	
1 adet	masa örtü	519
		27.983

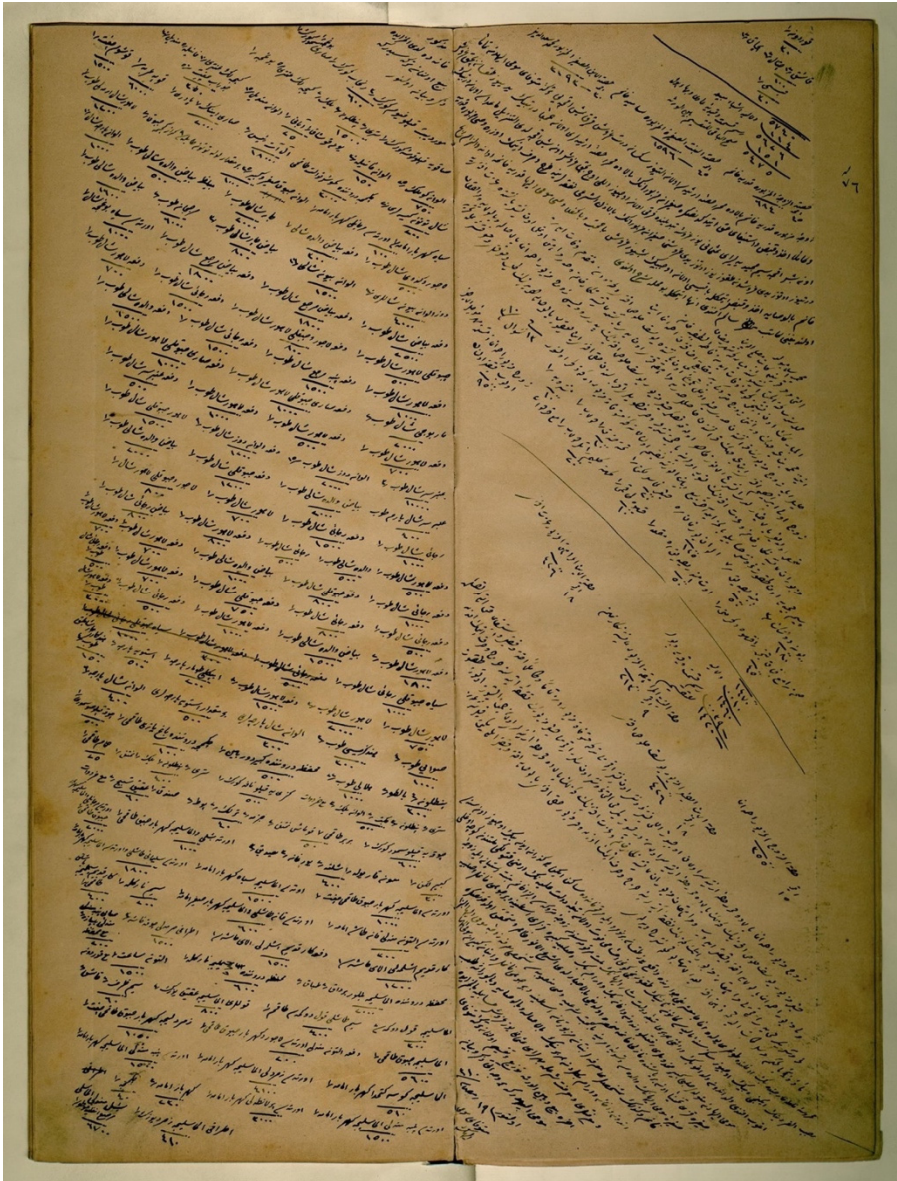
Tablo IV:Müzayedede Satılan Eşyaların Listesi

Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
1 adet	Avrupakârî Landon araba	12.000
1 adet	ipekli şalakî kaplu kuşe kürk	530
1 adet	çuka kaplu cild kafa kürk	1.300
1 adet	mor gezi kaplu vaşak kürk	1.500
1 adet	al çar şal kaplu samur nafesi kürk	700
1 adet	sako kaplu samur kürk	3.010
1 adet	mai gezi kaplu nabak kürk	2.255
1 adet	lahor şal kaplu sırt samur kürk	5.000

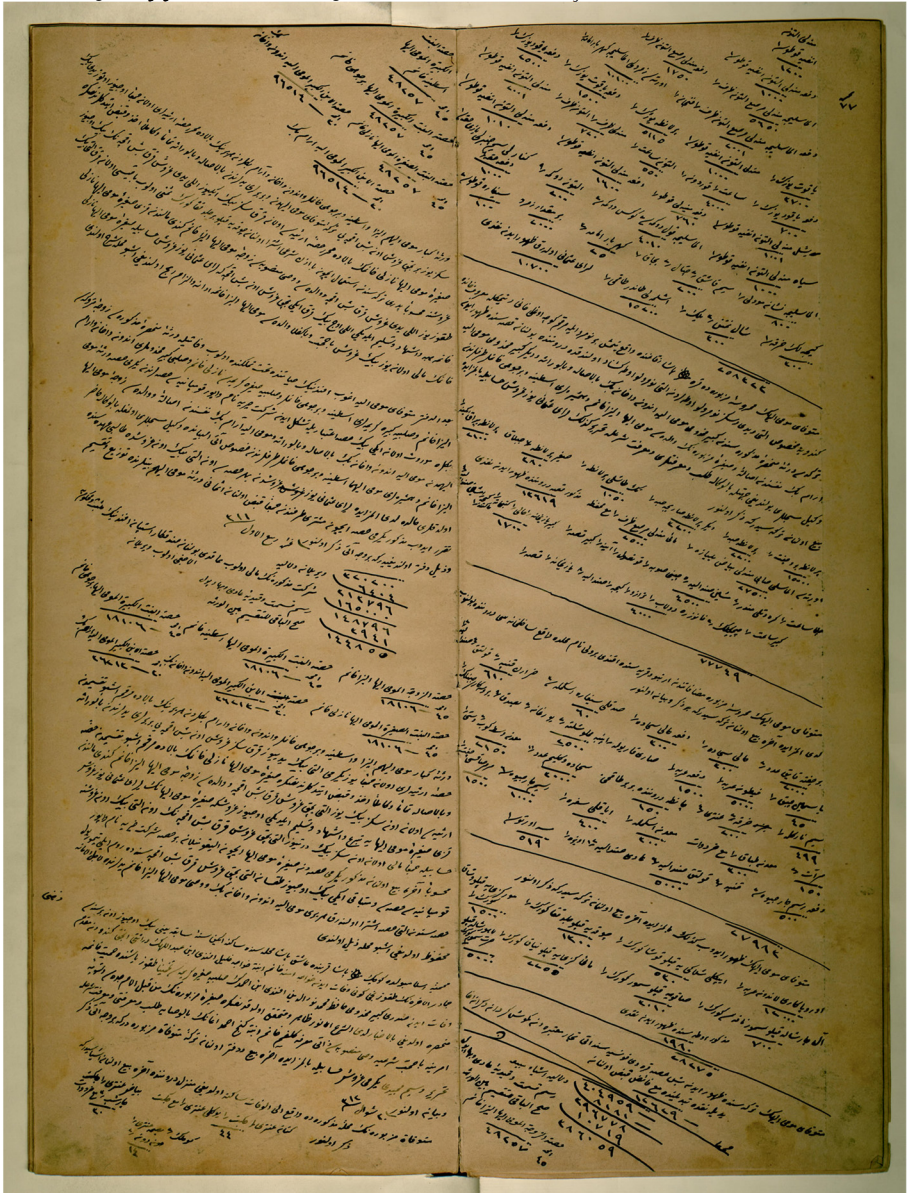
Miktar	Eşyanın Cinsi	Fiyat (kuruş)
	mezkur odasında zuhur eden nakdi	1.980
		28.275

EK II: Agop Köçeoğlu Terekesi

a- Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 1940, s.76



b- Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi, nr. 1940, s.77



AGOP KÖÇEOĞLU: WHAT CAN WE LEARN FROM AN ESTATE
RECORD OF AN OTTOMAN SARRAF*Abstract*

This article is a work on the sarraf institution and the economic relationships generated by sarrafs through estate registers. We will focus on the estate records of an Ottoman sarraf, Agop Köçeoğlu, who was a traditional sarraf with his credit-debt relations with Ottoman dynasty members. He also provided luxury goods to the dynasty to sustain their high living standards. On the other hand, he was one of the important entrepreneurs of the Ottoman modern banking system. Estate registers include essential data about the social and economic life of the Ottoman society. Obtaining information about the goods and properties of the people, who lived hundreds of years ago, is exciting for the researchers interested in material culture and consumption. But for economic historians estate registers are also crucial hints related to the level of accumulation of wealth in history. This article tries to analyze the estate records of Agop Köçeoğlu from this point of view. Are the estate records able to reflect the wealth of a decedent? In this example, we tried to compare the monetary size of the estate of Köçeoğlu with the monetary size of his credits and debts.

Keywords

Agop Köçeoğlu, sarraf, estate registers, wealth.

TEK PARTİ YÖNETİMİNİN HALKEVLERİNİN TEMİZLİK VE
BAKIMINA DAİR BİR KILAVUZ OLUŞTURMA ÇABASI
(1944)*

Seda Bayındır ULUSKAN**

ÖZET

Serbest Cumhuriyet Fırkası denemesi sonrasında yapılan yurt gezilerinde tespit edilen sorunlar ile 1931 Parti Kurultayı'nda alınan kararlar neticesinde, Cumhuriyet Halk Parti teşkilatında bazı köklü değişikliklere gidildi. Parti bünyesinde bürolar kuruldu. Teftiş sistemi işler hale getirildi. Yayımlanan Teftiş Talimatnameleri ve atanan parti müfettişleri vasıtasıyla hem taşra ve kamuoyu hem de milletvekilleri kontrol altında tutulmaya çalışıldı. CHP bu sistemi, sosyal kontrolü ve devletin toplum üzerindeki etkisini artırmak ve aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere de kullandı. Partinin merkezî denetim çabası kendisini Halkevleri ve Halkodaları üzerinde de gösterdi. Bu süreçte CHP, Halkevlerindeki eşyaların nasıl korunması gerektiğinden binaların temizliğine kadar her şeyle yakından ilgilendi. Hatta bu çaba, 1944'de Halkevleri ve Halkodaları hakkında bir temizlik kılavuzu hazırlanmaya kadar gitti. Bu kılavuzun hazırlanmasında; temiz ve çağdaş bir toplum yaratma, halkın kültürel faaliyetlerini bakımlı ve temiz ortamlarda yürütmesini sağlama ile halkın ilgi ve sempatisini bu vasıtayla Parti'ye çekme gibi pek çok neden bulunmaktaydı.

Anahtar Kelimeler

CHP, Tek Parti Dönemi, Halkevleri, Halkodaları, Halk Eğitimi.

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin bir halk devleti, halkın devleti olduğunu her fırsatta dile getiren Kemal Atatürk,¹ bunun temellerini güçlendirmek için

* Makalenin geliş tarihi:16.03.2019 / Kabul tarihi:15.05.2019

** Öğr. Gör. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, uluskans@itu.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0003-3809-5802>)

¹ 13 Ağustos 1923 tarihli İkinci Dönem Açış Konuşması, *Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri (ASD)*, Ankara 1997, C. I, s. 338.

hayatı boyunca büyük çaba sarf etti. Halkın içinden gelen bir lider olarak 1923 ve sonrasında sosyal ve kültürel alanda seferberlik başlattı. Ancak o yıllarda karşılaşılan problemler, özellikle de Serbest Cumhuriyet Fırkası denemesiyle edinilen tecrübe ve ortaya çıkan sorunlar, Atatürk'ün halkın nabzını tutmak ve ülkedeki problemleri yerinde tespit etmek gayesiyle yurt gezilerine çıkmasına vesile teşkil etti.² Nitekim, 17 Kasım 1930-3 Mart 1931 tarihleri arasında gerçekleşen bu gezilerde ortaya çıkan tablo, Atatürk'ün Partide yeni bir örgütlenmeye gitmesine ve dönemin kültür politikalarını oluşturmasına zemin hazırladı.³

1931 yılında Parti Genel Sekreterliğine Recep Peker'in getirilmesinin ardından Partinin örgütsel yapısının güçlendirilmesine ağırlık verildi. Bu süreçte Parti bünyesinde bürolar kuruldu, teftiş ve rapor sistemi işler hale getirildi. Yayımlanan Teftiş Talimatnameleri ve parti müfettişleri vasıtasıyla hem taşra ve kamuoyu hem de milletvekilleri kontrol altında tutulmaya çalışıldı. CHP bu sistemi, sosyal kontrolü ve devletin toplum üzerindeki etkisini artırmak ve aynı zamanda halkın ihtiyaçlarını karşılamak için kullandı. Partinin bu merkezî denetleme çabası kendini Halkevleri ve Halkodaları üzerinde de gösterdi.

Devletin halkla bütünleşmesi, mevcut kopukluğun giderilmesi ve halkın eğitilmesi amacıyla başlatılan kültür mücadelesinin mihenk taşlarının başında Halkevleri geliyordu. 10-18 Mayıs 1931'de toplanan CHP Üçüncü Büyük Kongresi'nde kurulmasına karar verilen Halkevleri, CHP'nin kültür organı idi. Hedefi, Türk milletinin çağdaş Batı uygarlığı doğrultusunda sosyal, ekonomik ve kültürel bakımdan geliştirilmesini sağlamaktı.⁴ Bu bağlamda Halkevlerinde sosyal-kültürel etkinlikler yapıldı, kurslar açıldı, konferanslar ve temsiller verildi. İnkılâbın değerlerini topluma yaymak, bunların içselleştirilmesini temin ederek millet olma yolunda hızla ilerlemek ve inkılâbın sürekliliğini sağlamak için gençlere de büyük misyonlar yüklendi. Çünkü gençlik, 1930'larda yeni ulus devletin inşa sürecinde

² Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, Ankara 1981; Mehmet Önder, *Atatürk'ün Yurt Gezileri*, İstanbul 1998.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Seda Bayındır Uluskan, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*, Ankara 2010.

⁴ Sefa Şimşek, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*, İstanbul 2002, s. 28-32.

“kurucu öge” olarak tanımlanmış ve onların eğitimle şekillendirilmesi hedeflenmişti.⁵ Bu amaç doğrultusunda Tek Parti Döneminde Halkevleri sadece inkılâbı anlatmak ve benimsetmek için kültürel faaliyetlerin sergilendiği yerler değil, aynı zamanda gençlerin davranış kalıplarının şekillendirildiği mekânlar olarak da hizmet verdi.

CHP bu süreçte Halkevi programları ve faaliyetlerinin dışında, binalarının bakımı, onarımı ve temizliğiyle de yakından ilgilendi. Hatta Partinin denetleme ve kontrol çabası, yöneticileri 1944 yılında Halkevleri ve Halkodaları hakkında bir temizlik kılavuzu hazırlamaya kadar götürdü. Bu çalışmanın amacı da CHP'nin Tek Parti Döneminde getirdiği standart kriterlerle toplumu eğitip terbiye etme ve merkezî denetleme çabasına bir örnek olarak söz konusu Temizlik ve Bakım Kılavuzu'nun ortaya çıkış sürecini, Halkevleri ve diğer bazı resmî kurumlardaki öncü çalışmalar hakkında bilgi vererek aydınlatmak ve kılavuzu tanıtmaktır.

Ulus Devletin İnşa Sürecinde Halkevleri

CHP'nin kültür şubeleri olarak çalışan Halkevleri, 24 Mart 1931'de Türk Ocaklarının⁶ lağvedilmesinin ardından 19 Şubat 1932'de açıldı. 1932-1951 arası tam 19 yıl Türk halkının sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmesine yönelik faaliyetlerde bulundu. Halkevleri ilk etapta Afyon, Ankara, Aydın, Bolu, Bursa, Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Eminönü, Eskişehir, İzmir, Konya, Malatya ve Samsun olmak üzere toplam 14 ayrı merkezde açıldı. Ankara'daki açılış töreni, Halkevleri Genel Merkezi haline getirilen Ankara Türk Ocağı binasında yapıldı. Ardından da bu şubeleri Antalya, Bilecik, Edirne, Gaziantep, Giresun, İzmit, Kastamonu, Kayseri, Kırklareli, Kütahya, Ordu, Rize, Silifke, Sinop, Şebinkarahisar, Tekirdağ, Trabzon, Van, Yozgat ve Zonguldak Halkevlerinin açılışı takip etti (24 Haziran 1932). Türkiye'nin

⁵ Serap Yolcu Yavuz, *Cumhuriyet Misyonerleri 1930-1946 Arası Türkiye'de Bir Politik Özne Olarak Gençlik İnşası*, İstanbul 2019, s. 200.

⁶ Türk Ocakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Karaer, *Türk Ocakları (1912-1931)*, Ankara 1992; Yusuf Sarıncay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul 1994; Füsün Üstel, *Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul 1997.

farklı noktalarında Halkevi açılmasına sonraki yıllarda da devam edildi. Kapatıldıkları 1951 yılında ülkedeki sayıları toplamda 478'e ulaşmıştı.⁷

Halkevi çalışmaları 9 ayrı kolda yürütüldü. Bunlar; 1) Dil, Tarih, Edebiyat 2) Güzel Sanatlar 3) Temsil 4) Spor 5) Sosyal Yardım 6) Halk Dershaneleri ve Kurslar 7) Kütüphane ve Neşriyat 8) Köycülük 9) Müze ve Sergi idi.⁸ Şubelerde her kesimden pek çok insan görev aldı. Dokuz ayrı kolda yürütülen yoğun çalışmalar sayesinde kültür hayatı hayli canlandı. Halkevlerinin açılması ve yapılan faaliyetler, Atatürk'ün ifadesiyle "*bütün yurtta sosyal ve kültürel bir devrim*"⁹ yarattı.

Halk eğitimi konusundaki çalışmalara, 1940 yılından itibaren açılmaya başlanan Halkodaları da büyük katkı sağladı. CHP'nin 1939 Parti Kurultayı'nda kırsal kesimlerde kurulmasına karar verilen Halkodalarının, Halkevlerinin açılış yıldönümünde törenlerle açılması planlandı. Nitekim 19 Şubat 1940'da ilk olarak 141 Halkodasının açılışı yapıldı. Bir yerde Halkevi açılabilmesi için 9 çalışma kolundan en az 3 kolun ve bunları idare edecek kadar da üyenin bulunması gerekiyordu. Bina, bütçe ve üye bakımından Halkevi açmaya imkân olmayan yerlerde tesis edilen Halkodalarında bu kollar ve bunları yönetecek komiteler mevcut değildi. Her Halkodasında bütün işler, 3-7 kişilik bir İdare Heyeti tarafından yapılmaktaydı. Ayrıca, bir yerde Halkodası açılması için en az 50 üyenin kayıtlı olması, bir toplantı salonu ile okuma salonunun bulunması ve o odayı idare edecek bir de bütçenin sağlanması gerekiyordu.¹⁰ Şubat 1940 tarihinde açılan Halkodalarını zamanla diğerleri takip etti. Salonlarında çeşitli gösteriler, sanatsal faaliyetler ve toplantılar yapıldı. Ana hedef, kırsal kesimin boş vakitlerini değerlendirmesini sağlamak, halkı çeşitli bilgi ve beceriler ile donatmak, yeni

⁷ Halkevleri ve Halkodaları hakkında detaylı bilgi için bk. Anıl Çeçen, *Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri*, İstanbul 1990; Sefa Şimşek, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*, İstanbul 2002; Şerafettin Zeyrek, *Türkiye'de Halkevleri ve Halkodaları*, Ankara 2006; Nurcan Toksoy, *Halkevleri: Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak*, Ankara 2007.

⁸ Bu kolların kuruluş amaçları ve görevleri için bk. Tevfik Çavdar, "Halkevleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA)*, C. IV, s. 880-881; Çeçen, *a.g.e.*, s. 105-109.

⁹ 9 Mayıs 1935 tarihli CHP Dördüncü Büyük Kurultayını Açış Konuşması, *ASD*, C. I, s. 401.

¹⁰ *CHP Halkodaları Talimatnamesi*, Ankara 1939, s. 1.

rejimi ve inkılâpları anlatmaktı. Halkevlerinin çekirdeğini oluşturduğu için Halkodalarına her zaman büyük önem atfedildi. Sayıları, kapatıldıkları tarihte 4.322'ye ulaşmıştı.¹¹

Halkevleri, 20. yüzyılın başlarında Batı toplumlarında kitleleri eğitmek amacıyla kurulan teşkilatlara benzerliğiyle de dikkat çekiyordu. Gerçekten de 1930'ların başında Çekoslovakya, Macaristan, Romanya ve diğer Avrupa ülkelerinde bu tür örgütler mevcuttu. Cumhuriyet yönetimi, 1920'li yılların sonlarında bazı gençleri (Vildan Aşir, Selim Sırrı gibi) çeşitli Avrupa ülkelerine göndererek buralarda halk eğitimi üzerine çalışmalar yaptırdı. Onların sunmuş oldukları raporlar Ankara'da büyük bir ilgi ve titizlikle incelendi. Örneğin, Romanya'da "Straja Țării" isimli gençlik örgütü vasıtasıyla halk eğitimi kapsamında çalışmalar yapıyordu.¹² Çekoslovakya'da ise Çek dilinde "şahin" anlamına gelen "Sokol" teşkilatı mevcuttu. Sokollar, Çeklerin ve Slovakların kaynaşmasını sağlamış, kısa zamanda ülkede önemli bir eğitim ve kültür örgütü haline gelmişti.¹³ Üzerinde en çok durulan ve Türkiye'de de model olarak gösterilen bir diğer örgüt ise İtalyanların "Dopolavoro"ları idi.¹⁴ 1926 yılında İtalya'da kurulan "Dopolavoro" (işten sonra) isimli kültür örgütü, İtalyan halkını öncelikle Faşist Parti'nin prensiplerine göre yetiştirip yönlendirmeyi ilke edinmişti. İtalya'daki *Halk ve Gençlik Teşkilatı* ise daha farklıydı. Faşist yönetim erkek çocuklar için "Balilla", kız çocuklar için de "Piccole" ismiyle kurduğu teşkilatlarda, çocuklara hastabakıcılıktan dikişe, müzik ve tiyatrodan çiçekçiliğe kadar her türlü alanda eğitim veriyordu. Siyah gömlek giyen Balilla'lar ile beyaz bluz giyen Piccole'ler buralarda hem fikir hem de beden terbiyesi alıyorlardı.¹⁵

¹¹ Neşe Gürallar Yeşilkaya, *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul 1999, s. 80.

¹² Vildan Aşir (Savaşır), "Romen Gençlik Teşkilatı-Strasa Tarihi", *Ülkü*, C. XIV, S. 79, Eylül 1939, s. 19-22.

¹³ Seda Bayındır Uluskan, *a.g.e.*, s. 43-44.

¹⁴ Halkevlerinin ideolojik hedefleri ve etkinlikleri itibarıyla İtalya'da 1930'lu yıllara damgasını vuran "Casa del Fascio"lara olan yakınlığı hakkında bk. Erhan Berat Fındıklı, "Tek Parti Döneminde Türkiye'de Halkevleri ve İtalya", *Arredamento Mimarlık*, S. 263, Aralık 2012, s. 100-110.

¹⁵ Selim Sırrı (Tarcan), "İtalya'da Halk ve Gençlik Teşkilatı", *Ülkü*, C. I, S. 3, Nisan 1933, s. 241-243.

Ankara, Halkevlerini kurma ve teşkilatlandırma aşamasında önce Avrupa'da mevcut kültür örgütlerini, bunların özelliklerini ve çalışma metotlarını araştırdı. Daha sonra da yetişkinleri eğitmek ve onların toplumla bütünleşmelerini sağlamak amacıyla Halkevlerini hizmete açtı.¹⁶ Bu süreçte başta *Ülkü* dergisi olmak üzere çeşitli yayın organlarında kaleme alınan yazılar vasıtasıyla Türk halkına, Avrupa'da halk eğitimine yönelik açılan teşkilatlar ve bunların önemleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilmeye çalışıldı.¹⁷

Cumhuriyet hükûmetinin halk eğitimi üzerine ısrarla gidip yoğun mesai harcamasının temelinde aslında pek çok neden yatmaktaydı. Bilindiği üzere küresel bir savaşla başlayan 20. yüzyıl, ilk yıllarından itibaren toplumları derinden etkiledi. Beraberinde büyük sıkıntılar, radikal değişiklikler ve derin travmalar getirdi. Savaşın faturasını büyüklerine yükleyen gençlik arasında en çok sorgulanan hususlar ise değer yargıları ile yaşam tarzı oldu. Din ve ahlak anlayışı hızla önemini yitirmeye başladı. Sandal sefaları yerini otomobil ile gezintilere bıraktı. Motosiklet, gençliğin yeni tutkusu haline geldi. Fokstrot, çarliston gibi danslar ortalığı kasıp kavurdu. Kısacası savaş sonrası hızla değişen dünyada yaşamın temposu arttı. Fakat gençliğin bu hızlı yaşam tarzı ahlaki çöküntüye, fuhuşun artmasına ve bozulan psikolojiyle birlikte intiharların da salgın halde çoğalmasına yol açtı.

Dünyadaki bu hızlı değişim ve dönüşümün hatta buhranın en ağır hissedilip yaşandığı ülkelerin başında Türkiye geliyordu. Her şeyden önce Türk halkı, 1912-1922 yılları arasında büyük toprak ve nüfus kayıpları yaşamış, yoksullaşmış, işgal görmüştü. Böyle bir ortamda buhran elbette kaçınılmazdı. Üstelik savaş sonrası ortaya çıkan "yeni hayat" özlemiyle yaşam tarzında meydana gelen köklü değişiklikler, toplumdaki geçim sıkıntısının daha ciddi boyutlara varmasına, kadın-erkek ilişkilerindeki problemlerin artmasına yol açtı. Bu sorunları, sıkça yaşanacak olan intihar vakaları takip etti. Gençler arasında neredeyse moda haline gelen intiharlar, dönemin basın yayın organlarının ve idarecilerinin üzerinde en fazla

¹⁶ 1932 tarihli Halkevi Talimatnamesi'nde Macaristan, Çekoslovakya, İtalya ve diğer Avrupa ülkelerindeki halk eğitimi faaliyetlerine değinilmiş, İtalya'daki Dopolavoro'ların başarısı hakkında da bir takım somut rakamlar sunulmuştur (*CHF Halkevleri Talimatnamesi*, Ankara 1932, s. 4).

¹⁷ Vildan Aşır Savaşır, *a.g.m.*, s. 19-22; Selim Sırrı, *a.g.m.*, s. 241-243.

durduğu konular arasında yer aldı.¹⁸ Bu durumda yapılması gereken öncelikli iş; gençliğe sahip çıkmak, onları bu buhran ve travma psikolojisinden kurtarmak ve yeni bir ülkü aşlamak olmalıydı. Yeni Türkiye'nin hastalıklı, hedefsiz ve travmalar geçiren bir gençliğe değil, sağlıklı, mutlu, çalışkan ve hedefleri olan bir nesle yani ideal vatandaşlara ihtiyacı vardı. İşte o günlerde Ankara'yı harekete geçiren de bu zorunluluk oldu. Bu bağlamda şekillendirilen kültür politikaları ile buna bağlı olarak açılan Halkevlerinin misyonu da Genç Türkiye'nin yeni insanını inşa etmek, topluma ulus devlet kimliğini aşlamak, ahlak normlarını telkin etmek ve millî değerlere sahip çıkılmasını sağlamak olarak belirlendi.

Cumhuriyet'in ilanından itibaren pek çok köklü siyasi, idari ve hukuki reform yapılmış, sıra "beşerî sermayeyi" yani insanı yaşatıp toplumda ayakta tutacak ideali vermeye gelmişti. Çünkü "*idealden yoksun bir kitle millet olamaz*"dı. Ziya Gökalp'in "*Fert yok, cemiyet var*" ülküsünün anlam kazanmaya başladığı 1930'lu yılların başından itibaren Cumhuriyet hükûmeti de harekete geçerek kadınlarla gençlerin üzerine eğildi. Ülkenin bu kaostan çıkmasında en önemli rolü üstlenen kurumların başında ise Halkevleri geliyordu. Halkevleri vasıtasıyla gençler, zararlı ortam ve alışkanlıklardan korunsun diye spora özendirildi. O dönem "cazbant" olarak adlandırılan dans müziğinin yerini yavaş yavaş Halk Müziği alırken, kozmopolit kent kültürüne alternatif olarak da köycülük çalışmalarına hız verildi.¹⁹ Fakat ülkü sahibi, sağlıklı ve mutlu bir toplum yaratma niyet ve çabası, devletin halkın günlük yaşamına müdahil olması gibi kaçınılmaz bir sonucu da beraberinde getirdi.

Cumhuriyet Halk Partisi bu süreçte Halkevlerinin kurumsal olduğu kadar mekânsal özellikleriyle de yakından ilgilendi. Zaten binaların mimari programı, Halkevlerinin kuruluş yönetmeliğinde açıkça belirtilmekte ve Halkevleri Talimatnamesi'nin 8. maddesinde "*Halkevleri binaları Cumhuriyet Halk Fırkası İdare Heyetleri tarafından temin edilir, tanzim ve tefriş olunur*", 10. maddesinde ise "*Mesai şubelerinin hepsi için yetecek genişlikte bina bulunmazsa*

¹⁸ Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde tüm Avrupa'da ve Türkiye'de yeni bir hayat inşa etme sürecinde yaşanan toplumsal travma ve uyumsuzluk hakkında bk. Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul 2017, s. 356-360.

¹⁹ Zafer Toprak, *a.g.e.*, s. 400-408.

bazı şubelerin başka bir binada çalışmaları caizdir" denilmekteydi.²⁰ Bu maddelerden yola çıkılarak Halkevleri kimi yerde Türk Ocakları binalarına yerleşti, kimi yerde de kendileri için yeni binalar inşa edilmeye başlandı. "Binanın konumuna, bulunduğu yerleşimin sosyal gereksinmelerine ve programın kapasitesine göre bazı eklemeler" in yapıldığı da oldu.²¹ Halkevi binaları genelde şehrin en güzel ve büyük caddesine, Hükûmet Konağı ve Atatürk heykelinin bulunduğu alanlara yapıldı. Çünkü Halkevlerinde "yola, meydana ve kente hâkimiyet" fikri esastı.²² Üstelik bunlar sıradan binalar değildi ve olmamalıydı. Halkevleri birer kültür evi olmalarının yanı sıra Cumhuriyeti ve Partiyi, kısacası otoriteyi temsil ediyordu. O yüzden mekânların konumu ile fiziksel özelliklerine ayrı bir ihtimam gösterilmeliydi.

CHP yönetimi, yeni Halkevlerinin yapım sürecinde önce binaların arsasını temin etti, sonra da projesi için harekete geçti. Bursa, Sivas, Kadıköy, Zonguldak gibi yerlerde proje yarışmaları açıldı. Bazen Halkevi yapılacak bir ilde Vali'nin projeyi kendi seçtiği mimara yönlendirdiği de oldu (Eminönü Halkevi gibi). Ama büyük oranda proje temini için Bayındırlık Bakanlığı'ndan istifade edildi. Örneğin, Eskişehir, Erzincan, Elazığ, Çoruh, Ağrı, Muğla Halkevleri bu bakanlık tarafından inşa ettirildi. Ankara, Malatya, Kastamonu, İnebolu gibi yerlerde ise eski Türk Ocaklarından devralınan binalar kullanıldı.²³ Binaların inşa sürecinde Parti katkısının yanı sıra halktan toplanacak bağışlara da büyük önem verildi.²⁴

Tek Parti yönetiminin Halkevleri üzerindeki kontrolü sadece binaların inşa sürecini değil, faaliyetlerini, çalışanlarını ve hatta binalarının temizlik, bakım ve onarım konularını da kapsayacak şekilde genişletildi. Şöyle ki; daha önce de ifade edildiği üzere Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi akabinde çıkılan yurt gezilerinde yapılan tespitler ile 1931 Kurultayı sonrasında alınan

²⁰ CHF Halkevleri Talimatnamesi, s. 7.

²¹ Temsil vs. etkinlikler için salon, idari kısım, kütüphane, jimnastik salonu gibi. Modern mimarlığın temsili örneklerinden biri olarak kabul edilen Halkevi binalarının mekânsal özellikleri için bk. Ayşe Durukan-Türkan Ulusu Uraz, "Cumhuriyetin Kültür Kurumu Olarak Halkevi Binaları", *İTÜ Mimarlık, Planlama, Tasarım Dergisi*, C. 7, S. 1, Mart 2008, s. 38-49.

²² Neşe Gürallar Yeşilkaya, *a.g.e.*, s. 143.

²³ Neşe Gürallar Yeşilkaya, *a.g.e.*, s. 133-135.

²⁴ Erhan Berat Fındıklı, *a.g.m.*, s. 104.

kararlar neticesinde parti teşkilatında bazı köklü değişikliklere gidildi. Daha etkili, tedbirli ve başarılı bir yönetim sağlayabilmek adına bir yandan Umumi İdare Heyeti bünyesinde bürolar kurulurken, diğer yandan da kökü İttihat ve Terakki'ye kadar uzanan teftiş sistemi işler hale getirildi. Bu bağlamda ülke belli mıntikalara ayrıldı ve her mıntikanın başına bir Parti Müfettişi tayin edildi.²⁵ Belirli aralıklarla yayımlanan Teftiş Talimatnameleri ile de kurallar belirlendi. Böylelikle hem taşra ve kamuoyu hem de mebuslar kontrol altında tutulmaya çalışıldı. CHP bu teftiş ve rapor sistemini, devletin toplum üzerindeki etkisini artırmak, denetlemek ve halkın sıkıntılarını belirleyip ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kullanıyordu.

Tek Parti yönetiminin her kurumu kontrolü altında tutma isteği kendini doğal olarak Halkevleri üzerinde de gösterdi. 1 Mart 1932'de Parti Genel Sekreterliği tarafından yayımlanan 23 numaralı Tamim ile bu kontrolün ipuçları da verildi. 24 Şubat 1932 tarihli toplantıda Parti Umumi İdare Heyeti tarafından kabul edilen 15 maddelik bu tamimde; Halkevi çalışmalarının nasıl yürütüleceği, şubelere üye kayıt işlemlerinin nasıl yapılacağı, şube komitelerinin seçimlerinde nasıl bir usulün takip edileceği gibi konulara açıklık getirildi. Tamimin 15. maddesinde ise Halkevi binalarında uyulması gereken bir takım kurallardan bahsedildi. Örneğin, Halkevi toplantılarında ve temsillerinde sükûnetin ve düzenin bozulmaması için Halkevlerinde çocuklara yer verilmemeli ve bu durum halka sert ve kırıcı olmadan şefkatle ve üslûbunca anlatılarak izah edilmeliydi. Ayrıca umumi toplantılara gelen ileri yaştaki insanlardan da "*sükûneti muhafaza etme*" ve "*Halkevlerinin tesisat ve eşyalarını tahrip etmeden kullanma*" hususunda hassas davranmaları istenmeliydi.²⁶

Cumhuriyet Halk Partisi, Halkevlerini 1932'den 1951'e kadar çıkartılan çok sayıda talimatname ve tamim ile yönetmeye çalıştı. Bu talimatname ve tamimler kimi zaman Halkevi binalarındaki demirbaş eşyaların bakımı, kimi zaman da yetişkinlerin davranış şekilleri gibi farklı konuları ihtiva etti. Hatta bu yönetim ve denetim çabası, Partiyi 1944 yılında Halkevleri ve

²⁵ Müfettişlik sisteminin tarihsel gelişimi hakkında bk. Cemil Koçak, "Tek-Parti Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Parti Müfettişliği", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul 1992, s. 459-494; Murat Metinsoy, "Erken Cumhuriyet Döneminde "mebus"ların "intihap dairesi" ve "teftiş bölgesi" raporları", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 3, Bahar 2006, s. 103-169.

²⁶ CHF Halkevleri Talimatnamesi, s. 25-29.

Halkodalarının nasıl temizleneceği, bakımlarının ne şekilde yapılacağını anlatıldığı bir kılavuz bastırmaya kadar götürdü. Ancak CHP'nin temizlik ve hijyen konusunda başlattığı bu çalışma yeni değildi. Bu husustaki ilk icraatlar Milli Eğitim ve Sağlık Bakanlıkları tarafından başlatılmıştı.

Milli Eğitim ve Sağlık Bakanlıkları Temizlik Kılavuzları

Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, 20 Mart 1942'de "*Okulların Temizliği Hakkında*" başlıklı bir tamim yayımladı.²⁷ Hasan Âli, 3 maddelik bu tamimde amacının öğrenciyi okulda çeşitli temizlik, tertip ve tanzim işleriyle doğrudan doğruya ilgilendirmek, onları bu işlere fiilen iştirak ettirmek ve böylelikle ev idaresi dersi için bir nevi tatbikat imkânı yaratmak ile kolektif vazife ve mesuliyet bilinci ve disiplini yaratmak olduğunu vurguladı. Tamimde, okulların genel temizliğinin bundan böyle okul idarecileri ve onlarla aynı derecede mesul tutulacak ev idaresi öğretmenlerinin sorumluluğunda olacağı ve kendilerinden bu hususta azami gayret beklendiği belirtildi.

Bu tamimi kısa süre sonra okullarda temizlik işlerinin nasıl yapılacağını anlatıldığı bir kılavuzun yayımlanması izledi. İlk ve ortaokullar, liseler, meslek ve sanat okulları, yükseköğretim kurumları ile tüm bakanlık teşkilatına hitaben yayımlanan yeni bir tamimle, kurumların temizlik işlerinin söz konusu temizlik kılavuzuna göre yapılması istendi. Maarif Vekilliği *Tebliğler Dergisi*'nin 22 Haziran 1942 tarihli 177. sayısından itibaren yayımlanmaya başlanan *Temizlik Kılavuzu* birçok başlıktan oluşmaktaydı. Örneğin, 177. sayıda ayna, tuvalet, banyo, duş süzgeçlerinin temizliği, kurna temizliği, cam (pencere), duvar, halı, kapı ve küvet temizliğinin nasıl yapılacağı anlatılıyordu. 29 Haziran 1942 tarihli 178. sayıda mobilya, paspas, pisuvar ve tükürük hokkası temizliği; 13 Temmuz 1942 tarihli 180. sayıda ise çamaşır yıkama, havlu-peçete-mendil-pijama katlama teknikleri ve zararlı hayvanlarla savaş gibi konular ele alınmıştı.

Hazırlanan bu Temizlik Kılavuzu'nda, lavabo ve tuvalet temizliğinde hangi temizlik malzemesinden ne kadar kullanılacağı, kirlerin hangi

²⁷ 20 Mart 1942 tarih, 3035 sayılı Tamim için bk. *T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi*, C. 4, S. 166, 6 Nisan 1942, s. 1.

yöntemlerle çıkarılacağı ve kurulamaların ne tür bezlerle yapılacağına kadar pek çok detay mevcuttu. Örneğin, cam temizliğinde izlenecek yöntem şöyleydi: *“Camlar ılık sabunlu su ile silinip durulandıktan sonra tüysüz bir bezle kurulanır ve buruşturulmuş gazete parçasıyla parlatılır. Bu temizliğe rağmen camlarda çıkmayan küçük lekeler varsa bir bez alınarak evvela alkol veya sirke yahut su ile nemlendirilir, temiz tebeşir tozuna batırılarak lekeli kısmı oğulur...”*. Ayrıntılı bir şekilde anlatılan konulardan biri de tuvalet temizliği idi. Buna göre; *“Ayakyollarının günlük temizlikleri bol su ile süpürülerek ve her kullanışta zincir çekilerek veya otomata basılarak temin edilir... Haftalık temizliklerinde ise ayakyollarını saplı taş fırçaları ile ve arap sabunlu kaynar su ile fırçalamak lazımdır. Ayakyollarını dezenfekte etmek için 1/20 oranında hazırlanmış javel suyu (ağartıcı) dökmelidir. Fena kokunun giderilmesi için de küçük bir kabın içine biraz kireç kaymağı veya asitfenik²⁸ konulur ve bir kenara bırakılır...”*²⁹

Kılavuzda sadece okulların bina ve eşya temizliğine değil, öğrencilerin kişisel temizliği konusuna da yer verilmişti. Bu noktada üzerinde önemle durulan başlıklardan biri de zararlı hayvanlarla savaştı. Özellikle baş bitlerini gidermek için getirilen çözüm şu şekildeydi: *“Saçlara ve bilhassa diplerine petrol sürülür ve böcekli başa biraz filit sıkılarak baş bir yemeni ile sıkıca bağlanır. Bu şekle birbiri arkasına ve her defasında ilaç miktarını azaltmak üzere 2-3 akşam devam edilir. Sonra baş sabunlu su ile yıkanır. Ve sirke dökmeye mahsus sık tarakla her gün taranır...”*³⁰ Görüldüğü üzere, 1942’de dönemin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan Temizlik Kılavuzu oldukça detaylı temizlik metotlarını içermektedir. Mühim bir amaca hizmet etmesi için iyi niyetle kaleme alındığı çok açık olan bu kılavuz, öğrencilerin temiz bir ortamda eğitim görmelerinin sağlanması, kişisel temizliğin ve hijyenin öneminin anlatılması açısından dikkate değer bir çalışmadır.

Milli Eğitim Bakanlığı’nın hazırladığı bu kılavuza benzer başka bir çalışma da Sağlık Bakanlığı tarafından yapıldı. *“Vekâlet binasının temizliği ve dahilde intizam ve inzibatın temini ve binanın aksanı muhtelifesinin hasardan vikayesi için Talimatname”* başlığı ile hazırlanan ve 11 sayfadan oluşan metin,

²⁸ Asit Fenik (Fenol): Kömürden, ağaç katranından, petrolden ya da bitkisel organik maddelerden damıtılarak elde edilen mikrop öldürücü ve antiseptik özelliğe sahip madde (*“Fenol”*, *AnaBritannica*, C.8, İstanbul 1988, s. 505).

²⁹ T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi, C. 4, S. 177, 22 Haziran 1942, s. 1.

³⁰ T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi, C. 4, S. 181, 20 Temmuz 1942, s. 1.

Bakanlık binasının odalarından bahçesine kadar temizlik ve bakımının nasıl yapılacağı hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir.³¹

Milli Eğitim'in okullar için hazırlattığı Temizlik Kılavuzu'ndan hayli farklı olan bu talimatname 62 maddeden oluşmaktaydı. İlk 35 madde, Bakanlık binasının kapılarından duvarlarına, koridorlarından bahçesine kadar nasıl temizleneceği ve bina içinde uyulması gereken temizlik kurallarıyla ilgiliydi. Temizlik malzemelerinin cinsi ve miktarı gibi detaylara girilmiyor, sadece temizlik sırasında uyulması gereken kurallar hatırlatılıyordu. Örneğin, Bakanlık binasının her yeri her sabah saat 07.00'de başlanıp 08.30'da bitirilmesi kaydıyla temizlenecekti. Oda, koridor ve merdivenler evvela elektrik süpürgesi ile süpürülecek, sonra da tozları alınacaktı. Binanın tüm camları daima çok temiz bulundurulacaktı. İçeride normal süpürge ile temizlik kesinlikle yasaktı. Bunun dışında kapı ve pencere gibi yağlı boyalı her aksam daima temiz ve lekesiz olmalıydı. Kapılara sürünmek ve kirletebilecek şeylerle temas ettirmek de yasaktı. Ayrıca her memurun vazifesine ve mevkiine hürmeten her gün tıraş olması lüzumluydu.

Talimatnamede, temizlik kuralları haricinde binada israfı önlemek amacıyla alınacak tasarruf tedbirleri hakkında da bilgi veriliyordu. Her şeyden önce bina dahilinde elektrik ve su israf edilmeyecekti. Hatta mesai saatleri dışında ve geceleri yanacak elektrik ampulleri de talimatnamede belirtildiği üzere yakılacaktı. Örneğin, bodrum katı koridorlarına ve tuvaletlere 15'şer mumluk birer ampul, bina girişinin dışına 100 mumluk kuvvetinde 1 veya 50 mumluk 2 ampul, giriş holüne 50 mumluk kuvvetinde 1 ampul, birinci ve ikinci katların merdiven üstüne tesadüf eden mahallere 25'şer mum kuvvetinde birer ampul ile binanın arka tarafındaki kapının üstüne de 50 mum kuvvetinde 1 ampul takılacaktı.

Çalışanlara getirilen kurallar ise sıkı tutulmuştu. Bakanlık memurlarının odalarında yemek yemeleri, daire içinde sigara içmeleri, elde mendil kurularak ortalıkta dolaşmaları yasaktı. Memurlar masalarının üstünde bir sigara tablası bulundurabileceklerdi. Ancak bu tablalar sigara uçları ve kibritlerle dolu olmayacaktı. Mesai odalarının içine su bardağından başka su kabı konulmayacaktı. Bakanlık binasına gelen kişiler şapka, palto, şemsiye, baston gibi eşyalarını mutlaka zemin kattaki vestiyere veya kapıcıya teslim

³¹ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 490-1-0-0/846-349-3.

edeceklerdi. Bina dahilindeki duvarlara her ne büyüklükte olursa olsun çivi çakmak yasaktı. Daire müstahdemleri ile şoförlerin daireye gece misafiri kabul etmeleri ise “şiddetle memnu” idi. Talimatnamenin 36. ile 41. maddeleri arasında Daire Müdürü’nün, 42. maddede baş hademenin, 43. ile 52. maddeleri arasında elektrik memurunun ve son olarak 53. ile 62. maddeler arasında da şoförlerin vazifelerine değinilmişti. Burada da yine uyulması gereken temizlik kuralları ile sorumluluklar hatırlatılıyordu. Sonuç olarak, Sağlık Bakanlığı tarafından hazırlanan 11 sayfalık bu talimatnamede yer yer bazı ayrıntılara girilmişse de büyük oranda genel temizlik önerilerinde ve uyarılarda bulunulmuştur. Bu özelliği ile Milli Eğitim Bakanlığı Temizlik Kılavuzu’ndan ayrılmaktadır.

Halkevleri ve Halkodaları Temizlik ve Bakım Kılavuzu

CHP, okullarda ve bakanlıklarda başlattığı temizlik seferberliğine son olarak Halkevleri ile Halkodalarını da dahil etti. Bu amaçla 1944 yılında Ankara’da, *CHP Halkevleri ve Halkodaları Temizlik ve Bakım Kılavuzu* isimli bir kitapçık bastırıldı.³² Parti Genel Sekreterliği bu çalışmayı 23 Ekim 1944 tarihli bir yazı ile Halkevi başkanlıklarına bildirdi. Genel Sekreter adına Trabzon Mebusu A. Faik Barutçu imzasını taşıyan yazıda öncelikle, Halkevleri ile Halkodalarının bahçeleri, eşyaları ve bütün çalışma vasıtaları ile buldukları yerlerin öz malları olduğu, birer kültür yuvası olan ve faydalı hizmetlerin yerine getirildiği bu kurumların sürekli temiz bulundurulmaları gerektiği vurgulandı. Sonra da bu evlerin ve odaların idare heyetlerinin başlıca vazifelerinden birinin Halkevleri ile Halkodalarını “*bir aile yuvası*” gibi bakımlı ve temiz tutmak olduğu ifade edildi. İlgili yazıda, Temizlik ve Bakım Kılavuzu’nun bu ihtiyacı karşılamak üzere hazırlandığı, kurumların içinde ve başında bulunan kişilerin de kılavuzun yürürlüğe konmasından mesul oldukları belirtildi.³³

³² *CHP Halkevleri ve Halkodaları Temizlik ve Bakım Kılavuzu*, Ankara 1944 (BCA, 490-1-0-0/5-25-6). Bu kılavuzun bir kopyası Milli Kütüphane’de de bulunmaktadır.

³³ BCA, 490-1-0-0/846-349-3.

Sağlık Bakanlığı için hazırlanan *Temizlik Talimatnamesi'*nden³⁴ ziyade Milli Eğitim için hazırlanan *Temizlik Kılavuzu'*na benzerliği ile dikkat çeken 16 sayfalık bu kılavuz, küçük bir Girişin ardından “Temizlik İşlerine Toplu Bir Bakış”, “Genel Esaslar” ve “Başlıca Temizlik Usulleri” başlıkları altında üç bölümden oluşmaktaydı. Görevlilerin talimatları doğru anlayıp gereğini tam manasıyla yerine getirebilmeleri için maddeler kısa, basit ve anlaşılır cümlelerle ifade edilmişti. Çünkü Halkevleri ve Halkodaları her kesimden insanın bir arada olduğu mekânlardı ve herkesin eğitim ve kültür seviyesi bir değildi.

Kılavuzun iki sayfalık birinci bölümünün başlangıcında, bir cemiyetin ilk bakışta temiz ve düzenli bir yaşayışa sahip olup olmadığının topluluk yerlerinin temizliği ve bakımı ile ölçüldüğü, bu yüzden de “*Yurdumuzda içtimaî hayatın gelişmesi, millî duyguların beslenmesi, bedîî terbiyenin yayılması ve yükselmesi gibi üzerlerine çok önemli vazifeler almış olan*” Halkevlerimiz ve Halkodalarımızın bulunduğu yerlerin, memleketin en temiz ve bakımlı mekânlarının başında gelmesi gerektiği ifade edildi. Ardından da Halkevi ve Halkodalarının temizlik ve bakımından neyin kastedildiğine dair bir açıklama getirildi. Buna göre ev ve odaların temizliği demek, temelinden çatısına, tuvaletinden³⁵ bahçesine hatta çalışma alet ve vasıtalarına kadar temiz, yerli yerinde, düzgün ve bakımlı olması demektir. Kılavuza göre temizlik gelip geçici bir iş olmadığı gibi, bina ve tesisattaki eksiklikler de temizliğe mani teşkil etmemeliydi. Beton yapılar, mermer zeminler, parke döşemeler, pahalı fayanslar ile son sistem tesisata sahip tuvaletler şüphesiz güzel şeylerdi. Fakat temizlik ve bakım olmadan bunlar neye yarardı. Önemli olan temizlik duygusunun ve lüzumunun zihinlere yerleşmesi idi. Kılavuzun bu bölümünde, öncelikli olarak temizliğin önemi ile medeni hayatın gereklerinden biri olarak topluma neden gerekli olduğu üzerinde durulmuş, Halkevleri ile Halkodaları temizliğinin halkımız için “*bir şeref meselesi*” sayılması gerektiği vurgulanmıştır.

³⁴ Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, “*Vekâlet binasının temizliği ve dahilde intizam ve inzibatın temini ve binanın aksamı muhtelifesinin hasardan vikayesi için Talimatname*” başlıklı metnin ilk sayfasına, Halkevleri ve Halkodaları Temizlik Kılavuzu'nun hazırlık aşamasında bu talimatnamenin incelendiğine dair küçük bir not düşmüştür.

³⁵ Kılavuzda “ayakyolları” olarak geçmektedir.

Temizlik ve Bakım Kılavuzu'nun üç sayfalık ikinci bölümünde ise temizlik ve bakım ödevinin kimlere düştüğü, temizliğin hangi alanları kapsadığı ve hangi safhalardan oluşacağı konularına değinildi. Buna göre temizlik işinde birinci derecede mesul olanlar Halkevi ve Halkodası başkanları ile bunların İdare Heyeti üyeleri idi. Onlardan sonra gelen daire müdürleri, kâtip, muhasip, kütüphane memuru, müze memuru, kapıcı, odacı gibi daimî ve geçici vazifede bulunan herkes de İdare Heyeti üyeleri ile başkana karşı sorumlu idiler. Temizliğin kapsadığı alanlar ise üç bölümde ele alındı: 1) Bina, duvarlar, kapılar, pencereler, döşemeler, ayakyolları, lavabolar, banyo ve duşlar 2) Mobilyalar, halılar, aynalar, hasır mobilyalar, madenî eşyalar, paspaslar, yol keçeleri, kağıt sepetleri, süprüntü sandığı 3) Komitelere ait çalışma vasıtaları, piyano ve çeşitli müzik aletleri, yazı tahtası, dikiş makinası, aksesuar ve dekor eşyaları, kitaplar, müze eşyası.

İkinci bölümün ve de kılavuzun en mühim konularından biri de Halkevleri ile Halkodalarında yapılacak temizlik işlerinin safhalarıydı. Buna göre temizlik işleri gündelik, haftalık, mevsimlik ve senelik olmak üzere dört safhadan oluşacak ve her safhada yapılması gereken işler kılavuzdaki sırayla yerine getirilecekti. Örneğin, gündelik temizlikte rutin olarak yerine getirilecek işler; odaların süpürülmesi, tuvalet ve lavaboların temizlenmesi, toz alınması, odaların havalandırılması, paspasların temizlenmesi, çöp kutularının dökülmesi, kış ise soba tahtalarının küllenmemesine dikkat edilmesi ve varsa ocakların kirli bırakılmamasından ibaretti. Haftalık temizlik gündeliğe oranla biraz daha detaylı tutulmuştu. Her hafta odalar tek tek temizlenecek, ayna ve camlar silinecek, duvarların örümcekleri alınacak, parkeler cilalanacak, duşlar ve banyolar ovalanacak, tuvaletler dezenfekte edilecek, kapılar sabunlu suyla silinecek, halılar temizlenip bahçe süpürülecekti. Yönetim her ayın sonunda veya başında bir gün, yukarıda sayılan tüm işleri esaslı olarak gözden geçirmek ve eksik gördüğü şeyleri tamamlamakla yükümlüydü.

Mevsimlik temizlik ise yaz ve kış mevsimlerine girişte yapılacak umumi bir temizlikten ibaretti. Yaza hazırlık kapsamında yapılması gereken işler; halı ve kilimlerin haşarattan korunması için temizlenip ilaçlanarak kaldırılması, perdelerin yıkanması, sobaların sökülüp temizlenip kaldırılması ve odaların ayrı ayrı yine esaslı bir temizlikten geçirilmesi idi. Kışa hazırlıkta ise halı ve kilimler yayılıp perdeler asılacak, sobalar kurulacak ve her zamanki gibi odalar, kütüphane ve varsa müze eşyaları köklü bir

temizlikten geçirilecekti. Senelik temizlikte binanın yılda bir defa muhakkak badanası yapılacak, tamire muhtaç mobilyalar varsa tamir ettirilecek, kırık dökük ve bozuk tesisat yenilenecek, yağlı boyalar tazelenecek, bacalar temizlenecek, paspaslar sabunlu su ile yıkanacak, depo ve ambarlar da havalandırılıp temiz bırakılacaktı.

Kılavuzun en dikkat çekici bilgiler içeren kısmı şüphesiz üçüncü bölümüydü. *Başlıca Temizlik Usulleri* başlığını taşıyan bu bölüm kendi içinde "Bina Temizliği", "Eşya Temizliği" ve "Çeşitli Eşya ve Ders Vasıtalarının Temizliği" olmak üzere üç alt başlıktan oluşuyordu. Bu başlıklarda, hangi temizlik maddeleri ve usulleri ile nerelerin nasıl temizleneceği tüm teferruatıyla anlatılmaktaydı. "Bina Temizliği" başlığı altında duvarlar, kapılar, cam ve pencereler, döşemeler, tuvalet ve lavabolar, banyolar, duş ve kurnaların temizliğine yer verilmişti. Temizlik işleminin büyük bir dikkat ve titizlikle yürütülmesi isteniyordu. Haftada bir kez duvarların tavan süpürgesi ile süpürülmesi, lakin bu iş yapılırken baş, burun ve ağzın ince bir bezle sarılması tavsiye ediliyordu. Özel dikkat isteyen işlerden biri de duvarlardaki toz ve örümceklerin alınması idi. Örümcekler ucu bezli değneklerle duvarlar çizilmeden alınacak, duvarların yağlı boyalı kısımlarının tozları kuru bezle, fayanslı bölümleri de ayda bir defa sabunlu su ile temizlenecekti. Tabi bu işlemin "küllü veya killi su" ile yapılması da mümkündü.

Kapılar ile cam ve pencereler için de benzer işlemler önerilmişti. Kapılar haftada bir defa sabunlu su ile temizlenecek, kapı tokmakları yine haftada bir alkol veya kaol (parlatıcı) ile ovalanarak parlatılacaktı. Keza cam ve pencereler de tıpkı Milli Eğitim'in Temizlik Kılavuzu'nda izah edildiği gibi sabunlu ılık suyla silinip lekeleri çıkartılacak, sonra da tüysüz bir bez ya da buruşturulmuş gazete kağıdı yardımı ile kurulacaktı.

Üçüncü bölümün en teferruatlı kısmı döşeme temizliğiydi. Döşemeler kendi içinde taşlar, beyaz taşlar, cilalı yer tahtaları, cilalı parkeler, linoleom (yer muşambası) ve toprak döşemeler gibi alt başlıklarda ele alınmakta ve bunların temizlik usulleri ile cilalama yöntemleri üzerinde durulmaktaydı. Normal taşların temizliği, bir kova sıcak suya büyük bir tahta kaşıkla arap sabunu konularak elde edilecek karışım ile yapılacak ve bunun için de saplı bir taş fırçası kullanılacaktı. İşlemin devamında yapılacaklar ise şu şekilde izah ediliyordu: *"Bu sudan taşların köşeleriyle ortasma dökülerek fırça ile*

kuvvetlice oğulur ve bol su ile durulanır, suyu süpürülür. Yer bezleriyle kurulanır, rutubet yapmaması için pencereler açılarak havalanma yapılır.” Beyaz taşlar için ise daha incelikli bir işlem gerekiyordu. Burada önerilen temizlik maddesi javel ya da kireç kaymağı idi. Bir litreye bir bardak javel suyu hesabıyla bir kova su hazırlanacak ve bu sudan saplı bir maşrapa ile alınarak taşlara dökülecekti. Tabii çok kirli kısımlara azar azar kireç kaymağı tozu serpmek de işe yarar metotlardan biriydi.

Cıvalı taşların temizliği ise kıl süpürgeler ile yapılacak, yünlü bir bez parçası yardımıyla da parlatılacaktı. Bu taşların belirli aralıklarla cilalanması gerekiyordu. Kılavuzda tarif edilen karışımlar kimya deneylerini aratmayacak mahiyette idi. Örneğin, taş cilası için verilen karışım 1.50 litre kaynar su, 120 gr. arap sabunu ve 160 gr. sarı balmumundan ibaretti. Arap sabunu kaynar suda eritilecek, sarı balmumu da yavaş yavaş bu karışıma ilave edilerek karıştırılacaktı. Önemli olan, bu karışımın sıcakken taşlara tamponla sürülmesi ve kuruduktan sonra da taşların parlatılmasıydı. Linoleom yani yer muşambalarının cila terkibi ise daha karmaşıktı. Muşamba cilası için 4 kg. petrol, 2 kg. parafin, 750 gr. sarı balmumu ve 12.5 gr. reçine gerekiyordu. Parafin, sarı balmumu, reçine gibi maddeler önce bıçakla ince ince doğranarak bir tenekeye konulacak, kaynar su bulunan bir kap içinde ısıtılan bu teneke içindeki malzemelerin erimesi için de tahta bir mablakla³⁶ karıştırılması sağlanacaktı. Karışım tamamen eridikten sonra ise petrol yağı azar azar ilave edilerek karıştırılacaktı. Tamamen sıvı haline gelen bu karışım en son donmaya bırakılacaktı. Yer muşambaları haftada bir kez az sulu bezlerle silindikten sonra da bu karışım ile cilalanacaktı. Yalnız yer muşambaları mecburiyet hâsıl olmadıkça silinmemeliydi. Zira su, muşambanın ömrünü kısaltmaktaydı.

Temizlik ve bakım işlemleri içerisinde üzerinde hassasiyetle durulan konuların başında tuvalet ve lavabolar geliyordu. Buraların temizliği de günlük ve haftalık olmak üzere iki kısımda yapılacaktı. Tuvaletler her gün bol su ile süpürülüp zinciri (sifon) çekilecek, rezervuar tertibatı olmayan tuvaletlere ise sık sık kova ile su dökülecekti. Haftalık temizlikleri ise yine ince işçilik istiyordu. Tuvaletler önce saplı taş fırçalarla arap sabunu ve

³⁶ Mablak: Hamur, merhem, boya gibi şeyleri ezip karıştırarak yağurmak için kullanılan ve bir ucu ele alınacak biçimde saplı, öbür ucu yassı olan alet (*Türkçe Sözlük*, TDK, C. 2, Ankara 1988, s. 973).

kaynar su ile fırçalanacak, ardından da güzelce dezenfekte edilecekti. Tuvaletlerin dezenfektasyonu için önerilen formül ise 1/20 nispetinde hazırlanmış javel suyu idi. Tuvaletlerdeki kötü kokunun giderilmesi için de görevlilere, küçük bir kabin içerisine biraz kireç kaymağı veya asit fenik konularak bir kenara bırakılması öneriliyordu. Lavabolar da benzer metotlar ile temizlenecekti. Yalnız lavaboların madenî kısımlarını parlatmak şarttı. Bunun için de madenî kısımların petrol ya da alkolle silinmesi gerekiyordu. Haftalık bakımlarının yine arap sabunu ile yapılması ve dezenfektasyonu için de lizol veya javel suyu ilave edilmiş karışımdan faydalanılması isteniyordu. Keza duşların, kurnaların ve banyoların temizlik ve dezenfektasyonu için önerilen metot ve karışımlar da aynı olacaktı. Yalnız banyodaki erimeyen kirlerin çıkartılması için “seyhun tuzu” denilen bir maddenin kullanması da önerilmekteydi.

Başlıca Temizlik Usulleri bölümünün “Eşya Temizliği” başlığı altında ise mobilyalar, halılar, aynalar, hasır mobilyalar, madenî eşyalar, süprüntü sandığı ile paspasların temizliğine yer verildi. Temizliği yapacak kişilere, eşyaların daha uzun süre kullanılabilmesi için sürekli küçük uyarılarda bulunuldu. Bunların başında, mobilyaların cilalı kısımlarına kesinlikle ıslak bez sürülmemesi vardı. Mobilyalar günlük ve haftalık temizlikten geçirilecekti. Her gün yünlü bir bezle tozları alınacak, haftada bir ise kumaş kısımları fırçalanacaktı. Aynı hassasiyet halılar için de gösterilmeliydi. Halıların daha uzun ömürlü olabilmesi için iplikleri istikametinde her gün süpürülmesi, hatta haftada bir gün de kullanılmış nemli çay yapraklarıyla süpürülerek parlatılması isteniyordu. Çok kullanılan halıların tozlarının iyice çıkartılması için önerilen yöntem ise son derece klasik ve basitti. Halılar, bahçenin en müsait yerine asılacak ve bir değnekle vurularak tozları çıkartılacaktı. Mevsim sonlarında mutlaka temizlenecek, aralarına naftalin veya tütün tozu, nezle otu³⁷ tozu gibi şeyler serpidikten sonra da dürülerek kaldırılacaktı. Ama katiyen katlanmayacaklardı.

Çok kirli hasır mobilyalar sabunlu ılık su ile fırçalanacak, aynaların lekeleri ise sirke ya da tebeşir tozuna bastırılmış bezlerle çıkarılarak

³⁷ Nezle Otu (Pisik Otu, Kedinanesi): Kokusu kuvvetli, koyu mor çiçekli, uçucu yağ içeren, nane kokulu dalları baharat olarak ya da ilaç olarak da kullanılan bitki (“Kedinanesi”, *AnaBritannica*, C. 13, İstanbul 1989, s. 139).

parlatılacaktı. Kararan nikel eşyalar “İspanya Beyazı” (*Blanc d’Espagne*)³⁸ denilen bir tozla ovulup temizlenecekti. Gümüş eşyaların temizliği de aynı metotla yapılacaktı. Bunların dışında koridorlar, idare odaları ile salonlardaki çöp ve kağıt kutuları her gün boşaltılacak, koku yapmaması için de arap sabunu ile silinerek kurumaya bırakılacaktı. Yine süprüntü sandıkları ile paspaslar da benzer yöntemle temizlenecekti. Bu bölümün son kısmı olan “Çeşitli Eşya ve Ders Vasıtalarının Temizliği” başlığında ise Halkevi ve Halkodalarının muhtelif komitelerine ait çalışma ve ders vasıtalarının büyük bir titizlikle korunması gerektiği anlatılıyordu. Örneğin, müzik aletleri temiz ve rutubetsiz yerlerde muhafaza edilecek, piyanoları tozdan korumak için üzerleri örtü ile kapatılacak, dikiş makinaları kullanıldıktan sonra mutlaka yağlanacak, kütüphanedeki kitapların ise devamlı surette tozları alınarak senede en az iki defa elden geçirilerek yerleri temizlenecekti.

Kılavuz, içilecek ve kullanılacak suyun temizliği hakkında yapılan küçük bir hatırlatma notu ile bitirilmekteydi. Halkevi ve Halkodası sakinlerine, içilecek suyun ağzı kapaklı ya da temiz bir bezle ağzı kapatılmış musluklu küplerde bulundurulması ve bu küplerin ağız kısmından maşrapa ile su alınmaması tavsiye ediliyordu. Temizlikte kullanılacak suyun da su tesisatı olmayan yerlerde musluklu tenekeler veya kovalarla taşınması önerilmişti. Metinde yapılan son uyarı ise tuvaletlerde mutlaka su bulundurulması ve buraların temiz tutulması gerektiği idi.

Yukarıda verilen bilgi ve detaylardan da anlaşılacağı üzere, aslında bu kılavuz 1942 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanıp *Tebliğler Dergisi*’nde yayımlanmış olan Temizlik Kılavuzu’nun adeta minik bir kopyası idi. Oradaki temizlik metotları bu kılavuzdakilerle neredeyse birebir aynıydı. Sadece bazı temizlik maddelerinin (cila gibi) nasıl yapılacağı hususlarında ikinci kılavuz biraz daha detay içeriyordu.

Sonuç

CHP Halkevleri ve Halkodaları Temizlik ve Bakım Kılavuzu’nun yayımlanma nedeninin, dolayısıyla Partinin temizlik işlerine bu derece önem vermesinin temelinde elbette temiz bireyler daha doğrusu sağlıklı ve temiz bir toplum

³⁸ İspanya Beyazı: Boyacılıkta kullanılan tebeşir tozuna denir. Bk. “Whiting”, *New Webster’s Dictionary of The English Language*, İstanbul 1989, s. 623.

yaratma düşüncesi vardı. Nitekim kılavuzun giriş bölümünde de modern dünyada temizliğe verilen önemden bahsedilmiş ve halk sağlığına vurgu yapılarak toplum temizliğinin umuma açık yerlerdeki temizlikle paralellik arz ettiği vurgulanmıştı. Parti Genel Sekreterliği'nin, temizlik seferberliğini halka yeni ve modern yaşamın gereklerinin öğretildiği mekânlar olan Halkevi ve Halkodalarında da sürdürmeye çalışması son derece önemliydi. Çünkü kuruldukları andan itibaren rejimin, otoritenin ve gücün simgesi haline gelen Halkevleri, siyasi, sosyal ve kültürel değişimi topluma aktarmak ve halkı aydınlatmak için örgütlenmişlerdi. Bu amaçla şehirlerin en güzel ve işlek yerlerine yapılan Halkevlerinin, sadece buldukları mevki ya da mimari özellikleri ile değil, temiz ve bakımlı iç mekânları ile de halkın dikkatini ve alakasını çekmesi hedeflenmişti. Bu şekilde toplumun Halkevleri ve Halkodalarında yürütülen faaliyetlere daha fazla dahil olacağı, Partiye olan ilgisinin ve bağlılığının artacağı düşünülüyordu. Çünkü o günlerde Partinin buna çok ihtiyacı vardı. Savaşa girmemiş olmasına rağmen, savaşın yarattığı ekonomik krizi fazlasıyla hissedilen Türkiye'de halk huzursuzdu ve yaşanan sıkıntılar, halkın yirmi yıldır kesintisiz iktidarda bulunan Tek Parti yönetimine karşı bakışını ve güvenini sarsmıştı.

Parti yönetiminin Halkevleri için ayrı bir temizlik kılavuzu hazırlama nedenleri arasında parti müfettişlerinden gelen raporların da etkili olabileceği unutulmamalıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere CHP, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren teftiş ve rapor sistemine büyük önem vermiş, belirli dönemlerde yayımladığı teftiş talimatnameleri ve atadığı parti müfettişleriyle ülkede bir denetim ve kontrol mekanizması oluşturmuştu. Parti müfettişleri yılda iki defa verdikleri raporlarla sadece parti teşkilatlarından değil, aynı zamanda buldukları bölgenin Halkevi ve Halkodalarından da sorumlu tutulmakta ve bunlarla ilgili son derece detaylı raporlar hazırlamaktaydılar.³⁹ Gelen raporlarda pek tabii olumsuz değerlendirmeler de yer almaktaydı. Şu durumda Parti Genel Sekreterliği'nin, raporlardaki bilgiler ve şikâyetler üzerine Halkevi ve Halkodalarının temizliği hususunda böyle bir çalışma başlatmış olması da kuvvetle muhtemeldi.

³⁹ Örnekler için bk. Bilecik Bölge Müfettişi Zühtü Durukan'ın hazırladığı Teftiş Bölgesi Raporu (29 Temmuz 1942), BCA, 490-1-0-0/632-85-1; Isparta Bölge Müfettişi Osman Şahinbaş'ın hazırladığı Teftiş Bölgesi Raporu (13 Şubat 1940), BCA, 490-1-0-0/998-851-1 vs.

Halkevleri sivil bir örgüt kimliğinden ziyade, parti-devlet bütünleşmesinden kaynaklı bir devlet kurumu olarak görülmekte ve bu da beraberinde bir ciddiyet ve disiplin beklentisini getirmekteydi. Bu beklentinin etkisiyle Parti Genel Sekreterliği de tüm Halkevi ve Halkodası yöneticilerinin sorumlu olduğu bu kılavuzu hazırlayarak, temizlik ve hijyen gibi önemli bir mevzuyu idarecilerin inisiyatifinden çıkardı. Çünkü arzu edilen sonuca, kurumları idarecilerin temizlik anlayışına teslim ederek ulaşmak mümkün değildi. Bu çerçeveden bakıldığında, tek elden hazırlanıp kurumlara gönderilen bu kılavuzu, parti yönetiminin Halkevi ve Halkodalarındaki temizlik işlerine bir çeki düzen verme çabası olarak görmek mümkündür. Ancak tüm bu çabalara rağmen, hazırlanan kılavuzun ne derece tatbik edildiği ve arzu edilen sonuca ulaşıp ulaşılamadığı hakkında bir değerlendirme yapmak zordur. Bu konudaki sağlıklı sonuçlara, ancak 1944 sonrası hazırlanan Halkevi Teftiş Raporlarının incelenmesi sonucunda ulaşılabilir.

CHP, merkezî yönetim ve denetim anlayışının bir tezahürü olarak Halkevlerini kapatıldıkları tarihe kadar talimatnamelerle yönetti. Yayımlanan bu talimatnamelerde örneğin, Halkevi salonlarında sadece İdare Heyetinin seçtiği filmlerin gösterime girebileceği, yapılacak nişan, düğün ya da balolarda hangi tür alkollü içkinin içilmesine izin verildiği belirtiliyordu. Yine aynı merkezîyetçi anlayışın etkisiyle, Halkevi açılışları belli bir disiplinle gerçekleştiriliyor, çıkarılan Halkevi dergilerinin isimleri merkezden belirleniyor, Halkevleri dışında yapılacak kültürel ve sportif faaliyetlere asla sıcak bakılmıyordu. Sükûnetin sağlanması için buralara çocukların alınması istenmiyor, yetişkinler de genel toplantı esnasında gürültü çıkarmamaları konusunda uyarılıyordu.⁴⁰ Bu denetim anlayışı CHP Genel Sekreterliği'ni, hazırladığı kılavuzla Halkevlerinin lavabo ve tuvalet temizliğinin nasıl yapılacağını belirlemeye kadar götürdü. Faydalı bilgiler telkin etmek suretiyle toplumun özellikle de gençlerin terbiye edilmeye çalışılması elbette önemliydi. Ancak Tek Parti Dönemine damgasını vuran bu tip uygulamalarla, yeni inşa edilmeye çalışılan Genç Türkiye'nin insanların belli kalıplarda şekillendirilmeye çalışıldığı da bir gerçektir.

⁴⁰ CHF *Halkevleri Talimatnamesi*, Ankara 1932; Genel Sekreterlik tarafından yayımlanan 23 nolu Tamim için bk. *Cumhuriyet Halk Fırkası Kâtibiumumiliğinin F. Teşkilâtına Umumî Tebliğâtı (Mayıs 1931'den Birinci Kânun 1932 Nihayetine Kadar)*, C. 1, Ankara 1933, s. 73-77.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

BCA, 490-1-0-0/5-25-6.

BCA, 490-1-0-0/846-349-3.

BCA, 490-1-0-0/632-85-1.

BCA, 490-1-0-0/998-851-1.

Diğer Kaynak ve Araştırmalar

Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri (ASD), C. 1, Ankara 1997.

BAŞAR, Ahmet Hamdi, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, Ankara 1981.

CHF Halkevleri Talimatnamesi, Ankara 1932.

CHP Halkodaları Talimatnamesi, Ankara 1939.

Cumhuriyet Halk Fırkası Kâtibiumumiliğinin F. Teşkilâtına Umumî Tebliğatı (Mayıs 1931'den Birinci Kânun 1932 Nihayetine Kadar), C. 1, Ankara 1933.

CHP Halkevleri ve Halkodaları Temizlik ve Bakım Kılavuzu, Ankara 1944.

ÇAVDAR, Tevfik, "Halkevleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA)*, C. IV, s. 880-881.

ÇEÇEN, Anıl, *Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri*, İstanbul 1990.

DURUKAN, Ayşe-URAZ, Türkan Ulusu, "Cumhuriyetin Kültür Kurumu Olarak Halkevi Binaları", *İTÜ Mimarlık, Planlama, Tasarım Dergisi*, C. 7, S. 1, Mart 2008, s. 38-49.

FINDIKLI, Erhan Berat, "Tek Parti Döneminde Türkiye'de Halkevleri ve İtalya", *Arredamendo Mimarlık*, S. 263, Aralık 2012, s. 100-110.

KARAER, İbrahim, *Türk Ocakları (1912-1931)*, Ankara 1992.

KOÇAK, Cemil, "Tek-Parti Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Parti Müfettişliği", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul 1992, s. 459-494.

- METİNSOY, Metin, "Erken Cumhuriyet Döneminde "mebus"ların "intihap dairesi" ve "teftiş bölgesi" raporları", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 3, Bahar 2006, s. 103-169.
- New Webster's Dictionary of The English Language*, İstanbul 1989.
- ÖNDER, Mehmet, *Atatürk'ün Yurt Gezileri*, İstanbul 1998.
- SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul 1994.
- Selim Sırrı (Tarcan), "İtalya'da Halk ve Gençlik Teşkilatı", *Ülkü*, C. I, S. 3, Nisan 1933, s. 241-243.
- ŞİMŞEK, Sefa, *Bir İdeolojik Seferberlik Deneyimi Halkevleri 1932-1951*, İstanbul 2002.
- T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi*, C. 4, S. 166, 6 Nisan 1942.
- T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi*, C. 4, S. 177, 22 Haziran 1942.
- T.C. Maarif Vekilliği Tebliğler Dergisi*, C. 4, S. 181, 20 Temmuz 1942.
- TOPRAK, Zafer, *Türkiye'de Yeni Hayat-İnkılap ve Travma 1908-1928*, İstanbul 2017.
- TOKSOY, Nurcan, *Halkevleri: Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak*, Ankara 2007.
- Türkçe Sözlük*, TDK, C. 2, Ankara 1988.
- ULUSKAN, Seda Bayındır, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*, Ankara 2010.
- ÜSTEL, Füsun, *Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul 1997.
- Vildan Aşır (Savaşır), "Romen Gençlik Teşkilatı-Strasa Tarihi", *Ülkü*, C. XIV, S. 79, Eylül 1939, s. 19-22.
- YAVUZ, Serap Yolcu, *Cumhuriyet Misyonerleri 1930-1946 Arası Türkiye'de Bir Politik Özne Olarak Gençlik İnşası*, İstanbul 2019.
- YEŞİLKAYA, Neşe Gürallar, *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul 1999.
- ZEYREK, Şerafettin, *Türkiye'de Halkevleri ve Halkodaları*, Ankara 2006.

EKLER

Ek: Kılavuzun Kapağı ve İkinci Sayfası

DEVLET ARŞİMLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
CUMHURİYET ARŞİVİ**C. H. P.****HALKEVLERİ ve HALKODALARI*****Temizlik ve Bakım
Kılavuzu*****A N K A R A**
1 9 4 4

49C	01			5.256
-----	----	--	--	-------

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMİZLİK İŞLERİNE TOPLU BİR BAKIŞ

Halkevlerinin ve Halkodalarının temizliği denince ne anlıyoruz?

Yurdumuzda içtimai hayatın gelişmesi, milli duyguların beslenmesi, bedii terbiyenin yayılması ve yükselmesi gibi üzerlerine çok önemli vazifeler almış olan Halkevlerimiz ve Halkodalarımız milli hayatımızda ileri ve şerefli bir varlıktır.

Bu gözle bakılınca:

En büyüğünden en küçüğüne kadar her Halkevi ve Halkodası bulunduğu yerin en temiz ve bakımlı yapısı olmak gerektir.

Bizde, çok kere, topluluk yerlerinin ve binalarının temizlik ve bakımına evlerimizin içi kadar dikkat edilmez. Halbuki temizlik dâvasında topluluklara, umuma ait olan yerlerin temizliği ve bakımı ön sırada gözönüne alınmak lâzımdır. Gerçekten bir cemiyetin ilk bakışta temiz ve düzenli bir yaşayışa malik olup olmadığı, topluluk yerlerinin temizliği ve bakımı ile ölçülür.

Halkevleri ve Halkodaları, bu bakımdan da, temiz, iç açıcı ve gönül okşayıcı görünüşleri ve durumlarıyla buldukları yerlerde temizliğe ve bakıma birer örnek teşkil etmelidirler. Bunu yapamayan bir halkevi veya bir halkodası yapacağı ilk hizmeti başarmamış demektir.

Halkevlerinin ve Halkodalarının temizliği ve bakımı demek; temelinden çatısına kadar içerisinin ve dışarısının; ayakyolu, avlu ve bahçe gibi bina eklerinin, bina -nın içerisinde bulunan eşyaların, çalışma âlet ve vasıtalarının hepsinin temiz, yerli yerinde, düzgün ve bakımlı olması, iç ve dışa ait bütün görünüşlerin göze güzel görünmesi demektir.

“AN INITIATIVE TO CREATE A GUIDELINE FOR SANITATION AND
CARE OF PEOPLE’S HOUSES OF THE SINGLE PARTY GOVERNMENT
IN TURKEY”

Abstract

As a result of the issues identified during domestic trips after the experience of Free Republican Party and decisions reached at the 1931 Party Congress, some fundamental changes were made to the CHP organizational structure. Bureaus established within the organizational structure of the party. The inspection system was made functional. Through the issued inspection instructions and the assigned inspectors, local and public opinion as well as parliamentarians were tried to be kept under control. CHP used this system not only to increase the control and influence of the State over society but also to meet people’s needs. This inspection and control efforts of the party also appeared in People’s Houses and People’s Rooms. In this process, the CHP was closely concerned with everything from how to protect the items in People’s Houses to the sanitation of these buildings. These efforts resulted in the preparation of a sanitation guideline for People’s Houses in 1944. Among various reasons for the preparation of this guideline were to create a clean and civilized society, to provide people with a well-kept and neat environment for their cultural activities and thereby to attract the public’s attention and sympathy towards the Party.

Keywords

Republican People’s Party, Single Party Period, People’s Houses, People’s Rooms, Public Education.

OSMANLI ŞİİRİNDE YOL KESMEK DEYİMİ*

Ömer ZÜLFE**

ÖZET

Arapça veya Farsçadan tercüme yoluyla Türkçeye geçen deyimler, çoğu kez anlam karşısına yol açar. Kimi zaman Türkçenin söz dizimine uymayan ya da sözcüklerin bilindik anlamlarının dışına çıkan ifade biçimleriyle karşılaşmak mümkündür. Böyle deyimler, söz konusu ifadenin kaynak dildeki anlamının tespitiyle çözülebilir; ancak, bazı durumlarda eldeki verileri izleyerek doğru sonuçlara ulaşmak mümkün olmaz. O zaman, bilgi ve belgeleri farklı açılardan değerlendirmek ve tahminler yürütmek gerekir. Bu tür bir gayret, yanlış sonuçlara varmak gibi bir tehlike taşıyorsa da en azından bir soruna dikkat çekmek bakımından değerlidir. Çevresinde çok zengin bir anlamlar dünyası meydana getirmiş olan yol sözcüğü ve ona bağlı deyim ve ifade biçimleri de metinlerde geçtikleri şekliyle bazı anlaşılma güçlükleri taşımaktadır. Yol kelimesiyle ilgili olarak beyitlerde yer alan yol kesmek deyimini de bu çerçevede düşünülebilir. Sözlüklerde verilen, 'durdurmak, engel olmak; ıssız yerlerde yolcuları durdurarak soygunculuk yapmak; mesafe kat etmek, yol yürüme' gibi karşılıklar, bazı Osmanlı şiiri metinleri için geçerli değildir. Bu çalışma, yol kesmek deyiminin sözlüklerden ve metinlerden hareketle kayıtlara geçmesi gereken farklı anlamlarının belirlenmesini amaçlamaktadır. İlk olarak, ibarenin tercüme yoluyla alınıp alınmadığı sorgulandıktan sonra kaynak dildeki şekli ve hangi şartlar altında Türkçeye aktarıldığı üzerinde durulmuş, sözlüklerin verdiği bilgiler değerlendirilmiş ve deyim anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. Osmanlı şairlerinin sözcükleri ve sözleri hakikat ve mecaz manalarına işaret edecek şekilde kinayeli kullanmaları da yol kesmek deyiminin yoruma açık çok farklı anlamlar taşıdığını göstermiştir. Bu yüzden deyim hakkında fikir verebilecek özellikler taşıyan on bir örnek edebi açıdan da incelenmiş ve sözün taşıdığı muhtemel karşılıklar belirlenmiştir. Büyük bir ihtimalle deyim, Arapçadan tercüme yoluyla Farsçaya ve Farsça yoluyla da Türkçeye geçmiştir; ancak, Osmanlı şiiri metinlerindeki kullanım şekli yol kesmek deyiminin Türkçede, Arapça ve Farsçada bulunmayan manalarda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Yazıda bu karşılıklar gerekçeleriyle belirlenmeye çalışılmış ve bilim dünyasının dikkatine sunulmuştur. Burada konuya ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini, ortaya konan çalışmanın her şeyden önce bir teklif olduğunu ve ancak farklı bakış açılarıyla yorumlanıp tartışıldıktan sonra en doğruya ulaşabileceğini belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler

Deyim, Osmanlı şiiri, Anlambilim, Sözlük.

* Makalenin geliş tarihi: 10.05.2019 / Kabul tarihi: 24.06.2019

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, omerzulfe@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0001-8932-9299>)

Giriş

Türkçe ile Farsça ve Arapça arasındaki etkilenmelerin geçmişten günümüze eksiksiz bir tarihini çıkarmak ve Türkçenin gerek sözcük ve kavramlar, gerekse cümle yapısı bakımından uğradığı değişiklikleri ve dilin kırılma noktalarını kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde ortaya koymak, hangi ucundan tutulursa tutulsun ilerledikçe daha da karmaşıklaşan bir sorunlar yumağıyla baş başa kalmayı gerektirir. Bu yolda özellikle sözcüklerin ve deyimlerin anlam dünyasına girildiğinde dilin çıkmaz sokaklarıyla ya da karanlık bucaklarıyla karşılaşmak ve çoğu kez çözümsüzlük içinde kalmak mümkündür. Edebiyatın çok yönlü, soyut anlamlar âlemi hesaba katıldığında edebî metinler eşliğinde doğruya ulaşmanın da çok kolay olmayacağını itiraf etmek gerekir. Dolayısıyla bir sözcüğün ya da deyim anlamı konusunda ileri sürülecek görüşler çoğu kez, daha başlangıçta yanlış bir yola sapmak ya da doğru yolu bulmuşken yanlış bir sonuca varmak gibi tehlikelere açıktır. Bu yüzden Arapça ve Farsçanın etkisiyle Türkçede geniş bir anlam alanı bulmuş olan *yol* sözcüğü ve onun çevresinde yeşeren deyimlere değindiğim bu yazıda, yanlışlığa düşme korkusunun her satıra sindiğini itiraf etmeliyim.

Yol Kesmek Deyiminin Anlam Alanı

Sözlüklerde *yol kesmek* deyimini için ‘geçmesine engel olmak, durdurmak; ıssız yerlerde soygunculuk yapmak; motor vb. hızını azaltmak, devrini düşürmek;¹ yol almak;² ıssız yollarda yolcuları durdurarak soygun yapmak, yol vurmak; (Bir taşıt veya binek) gidiş hızını azaltmak;³ yol urmak, kâf-ı tārîk etmek, hârâmîlik etmek, rehzenlik etmek, rāh zeden, yan kesmek, yol basmak⁴ karşılıkları verilir. Sıralanan karşılıklar doğru olmakla birlikte bazı metinler için geçerli değildir. Eldeki örnekler deyim farklı bir anlam katmanında düşünülmesi gerektiğini ortaya koyacak niteliktedir. Örneklerle

¹ *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, 2189.

² *Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara 1983, 261.

³ Ahmet Topaloğlu; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük Kubbealtı Lugatı*, İstanbul 2005, 3478.

⁴ Mertol Tulum, *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*, Meninski, *Thesaurus* Ankara 2011, 1905.

geçmeden önce deyim hakkında bazı bilgi ve belgeler sunmak ve eldeki verilere göre değerlendirmeler yapmak yararlı olacaktır.

‘Yol almak, yol yürümek, mesafe kat etmek’ anlamıyla *yol kesmek* deyimini muhtemelen, Arapça *ḳāt‘u‘t-tārīk*’in Türkçeye doğrudan tercümesidir.⁵ Deyimin Farsça ‘yol kesmek’ anlamındaki *rāh burīden* yoluyla Türkçeye aktarıldığı da düşünülebilir. Kısacası Arapça kaynaklı sözün, Farsçaya ve Türkçeye bire bir tercüme edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Konuyu aydınlatmak için ilk olarak *ḳāt‘u‘t-tārīk* tamlaması üzerinde durmak gerekir. Arapçada *ḳāt* (< *k-t-*) ‘kesmek; suyu gemi veya kayıkla ya da yüzerek geçmek; kamçı veya sopayla vurmak; bir adamı delil ve burhan ile susturmak; ihsan lisanı ile susturmak; sila-i rahmi terk etmek veya unutmak; kendini asarak intihar etmek; havuzu yarısına kadar doldurduktan sonra suyunu kesmek; elbisenin kesimi bedenine biçimine tam ve uygun gelmek⁶ anlamlarındadır. *Tārīk* (< *t-r-k*) sözcüğü de ‘vurmak, matrafa ile vurmak; yüze şamar vurmak; develerin pislediği su; küçük taşlar ile fal açmak; yünü bölüp ditmek ve yumuşatmak için çubukla çarpmak; aygır deve⁷ anlamlarına gelir. Dikkat çeken nokta her iki sözcüğe verilen karşılıklar arasında ‘vurmak’ anlamının bulunmasıdır. Burada *ḳāt* kelimesinin, *tārīk* sözcüğünün temel anlamıyla ilgi kuracak şekilde kullanıldığı düşünülebilir. Tamlamanın Farsçaya ‘yol kesmek’ anlamıyla *rāh burīden*, ‘yol vurmak’ anlamıyla *rāh zeden* biçiminde tercümesi aynı yapının bir devamı gibi görünmektedir. Deyimin Türkçeye geçiş biçimi ise yine *yol*

⁵ Bu uygulama dil biliminde “Anlam aktarması” diye tanımlanmaktadır: *Anlam aktarması*: “Bir dile ait söz veya ifadelerin birim birim bir başka dile aktarılması yolu ile elde edilen söz veya ifade anlam aktarması olarak bilinir. Anlam aktarması sözlerin biçim biçim alıcı dile çevrilmesi şeklinde olup, dil alışverişlerinde ulusallaştırmanın son sınırı sayılır. Anlam aktarması söz (semantic calque) söz öbeği, (phraseologic calque) veya cümle (syntactic calque) düzlemlerinde olabilir. Anlam aktarması yabancı söz ve yapıları bakılarak şekil verilen ama ait oldukları dilin kendi öğelerinden elde edilen yeni söz veya yapıdır: İng. snowman ‘kar adam’ > TT kardan adam; Alm. Eisberg ‘buz dağı’ > TT. buz dağı; Fr.edition critique ‘tenkitli basım’ > TT. tenkitli basım; İng. wireless ‘kablolu’ > TT kablolu gibi.” (Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2013, 119).

⁶ Mütercim ‘Âşım, *el-Uḳyānūsū‘l-Basīṭ fī Tercemeti‘l-Kāmūsī‘l-Muḥīṭ*, İstanbul 1888, II, 649.

⁷ Mütercim ‘Âşım, *el-Uḳyānūsū‘l-Basīṭ fī Tercemeti‘l-Kāmūsī‘l-Muḥīṭ*, İstanbul 1888, III, 10.

kesmek, *yol urmak* ve *yol basmak* şeklindedir. Üç dilde de ‘vurmak’ anlamının vurgulanması ve bunlara benzer şekilde İngilizcede ‘yola koyul, vur (kendini) yola’ anlamında *hit the road* yapısının bulunması da ayrıca ilginç bir durum oluşturur. Sonuç olarak *yol* sözcüğünün ‘vurmak; basmak; kesmek’ anlamlarıyla doğrudan ilgili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Türkçede *yol* sözcüğü için önerilen ‘ayakla tepile tepile üzerindeki bitkilerin yok olmasıyla oluşan çizgi’⁸ anlamı da burada sıralanan bilgilerle bire bir örtüşmektedir.

Yol kesmek deyimini Osmanlı şiirinde, ‘haramilik etmek, ıssız yerlerde yolcuları durdurarak soygunculuk yapmak’ anlamlarında kullanılmakla birlikte⁹ bazı beyitlerde *+e yol kes-* şeklinde söz konusu edilerek farklı bir anlam yapısına bürünmektedir. Arapça ve Farsçanın etkisiyle şiir diline yerleşen bu tür bir kullanımın Türkçenin söz dizimine ve anlam düzenine aykırı olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz.

Yaklaşık altmış beş bin beyit taranarak tespit edilen on bir beyit üzerinden yapılacak bir değerlendirme, sıklıkla on beş ve on altıncı yüzyıl şairlerinde görülen bu kullanım tarzı hakkında aşağı yukarı bir fikir verecektir. Burada sıralanan on bir beytin dışında birkaç örnek daha bulunduğunu belirtelim. Ancak bunlar, anlama katkı sağlayacak nitelikte olmadıkları için değerlendirmeye alınmamışlardır.

Şairlerin söze zenginlik katmak ve muhatabın zihninde gelgitler oluşturmak amacıyla deyimleri hakikat ve mecaz anlamları arasında geçişler yapacak biçimde kinayeli kullanmaları, deyime tam bir karşılık vermeyi zorlaştırmaktadır. Bu yüzden açıklamalar yapılırken ne kadar çok muhtemel anlam takdir edilirse doğruya veya en doğruya yaklaşmak da o kadar mümkün olacaktır. Deyimi bir tek anlama hapsetmeye çalışmak veya bir iki anlam üzerinde ısrarla durmak ilmî çalışmaların özüne aykırıdır. Dolayısıyla eldeki örnekleri açıklarken bütün bu hususları göz önünde bulundurmak gerekir. Tespit edilen örnekler şu şekilde değerlendirilebilir:

⁸ Mustafa S. Kaçalın, *Dedem Korkut’un Kazan Bey Oğuz-nâmesi Hikâyet-i Oğuz-nâme-i Kazan Bêğ ve Ğayrı*, İstanbul 2006, 125.

⁹ Buna Hayretî’nin şu beytini örnek göstermek yeterli olacaktır:

yol degüldür ey gözüm seyl etme cânân yolların

merdüm-i hünî degülseñ kesme sultân yolların (Hayretî: *Dîvân*: G. 326/1)

[= Ey gözüm, sevgilinin yollarını sele boğma, bu insafa sığmaz; kanlı katil değilsen sultanın yollarını kesme.]

Osmanlı şiirinde gökyüzü (*çârh*), bütün yüceliği ve görkemine rağmen ancak sevgilinin eşiği olabilir. Mesîhî'nin [ö. 1512] bu yerleşik teşbihi yanlış bulduğu beytinde *yol kesmek* deyiminin, *çârh* sözcüğünün yönelme hâliyle geçmesinden dolayı alışılmışın dışında bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Beyte göre gökyüzü kendisini güzellerin eşiğine benzetmekle suç işlemiş, haddini aşmış, edepsizlik yapmıştır. Bu hadsizliği ona bildirmek ve yanlısını yüzüne vurmak için samanyolu *çârhe* (feleğe) karşı çıkmış, haddini bildirmiş onu azarlamıştır:

hüblar eşiğine bezzetdüğün gendüyi

bu günâhu bildürüp yol kesdi çârhe kehkeşân (Mesîhî: *Dîvân*: G. 179/3)

[= Samanyolu, kendisini güzellerin eşiğine benzettiği için, işlediği günahı yüzüne vurup feleğe çıktı.]

Samanyolunun oluşturduğu keskin hat şekil bakımından yolla ilgisini ortaya koyar. *Çârh*'in davranış biçimi de yol sözcüğünün 'gidiş, üslup, tarz' anlamlarına uygundur. Böylelikle *kehkeşân* haddini bildirmek için, *çârh*'in tuttuğu yolu bir vuruşla kesmiş ve onun karşısına çıkmıştır. Burada deyimle 'çıkışmak' anlamını vermek çok yanlış olmaz.

Mesîhî'nin beytinde olduğu gibi yine *kehkeşân* kelimesinin şekil ve mekân özelliklerinin yönlendirdiği şu beyitte *yol kesmek* deyiminin 'karşısına dikilip haddini bildirmek' anlamına gelecek şekilde söz konusu edildiği söylenebilir:

nisbet êtdüğün o şâh eşiğine eşitmiş

kehkeşân üstüne yol kesdi yine gerdünüñ (Mecmû'a-i Eş'â'r: Fikrî: 5b)

[= O sultanın eşiğine kendisini benzettiğini işitince samanyolu gökyüzüne yine haddini bildirdi.]

İki yolun birbirini kesmesi *yol kesmek* deyimini söz konusu olduğunda hakikat ve mecaz yollarını kinaye noktasında birleştirir. Böyle durumlarda mana, mecaz üzerinde yoğunlaşmakla birlikte çağrışımlar yoluyla deyim hakiki anlamına da dikkat çekilir. Osmanlı şiirinde oldukça yaygın bir çağrışımlar âlemi bulunan Süleyman peygamber ve karınca kıssasında da iki yolun birbirini kesmesi ve karıncanın Süleyman Peygamber'le tartışması söz konusudur. Ca'fer Çelebî [ö. 1515], aşk ve akıl karşıtlığından yararlanırken temsilî teşbihin getirdiği zenginlikle aşkı temsil eden Süleyman

Peygamber'in karşısına akli temsil eden karıncayı çıkarmakta ve *yol kesmek* deyimini hakiki manasıyla 'iki yolun kesişmesi' ve mecazen 'karşısına dikilmek, diklenmek, kafa tutmak' anlamları arasında geçişlerle kinayeli kullanmaktadır:

*yol keserse 'aşk serhengine 'âkl olmaz 'âceb
vâkt olur kim mürçe eyler süleymân-ile bâhş* (Ca'fer: *Dīvān*: G. 14/5)

[= Akıl, aşk yiğidine diklenirse şaşılmaz; gün gelir küçücük karınca bile Süleyman peygamberle tartışır.]

Osmanlı şiirinde *yol* ve *kesmek* sözcükleri bir araya getirildiğinde akla gelen şahsiyet *Husrev ü Şîrîn* hikâyesinin kahramanlarından Ferhâd'dır. Bî-sütûn adı verilen dağda yol açmak gibi imkânsız bir işe soyunan Ferhâd, aşkı uğruna canını vererek aslında herkesi karşısına almış ve bütün dünyaya meydan okumuştur. Şem'î [ö. 1530], *kât'* sözcüğünü çağrışımlara açık kullanarak Mecnûn'u da söz konusu ettiği beytinde Ferhâd'ın aşk dağından bütün dünyaya meydan okuyup kafa tuttuğuna işaret ediyor. Burada da *yol kesmek* deyimini Ferhâd'ın dağda yol açma çabasına işaret edecek şekilde kinayeli olarak beyte yerleştirilmiştir:

*cihâne yol keser ferhâd-veş küh-ı mâhabbetde
şu kim mecnûn gibi kât' eyledi 'aşkuñ beyâbânın* (Şem'î: *Dīvān*: G. 134/4)

[= Aşk çölünü Mecnun gibi geçip giden, aşk dağında Ferhad gibi dünyaya meydan okur.]

Hayretî'nin [ö. 1535] Ferhâd'ın yukarıda sıralanan özelliklerinden yararlandığı şu beytinde de haddini aşan birinin edep dairesine çekilmesi söz konusudur:

*ululandığı için bî-sütûnın
yüridi üstüne yol kesdi ferhâd* (Hayretî: *Dīvān*: G. 43/3)

[= Ferhad, büyüklük tasladığı için Bî-sütûn dağının üstüne yürüyüp ona haddini bildirdi.]

Necâtî Bæg [ö. 1509], yüzünde yara bulunan bir güzeli anlattığı gazelinde *yol kesmek* deyimine yer verir. Buna göre yüzündeki yarayla ayrı bir güzelliğe ve inceliğe sahip olan sevgili, gül bahçesini andıran yanağıyla "*cennete yol kesmek*" niyetindedir. Cennet kelimesinin yönelme hâliyle yer aldığı beyitte

yol kesmek deyimini, ‘karşı çıkmak, yarışmak için meydan okumak’ anlamlarıyla düşünülebilir. Beyitte bir üstünlük iddiası ve tepeden bakma havası vardır:

yāre şanmay ’arızun nāzüglügidür şīvedür

cennete yol kesmek ister bir yanağı gülsitān (Necātī: *Dīvān*: G. 431/3)

[= (Yanağındakini) Yara sanmayın yanağın inceliği ve cilvesidir; bir gül bahçesi yanaklı cennete kafa tutmak ister.]

Ca’fer Çelebi, *yol* sözcüğünü beytin ilk kanadına ‘edep, usul, erkân’ anlamıyla yerleştirdikten sonra ‘karşısına dikilmek, karşısına çıkmak; kaderinde olmak’ anlamıyla *yolına gelmek* ve ‘çıkmak; haddini bildirmek’ anlamlarıyla *yol kesmek* deyimini incelikle kullanmaktadır:

ne yolsuzlıkdur êtdüğüy dēyüp ol

yoluma geldi vü kesdi baya yol (Ca’fer: *Heves-nāme*: 1967. b.)

[= O, yaptığın ne biçim bir edepsizliktir diyerek karşıma dikildi ve bana çıkıştı.]

Arçuri var-, ‘dört yana koşmak; ardından gitmek; yollarda soygunculuk yapmak’ anlamlarındadır. Bu inceliği gözden kaçırmayan Necātī Bēg’in *yol kesmek* deyimini ‘engel olmak, durdurmak; yetişmek’ manasına gelecek şekilde beyte yerleştirdiğini söylemek mümkündür:

yine hışm ile tūrup gıtdüy eyā serv-i revān

saña yol kesmek için göz yaşı arçuri varır (Necātī: *Dīvān*: G. 161/4)

[= Yine bir öfkeyle kalkıp gittin ey selvi boylu güzel, sana engel engel olmak için gözyaşı yol keser/ dört bir yana koşup durur.]

Bazı durumlarda kafiye gereği *yol* sözcüğünün yerini Farsça *rāh* kelimesinin aldığı görülür. *Yol* sözcüğünün getirdiği zengin çağrışımlara sahip olmamakla birlikte bu yapı da deyim buraya kadar sıralanan anlamları çerçevesindedir. İlk beyitte *yol* *yol* akan gözyaşları, ikinci beyitte ise karaların bittiği yerde kendisini gösteren deniz, ‘çıkmak; karşısına dikilmek’ anlamlarıyla *rāh kesmek* kılığına bürünen deyim şiir için bir süs hâline getirmektedir:

tîz varduñ dèyü koyup eşigin

gözlerüm yaşı kesdi rāh bana (Kemāl Paşa-zāde: *Dīvān*: G. 7/3)

[= Eşiğini bırakıp çabucak vardın diyerek gözlerimden dökülen yaşlar bana çıkıyordu.]

aña sen karşı düşmek böyle her gāh

ne hāddiüydür dèyü kesmiş deyiz rāh (Ca'fer Çelebi: *Heves-nāme*: 135. b.)

[= Deniz, "senin ona her zaman böyle karşı gelmen ne haddine" diyerek çıkışmış / diklenmiş.]

Sonuç

Buraya kadar sıralanan örnekler, *yol kesmek* deyiminin bir iddia, bir haksızlık veya haddi aşma gibi bir durum karşısında söz konusu edildiğine delil teşkil edecek niteliktedir. Dolayısıyla deyim 'cevap vermek, karşılık vermek' anlam alanında düşünülmesi çok da yanlış olmaz. Asıl ilginç olan *cevāb* (< Ar. *c-v-b*) sözcüğünün 'yırtmak; kesmek, biçmek; gömleğe yaka açmak, sorulan soruya karşılık vererek soranı susturmak; geçmek, kat etmek'¹⁰ anlamlarına gelmesidir. Deyim ve kelime arasında anlam bakımından büyük benzerliklerin ve ortak noktaların bulunması, *yol kesmek* deyiminin *cevāb* sözcüğüyle ilgili olduğunu ve çağrışımlara açık, zengin anlam yapısı sebebiyle şiir dilinde kendisine mahsus bir yer edindiğini söylemek mümkündür. Günlük dilde "sus bana cevap verme" şeklindeki bir cümle, aslında sorulan soruya verilen karşılığı değil, bir itirazı, akış hâlindeki sözün kesilmesini ifade eder. Söyleyenin sözü, ya da bir başka deyişle yürümekte olduğu yol, tam karşısına çıkan ve farklı bir yöne giden bir başka yolla kesilmiştir. Şuurlu bir şekilde gerçekleştiği anlaşılan bu kesme işi, aslında bir meydan okuma, üstünlük taslama ve itiraz havası taşır. Dolayısıyla yolların kesişmesi karşılaşmayı ve boy ölçüşmeyi de beraberinde getirecektir. Bütün bu benzerlikler sonucunda *cevāb vermek* ile *yol kesmek*'in birbirine çok yakın anlamlara geldiği düşünülebilir.

Sonuç olarak, Arapça *kāt'u't-tārīk*, Farsça *rāh burīden* veya *rāh-zeden* şeklindeki ifade kalıplarının Türkçedeki karşılığı olarak kullanılan *yol kesmek*

¹⁰ Mütercim 'Āşım, *el-Ukÿānūsü'l-Basīṭ fi Tercemeti'l-Kāmūsü'l-Muḥīṭ*, İstanbul 1888, I, 98.

deyiminin, eldeki verilere göre 'çıkışmak; karşısına çıkmak, karşısına dikilmek; kafa tutmak; diklenmek; haddini bildirmek; meydan okumak' anlamlarına geldiği ve temel anlamı bakımından *cevâb* sözcüğünün bir yansıması olduğu söylenebilir. Osmanlı şiirinde *yol kesmek* deyimini, şekil ve vazife bakımından *samanyolu*, *gözyaşı*, *bıçak yarası* ve *deniz* gibi ibarelerle ve çok yönlü çağrışımlara açık olarak *Ferhad*, *Süleyman Peygamber-karınca kıssası*, *kervan*, *dağ* ve *cennet* gibi kelime ve unsurlarla bir arada bulunmaktadır. Bu yüzden beyitlerde bağlamın deyim anlamı üzerindeki etkisini gözden kaçırmamak gerekir.

KAYNAKLAR

- CA'FER Çelebi: *Dîvân*: ERÜNSAL, İsmail E., *The life and works of Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, with a critical edition of his dîvân*, İstanbul 1983, CXXX+523 s. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 3103.
- CA'FER Çelebi: *Heves-nâme*: SUNGUR, Necati, *Tâcî-zâde Cafer Çelebi Heves-nâme* (İnceleme-Tenkitli Metin), Ankara 2006, IX+556 s., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 878.
- DÉHĤODÂ: *Luğat-nâme*: DÉHĤODÂ, 'Alî Ekber: *Luğat-nâme*: Tahrân 1377/1998, 16 C., İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân; Zîr-i Nazar: MuĤammed MO'İN, Seyyid Ca'fer ŞEHİDÎ.
- ĤAYRETÎ: *Dîvân*: ÇAVUŞOĞLU, Mehmet; TANYERİ, M. Ali, *Ĥayretî Divan* Tenkitli Basım, İstanbul 1981, XXIII+448 s., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 2868.
- İbn KEMÂL: *Dîvân*: DEMİREL, Mustafa, *İbn Kemâl Dîvân*, İstanbul 1996, XXXV+229+3 s., Fakülteler Matbaası.
- KAÇALİN, Mustafa S., *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi Ĥikâyet-i Oğuz-nâme-i Kaşan Bêg ve Ĥayrı* Metin ve Açıklamalar, İstanbul 2006, 406 s., Kitabevi.
- KARAAĞAÇ, Günay, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2013, 936 s., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 1066.
- LANE, Edward William [1801-1876], *An Arabic -English Lexicon Madd al Qâmus* [=Arapça İngilizce Sözlük]: London-Edinburg Part 1, 'ş 1863, XXXII+367. s.; Part 2, c-Ĥ 1865, 369-838. s.; Part 3, d-z 1867, 839-1280.

s.; Part 4, s-ş 1872, 1281-1758. s.; Part 5, z-' 1872, 1759-2220. s.; Part 6, ğ-f 1877, 2221-2476. s.; Part 7, k-m 1885, 2477-2750. s.; Part 8, n-y 1893, 2751-3064 s.

Mecmū'a-i Eş'â'r: Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi TY. 383, 15 bk.

MESİHÎ: *Dîvân*: MENGİ, Mine, *Mesihî Divanı*, Ankara 1995, V+303 s., Atatürk Kültür Merkezi Divanlar Dizisi 1.

MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, V+1023 s., Dağarcık Yayınları: 1; Referans Kitapları: 1.

MÜTERCİM 'AŞİM, Cenānioğlu Ahmed, *el-Ukÿānūsü'l-Basî' fi Tercemeti'l-Kāmūsî'l-Muĥî't*, İstanbul 1305/1888, I: '-r, [II]+943 s. II: r-k, [II]+939 s. III: k-v, [II]+975 s. Maṭba'a-i Osmāniyye. (el-FİRŪZĀBĀDĪ, *Mecdu'd-dīn Ebū Ṭāhir Muĥammed b. Ya'kūb: el-Kāmūsî'l-Muĥî't*'ten tercüme).

MÜTERCİM 'AŞİM, Cenānioğlu Ahmed, *Tibyān-ı Nāfi' der Terceme-i Burhān-ı Kāṭı'*, (et-TEBRĪZĪ, Muĥammed Hüseyn b. Hālef: *Burhān-ı Kāṭı'*'dan tercüme). Mütercim Âsım Efendi, *Burhān-ı Katı*, Hazırlayanlar: Mürsel ÖZTÜRK-Derya ÖRS, Ankara 2000, XLIX+1197 s. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 733, Türkiye Türkçesi Sözlükleri Projesi Eski Sözlükler Dizisi: 2.

NECĀTĪ BEĞ: *Dîvân*: TARLAN, Ali Nihat: *Necati Beg Divanı*: İstanbul 1963, [II]+XXVIII+557 s., Millî Eğitim Basımevi. II. Basım, İstanbul 1997, XV+557 s., Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2342, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 592, Türk Edebiyatı Dizisi: 25.

PERVĀNE BEĞ: *Mecmū'a-i Neẓā'ir*: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi *Bağdat* 406. sy., 627 y.; GIYNAŞ, Kamil Ali: *Pervane Bey Mecmuası, Topkapı Sarayı Bağdat 406*, Eskişehir 2014, 1. C., 992 s., 2. C., 992 s., 3. C., 992 s., Eskişehir Valiliği, Akademik Kitaplar, 81/1.

REDHOUSE, Sir James W., *A Turkish And English Lexicon/Kitāb-ı Ma'ānī-i Lehce*, Constantinople 1890, XVI+2224 s.

STEINGASS, F[rancis] [Joseph], *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892, VIII+1539 s.

ŞEM'Î: *Dîvân*: KARAVELİOĞLU, Murat Ali: *Şem'î Dîvānu (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım) Prizrenli Şem'î (ö. 1529-30)*, İstanbul 2014, 362 s. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 27, Edebiyat ve Sanat Serisi: 9.

- ŞÜKÛN, Ziya, *Farsça-Türkçe Lûgat Gencine-i Güftar Ferheng-i Ziya*: İstanbul 1944, I, X+706+VI+III s.; 1947, II, I+707-1374+VIII s.; 1951, III, I+1375-2040+II s., İstanbul 1984, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- TANYERİ, M. Ali, *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Ankara 1999, 272 s., Akçağ Yayınları.
- TOPALOĞLU, Ahmet; AYVERDİ, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük=Kubbealtı Sözlüğü*, İstanbul 2005, 1. C. LXXVII, 1125 s., 2. C. 1127-2372 s., 3. C., 2373-3549 s., Kubbealtı Neşriyat.
- TULUM, Mertol, *XVII. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*: (Birinci Kitap Meninski'nin Thesaurus'u ve XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesi; İkinci Kitap XVII. Yüzyıl Türkçesi Söz Varlığı), Ankara 2011, 1960 s., Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 1036.
- Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, 10. Baskı, 2244 s.
- Türkiyede Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, II. C., Ankara 1965, VIII+445-835 s., Türk Dil Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 211/2.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*: Genişletilmiş Yeni Basım, İstanbul 2002, 390 s., Kabcacı Yayınevi.
- Yeni Tarama Sözlüğü*, Ankara 1983, XI+476+7 s., Düzenleyen: Cem DİLÇİN, Türk Dil Kurumu Yayınları 503.

“THE IDIOM “YOL KESMEK” IN OTTOMAN POETRY”

Abstract

Idioms that are used in Turkish through translations from Arabic and Persian mostly cause ambiguity in Turkish. Sometimes it is possible to come across some expressions that are not compatible with Turkish syntax or go out of the familiar meanings. These idioms can be solved by identifying its meaning in the original language but in some cases it might not be possible to reach right conclusions with the available data. Then, it is necessary to evaluate the data and documents from different perspectives. Although this kind of effort has a potential to make mistakes, at least it is valuable in respect to draw attention to a problem. The word, yol that established a very rich semantic world and the idioms and phrases connected to it have difficulties of understanding. The idiom yol kesmek in the verses that is linked to the word yol can be considered in this context. The definitions such as “to stop, to prevent, to hi-jack, to cover a distance, to walk along the road” made by dictionaries are not suitable for the usage in some of the Ottoman poetry texts. This study aims to define the other meanings that need to be put on the record with reference to the texts and dictionaries. Firstly, it will be questioned whether or not the idiom is taken through translation and then it will be dwelled on in what circumstances it is transferred to Turkish and the information given by the dictionaries will be evaluated and then it is aimed to determine the semantic field of the idiom. This idiom like others is also used in many different contents that are open to interpretation by Ottoman poets. In the article, eleven samples on hand is examined in a literary sense and possible meanings of the idiom are defined with their justifications. It is also important to point out that this study, first of all is a proposal, it is important to interpret and discuss this subject from different perspectives to reach the truth.

Keywords

Idiom, Ottoman poetry, Semantics, dictionary.

BİR MÜRÂCA‘A KASİDE ÖRNEĞİ*

H. Dilek BATIŞLAM**

ÖZET

Divan şiiriyle halk şiirinde ortak kullanılan ve bu iki şiir anlayışının birbirine en yakın örnekleri olarak kabul edilebilecek “dedim-dedi” kalıbıyla sorulu cevaplı, karşılıklı konuşma biçiminde yazılmış şiirlere “mürâca‘a” denilmektedir. Divan şairlerinin şiirleri arasında mürâca‘aların değişik şekillerde düzenlenmiş örnekleri bulunmaktadır. Bu tür mürâca‘a şiirlerde kullanılan “dedim-dedi” kalıbını divan şairleri şiir bütünüünün yanı sıra beyit bütünü içinde de farklı şekillerde kullanmışlardır. Divan şairlerinin ilgi gösterdiği, bir çeşit kalıp ifade denilebilecek “dedim-dedi”li şiirler, özellikle divan şiirinin erken ya da başlangıç dönemlerinde yaşamış şairlerin şiirlerinde daha yaygın ve dikkat çekici örnekleriyle görülür.

Mürâca‘a şiirlerde belirli nazım şekilleri kullanılır. Özellikle gazel nazım şekli bunlar arasında önde gelir. Rubâ‘î, kıta, tuyuğ vb. diğer kısa nazım şekilleriyle yazılmış şiirlerle de karşılaşmak mümkündür. Araştırmalarımız sırasında örneğinin çok olmadığını düşündüğümüz, kaside mecmuasında yer alan “mürâca‘a” kasideye rastladık. Kaside, Safî mahlaslı bir şaire ait görünmektedir. Şairi hakkında kesin bilgiye ulaşamamakla birlikte, makalemizde “mürâca‘a” kasideyi biçim ve içerik özellikleri yönünden inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler

Sâfi, mürâca‘a, kaside, divan şiiri.

Mürâca‘anın Tanımı ve Özellikleri

“Dedim-dedi” kalıbı kullanılarak, sorulu cevaplı, karşılıklı konuşma biçiminde yazılmış şiirler genellikle “mürâca‘a” ya da “muhavereli şiir” olarak

* Makalenin geliş tarihi:25.03. 2019 / Kabul tarihi: 15.06.2019

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümü, batislam@cu.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>)

adlandırılmıştır.¹ Kaşgarlı Mahmut'un *Divanü Lügati't-Türk* adlı eserinde rastlanan ilk örneklerde "dedim-dedi" kalıbıyla yazılmış şiirler "aydum" ve "aydı" kelimeleriyle başlayan iki dörtlüktür. Bu dörtlüklerin konusu aşktır.² "Dedim-dedi" kalıbı daha sonraki dönemlerde hem halk şiirinde³ hem de divan şiirinde değişik şekillerde kullanılmıştır. Kaynaklarda bu şiir türünün halk şiirine divan şiirinden geçtiği söylenir.⁴ Ancak bu konuda kesin bir yargıya varmak zordur. Ayrıca, ilk örneklerin İslami dönem Türk şiirinde kullanıldığı düşünülecek olursa bu örnekleri halk şairleri ve divan şairlerinin kendi kültürleri ve birikimleri ölçüsünde değişik şekillerde işlediklerini söylemek daha doğrudur.⁵

Soru ve cevapları çeşitli biçimlerde düzenlenen mürâca'aların divan şiirindeki örnekleri genellikle gazel, rubâ'î, kıta, tuyuğ ve müseddes nazım şekliyle yazılırken halk şiiri örneklerinde bu tür söyleyiş biçimi daha çok koşmalarda yer alır. Divan şiirindeki mürâca'alar halk şiirindeki örneklerden farklıdır. Çünkü divan şiirinde mürâca'adan başka bu tür anlatım özelliklerinin görüldüğü "münazara", "mülâtafa" ve "hasb-i hâl" adı verilen değişik türler bulunmaktadır. Söz konusu türlerde de divan şairleri soru-cevap ya da karşılıklı konuşmaya dayalı bir anlatım biçimini tercih etmişlerdir. Örneğin; bazı mürâca'alarda şairler "dedim-dedi" kelimelerinin yerlerini değiştirerek "dedi-dedim" şeklinde de kullanmışlardır. Ayrıca kimi örnekler dışında, divan şiirinde "dedim-dedi" kalıbına şiirin tamamından çok divan şiirinin biçimsel özellikleri, yapısı dolayısıyla tek beyitte ya da birbirini izleyen iki beyit içinde yer verilmiştir.⁶

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1993, s. 731.

² A. Bican Ercilasun, "Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri", *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, C. I, İstanbul 1985, s. 122-123.

³ Halk şiirindeki "dedim-dedi" örnekleri konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Tâhâ Tuna Kaya, *Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde "Dedim-Dedi"*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2008; Seher Atmaca, "Âşık Edebiyatında "Dedim-Dedi" Örnekleri, *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, S. 58, Kasım-Aralık, 2016, s. 113-126.

⁴ Mehmet Yardımcı, *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri*, Ankara 1998, s. 177-182.

⁵ H. Dilek Batislam, "Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Mürâca'a-Dedim-Dedi)", *Folklor/Edebiyat*, C. VI, 22, Ankara 2000, s. 210.

⁶ H. Dilek Batislam, "Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Mürâca'a-Dedim-Dedi)", *Folklor/Edebiyat*, C. VI, 22, Ankara 2000, s. 204.

Mürâca‘a Yazan Şairler

Anadolu sahasında halk şiiri örneklerinin günümüze ulaşmadığı XIV. ve XV. yüzyıllarda “dedim-dedi” kalıbını kullanarak mürâca‘a yazma geleneğinin divan şiirinde sürdürüldüğü ve yaygın bir şekilde var olduğu görülmektedir. Divan şiirinin kuruluş dönemi olan XIV. yüzyılın önde gelen şairlerinden Kadı Burhaneddin’in Divan’ında sıklıkla “dedim-dedi” kalıp sözlerinin kullanıldığı, karşılıklı konuşma biçiminde düzenlenmiş şiir örneklerine rastlanır. Şair; “dedim-dedi” kalıbını şiirlerinde alışılmış şekilde kullanmanın yanı sıra ters çevirerek “dedi-dedim” şeklinde ya da “dedim-dediler”, “ demiş-dediler” gibi farklı şekillerinden de yararlanmışır. Rubâilerinde kalıbı çeşitlendirerek, aynı dize içinde, dize başı ve içinde ya da ters çevirerek olmak üzere yer vermiştir. Kadı Burhaneddin zaman zaman *Divanü Lügati’t-Türk*’teki ilk örneklerde olduğu gibi “demek” fiilinin arkaik şekli olan “aymak” biçimini de tercih eder. Bazı örneklerde kalıbı genişleterek; “aydur-dedim-dediler”, “dedim-dedi-dedim” ya da “dedi-dedim-dedi” üçlüsü biçiminde kullanır.⁷ Kadı Burhaneddin’in yanı sıra Ahmedî ve Nesîmî divan şiirinde türün ilk örneklerini veren şairlerdendir.⁸

XV. yüzyıl divan şairleri de mürâca‘a şiirlere ilgi göstermişlerdir. Şeyhî⁹, Ahmet Paşa, Necâtî, Mesihî, Gammî (Ali Fenârî)¹⁰ ve Cem Sultan’ın şiirleri arasında mürâca‘a örneklerine rastlanır. Cem Sultan’ın mürâca‘a gazelleri ve beyitleri gelenekteki örneklerle benzer özellikler taşır. Âşıkane gazel özelliği gösteren mürâca‘a gazellerinde şair, âşık-sevgili ilişkisini soru ve cevaplarla karşılıklı konuşma havası içinde anlatır. Gazellerde tekrarlar, edebî sanatlar, deyimler ve arkaik kelimelerin varlığı dikkati çeker.¹¹

⁷ H. Dilek Batıslam, “Kadı Burhaneddin Divanı’nda Dedim-Dedi Kalıbının Kullanımı Üzerine”, *Folklor/Edebiyat*, C. XIV, 56, Ankara 2008, s. 69.

⁸ Lütfi Alıcı (2002), “Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca‘a Şiirler”, *İlmî Araştırmalar*, Güz, 14, İstanbul 2002, s. 3.

⁹ Bünyamin Çağlayan, “Şeyhî’nin Mürâca‘a Tarzındaki İki Gazeli”, *Kütahyalı Şairler Sempozyumu I*, (4-5 Haziran 1998), Kütahya 2000, s. 75-84.

¹⁰ Lütfi Alıcı (2002), “Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca‘a Şiirler”, *İlmî Araştırmalar*, Güz, 14, İstanbul 2002, s. 3-7.

¹¹ H. Dilek Batıslam, “Cem Sultan’ın Mürâca‘aları”, *Ahmet Atillâ Şentürk Armağanı*, Editörler: Ahmet Kartal-Mehmet Mahur Tulum, İstanbul 2013, s. 156.

Karamanlı Aynî XV. yüzyılın mürâca' a yazan divan şairlerinden biridir. Âynî'nin mürâca' a gazelleri içerik, düzenleniş biçimleri ve "dedim-dedi" kalıbının kullanımı açısından ilginç özelliklere sahiptir. Örneğin; şair sadece âşıkane içerikli mürâca' a değil, rindâne içerikli mürâca' a da yazmış; birbirini izleyen iki farklı gazelden birinde "dedim", diğesinde "dedi" kalıbını kullanarak iki gazelden bir mürâca' a gazel meydana getirmiştir. Şair, bu gazellerinde diğere divan şairlerinin şiirlerinde karşılaşılan örneklerden farklı anlatım yolları geliştirmiştir. Seçtiği kendine özgü anlatımla söz konusu şiirlerin daha etkileyici olmasını sağlayabilmiştir.¹²

Mürâca' a yazan şairler arasında XV. yüzyılın kadın divan şairi Mihrî Hatun' u da saymak gerekir. Mihrî'nin mürâca' alarının kendine has bazı özellikleri vardır. Bu özellikler "dedim-dedi" kalıbının kullanımı, dil ve anlatım, içerik açısından da âşıkla sevgili arasındaki konuşmanın seyrinde görülen değişikliklerdir. Mihrî mürâca' alarında "dedim-dedi" kalıbını ters çevirerek "dedi-dedim" şeklinde kullanmıştır. Mürâca' aların ilk beyitlerinde her iki dizinin başında "dedi" sonunda ise "dedim" iki kez, diğere beyitlerin her birinde de beyit başlarında "dedi" sonlarında "dedim" kalıbı birer kez tekrar edilmiştir.¹³

XVI. yüzyılda mürâca' a şiirlere ilgi artarak devam eder. Yüzyılın önde gelen şairlerinin hemen hepsinin şiirleri arasında, şiirin tamamında ya da beyitler hâlinde bu türün örneklerine rastlanır. Fuzûlî, İbn-i Kemâl, Âlî, Muhibbî, Rumelili Za'îfî ve Selâmî çeşitli nazım şekilleriyle mürâca' a yazmış; Bâkî, Zâtî, Hayâlî, Yahyâ Bey, Cinânî, Fevrî ve Selikî ise şiirlerinde mürâca' a beyitlerden yararlanmışlardır.¹⁴ Divan şiirinin başlangıç ve gelişme döneminden XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde mürâca' a şiire gösterilen

¹² H. Dilek Batislam, "Karamanlı Aynî'nin Mürâca' a Gazelleri", 730. *Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri, Karaman Dil-Kültür ve Sanat Dergisi*, Karaman 2007, s. 66.

¹³ H. Dilek Batislam, "Mihrî Hatun'un İki Mürâca' ası", *Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türkoloji Sempozyumu Bildirileri*, (Prof. Dr. Mine Mengi Adına), (20-22 Ekim 2011), Adana 2012, s. 65-66.

¹⁴ Lütfi Alıcı (2002), "Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca' a Şiirler", *İlmî Araştırmalar*, Güz,14, İstanbul 2002, s. 8.

ilgi giderek azalmış, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda örneği az olmakla birlikte bazı divan şairleri şiirlerinde mürâca' a beyitlere yer vermişlerdir.¹⁵

Mürâca' a Konulu Çalışmalar

Mürâca' a şiirlere dair farklı değerlendirmelerin yapıldığı birkaç yazının dışında¹⁶ bazı şairlerin mürâca' a özelliği taşıyan şiirleriyle ilgili yazılar da vardır.¹⁷ Bu yazılardan anlaşılacağı gibi mürâca' a şiirler değişik özellikleriyle araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Söz konusu yazılarda üzerinde durulan ve değerlendirilen kimi az rastlanan özelliklerin dışında, "dedim-dedi" kalıbının kullanıldığı mürâca' a şiirlerin içeriğine bakıldığında, genellikle âşıkane şiirler olduğu görülür. Âşıkane mürâca' a şiirlerde sevgilinin güzellik unsurlarının övgüsü yapılarak bunların âşık üzerindeki etkileri ve âşığın çektiği acı dile getirilir. Sevgilinin nitelikleri sıralanırken birçok örnekte çoğu zaman sevgilinin dudağının, ağzının özelliklerinden başlandığı dikkati çeker. Âşıkla sevgilinin dilinden geleneksel sevgili tipinin ve aşk anlayışının özellikleri sıralanır. Gazelerde beyit bütünlüğü içinde ve ağırlıklı olarak dize başında "dedim-dedi" kalıbının kullanıldığı örnekler âşıkla sevgili arasında geçen konuşmalar biçiminde düzenlenmiştir. Karşılıklı konuşma üslubuyla yazıldığı için nispeten bu tür şiirlerde kullanılan dil diğer örneklerle kıyasla daha sadedir. "Dedim-dedi" kalıbındaki kelimelerin belirli aralıklarla ve çeşitli şekillerde tekrarı şiire canlılık getirip ahenk kazandırmaktadır. Âşıkla sevgili arasında geçen konuşmalar, soru ve

¹⁵ Lütfi Alıcı (2002), "Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca' a Şiirler", *İlmî Araştırmalar*, Güz,14, İstanbul 2002, s. 12.

¹⁶ Yaşar Aydemir ve Halil Çeltik, "Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif", *Bilig*, (Yaz 2008), S. 46, s. 193-214; Halil Çeltik, "Âşık ve Sevgili Dilinden Karşılıklı Konuşmaya Dayalı (Soru-Cevap) Şiirler", *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu (15-16 Mayıs 2009)*, Ankara 2010, s. 199-206; Suat Donuk, "Mürâca' a Dedim-Dedili Şiir midir? Divanlara Müracaat", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 2012, 6, s. 119-138.

¹⁷ Ahmet Demir, "Ziya Paşa'nın 'Dedim-Dedi' Tarzında Bir Şiiri", *Sobider, Sosyal Bilimler Dergisi, The Journal of Social Science*, Aralık 2015, Yıl: 2, 5, s. 122-136; Ahmet Doğan (2015), "Safi Mustafa'nın Gönülüyle Muhavere Niteliğinde Bir Manzumesi", *JASSS, The International Journal of Academic Social Science Studies*, Spring, 2015, Number: 34, II, s. 103-121.

cevaplar aracılığıyla şair kişisel duygu ve düşüncelerini daha ilgi çekici şekilde okuyucuya iletebilmektedir. Divan şiirinde halk şiirine göre “dedim-dedi” ifadeleri daha farklı ve çeşitli söyleyiş şekilleriyle ortaya çıkar. Halk şiirinde bu ifade tarzı daha çok hazır gereç olarak kalıplaşmış biçimde, divan şiirinde ise çeşitlemeye gidilip tekdüzelikten uzaklaşılarak kullanılır.¹⁸

Mürâca‘a Kaside ve Özellikleri

Araştırmalarımız sırasında mürâca‘aların çeşitli çalışmalarda üzerinde durulan, bilinen özelliklerinden ve örneklerinden farklı olarak daha önce incelenmediğini gördüğümüz bir mürâca‘a kaside ile karşılaştık.¹⁹ Makalemize konu olan bu mürâca‘a kaside; XV. ve XVI. yüzyıllara ait iki yüz yetmiş üç kasidenin bulunduğu kaside mecmuasında yer almaktadır.²⁰ Mecmuanın başındaki incelemede verilen “İçerik ve Şekil Bilgisine Dair Tablo”da şiir için; “şiir no: 78, şairi: Safî, nazım şekli: kaside, nazım türü: methiye, vezin: muzâri, kafiye: ân, redif: -; kime yazıldığı: -; beyit sayısı: 42”²¹ bilgileri sıralanmıştır. Bu bilgilere ek olarak mürâca‘a kasideye başlık konulmamıştır. Şiir, “Mef‘ûlü/Fâ‘ilâtü/Mefâ‘îlü/Fâ‘îlün” vezniyle yazılmıştır. Beyit sayısının 42 olması kaside geleneği açısından genelde tek sayıların kullanıldığı düşünülürse çok rastlanan bir durum sayılmaz. Tegazzül, girizgâh, methiye ve dua bölümleri bulunan kasidede fahriyeye yer verilmemiştir. Tegazzülü (ilk 15 beyit) izleyen girizgâh beytinin arkasından gelen ikinci beyitle tecdîd-i matla yapılarak methiyeye geçilmiştir.

Dedüm ki ol dehen nedür ey Türk-i dilsitân

Dedi ki fehm erürmez aña hiç hurde-dân

¹⁸ H. Dilek Batislam, “Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Mürâca‘a-Dedim-Dedi)”, *Folklor/Edebiyat*, C. VI, 22, Ankara 2000, s. 209-210.

¹⁹ Bu konuda tam bir örnek olmasa da münazara kasidede “didi” kalıbının, karşılıklı konuşmanın kullanımını göstermesi bakımından İdris Kadioğlu, “Kılıç Kalem Münazarası”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal, Bilimler Dergisi*, C 9, S 2, Manisa, 2011, s. 161-180 adlı çalışmaya bakılabilir.

²⁰ Murat A. Karavelioğlu, *Mecmû‘a-i Kasâ‘id-i Türkiyye*, Ankara 2015, s. 474-477.

²¹ Murat A. Karavelioğlu, *Mecmû‘a-i Kasâ‘id-i Türkiyye*, Ankara 2015, s. 57.

“Ey gönül alan güzel Türk, o ağız nedir dedim; ona dikkat sahibi, inceliklerden anlayanın anlayışı hiç erişemez, dedi.” beytiyle başlayan kasidenin beyitlerinin her dizesinin başında “dedüm-dedi” düzenli olarak tekrarlanmaktadır. “Dedüm-dedi”ye tam bir düzen içinde olmamakla birlikte arada bir “ki” de eklenmektedir. Bu ilk beyitte güzelin “Türk” olarak tanımlanması dikkati çekmektedir. Ayrıca karşılıklı konuşmaya hazırlık yapılracasına, şiirin başlangıç noktası, güzelin ağzının kolayca anlaşılıp fark edilemeyecek kadar küçük oluşudur.

Kasidenin bundan sonra gelen ikinci beytinde sevgilinin daima gül gibi gülen dudağının hâli sorulur. Bağı çok nazik, işveli gongcasının övüncü olduğu cevabı alınır. İlk beyitten başlayıp onuncu beyte kadar mürâca’ a gazellerin çoğunda olduğu gibi sevgilinin güzellik unsurları âşıkla sevgili arasında geçen konuşmalarla “dedim-dedi” kalıbı yardımıyla anlatılıp vasıfları söylenir. Beyitlerde özellikle sevgilinin ağzı, dudağı, beli, alınuna dökülen saçları, yanağının parlaklığı, kaş, gözü, yüzündeki hat, saçının kokusu ve boyu üzerinde durulmuştur. Bu güzellik unsurları geleneksel benzetmeler aracılığıyla övülmüştür. Güzelin ağzının anlaşılamayacak, yok denecek kadar küçüklüğü; dudaklarının gül gibi gülüp bağı işveli gongcasının övüncü olduğu; belin kıl kadar inceliği; alnın üzerindeki saçın aya gölge olan buluta benzetildiği söylenir. Beşinci beyitte, ayın geceleri örtü örtmesi sevgilinin yanağının parlaklığından korunmak istemesine bağlanır. Altıncı beyitte sevgilinin daima pusuda olan kaş, her zaman yay çeken bir haramiye benzetilir. Yedinci beyitte, sevgilinin gözünün gamıyla ne hâlde olduğu sorulan nergisin sevgili gibi sarılık hastalığıyla güçsüz düştüğü söylenir. Sekizinci beyitte gül yüzdeki reyhan hat, rahmet ayetini açıklar. İlk sekiz beyitten sonra kaside aşağıdaki iki beyitle devam eder:

Dedüm ki cân kokusu gelür bâd-ı subhdan

Dedi ki şâm-ı zülfüme uğrar meğer nihân

“Sabah rüzgârından can kokusu gelir dedim; meğer gizlice (rüzgâr) saçımın gecesine (gece renkli saçıma) uğrar dedi. (O kokuyu saçımdan alıp getirir.)”

Dedüm boyuñ hayâline oldı gözüm vatan

Dedi hoş ol ki servüñ ola yeri âbdân

“Gözüm boyun(un) hayaline vatan oldu dedim. Hoş ol ki servinin yeri sulak yer ola dedi.” beytinde “servi-boy”, “göz (yaşı)-sulak yer” benzetmeleri ve “servi-su” ilgisi üzerinde durulduktan sonra, on birinci beyitten itibaren âşık sevgilinin kendisini ne hâle getirdiğini ve içinde bulunduğu sıkıntılı durumu anlatmaya başlar. Ansızın gönlünü alan sevgili yüzünden âşığın boyu iki kat olmuştur. Sevgiliyi güzellik padişahı olarak gören âşık, ona aşkını söylediğinde sevgili âşığa “Demek ki ebedî ömür istemedin.” der. Âşık, sevgiliye çaresiz gönlüne bir çare olup olmadığını sorar. Sevgili ona çare olmadığını ve mutlaka canı terk etmek (ölmek) gerektiğini söyler. On üçüncü beyitten sonra gelen;

Dedüm ki hâsilum n’ola bârî bu ‘ışkdan

Dedi bakam yaşuñ u yüzüñ ola za’ferân

“Dedim ki bari bu aşktan elde edeceğim, kazancım ne olacak? Bakayım da gözyaşın ve yüzün safran ola dedi.”(Gözyaşının çokluğu ve âşığın yüzünün safran gibi sararması âşıklık alametidir. Âşığın kazancı da bu olacaktır) beytinden sonraki beyitte, âşık sevgiliye ağzından cevap vermede inci yağar dediğinde sevgili bu durumun inci saçan yaradılışının sonucu olduğunu söyler. Girizgâhın başladığı bu beytin arkasından tecdîd-i matla yapılan;

Dedüm nece su’âl ederem senden ey cüvân

Dedi cevâbın al edersin çün imtihan

“Ey civan senden nasıl sorarım dedim; çünkü imtihan edersin cevabını al dedi.” beyti gelir. Soru-cevabın devam ettiği bir sonraki;

Dedüm her ay ay nedendür olur hilâl

Dedi ki bir begüñ atı na’lidür ol nişân

“Her ay neden ay hilal olur dedim; dedi ki o iz, işaret bir bey atının nalıdır.” beyti methiyeye geçişin sağlandığı beyittir. Çünkü sonraki beyitlerde karşılıklı konuşmalarla emir ya da beyin övgüye değer özellikleri dile getirilir.

Dedüm ki anuñ emrine cânıyla kim mutî

Dedi ki âsümân kemeri oldu keheşân

“Dedim ki kim onun emrine canıyla itaat eder? Dedi ki samanyolu gökyüzünün kemeri oldu.” beytiyle tam olarak methiyeye geçilir. Bir önceki

beyitte gökyüzündeki hilal ay, beyin atının nalına benzetilirken bu beyitte de gökyüzünün kemeri olan samanyolu ve gökyüzü beyin emrine itaat eder görünmektedir.

Dedüm ne lâgar ol ki semîndür anuñla mülk

Dedi ki kıl-k-i mîr-i cihân-gîr-i kâmrân

“O ne zayıftır ki mülk (ülke, memleket) onunla semizdir dedim; dedi ki isteğine kavuşmuş, dünyayı ele geçiren emirin kalemi (sayesinde).” beytinde mülkün iyi duruma gelip güçlenmesinin sebebi emirin kaleminin hünerine bağlanmıştır. Beyitte “lâgar-semîn” tezadından yararlanılmıştır.

Dedüm ne mârdur ki eder râm ‘âlemi

Dedi ki rumh-ı sadr-ı cihân u cihâniyân

“Ne yılıandır ki dünyayı kendine itaat ettirir, boyun eğdirir dedim; dedi ki dünya halkının ve dünyanın başındaki mızrağı, süngüsü (ile).”beytinde; emir dünyayı kendine mızrağı, süngüsüyle itaat ettirir.

Dedüm ne murgdur ki degül canlu cân alır

Dedi ki târdür ki atar sâhib-i kırân

“Ne kuştur ki canlı değil can alır dedim; dedi ki zamanın hükümdarının attığı oktur.” Beytinde memdûh her zaman başarı kazanan bir hükümdar olmanın yanı sıra attığı okla can alır.

Dedüm ne sudur ol ki saçar ceng içinde od

Dedi ki su anuñ kılıcı odı dahi kan

“O ne sudur ki savaş içinde ateş saçar dedim, dedi ki su onun kılıcı, ateşi de kandır.” beytinde; övgüde “ateş-su” tezadından yararlanır. Övülen kişi savaşta kılıcıyla kan döker.

Dedüm ne egridür ki kamu işi togrudur

Dedi ki ol kemân-ı emîr ola bî-gümân

“Ne eğridir ki bütün işi doğrudur dedim; dedi ki şüphesiz o emirin yayıdır.” beytinde, emirin yayı dışında yaptığı bütün işlerin doğru olduğu “eğri-doğru” tezadı aracılığıyla anlatılmıştır.

Dedüm kemâl-i vasfını anuñ baña diğil

Dedi kemâl-i vasfına yoktur anuñ kerân

“Onun vasfının kemalini bana söyle dedim; onun niteliğinin, olgunluğunun ucu, sonu yoktur dedi.” beytinde belirgin olarak memdûhun vasıflarının tamlığı, eksiksiz oluşu üzerinde durulmuştur.

Dediüm n’ola zebâne getirsem senâsını

Dedi ki yu gül-âb ile agzuñ neçe zemân

“Övgüsünü dile getirsem ne olur dedim; nice zaman ağzını gül suyuyla yıka dedi.” beytinde; şairin övgüsünü dile getirme isteği ve bu isteğini yerine getirmek için bir süre ağzını gül suyuyla yıkamasının, ağzını temizlemesinin uygun olacağı cevabını aldığı anlaşılmaktadır.

Dediüm digil ne mertebe layık durur aña

Dedi gerekdür aña ki ‘arş ola âsitân

“Ona hangi mertebenin lâıyk olduğunu söyle dedim; ona arş (gökyüzü)eşik olsa gerektir, dedi.” beytinde methedilen kimseye uygun mertebeyi bulmaya çalışan şair, ona gökyüzünün eşik olmasının gerektiğini öğrenerek memdûhunun mertebesinin yüceliğini mübalağa ile anlatmıştır.

Dediüm ki ‘arş kasrına ya’ni erer m’anuñ

Dedi meger yedi feleği koya nerdübân

“Dedim ki yani arş onun kasrına erer mi? Yedi feleği merdiven olarak koysa da eremez, dedi.” beytinde övülen kişinin kasrı yine abartılarak anlatılmış, gökyüzünün yedi katı kasrının merdiveni olsa bile ulaşamaz denilmiştir.

Sonraki beş beyitte de övgü, feleğin farklı katmanlarında olduğu düşünülen; Zühal, Müşteri, Mirrîh, Güneş, Zühre, Utarit ve devr-i kamerin özelliklerinden yararlanılarak devam ettirilir. Memdûhun bazı vasıfları bu unsurlar yardımıyla övgüye konu olur. Buna göre, Zühal’in “hâdim-i pir” adından yola çıkılarak hizmetkâr olma yeri sorgulanırken eğer han beğenirse Müşteri olacağı dile getirilir. Müşteri beyitte iki anlamıyla verilir. Bütün dünyaya Mirrîh’ten ne gam diye sorulup evet güneş gibi insafı açık, belli cevabı alınır. Zühre’nin sevinç, coşku arttıran sazı beyin gönlünü mutlu etmek içindir. Utarit defterinde ona bütün insanların ve canların dayanağıdır, der. Devr-i kamerde (ay devrinde, ahir zamanda) ona bedel kim olabilir ki sorusu, dünya henüz ona bedel bulmadı denilerek cevaplanır.

Gök cisimleriyle ilgili bu övgü beyitlerinden sonra, devam eden beş beyitte de farklı unsurlardan yola çıkılarak memdûhun temiz dergâhu harem, güzel meclisi cennet olarak nitelendirilir. Himmetiyle zeminin rahatı, devletiyle zamanın süsü olduğuna dikkat çekilir. Deniz ve maden ocağı, cömertliği ondan öğrenir. Onun katında Hüsrev-i Perviz'in hazinesi "Genc-i Şâygân"ın kıymeti nedir ki? Eşiğinin toprağına felek can verir. Dünyayı verse dahi karşılıksız, bedava olur (az sayılır). Gül bahçesinin kokusunun dimağa hoş gelmesi gibi onun huyu, halk (için) ne güzeldir. Gönlün yiyeceği onun saygın methidir, ruhların kuvveti onun devletinin duasıdır, denilerek soru ve cevaplar aracılığıyla kasidenin yazıldığı, sunulduğu muhtemel bey ya da emirin övgüsü devam eder.

Dedüm ki kapusunda senâ-hân-durur SAFÎ

Dedi aña anuñ bigi biñ ola medh-hân

"Dedim ki Safi kapısında methedendir; ona onun gibi bin metheden ola, dedi." beyti kasidenin taç beytidir. Bu beyitten sonra gelen iki beyitte de şair, gönlünün övdüğü kişinin hizmetine heves ettiğini, konuşmayı sürdürdüğünü kişi de gökyüzünün arkasının o nedenle iki kat olduğunu söyler. Şair, sabahın vasıfları ve gecenin nasıl olması gerektiğini, muhatabı da bahar mevsimi ve sonbaharla baharın nasıl olacağını ifade eder.

Dedüm cemî' hâceti olsun anuñ revâ

Dedi kamuya hükmi hem olsun anuñ revân

"Onun bütün ihtiyaçları karşılansın dedim; onun hükmü herkesi kuşatsın dedi." beytiyle memdûhun bütün dileklerinin gerçekleşmesi ve herkese hükmünün geçmesi için dua edilerek kaside bitirilir.

Kaside âşıkane ifadelerin, sevgilinin güzelliğinin ve bu güzelliğin âşık üzerindeki etkilerinin anlatıldığı tegazzülle başlar. Kasidenin başında söylenen gazel nesip olarak adlandırılabilir. Şairin kasideye doğrudan gazelle başlaması gazeldeki ustalığını gösteren bir ölçü olarak kabul edilir. Tegazzül ya da nesipten sonra okuyucuda yeni bir düşünce ve duygu oluşturmak amacıyla kendi içinde kafiyeli bir beyit söyleme tecdîd-i matla' yani matla'ı yenilemektir.²² Mürâca'a kasidede, kasidelerin hepsinde her zaman olmayan bu özellikler görülmektedir. Tegazzül niteliği taşıyan nesipten sonra, soru-

²² Mehmed Çavuşoğlu, "Kasîde", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-416-417, Ankara 1986, s. 21.

cevapla yapılan girizgâhla methiyeye geçilmiştir. Soru-cevaplar şairin ya da âşîğın “ey cüvân” hitabına bağlı olarak karşılıklı sürdürülmüştür. Kasidenin büyük bölümü, hatta yarısı, yani 21 beyit (17.-38. beyitler arası) methiyeye ayrılmıştır. Kullanılan benzetme ve hayallerin çoğunlukla gök cisimlerine yönelik olmasıyla alışılmış methiyelerden farklılığı dikkati çekmektedir. Methiyede “hilâl ay, asuman, kehkeşan, arş, yedi felek, Zühal, Müşteri, Mirrîh, Güneş, Zühre, Utarit ve devr-i kamer” çeşitli benzetme ve kıyaslarla övgü unsuru olarak yer almışlardır.²³

Memdûhun övgüsünde klasik dönem örneklerindeki methiyelerde sıklıkla rastlanan tarihî, mitolojik ve efsanevi kahramanlardan ya da kimi İrani unsurlardan hiç söz edilmemiştir. Övgüye konu olan özellikler emrine itaat edilme; ülkenin refahını sağlama; âlemi kendine bağlama; kılıç ve kargı kullanmada, savaşmada ustalık; can alma; daima başarılı bir yönetici olma; doğruluk; sayılamayacak kadar çok vasıflılık; gök cisimlerinin bile yüceliğine ulaşamaması; benzersizlik; cömertlik; insaf; ahlak güzelliği; huzur ve esenlik getirme; bulunduğu yeri cennete benzetme vb.dir. Ağırlıklı olarak mübalağaya ve benzetmelere başvurularak yapılan methiyeyi şairin mahlasının bulunduğu taç beyit izler. Taç beyitten sonra da duaya geçilir. Mürâca’a kasidede klasik kasidelerde rastlanan fahriye yoktur. Kaside mecmuasındaki metinlerin ait olduğu zaman ve metindeki bazı ipuçları değerlendirildiğinde kullanılan ifadelerden şiirin bir emir ya da beye sunulduğu tahmin edilebilir.

Dil ve anlatım açısından bakıldığında, kasidede belirgin olarak Türkçe kelimelerde ve eklerde eski Anadolu Türkçesi özelliklerinin varlığı dikkati çekmektedir. Bu tür özelliklere belirli geçmiş zaman ekinin (dedüm, istemedün); bildirme ekinin (lebdür, nedür, lâyıık durur); tamlayan durumu ekinin (senün gibi, bir begün atı) ve iyelik ekinden önceki bağlayıcı ünlünün yuvarlak olması (kaşun, saçun); soru ekinin düz olması (miyân mı durur, mûy mü); geniş zaman ekleri (urınur, gelür, begenürse); ekli ve eksiz belirtme durumu eki (kaddümi, rahmet âyetin); emir ikinci tekil kişi (digil); yohsa; bigi vb. kelimeler örnektir. Söz konusu örnekler metnin dönemini de büyük ölçüde netleştirmektedir. Şiirde az da olsa “can almak, can vermek” gibi

²³ Konuyla ilgili olarak bk.: Ahmet Atillâ Şentürk, ‘Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)’, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 90, 1994, s. 131-180.

deyimlere yer verilmiştir. Özellikle de soru ifade eden kelime ve ekler, anlatım ve üslup gereği sıkça kullanılmıştır.

Edebî sanatlardan benzetme, telmih, tenasüp, tezat ve mübalağanın daha fazla tercih edildiği kasidenin benzetme ve hayallerinin, divan şiirinin geleneksel dünyasının dışına çok fazla çıkmamakla birlikte, methiyede yararlanılan unsurların belirli kavram alanları (ağırlıklı olarak gök ve gök cisimleri) etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. “Dedim-dedi” kalıbı eşliğinde soru-cevap ağırlıklı bir anlatımla şiirin kurgulanması, kaside bütünü içinde çok karşılaşılan bir durum değildir. Ancak şair, âşıkane soru-cevaplı konuşmadan sonraki bölümlerde “ey cüvân” hitabıyla varlığını hissettirdiği gençle konuşmasını sürdürdüğü izlenimi vermektedir. Karşılıklı olarak her ikisi memdûhun vasıflarını sıralayıp konuşmalarını devam ettirmişlerdir. Kısaca söylemek gerekirse; incelediğimiz mürâca’ a kaside biçim, içerik, dil ve anlatım bakımından bilinen kaside örneklerinden farklıdır. Seçilen anlatım şekli kasidenin üslubunu da etkilemiştir. Kasidede kullanılan bazı dil ve imlâ özellikleri metnin şairi kesin olarak bilinmese de yazıldığı dönemi aydınlatıcı ipuçları vermektedir. Belli başlı kaside çalışmalarında mürâca’ a kaside ya da kasidede “dedim-dedi” kalıbının kullanımı konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.²⁴ Bu nedenle farklı özelliklere sahip kaside örneklerinin incelenmesi kasideye dair yeni bilgilere ulaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaside mecmuasında mürâca’ a kasidenin kim için yazıldığı belirtilmemiştir. Şairi Safî’nin ise Safî-i Bursevî başlığı altında bilgi verilen Bursalı Nakkaş Safî olduğu söylenmiştir.²⁵ Mecmuayı hazırlayan araştırmacı

²⁴ Mehmed Çavuşoğlu, “Kasîde”, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-416-417, Ankara 1986, s. 17-77; Ayşe Gülay Keskin, *Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli (XIII.-XIV.-XV. Asırlar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994; Bilal Çakıcı, *Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli (XVI. Yüzyıl)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 2000, s.122-167; İskender Pala, “Kasîde”, *DİA*, C 24, İstanbul 2001, s. 564-566; Yaşar Aydemir, “Türk Edebiyatında Kaside”, *Bilgi, Yaz*, 2002, 22, s. 133-168; Murat A. Karavelioğlu, “Klasik Türk Edebiyatında Kaside”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I, Bilim ve Sanat Vakfı*, C. 5, 9, İstanbul 2007, s. 253-270; Hatice Aynur vd. (Haz.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII Kasîdeye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, İstanbul 2003.

²⁵ Murat A. Karavelioğlu, *Mecmû’a-i Kasâ’id-i Türkiyye*, Ankara 2015, s. 194-195.

kasidenin şairinin Bursalı Nakkaş Safî diye bilinen şair olduğunu düşünerek Sehî ve Latîfî Tezkiresi'nden bu şairi tanıtan bilgileri vermiştir. Ancak biz adı geçen şairin yayımlanmış divanında bu şaire rastlamadık.²⁶ Şaire dair makalede de konuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, şairin divanında eksik kasideler olduğundan söz edilmektedir.²⁷ Nakkaş Safî'nin yayımlanan şiirleri arasında bu kasidenin bulunmaması, şiirin ona ait olamayacağını kesin olarak kanıtlar diyemeyiz.

Sâfî mahlasını kullanan tanınmış ve divanı yayımlanmış şairlerden biri de Cezerî Kasım Paşa'dır. Cezerî Kasım Paşa'nın Sâfî Divanı adıyla yayımlanan şiirleri arasında da mürâca'a kaside yoktur.²⁸ Tezkirelere göre hazırlanan *Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde Safî (Sâfî) mahlaslı on bir şair sıralanmaktadır.²⁹ Bu şairlerin bir kısmı daha geç dönem şairleridir. Metnin dili, söz varlığı ve imlâ özellikleriyle mürâca'a şiirlerin yaygın olduğu yüzyıllar dikkate alınarak, mürâca'a kasidenin şairinin XV. veya XVI. yüzyılda yaşamış Sâfî'lerden biri olduğu tahmin edilebilir. Ancak elde bulunan şu anki bilgilerle şiirin şairinin kim olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir. Biyografik bilgi veren başka kaynaklarda da Sâfî'lerle ilgili bilgilerden kasidenin ait olduğu şaire dair bir ipucuna ulaşamadık. Daha önce yayımlanmış yine Sâfî mahlaslı bir şairin olduğu söylenen hasb-i hâlin sahibi de kesin olarak belirlenememiştir.³⁰ Kaynaklarda hasb-i hâlin Cezerî Kasım Paşa'nın olduğu söylene de yayımlanan divanda hasb-i hâl metni de yer almamaktadır. Zamanla -belki yeni mecmua ve divan çalışmaları yapıldıkça- farklı bilgilere ulaşılarak Sâfî'nin kimliği ve eserleri konusunda kesin bir karara varmak mümkün olacaktır.

²⁶ Ömer Özkan, *Bursalı Nakkaş Sâfî ve Divanı*, Bursa 2015.

²⁷ İsmail E. Erünsal, "II. Murad Devri Şairlerinden Nakkaş Safî ve Divanı", *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies*, Prof. Dr. Muammer Kemal Özerin Hatıra Sayısı-II, XXXIV, İstanbul 2009, s. 105-118.

²⁸ Ahmet Sevgi ve Hakan Sevindik (2016), *Cezerî Kasım Paşa Sâfî Dîvânı*, Konya 2016.

²⁹ Haluk İpekten vd, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatında İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 410-412.

³⁰ H. Dilek Batislam, *Hasbîhâl-i Sâfî*, İstanbul 2003, s. 25-32.

Sonuç

Sonuç olarak; mürâca'â şiiirlerle ya da "dedim-dedi" kalıbının kullanımıyla ilgili, sayıca çok olmamakla birlikte, bazı çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların büyük bir kısmı makale, bildiri ya da tez düzeyindeki çalışmalardır. Konuyla ilgili yayınların hepsi de divan şairlerine yönelik değildir. Farklı dönemlerde görülen değişik örnekler ayrı araştırmalarda ele alınmıştır. Ancak bu araştırmalarda incelediğimiz mürâca'â kasideye benzer bir örnek üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla ele aldığımız mürâca'â kasidenin "dedim-dedi" kalıbının kasidede kullanımını göstermesi bakımından farklı ve ilgi çekici bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bu şiirin kim olduğunu kesin olarak bilmediğimiz şairi; bir kalıp ifadeyi, hazır geci, alışılmadık bir anlatım biçimini kasidede kullanarak klasik kasideye farklı bir yorum getirmiştir diyebiliriz. Ayrıca örneği çok sık görülmeyen, içerik, biçim, dil ve anlatım bakımından geleneğin dışında kalan çeşitli nazım şekilleri ve türlerde yazılmış örneklerin incelenmesi tür ve şekil bilgisine de katkıda bulunacaktır.

İncelenen Kaside Metni

Mef'ûlü/ Fâ'ilâtü/ Mefâ'ilü/ Fâ'ilün

Dedüm ki ol dehen nedür ey Türk-i dilsitân

Dedi ki fehmi erürmez aña hiç hürde-dân

Dedüm ne lebdür ol ki güler gül gibi müdâm

Dedi ki fahr-i gonçe-i gannâc-ı bûstân

Dedüm ki şol miyân mı durur yohsa mûy mı

Dedi biri iki deme yâ mûy yâ miyân

Dedüm cebînüñ üzre saçuñ di baña nedür

Dedi bir ebrdür ki olur aya sâyebân

Dedüm neden nikâb urınur gecelerde ay

Dedi diler ki tâb-ı ruhumdan bula emân

Dedüm kaşuñ nedür ki hemîşe kemîndedür
 Dedi harâmîdür ki çeker her zemân kemân

 Dedüm gözüñ gamıyla demi nergesüñ nece
 Dedi senüñ gibi yerakanıyla nâtüvân

 Dedüm ki gül yüzüñdeki reyhân hatuñ nedür
 Dedi ki rahmet âyetin eder sana beyân

 Dedüm ki cân kokusu gelür bâd-ı subhdan
 Dedi ki şâm-ı zülfüme ugrar meğer nihân

 Dedüm boyuñ hayâline oldu gözüm vatan
 Dedi hoş ol ki servüñ ola yeri âbdân

 Dedüm kim etdi kaddümi bunuñ gibi düâtâ
 Dedi ol etdi kim gönülün aldı nâgehân

 Dedüm ki 'âşıkam sana ey pâdişâh-ı hüsn
 Dedi meger ki istemedün 'ömr-i câvidân

 Dedüm ki var mı çâre bu bî-çâre gönlüme
 Dedi ki çâre yok aña illâ ki terk-i cân

 Dedüm ki hâsilum n'ola bârî bu 'ışkdan
 Dedi bakam yaşuñ u yüzüñ ola za'ferân

 Dedüm ki dür yagar dehenüñden cevâbda
 Dedi budur nefîce-i tab'-ı güher-fişân

 Dedüm nece su'âl ederem senden ey cüvân
 Dedi cevâbın al edersin çün imtihân

 Dedüm her ay ay nedendür olur hilâl
 Dedi ki bir begüñ atı na'lidür ol nişân

Dedüm ki anuñ emrine cânıyla kim mutî'

Dedi ki âsümân kemeri oldu kehkeşân

Dedüm ne lâgar ol ki semîndür anuñla mülk

Dedi ki kilik-i mîr-i cihân-gîr-i kâmrân

Dedüm ne mârdur ki eder râm 'âlemi

Dedi ki rümh-ı sadr-ı cihân u cihâniyân

Dedüm ne murgdur ki degül canlu cân alur

Dedi ki tîrdür ki atar sâhib-i kırân

Dedüm ne sudurol ki saçar çeng içinde od

Dedi ki şu anuñ kılıcı odı dahi kan

Dedüm ne egridür ki kamu işi toğrıdur

Dedi ki ol kemân-ı emîr ola bî-gümân

Dedüm kemâl-i vâsfını anuñ baña digil

Dedi kemâl-i vâsfına yoktur anuñ kerân

Dedüm n'ola zebâne getürsem senâsını

Dedi ki yu gül-âb ile agzuñ neçe zemân

Dedüm digil ne mertebe layık durur aña

Dedi gerekdür aña ki 'arş ola âsitân

Dedüm ki 'arş kasrına ya'ni erer m'anuñ

Dedi meger yedi felegi koya nerdübân

Dedüm zuhal mahal mi aña hâdüm olмага

Dedi ki müşteridür eger begenürse hân

Dedüm cemi' 'âleme mirrîhden ne gam

Dedi belî güneş gibi insâfidur 'ıyân

Dedüm ki zührenüñ ne tarab-zây-ı sâzı var

Dedi begüñ gerek ki ola gönli şâd-mân

Dedüm ki defterinde 'utârid aña ne dir

Dedi ki ol-durur sened-i cümle ins ü cân

Dedüm kim ola devr-i kamerde aña bedel

Dedi henüz aña bedel bulmadı cihân

Dedüm ki pâk dergehidür nitekim harem

Dedi ki hûb meclisidür eyle kim cinân

Dedüm ki himmetiyledür râhat-ı zemîn

Dedi ki devletiyledür zînet-i zemân

Dedüm ki bahr ü kân keremi andan öğrenür

Dedi belî katında nedür genc-i şâygân

Dedüm eşiği toprağına cân verür felek

Dedi cihân verürse dahi ola râygân

Dedüm ki halka hulkı ne zîbâ-durur anuñ

Dedi dimâga hûb gelür bûy-ı gülsitân

Dedüm senâ-yı hazretidür kût-ı dil anuñ

Dedi du'â-yı devletidür kuvvet-i revân

Dedüm ki kapusunda senâ-hân-durur **SAFÎ**

Dedi aña anuñ bigi biñ ola medh-hân

Dedüm ki hizmetine heves eyledi gönül

Dedi ki andan oldı düta püşt-i âsümân

Dedüm neçe ki vasf-ı sabâh ola vü mesâ

Dedi neçe ki fasl-ı bahâr ola vü hazân

Dedüm cemî' hâceti olsun anuñ revâ

Dedi kamuya hükmi hem olsun anuñ revân³¹

KAYNAKÇA

- ALICI, Lütfi, "Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca'a Şiirler", *İlmî Araştırmalar*, Güz,14, İstanbul 2002, 1-15.
- ATMACA, Seher, "Âşık Edebiyatında "Dedim-Dedi" Örnekleri", *Akademik Bakış Dergisi, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, Kasım-Aralık 2016 , 58, 113-126.
- AYDEMİR, Yaşar, "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilig*, Yaz 2002, 22, 133-168.
- AYDEMİR, Yaşar ve Halil Çeltik, "Redife Farklı Bir Bakış: Divan Şiirinde Ön Kafiye ve Ön Redif", *Bilig*, Yaz 2008, 46, 193-214.
- AYNUR, Hatice vd., *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII Kasîdeye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, Kesit Yay., İstanbul 2013.
- BATİSLAM, H. Dilek, "Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Mürâca'a-Dedim-Dedi)", *Folklor/Edebiyat*, C VI, 22, Ankara 2000, 201-210.
- BATİSLAM, H. Dilek, *Hasbıhâl-i Sâfi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- BATİSLAM, H. Dilek, "Karamanlı Aynı'nın Mürâca'a Gazelleri", 730. Türk Dil Bayramı ve Yunus Emre'yi Anma Etkinlikleri, *Karaman Dil-Kültür ve Sanat Dergisi*, Karaman 2007, 60-67.
- BATİSLAM, H. Dilek, "Kadı Burhaneddin Divanı'nda Dedim-Dedi Kalıbının Kullanımı Üzerine", *Folklor/Edebiyat*, C 14, 56, Ankara 2008, 59-71.
- BATİSLAM, H. Dilek, "Mihri Hatun'un İki Mürâca'ası", *Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türkoloji Sempozyumu Bildirileri, (Prof. Dr. Mine Mengi Adına), (20-22 Ekim 2011, Adana)*, Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana 2012, 60-68.
- BATİSLAM, H. Dilek, "Cem Sultan'ın Mürâca'aları", *Ahmet Atillâ Şentürk Armağanı*, Editörler: Ahmet Kartal-Mehmet Mahur Tulum, Akademik Kitaplar, İstanbul 2013, 143-158.

³¹ Murat A. Karavelioğlu, *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye*, Ankara 2015, s. 474-477.

- ÇAĞLAYAN, Bünyamin, “Şeyhî'nin Mürâca'a Tarzındaki İki Gazeli”, *Kütahyalı Şairler Sempozyumu I, (4-5 Haziran 1998 Kütahya)*, Kütahya 2000, 75-84.
- ÇAKICI, Bilal, *Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli (XVI. Yüzyıl)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, “Kasîde”, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-416-417, TDK Yay., Ankara 1986, 17-77.
- ÇELTİK, Halil (2010), “Âşık ve Sevgili Dilinden Karşılıklı Konuşmaya Dayalı (Soru-Cevap) Şiirler”, *Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu(15-16 Mayıs 2009)*, Adıyaman Üniversitesi Yay., Ankara 2010, 199-206.
- DEMİR, Ahmet, “Ziya Paşa'nın 'Dedim-Dedi' Tarzında Bir Şiiri”, *Sobider, Sosyal Bilimler Dergisi, The Journal of Social Science*, Aralık 2015, Yıl: 2, 5, 122-136.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1993.
- DİLÇİN, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yay., Ankara 2000.
- DOĞAN, Ahmet, “Safî Mustafa'nın Gönlüyle Muhavere Niteliğinde Bir Manzumesi”, *JASSS, The International Journal of Academic Social Science Studies*, Spring, Number: 34, 2015, II, 103-121.
- DONUK, Suat, “Mürâca'a Dedim-Dedili Şiir midir? Divanlara Müracaat”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 2012, 6, 119-138.
- ERCİLASUN, A. Bican, “Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri”, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, C I, Ötüken-Söğüç Yay., İstanbul 1985, 3-197.
- ERÜNSAL, İsmail E., “II. Murad Devri Şairlerinden Nakkaş Safî ve Divanı”, *Osmanlı Araştırmaları, The Journal of Ottoman Studies, Prof. Dr. Muammer Kemal Özergin Hatıra Sayısı-II, XXXIV*, İstanbul 2009, 105-118.
- İPEKTEN, Haluk vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatında İsimler Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1988.
- KADIOĞLU, İdris, “Kılıç Kalem Münazarası”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal, Bilimler Dergisi*, C 9, 2, Manisa 2011, 161-180.
- KARAVELİOĞLU, Murat A., “Klasik Türk Edebiyatında Kaside”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi I*, Bilim ve Sanat Vakfı, C 5, 9, İstanbul 2007, 253-270.

- KARAVELİOĞLU, Murat A., *Mecmû'a-i Kasâ'id-i Türkiyye*, TDK Yay., Ankara 2015.
- KAYA, Tâhâ Tuna, *Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde "Dedim-Dedi"*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli 2008.
- KESKİN, Ayşe Gülay, *Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli (XIII.-XIV.-XV. Asırlar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- ÖZKAN, Ömer, *Bursalı Nakkaş Sâfi ve Divanı*, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., Bursa 2015.
- PALA, İskender (2001), "Kaside", *DİA*, C 24, Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul 2001, 564-566.
- SEVGİ, Ahmet ve Hakan Sevindik, *Cezerî Kasım Paşa Sâfi Divânı*, Palet Yay., Konya 2016.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 1994, 90, 131-180.
- YARDIMCI, Mehmet, *Başlangıcından Günümüze Halk Şiiri, Âşık Şiiri, Tekke Şiiri*, 1. Baskı, Ürün Yay., Ankara 1998.

“AN EXAMPLE OF THE “MÜRACA’A” ODE”

Abstract

Poems which are used in Divan and Folk poetry and which can be accepted as the closest examples of these two understading of poetries and written in “I said-said” pattern in the form of mutual conversation are called “müraca’a”. Among the poems of Divan poets, there are examples of “müraca’a”s arranged in different ways. Divan poets used the pattern of “I said-said” in different ways in the whole poem as well as in the couplet. These poems with the pattern of “I said-said” which drew attention among Divan poets, are seen with more common and remarkable examples especially in the poems of the poets who lived in the early of beginning periods of divan poetry.

Certain forms of verse are used in Müraca’a poems. In particular, the gaze verse form is the leading one among them. It is also possible to encounter poems written in other short verse forms such as ruba’i, kıt’a, tuyuğ and so on. During our research, we came across at müraca’a in a ode compilation which we think that there are not many such examples. The ode appears to belong to a poet with the pseudoname Safi. Although we cannot reach certain information about the poet, in our article, we will examine the “müraca’a” ode in terms of form and content features.

Keywords

Safî, müraca’a, ode, divan poem.

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA AKREP VE ANLAM ÇERÇEVESİ*

Erdem Can ÖZTÜRK**

ÖZET

Klâsik Türk şiirinin doğru bir şekilde anlaşılması için deyimler, atasözleri, halk inanışları, gelenek ve görenekler, âdetler, yaşam tarzı vb. unsurların bilinmesi önemlidir. Çünkü şairler, bunların her birini şiirlerinde kullanmış ve zengin anlam katmanları oluşturmuşlardır. Bunların bilinmemesi ya da eksik/yanlış bilinmesi, o manzumelerin gerçek manalarının anlaşılmasına veya şiirin farklı yorumlarının gözden kaçmasına sebep olabilir. Öyle ki bazen tek bir kavram bile şiire yeni ve zengin anlamlar kazandırabilmektedir. Şu halde klâsik şiirde geçen her bir kavramın hangi anlam çerçevelerinde kullanıldığının ve gelenek içinde ne gibi inanışları yansıttığının bilinmesi, bu şiirin hakkıyla anlaşılabilmesi için son derece önemlidir.

Bu çalışmada da 'akrep' ve onun klâsik Türk şiirindeki kullanımları üzerinde durulacaktır. Akrep, zehirli ve ürkütücü bir canlı, burç ve saat aksamından bir parça gibi farklı kavramları ifade eder. Sahip olduğu özellikler ve gelenek içinde taşıdığı inanışlarla kullanıldığı şiirin manasını derinleştirmekte ve zaman zaman yeni anlam katmanları oluşturmaktadır. Özellikle bir burç ve zehirli bir hayvan olarak farklı deyim ve inanışların odak noktasında bulunan akrep, klâsik Türk edebiyatında zengin bir kullanım alanına sahiptir. Kalb sanatıyla kullanımı ise şiirin anlam katmanı ve sanat değerini artırması açısından oldukça dikkat çekicidir. Akreple ilgili anlam çerçevesi ve inanışların tespitiyle hem ilgili manzumelerin daha doğru anlaşılmasına yardımcı olunacak hem de bugün için unutulmuş olan bazı hususların hatırlatılmasına ve kayda alınmasına çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Akrep, klâsik Türk edebiyatı, burç, deyim, atasözü, halk inanışı.

* Makalenin geliş tarihi: 12.04.2019 Kabul tarihi: 24.06.2019

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi
Türk-İslâm Edebiyatı Anabilimdalı, erdemcanozturk@gmail.com
(<https://orcid.org/0000-0001-9328-0205>)

Giriş

Fuzûlî, “ilimsiz şiir temelsiz duvara benzer” der. Eskilere göre ‘şair’ ve ‘müteşair’¹ birbirinden ayırmanın bir yolu da budur. Buna göre hakiki şair, eserlerinde sadece mana, sanat ve duygular bulunan kimse değil; yeri geldiğinde okuyucusunu şaşırtıp kendine hayran bırakacak ve şiirlerinin tesiri artıracak mahiyette farklı alanlara dair bilgiler de barındırandır. Tıptan coğrafyaya, astronomiden kimyaya, tarihten mitolojiye pek çok farklı disipline ait bilgiler şairler için malzeme olmuştur. Bu sebeple bir manzumeyi hakkıyla anlayabilmek, ihtiva ettiği her bir kavramın manasına tam bir vukufiyetle mümkündür. Nasıl şiirin tam olarak anlaşılabilmesi için şairin hayatı, yaşam şartları, sosyal çevresi, inanç ve gelenekleri, eserin muhatabı gibi harici pek çok unsur hakkında bilgi sahibi olmak önemliyse, onun şiirlerinde geçen her bir kelime, sembol ve hatta harfin neyi işaret ettiğini ve şiire nasıl bir anlam kattığını tespit etmek de önem arz eder.

Mensur metinlere kıyasla manzum metinlerde kavram alanlarının ve anlam katmanlarının daha zengin olduğu söylenebilir. Zira mensur metinlerin doğası, kast edilen anlamın uzun cümlelerle okuyucuya açılması, anlamın belki yazar tarafından okuyucunun önüne serilmesi üzerine kuruludur. Okuyucuyu etkilemek için merak, sır, endişe, hayret gibi unsurlarla olayların kurgusu, cümlelerin ahengi ve ifade edilişi tercih edilir. Oysa manzum metinlerin doğası daha farklıdır. Şiir, anlamın okuyucuya açık seçik verilmesi yerine, sezdirilmesi şeklinde tasarlanır. Kelime, kavram ve semboller manayı açıkça izhar etmez, okuyucuya ipucu vererek onun tarafından anlaşılmaya bırakılır. Bu başarılı şekilde icra edildiği vakit, metinlere esrar ve anlam katmanları yüklediği gibi mananın da her bir okuyucuda yeniden kurulmasına ve metnin zenginleşmesine imkan tanır. Ancak, her ne kadar farklı anlamlar kurulabilse de yazarın kast ettiği mananın tespiti, en azından akademik çalışmalar için şarttır. Bir metnin anlamının tespitinin de ancak kelime ve kavramlara vakıf olmakla mümkün olacağı daha önce söylenmişti. Mesela Nef‘î’ye atfedilen,

Tâhir Efendi bize kelb demiş
İltifâtı bu sözde zâhirdir

¹ Şair sayılabilecek kabiliyet ve fitratta olmasa da kendini şair sanan kimseler.

Mâlikî mezhebim benim zîrâ
İ'tikâdımca kelb (T/t)âhirdir

mısralarını anlayabilmek, sadece kelimelerin anlamlarını bilmekle mümkün değildir. Bunu anlayabilmek için şairi, hayatını, şiir tarzını, Tahir Efendi'yi, Malikî ve şiirde adı dahi geçmeyen Şâfi'î mezheplerini, köpeğin temizliği ile neyin kast edildiğini yahut hangi mezheplerde köpeğin temiz, hangilerinde kirli addedildiğini bilmek ve kelime oyunlarının farkına varmak gerekir. Yukarıdaki mısralarda 'tahir' kelimesi özel isim olarak 'Tahir Efendi'ye işaret ederken, aynı zamanda 'temiz, pak' anlamlarına gelir. Bu şiirde ise her ikisinin de kast edildiğini söylemek yanlış olmaz.

İşte bu sebeptedir ki yeri gelir bir kelime ve hatta tek bir harf dahi şiirin bütün manasını etkileyebilir/değiştirebilir. Söz konusu klâsik Türk edebiyatı olduğunda iş daha da zorlaşır. Çünkü günümüz ve -söz gelimi- 15. asır arasındaki kültür, inanış, gelenek, görenek, yaşam tarzı, alışkanlık, sosyal çevre vb. farkları, klâsik Türk şiirinin anlam dünyasına girmemizi zorlaştırır. Bugün için hakaret anlamı taşıyan 'köpek' kelimesinin bir zamanlar 'saygı' anlamı taşıdığı ya da evvelce saygınlık anlamı taşıyan 'yavuz' kelimesinin günümüzde kimi yörelerde 'hakaret' için kullanıldığı bilinmektedir. O halde en azından kelimelerin -mümkün merteye- bütün anlamlarının kayıt altına alınması, klâsik şiirin daha doğru anlaşılmasına kapı aralayacaktır. Bu çalışma da böyle bir gayretin ürünüdür.

Makalede temel amaç 'akrep'le ilgili genel anlam çerçevesini çizmek olduğu için yüzyıl sınırlaması yapılmamış, tarama bütün asırları ve sadece divan değil farklı türlerdeki eserleri de kapsayacak şekilde yapılmıştır. Öyle ki akreple ilgili inanış ve burç özellikleri hakkında bilgi veren mensur eserlerdeki bilgiler de makalenin sonuna alınmış ve böylece manzumelerdeki bazı tespit ve hükümlerin delillendirilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu tercihte, manzumelerde geçmeyen bazı inanışların da kayıt altına alınmasının faydalı olacağı düşüncesi etkili olmuştur.

Bu maksatla divan, mesnevî, mecmua, lügat, tezkire ve risale türündeki eserler taranmış; akrebin klâsik şiirde hangi anlam ve kavram alanlarıyla kullanıldığını ortaya koyacak metin örnekleri derlenmeye çalışılmıştır. Yayımlanmış matbu eserlerin yanı sıra Tebdiz, e-kitap ve Metin Bankası gibi elektronik kaynaklardan da yararlanıldığı için taranan toplam eser sayısı net olarak verilemese de yaklaşık iki yüzden fazla eser taranmış, bunların

takriben yarısında akrep geçtiği tespit edilmiştir. Çalışmada yetmiş altı farklı eserden alınmış, yüz otuz dokuz manzume örneği bulunmaktadır. Taramalar sonucunda beş yüze yakın örnek tespit edilmiş olsa da aynı anlamı ifade eden bazı örnekler ayıklanarak yeterli sayıda manzumeyle konular açıklanmaya çalışılmıştır. Konunun genişliği ve çalışmanın hacmi sebebiyle her zaman beyitlerin ayrıntılı açıklamalarına yer vermek mümkün olmamış; bunun yerine en azından manzumelerin genel anlam çerçevesi çizilmeye ve kısaca nesre çevirileri verilmeye çalışılmıştır.

Doğrudan akrep hakkında bir çalışma bulunmasa da klâsik şiirde kullanılmış çeşitli deyim, atasözü, gelenek, inanış ve belli kavramların anlam çerçeveleri üzerine yapılmış birçok araştırma bulunmaktadır.² Bu çalışmalarla ilgili deyim, atasözü, kavram ve inanışların klâsik şiirdeki kullanım sahaları tespit edilmekte, bunların şiire kazandırdığı yeni anlamlar ortaya konulmakta ve günümüzde unutulmuş bazı noktalar hatırlatılmaktadır. Bu yolla hem bu manzumelerin hem de genel olarak klâsik

² Bkz. Bünyamin Ayçiçeği, "Bağdatlı Rûhî'nin (ö. 1014/1605-1606) Gazellerinde Deyimler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 38, s. 163-202; Bünyamin Ayçiçeği, "Klâsik Türk Şiirinde Kuş Kondurmak Deyiminin Anlam Çerçevesi", *ESTAD*, C. 2, S. 1, s. 215-232; Yaşar Aydemir, "Divan Şiirinde Kulak Çekmeye Dair", *Turkish Studies*, V. 7/1, Ankara, s. 3-17; H. Dilek Batislam, "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", *Türkojoloji Araştırmaları 1997, Fuat Özdemir Anısına*, İstanbul: Çukurova Üniversitesi Basımevi, s. 107-125; H. İbrahim Demirkazık, "El Arkası Yerde Deyimi ve Bu Deyimin Divan Şiirindeki Kullanımı", *Turkish Studies*, S. 8/4, s. 617-633; Murat A. Karavelioğlu, "Divan Şiirinde 'Bend Geçmek', 'Hurde Geçmek' ve 'Kapı Geçmek' Deyimleri Üzerine", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 31, s. 175-204; Bayram Ali Kaya, "Azmi-zâde Hâletî Divânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Bir*, S. 9-10, s. 369-392; Bayram Ali Kaya, "Atasözleri ve Deyimlerin Divan Şiirinde Kullanımı ile Divanların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 11-54; Hasan Kaya, "Divan Şiirinde 'İş Asmak' Deyimi Üzerine", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı*, Yıl 4, s. 231-243; Hasan Kaya, "Divan Şiirinde Kıl Kondurmamak Deyiminin Anlam Çerçevesi", *Bir Devr-i Kadîm Efenđisi Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*, Yayınevi, Ankara, s. 495-508; Cemal Kurnaz, "Taşlıcalı Yahyâ Beğ Divânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan, 1979-1983, Yıl: XVII-XXI/1-2, s. 195-207; İsmail Küçük, "Divan Şiirinde İzaha Muhtaç Beş Deyim: Asâyı Dik-, Kantarlığı At-, Kulağından Fetili Çıkar-, Ay'a Elek As-, Ebû Zambak Oku-", *Turkish Studies*, V. 10/8, Ankara, s. 1697-1706; Mine Mengi, "Necâti'nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı", *Erdem Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. II, S. 4, s. 47-56; Muhammet Yelten, "Nev'î-zâde Atâyî'nin Sohbetü'l-Ebkârî ve İçindeki Atasözleri İle Deyimler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1985*, s. 171-191.

şiiirin daha doğru şekilde anlaşılması hedeflenmektedir. Klâsik şiir ve kültürün zenginliğinin ortaya konulması, klâsik şairlerin halk deyiş ve inanışlarından ne kadar faydalandıklarının tespiti de bu çalışmaların diğer maksatlarındandır. Bu makale de bu türde yapılmış çalışmaların bir devamı niteliğinde olup aynı amaçları taşımaktadır.

Farsçası kejdüm olan ‘akrep’, klâsik Türk şiirinde farklı vesilelerle pek çok kez kullanılmıştır. Özellikle zehirli ve ürkütücü bir hayvan olarak ya da bir takımyıldızının/burcun adı olarak kullanılan kelime, klâsik şiirde bir çağrışım unsuru olmuştur. Kelimenin saat-yelkovan-akrep bağlamındaki kullanımı ise oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada, ‘akreb’in gerek zehirli bir hayvanı, gerek bir takımyıldızı ya da burcu gerekse saat aksamı gibi anlamları ifade edecek şekildeki kullanımları tespit edilmiş ve ‘akreb’in klâsik şiirde konu edildiği bütün bir anlam çerçevesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Eklembacaklılar familyasından olan akrep zehirli bir hayvandır. İnsanların yaşadığı yerlerde de görülebildiğinden ve zehri sebebiyle halk arasında korkulan, ürkütücü bir canlı olarak bilinir. Farklı renkleri bilinse de siyah akrepler meşhur olup daha korkutucu bulunur. Sırtına doğru kıvrımlı şekildeki kuyruğu zehirli ve bir bakır kabı delebilecek sertliktedir. Ön tarafında yengece benzer kısıkaçları vardır. Genellikle geceleri serinlikten faydalanarak avlanmaya çıkar. Gözleri iyi görmez, duyularıyla hareket eder.

Bir takımyıldızı olarak akrep, dünyadan görünüşü akrebi andırdığı için bu isimle anılır. Diğer burçlar arasında takımyıldızına isim-şekil itibariyle en çok benzeyenin akrep olduğu söylenebilir. Doğusunda Terazi, batısında Yay takımyıldızları bulunur. Güneş bu burca Ekim ayında girer. Sonbahar burcudur. Elementi su, gezegeni Merih (Mirrîh)’tir. Astrolojide soğuk, karanlık ve fırtına getiren, savaşırlara sebep olan, insan üzerinde olumsuz etkiler bırakan uğursuz bir takımyıldızı olarak bilinir. Bu dönemde sefer çıkmak uğursuzluk sayılırken, bilimle uğraşmak, yazı yazmak tavsiye edilir. Antares, Akrep takımyıldızında yer alır ve parlak yapısıyla ‘akrebin kalbi’ olarak anılır. Akrep, genel olarak uğursuzluk, tutku ve gizem ekseninde anılır.³

³ Bkz. Metin And, *Minyatürler Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, YKY, İstanbul 2008, s. 343; Amil Çelebioğlu, “Fuzûlî’nin Bir Beyti Üzerine Bazı Düşünceler”, *Osmanlı*

KLÂSİK TÜRK ŞİİRİNDE ‘AKREP’

Eski çağlardan itibaren gerek halk inanış ve deyişlerinde gerek farklı milletlere ait mitolojilerde önemli roller üstlendiği görülen akrep, hem hayvan hem burç hem de saat aksamı olarak taşıdığı çeşitli özelliklerle klâsik Türk şiirinde de kullanılmıştır. Akrebin içinde kullanıldığı anlam çerçeveleri tasnif edilmiş; sıklıkla birlikte kullanıldığı ve teşbih edildiği kavramlar ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bu alt başlıklardaki örnek manzumeler de hayvan, burç ve saat aksamı olarak ayrıca tasnif ve izah edilmiştir.

1. Sevgiliyle İlgili Anlam Çerçevesi

1.1. Zülûf

Yüzün iki tarafından sarkan saç lülesine zülûf denir. Klâsik Türk şiirinde en çok kullanılan sevgiliye ait güzellik unsurlarının başında gelir. Genelde kıvrım kıvrım olan zülûf görmek bile aşığı kendinden geçirir. Sevgilinin yüzü ve alnı da güzelliği, göz alıcılığı ve parlaklığıyla ay ya da güneşe benzetilir. İşte şairlerimiz bunların hepsini bir araya getirerek yeni bir anlam dünyası kurmuştur. Kıvrım kıvrım olan zülûf, akrebin kavisli yapısına benzerliğinin etkisiyle, bizzat akrebe benzetilir. Sevgilinin ay gibi parlak yüzü üzerindeki zülûf, bir akreptir sanki. Buradaki tahayyül, ayın akrep burcuna gelmesi ile ilgilidir. Nasıl ki ay akrep burcuna geldiğinde ay ve akrep bir yerde cem oluyor ise, sevgilinin ay gibi parlak yüzü üzerine gelen zülûf de bunu hatırlatır. Ay (=yüz) ve akrep (=zülûf) bir araya gelmiştir. Aynı teşbih ve tahayyül birbirine çok benzer şekilde pek çok kez ve farklı şairler tarafından kullanılmıştır.

Aşağıdaki beyitte akrep, hem yüzdeki zülûfle teşbih halinde hayvanı hem de ay ile birlikte burcu işaret edecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır.

Araştırmaları, C. VII-VIII, s. 204; Sabahat Deniz, 16. *Yüzyıl Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Kozmik Unsurlar*, Marmara Üniv., Dr. Tezi, İstanbul 1992, s. 147; Mehmet Emin, *Fuzûlî Dîvânı'nda Hayvanlar*, Marmara Üniv., YL. Tezi, İstanbul 1989, s. 138-144; Zeynep Özer, *Divan Şiirinde Burçlar*, Çukurova Üniv., YL. Tezi, Adana 2015, s. 95-100; Hafsanur, Yıldırım, "Divan Şairlerine Göre Burçlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 41, Aralık 2015, s. 349-350; Mehmet Emin Ertan, *Fuzûlî Dîvânı'nda Hayvanlar*, Marmara Üniv., YL Tezi, İstanbul, s. 138-144.

Yüzün üzre düşer zülfün çü her dem

Kamer birle bolur bir yirde ‘akreb (CED/G66)⁴

“Zülfün, her zaman yüzünün üzerine düştüğü için akreb (zülf) ile ay (yüz) bir arada olur.”

Aşağıda bulunan örneklerde de yine benzer bir hayal, burç ve hayvan olan akrebin teşbih ve tevriyeli kullanımları söz konusudur.

Zülfün görüp ruhsârda didim kamer ‘akrebdedir

Burc-ı şerefde hâllerin ahter midir bilmem nedir (YGD/G84)

“Yanağındaki (ay) zülfünü (akreb) görüp ayın akreb burcunda olduğunu anladım. Şeref burcunda hâllerin parlak ve talihli midir nedir?” beytinde, yukarıdaki açıklamalara ek olarak akreb burcunun bir parlaklık devri olduğuna da işaret vardır.

Şu kim zülfünle yüzün gördi fi’l-hâl

Didi kim geldi ‘akreb burcına mâh (END/N5533)

“Zülfünle yüzünü gören, o an dedi ki ay (yüz) akreb (zülf) burcuna gelmiştir.”

Göricek didi müneccim ruh u çeşm ü zülfün

Burc-ı ‘akrebde kırân itdi meh ile Merrîh (END/N1221)

“Müneccim yüzünü, gözlerini ve zülüflerini görünce ay ve Merih yıldızı akreb burcuna yaklaşmış, dedi.”

Görelî zülfünü haddünde bildüm

Ki ‘akreb mâh-ı tâbân menzîlidür (ŞD/G42)

⁴ Manzume alıntılarının kaynakları belirtilirken kullanılan yöntem şu şekildedir: Parantez içinde yazar ve eser isimlerinin baş harfleri alınarak bir kısaltma oluşturulmuştur. Çakışmaların (aynı kısaltmaların) olduğu durumlarda bunlara ilgili yayını hazırlayan akademisyenin isim ve soyisminin baş harfleri de eklenmiştir. Bu kısaltmaların hangi şair ve esere ait olduğunun tespiti ve ilgili kitabın tam künyesi için makalenin sonunda bulunan “Metinlerin Alındığı Kaynaklar ve Kısaltmaları” başlıklı bölüme bakılabilir. İlgili kısaltmalar, bu bölümde künye başlarında, parantez içinde ve alfabetik olarak yer almaktadır. Diğer kısaltmalar ise şu şekildedir: G: Gazel, K: Kaside, M: Mesnevi, B: Beyit, N: Nazire, MUS: Musammat, MÜF: Müfred, MÜ: Müseddes, MH: Muhammes, TB: Terkib-i Bent, T: Tuyuğ, v.: varak numarası.

“Zülfünü (akrep) yüzünde (ay) gördüğümünden beri bildim ki akrep burcunun parlak menzildir.”

Rûy-ı pür-tâbına düşdükce o zülf-i siyehi

Burc-ı ‘akrebde kıyâs eylerim ol demde mehi (RKD/G56)

“Siyah zülfün (akrep) parlak yüzüne (ay) düştükçe bu manzarayı ayın akrepte olmasına (akrep burcu) benzetirim.”

Akrebin zülfe teşbihi, kimi zaman da ayın akrep burcuna gelmesinden bağımsız olarak sadece şekli bir benzetme unsuru olmuştur. Zülüf, zehirli bir akrebe benzer, akrep zülfe benzemek yahut onu taklit etmek ister.

Hayret-efzâdur dile âmîziş-i Pertev hele

‘Akreb ü âfet semenderdür o zülf ü çeşm ü ruh (MMP/G54)

Leff ü neşrin bulunduğu beyitte Pertev şöyle söyler: *“Akrep olan zülüf, afet olan göz ve semender olan yanağın bir arada bulunması Pertev’in gönlüne ne hayret verir!”*

Tuymadum agulu ‘akreb ise zülf-i siyehün

Hey meded çâre gerek eylemedin kâr bana (KMD/G13)

“Senin siyah zülfün zehirli bir akrep ise de ben bunu duymadım. Meded eyle, bir çare gerek çünkü bana kâr etmedin.”

Zülf-i yâra ‘akreb öykünmiş meger

Ejderün agzından agular yagar (ZD/G266)

“Akrep, sevgilinin zülfüne özenmiş; sanki ejderin ağzından zehir saçılıyor.”

Zülf zann eyleme zîrâ ki Hakîm-i Mutlak

Tıynet-i müşkile cân virdiği kejdümdür bu (ŞGD/G270)

“(Bu gördüğün saçı) zülüf sanma zira o, Allah’ın zor bir fitratta (eğri/iki büklüm) yarattığı akreptir.”

‘Aceb mi üstüme yagarsa ‘akreb

Zamîrüm zülfi-pîç-â-pîçdür heb (HŞ/M)

“Üzerime akrep yağması şaşılacak şey midir? Zaten gönlüm kıvrım kıvrım zülüflerle doludur hep.”

Aşağıdaki beyitlerde kaşların yaya ve zülüflerin akrebe benzetilmesi söz konusudur. Burada ayrıca kaş, yay ve yay burcu ile zülûf, akrep ve akrep burcu arasında hem teşbih hem de tevriyeli bir kullanım vardır.

Halka-i zülfini pür-ham gören ebrûya yakın

Burc-ı kavsi sanır ol demde tolanır ‘akreb (RKD/MÜ18)

“Kaşının yakınında dağmık zülüflerinin halkasını görenler, yay burcunun yanında akrep burcunun dolandığını sanar.”

Zülfi içre cebhesin gördüm su’âl itdim haber

Didi ‘akreble kamerdür burc-ı kavsi seyr ider (NHD/MÜF580)

“Zülfinün içinde (arasında/ardında) alnını gördüm ve halini sordum. Akrep (zülûf) ve ay (yüz) olduklarını, kavsi (yay burcunu/kaşlarını)⁵ seyrettiklerini söyledi.”

1.2. K a k ü l

Alna düşen saç demeti, perçem anlamına gelen kakül, klâsik şiirde sevgilinin güzelliğini tarif ederken kullanılmıştır. Zülûf gibi önemli güzellik unsurlarından biridir. Ancak sevgilinin güzelliğinin, bazı organ, hal ve tavırlarının aşık için öldürücü etkilerinin olduğu da erbabınca malumdur. Sevgilinin öldürücü etkisinden mülhem olarak, aslında onun güzelliğini anlatmada kullanılan kakül, aynı zamanda öldürücü bir etkisi bulunan akrebe benzetilir.

⁵ Sevgilinin kaşının yaya benzetildiği hatırlandığında, buradaki yay burcunun tevriyeli olarak kaş olduğu da düşünülebilir. Beyitte zülûf ve aln gibi yüz uzuvlarının kullanıldığı düşünüldüğünde bu anlam daha da belirginleşir.

Mâra zülf ‘akrebe kâkül olnurmuş teşbîh

Şâh-mârân dimege dahi sezâdur gîsû (MMP/G433)

“Yılana zülüf, akrebe kakül benzetilirmiş. O halde omza dökülen uzun saçlar için şahmaran dense layıktır.”

Kâkül-i ‘anber-feşânun hadd-i gül-gûn üstine

Resm-i ‘akreb disem olur mâh-ı gerdûn üstine (CD/G271)

“Anber kokuları saçan kakülün, gül renkli yanakların üzerinde. (Bu manzara) semada devreden ayın üzerindeki bir akrep resmi gibi.”

Hisâlî mâr-ı kejdüm düm şekildür kâkül-i dilber

Velîkin heft-ser bir ejdehâdur zülf-i pîçîde (HİD/G403)

“Hisâlî, sevgilinin kakülü akrebin kuyruğu gibidir. Fakat dolaşmış/kıvrulmuş zülüfleri yedi başlı bir ejderhadır.”

1.3. S i h i r

Sevgili, aşıkları etkileyici ve onların aklını başından alan yanıyla adeta bir sihirbaz gibidir. Öyle ki sevgilinin yanağı üzerindeki zülüf de tıpkı bir sihirbaz olmuştur. Zülüf, bazen yılan bazen de akrep suretinde görünerek aşığı etkiler. Aşağıdaki beyitlerde sihri yapan zülüf ve gözdür. Ancak bunların sihir yoluyla dönüştükleri canlılar akrep yahut yılandır. Bu itibarla zülfün, sihir yoluyla akrep ve yılana dönüştüğü anlaşılmaktadır.

‘Ârız-ı dilberde olmuşdur ‘aceb sehhâr zülf

Kim hemîşe görünür ki ‘akreb ü geh mâr zülf (END/N3249)

“Zülüf, sevgilinin yanağında bir sihirbaz mı olmuştur? Çünkü her zaman ya yılan ya da akrep suretinde görünür.”

Câzû gözi bu devr-i kamerde ne sihr ider

Kim zülfi gâh kejdüm olur gâh mâr olur (ENMN/G1741)

“Cadı gözü bu âhir zamanda⁶ ne sihir yapar, zülfü kah akrep kah yılan olur.”

1.4. Rakip

Zehirli ve ürkütücü bir canlı olan akrep, halk arasında sevilmeyen ve görüldüğünde derhal def edilmeye yahut öldürülmeye kast edilen, tabiri caizse menfur bir canlıdır. Bu yönüyle asla sevilmez ve hep nahoş şekilde hatırlanır. Akrebin bu yönü, divan şairleri için önemli bir çağrışım olmuştur. Rakip ise klâsik şiirde, aşğın gönlünü kaptırdığı güzele sevdalı olan diğer aşıkları ifade eder. Ayrıca bekçi, gözcü, koruyucu ve aile fertlerinin aşğın sevgiliye ulaşmasını engellemek için görevlendirdiği bir kimse de rakip olabilir. Bu gibi durumlarda aşık, rakiple arayı iyi tutmak gayretine girer. Ancak genellikle aşıklar/şairler, hep nahoş hatırladıkları ve nefretle yad ettikleri rakibi, zehirli ve zararlı bir akrep gibi telakki etmişlerdir. Rakip şer ve kötülük dağıtmakta, ağzından zehir saçmakta, her haliyle akrebe benzemektedir.

‘Akreb rakîbin şerrini ‘uşşâk olan def’ etmege

Ey şûh gözlü şâh-ı gül ol hûşe-i reyhânı sun (APD/G223)

“Ey şuh gözlü güllerin şahı, aşıklardan akrep gibi olan rakibin şerrini def etmek için reyhan demetini sun.”

Dehânından rakîb-i ‘akrebün her bir kelâm-ı telh

Zehirdür saçılır gûyâ ki bir su‘bânun agzından (SD/G233)

“Akrep rakibin ağzından çıkan her bir acı söz, ejderhanın ağzından saçılan zehir gibidir.”

Bu şeb bezm içre olmuşsun rakîb-i ‘akrebe akreb

Hemîşe bendene lâyık mı hicrâne bakışcıklar (SAD/G52)

⁶ Eski kültür ve inanişâ göre gezegenlerin belli süreleri vardır. Biri süresini tamamladığında diğerinin vakti başlar. Bunların sonuncusu ise “devr-i kamer”dir. Devr-i Muhammedî de denir. Kıyametin bu devirde kopacağına inanıldığı için metinde bu şekilde aktarılmıştır.

⁷ Bu beyitte, daha sonra açıklanacak olan akrebin reyhandan kaçması inancına da gönderme vardır.

“Bu gece mecliste akrep rakibe yaklaşmışsın. Bu kuluna hicran bakışçıkları reva mıdır?”

Ne buldun ol denî bed-kâr-ı hemvârdan âyâ

Olup ol ‘akrebe akreb nedir ‘uşşâka firkatler (SAD/G54)

“O muntazaman kötülük yapan alçakta ne buldun! O akrebe (rakip) yakın olup aşıklarını ayrılıkta bırakmak nedir!”

Akrep burcunun rakip bağlamındaki kullanımı da yukarıdaki örneklere benzer şekildedir. Sevgilinin rakip ile bir araya gelmesi, aşık için elem verici bir durumdur. Bu sebeple akrep burcunun ‘uğursuzluk zamanı olduğu’ inancıyla birlikte ele alınmıştır.

Aşağıdaki beyitlerde akrep, rakip, burç ve mâh/meh (ay) kelimelerini birlikte kullanan şair, şiirinde zengin bir anlam katmanı oluşturmuştur. Ay, sevgilidir. Rakip ise akrep. Ayn akrep burcuna gelmesi ve sevgilinin (ay) rakip (akrep) ile birlikte görülmesi arasında kurulan ilgiyle, tevriyeli olarak kelimelerin uzak anlamları da şiire alınmıştır.

Dil rakîb ile görüp sen sanemi âh didi

Burc-ı ‘akrebde yine seyr ider ol mâh didi (ENMN/G5282)

“Put kadar güzel/tapılası sevgiliyi (ay) rakiple (akrep) gören gönül/dil âh etti/dedi... O ay yüzlü sevgili (ay) yine akrep (rakip) burcunda geziniyor dedi.”

Hâne-i agyâra vardukda dilâ ol mâh-tâb

Burc-ı ‘akrebde karâr eyler sanasın âfitâb (HMN/B1727)

“O ay gibi parlak yüzlü sevgili rakibin/ağyarın evine vardığında sanki güneş akrepte karar kılmış gibi olur.”

Aşağıdaki beyitte akrep hem rakibi temsil eden bir hayvanı, hem de boğa (sevr) ve koç (hamel) burçlarıyla birlikte tevriyeli olarak burcu işaret eder.

Bu gice ol meh rakîb-i ‘akrebin mihmânıdır

Subh olunca âhumun sevr ü hamel biryânıdur (ENMN/G1035)

“O ay yüzlü sevgili bu gece akrep rakibin misafiridir. Sabah olduğunda boğa ve koç da âhumla yanar/kebab olur.”

Son örnekte ise akrebin, hem saat aksamını hem de hayvanı akla getirecek şekilde tevriyeli kullanıldığı görülmektedir.

Basma sâ’at gibi girmiş çarha ‘akrebdir rakib

Dönmesin rakkâs-veş ol hîle-ger devvârı bas (LFD/G404)

“Rakip, basma saatte dönen bir akreptir. Devvara bas ki o hilekar rakkas gibi dönmessin.”⁸

1.5. Muhafız / Muhafaza

Yukarıda da değinildiği üzere sevgilinin zülûf ve kakülü akrebe benzetilir. Bunu, zülûf ve akrebin birbirlerine benzeyen kıvrımlı yapılarıyla açıklamak mümkün olduğu gibi farklı bir yorum da mümkündür. Buna göre, nasıl ki tılsım yapılarak hazinelerin etrafına akrepler toplanıyor ve bu vesileyle o değerli varlıkların korunması, onlara el değmemesi sağlanıyorsa; sevgilinin dokunulmasına hatta bakılmasına dahi razı olunmayan yüzü, akrep gibi olan zülûfle emniyete alınmıştır. Sevgilinin yüzüne, alınına dokunmaya kastedecek aşık, önce ölümcül bir akrebi (zülûf ya da kakül) geçmek zorundadır:

Zülfi ‘akrebdür o yüzi kamerün el degmez

Nazmiyâ sen dege gör tâlî’üni bir dege deg (END/N3783)

“O ay yüzlünün zülfi akreptir, ona (yüzüne) el değmez. Ey Nazmî, sen dokun da ne olacağını gör!”

1.6. Dudak

⁸ Beyitte geçen basma saat ve devvâr, saat terimleridir. Eski saatlerin türleri ve üzerinde bulunan mekanizmalar için kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gülay Durmaz, “Zamana Yolculuk: Divan Şiirinde Saat ve Saat Çeşitleri”, *Turkish Studies*, V. 7/2, Spring 2012, s. 396-397; İ. Hakkı Aksoyak, “Şerh Kitapları George Prior’u Tanır mı?” *Turkish Studies*, V. 4/6, s. 13-21.

Sevgilinin güzellik unsurlarından olan ve aşığa hayat verdiği sıklıkla dile getirilen dudak, öldürücü zehri bulunan akreple bir zıtlık ilişki içinde anılır. Akrep zehriyle ölüme sebep olurken, dudak ve ondan kaynaklanan tiryak bir panzehir olarak şifa verir. Muhibbî'nin dilinde, öldürücü akrep ve onun panzehiri mahiyetindeki dudak şöyle anılır:

Leb-i tiryâkine irdi Muhibbî

Ne gam dirlerse zülfün 'akrebi var (MHD/G1160)

"Muhibbî, panzehir olan dudağıma erdi. Zülfün akrebi var deseler ne gam!"

Leblerin zikr ile anma 'akreb-i zülfini ko

Var iken la'l-i müferrih virme gel semden haber (MHD/G452)

"Sevgilinin ferahlık veren dudakları varken sen zehirden bahsetme ve akrep zülfünü dudağıma alma/anma."

1.7. Sünbül ve Şebbû

Sünbül, zambakgillerden, ilkbaharda basit salkım şeklinde, daha çok açık mor renkli, keskin ve güzel kokulu çiçekler açan soğanlı ve otsu süs bitkisidir. Sevgilinin güzelliği anlatılırken teşbih unsuru olarak kullanıldığı gibi klâsik şiirde mecazen saç ve zülûf anlamlarında da kullanılır. Günümüzde şebboy olarak bilinen şebbû da sünbüle benzeyen, turpgiller familyasından, özellikle geceleri kokusu etrafı kaplayan, güzel kokulu, değişik renkli çiçekler açan, dik saplı süs bitkisidir. Bu bitkilerden özellikle sünbülün akreple ortak bir anlam çerçevesinde kullanıldıkları görülmektedir. Bunların ilki, zülûf gibi sünbülün de akrebe benzetilmesidir.

Zülfün olalı halka-i dâm-ı dil-i miskîn

Bu sünbül ü şebbû bana 'akreb görünür hep (ŞGD/G23)

"Zülfün, bu zavallı gönlün tuzak halkası olduğundan beri sünbül ve şebbû bana akrep görünür."

Cemal Süreya'nın aşağıdaki şiiri de sünbül ve akrep arasındaki benzerlikle ilgili olmalıdır. Akrebin sünbül diye genze alınması için aralarında bir benzerlik bulunması gerekir.

Bir dostluk hastalığı senin şiirin
Sünbül diye genzine bastırırsın akrebi⁹

Aşağıdaki örneklerde ise ‘sünbül-i akreb / akreb sünbülü’ şeklinde bir kullanım görülür. ‘Akreb sünbülü’ isimli bir akrep ya da çiçek türünün varlığı tespit edilememişse de bu beyitlerden yola çıkarak geçmiş zamanlarda var olduğu düşünülebilir.¹⁰ Ya da bu kullanım da sünbül ve akrep arasındaki benzerliğin bir ürünü olabilir.

Sünbül-i ‘akreb imiş bu çemeni gerdûnun

Zînet-i taraf-ı külâh eylemeyim ‘ahd olsun (AAD/G163)

“Feleğin bahçesi akrep sünbülü imiş, ahd olsun onu külâhımın ucunda bir süs yapmayayım.”

Aşağıda yer alan beyitte ise dolaylı bir benzerlikten bahsedilebilir. Başakların yeşerdiğini, sünbül saçlı güzelin sunacağı içkinin, kişiyi akrep zehrinden koruyacağını söyleyen şair, zülûf-sünbül-akrep üçlüsünü bir arada kullanarak dolaylı bir benzerlik ilişkisi tasarlamış olabilir:

Çün sünbüle yeşerdi unit nûş-i ‘akrebi

Bir zülfi sünbül elüne mey sunsa eyle nûş (AHD/G304)

2. Olumsuz Şekilde Anılan Anlam Çerçevesi

2.1. En Âdî Seviye, Değersiz Şey

Klasik şiirde, en değersiz şeylerin ve en âdî seviyenin ifadesi için akrebin kullanıldığı görülmektedir. Bu gerek halk arasında, gerekse şairler nezdinde akrebin durumunu göstermesi açısından önemlidir.

Aşağıda, *“Sen sen ol sakın halka zarar vermek kasdıyla dolaşma. Zira akrepler bile kendi cinsine zarar vermez...”* diyen şair, akrebi *“bile/dahi”* edatıyla

⁹ Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul 2013, s. 136. Ayrıca bkz. Asuman Gürman Şahin, *“Yeni Türk Şiirinde Akrep”*, *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 16, S. 1, Yıl 2018, s. 326.

¹⁰ Bu konuda ayrıca bkz. Şentürk, *age*, s. 232.

vurgulayarak onun dahi kendi cinsine zarar vermediğini; o halde insanın böyle bir şeyi asla yapmaması gerektiğini söyler. Bu durumda örnek olarak verilen akrebin, "bile/dahi" edatıyla vurgulanması bu noktadaki en uç/alt seviyede örnek olduğunu gösterir.

Sakin gezme zarar kasdıyla halka sen sen ol sen sen
 Ki zîrâ eylemez âzürde 'akrebler dahi cinsin
 Eger cân incidürsen cinsin insândan degül cinsin
 Velî ister isen insân-ı kâmil şânuna dinsin
 Ne sen bir kimseden incin ne senden kimse incinsin (MMP/MH57)

Sîret-i hoş kîse-i sûretde zer
 Sîret-i bed mâr u 'akrebden beter (ABŞC/1951)

"Siretin (iç/ahlak) güzelliği, görüntü kesesinde altındır. Siretin kötülüğü ise akrep ve yilandan beterdir."

'Akreb ü peşşe nedurur mûr u mâr
 Nefsde evsâf-ı şeytânî ki var (AİN/B4414)
"Nefiste şeytanî bir vasıf vardır ki ne akrep ve siorisinek; ne karıncayla yılan onun gibi olamaz."

Mâr u 'akrebdür tabî'atda le'îm
 Bislemes anı kişi k'ola hakîm (AİN/B1244)
"Cimrilik/zelillik tabiatta yılan ve akreptir. Hikmet sahibi kimse onu beslemez."

2.2. Beddua

Akrep, soktuğunda oldukça acı veren ve ölüme sebep olan hayvan olarak anılır. Bu durumu hatırlatan şair, beddua ederken akrebin sokmasını ve acısının da uzun sürmesini temenni eder.

'Akreb ile dürlü ejderhâ soka
 Acısı bin yılda bil ancak çıka (İM/M)

“Akrep ve türlü ejderha soka ve acısı bin yılda ancak çıka!”

2.3. Düşmanlık-Haset

Düşman, kişinin sevmediği ve arasında husumet bulunan kimsedir. O halde menfi ve menfur nesnelere benzetilmesi abes değildir. Bu itibarla şairlerimiz düşman ve akrebi türlü şekillerde bir arada kullanmışlardır. Düşmanın kendisi akreptir ve sözleri de akrep gibi zehirlidir.

Zehr-i güftâr-ı ‘adû rıfk ile bâd-zehr olmaz

‘Akrebe lezzet-i minnet ile şefkat gelmez (LFD/G320)

“Düşman sözlerinin zehri, tatlılık ve yumuşaklıkla panzehir olmaz, tıpkı akrebe minnetin lezzetiyle şefkat gelmeyeceği gibi” diyen şair, düşman ve akrebi birbirine benzetmektedir.

Aşağıdaki beyitte şair, haset ve düşmanlık besleyenlere karşı saltanat alameti olan tuğ üzerindeki perçemin, reyhan gibi olmasını temenni eder. Burada düşmanların akrebe, tuğ üzerindeki perçemin de akrebin kaçtığına inanılan reyhana benzetilmesi söz konusudur.

Kejdüm-i hussâda tûgun perçemi reyhân ola

Devletün güzlârı reşk-i ravza-i Rıdvân ola (CÇD)¹¹

“Kıskanç akrebe tuğun perçemi reyhan olsun. Devletinin gül bahçesi Cennet bahçesini kıskandırısın.”

Düşmene eylük mürüvvet olmaya

‘Akreb oğsamah fütüvvet olmaya (AİN/B4517)

“Düşmana iyilik etmek insanlık değildir, tıpkı akrep okşamanun yiğitlik olmadığı gibi.”

Zehr-i kejdüm gibi düşmen sözi kâr itdi dile

¹¹ Aktaran, Murat Keklik, “Osmanlı Toplum Hayatından Beyitlere Yansıyan Birkaç Örnek”, *Türkiyat Mecmuası*, C. 27, S. 1, s. 150.

Ey sanem aymag için zülfün salıncagında sal (ENMN/G2799)

“Düşmanın sözü akrep zehri gibi gönle işledi. Ey sanem, kendime gelmem için beni zülfünün salıncağına sal.”

2.4. M e k a n

Uğursuz, zehirli, zararlı ve ürkütücü bir hayvan olarak anılan akrebin daima gözden ırak olması tercih edilir. Bir mekanın akrep ve yılan gibi canlılarla anılması, onların olumsuz yönüdür. Kutsal ve değerli mekanlarda görülmesi istenmez. Sevilmeyen ve istenmeyen yerler de akrep ve yılanla anılır. Bir yerin en olumsuz ve zararlı şartları da yine onunla anılır.

Mübârek toprağında işit ‘aceb

Kimesne görmemiştir cins-i ‘akreb (İBH/B2796)

“İşit ki onun mübarek toprağında hiç kimsenin akrep cinsi bir şey görmemiş olması şaşılacak şeydir.”

Bir gâre geldiler kim ol dopdolu ‘akrebdi yılan

Dedi ben evvel gireyim incitmesin seni hevâm (YMM/M)

“Bir mağaraya geldiler ki içi akrep ve yılan doluydu. Ben önden gireyim de onlar seni incitmesin, dedi.”

Serâtân ile akrebden bu yollarda nişân olmaz

Rehinden dûr ederler müziyâtı dûr-bâşânı (HAD/K1)

“Bu yollarda yengeç ve akrep gibi canlılardan iz olmaz. Zararlı haşereleri ve muhafızları senin yolundan uzaklaştırırlar.”

2.5. Ü r k ü t ü c ü H a y v a n

Akrep, zihinlerde olumsuz ve soğuk bir imaja sahip olduğu gibi kıskaçları ve sırtında taşıdığı iğnesiyle de ürkütücü bir görüntü arz eder. Bundandır ki şiiirde genel olarak soğuk, zararlı ve ürkütücü olarak anılır.

Olmış bu gice tamâm-ı kevkeb

Âzârum için felekde ‘akreb (FLM/B2506)

“Yıldızların tamamı bu gece sanki beni incitmek için felekte akrep gibi olmuşlar.” diyen şair, aslında güzel bir manzara olarak düşünülebilecek yıldızlı bir geceyi, ürkütücü bir şekilde akrep suretinde resmetmektedir.

Geh ejderhâ gibi geh ola kaplan

Geh ‘akreb gibi geh kurd u geh arslan (BİH/M)

Yukarıda yer alan, başka bir şairin dizelerinde *“Kah ejderha gibi kah kaplan, kah akrep gibi kah kurt ve kah aslan olur.”* denilirken de ürkütücü hayvanların art arda sıralandıkları görülür.

Aşağıdaki beyitten de anlaşılmaktadır ki klâsik şiirin en büyük elem kaynaklarından olan hicran/ayrılık acısı, akrep sokmasının verdiği acı ve ürkütücülükle benzeşmektedir:

Figâna başlasa hicr ile her şeb

Çığırur kim tenümi sokdı ‘akreb (MHT/M)

“Her gece ayrılık acısıyla figana başladığımda, tenimi akrep soktu diye bağırır.”

2.6. Akrep Tabiatlı, Kötü Huylu Kimse

Akrep, klâsik şiirde genellikle rakibin huy ve tabiatını ifade için kullanılır. Rakip, akreb-nihad yani akrep tabiatlı, öldürücü, zehirli, zararlı olarak tavsif edilir. Bunun yanında iğneleyici sözleriyle rindleri ve aşıkları rahatsız eden zahidin de akrep tabiatlı olduğu söylenir. Huyu beğenilmeyen ve olumsuz vafedilen karakterler için de aynı benzetme geçerlidir.

Rakîbe sundıgun peymâne-i ihsânı gûş itdüm

Şarâb-ı lutfun ol ‘akreb-nihâda zehr-i mâr olsun (EBD/G202)

“Rakibe sunduğun ihsan kadehini duydum, senin lütf şarabın o akrep tabiatlıya/huyluya yılan zehri olsun.”

Müdârâ eylemek agyâr-ı bed-girdâra kâr etmez

‘Ayândır Nâfizâ bak ‘akreb-i hâsiyyet-i eşhâs (LFD/G403)

“Kötü gidişattaki rakibin/ağyarın yüziüne gülmek işe yaramaz. Ey Nazif bak, kişilerin karakterlerindeki akreplik apaçıktır.”

Ne oğul belki ol Zühâl-kevkab

Olmuş idi hakîkaten ‘akreb (ŞF/B4606)

“Ne oğul, belki Zuhâl yıldızı! Hakikaten akrep olmuştu!”

2.7. Gam, Keder, Cefa

Aşık, sevgilinin veya talihin elinden daima elemlidir. Onun çektiği gam, keder, cefa akreple özdeşleştirilir. Akrep burcu da uğursuzluğu sebebiyle elem ve keder kaynağı olarak anılır. Bu itibarda aşağıdaki beyitlerde gam, keder, elem gibi duygular akreple ifade edilir.

Bahtımın tezvîridir yârin cefâ-kâr oldığı

Tâli‘im ‘akreb midir bilmem mükedder tıynetim (LHD/G86)

“Yarin cefakar olduğu bahtımın yalanıdır. Bilmem talihim akrep midir ki yaratılışım bu kadar kederlidir?” diyen şair, kederli olmasının sebebinin akrep burcu olmasına bağlamaktadır.

Yâ gamun ‘akrebi nîşine lebün eyle devâ

Yâ kerem eyle agulatma beni ‘akrebüne (KND/G95)

“Ya gam akrebinin iğnesine dudağınla deva kıl ya da kerem et, beni akrebine zehirletme.”

2.8. Zulüm

Eziyet, kahr, kötülük, haksızlık etmek anlamlarına gelen zulüm, klâsik şiirde zaman zaman akreple özdeşleştirilerek işlenmiştir. Akrebin zehirle dolu iğnesi kahredici/zalim olarak vasfedilirken, akrep ve yılan gibi hayvanların da insana türlü eziyet ve zulümleri şiire konu olmuştur.

Nîş-i ‘akreb gibi tolu zehr idi

Âdeme âfet ü yâra kahr idi (AHP/M)

“Akrep iğnesi gibi zehir doluydu. İnsanlara karşı afet, dostlarına kahr idi.”

Akrebın tiryakten kaçtığı inancı oldukça yaygındır. Aşağıdaki beyit bu inanış üzerine kurulmuştur.

Kaçsa şol zulm ehli mûzîler ‘aceb mi hayrdan

Pes mukarrerdür bu kim ‘akreb kaçır tiryâkden (END/N4978)

“İnsanlara eziyet eden zalimler hayırlı işler yapmaktan kaçsa şaşılır mı? Akrebın tiryakten (panzehirden) kaçtığı iyi bilinir.” şeklinde günümüz Türkçesine aktarılabilecek beyitte zalimler akrebe, hayır ise şifa ve panzehir olarak bilinen tiryake benzetilir. Nasıl ki akrep tiryakten kaçıyor, zalimler de tıpkı bu şekilde hayırlı işler yapmaktan kaçıyorlar.

Hücûm ider sana âzâr için hevâm ü sevâm

Olur lühûm u şühûmun gıdâ-yı ‘akreb ü mûr (YAD/K10)

“Haşereler ve zararlı hayvanlar sana zarar vermek için hücum eder. Etlerin ve yağların akrep ve karınca yemi olur.”

2.9. Bahtsızlık

Akrep burcunun uğursuzlukla anıldığı malumdur ve bu manadaki beyitler başka bir başlık altında incelenmiştir. Burada söz konusu edilenler, kişinin bahtsızlığı sebebiyle başına gelenlerin ve kara talihinin hem akrep hem de akrep burcuyla özdeşleştirilmesidir.

Şair, kendini öylesine bahtsız görmektedir ki yağmur istediğinde bulut çıktığını ve neticede üzerlerine akrep yağdığını beyan etmektedir:

Yağmur isterüz bize bulut togar

Geli geli göresin ‘akreb yagar (İM/M)

Bahtımın tezvîridir yârin cefâ-kâr olduğu

Tâli'im ‘akreb midir bilmem mükedder tıynetim (LHD/G86)

“Yarin cefakar olduğu bahtımın yalanıdır. Bilmem talihim akrep midir ki yaratılışım bu kadar kederlidir?”

Nahs tâli’ bana çün ‘akreb-i zülfidür imâm

Uydum ol baht-ı siyehkâra elümden ne gelür (KAD/G147)

“Uğursuz talihim sebebiyle o akrep zülûf bana imam oldu, kara bahta uydum, elimden ne gelir?”

2.10. Zamanın ve İnsanların Bozulması

Zameneden şikayet, halk arasında olduğu gibi klâsik şiirde de yaygındır. İçinde bulunulan devirde adaletin, vefanın, insafın kalmaması, fitnenin yayılması her zaman şikayet konusudur. Bu durum Nesîmî’nin bir tuyuğunda şu şekilde dile getirilir:

‘Akreb oldu ‘âlemin halkı vü mâr

Fitne yayıldı ‘alâ kavmi’ş-şerâr

Kanda var bir arı bâtın dogru yâr

Kanı insâf u mürüvvet kimde var (NED/T84)

“Dünya halkı akrep ve yılan oldu. Şerli kavimler üzerine fitne yayıldı. İçi temiz ve dogru bir dost nerede? Hani, insaf ve cömertlik, mertlik kimde var!”

2.11. Zahid-Akrep

Zahid tipi, tıpkı rakip gibi klâsik şiirin sevilmeyen ve eleştirilen tiplerindendir. Rind ve aşıkları sözleriyle iğneleyen zahid, zaman zaman rakip gibi akrep olarak anılmıştır. Akrep tabiatlı olduğu söylenen zahidin en beğenilen yanı, uzak/zıt tarafa gitmesidir.

Cihânda zâhid-i ‘akreb-nihâd u kec-revişün

Begendigüm işi yok bizden inhirâfı kadar (DHA/G13)

“Dünyada, akrep tabiatlı ve eğri yürüyüşlü zahidin bizden uzağa gitmesi kadar beğendiğim bir işi yoktur.”

Zahidlerin başlarına taktıkları sarık da teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Sarığın ucu, akrebin iğnesine benzetilir ve onun gibi zehirli bir özellikte olduğu dile getirilir.

Taylasânına dolaşma zâhidin ey rind olan

Kıl hazer kejdüm-sıfattır zehri kuyrugundadır (HD)

“Ey rind, zahidin sarığının ucuna dolanma. Ondan kaçın zira o akrep sıfatlıdır ve zehri de sarığının ucundadır.”

Aşağıdaki beyitte ise zahid yine zehirli bir akrep olarak resmedilir. Ancak beyitte ‘saat’ kelimesi de kullanılarak tevriyeli bir şekilde saat aksanı olan akrep de akla getirilmektedir.

Ne denlü ‘akreb ise zâhidin bir sâ’ati vardır

Gelip bir yol sokar parmakla olsun eyler imdâdı (RKD/K14)

“Ne kadar akrep ise de zahidin bir saati/vakti vardır. Gelip bir an parmakla da olsa sokar, imdadı yetişir!”

2.12. Kadın - Akrep

Klâsik şiirde sevgililer genellikle paha biçilemez kadar kıymetli ve dokunmaya hatta bakmaya dahi kıyılmayan kimselerdir. Öyle ki aşık, sevgilisinin bir bakışına can vermeye hazırdır. Ancak aşağıdaki Refi’i Kâlâyî’ye ait beyitte, sevgili/eşten yana bir şikayet söz konusudur. Şair, bir geçim sıkıntısından bahsederken, ev masraflarının bir ejder gibi olduğunu ve gece-gündüz bununla baş etmeye çalışırken bir yandan da kadın akrebin (sevgili/eş) iğnesini sokmakta olduğunu söyler.

Masraf-ı beyt ejderiyle uğraşırken rûz u şeb

‘Akreb-i bânû da bir yan sokmadadır nîşteri (RKD/K65)

“Gece gündüz ejderha gibi olmuş evin masraflarıyla uğraşırken bir yandan da kadın akrep iğnesini sokmaktadır.”

Bir başka beyitte de kadının/sevgilinin kararsızlığı, burcun Akrep ve Terazi arasında gidip gelmesiyle anlatılır.

Geh burc-ı ‘akrebi gehi mîzânı seyr ider

Hercâyidür disen n’ola ol meh-likâmuza (ERD/G570)

“Kah akrep kah terazi burcuna geçer, o ay yüzlü için kararsız dense yanlış mı?”

3. Sosyal Hayat ve İnanışlarla İlgili Anlam Çerçevesi

3.1. Tılsım

Tılsım, olağanüstü bir etki taşıdığına ve esrarlı işler yapabileceğine inanılan güç, sihir, büyüdür. Ayrıca afetlerden korunmak, hastalık bulaşmasına engel olmak, definelerin bulunmasını önlemek gibi hususlar için yapılan muska türü kağıtlarla tütsüye de tılsım denir. Değerli nesnelere tılsımlanarak akrep ve yılan gibi zararlılardan korunması geleneğinin klâsik şiire de yansıdığı görülmektedir.

Tılsım itmişdür anda ehl-i esrâr

İçine girmez anun ‘akreb ü mâr (İBH/B1789)

“Sır ehli ona tılsım yapmıştır. İçine akrep ve yılan girmez.”

Bu tılsımı dahı eyl’itmişdi şâh

Kim hevâm olmazdı andan sâl u mâl

Girmez idi ‘akreb ü hem mûr u mâr

Ne meges ne peşşe zî hurrem diyâr (AİN/B4371-4372)

“Şah bu tılsımı öyle yapmıştı ki ne kadar zaman geçse de içine zararlı haşereler giremezdi. Ne akrep ne karınca ne yılan girebilirdi. Bu mutlu diyara ne sinek, ne sıvrisinek (girebilirdi).”

Aşağıdaki örnekte ise yine tılsım-akrep ilişkisi bulunsa da yukarıdakilerden farklı bir tasavvur bulunmaktadır. Şiirin geneli değerlendirildiğinde, Sıdkî kendinden, nefsinden ve gönlünden şikayetçidir. Burada tılsımla kast ettiği şeyin gönlü olduğu düşünülebilir. Şair, nefsinin

etkisiyle gönlünün karardığını/kötüleştğini (yılan ve akrep gibi zararlılarla dolduğunu) ifade etmektedir. Bunlardan kurtulmak için de Allah'a dua edip ondan medet dilemektedir.

Bu tılsımı kim açar kim mâr u 'akreble tolu

Sıdkîye eyle 'inâyet meded Allâh meded (MSD/G46)

"Yılan ve akreple dolu bu tılsımı kim açabilir? Allah'ım, bu Sıdkî kuluna ihsan ve medet et."

3.2. Akrep Gösterisi

İnsanları eğlendirmek ve para kazanmak için kobra yılanı, timsah, aslan, ayı gibi öldürücü gücü bulunan hayvanlarla çeşitli gösteriler yapıldığı bilinmektedir. Ancak akreple bu tür bir gösterinin yapıldığına dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bağdatlı Rûhî böyle bir gösteriden söz etmektedir. Bu beyit, eskiden tıpkı kobrayla olduğu gibi akreple de gösteriler yapıldığını düşündürmektedir.

Elde gîsû-yı siyâhın ol Mesihâ-leb tutar

Benzer ol sehâr-ı sihr-engîze kim 'akreb tutar (BRD/G359)

"O İsa dudaklı (İsa gibi ölümlere can veren) güzel elinde siyah ve uzun saçlarını tutmaktadır. Bu haliyle elinde akrep tutan bir sihirbazı benzetmektedir."

3.3. Kabir ve Cehennem Azabı

Kabre konulan kimsenin günahının çok olması durumunda vücudunun akrep, yılan, çıyan gibi hayvanlar tarafından kemirileceği ve azap göreceği inancı halk arasında oldukça yaygındır. Bu korkutucu ve yaygın bir inanış olarak şiire de konu olmuştur. Şairler, kabir ve cehennemde böyle bir azaba uğramaya dair korkularını şu şekilde dile getirmişlerdir:

'Aceb bu benüm hâlüm yir altında ahvâlüm

Varup yaticak yirüm 'akreb dola mı yâ Rab (YED/G15)

"Aceba benim dünya ve kabirdeki halim ne olacak? Varıp yatacağım yer (kabir) akreple dolar mı ya Rab?"

Benzer şekilde cehennemde de bu tür bir azabın varlığına inanılır. İnkarcıların cehennemde görecekleri azabın bir parçası da akreplerdir. Bu konuda bir ayetten iktibasta bulunan Hatiboğlu, en yakın anlamına gelen ‘akrab’ ve ‘akrep’ kelimeleri arasındaki fonetik benzerliği delil olarak getirmektedir.

Cehennem münkiründür tolı ‘akreb

Delîl istersen okı *nahnü akra*b (HBH/M)

*“İnkarcıların cehennemi akreple doludur. Eğer buna bir delil istiyorsan ‘nahnü akra*b’¹² ayetini oku.”

3.4. Kendi Kendini Öldürme

Akrep, tehlike anında köşeye sıkışıp kaçamayacağını anladığında kendini sokarak öldürür. Kötü kimselerin sonlarının, yine kendi yaptıklarının neticesinde olacağına inanılır. Bu iki durum Hamdî-yi Lârendevî’nin bir beytinde şöyle birleştirilir:

Çi ger pür-nûşdür kejdümde neşter

Velî kendü sokarken ölür ekser (MHT)

“Akrepte neşter gibi kesici ve iğneler çok olduğundan çoğu zaman kendi (kendini) sokarken ölür.”

3.5. Reyhan

Reyhan diğer adıyla fesleğen, akrebin sıklıkla ilişki içinde kullanıldığı kavramlardandır. Bunun sebebi akrebin reyhan kokusundan rahatsız olması ve kaçmasıdır. Şairler, sevgilinin yüzündeki tüylerin ve saçlarının reyhan koktuğunu, bunun da akrebi uzaklaştırdığını söylerler. Hat (yanaktaki ayva tüyleri) reyhan kokar, zülûf de akreptir. Bu ikisinin bir arada bulunmasıysa şaşılacak şeydir. Bazen de ‘akreb rakib’in uzaklaştırılması için reyhan kullanılır.

Zülfi hattıyla ne yüzden oldı yâ Rab hem-nişîn

Resmdür hod ‘akrebün derler ki reyhândan kaçar (AD/G47)

¹² “Biz ona, sizden daha yakınız ama göremezsiniz.”, *Kur’ân-ı Kerîm*, Vâkıa, 56/85.

“Yâ Rab, zülüfler ayva tüyleriyle nasıl dost oldu/bir arada bulundu? Oysa akrebin (zülüf) reyhandan (ayva tüyleri) kaçtığını söylerler.”

Hattunla iki zülfün bir yirde vâki’ olmuş

Görmüş degül kimesne ‘akreb yanında reyhân (KAD/K37)

“Yüzündeki tüyler ve iki yandan sarkan zülüflerin bir yere toplanmış. Şaşılacak şey, çünkü akrebin (zülüf) yanında reyhan (hat) olduğu görülmüş şey değildir.”

‘Akreb rakîbin şerrini ‘uşşâk olan def’ etmege

Ey şûh gözlü şâh-ı gül ol hûşe-i reyhânı sun (APD/G223)

“Ey şuh gözlü, güllerin şahı, aşıklardan akrep gibi olan rakibin şerrini def etmek için reyhan demetini sun.”

3.6. Tiryak

Tiryak hayvanî, nebatî ve madenî maddelerin karışımından meydana gelen; sancıya, öksürüğe, yılan ve akrep sokmasına, bazı hastalıklara ve zehirlenmeye karşı kullanılan afyonlu macun, panzehirdir. Yaygın bir inanış ve uygulamaya göre, yılan ve akrep sokması durumunda panzehir olarak kullanılır. Akrebin de bu panzehirden/tiryakten rahatsız olup kaçtığına inanılır. Aşağıdaki beyitlerden anlaşıldığı itibarla, akrep ve bilhassa yılan sokması durumunda kullanılan panzehir/tiryak yine akrepten elde edilmektedir. Bu durumda tiryak akrepten elde edilen bir panzehir olup, aynı zamanda akrebin rahatsız olup kaçtığı bir maddedir.

Lebleründen mâr-ı zülfün başını döndürmedi

Gerçi kim ‘akreb çevirür yüzünü tiryâkden (MD/G183)

“Akrep yüzünü panzehirden çevirse de (kaçsa da) yılan gibi olan zülüfler sevgilinin dudaklarından başını çevirmedi.”

Kaçsa şol zulm ehli mûzîler ‘aceb mi hayrdan

Pes mukarrerdür bu kim ‘akreb kaçır tiryâkden (END/N4978)

“İnsanlara eziyet eden zalimler hayırlı işler yapmaktan kaçsa şaşılır mı? Akrebin panzehirden kaçtığı iyi bilinir.”

Aldurur ‘aklın lebün zikr eylesem agyâr-ı dün

Mâr u kejdüm gibi kim bî-hûş olur tiryâkden (SD/G239)

“Sevgilinin dudaklarını ansam, alçak rakiplerin akılları, tıpkı panzehirden akli giden yılan ve akrep gibi başlarından gider.”

Aşağıdaki beyitlerdeki tasavvur ise yukarıdakilerden biraz daha farklıdır. Akrep, iğne, yara, zülûf ve tiryak/panzehir bir arada kullanılmaktadır. Sevgilinin hançerine (kaşına/güzelliğine) sokulup zehirlenen aşık için panzehirin, yine sevgilinin akrep gibi zülûfleri olduğu ifade edilir. Yani yara da derman da sevgilinin bizzat kendisidir.

Sokulma ol bütün ef‘î-yi hançerine sakın

Ki sonra zahmına tiryâk zülûf-i ‘akrebdir (ŞGD/G88)

“O put gibi güzel sevgiliye yaklaşıp da hançer/yılan gibi kaşlarına sokulma sakın. Yoksa yarana panzehir yine akrep zülûflerdir.”

Pek sokulma ef‘î-yi hançerden olma çâre-gû

‘Akreb-i zülûf-i siyehden zahmına tiryâk urur (EDD/G19)

“Ona yaklaşıp hançerinin (yılan gibi kaşlarının) iğnesine sokularak çare arama. Aksi halde yarana panzehir akrep gibi siyah zülûflerdir.”

3.7. Göz ve Gözyaşı

Bilhassa süzgün bakışlarıyla aşıkları kendilerine hayran bırakan güzellerin göz ve gözyaşları, akreple ortak bir anlam çerçevesinde anılır. Şemsî, burçları gözlerle birlikte zikrederken Mürîdî, gözyaşının akrep ve yılan gibi zararlı canlılar için bir tiryak/panzehir olduğunu söyler. Akrebin gözyaşından kaçtığına dair bir inanış vardır. Şairler de akrep ve yılan gibi canlıların gözyaşından kaçtıklarını ifade ederler.

Gözyaşı tiryâk olur ‘akreblere

Gelemezler yakınına iy yare (MPR/B631)

“Gözyaşı akreplere panzehir olur (ondan kaçarlar). Ey dost, onun yakınına gelemezler.”

Burcu olmuşdur hamel ‘akreb anun

Kim misâli gözleridür âdemün (ŞDM/M)

“Onun burcu koç ve akreptir. Ki onların benzeri insanın gözleridir.”¹³

4. Akrep Burcuyla İlgili İnanışlar ve Anlam Çerçevesi

4.1. Şems, Mah, Ruh ve Zülûf

Akrep burcu genellikle parlaklıkla birlikte anılır. Vatanı, dolunay olarak zikredilir. Ayın akrebe vatan olması, dolunay üzerindeki/önündeki akrep görüntüsünün hilale benzerliğiyle ilgili olmalıdır.¹⁴ Güneşten daha parlak olan Antares yıldızı, akrep takımyıldızı içinde bulunur ve akrebin kalbi olarak adlandırılır.¹⁵ Parlaklığıyla meşhur bu yıldızın da akrep-parlaklık ilişkisinde etkisi olmalıdır. Sevgilinin ay veya güneş gibi parlak yüzü ve zülfüyle birlikte tasavvur edilen bu hayal çerçevesinde, her ne kadar bir akrep-parlaklık ilişkisi kurulsa da bu, aslında ‘tehlikeli bir yakınlaşma’ olarak zikredilir. Bu beyitlerden, ayın akrep burcuna gelmesinin güneşli/parlak bir döneme işaret olduğunu öğreniyoruz. Bu durumda ay, güneş, yüz, alın ve akrep hep birlikte parlaklıkla anılmaktadır.

Hem-ser göründü rûyuna kim gurre-i cebîn

Geh burc-ı ‘akrebi edinir câygâh mâh (SVD/G243)

“Alnının parlaklığı yüzüne denk göründü. Sanki ay kendisine akrep burcunu makam edinmiş gibi.”

¹³ Burçların belli uzuvlara hakim olduğuna inanılır. Beyitte de Koç burcunun başa hakim olması inancına atıf yapılmaktadır.

¹⁴ Bkz. Amil Çelebioğlu, “Fuzûlî’nin Bir Beyti Üzerine Bazı Düşünceler”, *Osmanlı Araştırmaları*, C. VII-VIII, s. 204.

¹⁵ Alp Akoğlu, “Akrebin Kalbi”, *Bilim ve Teknik*, Ağustos 2006, s. 109.

Burc-ı ‘akrebde güneş gibi ‘ayândır zülf ü ruh

Zehrîk ammâ yine pertev-feşândır zülf ü ruh (SVD/G39)

“Akrep burcunda zülûf de yanaklar da güneş gibi parlaktır. Zülûf ve yanaklar her ne kadar zehirli olsa da ışık saçarlar.”

Aşağıdaki beyitte, ayın akrep burcuna dönmesiyle bir sıkıntı ve olumsuzluklar döneminin başladığı inancına atıf yapılmaktadır. Akrep burcu genellikle olumsuz bir dönem olarak anılır. İlk mısradaki bahsedilen sıkıntı ve endişe verici şey de ayın akrebe gelmesiyle özdeşleştirilir.

Hatt-ı kejdümden o gül-ruhsâra gelmiş pîç ü tâb

Sanki burc-ı ‘akrebe tahvîl kılmış âftâb (MMP/G29)

“Akrebın siluetinden o gül yüzlüye sıkıntı/endişe gelmiş; sanki güneş akrep burcuna dönmüş gibi.”

Burc-ı ‘akrebde kırân etmiş Benâtü’n-na’ş ile

Âfitâb-ı pertev-efşândır o zülf ü hâl ü ruh (SVD/G42)

“Benâtü’n-na’ş¹⁶ ile akrep burcuna yaklaşmış. O zülûf, ben ve yanaklar ışık saçan bir güneştir.”

‘Akreb meh-i münîre vatandır didüm didi

Vehm eyle kim hatârlu kırânundurur senün (FAD/MÜ6)

“Akrep parlak aya vatan olmuştur (akrep burcu vakti gelmiştir), dedim. Kork, çünkü bu tehlikeli bir yakınlaşmadır, dedi.” şeklinde çevrilebilecek yukarıdaki beyitte de akrep burcunun tehlikeli bir dönem olduğu inancı yatmaktadır. Ancak buradaki hayalin, ay gibi parlak yüz üzerine düşmüş zülûflerden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Sevgilinin parlak yüzü üzerindeki zülûfler

¹⁶ “Benâtü na’ş terkihi divan edebiyatında daha çok heft-evrengle birlikte çocukluk ve dağınıklık halini ifade etmek için kullanılmış, göz yaşı, toz ve samanyolu gibi unsurlarla beraber ele alınmıştır. Öte yandan bu yıldız kümesi içinde bulunan ve her biri ayrıca bir ad alan yıldızlar da teşbih ve mecazlara konu edilmiştir.” Bkz. Cemal Kurnaz, “Benâtü na’ş”, *DİA*, C. 5, s. 430-431.

akrebi andırmaktadır. Bu manzara aşık için etkileyici olduğu kadar tehlikelidir de.

Aşağıdaki beyitte düzensiz leff ü neşr bulunmaktadır. Sevgilinin alnı, yüzü ve zülfü; ay, güneş ve akrebe benzetilmektedir.

Zülf ü ruhsâr u cebînün sanki dost

Ay u gün ‘akrebde itdi ictimâ’ (KAD/G256)

“Zülüf, yanak ve aln dost gibiler. Ay ve güneş akrepte birleşmiş (akrep burcu).”

Agzı mercan dürcüdür kim cevher-i cân andadır

Zülfü ‘akreb burcudur kim mâh-ı tâbân andadır (APD/G42)

“Ağzı, mercan kutusudur ki can cevheri onun içindedir. Zülüfleri ise akrep burcudur. Parlak ay ondadır.” beytinde, hem akrep ve ay birlikte kullanılarak akrep burcuna işaret edilmekte, hem de sevgilinin ay gibi parlak yüzü üzerindeki zülüfler akrep gibi resmedilmektedir.

4.2. Ay Akrep Burcunda: Yağmur Yağar

Ayin akrep burcuna geldiğinde yağmur yağacağına inanılır. Bu inanca konuyla alakalı yazılı kaynaklarda rastlansa da bunu şiire yansıtan sadece bir beyit tespit edilebilmiştir.

Turrede alnun nihân olsa gözüm giryân olur

Kim kamer gelseydi ‘akreb burcuna bârân olur (ENMN/G1261)

“Alnına düşen saç lülesi ile alnın gizlense gözlerim yaş dolar. Tıpkı akrep burcu mevsiminde çokça yağmur yağması gibi.”

Doğrudan bu anlama gelmese dahi aşağıdaki beyitlerin de tevriyeli olarak bu inanca işaret ettiği söylenebilir. Buna göre şair, talihsizliği akreple özdeşleştirerek anlatır ve yağmur beklerken akrep yağdığını söyler. Burada ilk anlam olarak akrebin burç manasında kullanılması söz konusu değilse de akrep burcunda yağmur yağdığına inanıldığına göre, kelimelerin birlikte kullanılması bu yorumun da önünü açıyor olsa gerektir:

Yagmur isterüz bize bulut togar

Geli geli göresin 'akreb yagar (İM/M)

"Yağmur istediğimizde bulut doğar ve gele gele bize ancak yağmur yerine akreb yağar."

4.3. Ay Akrep Burcunda: Düşmanla Savaşan Muzaffer Olur

Ayin akrep burcuna geldiği dönemin düşmanla savaşmak için uygun olduğuna ve bu dönemde yapılan savaşların zaferle sonuçlanacağına inanılır. Bu inanca divan ve mesnevî gibi edebî metinlerde rastlanmasa da burçlar hakkında bilgi veren müellifi meçhul bir risalede rastlanır:

K'ola mekr ü hiyel anın eseri

Hasm ile ceng eden bula zaferi (ŞDSK/47)

"Hile ve aldatma onun eseridir. Düşman ile savaşan zafer kazanır."

Aynı yerden, bu dönemin bir hile vakti olarak telakki edildiği de anlaşılmaktadır. Bu risalede, kamerin akrep burcuna geldiği vakte dair diğer hüküm ve inanışlar şu şekildedir:

Gars-ı eşcâr u fasd u zînet-i bâğ

Şurb-ı müşhil umûr-ı istifrâğ

Kat'-ı ezfâr u râhat-ı hammâm

Feyz-bahş ola kalb ü rûha müdâm

Lîk etme süvâr olup tek ü tâz

Harekâtı revâdır eylesen az (ŞDSK/48-50)

Buna göre bu dönemde kan aldirmek (hacamat yaptırmak), ağaç dikmek, tırnak kesmek, hamama gitmek, az hareket etmek, mide rahatlatıcı ilaçlar kullanmak ve sefere çıkmamak tavsiye edilmektedir.

4.4. Ay Akrep Burcunda: Sefere Çıkılmaz

Ayın akrep burcuna gelmesine dair bir başka inanç da bu dönemde sefere çıkılmayacağına dairdir. Ayın akrebe gelmesi, genel olarak bir olumsuzluk ve uğursuzluk dönemine girildiğine işaret eder. Bu dönemde sefere çıkılmaması gerektiği inancı da bu uğursuzluk ve olumsuzluktan etkilenmemek içindir. Bu inanç, pek çok şairin şiirinde yer almıştır:

Rakîb ile seni görse olur Zâtî deli ey meh

Sefer câ'iz degül mâhun olıcak menzili 'akreb (ZD/G55)

"Ey ay yüzlü, Zâtî seni rakip ile görse aklını yitirir. Akrep burcunda sefere çıkılmaz (sen de rakibin yanına varma)."

Aşağıdaki beyitte akrep, sefer, yüz ve zülûf kavramları bir araya getirilerek oldukça başarılı bir hayal dünyası kurulmuştur. Buna göre aşık, sevgilinin yüzünü ve zülûflerini görünce gönlünü ona kaptırmaktadır. Yüz aya, zülûf akrebe benzetildiğinden bu manzara aynı zamanda ay ve akrebin birlikte olduğu akrep burcunu hatıra getirmektedir. Bu durum da şair gönlüne, akrep mevsiminde sefere çıkılmayacağını hatırlatmaktadır.

Ey dil ruh u zülfün görüben terkümüz urma

Çıkma sefere k'oldı mehün menzili 'akreb (APD/G11)

"Ey gönül, sevgilinin yanaklarını ve zülûflerini görünce alıp başını gitme. Akrep menzili oldu, bu vakitte sefere çıkılmaz."

Yukarıdakine benzer bir tahayyül de aşağıdaki beyitlerde bulunmaktadır.

Zülfünde görüp haddüni dil gitmemek ister

Meh varucagız 'akrebe olmaz sefer ey düst (ENMN/G576)

"Ay akrebe vardığında sefer olmaz ey dost. Bu sebeptendir ki gönül zülfünüün ardında yanaklarını gördüğünde gitmekten vaz geçer."

Gitmez kapından ol ki göre zülf ü haddini

'Akrebde olsa mâh degildir revâ sefer (APD/G73)

“Yüzünü ve zülüflerini gören kapından gitmez. Çünkü ay akrebe vardığında sefer olmaz.”

4.5. Akreb ve Mirrîh

Akreb burcunun gezegeni Merih (Mirrîh/Behrâm)'tir. Merih kin, zulüm, intikam gibi hisleri temsil eder.¹⁷ Bu itibarla akrebin öldürücülüğü ve Merih'in benzer anlam çerçevesi birlikte kullanılmıştır. Yine astrolojideki özellikleri itibarıyla parlaklık ve güzellik tasvirinde her iki kavramın birlikte kullanıldıkları görülmektedir.

Behrâm esedde evce çıkarsa kılıc ile

Tîr 'akreb üzre varır hem tutar kalem (ZİD/G248)

“Merih, aslan burcunda (elinde) kılıçla en yüksek noktaya çıkarsa, ok kalem tutarak akrebe varır.”

Çatsalar küffâra fülkin semt-i râstından hemân

San o dem Mirrîh esedden itdi 'akrebde kırân (RKD/MUS4)

“Kâfirlere doğru taraftan gemileri çatsalar (yanaştırırsalar), o vakit Merih, aslandansa akrebe yakın oldu san.”

Zülfüne mâyil olsa çeşmün 'aceb mi iy meh

'Akrebe durur hemîşe tâk u revâk-ı Mirrîh (KAD/TB26)

“Ey ay (gibi güzel sevgili), gözlerin zülüflerine meyletse şaşılır mı? Merih'in üstündeki o göz alıcı parlaklık her zaman akreptir.”

4.6. Uğursuz Burç

Akreb burcunun, genel olarak bir uğursuzluk mevsimi olduğuna inanılır. Pek çok şair, akreb burcu devrinin uğursuzluk taşıdığı inancını şiirine konu edinmiştir. Başa gelen uğursuz işler, ayın akrepte olmasına hamledilir.

¹⁷ Bkz. Zeynep Özer, *Divan Şiirinde Burçlar*, Çukurova Üniv., YL. Tezi, Adana 2015, s. 32.

‘Akrebde idi bugün meger mâh

K’itdin bu yana azâmet-i râh (FLM/B1843)

“Bu gün ay akrepte miydi ki sen bu (öte) yana sefer kıldın?”

Sipihrün gâh zehrin gâh şehdin nûş eder her şeb

Bu âsâr-ı kevâkibdür nücûmun yeri kejdümdür (HBD/G131)

“Her gece feleğin kah zehrini kah balını içer. Bu yıldızların etkisidir ve yeri de akreptir.”

Bahtımın tezvîridir yârin cefâ-kâr oldığı

Tâli’im ‘akreb midir bilmem mükedder tıynetim (LHD/G86)

“Yarin cefakar olduğu bahtımın yalanıdır. Bilmem talihim akrep midir ki yaratılışım bu kadar kederlidir?”

Zülfin dağıtdı şâne hâlî zuhûra geldi

İkbâlim ahterin gör ‘akrebden oldı tâli’ (YGD/G143)

“Tarak zülüflerini dağıttı ve boşluk ortaya çıktı. Talihimin yıldızını gör ki bahtım akrep oldu.”

Aşağıdaki beyitte, kurb kökünden ism-i tafdil olan ve en yakın anlamına gelen ‘akreb’ kelimesi ile burç adı olan akrep arasındaki fonetik benzerlikten de yararlanıldığı görülmektedir.

Rakîbün zehri sana akreb oldı

Meger burc-ı sitâren ‘akreb oldı (HHLM/M)

“Rakibin zehri sana çok yaklaştı. Sanki yıldızın akrebe geldi.”

Sûdî de bir eserinde bu konudan bahseder ve bilhassa ‘şerîf’ işlerin bu dönemde yapılmaması gerektiğini söyler:

“Ma’lûm ola ki mâh burc-ı ‘akrebde iken şerîf işlere mübâşerete ‘izn yokdur. Zîrâ ol vakt, nuhûsetle meşhûrdur.”¹⁸

5. Çeşitli Anlam Alanları ve Kelime Oyunları

5.1. Saat, Yelkovan ve Akrep

Genel olarak klâsik şiirde bir hayvan ve burç olarak yer alan akrep, bazen de saat, yelkovan, akrep üçlüsü içinde anılmıştır. Bu gibi durumlarda kelime tevriyeli kullanılmış, bir yandan ‘akrep’ kelimesinin ‘saat’ ile müşterek anlam alanı kast edilirken öte yandan da bazen hayvan bazen de burç olan anlamlarına işaret edilmiştir. Böylece hem saat-akrep-yelkovan arasında bir ilgi kurulmuş hem de hayvan veya burç olan akrep manası kast edilmiştir.

Sokılır koynuna kejdüm gibi yârün Sâbit

Görünürse ne ‘aceb çeşmüme ‘akreb sâ’at (BAS/G31)

“Sâbit, akrep gibi olan yarin koynuna sokulur. Bu haldeyken saat gözüme akrep görünse ne?” beytinde sevgili akrep gibi öldürücü bir sıfatta hayal edilir. Onun koynuna sokulmak, şair için öldürücü olsa da buna değer. Bu halde, akrep sevgilinin koynundaki saatinin şaire akrep gibi görünmesi de şaşılabilir değildir. Burada hem saatteki akrep, yelkovan ve saniyesinin birbirine sokulmasına hem de eskiden iç cepte/koyunda taşınan saatlere gönderme olduğu anlaşılmaktadır.

‘Akl-ı tâmin çaldı ‘uşşâkun o sâ’atçı beçe

Zarf-ı tenden zahm-ı zülf-i ‘akrebi işler içe (RKD/G49)

“O küçük saatçi ([belki] saatçi çırağı) aşıkların aklını tümünden başından aldı. Ten zarfının içine akrep zülüfleriyle yaralar işlemektedir.”

Kurup işletdi câna yelkovan-ı çarh olup kıldı

Gönül zencîrini ol mâh burc ‘akrebde mi bilmem (ŞHD/K51)

¹⁸ Aktaran, Şentürk, *age*, s. 234-235.

“O ay yüzlü, cana gönül zincirini kurup işletti. Sonra felek yelkovanı olup kıldı. Bilmem burç akrepte midir!”

Basma sâ‘at gibi girmiş çarha ‘akrebdir rakîb

Dönmesin rakkâs-veş ol hîle-ger devvârı bas (LFD/G404)

“Rakîp, basma saatte dönen bir akreptir. Devvara bas ki o hilekar rakkas gibi dönmesin.”

Aşağıdaki beyitte akrep, temel olarak zehirli bir hayvan anlamında kullanılmıştır. Ancak ‘saat’, eski saatlerin taşındığı yer olan ‘koyun’ (iç cep) ve yine eski saatlere takılan ‘zincir’ kelimeleri, akrebin aynı zamanda bir saat aksamını çağrıştıracak şekilde tevriyeli kullanıldığını göstermektedir. Ağyarın genel olarak akrep gibi telakki edildiği hatırdaki tutulmalı. Bu beyitteki hayalde ise ağyarın zincire vurulması söz konusudur. Bununla eski saatlere zincir takılması arasında bir ilgi düşünülebilir. Koyundaki saat akrep olmuştur. Saate ise zincir takılır. Şu halde zincire vurulmuş ağyar, aslında koyundaki zincire bağlı bir akrepten başka bir şey değildir.

Görüp mâr-ı münakkaş gibi zencîr olmuş agyârı

Emîn olmaz gönül koynumda ‘akreb oldu zer sâ‘at (SVD/K27)

“Gönül, nakışlı bir yılan gibi zincire vurulmuş (aklını yitirmiş) ağyarı gördüğünden ve koynumdaki altın saatin akrepliğinden emniyette olmaz.”

Eski saatlerin iç cepte, başka bir deyişle koyunda taşınmasına atıfta bulunulan şu beyit de sanatlı bir anlama sahiptir:

Tiryâk-i lutfî hâssiyetin hûb bilmesek

‘Akrebile koynumuzda niçün ülfet isterüz (BASD/K24)

Şair, *“Bir lütuf olan panzehirini iyi bilmesek akrebi niçin koynumuza alıp onunla ülfet etmek isteyelim?”* diyerek saatin (dolayısıyla saatteki akrebin) koyunda taşınmasını tiryak (panzehir) ve ülfet/ünsiyet bağlamında kullanmaktadır.

5.2. Akrebiyle Meşhur Şehir: Ehvâz

Ehvâz ya da Ahvâz, İran'ın Huzistan bölgesindeki bir şehirdir. Bu şehir kötü havasıyla ve zehirli, öldürücü akrepleriyle meşhurdur.¹⁹ Akrep ve Ehvâz'ı bu özelliğiyle, görebildiğimiz kadarıyla, sadece Nedîm bir arada kullanmıştır.

Zamân-ı devletinde fitneyi der-hâb gördükde

Ola müjgânları a'dâya nîş-i 'akreb-i Ehvâz (ND/K33)

"Senin hükümdarlık vaktinde fitneyi rüyasında gördüğünde, kirpikleri düşmana karşı Ehvâz'ın akreplerinin iğnesi gibi olur."

5.3. Mesken-i ' Akreb, Vatan-ı ' Akreb: Mezar ve Ölüm

Kabir insanlar için genellikle soğuk ve ürkütücü çağrışımlar uyandırır. Ayrıca günahkarların kabirde azap göreceği, akrep, yılan, çıyan gibi canlılar tarafından etlerinin yenileceği inancı, kabrin akrep, yılan, çıyan gibi canlılarla özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Aşağıdaki beyitlerde bu hususa işaret eden şairler, hem kabirlerinin hem de kabre girdiklerinde kafataslarının akreplere mesken olacağını ifade ederler.

Aşağıdaki beyitte geçen "zülfü sevdasının başda kalması" şiirin anlamını derinleştirmektedir. Zülf, zaten akrep olarak hayal ve teşbih edilir. Şu halde sevgilinin akrep olan zülfünün sevdasının başta/akılda/kafada kalması demek, ölmeden evvel de başın akreplere mesken olması demektir.

N'ola kabrümde 'akrepler tutarsa kellemi mesken

Benüm 'ömrüm senün sevdâ-yı zülfün başda kalmışdur (ZD/G477)

"Kabrimde kellemi akrepler mesken tutsa ne olacak benim ömrüm! Zaten zülfünün sevdası başımda kalmıştır."

Âhir hevâ-yı zülf ü hat-ı yâr ile gider

Hâk içre mûr u 'akrebe bu gâh olan başum (YD/G135)

¹⁹ Bkz. Emine Yeniterzi, "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V. 3, I. 15, s. 311.

“Toprakta karınca ve akrebe mesken olan başım, sonunda sevgilinin zülfünün ve ayva tüylerinin arzusuyla gider.”

Mesken-i ‘akreb olursa hâkde yok dönmeği

Fikr-i zülf-i yâr ile her serde kim sevdâ yatur (NAD/G157)

“Sevgilinin zülfünün (akrep) düşüncesiyle sevdalı olan her baş, toprakta akrep meskeni olacaktır, kaçış yok.” beytine göre de sevgilinin zülfünün akılda olması sebebiyle baş akreplere meskendir. Ayrıca, ölümün ardından kabirde kafanın akreplere mesken olacağı inanışına da atıfta bulunmaktadır.

Aşağıdaki beyitte de akrep, baş, mesken, kakül gibi kavramlar kullanılarak zengin bir anlam alanı oluşturulmuştur. Sevgilinin kakülünün (akrep) arzusunun akılda olması başın akreplere mesken olmasıdır. Ayrıca şair, başımı akrepler vatan tutsa da (yani ölsem de) kakülünün arzusu aklımdan/başımdan gitmez demektedir.

Gitmeye başdan hevâ-yı kâkülün

Kellem içre tutsa ‘akrepler vatan (ENMN/G3672)

“(Ölsem ve mezarda) başım içinde akrepler mesken tutsa da kakülünün arzusu aklımdan gitmez.”

5.4. M u h a f a z a

Yukarıda değinilenden farklı bir muhafaza şekli de nesnelere akrep ve yılan gibi zararlılardan korunmasıdır. Akrep, yılan ve benzeri haşereler zararlı canlılar olarak telakki edilir. Değerli şeyler, bunlardan uzak tutulmak için tılsımlanır. Yahut kıymetli ve kutsal şeyler kendiliğinden bu gibi zararlılara karşı bir muhafaza altındadır.

Tılsım itmişdür anda ehl-i esrâr

İçine girmez anun ‘akreb ü mâr (İBH/B1789)

“Sır ehli ona tılsım yapmıştır. İçine akrep ve yılan girmez.”

Giremezdi ‘akreb ü hem mûr u mâr

Ne meges ne peşşe zî hurrem diyâr (AİN/B4372)

"Bu gönül açıcı diyara akrep, karınca, yılan, sinek, sıvrisinek gibi canlılar giremezdi."

5.5. Ak r a b a - A k r e p

Akraba ve akrep (عقرب / اقربا) kelimeleri aynı sülâsî kökten gelmeseler de aralarında işitsel/fonetik yönden büyük bir benzerlik vardır. Bu benzerlik yoluyla ahenkli bir mısra kurma çabasının neticesi olmalıdır ki akraba hakkında hem olumlu hem de olumsuz kanaatler bildirilirken 'akrep' ile bir anlam çerçevesi çizilmiştir.

Akrabâ 'akreb ehibbâ mâni'-i seyr ü sülûk

Hûşeye bâdî olan nâ-puhtelerden el-hazer (MSD/MÜF33)

"Akraba akrep, dostlar seyr ü sülûke engeldir. Başağa sebep olan hamlardan kork!"

Yokdur zamânede haşerât içre bildüğüm

İnsâna akrabâ-yı cefâ-cûdan 'akrebi (MED/G226)

"Bilirim ki devrimizde haşereleler arasında, insana kötülük eden akrabadan daha akrebi yoktur."

Aşağıdaki beyitte de her iki kelime arasındaki fonetik benzerlikten yararlanıldığı görülmektedir.

Akrabâ kalbini vîrân itme

Nâ-gehân 'akreb-i vîrân ısırur (ÖFB/B150)

"Akraba kalbini vîran etme/kırma/incitme. Aksi halde ansızın bir vîrane akrebine sokulursun!"

5.6. 'Akreb / Kalb-i 'Akreb / 'Akreb-i Maklûb / Burka'

Kalb, bir kelimenin harflerinin yerini değiştirerek yapılan sanattır. Kelimeye yeni harf eklenmeyeceği gibi ortaya çıkan yeni kelime anlamlı olmalıdır. Kalb, bir cinas türü olduğundan cinas-ı kalb, tecnis-i kalb, maktûb gibi isimlerle de anılır. Kelimedeki harflerin yerlerine göre kalb-i küll ve kalb-i ba'z gibi türleri bulunur.²⁰ 'Akreb (عقرب) kelimesi ve onun tersten okunuşu/yazılışı olan burka' (برقع) kelimeleri klâsik Türk şiirinde yaygın şekilde kalb sanatının malzemesi olmuştur. Kalb-i akreb, akreb-i maktûb gibi terkiplerle kelimenin tersten okunuşu/yazılışı işaret edilmiş, bu yolla burka' kelimesinin anlamı kast edilmiştir. Manası bu şekilde kurulan manzumelerdeki anlam çerçevesi de zenginleşmiştir.

Kalb sanatının 'akreb kelimesiyle kullanıldığı beyitlerde şairler, sevgilinin ay/güneş/nur gibi parlak yüzünü bir burka'/örtü/peçe/nikâb arkasında hayal eder. 'Akreb'in 'kalb/maktûb' olmasıyla burka'/peçe kast edilir. Zira 'akreb, kalb edilip tersten okunduğunda burka' kelimesi ortaya çıkar. ('akreb > burka' / برقع < عقرب) Sevgilinin yüzü kimi zaman bu peçenin arkasından nur/güneş gibi parlar, kimi zaman da aşıkların yolunu aydınlatan bir ışık kaynağı olur. Beyitlerde geçen zülûf kelimesinin teşbih yoluyla akrebi çağrıştırdığı da unutulmamalıdır.

İtürürdi zulmet-i zülfünde râhın Rûşenî

Çıkmasa hûrşîd-i rûyun 'akreb-i maktûbdan (DÖR/G56)

"Güneş gibi parlak yüzün ters dönmüş akrepten (burka/peçe/örtü) çıkmasa, Rûşenî senin zülfünün karanlığında yolunu kaybederdi."

Halkasından zülfünün kim nûr-ı hüsnün berk urur

Kalb-i 'akrebden tulû' itmiş sanasın mâhdur (TÇD/G43)

"Zülfünün halkasından güzelliğinin nuru parlamaktadır. Sanki ters dönmüş bir akrepten (burka/peçe/örtü) doğmuş bir ay gibi."

²⁰ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s. 318; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yay., Ankara, s. 481; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 3F Yay., İstanbul 2007, s. 247; Hasan Kaya, "Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XLVIII, s. 102.

Mâr-ı zülfün halkasından mihr-i ruhsârün görüp

Reşk ider geh geh görünür kalb-i ‘akrebden kamer (TÇD/K4)

“Ay, yılan gibi zülüflerinin halkasından güneş gibi parlayan yüzünü görünce kimi zaman haset eder kimi zaman da peçenin ardından görünür.”

Karşuma bâd-ı sabâ gibi çü kalb-i ‘akrebi

Ay yüzünden açdı cân sırrın hüveydâ eyledi (Hümâmî)²¹

“Sabah rüzgarı gibi karşımda ay yüzünden burkayı açtı ve can sırrını aşikar etti.”

İdindi kalbini mesken o burka’un ruh-ı yâr

Komadı ‘akrebi hergiz kamer ne hikmet olur (ZD/G493)

“Sevgilinin yanağı o burkayı mesken edindi. Ne hikmetse ay akrebi (yanına) koymadı.”

Ser-nigûn burka’-i zülfünde görenler ruhunu

Burc-ı ‘akrebde tulû’ eylemiş ol mâh didi (ENMN/G5275)

“Ters dönmüş vaziyetteki zülfünün örtüsü ardında yüzünü görenler, o ay yüzlü güzel akrep burcunda doğmuş dedi.”

Bu ne yüzdür bu nice zülf yâ Rab

Meger bu mâhdur ol kalb-i ‘akreb (AHD/G46)

“Ya Rab, bu ne yüz ve ne zülüftür! Sanki burkanın ardından görünen aydır.”

Akrep takımyıldızında bulunan Antares’in güneşten daha parlak bir yıldız olduğu ve parlaklığıyla ‘Akrebin Kalbi’ olarak anıldığından daha önce bahsedilmişti. Klâsik şairlerin bu bilgiye sahip olup olmadıklarını bilemiyoruz. Ancak onların şiirinde akrep burcunun bir parlaklık, ziya devri

²¹ Aktaran, Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*, Osedam Yay., İstanbul, s. 231.

olarak anıldığı da yine yukarıda örnek beyitlerle izah edilmişti. Ayrıca *Marifet-nâme*'de 'kalb-i akreb' terkininin gökyüzündeki yıldızlar ve akrep burcu bağlamında kullanılması bu açıdan önemlidir. Bu itibarla 'kalb-i akreb' beyitlerindeki 'parlaklık' kavramını bu anlamda yorumlamak da mümkün görünüyor. Buna göre sevgilinin yüzü ay gibi parlamakta ve aşıkları mest etmektedir. Bu parlaklık 'kalb-i akreb'e teşbih edilir. Dolayısıyla 'kalb-i akreb', akrep takımyıldızında bulunan ve güneşten daha parlak olan Antares'e işaret ediyor olabilir.

Yukarıdaki açıklamaları destekler mahiyetteki iki beyit de Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya aittir. Burçların ve bunların özelliklerinin anlatıldığı bölümde, akrep burcu ile ilgili kısımda yer alan şu beyitler dikkat çekicidir:

Bekle sâ'at iki buçuk ola tâ

Hejdihim kalb-i 'akreb onda bata (EİHM/s. 57)²²

"Saat iki buçuk oluncaya kadar bekle. On sekizinci menzil olan 'kalb-i akreb' o zaman batar."

Kalb-i 'akreble bile şöyle varup

Nühdihim menzil oldur ide gurûb (EİHM/s. 57)²³

"Kalb-i akreple birlikte varıp on dokuzuncu menzil olarak batar."

Burada 'kalb-i akreb' terkinisi, herhangi bir kelime oyunu olmaksızın akrep burcu ve gökyüzü yıldızları/hareketleri bağlamında kullanılmıştır. Bu örnekler şairlerin, Antares'ten haberleri olmasa dahi, akrep burcunun parlaklıkla anılıyor olmasının, bu takımyıldızının parlaklığı dolayısıyla Antares'le ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbrahim Hakkı, denizlerle ilgili bahiste de 'kalb-i akreb'den bir yıldız olarak bahsetmektedir.²⁴

²² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifet-nâme*, s. 57. Matbû nüsha için bkz. TBMM Küt. Nu: 70-58.

²³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *age*, s. 57.

²⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifet-nâme*, s. 112-113. Matbû nüsha için bkz. TBMM Küt. Nu: 70-58.

6. Akreple İlgili Muhtelif Bazı Bilgiler: La'l Taşı, Musiki Makamı, Rüya Tabiri ve Genel Hükümler

Manzum metinlerle ilgili yukarıdaki bazı tespitlerin delillendirilmesi ve klâsik eserlerdeki akreple ilgili anlam çerçevesinin bir bütün olarak ele alınması maksadıyla, çeşitli mensur metinlerde geçen akreple ilgili bilgilere de değinilmesinde fayda görülmüştür. Çeşitli kaynaklarda akrebin bir la'l taşı rengi ve türü olduğu, musikide bir makamla ilişkisi ve rüyada akrep görmenin tabirine dair bilgilere rastlanır. Ayrıca burçlarla ilgili bir risaledeki akrep burcuyla ilgili genel hükümler dikkat çekicidir.

Bunların ilki akrebin bir la'l taşı rengi ve türü olmasıyla ilgilidir. La'l, parlak kırmızı renkli kıymetli taştır. Klâsik şiirde sevgilinin dudağı la'l taşına benzetilir ve oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir. Za'îfî'nin *Cevâhir-nâme* isimli eserinde la'l taşı hakkında bilgiler verilirken la'lin yedi temel renkten oluştuğu ifade edilir:

“la'lün rengi yedi nev'den hâric degüldür mu'asferânî ve rummânî-sâfi ve âteşî ve 'unnâbî ve hamrî ve 'akrebî ve basalî.” (ZCN/v.175a)

Bunlar sarı, narççeği, ateş, hünnap kırmızısı, şarap kırmızısı, akrep ve pembedir. Burada her ne kadar açık olmasa da akrep, parlak ateş rengi için kullanılmış olmalıdır. Aynı yerin devamında akrep renkli olan la'l taşının kırat/kıymet bakımından tam ayarda/en kaliteli olduğu söylenir:

“rummânî-sâfi ve âteşî dahı eger tamâm-'ayâr olursa ki 'aybsuz ola mu'asferânî bahâsinun nısf bahâsına olur ve 'unnâbî ve 'akrebî ve hamrî ki tamâm-'ayâr ola.” (ZCN/v.175a)

La'l taşı türlerinden olan “akrebî”nin birinci sınıf ateş rengi la'l taşı olması, yukarıdaki bilgileri doğrular mahiyettedir.

Cevâhir-nâme'de yer alan başka bir bilgi de akrep sokmasına karşı kullanılacak panzehirle ilgilidir. Başka kaynaklarda rastlamadığımız bu bilgiye göre bir kimseyi akrep, yılan gibi zehirli hayvanlar soktuğunda, bir parça zümrüt ezilir ve gül suyuyla karıştırılıp yara üzerine tatbik edilir. Bu zehri alacak ve acıyı giderip kişiyi teskin edecektir:

“zehrî-nâk câneverler ki mu'zilerdür yılan ve 'akreb ve bunlara benzer her ne varısa her kimi ki soksalar zümürüdden iki kırât mikdârı salâyede gül-

âbila ezüp sokduğu yire ursalar hemân ol hâlde zehrini çeküp alup zahmet ü elemin teskîn ide." (ZCN/v.175b)

Akrep ile ilgili başka bir bilgi onun musiki makamları ile ilgisidir. Lâdikli Mehmed Çelebi, *Zeynü'l-Elhan*'da musiki makamları hakkında bilgi verirken makamların tabiatlarına da değinir. Buna göre sekizinci makam olan Hüseyinî'nin tabiatı akreptir ve onun gibi su tabiatlıdır. Ayrıca Hüseyinî ve Rast makamlarının birleşiminden doğan Selmek'in de ateşte hamel, suda akrep tabiatlı olduğu söylenir:

"Sekizinci Hüseyinî'dür. Bu 'Akreb'e mensûbdur. Tabî'atı mâ'îdür ve biş nagmedür ki dört bu'udı müştemil ola hâkezâ." (LMZE/v.33b-34a)

"Üçüncüsü Selmek'dür. Bu mensûbdur Mirrîh'e. Tabî'atı nârîdür Hamel'de ve mâ'îdür 'Akreb'de ve tokuz nagmedür ki sekiz bu'udı müştemil ola hâkezâ" (LMZE/v.35a)

Muhammed İbn Sîrîn'den yapılan bir *Tabir-nâme* tercümesinde, rüyada akrep görmenin tabiri yapılır. Akrep görmek, yavuz bir düşman olarak tabir edilir. Akrep tarafından ısırılmak, düşmanı tarafından gıybetinin yapılmasına delalet eder. Genel olarak akrep, yılan, çıyan gibi haşerat düşman olarak tabir edilir:

"yılan çıyan ve 'akreb ve ejderhâ görmek şöyle eydürler, yılan görse bühtân ve yavuz düşman ola ... kara yılan yavuz düşmandur eger 'akreb görse yavuz düşmandur. Ejderhâ dahı ulu düşmandur eger 'akreb anı ısırsa düşman anuñ gıybetin söyleye ve görse etin yerdi. Düşman malın yiye çıyan ve 'akreb bâkî haşerât gibidür cümle düşmana delâletdür."²⁵

Burçlar hakkındaki inanışları ve hükümleri şerh eden bir risalede akrep burcuna dair verilen bilgiler şu şekildedir:

"Kaçan kamer akrep burcunda olsa evvel gün İklîl menzilindedir, mümtezicdir. Hammâma girmek ve tırnak kesmek, bir kimesne ile ebeden dost etmek iyidir ki gayrı biri birinden ayrılmazlar ve libâs almak ve kul almak ve vefk amelin etmek ve her dürlü bağ açmak ve ot içmek ve her dürlü maraza ilaç etmek ve düşmene şebîhûn etmek ve defîne taleb etmek iyidir. Ammâ tefrîk ve kahriyye amellerin etmekden gâyet hazer ederler.

²⁵ Bkz. *Tabir-nâme*, TTK Kütüphanesi, Ktp. Nr. 399, 27b-28a.

Kaçan kamer akrep burcunda olsa ikinci gün Kalb menzilindedir, mümtezicdir ammâ ba'zı kâmil sa'ddır demişler ve ba'zılar da nahsdir demişler. Akd-i şehvet ve her dürlü bağlar ve tefrîkler ve kahriyyeler ve taslîti mülk-i meymûn ve her dürlü tasallutlar ve gâ'ib bulmak için nâr u necât yazmak ve sar'a marazına ilâc etmek ve evlâd için ilâc etmek ve cimâ' etmek iyidir, ammâ sohbet-i zenân ve sefer etmek ve beyler yüzün görmek ve bir şey satın almak ve mülk satmak ve kul satmak ve muhabbet amelin etmek ve nikâh etmekden hazer ederler." (ŞMK/90a)

Burç olarak akrep etrafında oluşan bütün bu inanışların ardından söylenmesi gereken bir başka husus da işin dinî boyutudur. Akrep burcunda yağmur yağacağı inancıyla bağlantılı olarak düşünülebilecek olan bir Buhârî hadisi şu şekildedir:

"Zeyd b. Hâlid el-Cühenî şöyle demiştir: Resûlu'llâh Hudeybiye'de geceleyin yağın yağmurdan sonra bize sabah namazını kıldırdı. Namazdan sonra cemaate dönüp, '*Bilir misiniz Rabb'iniz ne buyurdu?*' dedi. '*Allah ve Resûlü daha iyi bilir.*' dediler. '*(Allah) buyurdu ki kullarımızdan kimi mü'min kimi kâfir olarak sabahladı. Her kim Allah'ın fazlı ve rahmeti ile yağmur yağdı dedi ise işte o bana iman etmiştir. Her kim de falan ve falan (yıldız)ın nev'i doğup batması ile yağmur yağdı dediyse işte o bana iman etmemiş, yıldıza iman etmiştir*' buyurdu."²⁶

Sonuç

Akrebin hem bir burç hem zehirli ve ürkütücü bir hayvan hem de saat aksamı olması; ayrıca her şekliyle kendine has özelliklerinin bulunması onu farklı kılmış ve bazı yönlerden öne çıkarmıştır. Halk inanışlarında, astroloji ve mitolojide önemli yer edinmiştir. Bütün bunların neticesi olarak klâsik şairlerimiz tarafından kendine özgü yönleriyle şiire konu edilmiştir.

Bir hayvan olarak öne çıkan yanları, zehirli bir canlı olması, gözyaşı, reyhan ve tiryakten kaçması, insanlarda acı ve ölüme sebep olabilmesi, ürkütücü gelmesidir. Bu yönleriyle korkuyu, ölümü, kederi, zulüm ve cefayı çağrıştırmaktadır. Akrep, genellikle rakibe benzetilmiş, kabir ve cehennem azabının sembolü olmuştur. Ayrıca sevgilinin zülûf ve kakülünün de aşık için öldürücü bir tesire sahip olduğu düşünüldüğünden, şekli benzerliği

²⁶ Buhârî, Ezan, 156. Bkz. Davut Ağbal, "Kur'an'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, Yıl 2012, s. 270.

sebebiyle ve ay gibi parlak yüzün bekçisi olması itibariyle akrebe teşbih edilmiştir. Çoğu zaman olumsuz yönleriyle tasvir ve tasavvur edilen akrep, şerefli yerlerde bulunmayacak âdî bir canlı olarak tavsif edilir ve en esfel şeylerden bahsedilirken kıyas için anılır. Zaman zaman zahidler de akrebe benzetilmiş, hatta sarıkları da akrebin iğnesi olarak resmedilmiştir.

Burç olarak akreple ilgili öne çıkan hususlarsa, genel olarak bir uğursuzluk ve musibet döneminin başlamasına dairdir. Öyle ki bu dönemde önemli ve şerefli işler yapılmaz, sefere çıkılmaz. Ancak sadece uğursuzlukla anıldığını söylemek yanlış olur. Ay akrebe geldiğinde yağmur yağacağı yönünde bir inanış vardır. Ayrıca parlak ve aydınlık bir dönemin başladığı ifade edilir. Bu parlaklık güneş, yıldız ve ışıklarla ilgilidir. Bu itibarla akrep burcu, klâsik şiirde genellikle uğursuzluk yönüyle anılmış olsa da zaman zaman sevgilinin parlak yüzü akrep burcunun aydınlığıyla birlikte de kullanılmıştır. Ayrıca yazı yazmak ve bilimle uğraşmak için de uygun bir zaman dilimidir.

Akrebin saat aksanı olarak kullanımı oldukça sınırlıdır. Bu kullanımlarda bile tevriyeli olarak hayvan ya da burç adı olan akrebe göndermeler yapılmaktadır. Bu itibarla akrebin en çok hayvan, ikinci olarak burç/astroloji ve son olarak da saat aksanı anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Netice itibariyle akrep, hem bir hayvan hem burç hem de saat aksanı olarak zaman zaman olumlu ancak çoğu zaman olumsuz, ürkütücü ve kötü yönleriyle klâsik şiire konu olmuş, onun etrafında türlü teşbih ve göndermeler yapılmıştır. Akrebin edebî sanatlar açısından en ilgi çekici kullanımı, ‘kalb-i akreb’ terkididir. Bununla genellikle kelimenin tersten okunuşu olan ‘burka’ (örtü/peçe) kast edilmiş ve sevgilinin yüzünün örtü arkasındaki parlaklığı kast edilmiştir. Ancak bazı kullanımlar, ‘kalb-i akreb’ terkihiyle güneşten daha parlak olan ve akrep takımyıldızı içinde bulunan Antares yıldızının kast edilmiş olabileceğini de göstermektedir. Zira Antares, bu takımyıldızı içindeki en parlak yıldız olup ‘akrebin kalbi’ olarak anılmaktadır.

Son olarak söylenmesi gereken şudur: Her ne kadar bu çalışma akrebi bütün yönleriyle ele alma amacını taşısa da inceleme ve değerlendirmelerimiz, yaptığımız taramalar neticesinde tespit edebildiğimiz örneklerle sınırlıdır. Mevcut şiirlerdeki tarafımızca fark edilememiş

manaların ortaya konması, manzumelerin farklı yorumlanmaları neticesinden doğacak yeni anlamları veya tespit edilecek yeni örnekler, 'akreb'in klâsik şiirdeki daha başka anlam alanlarını da ortaya koyacaktır.

KAYNAKÇA

- AĞBAL, Davut (2012), "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, Yıl 2012, s. 249-276.
- AKOĞLU, Alp (2006), "Akreb'in Kalbi", *Bilim ve Teknik*, Ağustos 2006, s. 109.
- AKSOYAK, İ. Hakkı, "Şerh Kitapları George Prior'u Tanır mı?" *Turkish Studies*, V. 4/6, s. 13-21.
- AND, Metin (2008), *Minyatürler Osmanlı-İslâm Mitologyası*, YKY, İstanbul.
- AYÇİÇEĞİ, Bünyamin (2018), "Bağdatlı Rûhî'nin (ö. 1014/1605-1606) Gazellerinde Deyimler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 38, s. 163-202.
- AYÇİÇEĞİ, Bünyamin (2019), "Klâsik Türk Şiirinde Kuş Kondurmak Deyiminin Anlam Çerçevesi", *ESTAD*, C. 2, S. 1, s. 215-232.
- AYDEMİR, Yaşar (2012), "Divan Şiirinde Kulak Çekmeye Dair", *Turkish Studies*, V. 7/1, s. 3-17.
- BATİSLAM, H. Dilek (1997), "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", *Türkoloji Araştırmaları 1997*, Fuat Özdemir Anısına, İstanbul: Çukurova Üniversitesi Basımevi, s. 107-125.
- BİLGEGİL, M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1988), "Fuzûlî'nin Bir Beyti Üzerine Bazı Düşünceler", *Osmanlı Araştırmaları*, C. VII-VIII, s. 199-210.
- DEMİRKAZIK, H. İbrahim (2013), "El Arkası Yerde Deyimi ve Bu Deyimin Divan Şiirindeki Kullanımı", *Turkish Studies*, V. 8/4, s. 617-633.
- DENİZ, Sabahat (1992), *16. Yüzyıl Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Kozmik Unsurlar*, Marmara Üniv., Dr. Tezi, İstanbul.
- DİLÇİN, Cem (1999), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yay., Ankara.
- DURMAZ, Gülay, "Zamana Yolculuk: Divan Şiirinde Saat ve Saat Çeşitleri", *Turkish Studies*, V. 7/2, Spring 2012, s. 385-400.

- ERTAN, Mehmet Emin (1989), *Fuzûlî Dîvânî'nuda Hayvanlar*, Marmara Üniv., YL Tezi, İstanbul.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifet-nâme*. (Matbû nüsha için bkz. TBMM Küt. Nu: 70-58.)
- KARAVELİOĞLU, Murat A. (2014), "Divan Şiirinde 'Bend Geçmek', 'Hurde Geçmek' ve 'Kapı Geçmek' Deyimleri Üzerine", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 31, s. 175-204.
- KAYA, Bayram Ali (1998), "Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Bir*, S. 9-10, s. 369-392.
- KAYA, Bayram Ali (2011), "Atasözleri ve Deyimlerin Divan Şiirinde Kullanımı ile Divanların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 11-54.
- KAYA, Hasan (2018), "Divan Şiirinde 'İş Asmak' Deyimi Üzerine", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı*, Yıl 4, s. 231-243.
- KAYA, Hasan (2018), "Divan Şiirinde Kıl Kondurmamak Deyiminin Anlam Çerçevesi", *Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*, Yayınevi, Ankara, s. 495-508.
- KAYA, Hasan (2014), "Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XLVIII, s. 71-114.
- KEKLİK, Murat (2017), "Osmanlı Toplum Hayatından Beyitlere Yansıyan Birkaç Örnek", *Türkiyat Mecmuası*, C. 27, S.1, s. 139-169.
- KURNAZ, Cemal (1983), "Taşlıcalı Yahyâ Beğ Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler", *Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâtırasına Armağan*, 1979-1983, Yıl: XVII-XXI/1-2, s. 195-207.
- KURNAZ, Cemal (1992), "Benâtü na's", *DİA*, C. 5, s. 430-431.
- KÜÇÜK, İsmail (2015), "Divan Şiirinde İzaha Muhtaç Beş Deyim: Asâyı Dik-, Kantarlığı At-, Kulağından Fetili Çıkar-, Ay'a Elek As-, Ebû Zambak Oku-", *Turkish Studies*, V. 10/8, Ankara, s. 1697-1706.
- MENGİ, Mine (1986), "Necâtî'nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı", *Erdem Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. II, S. 4, s. 47-56.
- ÖZER, Zeynep (2015), *Divan Şiirinde Burçlar*, Çukurova Üniv., YL. Tezi, Adana.
- Tabir-nâme*, TTK Kütüphanesi, Ktp. Nr. 399.

- SARAÇ, M. A. Yekta (2007), *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, 3F Yay., İstanbul.
- SÜREYA, Cemal (2013), *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul.
- ŞAHİN, Asuman Gürman, "Yeni Türk Şiirinde Akrep", *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 16, S. 1, Yıl 2018, s. 319-344.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ (2016), *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*, Osedam Yay., İstanbul.
- YELTEN, Muhammet (1989), "Nev'i-zâde Atâyî'nin Sohbetü'l-Ebkârı ve İçindeki Atasözleri İle Deyimler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1985*, s. 171-191.
- YENİTERZİ, Emine (2010), "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V. 3, I. 15, s. 301-334.
- YILDIRIM, Hafsanur, "Divan Şairlerine Göre Burçlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 41, Aralık 2015, s. 340-353.

Metinlerin Alındığı Kaynaklar ve Kısaltmaları²⁷

- (AAD). ARSLAN, Mehmet (2004), *Antepli Aynî Divanı*, Kitabevi Yay., İstanbul.
- (ABŞÇ). BANKIR, Mehmet Malik (2004), *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî (Metin-İnceleme-Sözlük)*, İstanbul Üniv., Dr. Tezi, İstanbul.
- (AD). YÜCEL, Bilal (2002), *Mahmut Paşa, Adnî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara.
- (AHD). AKDOĞAN, Yaşar (1979), *Ahmedî Dîvânı ve Dil Hususiyetleri: Gramer, Sentaks, Sözlük*, İstanbul Üniv., Dr. Tezi, İstanbul.
- (AHP). AYTAÇ, Aslı (2017), *Aşki ve Heft Peyker Mesnevisi: İnceleme-Metin-Özel Adlar Dizini*, Hacettepe Üniv., Dr. Tezi, Ankara.
- (AİN). AKDOĞAN, Yaşar (2017), *Ahmedî İskender-nâme*, KB e-kitap, Ankara.
- (AK). DİLÇİN, Cem (1978), "XIII, Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahvâl-i Kıyâmet", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara. s. 49-86.
- (APD). TARLAN, Ali Nihat (1992), *Ahmed Paşa Divanı*, Akçağ Yay., Ankara.
- (ASD). CEYLAN, Ömür (1994), *Âsaf (Damad Mahmud Celâleddin Paşa): Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Transkripsiyonlu Metni*, Trakya Üniv., YL. Tezi, Edirne.

²⁷ Kısaltmalar künyelerin sonunda, parantez içinde yer almaktadır.

- (BASD). KARACAN, Turgut (1991), *Bosnalı Alaeddin Sabit: Divan*, Cumhuriyet Üniv. Yay., Sivas.
- (BİH). ERASLAN, Kemal (1997), "Baba İlyâs-i Horasânî'ye Ait Halvetle İlgili Manzûm Bir Risâle", *Türkiyat Mecmuası*, C:20, 131-194.
- (BRD). AK, Coşkun (2001), *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, Uludağ Üniv. Yay., Bursa.
- (CD). KESİK, Beyhan (2018), *Cenâbî Dîvânı*, KB e-kitap, Ankara.
- (CED). DEMİRCİOĞLU-GENÇTÜRK, Tülay (2002), *Cemili Divanı İnceleme-Metin-Sözlük*, Marmara Üniv., Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- (CER). YÜKSEL, İ. Aydın (2005), *Risâle-i Mi'mâriyye Ca'fer Efendi*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.
- (DHA). YILMAZ, Kadri Hüsnü (2018), *Dişarbakırlı Hâmî Ahmed Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (DÖR). TAVUKÇU, Orhan Kemâl (2018), *Dede Ömer Rûşenî Dîvânı*, KB e-kitap, Ankara.
- (EBD). KADIOĞU, İdris (2008), *Es'ad-ı Bağdâdî Dîvânı*, Özserhat Yayıncılık, Malatya.
- (EDD). KASIR, Hasan Ali (1996), *Esrâr Dede Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Karşılaştırmalı Metni*, Atatürk Üniv., Dr. Tezi, Erzurum.
- (END). ÜST, Sibel (2018), *Edirneli Nazmî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (ENMN). KÖKSAL, M. Fatih, *Mecma'u'n-Nezâ'ir*, KB e-kitap, Ankara.
- (ERD). AYDEMİR, Yaşar (2017), *Edincikli Ravzî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (FAD). GÖKALP, Halûk (2001), *Fasîhî Divanı: İnceleme-Metin*, Çukurova Üniv., YL. Tezi, Adana.
- (FLM). DOĞAN, Muhammed Nur (2010), *Fuzulî Leylâ ve Mecnûn (Metin, Düzyazıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar)*, Yelkenli Yay., İstanbul.
- (GMT). YAVUZ, Kemal (2017), *Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ı (Gülşenname)*, Kırşehir Valiliği Yay., Ankara.
- (HAD). GÜFTA, Hüseyin (1992), *Hâzık Mehmed Efendi'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Atatürk Üniv., YL. Tezi, Erzurum.
- (HBD). TARLAN, Ali Nihat (1945), *Hayalî Bey Divanı*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- (HBH). TÜRK, Vahit (2009), *Hatipoğlu, Bahru'l-hakayik*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.

- (HH). HORATA, Osman (1990), *Cemâlf, Hümâ vü Hümâyûn (Gülşen-i Uşşâk): İnceleme, Tenkitli Metin*, Hacettepe Üniv., Dr. Tezi, Ankara.
- (HHLM). GÜLER, Zülfü (1982), *Hamdullah Hamdî, Leylâ ve Mecnûn (İnceleme-Metin)*, Atatürk Üniv., Dr. Tezi, Erzurum.
- (HİD). ERCAN, Özlem (2008), *Peşteli Hisâlî Dîvânı*, Gaye Kitabevi, Bursa.
- (HMN). KAYA, Bilge (2003), *Hisâlî Hayatı-Eserleri ve Metâlîü'n-nezâir Adlı Eserinin Birinci Cildi*, Gazi Üniv., Dr. Tezi, Ankara.
- (HŞ). BAYRAM, Asuman (2017), *Firakî Abdurrahman Çelebi, Hüsrev ü Şirin*, Dr. Tezi, Ankara.
- (İBH). ALTUN, Mustafa (2003), *İbrahim b. Balı, Hikmet-nâme*, İstanbul Üniv., Dr. Tezi, İstanbul.
- (İM). YÜKSEL, Hasan - DELİCE, H. İbrahim - AKSOYAK, İ. HAKKI (1996), *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin: İslâmî'nin Mesnevisi*, Dilek Matbaacılık, Sivas.
- (KAD). MERMER, Ahmet (1997), *Karamanlı Aynî ve Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara.
- (KMD). TANRIBUYURDU, Gülçin (2018), *Kalkandelenli Mu'îdî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (KND). İPEKTEN, Haluk (1974), *Karamanlı Nizâmî Hayatı Edebî Kişiliği ve Divanı*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara.
- (LFD). DEMİR, Hiclal (2017), *Lazikîzâde Feyzullah Nâfiz Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (LHD). ARSLAN, Mehmet (2018), *Leylâ Hanım Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (LMZE). PEKŞEN, Ahmet (2002), *Zeynü'l-Elhan İsimli Eserin Metin ve Sözlük Çalışması: Ladikli Mehmed Çelebi*, İstanbul Üniv., YL. Tezi, İstanbul.
- (MD). MENGİ, Mine (1995), *Mesîhî Dîvânı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara.
- (MED). DEMİREL, H, Gamze (2005), *18. yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Dîvânı:İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlili*, Fırat Üniv., Dr. Tezi, Elazığ.
- (MHD). YAVUZ, Orhan - YAVUZ, Kemal (2016), *Muhibbî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul.
- (MHT). Belal Saber Mohamed Abdel-Maksoud, *Mevlânâ Hamîdî-i Lârende'î Tahayyür-nâme-i Leylî vü Mecnûn*, KB e-kitap, Ankara.

- (MMP). BEKTAŞ, Ekrem (2017), *Muvakkitzâde Muhammed Pertev Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (MPR). KILIÇ, Atabey (2001), *Mürîdî ve Pend-i Ricâl Mesnevîsi İnceleme-Tenkitledir Metin-Dizin*, Laçın Yay., İzmir.
- (MSD). EREN, Abdullah (2017), *Mehmed Sıdkî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (ND). MACİT, Muhsin (2017), *Nedîm Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (NED). AYAN, Hüseyin (2002), *Nesîmî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni*, TDK Yay., Ankara.
- (NHD). ASLAN, Üzeyir (2017), *Nehcî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (NSE). YELTEN, Muhammet (1998), *Sohbetü'l-Ebkâr İnceleme - Metin*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- (ÖFB). YAZAR, İlyas (1999), *Ömer Fuâdi: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Bülbuliyye'sinin Edisyon Kritik Metni*, Dokuz Eylül Üniv., YL Tezi, İzmir.
- (RKD). ALPAYDIN, Bilal (2007), *Refî-i Kâlâyî Divanı (İnceleme-Metin)*, İstanbul Üniv. YL. Tezi, İstanbul.
- (RZD). AKARSU, Kâmil (2010), *Rumelili Za'ifî Divanı*, Berikan Yayınevi, Ankara.
- (SAD). EKİNCİ, Ramazan (2016), *Safâyî Ali Dede Dîvânı*, Gece Kitaplığı Yay., Ankara.
- (SBD). YEKBAŞ, Hakan (2010), *Sehî Bey Divanı*, Kitabevi Yay., İstanbul.
- (SD). HARMANCI, M. Esat (2017), *Süheylî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (SVD). YENİKALE, Ahmed (2017), *Sünbülzâde Vehbî Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (ŞD). BİLTEKİN, Halit (2003), *Şeyhî Divanı: İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara Üniv., Dr. Tezi, Ankara.
- (ŞDM). KAPLAN, Mahmut (2003), *Deh Murg-ı Şemsi (İnceleme - Metin - Sözlük)*, Celal Bayar Üniv. Yay., Manisa.
- (ŞDSK) ve (ŞMK). YILMAZ, Fatma Büyükkaracı, "Kamer Burçlar ve Menzillerle İlişkisi Hakkında İki Risâle", *Turkish Studies*, V. 9/9, Summer 2014, s. 131-143.
- (ŞF). ÖZCAN, Nurgül (2007), *Şâhî'nin Ferhâdnâmesi (İnceleme-Metin)*, Gazi Üniv., Dr. Tezi, Ankara.
- (ŞGD). OKCU, Naci (2017), *Şeyh Gâlib Divanı*, KB e-kitap, Ankara.

- (ŞHD). ARSLAN, Mehmet (2018), *Şeref Hanım Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (TÇD). ERÜNSAL, İsmail E. (2018), *Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (TY). SAĞLAM, Ayşe (2016), *Gülşen-i Envâr*, Grafiker Yay., Ankara.
- (YAD). TURAN, Lokman (1998), *Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin)*, Atatürk Üniv., Dr. Tezi, Erzurum.
- (YD). AKTAŞ, Ali (1997), *Yetim Divanı, İnceleme-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv., Ankara.
- (YED). TATCI, Mustafa (2018), *Yunus Emre Divanı*, KB e-kitap, Ankara.
- (YGD). TOSUN, Erhan (2007), *Erbilli Âmâ Yusuf Garibî Efendi Divanı (İnceleme -Tenkitli Metin)*, Sakarya Üniv., YL. Tezi, Sakarya.
- (YMM). ÇELEBİOĞLU, Âmil (1996), *Muhammediye*, MEB Yay., İstanbul.
- (YÜD). YILDIZ, Aslıhan (2001), *Yüsrî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni)*, Selçuk Üniv., YL. Tezi, Konya.
- (ZCN). KUTLAR, F. Sabiha (2005), *Klâsik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme*, Öncü Kitap, Ankara.
- (ZD). TARLAN, Ali Nihat (1968), *Zâtî Divanı Gazeller Kısım,ı C. I*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- (ZİD). ARSLAN, Mehmet (2009), *Zîver Paşa Divanı ve Münşeât*, Cumhuriyet Üniv. Yay., Sivas.

“SCORPION IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE AND ITS
MEANING FRAMEWORK”

Abstract

For the correct understanding of classical Turkish poetry, idioms, proverbs, folk beliefs, traditions and customs, lifestyle and so on, it is important to know the elements. Because poets used each of them in their poems and created rich layers of meaning. If these are not known or are incomplete/incorrect, the true meaning of those verses can't be understood or different interpretations of poetry may be overlooked. So much so that even a single concept can give new and rich meanings to poetry. Therefore, it is very important to know in which meaning frames each concept in classical poetry is used and what beliefs it reflects in tradition.

In this study, 'scorpion' and its use in classical Turkish poetry will be emphasized. Scorpion refers to different concepts such as a poisonous and spooky creature, a piece of horoscope and clock parts. It deepens the meaning of the poem that it is used with its features and beliefs it carries in tradition and creates new layers of meaning from time to time. Especially as a horoscope and a poisonous animal, scorpion, which is the focus of different idioms and beliefs, has a rich usage area in classical Turkish literature. Its use with the art of kalb is quite remarkable in terms of increasing the meaning layer and the art value of poetry. The meaning frame and the determination of beliefs related to the scorpion will both help to understand the relevant verses more accurately and will try to remind and record some of the forgotten issues for today.

Keywords

Scorpion, classical Turkish literature, zodiac sign, idiom, proverb, folk belief.

SA'DÎ'NİN ATASÖZÜ VE VECİZE DERLEMESİ: BERCESTE MISRALAR VE GÜZİDE BEYİTLER*

İsmail AVCI**

ÖZET

Türk edebiyatı dairesi içinde atasözü ve vecizeleri içine alan birçok derleme eser meydana getirilmiştir. Önceki asırlarda çeşitli eserler içinde parça parça kaydedilen özlü sözler sonraları daha çok "durûb-ı emsâl" adı altında veya bazen de farklı adlarla bir araya toplanmaya başlanmıştır. Bu çalışmada üzerinde durulacak olan eser de bu türden atasözü ve veciz ifadeleri içine alan manzum bir eserdir. Sa'dî tarafından hazırlanan 48 sayfalık söz konusu eser İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdî Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzide Beyitler adını taşımaktadır. Hicri 1325 (1907-8) yılında basılan eser iki kısımdan meydana gelmektedir. Eserin ilk kısmı atasözü/vecize mahiyetinde 18'i Arapça ve Farsça olmak üzere 165 berceste mısradan oluşmaktadır. İkinci kısımda ise çeşitli şairlerden seçilmiş 153 beyitle 6 kıta yer almaktadır. Her iki kısımda yer alan metinler alfabetik sıraya göre dizilmiştir. Çalışmada Sa'dî'nin eserinin ilk kısmında yer alan Türkçe berceste mısralarda geçen atasözü ve vecizeler üzerinde durulmuştur. Öncelikle esere alınan söz konusu bu parçaların hangi şairlere ait olduğu bu türden kaleme alınan eserlerden de faydalanılarak tespit edilmeye çalışılmış, ardından bu parçalarda yer alan veciz söyleyişlerden bazılarının, örnek olmak üzere, günümüzde hazırlanan atasözü ve özlü sözleri ihtiva eden eserlerde karşılıkları gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Sa'dî, atasözü, vecize, berceste mısra, beyit.

* Makalenin geliş tarihi: 10.03.2019 / Kabul tarihi: 23.05.2019

Bu makale 15-17 Ekim 2015 tarihlerinde Çanakkale'de düzenlenen VIII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş hâlidir.

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ismailavci@balikesir.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0002-9282-1468>)

Giriş

Atasözleri dili süsleyen, söyleyişi güzelleştiren, duygu ve düşüncelerin daha etkili şekilde ifadesini sağlayan kalıplaşmış anonim dil birlikleridir. Ömer Asım Aksoy atasözlerini *"Atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler."*¹ olarak tanımlar. Atasözlerine yakın bir başka kavram ise "vecize"dir. Aksoy aynı eserinde "Atasözleriyle Karıştırılan Sözler" başlığı altında aldığı bu tür ifadelere "özsöz" ve "özdeyiş" adlarının verilmesi gerektiğini söyler ve vecizeyi "... uzun uzun açıklanabilen derin anlamlı kısa sözler. Bunlar içinde yazanı, söyleyeni belli olanlar da olmayanlar da vardır."² şeklinde açıklar. *İslam Ansiklopedisi'*ne "Atasözü" maddesini yazan Aydın Oy ise atasözü, deyim ve vecize arasında fark olduğunu belirttikten sonra *"Vecizeler ise atasözleri gibi anonim olmayıp adı bilinen kişiler tarafından söylenmişlerdir."*³ diyerek anonimlik konusunda Aksoy'dan kısmen ayrılır.

Atasözleri ve vecizeler halk ve tekke şairleri gibi klasik Türk şairleri tarafından da çeşitli şekillerde sıkça kullanılmıştır. Bu kullanımı karşılıklı etkileşim bağlamında iki türlü düşünmek mümkündür. Birincisi şairlerin halk arasında kullanılagelen mevcut atasözlerini bazen aynen bazen de kısmen veya sadece anlamı korumak suretiyle tamamen değiştirerek şiire taşımalarıdır. Bu tür atasözlerini erbabınca hazırlanmış çeşitli atasözü derlemelerinden tespit etmek mümkündür. İkinci gruptakiler ise bizzat şairler tarafından ilk kez ortaya konulan, atasözü mahiyetinde söylenmiş özlü, veciz mısralardır. Klasik Türk edebiyatında "berceste" olarak adlandırılan bu mısraların kim tarafından söylendiği belli olsa da bu tür veciz ifadeler zaman içinde birer atasözü gibi halk arasında kullanılmaya başlamış, bir kısmının söyleyeni unutulduğundan atasözleri gibi anonimleşerek "Lâ-edrî" "mahlas"ıyla anılır olmuşlardır.

Berceste mısra klasik şiirin daha ziyade hikemî ve eleştirel yanını ortaya koyar ve söyleyişteki güzellik ve anlamdaki derinlikle kendisini fark ettirir. Haluk İpekten berceste mısrayı şöyle tanımlamaktadır: *"Bazen nazmın içinde*

¹ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I, Atasözleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, trz., s. 37.

² Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 32.

³ Aydın Oy, "Atasözü", *İslam Ansiklopedisi*, IV, TDV Yay., Ankara 1991, s. 44.

göze çarpan güzelliği ve anlamın dolgunluğu ile dillerde dolaşan bir mısra' atasözü gibi kullanılmaya başlar. Böyle mısra'lara mısra'-ı berceste 'sıçramış, fırlamış mısra' adı verilir." Berceste sözü aynı zamanda bir şiiri veya bir fikri övmek için de kullanılmaktadır. İpekten, berceste mısrayla çoğu zaman karıştırılan "azade mısra"yı ise "Bir manzum parça içinde olmayan veya öteki mısra'ları bütünüyle unutulmuş, anlamı kendi içinde tamamlanan ve mısra'-ı berceste gibi dillerde dolaşan tek mısralara mısra'-ı âzâde ya da sadece âzâde denir." şeklinde tanımlamış ve berceste mısra ile azade mısrayı birbirinden ayırmanın zor olduğunu ifade etmiştir.⁴ Türk edebiyatında zaman içerisinde atasözü gibi kullanılmaya başlanan berceste ve azade mısraları bir araya getiren çeşitli eserler hazırlanmış; söz konusu mısralar "manzum atasözleri" olarak bazen tek başlarına bazen de şiiri tamamlayan diğer parçalarıyla beyit, dörtlük ya da bent hâlinde konuyla ilgili hazırlanmış eserlerde yer bulmuştur. Hem bunları hem de yukarıda sözü edilen ilk gruptaki manzum atasözlerini *Pendnâme-i Güvâhî*⁵, *Manzum ve Musavver Durûb-ı Emsâl*⁶, *Manzûme-i Durûb-ı Emsâl*⁷, *Darb-ı Meseller ve Uygun Beyitler*⁸, *Armağan*⁹, *Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye*¹⁰, *Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye yâhûd Atalar Sözü*¹¹, *Durûb-ı Emsâl*¹², *Müntehabât-ı Mesâri'* ve *Ebyât*¹³, *Edebiyatımızda Atasözleri*¹⁴, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze*

⁴ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., İstanbul 2002, s. 11.

⁵ Güvâhî, *Pend-nâme*, hzl. Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.

⁶ Günay Kut, "Atasözleri ve Deyimlere Ait Manzum ve Mînyatürlü Bir Eser", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık I*, İstanbul 1986, s. 73-112.

⁷ Hıfzî, *Manzûme-i Durûb-ı Emsâl*, İstanbul 1262.

⁸ *Mecmua*, İstanbul Ü Ktp., TY. 3510, vr. 50-100.

⁹ Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *Armağan (Divan Şiirinde Atasözleri ve Deyimler)*, hzl. Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Müberra Gürgendereli, Fatih Günay, edt. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Ü Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü 2004.

¹⁰ Şinasi, *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniyye*, hzl. Süreyya Beyzadeoğlu, MEB Yay., İstanbul 2003.

¹¹ Tekezâde Mehmed Saîd, *Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye yâhûd Atalar Sözü*, Kasbar Matbaası, Dersaadet 1311.

¹² Ali Emîri, *Durûb-ı Emsâl*, Millet Ktp. Edebiyat Yaz. Nu. 282, 283, 284.

¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Müntehabât-ı Mesâri' ve Ebyât*, hzl. Orhan Kemal Tavukçu, Atatürk Ü Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1997.

¹⁴ Dehri Dilçin, *Edebiyatımızda Atasözleri*, TDK Yay., Ankara 2000.

*Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*¹⁵, *Edebiyatımızdaki Dinî, Tasavvufî ve Hikmetli Manzum Sözlerden Bir Demet*¹⁶, *Unutulmayan Mısralar El Kitabı*¹⁷ gibi eserlerden tespit etmek mümkündür.¹⁸ Müberra Gürgendereli, “Klasik Edebiyatımızda Mesel Hâline Gelmiş Bazı Berceste Mısralar” başlıklı makalesinde, burada sayılan bazı eserleri tarayarak atasözü mahiyetinde 276 berceste mısra tespit etmiştir.¹⁹ Sinan Gönen tarafından hazırlanan *Batı Türklerinin Manzum Atasözleri*²⁰ başlıklı çalışmada ise klasik Türk edebiyatı sahasında mevcut aruzla yazılmış manzum atasözlerinden ziyade Türk halk edebiyatı alanına dâhil edilebilecek heceyle söylenmiş atasözleri merkeze alınmıştır.

Bu çalışmada üzerinde durulacak olan *İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdı Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler* adlı eser de muhtevası itibarıyla yukarıda adları geçen esere benzemektedir.

1. Eserin Mürettibine Dair

Eserin kapağında mürettip olarak Sa'dî adı geçmektedir. Bunun yanında bir cümlelik mukaddimenin sonunda “H. S.” kısaltması yer almaktadır. Buradaki “S.” kısaltmasının Sa'dî olduğu kolaylıkla tahmin olunabilir. Ancak “H.”nin hangi ismi/lakabı karşıladığı belli değildir. Bu iki kayıt dışında eserde mürettibin kimliğine dair bir bilgi yoktur.

Eserin hicri 1325 (miladi 1907-8) yılında basıldığı göz önüne alındığında mürettibin bu yıllarda hayatta olduğu anlaşılır. Son dönem biyografik kaynaklarda Sa'dî adlı bazı kişilerin adları geçmekle birlikte biri dışında bunların ölüm tarihleri H. Sa'dî ile aynı kişiler olamayacaklarını ortaya

¹⁵ E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, Birinci Kitap, İstanbul 1973, İkinci Kitap İstanbul 1975.

¹⁶ H. Fethi Gözler, *Edebiyatımızdaki Dinî, Tasavvufî ve Hikmetli Manzum Sözlerden Bir Demet*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

¹⁷ Kerim Demirci, *Unutulmayan Mısralar El Kitabı, En Güzel Beyitler Antolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 2014.

¹⁸ Müberra Gürgendereli, “Klasik Edebiyatımızda Mesel Hâline Gelmiş Bazı Berceste Mısralar”, *Atatürk Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2003, 21, s. 85-87; Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. XII-XV.

¹⁹ Müberra Gürgendereli, *a.g.m.*

²⁰ Sinan Gönen, *Batı Türklerinin Manzum Atasözleri*, Kömen Yay., Konya 2011.

koymaktadır. Sa'dî 1325'te hayatta olduğuna göre bu isimlerden sadece 1335 (1916) yılında vefat eden Harputlu Sa'dî Efendi'nin eserin mürettibi olması ihtimal dâhilindedir. Buradaki "H." kısaltmasının "Harputlu" kelimesine karşılık geldiği düşünülebilir. Harputlu Hacı Hafız Yusuf Efendi'nin oğlu olan Sa'dî, çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş, muallimlik yapmış, "Deli Şair" imzasıyla dergi ve gazetelerde şiir ve yazılar yayımlamış bir müelliftir.²¹ Ancak Harputlu Sa'dî'den söz eden kaynaklarda onun *İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdî Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler* adıyla bir eser tertip ettiğine dair kayıt yoktur. Elde kesin bir bilgi olmadığından eserin mürettibine dair böyle bir tahminden öteye geçilememiştir.

2. Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler

Sa'dî tarafından hazırlanan *İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdî Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler*, 48 sayfadan oluşan hacimsiz bir eserdir. 1325 (1907-8) yılında İstanbul'da basılmıştır. Eserin kapak kısmında berceste mısralar söz konusu olduğunda çoğu zaman görmeye alışkın olduğumuz Koca Râgıb Paşa'nın meşhur "Eger maksûd eserse mısra'-ı berceste kâfidir" mısrası ile "Safayı al, kederi bırak" anlamındaki Arapça "Huz mâ safâ da' mâ keder"²² sözü yer almaktadır. Sa'dî esere yazdığı bir cümlelik "İfâde" başlıklı mukaddimede son zamanlarda matbuat âleminde atasözü ve veciz ifadelerin kullanımının neredeyse bir âdet hâline geldiğini, bu sebeple eski ve yeni şairlerden seçtiği bazı mısra ve beyitleri edebî zevk sahiplerine sunmak için böyle bir eser vücuda getirdiğini ifade etmektedir: "*Şu aralık matbû'ât-ı cedîdemizde makâlât-ı mühimme ve edebiyede irsâl-i mesel bedî'asma mürâ'ât ve tezyîn-i cümel ve 'ibârât için masâri'-i berceste ve ebyât-ı müntahabe ve ber-güzîde isti'mâli 'âdet hükmüne girmege başlamış olmasına binâ'en şu'arâ-yı sâbika ve âhireniñ âsârından cem' ve telfik idilen 164 müntahab mısra' ile 170 kıt'a güzîde beyti hâvî olan işbu risâlecîgi zevk-âşînâyân-ı edîbe takdim eylerim.*"

Mürettibin burada verdiği bilgilere göre iki bölümden oluşan eserde 164 seçilmiş mısra ve 170 de beyit bulunmaktadır. Ancak metinlere bakıldığında bu sayılarda küçük farklar olduğu görülür. Eserin ilk kısmı atasözü/vecize

²¹ İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî'ş-Şuarâ)*, IV, hzl. İbrahim Baştuğ, AKM Yay., Ankara 1999, s. 1999-2003.

²² Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, I, Sütun Yay., İzmir 2008, s. 313.

mahiyetinde 18'i Arapça ve Farsça, 147'si Türkçe olmak üzere toplam 165 berceste mısradan oluşmaktadır. İkinci kısımda ise çeşitli şairlerden seçilmiş 153 beyitle 6 kıta yer almaktadır. Sa'dî her iki kısımda yer alan metinleri son harflerini dikkate alarak alfabetik sıraya göre vermiştir. Bu çalışmada eserin ilk kısmında yer alan 147 Türkçe berceste mısra ele alınmıştır.

Eserde yer alan bercestelerin son harflerine göre dağılımı şöyledir: Elif (ل) 3, be (ب) 4, te (ت) 5, se (ث) 3, cim (ج) 2, ha (ح) 2, hı (خ) 2, dal (د) 1, zel (ذ) 1, re (ر) 39, ze (ز) 20, sin (س) 1, şin (ش) 1, sad (ص) 1, dad (ض) 1, zı (ظ) 1, ayın (ع) 3, gayın (غ) 1, fe (ف) 3, kaf (ق) 5, kef (ك) 12, lam (ل) 4, mim (م) 3, nun (ن) 8, vav (و) 1, he (ه) 11, ye (ي) 9. Bu bilgilere göre, olumlu veya olumsuz hüküm bildiren ifadelerin geçtiği re (39) ve ze (20) harflerinde yoğunluk daha fazladır. Bu da söz konusu mısraların anlam ve söyleyiş itibarıyla atasözüne yaklaştığını göstermektedir. Bu duruma Kırmılı Rahmî'nin "*Gün toğmadan meşîme-i şebden neler toğar*" mısrası ile Sâbit'in "*Derdini söylemeyen hastaya tîmâr olmaz*" mısrası örnek olarak verilebilir.

Sa'dî esere aldığı berceste mısraların kime ait olduğunu belirtmemiştir. Manzum atasözü ve vecizeleri muhtevi kaynakların zaman zaman bercestelerin kime ait olduğu konusunda farklı şairleri göstermeleri, bazen söyleyeni belli olmasına rağmen zamanla unutulduğundan şairi Lâ-edrî olarak kaydetmeleri, bazen de şairlerin tazmin yoluyla başka bir şair tarafından söylenen mısrayı kendi şiirinde kullanması gibi problemlere mürettibin bu tavrı da eklenince söz konusu mısraların şairinin tespiti güçleşmiştir. Buna rağmen yapılan taramalar neticesinde 147 bercesteden 116'sının şairi ismen, 19'unun şairi de Lâ-edrî olarak tespit edilmiş, geriye kalan 12 bercestenin ise söyleyeni bulunamamıştır. Bu tespitler yapılırken mümkün olduğu oranda asıl kaynağa gidilmiş, emin olunamayan mısralar için gerekli açıklama yapılmıştır. Bütün bunlara rağmen zaman itibarıyla geriye doğru gittikçe mısraların kime ait olduğu konusunda artan belirsizlik ve anonimleşme nedeniyle yanılma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Burada sayılan problemlere aşağıdaki mısra bir örnek olarak verilebilir. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* adlı eserinde mısrayı diğer mısrayla birlikte beyit olarak almış, herhangi bir işarette bulunmadan Hızırağazâde Sa'îd Bey'e ait olarak göstermiştir. Bursalı Mehmed Tâhir ve Ağâh Sırrı Levend ise mısranın Enderunlu Vâsîf'a ait olduğunu

belirtmişlerdir.²³ Söz konusu mısraya Vâsîf'in tek eseri olan *Divan*'ında²⁴ rastlanamamıştır. Ancak Hızırağazâde Sa'îd Bey'in *Divançe*'sinde mısra "Tazmînât" başlığı altında verilen beyitlerden birinde geçmektedir.²⁵ Şu hâlde Hızırağazâde Sa'îd Bey söz konusu mısrayı tazmin yoluyla bir beyitte kullanmış, İbnü'l-Emin de mısranın Sa'îd Bey'e ait olduğunu zannetmiş olmalıdır. Mısranın kullanıldığı beyit şöyledir:

Sermâ-yı gamda sîneye dâg yak da zevke bak

"Âteş kenârî kış gününüñ lâle-zârıdır" (Hızırağazâde Sa'îd Bey)

Sa'dî'nin en çok berceste mısrasını aldığı şairler İzzet Molla (14), Vak'anüvîs Râşid (11), Nâbî (8), Koca Râgıp Paşa (7), Şeyh Gâlib (6), Bâkî (3), Çelebizâde Âsım (3), Enderunlu Vâsîf (3) ve Sâbit (3) olarak sıralanır. Bu tespit klasik şiirin genel durumuna da uymaktadır. Zira söz konusu isimler eserlerinde atasözü ve vecizelere çokça yer veren şairlerdir.²⁶ Eserdeki şairler ve berceste mısra sayıları tablo hâlinde şöyledir:

Şair	Berceste	Şair	Berceste
İzzet Molla	14	Figânî	1
Vak'anüvîs Râşid	11	Fuzûlî	1
Nâbî	8	Hayâlî	1
Koca Râgıp Paşa	7	Hayrî	1
Şeyh Gâlib	6	Hevâyî	1
Bâkî	3	Hıfzî	1
Çelebizâde Âsım	3	Hüseyin Kefevî	1
Enderunlu Vâsîf	3	İzzet (Hazinedar)	1
Sâbit (Bosnalı)	3	Kânî	1

²³ İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *a.g.e.*, s. 2058.

²⁴ Raşan Gürel, *Enderunlu Vâsîf Divanı*, Kitabevi Yay., İstanbul trz.

²⁵ Hızırağazâde Sa'îd, *Dîvânçe*, Matbaa-i Âmire, 1281, s. 28.

²⁶ "Nâbî, Sâbit, Râgıp Paşa, Sünbüzlâde Vehbî, Sürûrî, Vâsîf, Fâzıl, Şeyh Gâlib, İzzet Monla, Yenişehirli Avnî, Şinâsî, Ziyâ Paşa şiirlerinde atasözü ve deyimleri çokça kullanan şairlerimizdir." Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. XII.

Şair	Berceste	Şair	Berceste
Fitnat Hanım	2	Karamanlı Kâmî	1
Hâtemî İbrahim	2	Kırımlı Rahmî	1
Muhibbî	2	Küfrî-i Bahâyî	1
Nef'î	2	Mâhir Baba	1
Nev'î	2	Mesîhî	1
Sünbülzâde Vehbî	2	Nâ'ilî	1
Şehrî	2	Nedîm	1
Şinâsî	2	Rûhî-i Bağdâdî	1
Tâlib (Bursalı)	2	Sabrî	1
Ziyâ Paşa	2	Sâlih Nâ'ilî	1
Ahmed Paşa	1	Sâmî	1
Belîğ	1	Seyyid Vehbî	1
Bursalı Edîbî	1	Şeyh Rızâ	1
Cevrî	1	Şeyhülislam Ârif Hikmet	1
Derdli	1	Şeyhülislam Bahâyî	1
Dilâverağazâde Ömer	1	Şeyhülislam Yahyâ	1
Enîs	1	Vahîd Mahtûmî	1
Fâmî	1	Vâlihî	1
Fâzıl Bey	1	Lâ-edrî	19
Fehîm-i Kadîm	1	Şairi tespit edilemeyen	12
Fennî	1	Toplam	147

Bercestede mısralar mümkün olduğu kadar beyti veya bendi tamamlayan diğer parçalarıyla birlikte tespit edilmeye çalışılmış, böylelikle mısranın bağlamına uygun şekilde daha kolay anlaşılır olması hedeflenmiştir. Ancak kaynaklarda tek mısra olarak geçen veya diğer kısımları bulunamayanlar, olduğu gibi alınmıştır. Bu durumdaki mısraların sayısı 51'dir. Bunlardan 12'sini şairi tespit edilemeyen mısralar oluşturmaktadır. Geriye kalan mısralardan 94'ü beyit, 3'ü ise bent olarak kaynaklarda yer almaktadır.

Sa'dî'nin eserde yer verdiği bercestelerden bazılarının asıl kaynağa kısmen farklı olduğu görülmüş, böyle olduğu durumlarda farklılık dipnotta belirtilmiştir. Aşağıda yer alan mısradaki farklılık buna örnek olarak verilebilir. Sa'dî'nin eserinde mısra aşağıdaki gibidir. Ancak *Divan* metninde mısra "Şecâ'at 'arz iderken merd-i kibtî sirkatin söyler"²⁷ şeklinde kayıtlıdır.

Miyân-ı güft ü gûda bed-meniş îhâm ider kubhın

"*Sadâkat 'arz iderken merd ile töhmetin söyler*" (Koca Râgıb Paşa)

Eserde bazen bir beytin mısralarından her biri müstakil birer berceste olarak alınmıştır. Edirneli İbrahim Hâtemî (36 ve 126. bercesteler) ve Bursalı Tâlib'in (66 ve 68. bercesteler) aşağıdaki beyitleri buna örnektir:

İbrahim Hâtemî:

İrişir menzil-i maksûduna âheste giden (126. berceste)

Tîz-reftâr olanın pâyine dâmen tolaşır (36. berceste)

Bursalı Tâlib:

Çeşm-i insâf kadar kâmile mîzân olmaz (66. berceste)

Kişi noksânını bilmek gibi 'irfân olmaz (68. berceste)

Eserdeki 14 ve 15. bercesteler kelimelerdeki bazı takdim tehirlere dışında hemen hemen aynıdır. Eserde iki ayrı berceste olarak verilen bu mısralar Lâ-edrî isnadıyla tespit edilmiştir.

"*Olur idbârı ba'zın ba'zınun ikbâline bâ'is*" (Lâ-edrî)

"*Olur ikbâli ba'zın ba'zınun idbârına bâ'is*" (Lâ-edrî)

Sa'dî'nin eserinde yer alan bazı bercestelerin benzer veya aynı şekilde başka şairler tarafından söylendiği de tespit edilen hususlardandır. Bu

²⁷ Ömer Demirbağ, *Koca Râgıb Paşa ve Dîvân-ı Râgıb*, Basılmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Ü SBE, Van 1999, s. 231.

durum kimi beyitlerin atasözlerini esas almasından kaynaklanmaktadır. Bu tür tespitler ilgili mısralardan söz edilirken dipnotta gösterilmiştir. Örneğin “Sağ gözi eylemeye sol göze Allâh muhtâc” (Sünbülzâde Vehbî) dizisinin Trabzonlu Emin Hilmî *Divan*’ında tespit edilen şekli şöyledir:

Hele nâ-merde temellük ne belâ ‘âlemde

Etmesin bir gözü dîger göze Mevlâ muhtâc

Ahmed Paşa’ya atfedilen “Yârsız kalmış cihânda ‘aybsız yâr isteyen” dizesi ise aynı şekilde Muhibbî tarafından da kullanılmıştır. İki beyit şöyledir:

Ahmed’ üñ ‘aybı güzeller sevmek ise gam degül

“Yârsız kalmış cihânda ‘aybsız yâr isteyen” (Ahmed Paşa)

Bî-vefâ yarıñ Muhibbî cevrini ma’zûr tut

“Yârsuz kalur cihânda ‘aybsuz yâr isteyen” (Muhibbî)

Daha önce de ifade edildiği üzere berceste mısralar atasözü mahiyetinde, dilden dile dolaşan veciz ifadelerdir. Bunlardan bazılarının atasözlerini muhtevi eserlerde karşılıklarının veya benzerlerinin olduğu görülür. Bazı örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

“Çâre yok böyle imiş hükm-i kazâ” (Lâ-edrî): “Çâre ne şive-i takdire rızadan gayrı.”²⁸

“Gam zamânında görünmez hiç yârân-ı safâ” (Bursalı Edîbî): “Dost (iyi dost) kara günde belli olur. / Düşenin dostu olmaz (hele bir düş de gör).”²⁹

“Gelmek irâdet gitmek icâzet” (Lâ-edrî): “Gelmek iradet, gitmek icazet iledir. / Gelmek misafirin, gitmek hane sahibinin elinde.”³⁰

“Nâ-merde degil merde Hudâ itmeye muhtâc” (Lâ-edrî): “Huda nâmerde değil, merde dahi etmeye muhtaç.”³¹

“Sağ gözi eylemeye sol göze Allâh muhtâc” (Sünbülzâde Vehbî): “Allah sağ eli sol ele muhtaç etmesin.”³²

²⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I*, Millî Kütüphane Başkanlığı, MEB Yay., İstanbul 2001, s. 78.

²⁹ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 248, 253.

³⁰ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I...*, s. 135.

³¹ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II...*, s. 25.

³² Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 140.

“Nâ’il-i sûd olamaz olmasa sâ’il güstâh” (Vak’anüvîs Râşid): “Dilencinin yüzü kara, torbası doludur.”³³

“Müdârâdır medâr-ı gerdiş-i çarh” (İzzet Molla): “Dünya üç şey üstünde durur; idare, dübara, müdara.”³⁴

“Kem söz ile kalb akçe yine sâhibiniñdir” (Mengûşî): “Kem söz, kalp (kem) akça sahibinindir.”³⁵

“Kanâ`at kenz-i lâ-yufnâ ile tefsîr olınmışdur” (Vak’anüvîs Râşid): “Kanaat tükenmez hazinedir.”³⁶

“Derdini söylemeyen hastaya tîmâr olmaz” (Sâbit): “Derdini söylemeyen (saklayan) derman bulamaz.”³⁷

“Cedelkârâna hâmûşî kadar rengîn cevâb olmaz” (Vak’anüvîs Râşid): “Sükût etmek gibi âlemde nadâna cevap olmaz.”³⁸

“Olmayınca hasta kadrin bilmez âdem sıhhatiñ” (Fitnat Hanım): “Hasta olmayan, sağlığın kadrini bilmez.”³⁹

“Mârî sûrâhundan ihrâc eylemişdir tatlı dil” (Hıfzî): “Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır.”⁴⁰

“Yârsız kalmış cihânda ‘aybsız yâr isteyen” (Ahmed Paşa): “Ayıpsız yâr arayan (dost isteyen), yârsız (dostsuz) kalır.”⁴¹

“Atarlar taşı elbette dıraht-ı meyvedâr üzre” (Nâbî): “Meyveli ağacı taşlarlar.”⁴²

“Olmaz bir âsumân iki hurşîde cilvegâh” (Enîs): “İki aslan bir posta sığmaz.”⁴³

³³ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I...*, s. 99.

³⁴ *Türk Atasözleri ve Deyimleri I...*, s. 107.

³⁵ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 357.

³⁶ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II...*, s. 45.

³⁷ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 235.

³⁸ *Türk Atasözleri ve Deyimleri II...*, s. 126.

³⁹ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 303.

⁴⁰ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 444.

⁴¹ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 168.

⁴² Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 390.

⁴³ Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 320.

Sonuç

Sa'dî'nin İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdı Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler adlı eserini ele alan bu çalışma neticesinde şunlar söylenebilir:

1. Klasik Türk edebiyatı sahasında şairler bazen atasözlerini manzum olarak söyleyip şiire sokmuşlar, bazen de kendileri atasözü vasfında berceste mısralar söyleyerek şiirlerini zenginleştirmişlerdir. Ele alınan eserde her iki duruma örnek olabilecek mısralar mevcuttur.

2. Eserin müellifi Sa'dî'nin kimliği hakkında son dönem biyografik kaynaklarda bilgiye ulaşılamamıştır. Eserin üzerindeki "Sa'dî" adı ve "H. S." kısaltması dışında eserinde de ona dair bir kayıt yoktur.

3. Sa'dî eserini, kendi zamanında matbuat âleminde atasözü ve veciz sözlerin çok kullanılması nedeniyle edebî zevk sahiplerinin istifadesi için hazırlamıştır. Buradan hareketle esere alınan berceste mısraların çok kullanılan/kullanılacak mısralar olduğu söylenebilir.

4. Eserin ilk kısmı atasözü veya vecize mahiyetinde 18'i Arapça ve Farsça, 147'si Türkçe olmak üzere toplam 165 berceste mısradan; ikinci kısımda ise çeşitli şairlerden seçilmiş 153 beyitle 6 kıtadan oluşmaktadır. Her iki kısımda yer alan metinler son harflerine göre alfabetik olarak dizilmiştir.

5. Mürettip esere aldığı berceste mısraların kime ait olduğunu yazmamıştır. Çeşitli güçlüklerle rağmen yapılan taramalar neticesinde 147 bercesteden 116'sının şairi ismen, 19'unun şairi de Lâ-edrî olarak tespit edilmiş, geriye kalan 12 bercestenin ise söyleyeni bulunamamıştır. Bu tespitler yapılırken mümkün olduğunca dikkatli davranılmıştır ancak bütün bunlara rağmen zaman itibarıyla geriye doğru gittikçe mısraların kime ait olduğu konusunda artan belirsizlik ve anonimleşme nedeniyle yanlışla ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

6. Sa'dî'nin en çok berceste mısrasını aldığı şairler İzzet Molla, Vak'anüvîs Râşid, Nâbî, Koca Râgıb Paşa, Şeyh Gâlib, Bâkî, Çelebizâde Âsım, Enderunlu Vâsıf ve Sâbit olarak sıralanır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da zaten bu şairler klasik Türk şiirinde atasözü ve vecizeleri şiirlerinde en çok kullanan isimler arasında sayılmaktadır.

7. Berceste mısralar mümkün olduğu kadar beyti veya bendi tamamlayan diğer parçalarıyla birlikte tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak kaynaklarda tek mısra olarak geçenlerle diğer kısımları bulunamayanlar olduğu gibi alınmıştır. Bu durumdaki mısraların sayısı 51'dir. Bunlardan 12'sini şairi tespit edilemeyen mısralar oluşturmaktadır. Geriye kalan mısralardan 94'ü beyit, 3'ü ise bent olarak kaynaklarda yer almaktadır. Berceste mısraların manzum bir parça içerisinden çıkmış olması gerektiği düşünülürse kaynaklarda tek mısra olarak kaydedilenlerin azade mısra olma ihtimalleri vardır.

8. Sa'dî'nin eserde yer verdiği bercestelerden bazılarının asıl kaynaktan kısmen farklı olduğu görülmüş, ayrı birer berceste olarak yer verilen bazı mısraların da küçük değişiklikler dışında hemen hemen aynı olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan eserde bazen bir şairin bir beytine ait mısralardan her birinin ayrı birer berceste olarak alındığı da olmuştur. Sa'dî'nin eserinde yer alan bazı bercestelerin benzer veya aynı şekilde başka şairler tarafından söylendiği de araştırmalar neticesinde tespit edilen hususlardandır.

9. Berceste mısraların bazılarının atasözlerini muhtevi eserlerde karşılıklarının veya benzer şekillerinin olduğu tespit edilmiştir. Doğrudan berceste olarak söylenmiş mısraların da varlığı düşünülürse böylece "atasözünden manzum metne" ve "bercestden atasözüne" geçişlerin klasik Türk şiiri için yaygınlığı ortaya konulmuş olmaktadır.

METİN

Masâri`-i Berceste

Elif

1. Çâre yok böyle imiş hükm-i kazâ (Lâ-edrî)⁴⁴
2. Mevsim-i `ıyş u safâda yâr olur `âlem baña
Gam zamânında görünmez hiç yârân-ı safâ (Bursalı Edîbî)⁴⁵
3. Bûseler ikrâr ider durmaz sözinden kim döner
Mevlevîdir sevdigim her dem külâh eyler baña (Derdli)⁴⁶

Be

4. Fe`ilâtün fe`ilâtün fe`ilâtün fa`lün
Gizli düşmen gibidir bil ki müdâhin ahbâb (Sünbülzâde Vehbî)⁴⁷
5. Herkesüñ rif'ati bir yüzden olur sûret-yâb
Haymenüñ bahtı nigûnlukla güşâd olmadadır (Nâbî)⁴⁸
6. Esâsen haddini bilmekdir insânlar için âdâb (?)⁴⁹

⁴⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 4.

⁴⁵ Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri, Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri*, Asa Kitabevi, Bursa 1998, s. 230.

⁴⁶ E. Kemal Eyüboğlu, *a.g.e.*, Birinci Kitap, s. 181.

⁴⁷ Necmettin Yurtseven, *Türk Edebiyatında Arapça-Türkçe Manzûm Lügatler ve Sünbülzâde Vehbî'nin Nuhbesi*, Ankara Ü SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 102.

⁴⁸ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, I, s. 543.

⁴⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 12. Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

7. Gayret komuyor der de ider gıybetê âgâz
İfşâ-yı 'uyûb itme midir gayret-i ahbâb (Enderunlu Vâsıf)⁵⁰

T e

8. Uydıran masrafın îrâdına çekmez zahmet (İzzet)⁵¹
9. Mescidi koyup ocak mihrâbına yüz tutdı halk
Çok Müselmânı soğuklar eyledi âteş-perest (Mesîhî)⁵²
10. 'Ârif olana besdir işâret (Lâ-edrî)⁵³
11. Pîrlikde âteş-i fakrıñ olur te'sîri saht
Gör çenâr-ı köhneniñ hâlin nice sûzân olur (Çelebizâde Âsım)⁵⁴
12. Kadr-i visâliñ 'îd-i sa'âdet
Şâm-ı firâkıñ rûz-ı kıyâmet
Zevk âhir oldu gam zâhir oldu
Gelmek irâdet gitmek icâzet (Lâ-edrî)⁵⁵

S e

⁵⁰ Rahşan Gürel, *a.g.e.*, s. 282.

⁵¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 16. İzzet adı başka bir kaynakta Hazînedâr İzzet olarak geçmektedir. <http://farsedebiyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amya-erh-i-hsiyyet-i.html> (11.09.2015).

⁵² Mine Mengi, *Mesîhî Dîvânı*, AKM Yay., Ankara 1995, 310. *Divan'* da ikinci misra "Ey dirîğâ ehl-i İslâm oldu hep âteş-perest" şeklindedir.

⁵³ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 16.

⁵⁴ Çelebizâde Âsım, *Divan*, Millet Ktp., Ali Emirî Manzum, Nu. 266, vr. 24a.

⁵⁵ Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 98.

13. Eyler kenâra şurta-i lutf-ı Hudâ resâ
Bahr-ı emel sefinesine nâ-hudâ `abes (Fitnat)⁵⁶
14. Olur idbârı ba'zıñ ba'zınuñ ikbâline bâ'is (Lâ-edrî)⁵⁷
15. Olur ikbâli ba'zıñ ba'zınuñ idbârına bâ'is (Lâ-edrî)⁵⁸

C i m

16. Nâ-merde degil merde Hudâ itmeye muhtâc (Lâ-edrî)⁵⁹
17. Sağ gözi eylemeye sol göze Allâh muhtâc (Sünbülzâde Vehbî)⁶⁰

H a

18. `Abes degül dil-i mecrûha tünd-hûyî-i yâr
Zarardır itse zahimdâra merhamet cerrâh (Belîğ)⁶¹
19. Seyyidü'l-ahkâmıdır sulh u salâh (Dilâverağazâde Ömer)⁶²

⁵⁶ İmran Azaklı, *Zübeyde Fitnat Hanım'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nun Tenkitli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü SBE, Ankara1998, s. 164.

⁵⁷ Bir sonraki mısrayla kelimelerdeki takdim tehir dışında fark olmayan bu mısra Lâ-edrî isnadıyla tespiti edilmiştir. <http://farsedebiyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amy-a-erh-i-hsiyyet-i.html> (11.09.2015).

⁵⁸ Bu mısra Belîğ'e isnat edilmiştir. <http://farsedebiyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amy-a-erh-i-hsiyyet-i.html> (11.09.2015). Ancak Bursalı Mehmed Tâhir mısranın müellifi olarak Lâ-edrî'yi göstermiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 26.

⁶⁰ Şinasi, *a.g.e.*, 53. Mısrayı Bursalı Mehmed Tahir, Seyyid Vehbî'ye isnat etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 26. Trabzonlu Emin Hilmî'nin benzer bir beyti şöyledir: "Hele nâ-merde temellük ne belâ `âlemde / Etmesin bir gözü diğer göze Mevlâ muhtâc" Muhammed Duman, *Trabzonlu Emin Hilmi, Hayatı-Eserleri-Edebî Kişiliği ve Divanının Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü SBE, Ankara 2010, s. 443.

⁶¹ H. Gamze Demirel, *18. Yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlil)*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 2005, s. 135.

⁶² Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 30.

H 1

20. N'ola deryûzeger-i vuslat iderse ibrâm
Nâ'il-i sûd olamaz olmasa sâ'il güstâh (Vak'anüvîs Râşid)⁶³
21. Müdârâdır medâr-ı gerdiş-i çarh (İzzet Molla)⁶⁴

D a l

22. Ferâgat güzel sevmeden tevbe meyden
Zehî re'y-i bâtl zehî fikr-i fâsid (Bâkî)⁶⁵

Z e l

23. Anlar ifsâd-ı mizâc-ı devleti erbâb-ı câh
Himye lâzımdur ne rütbe olsa da rüşvet lezîz (Seyyid Vehbî)⁶⁶

R e

24. Âteş kenârı kış gününüñ lâle-zârıdır (Enderunlu Vâsîf)⁶⁷

⁶³ Fatih Günay, *Râşid (Vak'anüvîs) Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanının Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2001, s. 321.

⁶⁴ Mısra bu hâliyle İzzet Molla'nın eserlerinde tespit edilememiştir. Ancak müellifin *Bahâr-ı Efkâr* adlı divanının mısralar kısmında benzer bir mısra mevcuttur: "Müdârâdır medâr-ı sohbet-i nâs" Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *Hazâna Sürgün Bahâr, Keçecizâde İzzet Molla ve Divân-ı Bahâr-ı Efkâr*, Kitap Sarayı, İstanbul 2005, 748. Bursalı Mehmed Tâhir mısrayı Lâ-edrî isnadıyla vermiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 32.

⁶⁵ Sabahattin Küçük, *Bâkî Divânı, Tenkitli Basım*, TDK Yay., Ankara 1994, s. 126.

⁶⁶ Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü SBE, Ankara 1991, s. 526. *Divan* metninde "rütbe" kelimesi "deñil" şeklindedir.

⁶⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 39; Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meşhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 441. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal mısrayı Hızırağazâde Sa'îd Bey'e isnat etmiştir. İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, *a.g.e.*, s. 2058. Ancak mısra Vâsîf'a ait olmalıdır, zira Sa'îd mısrayı tazmin yoluyla kullandığını eserinde ifade etmiştir. Hızırağazâde Sa'îd, *a.g.e.*, s. 28.

25. Herkesiñ bir revîşi her revîşiñ bir kesi var (?)⁶⁸
26. Âdem bu bezm-i devr-i dil-ârâya bir gelür
Bil kadr-i `ömrüñi kişi dünyâya bir gelür (Sabrî)⁶⁹
27. Çeküp Mansûr'ı dâra itdiler hâkisterin ber-bâd
Hüner akrân içinde her cihetden fâ'ik olmağdur (Nev'î)⁷⁰
28. Nâdir bulunur tînet-i kâmilde kusûr
Kem mâyeden eyler ne eylerse zuhûr
İkbâl-i se rûzeyle tagayyür gelmez
Mest olsa da habt eylemez erbâb-ı şu'ûr (Koca Râğıb Paşa)⁷¹
29. Korkum oldur saña dûzahda da yir virmezler (?)⁷²
30. Oldı sermâye-i hayret baña bîm ü ümmîd
Bilemem eyleyecek girye midür hande midür (Nâbî)⁷³
31. Zîb-i elvân ile olmaz mütelevvin `ârif
Heves-i câh ile câhil mütelâşî görünür (Nâ'îlî)⁷⁴
32. Âbisten-i safâ vü kederdir leyâl hep
Gün toğmadan meşîme-i şebden neler toğar (Kırımlı Rahmî)⁷⁵

⁶⁸ Mısranun kime ait olduğı tespit edilememiştir ancak bir yerde Ali Ferruh Bey'e ait olarak gösterilmiştir. <http://www.yedibeyza.8k.com/yazilar.html> (12.09.2015).

⁶⁹ Hasan Kasır, *Sabrî Mehmed Şerîf Dîvânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü SBE, Erzurum 1990, s. 176.

⁷⁰ Nev'î, *Dîvan, Tenkidli Basım*, hzl. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul Ü Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1977, s. 281.

⁷¹ Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 383.

⁷² Kime ait olduğı tespit edilememiştir.

⁷³ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, I, s. 620.

⁷⁴ Haluk İpekten, *Nailî Dîvanı*, Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 196.

⁷⁵ Sevgi Elmas, *Rahmî (Kırımlı, Mustafa) Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 1997, s. 56.

33. Yâr için ağyâra minnet ettiğim 'ayb eyleme
Bâğbân bir gül için biñ hâra hidmetkâr olur (Lâ-edrî)⁷⁶
34. Cedelkârâna hâmûşî kadar rengîn cevâb olmaz
Sükûtun merd-i dâna hasmını ilzâm için saklar (Vak'anüvîs Râşid)⁷⁷
35. Dem urur 'akl-ı Felâtûn'dan nice dîvâneler (Lâ-edrî)⁷⁸
36. İrişir menzil-i maksûduna âheste giden
Tîz-reftâr olanıñ pâyına dâmen tolaşır (İbrahim Hâtemî)⁷⁹
37. Budur mezâkı hasûduñ ko ta'n-ı bî-nemegi
Halâvet olmaz o ni'metde ki lisâna düşer (Koca Râgıb Paşa)⁸⁰
38. Miyân-ı güft ü gûda bed-meniş ihâm ider kubhın
Sadâkat 'arz iderken merd ile töhmetin söyler (Koca Râgıb Paşa)⁸¹
39. Eylemez îrâs-ı hüsn ârâyişi bed-fînetüñ
Zînet olmaz mâra endâmındaki nakş u nigâr (Koca Râgıb Paşa)⁸²
40. Güle gûş itdiremez yok yere bülbül inler
Varak-ı mihr ü vefâyı kim okur kim diñler (Karamanlı Kâmî)⁸³

⁷⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 66. Bazı internet sitelerinde beytin Fuzûlî'ye ait olduğu ifade edilmiştir ancak müellifin şiirleri arasında beyte rastlanamamıştır.

⁷⁷ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 346. *Divan* metninde "Sükûtun..." kelimesi "Sükûti..." şeklindedir.

⁷⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 53.

⁷⁹ Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 1. Beyti Kerim Demirci önce Hâtemî ve Ziyâ Paşa'ya, sonra sadece Hâtemî'ye ait göstermiştir. Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 150, 429.

⁸⁰ Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 220.

⁸¹ Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 231. İkinci mısra Koca Râgıb Paşa'nın *Divan'*ında "Şecâ'at 'arz iderken merd-i kıbtî sirkatin söyler" şeklindedir.

⁸² Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 250.

⁸³ V. Mahir Kocatürk, *Divan Şiirinde Meşhur Beyitler*, Edebiyat Yayınevi, Ankara 1963, s. 13. Bu beyit Mehmed Kânî'ye de atfedilmiştir. Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 28. Âdem Ceyhan'ın tespitine göre meşhur olan ikinci mısra Latîfî, Âşık Çelebi, Hasan Çelebi,

41. Bu sûz-ı 'aşka merdümek-i dîdedür sebeb
Yangın da ibtidâda şererden zuhûr ider (Nâbî)⁸⁴
42. Dahl ider ehl-i riyâ câm-ı safâya dokınur
Seng-i ta'n-ı cühelâ hep 'ulemâya dokınur (Vahîd Mahtûmî)⁸⁵
43. Bu devlet-i fânîye bu rağbet çokdur
Bu çihre-i ikbâle bu nahvet çokdur
Başuñda bu kubbe deñlü destâr nedür
Virân olacak kasra bu zînet çokdur (Nâbî)⁸⁶
44. Kem söz ile kalb akçe yine sâhibiniñdir (?)⁸⁷
45. Hüsn-i hulk âdeme ser-mâye-i âsâyiş olur
Dâ'imâ mîh-i benânında döner çerh-i esîr (Sâmî)⁸⁸

Beyânî, Riyâzî ve Kafzâde Fâ'izî tezkirelerinde "Aşk destânını şimdi kim okur kim diñler" şeklinde, *Osmanlı Müellifleri*'nde ise "Varak-ı Mihr ü Vefâ'yı kim okur kim diñler" biçiminde kayıtlıdır. Mısra, Nâbî'nin bir medhiyesinde "Varak-ı mihr ü vefâyı kim okur kim dinler" şeklindedir. Âdem Ceyhan, "Bazı Yazma ve Basma Türk Atasözü Derlemeleri", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, Yaz 2011, s. 198. Behiştî'nin *Divan*'ında da mısra bu şekilde kayıtlıdır. Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10597,behistipdf.pdf?0,273> (08.07.2015).

⁸⁴ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, I, s. 526. İkinci mısradaki "Yangın da" ifadesi *Divan*'da "Her âteş" şeklindedir.

⁸⁵ Bahattin Kahraman, *Vahîd Mahtûmî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü SBE, Konya 1995, 615. *Divan* metninde "'ulemâya" kelimesi "zurefâya" şeklindedir.

⁸⁶ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, II, 1188. Mısra bazı kaynaklarda Necmî'ye atfedilir. Bu yanlış herhâlde Necmî'nin Nâbî'ye ait *Hayriyye* adlı esere benzer şekilde meydana getirdiği *Nusuh-nâme*'de bu türden bir mısraya yer vermesinden kaynaklanmış olmalıdır. Muhsin Macit, "Diyadin'de Bir Divan Şairi: Necmî", *Turkish Studies*, 2013, 8/3, s. 142-3.

⁸⁷ Bu mısranın kime ait olduğu tespit edilememiştir. Ancak literatürde Mengüşî mahlaslı bir şaire ait şöyle bir beyit mevcuttur: "Doğrudan ayrılma hak doğrunuñdur / Kalp akçeyle kem söz sâhibiniñdir" E. Kemal Eyüboğlu, *a.g.e.*, İkinci Kitap, s. 154.

⁸⁸ Fatma Sabiha Kutlar, *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, Dîvân*, Ankara 2004, s. 100.

46. Ger dirse Fuzûlî ki güzellerde vefâ var
Aldanma ki şâ'ir sözi elbette yalandır (Fuzûlî)⁸⁹
47. Me'âl-i kîmiyâ iksîr-i hursendîdür idrâk it
Kanâ'at kenz-i lâ-yufnâ ile tefsîr olunmuşdur (Vak'anüvîs Râşid)⁹⁰
48. Bunuñ keyfiyyeti ta'bîr olunmaz zevke dâ'irdir (Lâ-edrî)⁹¹
49. Galat evlâdır olunca meşhûr (Lâ-edrî)⁹²
50. Bu kadar âteşe bir katre ne te'sîr eyler (?)⁹³
51. Kâbiliyyetdir husûl-i matlabîñ ser-mâyesi
Elde isti'dâd olunca kâr kendin gösterir (Çelebizâde Âsım)⁹⁴
52. Mükâfât iktizâsınca cezâ cins-i 'ameldendir (Koca Ragîb Paşa)⁹⁵
53. Şûh-ı güzeste var ki nice nev-civân deger
Geçmiş zamân olur ki hayâli cihân deger (Hayâlî)⁹⁶
54. Reh-zen kişiye hep revîş-i nâ-sezâsıdır (Enderunlu Vâsîf)⁹⁷
55. Geldümse n'ola ben şu'arâ devrine âhir
'Âdet budur âhirde gelür bezme ekâbir (Nev'î)⁹⁸

⁸⁹ Fuzûlî, *Leylâ vü Macnûn*, hzl. Hüseyin Ayan, Dergah Yay., İstanbul 1981, s. 139.

⁹⁰ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 356.

⁹¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 52.

⁹² Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 47.

⁹³ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

⁹⁴ Çelebizâde Âsım, *a.g.e.*, vr. 24a.

⁹⁵ Dehri Dilçin, *a.g.e.*, s. 154.

⁹⁶ Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 33. Bu mısra Hayâlî'ye atfedilmiştir ancak şairin *Divan'*ında böyle bir mısraya rastlanamamıştır.

⁹⁷ Rağsan Gürel, *a.g.e.*, s. 298.

⁹⁸ Nev'î, *a.g.e.*, s. 316.

56. Merâsim meclis-i ins-i sebük-rûhâne sıkletdir

Miyân-ı asdikâda şart-ı ülfet terk-i külfetdir (Şeyhülislam Ârif Hikmet)⁹⁹

57. Şükr-i ni'met o da bir ni'metdir (İzzet Molla)¹⁰⁰

58. İfrât-ı sebât âdemi gâhî heder eyler (?)¹⁰¹

59. Ey diyen insânım evvel bil ki insânlık nedir (?)¹⁰²

60. Muvâfıkdur yine elbet mizâca şîve-i hikmet

Tabîbüñ olsa da kizbi marîzüñ sıhhatin söyler (Koca Ragıb Paşa)¹⁰³

61. Mütekebbirlere kibr itme tasadduk gibidir

Zâlime cevr ü ezâ kılma 'ibâdet gibidir (Sâlih Nâ'îlî)¹⁰⁴

62. Kadri kemdür velî ma'nâ-yı sühan zâhirdür

Ne kadar bilmese de halk hüner-mendi bilür (Şeyh Gâlib)¹⁰⁵

Ze

⁹⁹ Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, II, hzl. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayinevi, İstanbul 1972, s. 35.

¹⁰⁰ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 749. Tek mısradır. *Divan* metninde "... o da ..." ifadesi "... dahi..." şeklindedir.

¹⁰¹ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

¹⁰² Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

¹⁰³ Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 231.

¹⁰⁴ Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *a.g.e.*, s. 283. İlk mısradaki "gibidir" kelimesi asıl eserde "sayılır" şeklindedir.

¹⁰⁵ Abdülkadir Gürer, *Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü SBE, Ankara 1993, s. 395. Beytin sonundaki "... bilür" kelimesi *Divan*'da "... tanur" şeklindedir.

63. Âlât gerek etmene tahsîl-i kemâlât
Tahsîl-i kemâlât kem âlât ile olmaz (Lâ-edrî)¹⁰⁶
64. Kirpikleri uzundur yârîñ hayâle sığmaz
Meşhûr bir meseldir mızrâk çuvala sığmaz (Hevâyî)¹⁰⁷
65. Sebeb-i rif'at olur gam yime üftâde iseñ
Bir binâ tâ ki harâb olmaya ma'mûr olmaz (Fehîm-i Kadîm)¹⁰⁸
66. Çeşm-i insâf kadar kâmile mîzân olmaz
Kişi noksânını bilmek gibi 'îrfân olmaz (Tâlib)¹⁰⁹
67. Renciş-i hâtra 'arz eyle şifâ niyyetine
Derdini söylemeyen hastaya tîmâr olmaz (Bosnalı Sâbit)¹¹⁰
68. Çeşm-i insâf kadar kâmile mîzân olmaz
Kişi noksânını bilmek gibi 'îrfân olmaz (Tâlib)¹¹¹

¹⁰⁶ Süleyman Kızıltoprak, "Üsküdarlı Ressam Hoca Ali Rıza'nın Mimar Sinan Üniversitesi Resim ve Heykel Müzesi'nde Bulunan Defterlerindeki Yazıları", *Üsküdar Sempozyumu I, Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun vd., II, İstanbul 2004, s. 218-221. Bu kaynakta beytin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Mısra Nâbî'ye ait olarak da gösterilmiştir ancak Nâbî'nin *Divan*'ında bulunamamıştır. Kerim Demirci mısrayı "Tahsîl-i kemâlât kem âlât ile olmaz / Uğraşsan da delik güğümler dolmaz" beytinde Lâ-edrî isnadıyla tespit etmiştir. Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 447.

¹⁰⁷ Sinan Yıldırım, *Divan Edebiyatında Nazirecilik Geleneği ve Hevâyî'nin Nazirelerden Oluşan Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 2004, s. 54. *Divan*'da ikinci mısra "Eski meseldür 'âşık mızrak çuvala sığmaz" şeklindedir.

¹⁰⁸ Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, AKM Yay., Ankara 1991, s. 276.

¹⁰⁹ Tâlib Mehmed Bursavî, *Dîvân*, Millî Ktp., 06 Mil Yz A 3588, vr. 7a.

¹¹⁰ Bosnalı Alaeddin Sabit, *Divan*, hzl. Turgut Karacan, Cumhuriyet Ü Yay., Sivas 1991, s. 176.

¹¹¹ Tâlib Mehmed Bursavî, *a.g.e.*, vr. 7a.

69. Cedelkârâna hâmûsî kadar rengîn cevâb olmaz
Sükûtun merd-i dâna hasmunu ilzâm için saklar (Vak'anüvîs Râşid)¹¹²
70. Şöhreti mâl iledür ma'bed-i İslâmuñ da
Câmi'-i köhne-i bî-vakfa cemâ'at gelmez (Nâbî)¹¹³
71. Takdîr-i Hudâ kuvvet-i bâzû ile dönmez
Bir şem'a ki Mevlâ yaka bir vech ile sönmez (Ziyâ Paşa)¹¹⁴
72. Her zamân dest-i dile dâmen-i fırsat girmez (Lâ-edrî)¹¹⁵
73. Rind-i 'aşkız hâsılı Nef'î-i bî-pervâ gibi
Âşinâya âşinâ bigâneye bigâneyiz (Nef'î)¹¹⁶
74. Biz turfe-harîfân-ı heves-bâz-ı Elestüz
Hüş-yâr ile hüş-yâr oluruz mest ile mestüz (Cevrî)¹¹⁷
75. Kâmil hatâ ider ki anı câhil eylemez
Evvel nazarda bu sözü mübhem sanur gören (Şeyh Gâlib)¹¹⁸

¹¹² Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 346. *Divan* metninde "Sükûtun..." kelimesi "Sükûtu..." şeklindedir.

¹¹³ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, II, s. 666.

¹¹⁴ Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 37. Beyit Ziyâ Paşa'nın şiirleri arasında bulunamamıştır. Bursalı Mehmed Tâhir beyti Lâ-edrî isnadıyla kaydetmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 87. Beytin ilk dizesi Edirneli Bâdî'nin eserinde Lâ-edrî isnadıyla kaydedilmiştir. Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 206. İlk mısra ayrıca atasözü olarak da yer almaktadır. *Türk Atasözleri ve Deyimleri II...*, s. 131.

¹¹⁵ Mısra berceste mısralardan söz eden bir internet sitesinde Lâ-edrî isnadıyla verilmiştir. <http://farsedebiyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amyarh-i-hsiyyet-i.html> (15.09.2015).

¹¹⁶ Metin Akkuş, *Nef'î Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1993, s. 308

¹¹⁷ Hüseyin Ayan, *Cevrî, Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Atatürk Ü Yay., Erzurum 1981, s. 222.

¹¹⁸ Abdülkadir Gürer, *a.g.e.*, s. 527.

76. Evsâf-ı Hudâ'ya gâyet olmaz

Feyz-i sühana nihâyet olmaz (Şeyh Gâlib)¹¹⁹

77. Hani ol gül gülerək geldiği demler Şimdi

Ağlarım hâtrıa geldiğe gülüŐdüklerimiz (Mâhir Baba)¹²⁰

78. Hâyîde sühan merd-i sühan-dâna yakıŐmaz (Şeyh Rızâ)¹²¹

79. O edâlar bu tebensüm bize dekdir biliriz

Güli ta'rife ne hâcet ne çiçekdir biliriz (Lâ-edrî)¹²²

80. 'Afv eyleyelim ki belki bilmez

Bir sürçen atn başı kesilmez (Şeyh Gâlib)¹²³

81. Yıkılmaz dil pey-ender-pey çekerken câm-ı âzârı

Bu bezmün bâde-nûŐı mest olur ammâ harâb olmaz (Şeyhülislam Bahâyî)¹²⁴

82. Nümâyândır libâs-ı kâbiliyyet müste'âr olmaz (?)¹²⁵

Sin

¹¹⁹ Şeyh Galip, *Hüsn ü AŞk*, hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergâh Yay., İstanbul 2006, s. 168.

¹²⁰ Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 321.

¹²¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 86.

¹²² Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 173. Güzel sözlerden söz eden bazı internet sitelerinde bu beytin yine Lâ-edrî isnadıyla "Güli ta'rife ne hâcet ne çiçekdir biliriz / Kelbi ta'rife ne hâcet ne köpekdir biliriz" Şeklinde kaydedildiği de görülmüştür.

¹²³ Şeyh Galip, *Hüsn ü AŞk*, hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergâh Yay., İstanbul 2006, s. 79.

¹²⁴ Erdoğan Uludağ, *Şeyhülislâm Bahayî Divânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü SBE, Erzurum 1992, s. 75.

¹²⁵ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

83. 'Âkil oldur gelmeye dünyâ metâ'ından gurûr
Müddet-i devr-i felek bir [dem]dür âdem bir nefes (Bâkî)¹²⁶

Ş i n

84. Âvâzeyi bu 'âleme Dâvûd gibi sal
Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş (Bâkî)¹²⁷

S a d

85. Bî-gâne-i merâm kalur âşinâ-yı hurs
Mahrûm ider kişiyi emelden belâ-yı hurs (Vak'anüvîs Râşid)¹²⁸

D a d

86. 'Akd-i sulh-ı ittihâd eyle benümle ey perî
Sohbet-i ehl-i nifâka bakma gavgâdur garaz (Vak'anüvîs Râşid)¹²⁹

Z ı

87. Tek ü pûsuz gelen ni'metde vardur lezzet-i dîger
Ne rütbe mün'am olsa âdem eyler armağândan haz (Vak'anüvîs Râşid)¹³⁰

A y ı n

¹²⁶ Sabahattin Küçük, *a.g.e.*, s. 229.

¹²⁷ Sabahattin Küçük, *a.g.e.*, s. 234.

¹²⁸ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 379.

¹²⁹ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 346. *Divan* metninde "Sohbet-i ehl-i..." ifadesi "Harf-i erbâb-ı..." şeklindedir.

¹³⁰ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 383. *Divan* metninde "... rütbe..." ifadesi "... deñlü..." şeklindedir.

88. Eylemez kâfiri mahrûm tena'umdan küfr
Olmaz eltâf-ı ilâhiyyeye 'isyân mâni' (Vak'anüvîs Râşid)¹³¹
89. Eliñle itdigiñ hayrı diliñle eyleme zâyi' (Hüseyn Kefevî)¹³²
90. Âz-çeşmâna olup dâne-nümâ-yı âmâl
Kuş gibi âdemi pâ-beste ider dâm-ı tama' (Vak'anüvîs Râşid)¹³³

G a y ı n

91. Yirine dahi sıhhat ile Hak yetişdire
Geçdi bahârımız bu sene nâfile dirîğ (Fennî)¹³⁴

F e

92. Kadd-i yâri kimi halkuñ serv okur kimi elif
Cümlenüñ maksûdı bir ammâ rivâyet muhtelif (Muhibbî)¹³⁵
93. İnsâfı bırakmamaktır insâf (İzzet Molla)¹³⁶
94. Bilinür zîver-i efsar olacak cevher-i sâf (İzzet Molla)¹³⁷

¹³¹ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 386.

¹³² Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 113.

¹³³ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 385. *Divan* metninde "Kuş gibi..." ifadesi "Mürgveş..." şeklindedir. Râşid'in buna benzer başka bir beyti de şöyledir: "İder insânı giriftâr-ı elem kayd-ı ma'âş / Mürg kim dâne telâşında ola dâma düşer" Fatih Günay, *a.g.e.*, 346.

¹³⁴ Hacı İbrahim Demirkazık, *18. YY. Şairi Mustafa Fennî Dîvân (İnceleme-Tenkitli Merin-Dizin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ü TAE, İstanbul 2009, s. 480. Beytin ikinci mısrası *Divan*'da "Gitdi bahârımız bu sene Fenniyâ dirîğ" şeklindedir.

¹³⁵ Coşkun Ak, *Muhibbî Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 4.

¹³⁶ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 749. Tek mısradır.

¹³⁷ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 748. Tek mısradır. *Divan* metninde "Bilinür..." kelimesi "Bellidir..." şeklindedir.

K a f

95. Ne mümkündür dile ol gamzeden bî-vehm ü bâk olmak
Şifâsı olmayan bîmâra sıhhatdir helâk olmak (Fâmî)¹³⁸
96. Ehl-i dil eylesün mi anda karâr
Tutalum cennet imiş âdem yok (Şehrî)¹³⁹
97. Tüketdi şeyh kerâmeti ucuz satarak (İzzet Molla)¹⁴⁰
98. Yorulmaktır cihân-ı köhneyi ta'mîre uğraşmak (İzzet Molla)¹⁴¹
99. Kâr-fermâsını bil nakş-ı hayâl-i suverüñ
Sen bu bâzîçeye aldanma temâşâsına bak (Şeyh Gâlib)¹⁴²

K e f

100. Her işiñ 'âkıbeti 'âkile dervîş gerek
Kâr-ı evvelde kişi 'âkıbet-endîş gerek (Lâ-edrî)¹⁴³
101. Da'vâ-yı fazl budur itme Mesîhâ-dem iseñ
Şeref-i nesl ile fahr itme eger âdem iseñ (Vâlihî)¹⁴⁴

¹³⁸ Adnan İnce, *Tezkiretü's-şu'arâ, Sâlim Efendi*, AKM Yay., Ankara 2005, s. 539.

¹³⁹ Şener Demirel, *17. Yüzyıl Şairlerinden Şehrî (Malatyalı Ali Çelebi) Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 1999, s. 380.

¹⁴⁰ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 747. Tek mısradır. *Divan* metninde "... kerâmeti..." kelimesi "... kerâmetini..." şeklindedir.

¹⁴¹ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 749. Tek mısradır.

¹⁴² Abdülkadir Gürer, *a.g.e.*, s. 463.

¹⁴³ Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 119. Tek mısra olarak da yer alır. Şinasi, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁴⁴ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, hzl. Aysun Sungurhan, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0,891> (04.04.2019).

102. Der-kemîndir sipeh-i hat sakın ey zülfi dirâz
Reh-zeni hâr olanıñ dâmeni ber-çîde gerek (Nedîm)¹⁴⁵
103. Şi'r-i Bâkî'ye kulak tutmasa zâhid ne 'aceb
Söz güherdir ne bilir kadrini nâ-dân güheriñ (Bâkî)¹⁴⁶
104. Olduğuyçün kılıcı Hak şer'iñ
Acımaz kesdiği parmak şer'iñ (Şinâsî)¹⁴⁷
105. Âdem degilim sen de eger âdem olursañ (?)¹⁴⁸
106. Derûn-âzürdedür ebnâ-yı 'âlem öyle kim sorma
Şikâyetdir cevâbı her kime dirseñ nedir hâliñ (Vak'anüvîs Râşid)¹⁴⁹
107. Nazarumda iki şâhidden iy'olsa ne 'aceb
Kizbi izhârda çok medhali vardur kasemüñ (Vak'anüvîs Râşid)¹⁵⁰
108. Bilmedik zevk-i visâliñ çekmeyince firkatîñ
Olmayınca hasta kadrin bilmez âdem sıhhatiñ (Fitnat Hanım)¹⁵¹
109. Hâtırından çıkmasun dünyâya 'uryân geldiğiñ (Nâbî)¹⁵²
110. Senedi bâtil olur bâtil olan da'vânıñ (Şinâsî)¹⁵³

¹⁴⁵ Muhsin Macit, *Nedîm Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 304.

¹⁴⁶ Sabahattin Küçük, *a.g.e.*, s. 271.

¹⁴⁷ İsmail Parlatır-Nurullah Çetin, *Şinâsî Bütün Eserleri*, Ekin Kitabevi, Ankara 2005, s. 26.

¹⁴⁸ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

¹⁴⁹ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 395.

¹⁵⁰ Fatih Günay, *a.g.e.*, s. 392.

¹⁵¹ İmran Azaklı, *a.g.e.*, s. 179.

¹⁵² Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 128. Mısra Nâbî'nin şiirleri arasında bulunamamıştır.

¹⁵³ İsmail Parlatır-Nurullah Çetin, *a.g.e.*, s. 50. Tek mısradır.

111. Tekrârlarla şübheleri dâniş añlama
Gel `ârif ol ki ma`rifet olsun tecâhülün (Şeyh Gâlib)¹⁵⁴

L a m

112. Ehl-i dildir diyemem sînesi sâf olmayana
Ehl-i dil birbirini bilmemek insâf degil (Nef'î)¹⁵⁵
113. İstemez doğru giden menzil-i maksûda delil
Var mıdır câdde-i mistarda sürâğ-ı elfâz (İzzet Molla)¹⁵⁶
114. Sözde darbü'l-mesel îrâdına söz yok ammâ
Söz odur `âleme senden kala bir darb-ı mesel (Nâbi)¹⁵⁷
115. Mârî sûrâhundan ihrâc eylemişdir tatlı dil (Hıfzî)¹⁵⁸

M i m

116. Göbeğin kendi keser tıfl-ı yetîm (Fâzıl Bey)¹⁵⁹
117. Ne çekersem çekerim sâhte vakârı çekemem (Lâ-edri)¹⁶⁰
118. İtme mâ-lâ-yelzemi hiç iltizâm (İzzet Molla)¹⁶¹

N u n

¹⁵⁴ Abdülkadir Gürer, *a.g.e.*, s. 475.

¹⁵⁵ Metin Akkuş, *a.g.e.*, s. 315.

¹⁵⁶ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 485.

¹⁵⁷ Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, II, s. 1255.

¹⁵⁸ Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 43.

¹⁵⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 141.

¹⁶⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 142.

¹⁶¹ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 749. Tek mısradır.

119. Ahmed'ün 'aybı güzeller sevmek ise gam degül
Yârsız kalmış cihânda 'aybsız yâr isteyen (Ahmed Paşa)¹⁶²
120. Olmasın vâreste pîç ü tâb-ı gamdan kîne-cû
Mâr-ı sermâ-dâdeye Mevlâ güneş göstermesün (Şehrî)¹⁶³
121. Hak Te'âlâ gördiginden kimseyi dûr itmesün (Lâ-edrî)¹⁶⁴
122. Akrabânûñ akrabâya kimse bilmez n'itdigin
'Akreb itmez akrabânûñ (akrabâya) itdigin (Lâ-edrî)¹⁶⁵
123. Saña her meclisiñde söylerüz sen mülzem olmazsın
Degül kürsîye vâ'iz 'arşa çıksañ âdem olmazsın (Bosnalı Sâbit)¹⁶⁶
124. Bir gün aranır elde hemân bir hüner olsun (İzzet Molla)¹⁶⁷
125. Mâlnı ihrâk bi'n-nâr itmedir keyf-i duhân (İzzet Molla)¹⁶⁸
126. İrişür menzil-i maksûdına âheste giden

¹⁶² Ali Nihat Tarlan, *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992, s. 227. *Divan* metninde "... kalmış..." kelimesi "... kalır..." şeklindedir. Aynı mısra Muhibbî'de şöyledir: "Bî-vefâ yarûñ Muhibbî cevriñi ma'zûr tut / Yârsuz kalur cihânda 'aybsuz yâr isteyen" Coşkun Ak, *a.g.e.*, s. 608.

¹⁶³ Nuran Balta, *Türk Edebiyatı Tarihi Edebiyat Nazariyesi Geleneğinde Mîzânü'l-edeb'in Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2009, s. 198.

¹⁶⁴ Mısra, berceste mısralardan söz eden bir kaynaktaki Lâ-edrî isnadıyla verilmiştir. <http://farsedebyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amy-a-erh-i-hsiyyet-i.html> (15.09.2015). Koca Râgıb Paşa'nın buna benzer şöyle bir beyti vardır: "Mest-i câm-ı vuslatuñ hicr ile mahmûr olmasun / Gördiginden kimseler 'âlemde mehcûr olmasun" Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 326.

¹⁶⁵ Şinasi, *a.g.e.*, s. 51; Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 12; Kerim Demirci, *a.g.e.*, s. 328. Beyit hâlinde sadece Kerim Demirci'nin eserinde mevcuttur ve "atasözü" ibaresiyle kaydedilmiştir. Diğer iki kaynaktaki mısra olarak tespit edilmiştir.

¹⁶⁶ Bosnalı Alaeddin Sabit, *a.g.e.*, s. 478.

¹⁶⁷ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 747. Tek mısradır.

¹⁶⁸ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 750. Tek mısradır.

Tîz-reftâr olanuñ pâyına dâmen dolaşır (İbrahim Hâtemî)¹⁶⁹

V a v

127. Figânî yaşuñı dök rûz-ı hecr-i zülfinde
Ak akçe kara gün için dirler meseldür bu (Figânî)¹⁷⁰

H e

128. Bu kara günümde beni terk eyledi yâr
Lâ-havle ve lâ-kuvvete illâ bi'llâh (İzzet Molla)¹⁷¹

129. Her metâ'îñ bir revâcı var bu bendergâhda
Geh tahammül geh niyâz u gâh istiğnâ yürür (Koca Râgıb Paşa)¹⁷²

130. Fermânda 'avâmıdır efkâr-ı bâtıla (?)¹⁷³

131. Bize mülhid diyenüñ kendüde îmân olsa
Dahl iden dînimize bâri Müselmân olsa (Küfrî-i Bahâyî)¹⁷⁴

¹⁶⁹ Niyazi Adıgüzel, *Edirneli Ahmet Bâdî'nin "Riyâz-ı Belde-i Edirne" Adlı Eserinin Tezkire Kısmı*, Basılmamış Doktora Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2008, s. 141.

¹⁷⁰ Abdülkadir Karahan, *Kanunî Sultan Süleyman Çağrı Şairlerinden Figani ve Divançesi*, İstanbul Ü Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1966, s. 103. *Divançe* metninde "... dirler..." kelimesi "... durur..." şeklindedir.

¹⁷¹ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 725. "Kuvvet ve kudret yalnız Allah'a aittir." anlamına gelen bu ifade başka birçok yerde geçmektedir. İzzet Molla'dan bir başka örnek ise şöyledir: "Âh eylemek ister dil-i zâr istemez ol mâh / Lâ-havle ve lâ-kuvvete illâ bi'llâh" Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 734.

¹⁷² Ömer Demirbağ, *a.g.e.*, s. 238.

¹⁷³ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

¹⁷⁴ Ramazan Ekinci, "Türk Hiciv Edebiyatının Sıradışı Bir Şairi: Küfrî-i Bahâyî ve Eserlerinden Örnekler", *Türkiyat Mecmuası*, 24, Güz 2014, s. 46.

132. Sakın ikbâl için eşhâsa olma âlet-i ağrâz
Saña vâcib mi olmak 'âleme cellâd lâzımsa (Ziyâ Paşa)¹⁷⁵
133. Hased bir ma'nevî ta'rîzdir eltâf-ı Mevlâ'ya (İzzet Molla)¹⁷⁶
134. Makâl-i ta'n-ı câhilden ne gam erbâb-ı 'irfâna
Atarlar taşı elbette dıraht-ı meyvedâr üzre (Nâbî)¹⁷⁷
135. Olmaz bir âsumân iki hurşîde cilvegâh (Enîs)¹⁷⁸
136. Şikeste bir sifâl olsun nemiz var sâgar-ı Cem'de
Garaz bir neş'e tahsîl eylemekdür bezm-i 'âlemde (Şeyhülislam Yahyâ)¹⁷⁹
137. Sulh olmaz ise kabza-i şemşîr elimizde (Lâ-edrî)¹⁸⁰

¹⁷⁵ Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, Marmara Ü Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1993, s. 36. Ziyâ Paşa'nın eserinde "... vâcib..." kelimesi "... lâzım..." olarak geçmektedir.

¹⁷⁶ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 749. Tek mısradır.

¹⁷⁷ Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 169, 227. Eserde beyit Nâbî'ye atfedilmiştir ancak şairin *Divan'*ında bulunamamıştır. Bazı kaynaklarda ise beytin ilk kelimesi "Makâlî" şeklinde okunarak beyit Makâlî'ye ait olarak gösterilmiştir. Ağâh Sırrı Levend, *a.g.e.*, s. 448; H. Fethi Gözler, *a.g.e.*, s. 74; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 172. Berceste mısra Nedîm'in *Divan'*ında bir beyitte şöyle tespit edilmiştir: "O bâğûñ her dırahtı mîve-dâr-ı 'izz ü devletdir / Atarlar taşı elbette dıraht-ı mîve-dâr üzre" Muhsin Macit, *Nedîm Dîvânı*, s. 198.

¹⁷⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 164. Mısra, Lâ-edrî'ye de isnat edilmiştir. Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, 179.

¹⁷⁹ Hasan Kavruk, *Şeyhülislâm Yahyâ Divânı*, MEB Yay., Ankara 2001, 362. Bu mısra küçük bir farkla Beyânî *Divan'*ında şöyledir: "Garaz bir neş'e tahsîl eylemekse bezm-i 'âlemde / Beyânî câm-ı sahbâyı koma elden misâl-i Cem" Fatih Başpınar, *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı, İnceleme-Tenkitli Metin*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ü TAE, İstanbul 2008, s. 461.

¹⁸⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 164.

138. Gördüñ zamâne uymadı sen uy zamâneye
Aldan derûga lâfa inan uy terâneye (Kânî)¹⁸¹

Ye

139. Kelâmından olur ma'lûm kişiniñ kendi mikdârı (Lâ-edrî)¹⁸²

140. Çarh-ı gaddârıñ elinden dâd bir feryâd iki (Hayrî)¹⁸³

141. Tâc-ı ser-i 'âlemdir o kim hâk-i kademdir
Hâk ol ki Hudâ mertebeñi eyleye 'âlî (Rûhî-i Bağdâdî)¹⁸⁴

142. Çokdur burun ucında nedâmet akındısı
Bîñî-nümâ-yı kibr sakınsun kayalığı (Bosnalı Sâbit)¹⁸⁵

143. Teslîmdir mu'ârazanıñ seyf-i sârimi (İzzet Molla)¹⁸⁶

144. Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi (Muhibbî)¹⁸⁷

145. Şûh-meşreb gezer elden ele peymâne gibi (İzzet Molla)¹⁸⁸

¹⁸¹ İlyas Yazar, *Kânî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Ü SBE, İzmir 2006, s. 379.

¹⁸² Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 146; Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 183. Bu mısra Şinâsî ve Tekezâde Mehmed Sa'îd'in eserlerinde Mevlânâ'ya atfedilmiştir. Şinâsî, *a.g.e.*, s. 165; Tekezâde Mehmed Sa'îd, *a.g.e.*, s. 276.

¹⁸³ Bursalı Mehmed Tâhir, *a.g.e.*, s. 183.

¹⁸⁴ Rûhî-i Bağdâdî, *Kiilliyât-ı Eş'âr*, 1287, 75. Bu mısra Bâdî'nin eserinde Lâ-edrî'ye atfedilmiştir. Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁸⁵ Bosnalı Alaeddin Sabit, *a.g.e.*, 533. *Divan* metninde "akındısı" kelimesi "dökündüsü" şeklindedir.

¹⁸⁶ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 748. Tek mısradır. *Divan* metninde "... sârimi" kelimesi "... bâtını" şeklindedir.

¹⁸⁷ Coşkun Ak, *a.g.e.*, s. 763.

¹⁸⁸ Ömür Ceylan-Ozan Yılmaz, *a.g.e.*, s. 748. Tek mısradır. *Divan* metninde "Şûh-meşreb..." ifadesi "Şûh-tab'ân..." şeklindedir.

146. Bilmez âsûde olan hâl-i dil-i bîmârî (?)¹⁸⁹

147. Ya kerâmet gitdi ya ehl-i kerâmet kalmadı (?)¹⁹⁰

KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Niyazi, *Edirneli Ahmet Bâdî'nin "Riyâz-ı Belde-i Edirne" Adlı Eserinin Tezkire Kısmı*, Basılmamış Doktora Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2008.
- AK, Coşkun, *Muhibbî Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987.
- AKKUŞ, Metin, *Nefî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1993.
- AKSOY, Ömer Aşım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I, Atasözleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, trz.
- Ali Emîrî, *Durûb-ı Emsâl*, Millet Ktp. Edebiyat Yaz. Nu. 282, 283, 284.
- ATLANOY, Kadir, *Bursa Şairleri, Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri*, Asa Kitabevi, Bursa 1998.
- AYAN, Hüseyin, *Cevrî, Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Atatürk Ü Yay., Erzurum 1981.
- AYDEMİR, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10597,behistipdf.pdf?0> (08.07.2015).
- AZAKLI, İmran, *Zübeyde Fitnat Hanım'ın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Ü SBE, Ankara 1998.
- BALTA, Nuran, *Türk Edebiyatı Tarihi Edebiyat Nazariyesi Geleneğinde Mîzânî'l-edeb'in Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2009.
- BAŞPINAR, Fatih, *17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divanı, İnceleme-Tenkitli Metin*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ü TAE, İstanbul 2008.
- BİLKAN, Ali Fuat, *Nabi Divanı, I-II*, Akçağ Yay., Ankara 2011.
- Bosnalı Alaeddin Sabit, *Divan*, hzl. Turgut Karacan, Cumhuriyet Ü Yay., Sivas 1991.

¹⁸⁹ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

¹⁹⁰ Kime ait olduğu tespit edilememiştir.

- Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, II, hzl. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul 1972.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Müntehabât-ı Mesâri' ve Ebyât*, hzl. Orhan Kemal Tavuççu, Atatürk Ü Fen Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1997.
- CEYHAN, Âdem, "Bazı Yazma ve Basma Türk Atasözü Derlemeleri", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, Yaz 2011, s. 175-225.
- CEYLAN, Ömür-Ozan Yılmaz, *Hazâna Sürgün Bahâr, Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkar*, Kitap Sarayı, İstanbul 2005.
- Çelebizâde Âsım, *Divan*, Millet Ktp., Ali Emîrî Manzum, Nu. 266.
- DEMİRBAĞ, Ömer, *Koca Râgıb Paşa ve Dîvân-ı Râgıb*, Basılmamış Doktora Tezi, Yüzcüncü Yıl Ü SBE, Van 1999.
- DEMİRCİ, Kerim, *Unutulmayan Mısralar El Kitabı, En Güzel Beyitler Antolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 2014.
- DEMİREL, H. Gamze, *18. Yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Dîvânı (İnceleme-Tenkitle Metin-Tahlil)*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 2005.
- DEMİREL, Şener, *17. Yüzyıl Şairlerinden Şehri (Malatyalı Ali Çelebi) Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 1999.
- DEMİRKAZIK, Hacı İbrahim, *18. YY. Şairi Mustafa Fennî Dîvân (İnceleme-Tenkitle Merin-Dizin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Ü TAE, İstanbul 2009.
- DİKMEN, Hamit, *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü SBE, Ankara 1991.
- DİLÇİN, Dehri, *Edebiyatımızda Atasözleri*, TDK Yay., Ankara 2000.
- DUMAN, Muhammed, *Trabzonlu Emin Hilmi, Hayatı-Eserleri-Edebi Kişiliği ve Divanının Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü SBE, Ankara 2010.
- Edirneli Ahmed Bâdî Efendi, *Armağan (Divan Şiirinde Atasözleri ve Deyimler)*, hzl. Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Müberra Gürgendereli, Fatih Günay, edt. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Harvard Ü Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü 2004.
- EKİNCİ, Ramazan, "Türk Hiciv Edebiyatının Sıradışı Bir Şairi: Küfrî-i Bahâyî ve Eserlerinden Örnekler", *Türkiyat Mecmuası*, 24, Güz 2014, 33-58.

- ELMAS, Sevgi, *Rahmî (Kırımlı, Mustafa) Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 1997.
- EYÜBOĞLU, E. Kemal, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, Birinci Kitap, İstanbul 1973, İkinci Kitap İstanbul 1975.
- Fuzûlî, *Leylâ vü Macnûn*, hzl. Hüseyin Ayan, Dergah Yay., İstanbul 1981.
- GÖNEN, Sinan, *Batı Türklerinin Manzum Atasözleri*, Kömen Yay., Konya 2011.
- GÖZLER, H. Fethi, *Edebiyatımızdaki Dinî, Tasavvufî ve Hikmetli Manzum Sözlerden Bir Demet*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- GÜNAY, Fatih, *Râşid (Vak'anüvis) Hayatı, Edebî Kişiliği, Dîvânının Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Trakya Ü SBE, Edirne 2001.
- GÜREL, Rahşan, *Enderunlu Vâsîf Dîvânı*, Kitabevi Yay., İstanbul trz.
- GÜNER, Abdülkadir, *Şeyh Gâlib Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ü SBE, Ankara 1993.
- GÜRGENDERELİ, Müberra, "Klasik Edebiyatımızda Mesel Hâline Gelmiş Bazı Berceste Mısralar", *Atatürk Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Erzurum 2003, 21, 85-97.
- Güvâhî, *Pend-nâme*, hzl. Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- Hıfzî, *Manzûme-i Durûb-ı Emsâl*, İstanbul 1262.
- Hızırağazâde Sa'îd, *Dîvânçe*, Matbaa-i Âmire, 1281.
- <http://farsedebyati.blogspot.com.tr/2008/04/berceste-misralar-amy-a-erh-i-hsiyyet-i.html>
- <http://www.yedibeyza.8k.com/yazilar.html>
- İbnü'l-Emîn Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî'ş-Şuarâ)*, IV, hzl. İbrahim Baştuğ, AKM Yay., Ankara 1999.
- İNCE, Adnan, *Tezkiretü'ş-su'arâ, Sâlim Efendi*, AKM Yay., Ankara 2005.
- İPEKTEN, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yay., İstanbul 2002.
- İPEKTEN, Haluk, *Nailî Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara 1990.
- KAHRAMAN, Bahattin, *Vahîd Mahtûmî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Ü SBE, Konya 1995.

- KAPLAN, Mehmet-İnci Enginün-Birol Emil *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*, Marmara Ü Fen Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1993.
- KARAHAN, Abdülkadir, *Kanunî Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figani ve Divançesi*, İstanbul Ü Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1966.
- KASIR, Hasan, *Sabrî Mehmed Şerîf Divânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü SBE, Erzurum 1990.
- KAVRUK, Hasan, *Şeyhülislâm Yahyâ Divânı*, MEB Yay., Ankara 2001.
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, hzl. Aysun Sungurhan, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizadehasan-celebipdf.pdf?0>
- KIZILTOPRAK, Süleyman, "Üsküdarlı Ressam Hoca Ali Rıza'nın Mimar Sinan Üniversitesi Resim ve Heykel Müzesi'nde Bulunan Defterlerindeki Yazıları", *Üsküdar Sempozyumu I, Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun vd., II, İstanbul 2004, 218-222.
- KOCATÜRK, V. Mahir, *Divan Şiirinde Meşhur Beyitler*, Edebiyat Yayınevi, Ankara 1963.
- KUT, Günay, "Atasözleri ve Deyimlere Ait Manzum ve Mınyatürlü Bir Eser", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık 1*, İstanbul 1986, s. 73-112.
- KUTLAR, Fatma Sabiha, *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, Dîvân*, Ankara 2004.
- KÜÇÜK, Sabahattin, *Bâkî Dîvânı, Tenkitli Basım*, TDK Yay., Ankara 1994.
- LEVEND, Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- MACÎT, Muhsin, "Diyadin'de Bir Divan Şairi: Necmî", *Turkish Studies*, 2013, 8/3, s. 139-44.
- MACÎT, Muhsin, *Nedîm Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Mecmua*, İstanbul Ü Ktp., TY. 3510, s. 50-100.
- MENGİ, Mine, *Mesîhî Dîvânı*, AKM Yay., Ankara 1995.
- Nev'î, *Divan, Tenkidli Basım*, hzl. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul Ü Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1977.
- OY, Aydın, "Atasözü", *İslam Ansiklopedisi*, IV, TDV Yay., Ankara 1991, s. 44-6.
- PARLATIR, İsmail-Nurullah Çetin, *Şinasî Bütün Eserleri*, Ekin Kitabevi, Ankara 2005.
- Rûhî-i Bağdâdî, *Külliyât-ı Eş'âr*, 1287.

- Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergâh Yay., İstanbul 2006.
- Şinasi, *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye*, hzl. Süreyya Beyzâdeoğlu, MEB Yay., İstanbul 2003.
- Tâlib Mehmed Bursavî, *Dîvân*, Millî Ktp., 06 Mil Yz A 3588.
- TARLAN, Ali Nihat, *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yay., Ankara 1992.
- Tekezâde Mehmed Saîd, *Durûb-ı Emsâl-i Türkiyye yâhûd Atalar Sözü*, Kasbar Matbaası, Dersaadet 1311.
- Türk Atasözleri ve Deyimleri I-II*, Millî Kütüphane Başkanlığı, MEB Yay., İstanbul 2001.
- ULUDAĞ, Erdoğan, *Şeyhülislâm Bahayî Divânı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Ü SBE, Erzurum 1992.
- ÜZGÖR, Tahir, *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, AKM Yay., Ankara 1991.
- YAZAR, İlyas, *Kânî Dîvânı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Ü SBE, İzmir 2006.
- YILDIRIM, Sinan, *Divan Edebiyatında Nazirecilik Geleneği ve Hevâyî'nin Nazirelerden Oluşan Divanı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Ü SBE, Elazığ 2004.
- YILMAZ, Mehmet, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 1, Sütun Yay., İzmir 2008.
- YURTSEVEN, Necmettin, *Türk Edebiyatında Arapça-Türkçe Manzûm Lügatler ve Sünbülzâde Vehbî'nin Nuhbesi*, Ankara Ü SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

“SA`Dİ'S COLLECTION OF PROVERBS AND APHORISMS: EXQUISITE VERBS AND
DISTINGUISHED COUPLETS”

Abstract

A large number of collected works of literature containing proverbs and aphorisms have been produced within the scope of Turkish literature. Partially recorded in various works during the previous centuries, proverbs and aphorisms later began to be collected often under the name of “durûb-ı emsâl” or sometimes under various other names. The work covered in this study is a poetical work containing such proverbs and aphorisms. The aforementioned work titled İrsâl-i Mesel ve Tezyîn-i Cümel İçün İrâdı Mümkün Olan Berceste Mısralar ve Güzîde Beyitler is composed of 48 pages collected by H. Sadî. Published in 1325 Mohammedan calendar (i.e. 1907-1908 A.D.), the work is composed of two chapters. The first chapter is composed of 165 exquisite verses, 18 of which are of Arabic or Persian origin, in the form of proverbs and aphorisms. The second chapter consists of 153 couplets and 6 stanzas selected from various poets. The texts contained in both chapters are listed in alphabetical order. In this study, proverbs and aphorisms found in the Turkish exquisite verses and couplets contained in the first chapter of Sa`dî's work will be discussed. Firstly, the original authors of such pieces contained in Sa`dî's work are intended to be identified by means of making use of other similar works of the same genres, and then the contemporary counterparts of such proverbs and aphorism reflected in recent works also containing proverbs and aphorisms will be provided as an example.

Keywords

Sa`dî, proverb, aphorism, exquisite verses, couplet.

ORHAN KEMAL'İN NÂZİM'İ: EDEBİYATTA VE YAŞAMDA BİR YOL GÖSTERİCİ*

Pelin ASLAN AYAR**

ÖZET

Nâzım Hikmet ve Orhan Kemal karşılaşması edebiyatımızdaki önemli karşılaşmalardan biridir. Öyle ki bu karşılaşma neticesinde şair Raşit Kemalî, hikâye ve roman yazarı Orhan Kemal'e dönüşür. Bu ilişkinin taraflarından Nâzım Hikmet, büyük bir şair olarak kendini kanıtlamış, geniş kitlelerin hayranlığını kazanmış, çoktan isim yapmış bir şairken, Raşit Kemalî şairlerinden ilham aldığı Nâzım Hikmet karşısından ikincil olmayı ve yetersizliği yoğun bir endişeyle hisseden taraf olarak belirir. Şiirde var olmak isteyen genç şair için Nâzım Hikmet'in beğenisini kazanmak çok önemlidir. Aralarında bir usta-çırak ilişkisi başlar. Bu ilişki boyunca Nâzım Hikmet, bilgi birikim ve deneyimini yeteneğine güvendiği Raşit Kemalî'ye kibirsiz, cömertçe aktaran bir usta olarak belirir. Eleştirel tavrından ödün vermeyerek Raşit Kemalî'yi şiirde yetersiz bulur ve onu düzyazıya yönlendirir. Şiire olan tutkusuna rağmen Raşit Kemalî Nâzım Hikmet'in sözünü dinler, onun yönlendirmelerini takip ederek çok daha başarılı olacağı düzyazıyla ilgilenmeye başlar. Bu haliyle o, zaman zaman ustasına kırılrsa, öfke duysa da ustasının kendisi için çizdiği yolu benimser. Ayrıca Nâzım Hikmet, Orhan Kemal için sadece edebiyatta değil, "doğru" insan olmada da bir ustadır. Bu makale onların ilişkisi hakkında başta Orhan Kemal'in anıları olmak üzere, Nâzım Hikmet'in Kemal Tahir'e, Mehmet Fuat'a yazdığı mektuplar, verdiği mülakatlar ve Kemal Sülker'in aktardıkları esas alınarak ayrıntılı bir biçimde düşünmeyi amaçlar çünkü böyle bir çaba Orhan Kemal'in edebiyat yolculuğunu anlamanın yanı sıra, Nâzım Hikmet'in de sanat ve yaşam söz konusu olduğunda nasıl bir yol gösterici olduğunu, neden usta, üstat gibi sıfatlara layık bulunduğunu anlamaya katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler

Orhan Kemal, Nâzım Hikmet, usta, üstat, çırak, şiir, düzyazı.

* Makalenin geliş tarihi: 12.03.2019 / Kabul tarihi: 17.06.2019

Bu makale, 15 Ocak 2019'da Boğaziçi Üniversitesi Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen "Nâzım Hikmet'le Karşılaşmalar" adlı sempozyumda sunulmuş "Orhan Kemal'in Nâzım'ı: 'Üstadım' " başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aslan.pelin@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0001-8877-173>)

Giriş

Orhan Kemal, Nâzım Hikmet'le henüz Raşit Kemalî iken 1940'ta Bursa cezaevinde tanışır. Bu, yüz yüze tanışmadır. Yoksa Orhan Kemal, Nâzım Hikmet'i zaten tanımaktadır ve onun hayranıdır. Hatta Orhan Kemal'in askerdeyken Nâzım Hikmet'ten şiirler okuması, onu takdir ettiğini ve eserlerinin büyük bir değerinin bulunduğunu söylemesi tutuklanma nedenleri arasındadır.¹ Nâzım Hikmet Bursa'ya nakledildiğinde 39, Orhan Kemal de 26 yaşındadır. Aradaki yaş farkı bu ilişkiyi bir ağabey kardeş ilişkisi gibi düşünmemiz gerektiği izlenimini uyandırır da bu ilişki, daha çok bir baba-oğul ilişkisini andırır. İkilinin arasındaki iletişim ilerledikçe ilişki, makale boyunca açıklanmaya çalışılacağı üzere, rollerden dolayı bir baba oğul ilişkisine dönüşecek, hatta Orhan Kemal'in tahliye olmasının ardından bu durum Nâzım Hikmet'in kelime seçimlerine de yansiyacak, mektuplarında Orhan Kemal'e giderek daha az "kardeşim" şeklinde hitap

¹ Işık Öğütçü babası Orhan Kemal'in tutuklanma kararını *Orhan Kemal: Sessizlerin Sesi* adlı kitabında paylaşmıştır: "11 Ekim 1938 tarihinde yapılan duruşmada yabancı rejimler lehinde propaganda yapmak suretiyle erati isyana tahrik teşebbüsünde bulunmaktan maznun 12. piyade alay bölüğü bedelcilerinden Abdülkadir Kemalî oğlu Raşit Kemalî hakkındaki hazırlık ve ilk tahkikat evrakını gördüm. Raşit'in komünistlik propagandası yapıyor diye ihbar edilmesi üzerine evinde yapılan aramada kendi el yazısıyla yazılmış ve Nâzım Hikmet'e hitap eden şiir parçaları ve Maksim Gorki'nin Rus İhtilali'nden safhalar-Mahkûmlar adlı bir kitabı ile yine Rus ediplerinin hayatlarına dair ve Marksizm-realiteler hakkında yazılmış ve gazetelerden kesilmiş makaleler çıkmıştır. Şahitlerden Niğde kütüphanesi memuru ve 6. bölüm erlerinin ifadelerine göre Raşit'in Nâzım Hikmet'i takdir ettiğini ve eserlerinin büyük bir değeri bulunduğunu ve hatta kütüphanede bulunması lazım geldiğini söylediği, diğer erlerin de Raşit'in hükümetimizi Avrupa devletlerinden mesela İtalya, Almanya, Rusya'dan, hatta Balkanlardan bile geri bulunduğunu söylediğini ifade etmeleri ve evinde çıkan yazılarla kendisinin bu ruhta, yani yabancı rejimleri benimseyerek biraz tahsilli bulunanlara hulul etmek (bulunanları ikna etmek) suretiyle ve hissiyatı milliyelerini rencide edecek tarzda misallerle izaha kalkarak yabancı rejimler lehinde propaganda yaptığını, bu fiil ve hareketlerin askeri şahıslar içinde yapılmış olmasının isyana kıskırtma sayıldığını, bu husus şahitlerin şahadetleri ve hatta kendisinin tevil yolu ikrarı ile sabit olmaktadır. Şu hale göre maznun Raşit'in bu fiil ve hareketi Ceza Kanunu'nun 94. Maddesine uyduğundan, hakkında Askeri Usul Muhakemeleri Kanunu'nun 125. Maddesi hükmüne tevfiakan son tahkikatın açılmasına ve duruşmanın .../.../938 günü kolordu askeri mahkemesinde yapılmasına karar verdim." (Işık Öğütçü, *Orhan Kemal:Sessizlerin Sesi*, İstanbul 2014.)

etmeye başlayacak ve artık “evladım” diyecektir. Ayrıca Nâzım Hikmet, Orhan Kemal’in kendi adını vermesini istediği çocuğundan da torunum diye bahsedecektir. Çünkü Raşit Kemali birlikte geçirilen zamanın sonunda Orhan Kemal olmuş, babasının sözünü dinleyen “hayırlı” bir evlada dönüşmüştür. Bu dönüşüm Nâzım Hikmet’in birikim ve bilgisini kibirsiz bir biçimde aktaran bir usta, bir üstat, bir hoca, bir baba olmasından kaynaklanır. Bu makale, Nâzım Hikmet ile Orhan Kemal arasındaki ilişkiyi yorumlamayı ve Orhan Kemal’in gözünden beliren Nâzım Hikmet’i anlatmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de makale, en geniş olarak, “Kafamı bir limon gibi, son damlasına kadar sıkıp akıttım. Biliyorum, biliyorum ki, Nâzım Hikmet’i ona layık olduğu şekilde yazamadım.”² diyen Orhan Kemal’in Nâzım Hikmet’e dair anılarını, büyük bir hayranlık eşliğinde anlattığı *Nâzım Hikmet’le 3,5 Yıl* adlı kitabından yararlanmakla beraber Nâzım Hikmet’in Kemal Tahir’e, Mehmet Fuat’a yazdığı mektupları, verdiği mülakatları ve Kemal Sülker’in aktardıklarını referans olarak alacaktır.

1. İlk Karşılaşma

Bursa cezaevinde, Raşit Kemali diğer iki arkadaşıyla beraber zaten şairler yazan, “kendisini şair sanan” (5) bir gençtir. “Üstadın geliyormuş!...” (1) diye Nâzım Hikmet’in gelişini haber veren arkadaşına üstadının olmadığını söyler ama içten içe biliyordur ki Nâzım Hikmet onun üstadıdır: “Herkes gibi onun uzaktan hayranlarındandım. (...) herkes gibi nedeni bilmeden, yahut pek az bilerek, seviyordum onu: müthiş, muazzam, doyuran sanatını.” (2). Nâzım Hikmet’in Bursa’ya nakli henüz daha önce bir merhabası bile olmayan Raşit Kemali için bu büyük şairle arkadaş olabilmek ihtimalini doğurur ve bu da cezasının dolmasına daha yıllar olan Raşit’in ümitsiz ruh haline onun tabiriyle birden “güneş” gibi doğar: “Evimden uzak kalışımın ve kurşuni günlerin çileden çıkararak sıkıntısını, cezamın dolmasına daha yıllar oluşunun ümitsizliğini birdenbire buluttan kurtulan parlak bir güneş sanki silip süpürüvermişti.” (2).

Orhan Kemal’in Nâzım Hikmet’i İstanbul hapisanesinden tanıyan koşuş arkadaşı onun kendisine şiir okunmasından, bir şeyler sorulmasından,

² Orhan Kemal, *Nâzım Hikmet’le 3,5 Yıl*, İstanbul 2007, 90. Bu kaynaktan yapılan alıntıların sayfa sayıları makale boyunca parantez içinde verilecektir.

rahatsız edilmekten hiç hoşlanmadığını aktarır. Raşit Kemali de bu bilgileri “Necati’nin anlattığı şeyler ‘büyük ve meşhur adam’lara yaraşan hususiyetlerdi. Fakat ne olursa olsun, onunla tanışıp ahbablık etmesem bile, hiç olmazsa yüz be yüz görecektim, sesini duyacaktım ya!” (6) şeklinde yorumlar. Anılarda bu anekdota yer verilmesi bir yandan Orhan Kemal’in samimiyetini ve belleğinde kalan her bir damlayı kâğıda aktarma, geçmişini yaşanmış haline olabildiğince yakın bir şekilde yeniden canlandırma isteğini ortaya koyarken bir yandan da Nâzım Hikmet’in büyüklüğünün farkında, kendisini çevresindekilerden bilgi ve beğeni düzeyi açısından daha üstte konumlandıran biri olarak algılamasına yol açar ama Orhan Kemal bu durumun kibirle karıştırılmasına da razı olmaz. Böyle davranmasının “büyük ve meşhur adam”lara yaraşan hususiyetler olduğunu belirtmesi sanatta yetkinlik, büyüklük, üstatlık için yalnız kalmanın, yaratıcılığın sekteye uğramaması adına önemini hatırlatma gereğini duymasından kaynaklanır. Ki Orhan Kemal, anıları boyunca kendisi gelmeden hakkında pek çok hikâyesi yayılan Nâzım Hikmet’in gerçeğinin aktarıldığı gibi olmadığını birçok kez kanıtlama çabasına girer.³

Hapishaneye getirildiğini duyunca kalem ve sabıka defterlerinin başındaki Raşit, o anı şöyle anlatır: “Kalemimin elimden düştüğünü hatırlıyorum. ... O kadar heyecanlıydım ki, tavan sanki dönüyordu. Kafamda Simavna Kadısı Oğlu’ndan, Benerci’den, Jokont’tan mısralar... (...) o, ‘insanüstü’ bir şey, bir dâhi!” (12-13) Bütün şiirlerini ezbere bildiği, kafasında

³ *Nâzım Hikmet’le 3,5 Yıl* daha çok Orhan Kemal’in yaşamında Nâzım Hikmet’in nasıl bir sihirli dokunuş, nasıl bir etki bıraktığının anlatısıdır ama diğer yandan Orhan Kemal, anılarında Nâzım Hikmet’i efsanelerden arındırma, ona dair uydurulan abartılı hikâyelerin aslında öyle olmadıklarını göstermeye de çalışır. “Rahatsız edilmekten” hoşlanmadığı söylenen Nâzım Hikmet, Orhan Kemal’e şöyle diyecektir: Nâzım çekinerek “... Biliyor musunuz, yalnızlığı hiç sevmem. İdare’den izin alsak da, ben de sizinle bu koşu kalsam... (...) Hayal bile edemezsiniz, nasıl nefret ederim yalnızlıktan... Bir tek satır yazamam, çıldırırım...” (18). Ya da Nâzım Hikmet hakkında “Ben de şöyle duymuştum: Güya, dalarmış bir kahveye, şöyle alelade bir esnaf kahvesine, cepte mangır okkayla tabii... Sokulmuş en fakir birine mesela, dermiş ki ‘...İşte benim param, sen de çıkar bakalım!’ Adam şaşkın, çıkararmış üç otuz parasını... Nâzım: ‘Seninki niçin az?’ Adam boynunu büker, susarmış. ‘Getir,’ dermiş, ‘paralarımızı birleştirip yarı yarıya bölüşelim!’ Birleştirir ve yarı yarıya bölüşürlermiş!” (11) şeklinde dilden dile aktarılan bu olay, Orhan Kemal tarafından Nâzım Hikmet’e sorulduğunda, onun “Asla, size şeref ve namusumla temin ederim, böyle zıppıca bir hareketim olmadı.” (32) cevabıyla yalanlanır.

efsaneleştirdiği, dâhi kıldığı Nâzım Hikmet'i kanlı canlı görmenin heyecanı Raşit'e göstermiştir ki Nâzım Hikmet onun kafasında canlandırdığı hayalî bir kahraman, mitolojik bir figür, ulaşılması imkânsız doğüstü bir varlık değil, sıradan bir insandır. Yanında pötikareli bir çula sarılı yatak dengi, meşini eskimiş iki bavul ve bir sepetle Nâzım Hikmet için şöyle diyecektir Orhan Kemal: "Demek, o da bizim gibi herhangi bir insandı, şiirden gayri şeyler, fani şeyler de düşünebilir, yatak dengi, bavulu, sepeti olabilirdi?" (13). Zihnindeki Nâzım Hikmet'i "Bahri Hazer" şiirindeki "Türkmenistanlı bir Buda heykeli" ile özdeş kılarak "azametli bağdaş kurduğu dümenin yanında, çatlayıp yarılan sulara bakamaya tenezzül bile etmeyen, mermerden bir Buda heykeli!" (13) şeklinde tasavvur eden Raşit, nefesi kesilmiş, gözleri kısılmış bir şekilde beklerken, tıpkı hayalindeki gibi "azametli bir mermer heykel" (13) görmeyi umarken böylece karşısında "mavi mavi gülen, çocuk gülüşlü" (14), diğer mahkûmlar gibi dertleri olan bir Nâzım Hikmet bulur. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Orhan Kemal, Nâzım Hikmet'le anılarını anlatırken tüm bu anıları yoğun bir hayranlık tonuyla aktarır Nâzım Hikmet'i eşsiz ve biricik kılmaya çalışırken, onu çoğu zaman idealize ederken, diğer yandan da onun çocuksu, komik, heyecanlı hallerini, zaman zaman çaresiz kalışını da anlatarak Nâzım Hikmet'i kanlı canlı bir insan olarak ortaya koymaya çalışır.⁴

Ama insan Nâzım Hikmet'in yanında Raşit için Nâzım Hikmet bunun ötesinde bir şeydir; o, kendisinden önce şöhrete kavuşmuş, kendisinden önce övgüler almış bir büyük şair, sanatta bir üstattır. Harold Bloom'un *Etkilenme Endişesi*'nde bahsettiği paradoksu Nurdan Gürbilek'in ifadeleriyle hatırlarsak Bloom kısaca şundan bahseder: "Her şair tekil ve benzersiz olmak ister; ama diğer yandan ister istemez kendinden önceki şairlerle ilişkiye hapsolmuştur. Gecikmişliğin kabul edilemezliğiyle önceki şairlere borçlu olduğunu bilmenin yarattığı bu paradoks bir etkilenme endişesini de beraberinde getirir."⁵ Nâzım-Raşit ilişkisinde şiirleriyle çoktan birincil olmuş,

⁴ Bu noktada "tavşan" anısı da hatırlanabilir. Orhan Kemal, Nâzım Hikmet'e bir tavşan hediye eder ve Nâzım Hikmet aldığı bu hediye karşısında çocuk gibi sevinir: "Sabahleyin uyanır uyanmaz tavşana koşar, kutusundan alır, sever, koluna yatırır, çok defa, tavşanla birlikte tekrar uyurdu." (86). Büyük şairliğinin yanı sıra Orhan Kemal'in Nâzım Hikmet'i küçük şeylerden mutlu olan, neşeli, çocuksu ve sevgi dolu biri olarak da anlatma çabası kaleme aldığı anılar boyunca hep hissedilir.

⁵ Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul 2004, 30.

kendisini kanıtlamış olan Nâzım Hikmet'tir. O, Raşit için esin perisidir. Nâzım Hikmet'in Bursa'ya gelmesinden önce kendisi gibi isim yapmamış eşitleriyle girdiği şiir münakaşalarında Raşit'in kendine güveni vardır. Ama, kendisinde gördüğü şairlik yeteneğini borçlu olduğu esin perisinin, babasının karşısında şiirlerini okuma ihtimali onun eşleri arasında duyduğu özgüvenin hemen kaybolmasına, bunun yerini yetersizlik duygusunun ve bunun yarattığı hüznün, endişenin almasına neden olur. Şair arkadaşı Necati ile konuşmaları bu endişeyi açık bir biçimde ortaya koyar: "Şiirlerimizi okuruz...", "Yok canım bizimkiler de şiir mi?", "Seninkiler gene iyi...", "Seninkiler de fena değil...", "Ben hiç okula gitmedim ki...", "Ben de ortayı bitiremedim...", "Sen gene ortayı çok okumuşsun, eski yazıyı biliyorsun... Ya ben?" (9) Üstat karşısında duyulacak yetersizlik hissi, ikincil olma durumu eğitim seviyesinin ancak bu kadarına izin verdiği gerekçesiyle telafi edilmeye çalışılır. Oysa Nâzım Hikmet'ten önce Raşit yetersizlik şöyle dursun, kendisini büyük bir şair olarak telakki eder: "Doğruyu söylemek lazım gelirse, şiirlerime hayrandım. Onlara bel bağlıyordum, onlardan beklediklerim vardı, içim dışım onlarla doluydu ve Nâzım gelmeden evvel 'bu hapisanenin en büyük şairi' bendim (17) diyen Raşit, Nâzım Hikmet'e ise yazdıklarını "şiir falan değil, birtakım gevezelikler..." (17) şeklinde sunar. Bunun üzerine arkadaşı Necati'nin alayla "Bize böyle demezdin ama..." (17) şeklindeki yorumu babasından çekinen yolun başındaki genç şairin durumunu daha da görünür kılar. Aslında kendi şiirlerine o güne dek güvenen genç Raşit, içten içe şiirlerini Nâzım Hikmet'e okumak, onun beğenisini kazanmak, hayranı olduğu babasından övgü dolu sözler almak için yanıp tutuşur ama beğenilmeme kaygısını da çok yoğun bir biçimde hisseder. Çünkü şiirde var olmak isteyen Raşit için varoluş, ancak Nâzım Hikmet'in tanıklığıyla/onayıyla gerçekleşebilecek bir süreç olarak belirir. Bu süreç de bir usta-çırak ilişkisini zorunlu kılar.

2. Usta - Çırak İlişkisi

Yalnız kalmayı hiç sevmeyen, yalnız kaldığında tek bir satır bile yazamadığını ifade eden Nâzım Hikmet'le aynı koşu da kaldıklarında Raşit ile Nâzım Hikmet arasında usta-çırak ilişkisi başlar. İşinde ehil olan, ilham veren Nâzım Hikmet, bilgi birikimini, deneyimini öyle herkese aktarmaz. Birini yetiştirecekse öncelikle o kişinin kumaşının iyi olması gerekir ama bu

kumaş en iyi biçimi almazsa Nâzım Hikmet için kumaşın tek başına iyiliği bir şey ifade etmez. Yani o bir usta olarak yeteneği önemser ama bunun disiplinli bir çalışmayla desteklenmesi gerektiğine inanır. Nâzım Hikmet'in öğrencisi, çırağı olabilmek, onun ışığından feyz alabilmek için kişinin öğrenmek için istekli, ilgili, entelektüel merakı sahip, yenilik arayışından vazgeçmeyen, tutku ve disiplini bir arada götürebilen, kendisini gerçekleştirmek isteyen biri olması gerekir ki Nâzım Hikmet o kişinin sınırlarını aşabileceğine inansın. Bu yüzden Raşit'e tahsilini, pek az bildiği Fransızcasını ilerletmeyi isteyip istemediğini, İkinci Dünya Savaşı'nı, Alman taarruzlarını, felsefe deyince ne anladığını sorar. Siyasetten felsefeye kadar sorduğu sorularla Nâzım Hikmet, aslında Raşit'i ilk sınava tabi tutmuştur. Ama bu sınavı rahatsız edici otoriter bir figür olarak değil, alçak gönüllü, rahatlatıcı bir edayla, karşı tarafın kendisini yetersiz hissetmesine yol açmayacak bir tavırla yapar. Örneğin, o andan bir anekdotu Orhan Kemal şöyle anlatır: "Zaten endişeyle bekliyordum, nihayet sordu: 'Tahsiliniz?' Buz gibi oldum ve müthiş utandım. Zaman zaman sormuşlardı, utana sıkıla, yerin dibine geçe geçe, 'tasdikname'nden bahsetmiştim. Gene öyle oldu. Fakat, o, ötekiler gibi dudak büküp geçmedi. 'Adam siz de,' dedi, 'Devlete memur olmaya niyetiniz yoksa... Ben şahsen hayatımda hiç ihtiyaç duymadım buna...' " (20).⁶

Aldığı cevapları tatmin edici bulan, "sanat için siz de iyi bir kumaş" (23) var dediği, hem edebî hem siyasi hayatta yoldaşlık kurulabilecek biri olarak gördüğü, Raşit'e Nâzım Hikmet "Sizinle yakından ilgilenmek istiyorum... Yani kültürünüzle... Evvela Fransızca, sonra diğer kültür konuları üzerinde düzenli dersler yapacağız... Tahammülünüz var mı? (...) Bıkmadan, yorulup usanmadan?" (24) diyerek aralarındaki ilişkinin yol haritasını çizer.

⁶ Nâzım Hikmet'in kibirsiz, alçakgönüllü, meşhurluğuyla çevresindekilere tepeden bakmayan biri olduğu kitap boyunca sürekli vurgulanır: "Ben, ilk tanıştığım herkesi, bilhassa meşhurları şiddetle yadırgarım. Bunun nedeni malum şüphesiz, ama Nâzım Hikmet'le nasıl hiç farkına varmadan senlibenli oluverdiğime hala şaşarım. İnsan onunla öyle kolay, öyle rahat konuşabiliyor ki..." (18). Orhan Kemal onun bu özelliğinden son derece etkilenmiştir, aynı etkinin okura da geçmesini ister, öyle ki "Nâzım, düşmanları tarafından bile sevilen bir İNSAN'dır." (20) ifadesinde görüldüğü üzere insan sözcüğünü büyük harfle yazmayı tercih eder ki onun hissettiği her duygu okura da geçsin, okur da Nâzım Hikmet hakkında tıpkı kendisi gibi düşünebilsin.

Bu ilişkide “gücü” elinde bulunduran taraf, cazibe merkezi Nâzım Hikmet’tir. Bu cazibeye kapılmak isteyen ise Orhan Kemal’dir. Dostluk da tam bu noktada doğar. Deleuze *Alfabe*’de hepimizin bir başkasını cazibemizle etkilemeye ya da bir başkasının cazibesinden etkilenmeye meyilli olduğumuzu, bunun bazen bir jestte, bazen bir düşüncede bazen de bir tür alçak gönüllükte ortaya çıktığını öne sürer. Algının yaşamsal köklerine nüfuz eden bu cazibe de dostluğu meydana getirir: “Bize uygun, kendisinden bir şey öğrenebileceğimiz, bizi açan, uyandıran, bizi gösterge yayınlarına duyarlı kılan birini algıladığımızda, bu üzerimizde kalıcı bir etki bırakır.”⁷ İşte Raşit Kemali kendisine böyle bir dost bulmuştur. Bu dostun, onun üzerinde kalıcı bir etki bırakması için etkilenmeye, yönlendirilmeye hevesli Orhan Kemal’e karşın cazibe merkezinin kendisi olduğunun farkında, bildiklerini cömertçe aktarmaya, yol göstermeye hazır bir Nâzım Hikmet vardır. Kemal Tahir’e yazdığı mektupta Nâzım Hikmet, “Raşit Kemali artık benim üzerinde işleyip teşekkülüne yardım ettiğim son fert-insan verimim olacak. Şimdiye kadarki bu çeşit emeğimde biricik büyük eserim sensin, onun da senin gibi olması beni nasıl bahtiyar edecek tasavvur edemezsin.”⁸ der.

Birlikte çıkılan bu yolculukta Raşit aslında Fransızca ya da başka konularda değil en çok şairlikte iyi olmayı arzular, en çok modelinin karşısında gölgede kalmamak, iyi olduğunu duymak, babasından şairlik için icazet almak ister. Oysa şiirlerini Nâzım Hikmet’e okuduğunda henüz ilk dörtlük bitmeden “Yeter kardeşim, yeter... Bir başkası lütfen...” (21), “Berbat!”, “Rezalet!” (21) gibi ağır laflar, “Peki kardeşim, bütün bu laf ebeliklerine, hokkabazlıklara, affedin tabirimi, ne lüzum var? Samimiyetle duymadığınız şeyleri niçin yazıyorsunuz? Bakın, akli başında bir insansınız... Duyduklarınızı, hiçbir zaman duymayacağınız tarzda yazıp komikleştirmekle kendi kendinize iftira ettiğinizin farkında değil misiniz?” (22) şeklinde tenkitler duyar. Bu eleştiriler karşısında Orhan Kemal adeta yıkılmıştır. Nâzım Hikmet, onun şiirlerini öncesinde belirttiği gibi, “hatıra, gönüle bakmadan olağanca insafsızlığıyla” (22) eleştirmiştir. Sonuçta bilindiği üzere, usta çırak ilişkisi gerilimli bir ilişkidir. “Bütün kanım tepemden ayaklarıma iniyor ve bir kâğıt tomarından ibaret ‘şiirlerim’ elimden desteyle düşüyor, artık okumuyorum... Gözlerimin önüne Necati,

⁷ Akt. Charles J. Stivale, “Dostluğun Kıvrımları: Derrida-Deleuze-Foucault”, *Cogito*, S. 68-69, İstanbul 2011-2012, 300.

⁸ Nâzım Hikmet, *Kemal Tahir’e Mahpushaneden Mektuplar*, Ankara t.y., 174.

İzzet, bilhassa o... Onların şu an yanımda olmadıklarına şükrediyorum.” (22) şeklinde duygularını ifade eden, gururu kırılan, incinen, utanan, rezil olduğunu düşünen, hiç olmazsa bu rezilliği başkalarının yanında yaşamadığı için teselli bulan Raşit, kısa süreli de olsa ustasına öfke duyar. Nâzım Hikmet, “Nigar ile Mustafa” adlı şiirini okuyunca Raşit, şiiri basit ve alelade kelimelerden meydana gelmiş bulur ve içinden “... Ne sanki... Böylesini ben de yazarım!” (22) diye düşünür. Aslında Nâzım Hikmet, hiyerarşiler kuran, bilgi ve deneyimini çırağına kibirle aktaran bir usta, bir üstat değildir, sarf ettiği sert sözler Raşit’in daha iyi olması içindir elbette ama bu tavır, henüz yolun başında genç bir şair adayı için umut kırıcıdır, onu gücendirir. Raşit, kendini Nâzım Hikmet’le kıyaslayarak hem onun gibi olma arzusunun altında ezildiğini hem de asla onun gibi olamayacağını bilmenin sıkıntısını çeker ama yine de devam eder: “ ‘Onunkiler gibi’ şiirler de yazıyordum ama, ona göstermeye cesaret edemiyordum henüz. Onunkiler ne kadar pürüzsüzdüler, az sözle ne kadar çok şey anlatabiliyorlardı! Halbuki benimkiler baştan sona takır tukurdu, baştan başa kılçık dolu.” (26).

Raşit’in şiirlerini yerden yere vuran Nâzım Hikmet, Raşit’in de arkadaşları olan diğer iki mahkûmun şiirlerini ise beğenir. Bu durum karşısında “Onların şiirlerini benim inadıma beğeniyor. O boklar da inanıyorlar... Benim bir tek şiirim onların bütün şiirlerine değer.” (28) şeklinde ifadeler sarf eden, arkadaşlarının yeterli, kendisinin yetersiz bulunmasına içerleyen, bir en evvel sıçrama yapmak isteyen, bu sabırsız ve öfkeli çırağın karşısında Nâzım Hikmet, son derece olgundur; aralarındaki küslüklerde ilk adımı atan hep Nâzım Hikmet olur ve Raşit’in gönlünü almasını çok iyi bilir. Nâzım Hikmet’in “Aynı kökten geliyoruz, sizi avucumun içi kadar tanıyorum...” (30) sözü, örneğin, buradaki “aynılık” vurgusu Raşit’in yara alan gururunu iyileştirmek için fazlasıyla motive edici, onur vericidir. Zaten yıllar sonra ilişkileri üzerine yeniden düşündüğünde Orhan Kemal şöyle diyecektir:

Haydi daha açık edeyim, şu bizde, bütün insanların açık veya doğumunda gizli, fakat mutlaka mevcut olan kıskançlık, kendini beğenmişlik hislerini başkalarına karşı duyduğum çok oldu. Nâzım'a karşı bunları, hatta kendi içimde, kendime karşı dahi olsa duymadım, duyamadım. Ona en kızdığım zamanda bile nazarımda o erişilemeyecek kadar büyük, erişilemeyecek kadar kocaman bir şiir makinesiydi. (108)

Kıskançlığın, genellikle, aynı mesleği icra eden kişiler arasında daha kuvvetli bir şekilde hissedilebilecek bir duygu olduğu düşünülür. Orhan Kemal de böyle bir algıyı uzaklaştırma çabası içindedir, o kendisi gibi olan arkadaşlarını, dengi olanları kıskanabilir ama Nâzım Hikmet'i kendisinden çok daha yüksek bir yerde konumlayarak böyle bir duygunun ona karşı yönlendirilemeyeceğini belirtme ihtiyacı duyar.

3. Çırağın Olgunlaşması

Raşit için çok daha gururlanabileceği alan, onun Orhan Kemal'e evrilmeye başladığında belirir. Raşit'in roman başlangıcını okuyan Nâzım Hikmet, soluk soluğa "Siz mi yazdınız bunu? ... neden bahsetmediniz bundan. Siz düzyazı yazın düzyazı!" (31) der⁹ ve Orhan Kemal'den kurallarıyla hemen hemen hiç uğraşmadığı, edebiyatın en yabancı olduğu türü, hikâyeyi denemesini ister. Onun için yepyeni bir yol çizer. Orhan Kemal'in bu yeni yoldaki yabancılığı için de "Daha iyi, hiç kimsenin tesirine kapılmadan, kendinize has şekli bulunursunuz!" (31) yorumunu yapar. Buradan da Nâzım Hikmet için edebiyattaki en önemli ölçütün orijinallik ve özgünlük olduğunu anlarız. Şiirde bir türlü kendi olamayan, kendini bulamayan Raşit, ustasının, üstadının tavsiyesini dikkate alarak şiiri ikinci plana atar ve Nâzım Hikmet'le beraber yaptığı derslerde hikâyeciliğinin temellerini kurmaya başlar. Artık onlar, Freud, Stendhal, Zola, Balzac gibi isimler üzerinden uzun uzun düz yazıya dair konuşurlar. Nâzım Hikmet böylece, Orhan Kemal'i ikincil ve yetersiz hissettiği bir alandan çekip almış, ona bir şeyi ilk kez, ilk kez olmasa da benzersiz bir şekilde söyleyebilmenin yolunu açmış olur. "Benimle inceden inceye uğraşıyordu. O kadar ki, 'yarı aydın'lığımdan, yahut 'küçük burjuva'lığımdan gelen 'vıdı vıdı' tabiatımla, birtakım huy ve görüşlerime varana kadar her şeyimle..." (26) diyen Raşit de Nâzım Hikmet'in onun için harcadığı emeği karşılıksız bırakmaz ama bir yandan Nâzım Hikmet'i dinleyerek şiirden vazgeçmek, kendisi olmaktan, kendi isteklerinden vazgeçmek anlamına da gelir. Açıkça yazmasa da Orhan

⁹ Nâzım Hikmet, Kemal Sülker'e yazdığı mektupta da Orhan Kemal'in şiir yazmaktan vazgeçip hikâyeciliğe yönelmesi gerektiğinin altını çizer: "Bu oğlan'da şair olarak iş yok, ama hikâyeci olarak harikulâde sağlam bir kumaşı var. Onu şiirden vazgeçirmeye çalışalım, eleştirin onu..." (Kemal Sülker, *Bilinmeyen Mektuplarıyla Nâzım Hikmet Orhan Kemal Dostluğu*, İstanbul 1988, 327).

Kemal'in bunun sıkıntısını yaşadığını hissederiz, aklının bir köşesinde hep şiir yazmak vardır, zira tahliye olmadan önce kendi ifadesiyle "birdenbire" yine "şairliği tutacaktır", belki de Nâzım Hikmet'in doğrudan eleştirilerine maruz kalmayacağı için bastırıldığı tutkusunun gün yüzüne çıkmasına izin vermiştir. Ama Orhan Kemal yine de babasına isyan etmeyerek onun gösterdiği yolda ilerler, hikâyeye ve roman yazmaya başlar. Nihayet Nâzım Hikmet'in çabaları somut bir karşılık bulmuş, yetiştirdiği ağaç ilk meyvesini vermiştir. Orhan Kemal *Baba Evi*'ni yayınlar. Nâzım Hikmet bu romanı okuduktan sonra Orhan Kemal'e şöyle yazacaktır:

Senin sanat sahasındaki her başarın benim bir zaferim gibi oluyor. Türk milletine, namuslu insanlığa, yurdumuza ve güzelim dünyaya layık bir insansın. Gelelim romanına. Onu alır almaz bir hamlede ve gözlerim yaşararak okudum. Sonra aradan bir hafta geçti, bir daha okudum, sonra bir daha. Boru mu bu, Raşit'imın neşredilen ilk romanı (...) Sen artık Türkçemizi en güzel yazan muharrirlerden biri oldun. Aferin sana. Ellerin nur olsun evladım. (121-122).

Orhan Kemal artık babasından aferin almış, ona olan minnetini korumakla beraber ondan bağımsız bir kimlik kazanmıştır. Mehmet Fuat'a gönderdiği mektupta da Nâzım Hikmet, *Baba Evi* romanının iyi tarafları olduğu gibi aksayan yanlarının da bulunduğunu yazar¹⁰ ve ekler: "Mamafih ondan çok daha iyisini beklemek hakkımdır."¹¹ Tüm bu değerlendirmeler göstermektedir ki Nâzım Hikmet, yeteneğine inandığı için çaba, emek ve zaman harcadığı, kendisine bir iş edindiği, bir eser gibi işlediği Orhan Kemal üzerinde babalık hakkını kullanmaya devam edecektir. Zaten tahliye

¹⁰ Nâzım Hikmet, Mehmet Fuat'a okumasını tavsiye ettiği *Baba Evi*'ni ortalarına kadar çok güzel, sonlarına doğru ise zayıf bulduğunu yazar. (Nâzım Hikmet, *Cezaevinden Mehmet Fuat'a Mektuplar*, İstanbul 1994, 86.) Nâzım Hikmet, Orhan Kemal'in yazmakta olduğu serinin ilk cildi olması açısından *Baba Evi*'ni oldukça önemser. Yönlendirmelerinin somut bir meyvesi olan bu kitabın tanıtımı için elinden geleni yapar. Kitabı sadece Mehmet Fuat'a tavsiye etmekle kalmaz, Müzehher Vâ-nû'ya da okumasını salık verir. Müzehher Vâ-nû'ya yazdığı mektupta bazı münekkitlerin *Baba Evi*'ne yönelik eleştirilerini haksız bulduğunu belirten Nâzım Hikmet "okkalı, oturaklı bir kitap olmasa da, taze, pırl pırl bir eser" olarak nitelendirdiği *Baba Evi* için Vâlâ Nurettin'in bir yazı yazmasını ister. (Nâzım Hikmet, *Bursa Cezaevi'nden Vâ-Nû'lara Mektuplar*, İstanbul 1986, 165.) Roman dünyasına kazandırdığı genç yazarın bu dünyada önce fark sonra da kalıcı bir yer edinmesi adına elinden geleni yapar.

¹¹ Nâzım Hikmet, *Cezaevinden Mehmet Fuat'a Mektuplar*, 86.

olduktan sonra da Orhan Kemal'e gönderdiği mektuplarda Nâzım Hikmet öğütlerini, hikâye ve roman yazma konusunda Orhan Kemal'i teşvik etmeyi sürdürür:

Gelelim senin roman meselene. Derhal başla. Çok rica ederim. Derhal başla. İstersen ilk önce dar ölçüde küçük bir romana başla, fakat hemen başla. BAŞLA! ! ! ! (...) 1. Fransızca'yı ihmal etme. 2. Muhakkak ki bir sıçrama devresindesin. Ve bu sıçramanın başarıyla gerçekleşmesi, gelecek edebiyat faaliyetinin üzerinde çok tesirli olacaktır. Ben senin memleketimin en büyük muharrirlerinden biri olacağına eminim. . . İnsanların birçok tarafını doğru olarak değerlendirmekte çok yanılmışımdır. Yanılmadığım bir şey varsa, o da bir insandaki sanat kabiliyetidir. Beni yalnız bu hususta dolandıramadılar. Sende sanatkâr malzemesi, yapısı, soluğu mükemmeldir. Sana doludizgin güveniyorum. (117-119)

Nâzım Hikmet sadece teşvik etmek ve yol haritası çizmekle kalmaz Orhan Kemal'in kitaplarını kapağundan içeriğine varıncaya dek eleştirir de.¹² Her hikâyesini dikkatli olarak okuyan, notlar alan ve bu notları Orhan Kemal'le paylaşan Nâzım Hikmet Orhan Kemal'in dünya ölçüsünde bir yazar olmasını arzulamaktadır: "Uçak asrında, memleket ölçüsünde muharrir olmak yetmez." (117). Nâzım Hikmet, şüphesiz, Orhan Kemal adına büyük hayaller kurmakta, güzel bir gelecek tasarlamaktadır ama onun büyük bir yazar olması bir usta olarak Nâzım Hikmet'e de eseriyle gurur duymanın yolunu açacak, bir چراغı ustalaştırırken aslında kendi ustalığının

¹² Nâzım Hikmet'in Orhan Kemal'e yönelik ilgisi cezaevi yıllarıyla sınırlı kalmamıştır. 1955 yılında Budapeşte'yi ziyareti sırasında katıldığı Budapeşte Radyosu Türkçe Yayınlar Servisinde yaptığı konuşmalarda onun Orhan Kemal'in sonraki eserlerini de ilk günkü ilgisiyle takip ettiği anlaşılır. Bu konuşmaların birinde *Bereketli Topraklar Üzerinde*'den bir parça okunmasını isteyen Nâzım Hikmet, Orhan Kemal'in fazla mahalli ve şiveli bulduğu dilini eleştirse de *Bereketli Topraklar Üzerinde*'yi okuyana "ümitsizlik veren, karanlık ve dehşetli" yanına rağmen "nefis" bir roman olarak değerlendirir. (Nâzım Hikmet, *Yazılar 6 - Konuşmalar*, İstanbul 2002, 84.) Nâzım Hikmet, el verdiği yazarın, açtığı yolda kat ettiği mesafeden memnundur ancak onun daha iyimser, daha aydınlık eserler yazmasını, kendisi gibi Türk köylüsüne, Türk işçisine, Türk esnafına, kısacası, Türk insanına güvenmesini diler (*a.g.e.*, 84). Bundan da anlaşılır ki Nâzım Hikmet, romancılığını giderek daha yetkin bulduğu Orhan Kemal'in düşünme biçimini de kendisiyle aynı doğrultuda buluşturmayı, artık aralarına sınır ötesi mesafeler girmiş dostunun da kendisi gibi inançlı ve umutlu olmasını arzular, böylece Orhan Kemal'e dair yönlendirmelerine sınır ötesinden de devam etmiş olur.

altını çizmiş olacaktır. Orhan Kemal'in aynasında kendi yansımaları görecektir, doğru kişiye el vermede ustalaşmış olduğunu başkalarına da göstermiş olacaktır.

Nâzım Hikmet'ten el alan, hocasını dikkatle takip eden ve nihayetinde olgunlaşan çırak Orhan Kemal öyle bir seviyeye gelmiştir ki artık o da Nâzım Hikmet'e tavsiyelerde bulunur. Orhan Kemal, hapishanede *Memleketimden İnsan Manzaraları* adlı eseri üzerinde çalışan Nâzım Hikmet'in çalışmasına koymayı düşündüğü "Ansiklopedi" adını memleket meselelerini işleyen büyük bir eseri kuru bir dille yazılan kitaba indirmediği için beğenmez. Bunun üzerine Nâzım Hikmet'in "Meşhur Adamlar Ansiklopedisi" önerisini de "Benim aklıma Atilla, Timur Lenk, İskender, Fatih, Sinan, Nasrettin Hoca, Cengiz Han, falan filan... Olmaz!" diyerek reddedince bu kez Nâzım Hikmet, "Türkiye'den İnsan Manzaraları" adını ortaya atar. Raşit de "Sanki siz burada değilsiniz, yurt dışından bir dergide yazıyorsunuz, o ülkenin insanlarına Türkiye'den İnsan Manzaraları'nı yazıyorsunuz. Biz burada olduğumuza göre, niye Türkiye'den diyorsunuz, da memleketimden demiyorsunuz?"¹³ sözleriyle ustasına yerinde eleştirilerde bulunmuş, onun eserinin isim koyucusu olmuştur. Nâzım Hikmet'in Kemal Sülker'e anlattığı bu anekdot, Nâzım Hikmet-Orhan Kemal ilişkisinde, her ne kadar hocanın, öğretmenin, ustanın, üstadın Nâzım Hikmet olduğunu bilsek de, ustanın da çıraktan bir şeyler öğrenebileceğini, kurulan kibirsiz ilişki sayesinde sadece daha tecrübeli ve yaşlı olanın değil genç olanın da yaşlı olana bir şeyler katabileceğini, onların ilişkisinin karşılıklı verim alma üzerine kurulduğunu gösterir.

4. Nâzım Hikmet'in Ustalığının Edebiyatla Sınırlı Olmaması

Aralarındaki ilişkiyi "yeryüzünün en kuvvetli bağlarından biri" (56) olarak gördüğü "kafa ve yürek dostluğu" (56) olarak değerlendiren Nâzım Hikmet'in Orhan Kemal'i himayesi yalnızca edebiyatla sınırlı kalmaz. Nâzım Orhan Kemal'in sadece edebî anlamda babası değildir, onun hayatındaki her şeyle yakından ilgilenir. Tahliye olduktan sonra ekonomik sıkıntılar içinde bulunan Orhan Kemal'i onun iyiliği düşünerek içmemesi için uyarır.

¹³ Kemal Sülker, *a.g.e.*, 38.

Evliliğinin iyi gitmesi adına “Dostlarımızın ve bizzat kendimizin şahsi kusurlarıyla amansız bir mücadeleye girişmeliyiz, fakat bunu bir Katolik papazı gibi değil, bir Marksist insan gibi yapmalıyız.” (83) diyerek tavsiyelerde bulunur. Nâzım Hikmet, Orhan Kemal’in hayatında söz sahibi olmayı, hayatına şekil vermeyi bir baba tavrıyla ama usturuplu bir şekilde sürdürür.

Nâzım Hikmet, Orhan Kemal için yaşamının yolunu bulmada, her zaman çözüm odaklı olmada, umudu korumada, ihtiyacı olana el uzatmada da bir ustadır. Parasızlığının ayyuka çıktığı bir dönemde Nâzım Hikmet – öyle ki odun alamayacağını, verem olma ihtimalinden korktuğu kızını tedavi ettiremeyeceğini yazan Piraye’ye karşı çaresizdir– hapishanede dokuma atölyesi kurar. Sadece kendi yaşamını idame ettirecek parayı kazanmaz; bu tezgâh sayesinde birçok mahkûm için de gelir kapısı açar. Kılı kırk yarararak herkesin payını kuruşuna kadar hesaplayan Nâzım Hikmet, çalışanların bütün ihtiyaçları ve dertleriyle ilgilenir. Onun kurduğu bu yeni düzenden rahatsız olan bazı koşuş ağalarının Nâzım Hikmet’i korkutma hatta vurdurma planları bir sonuç vermez çünkü çoğu mahkûm şu fikirdedir: “Nâzım Ağabey o... Adamın eli varır mı vurmaya?” (51) Kendisini öldürmeyi planlayan üç mahkûm başka hapishanelere sürgün edilmiş ve her üçü de gittikleri yerde bıçaklanıp öldürülmüştür. Bu habereyse en çok üzülen Nâzım Hikmet olmuştur. Etrafındaki insanlara iyilik etmeyi kendisine iş edinen Nâzım Hikmet, kendisinden borç isteyen biri olduğunda gidip başkasından borç alarak ona verecek kadar insanları kırmayan, yardım sever biridir. Çeşitli ihtiyaçları için savcı, doktor veya hapishane müdürüyle konuşmak zorunda kalan mahkûmlar için bu tarz durumlar onların iktidarını aşan, onları bu “büyük adamlar” karşısında ter döktüren, titreten, kekeleyen durumlardır. Böyle zamanlarda mahkûmların meramını anlatan kişi yine Nâzım Hikmet olur: “Nâzım Hikmet, piposunu tüttüre tüttüre koşardı: Merdivenler iner, merdivenler çıkar, tel örgüler, kilitli kapılar aşar, odalara girer, ricalarda bulunur, ne yapar yapar, tuttuğunu koparırdı.” (58) Kimi mahkûma resim dersi verir –Ressam İbrahim Balaban Bursa Cezaevi’nde Nâzım Hikmet’ten aldığı elle, onun yol göstericiliğiyle kendini bulmuş, ressam olmuştur–, kiminin fotoğrafını karakalemle boyar. Kendisine herhangi bir konuda fikrini soran herkesi ciddiyetle cevaplar, nasihat verir, aşçı yamağından gardiyanına kadar herkesin aşk acısı, sağlık, geçim sıkıntısı gibi dertleriyle yakından ilgilenir. Nâzım Hikmet’in merhametinin,

affediciliğinin, hakkaniyetinin, yardımseverliğinin, her sınıftan insana karşı ayrımcılık yapmayan tavrının altını bu anlattıklarıyla çizen Orhan Kemal için Nâzım Hikmet bu yönüyle “insan” olmanın gereklerini yerine getirmede de fazlasıyla ustalaşmıştır. “İnsan soyuna karşı sevgisi sonsuzdu. O kadar ki, bunu bir ‘din’ haline getirmişti.” (40) dediği Nâzım Hikmet, bu haliyle insan sevgisi aşılama konusunda Orhan Kemal için bir yol gösterici, sevmede, duygudaşlık kurmada, yapıcı bir tavır sergilemede örnek alınacak bir üstattır.

Nâzım Hikmet, Orhan Kemal için gönül ilişkilerinde de model alınabilecek, sevdiğine özen göstermede de ustalaşmış biridir. Onun Piraye’ye yönelik tavrı, Piraye’nin her ziyaretine itinayla hazırlanması Orhan Kemal’i son derece etkiler: “Nâzım’ın karısına saygısı sonsuzdu. Onu alelade bir kocanın karısını sevmesinden çok başka bir tarzda sever, bilhassa sayardı.” (62) Nâzım Hikmet, Orhan Kemal’e sevdiğine kıymet vermenin, gönül ilişkilerinde heyecanı hiçbir zaman kaybetmemenin ne denli önemli olduğunu hatırlatır.

Orhan Kemal için Nâzım Hikmet’in en hayranlık uyandıracak taraflarından biri de onun öğrenmeye olan merakıdır. Annesi ziyaretleri esnasında Nâzım Hikmet’in portelerine teknik anlamda kusurlar bulurken o bunları kendine has “yeni bir şey öğrenmenin gönül hayranlığı” (70) içinde dinler. Bu bağlamda Nâzım Hikmet, kendisinden daha çok bilen biri karşısında bir öğrenciye dönüşmekten çekinmeyen tavrı ile Orhan Kemal için yine bir yol gösterici olur. Orhan Kemal bir kez daha iyi bir üstat olmanın yolunun kibirsizlikten, eleştiriye açık olmaktan, kendi yetersizliklerinin farkına varıp bunların üzerine gitmekten geçtiğinin, bilgiye yönelik iştiyakın hiçbir zaman bitmemesi gerektiğinin farkına varır.

Orhan Kemal’in Nâzım Hikmet’ten öğrendiği bir başka nokta da sanatta mühim olanın otoritelerce “takdir edilmek” değil, anlaşılacak, sansüre uğramamak olduğudur. 1942 Mart’ında *Yücel* dergisinde Halide Edip Adıvar, Nâzım Hikmet için “İçlerinden ‘Tarantababu’ ve sırf ideoloji propagandası olan parçalar çıkarılırsa ‘Benerci Kendini Niçin Öldürdü?’ derecesindeki eserleriyle gençler arasında, hatta bu devre, dâhi sıfatını alabilecekler vardır.”¹⁴ değerlendirmesinde bulunur. Bunu Nâzım’a “Buyurun Yücel dergisini okuyun, *Halide Edip* hanım, sizin dâhi olduğunuzu

¹⁴ Kemal Sülker, *a.g.e.*, 13.

yazıyor. Demek sonunda değerinizi burjuvalar da kabul etti.”¹⁵ diyerek haber veren Orhan Kemal Nâzım Hikmet’ten şu sözleri işitir:

Hey sersem bayan, yediğin naneye bak! Hem beni dâhi mertebesine çıkarıyorsun, hem de ideoloji, filan diyorsun. Bir kere ben dâhi mâhi değilim. Tevazu bir yana iyi bir sanatkârim. Bu noktaya gelişim de lafla olmadı, bunu her şeyden önce ideolojime borçluyum. *Raşit*, görüyorsun ya, bu anlı şanlı romancı bile, hâlâ, sanatla ideoloji arasındaki bağı kavramamış. Hâlâ inanmakla, inansız, kafasız kalmanın ürünleri arasındaki farkın nereden doğduğunu kavrayamamış. Vah zavallı *Halide Edip* bayancık vah! (13).

Orhan Kemal bu kez de bir sanatçı için önemli olanın “dahi” payesi almak değil, ideolojik duruşundan ödün vermemek, bu duruşu görmezden gelenleri cesurca eleştirebilmek olduğunu öğrenir. Nâzım Hikmet onun için sanatçı duruşunun nasıl olması gerektiğini gösteren, duruşunu koruma da ustalaşmış biridir.

Sonuç

Anılarını bitirirken “Bunları yazmaktan amacımın ne olduğunu bilmem. Sadece çok iyi bildiğim şu: Onu çok seviyorum. Bir ağabey, bir hoca, ne bileyim, üstat falandan çok daha başka türlü. Örneğin, bu sevgide babama, anama, kız kardeşlerime, kızıma karşı duyduğum sevgi cinsleri de dâhil, kocaman bir sevgi çığı taşıyorum içimde...” (108) diyen Orhan Kemal için Nâzım Hikmet’le dostluk yol arkadaşlığını da kapsayan verimli bir ilişkiye dönüşmüştür. Onların dostluk ilişkisi sadece otoriteye karşı ideolojik bir birliktelik değil, edebiyata duyulan ortak aşkta da temellenen oradan büyüyüp genişleyen, Orhan Kemal’e kendi yolunu bulmada çok şey katan, her ilişki gibi iniş ve çıkışları olan ama kıskançlık ve rekabet içermeyen bir ilişkidir. Nâzım Hikmet için Orhan Kemal, hapisanedeki varoluşuna anlam katmada büyük bir dayanak olmuş, nasıl kurduğu tezgâhlarda kumaşlar dokumuşsa, o kumaşlar gibi Raşit’i de dokumuş, onu bir edebî eser gibi ince ince işlemiş, yetkin bir yazara, Orhan Kemal’e dönüştürmüştür. Nâzım Hikmet, nihayetinde vücut bulan eserinden gururlu, Orhan Kemal de böyle bir yaratıcı elin kendisine dokunmasına minnettardır. Aralarındaki ilişki edebiyatla sınırlı kalmamış, Nâzım Hikmet karakteri ve diğer insanlarla

¹⁵ a.g.e., 13.

kurduğu sevgi temelli ilişkilerle Orhan Kemal için “doğru insan” olmanın da kiblesi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Nâzım Hikmet, *Bursa Cezaevi'nden Vâ-Nû'lara Mektuplar*, Cem Yayınevi, İstanbul 1986.
- _____, *Cezaevinden Mehmet Fuat'a Mektuplar*, Adam Yayınları, İstanbul 1994.
- _____, *Kemal Tahir'e Mahpushaneden Mektuplar*, Bilgi Yayınevi, Ankara t.y.
- _____, *Yazılar 6 - Konuşmalar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, 84.
- GÜRBİLEK, Nurdan, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*, Metis Yayınları, İstanbul 2004.
- Orhan Kemal, *Nâzım Hikmet'le 3,5 Yıl*, Everest Yayınları, İstanbul 2007.
- ÖĞÜTÇÜ, Işık, *Orhan Kemal: Sessizlerin Sesi*, Everest Yayınları, İstanbul 2014.
- STİVALE, Charles J., “Dostluğun Kıvrımları: Derrida-Deleuze-Foucault”, *Cogito*, S. 68-69, İstanbul 2011-2012, 283-302.
- SÜLKER, Kemal, *Bilinmeyen Mektuplarıyla Nâzım Hikmet Orhan Kemal Dostluğu*, Amaç Yayıncılık, İstanbul 1988.

“ORHAN KEMAL’S NÂZİM: THE MENTOR IN LITERATURE AND
LIFE”

Abstract

The encounter between Nâzım Hikmet and Orhan Kemal is quiet important in our literature. As a result of this encounter, Raşit Kemali who was a poet in the beginning, turns into story writer and novel author, Orhan Kemal. At the beginning, we have Nâzım Hikmet who is already a big name in literature. He is admired by the masses and is an established poet. On the other hand, we have Raşit Kemali, who is an aspiring poet and looks up to Nâzım Hikmet. He feels extremely anxious and inadequate, at the same time. He is inspired by Nâzım Hikmet but at the same time, he feels that he is secondary only to Nâzım Hikmet. The young poet feels that he needs Nâzım Hikmet’s approval to be a poet. The apprentice and master relationship begins between them. Throughout their relationship, Nâzım Hikmet trusts Raşit Kemali’s talent and becomes a mentor whom he shares his knowledge and experiences without arrogance and with generosity. Nâzım Hikmet, by not making concessions from his critical attitude, finds Raşit Kemali’s poems inadequate and directs him to prose. Despite his passion for poetry, Raşit Kemali listens to Nâzım Hikmet and follows his directions. He starts to be busy with prose where he is more successful than poetry. As it stands, he sometimes feels disappointment and anger towards his master but in the end, he accepts and internalizes the way which is taught by his master. Moreover for Orhan Kemal, Nâzım Hikmet is not only a mentor in literature but also a mentor who teaches being a “rightful” person. This article aims to discuss their relationship in a detailed way through firstly Orhan Kemal’s memories, the letters written by Nâzım Hikmet to Kemal Tahir and Mehmet Fuat, Nâzım Hikmet’s interviews and Kemal Sülker’s telling because such an aim provides both understanding of Orhan Kemal’s literary journey and finds out the attributed identifications to Nâzım Hikmet such as the master, the mentor in literature and life.

Keywords

Orhan Kemal, Nâzım Hikmet, master, mentor, apprentice, poetry, prose.

TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

1. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* tarih ve edebiyat alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index indeksleri tarafından taranan, Academic Keys veri tabanları tarafından takip edilen Uluslar arası hakemli, Türkiye'nin ilk sosyal ve beşerî bilimler dergisidir.

2. Makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiri, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

3. Derginin dili Türkçe'dir. Ancak ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların yaygın doğu ve batı dillerinden biriyle hazırladıkları yazılar ve Türk lehçelerinde yazılmış yazılar da yayımlanabilir. Yayımlanacak her yazının başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da konmalıdır. Diğer dillerde yayımlanacak makaleler için o dillerde özet ve anahtar kelime eklenebilir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır.

4. Dergi, Bahar ve Güz döneminde olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Gerekli hallerde Yayın Kurulunun kararıyla Özel Sayı olarak da yayımlanabilir. Bir yazarın bir sayıda birden fazla yazısı yayımlanamaz.

5. Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yayımlanmaya uygun bulunanlar konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması hâlinde yayımlanır. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde ise makale üçüncü bir hakeme gönderilir ve onun kararına göre hareket edilir. Hakemler raporlarında bazı hususların düzeltilmesini istemişlerse düzeltmelerin yapılması için makaleler yazara geri gönderilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise sebebini yazılı olarak açıklamalıdır. Yazıların değerlendirilmesi esnasında gizlilik esastır. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

6. Yazılarda Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.

7. Yazılar, dergimize www.tkidergisi.com adresinden gönderilmelidir. Yazıda metin okuma varsa, metnin orijinalinin fotokopisi de incelemenin sağlıklı olabilmesi için dosyaya konmalıdır. Aynı durum tercüme için de geçerli olup tercüme metnin orijinali de gönderilmelidir. Zira, tercüme çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.

8. Makalelerin bütününde, (transkripsiyonlu metnin yer aldığı bölümlerin dışında da) -dipnotlar dahil- “DEV-RA” fontu kullanılmalıdır. DEV-RA fontu Yazım ve Yayın İlkeleri bölümünden indirilebilir. Normal metinde 12, dipnotta 9 punto ölçüsü kullanılmalıdır.

9. Yazar adı, başlığın altına yazılmalı; unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi, yazarın ORCID numarası dipnotta (*) işareti ile yazılarak belirtilmelidir. Başlığa konacak dipnotu da (*) işareti ile gösterilmelidir.

10. Kaynak göstermede takip edilecek usuller:

Dergide, klasik dipnot sistemi uygulanmaktadır. Dipnotlar, ilgili kelime veya cümlelerin sonuna rakam konarak sayfa altında verilmektedir.

Kitaplarda: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, sayfa.

Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

Birden çok cildi olan eserlerde: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Makalelerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Dergi Adı (veya kısaltması)*, cildi / sayısı, Baskı yeri ve yılı, sayfası.

Örnek: M.Orhan Okay, “Duanın Şiiri”, *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Yazarsız çalışmalar başlıklarıyla kaynak gösterilirler. Bunun için başlıkta anlamlı kısaltmalar yapılabilir.

Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde “a.g.e.,” şeklinde; eğer atıf yapılan makale ise “a.g.m.,” olarak kısaltılmalıdır. Yazar adı ve soyadı iptal edilmemelidir.

11. Makale içinde gösterilen başvuru kaynaklarının tümü makalenin sonunda bibliyografya/kaynakçada ilk yazarın soyadına göre alfabetik verilmelidir. Yararlanıldığı halde metinde yer verilmeyen kaynaklar bibliyografyada gösterilmez.

Kaynakçada dipnottan farklı olarak ilk yazarın soyadı başa alınır, yayınevi gösterilmemişse baskı yerinden önce yayınevi gösterilerek yukarıdaki sistem uygulanır.

Çift veya daha çok yazarlı eserlerde ilk yazarın soyadı başa alınarak soyadı, adı yazılır, diğer yazarlarınki adı soyadı sıralamasıyla yazılır.

Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve mutlaka indirme tarihi belirtilmelidir:

[http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat\(14.10.2006\)](http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat(14.10.2006))

12. Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

13. Yazar, ad ve soyadı ile birlikte akademik unvanını ve görev yaptığı kurum adını tam olarak belirtmelidir. Ayrıca, kendisiyle irtibat kurulabilmesi için sitemize üye olmalıdır.

14. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan redaksiyon değişiklikleri ve tashihler, dergi Yayın Kurulu ve Anadili Sorumluları tarafından yapılır.
15. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 1 adet basılı dergi verilir.
16. Gönderilen makalelerin işlemleri www.tkidergisi.com adresinden takip edilebilir.
17. Basılmayan yazılar iade edilmez.

AUTHOR' S GUIDE

1. *The Journal of Turkish Cultural Studies* is the first international social and humanities journal that publishes academic works in the field of history and literature and is scanned by ULAKBIM Database of Social Sciences, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index and followed by Academic Keys database.

2. Submission of an article is taken to imply that it has not been previously published, they should be appropriate to the academic standards and should be original. Parts of an M.A. or a Ph. D. thesis or their abstracts are not published. A paper presented at a scientific meeting can be published in the form of an article if it is not published anywhere else.

3. The language of the Journal is Turkish. However, the articles written in other widespread languages or in one of the Turkish dialects are also welcomed. All contributions should include an abstract in both Turkish and English, and the keywords both in Turkish and English are also required. The English abstract should have an English title, too. For the articles written in other languages, an abstract and keywords in that language should be added. The abstracts should be in 150 - 200 words, and the keywords should not exceed 10.

4. The Journal is published semiannually in autumn and spring. If required, upon the decision of the Editorial Board, a Special Issue can be published additionally. In every issue only one article of the same author can be published.

5. The Journal is a refereed journal. The articles submitted for publication are firstly evaluated by the Editorial Board in terms of their content, style and methodology. The ones which are chosen to be published are sent to two specialists of the subject for refereeing. If both of the reports of the referees are positive, they are published. If one of the reports is positive and the other one negative, the article is passed to an external referee and according to the decision of this referee the final decision is given. If the referees ask for some changes in their reports, the article is sent back to author for the changes. If the author does not agree with the conditions of the referees, s/he should explain her/his reasons in a written form. Confidentiality is the main point in the evaluation of the articles. For the purposes of blind refereeing, the names of the authors are not sent to the referees, and the authors are not informed with the names of the referees. The reports are kept for five years as confidential. A letter is sent to the referees of the published issue about their refereeing of the relevant issue.

6. The spelling rules in the Spelling Guide of the Turkish Language Association are advised to be followed. However, the writers are responsible for the spelling in their articles.

7. Articles must be sent to our journal at www.tkidergisi.com. If there are transliterations in the articles, the photocopies of the original texts should be enclosed to the file sent so as to provide a reliable evaluation. The same condition is also valid for the

translations, therefore the source texts of the translations should also be submitted since the translations are also evaluated by the referees.

8. In all articles the "DEV-RA" font (including the notes) should be used (except for the sections where the transcriptional text is included). The DEV-RA font can be downloaded from the Writing and Publishing Policies section. In the normal text, 12 point, in the footnote 9 point should be used.

9. The name of the writer should be written under the title of the article; the academic title, the institution and the e-mail address and the ORCID number of the writer should be given as a footnote with an asteriks (*). The footnote(s) related to the title of the article should also be given with the asteriks.

10. The guidelines for references:

In the journal, classical footnote system is used. Footnotes must be given under the page by putting a number at the end of the relevant word or sentence.

For the books: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example: Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

For the works of multi-volumes: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, volume, page.

Example: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

For articles: Name and surname of the author, "Title of the Article", *Name of the Journal*, volume and issue of the journal, publication place and year, page number(s).

Example: Örnek: M.Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Works without authors are cited by their titles. For this, there can be meaningful abbreviations in the title.

11. All referenced works must be given in the bibliography at the end of the article. The works that are not used in the article even though they are being made use of are not shown in the bibliography.

The referenced works must be listed in the same system as in the article. In the case of diversity of resources, encyclopedias, biography sources, articles, archive documents etc. can be classified within itself. For the use of materials from the archives, the names of the registers should be written in *italics* and the classifications of the documents in standard fonts.

References to two-author works, the name and the surname of the first author and the name and the surname of the second author should be written. There should be an "-" between the names of the two authors.

Example: Mehmet Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, ...

References to multi-author works, after the name and the surname of the first author is given, the names of all the authors should be given in the same order.

For the references to the web addresses, these addresses should be given in the bibliography and the date of the last visit to these addresses should be mentioned. <<http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat>> (14.10.2006)

12. 11. The authors of the articles are responsible for their works.

13. The writers should mention their academic titles and their institutions exactly, besides their surnames and names. Moreover, they should be a member of the site to contact with them.

14. For the articles to be published, the changes in editing and proofreading which are not related to the content are done by the Editorial Board and editors of the native language.

15. To the writers whose articles, translations or critical reviews are published, 1 published journal is given.

16. The process of the submitted articles can be followed at www.tkidergisi.com

17. The Works which are not published are not returned.