

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

- Ş. Tufan BUZPINAR*  
Osmanlı Hilâfeti Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Mülâhazalar (1725-1909) ..... 1-38
- Işıl ÇAKAN*  
Türkiye Büyük Millet Meclisinin Uluslar Arası Parlamentolar Birliğine Katılımı ve İstanbul Parlamentolar Konferansı (1934) ..... 39-66
- Erol GÖKA*  
“Türk Grup Davranışında Tarihsel Boyut” Araştırması İçin Bilimsel Gerekçe Var mıdır?..... 67-88

### Edebiyat

- Orhan Kemal TAVUKÇU*  
Türk Edebiyatında Firâk-nâme Adlı Eserler ..... 89-122
- İskender PALA*  
Ahmed Fakih ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme..... 123-148
- Azmi BİLGİN*  
Aşkî'nin Manzumeleri ..... 149-178
- Nur Gürani ARSLAN*  
Türk Edebiyatında Yunan Mitolojisinin Serüveni ve Melih Cevdet Anday'ın Şiirlerinde Yunan Mitolojisinin Kullanımı Üzerine..... 179-198

### Tercüme

- Roger M. SAVORY*-Çeviren: *Emin KIRKIL*  
Şah İsmail Döneminde Safevî Devletinin Temel Kurumları ..... 199-216

### Kitabiyât

- Recep AHISHALI*  
Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Bibliyografyası (I-X) ..... 217-247

OSMANLI HİLÂFETİ HAKKINDA BAZI YENİ TESPİTLER  
VE MÜLÂHAZALAR (1725-1909)

Ş. Tufan BUZPINAR\*

ÖZET

*Osmanlı hilâfeti XVIII. yüzyılda dış gelişmelerin, XIX. yüzyılda da daha çok iç gelişmelerin etkisiyle geçmişle kıyaslanmayacak oranda gündeme geldi. Bu vesile ile Osmanlıların hilâfet anlayışları, kullanılan kavramlar ve meşruiyet temelleri hususunda önemli veriler ortaya çıktı. Aynı dönemde Osmanlı hilâfetinin kuvvet ve zaaf noktalarını gösteren önemli tartışmalar yapıldı. Bu makalede şimdiye kadar bir arada ele alınmayan bu veriler değerlendirilerek Osmanlı Devletinin son iki asrında hilâfet tartışmalarının seyir çizgisi ortaya çıkarılmaya çalışıldı.*

*Anahtar Kelimeler*

*Osmanlı hilâfeti, Osmanlı-İran ilişkileri, Küçük Kaynarca Antlaşması, Kanun-ı Esasî, II. Abdülhamid, Cevdet Paşa.*

Osmanlı Hilâfeti meselesi tarihi henüz ilgili kaynaklar yeterince kullanılarak çalışılmış bir konu değildir. Bugüne kadar konuya sınırlı anlamda gösterilen ilgi, belli oranda aydınlatıcı bilgi sağlamış ve konunun ne denli önemli olduğu hususunda ciddi ipuçları ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri de meselenin genel olarak nasıl ele alınabileceği hususudur. Mevcut literatürün<sup>1</sup> yanında kaynaklara da inildiğinde, Osmanlı hilâfeti

\* Doç.Dr., Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/tufanbuz@yahoo.com

Bu makale devam etmekte olan bir araştırmanın ilk ürünü sayılır. Bu nedenle de bazı kısımlar geliştirilmeye muhtaç, bazı bölümlerde ise makalenin yapısı gereği verilen bilgiler sınırlı kalmıştır. Araştırmanın ilk aşamalarından itibaren birçok meslektaşımın ilgi ve desteğini gördüm. Bunlar arasında Ali Akyıldız, Kemal Beydilli, Feridun Emecen, Mehmet İpşirli, İsmail Kara, Erdoğan Keskinkılıç, Azmi Özcan ve Ömer Türker'in katkılarını özellikle zikretmek isterim. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca, isimleri bizce meçhul olan hakemlere de yapıcı eleştirilerinden dolayı teşekkür borçluyum.

<sup>1</sup> Osmanlı hilâfeti meselesi hakkındaki mevcut literatürün bir değerlendirmesi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilâfeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1 (2004), s. 113-131.

meselesinin XVI. yüzyılda ortaya çıkışından 1720'li yıllara kadar farklı bir seyir izlediği görülür. Bu dönemin ilk zamanlarında ciddi tartışmalar yapılmış, XVI. yüzyılın ikinci yarısından 1720'lere kadar ise nispeten tartışmasız bir dönem geçirilmiş görünmektedir. 1722 Afgan-İran savaşıyla başlayan gelişmeler sonunda, Osmanlıların mücavir alanlarında ikinci bir halifenin ortaya çıkma ihtimalinin söz konusu olması münasebetiyle yapılan tartışmalar konuya ilginç açılımlar ve açıklamalar getirmiştir. Bu çalışmanın amacı, Osmanlı Hilâfeti meselesi tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturduğuna inanılan bu gelişmelerden başlayarak hilâfet kurumunun Osmanlı tarihi boyunca en çok tartışma konusu yapıldığı II. Abdülhamit dönemi (1876-1909) sonuna kadarki sürede meydana gelen tartışmaları çeşitli yönlerden ele alarak genel bir değerlendirme yapmaktır. Ayrıca, bu süre zarfında Osmanlıların hilâfet anlayışlarını hangi temellere dayandırdıkları ve bunları nasıl kavramlaştırdıkları da tespitiye çalışılacaktır. Dönemin uzunluğu ve tartışmaların yoğunluğu nedeniyle bazı hususların derinlemesine incelenmesi, geniş kapsamlı bir çalışmayı beklemek durumundadır.

## I

Osmanlı yönetiminin Hilâfet anlayışı konusunda ciddi ipuçları Osmanlı Devletinin İran üzerindeki nüfuz mücadelesi münasebetiyle ortaya çıkmıştır. 1722'de başlayan Afgan-İran savaşı Şah Hüseyin'in tahtını kaybetmesiyle sonuçlanmış ve İran yönetimi 1723'te Afganların eline geçmiştir. Amcasının oğlu Mahmut'un öldürülmesi ile Mayıs 1723'te İran tahtına geçen Eşref, müteakip iki senede İran'da otoritesini ve gücünü artırdıktan sonra 1725 sonbaharında iki elçisini İstanbul'a göndererek Osmanlı ile İran üzerinde iktidar paylaşımı müzakerelerine girdi.<sup>2</sup>

Ocak 1726'da İstanbul'a ulaşan Afganlı elçiler, biri Şah Eşref'ten Sultan III. Ahmed'e, diğeri İran İtimadüddevesinden Sadrazama ve bir diğeri de Afgan ulemasından Osmanlı ulemasına olmak üzere üç mektup getirdiler. Mektuplardan Şah Eşref'e ait olanı, rakibi II. Tahmasp'a karşı destek istiyor, İtimadüddeve ise mektubunda Sünnî Afganlıların Şiî İranlılara karşı desteklenmesini ve bu çerçevede Osmanlıların son senelerde ele geçirdikleri topraklardan -Hemedan, Kirmanşahan, Erdelan, Tebriz, Tiflis, Gence, Revan- geri çekilmelerini talep ediyordu. Afgan ulemasına ait mek-

<sup>2</sup> İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 3. Baskı, Ankara 1982, s. 172-183.

tup ise uzaklık sebebiyle “taaddüd-i imamın cevazı” ve İran'ın tamamının Sünnî Şah Eşref yönetiminde olmasının gereği üzerinde duruyordu.<sup>3</sup> Diğer bir ifade ile, Şah Eşref'in hilâfet talebini/iddiasını bildiriyor ve bunun tanınması talebini içeriyordu. Dönemin Osmanlı resmî tarihçisi olan ve bazı müzakerelere bizzat katılan Çelebizâde Âsım Efendinin aktardığına göre, özellikle imamet meselesi usul gereği Şeyhülislâmlığa iletildi. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi,<sup>4</sup> “asr-ı vahidde iki imamın ictimainın adem-i sıhhatini” belirttikten sonra Eşref'in imamet davasından vazgeçerek Osmanlı halifesine itaat etmemesi hâlinde “bâgî” sayılacağı ve katlinin “âmme-i Müslimîne vacip” olacağı yönünde görüş bildirdi.<sup>5</sup>

İran'ın Şiî halkının Hulefa-yı Raşidinden Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ın yanı sıra sahabilerden bazılarının hakaret ettikleri yolunda asırlardır zikredilen rivayetlerle zaten katı bir İran karşıtlığı tavrı oluşturmuş olan İstanbul ümera ve uleması, 1723'te Şeyhülislâmdan İran topraklarının *darü'l-harp* olduğuna dair fetva alarak Osmanlı Devletine ilhakını ümit ettiği bir sırada ikinci bir halife iddiasıyla karşı karşıya kalmıştı. Başta Şeyhülislâm olmak üzere önde gelen ulema, kadıaskerler, vüzera, diğer paşalar -bazıları görevde, bazıları ma'zûl-, yeniçeri ağaları ve sair ileri gelenler bir seri toplantılar yaparak hem gelişmeleri, hem de fetvaların gereğini müzakere ettiler. Toplantıların bazıları sarayda yapıldı. Neticede Eşref Şah tarafı ile müzakerenin gereksiz ve bu konuda şer'î görüşün Şeyhülislâmın fetvalarında belirtildiği üzere tartışılmayacak kadar açık olduğu konusunda ittifak edildi. Şeyhülislâm ve “ma'zûl ve mansup dokuz adet kadıasker ve yetmiş bir adet mevâlî ve on adet meşayih-i selatîn ve altmış beş adet müderrisîn ve dört adet Anadolu ve Rumeli kuzatı efendiler” tarafından imzalanan ve Eşref Şah'ın iddiasından vazgeçip Osmanlı padişahını halife tanıyarak bîat etmez ise katli için gerekenin yapılacağına dair olan mektup 12 Mart 1726'da Afgan elçilere teslim edildi.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Tarih*, İstanbul 1282, s. 350. Çelebizade Âsım hakkında kısa biyografik bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Cavid Baysun, “Çelebî-Zâde”, *İslâm Ansiklopedisi* (İA), III, 370-375; Ali Djafar-Pour, *Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1977, s. 58.

<sup>4</sup> Şeyhülislâm hakkında biyografik bilgi ve fetvalarından bazı örnekler için bkz. Mehmet İpşirli, “Lale Devri'nde Yenilikçi Bir Âlim: Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi”, *İstanbul Armağanı*, IV: *Lale Devri*, (haz. M. Armağan), İstanbul 2000, s. 249-257.

<sup>5</sup> Âsım, *Tarih*, s. 351.

<sup>6</sup> Âsım, *Tarih*, s. 354.

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendinin müzakerelerde esas alınan fetvaları

Birinci fetva: “Ehl-i İslâm asr-ı vahidde iki kimseye akd-i bey’at edip imam nasb etmek caiz olur mu? El-cevab: İki imamın asr-ı vahidde ictimânın adem-i sıhhati icmâ’-ı ashab ile sabittir. Meğer her birinin eyalet ve memleketleri beyninde Bahr-i Hind gibi bir hâciz-i azîm ola ki her biri âharın memleketinde tedbir-i himayeye kadir olmaya”.

İkinci fetva: “Bu surette âbâ-i kiramı ve ecdad-ı izamı müluk ve eimme olan Sultanu'l-berreyn ve'l-bahreyn Hâdimü'l-Haremeyniş-Şerifeyn Sultan Ahmed Han -edamellahu iclalehu- mâkiri'l-cedidân hazretlerine cumhûr-ı müslimin akd-i bey’at ve imam nasb edip bu kadar seneden berü imameti mütekarrir olduktan sonra hîta-i eyaletinden olup seyf ile feth eylediği memâlikine muttasıl belde-i Isfahan ve kurbünde olan ba’zı bilâda itâle-i dest-i tasallut eden Zeyd davâ-yı imamet ve saltanat edip Müsliminden bazı kimesneler dahi bey’at edip imam nasb etmeleriyle Sultan-ı mumâ-ileyh hazretlerine âdem ve mektup gönderip belde-i Isfahan kürsi-i memâlik-i Revâfız olup ve hâlâ benim zabtında olmağla Halife-i müşârun ileyh -ekamellahu deaime devletehu- hazretlerinin Revafız-ı Acemden feth ü teshir eylediği bilad ve eyaleti bana teslim edin deyü ilhah sadedinde olsa Zeyd’in hükm-i şe’risi ne vechiledir? *El-cevab*: Zeyd bâğî olup hal’i vacip olur. Eğer tasaddi ettiği davalarından rücu’ edip ribka-i bey’at-i zillullahi müşârun ileyh hazretlerini kılâde-i gerden-i ita’at ederse fe-bihâ. Ve eğer davasında ısrar edip itaatten ibâ ederse (Fein-beğat ihdâhümâ ale'l-uhrâ fe-katilü'lleti tebğî hatta tefie ilâ emrillah)<sup>7</sup> nass-ı keriminin hükmünce ve Sahih-i Müslim'de Ebu Said el-Hudri radiyallahu taala anhü hazretlerinden [rivayet olunan] izâ bûyi’a li-halifeteyni faktulü'l-âhare minhümâ [iki halifeye itaat edildiğinde onlardan diğeri/sonuncusunu öldürünüz] hadis-i şerifi mûcibince kıtalî âmme-i Müslimine vâcib olur”.<sup>8</sup>

Fetvaların içeriğinde birkaç husus dikkat çekmektedir. Birincisi, aynı zamanda iki imamın mevcudiyetine itirazın, sahabenin icmâına dayandırılmış olması ve böylece İslâm tarihinin çeşitli asırlarında var olan birden fazla halife tecrübesinin kuvvetli bir delile istinaden göz ardı edilmesidir.

<sup>7</sup> “Şayet ikisinden biri diğere karşı bağy ederse o vakit bâğî olana Allah’ın emrine rücu edinceye kadar kıtal edin” (Fetih, 49/9).

<sup>8</sup> Âsım, *Tarih*, s. 354-355; İkinci fetvanın *Behcetü'l-fetava* adlı eserden yapılan bir transkripsiyonu için bkz. İpşirli, *a.g.m.*, s. 256-257.

Diğeri, ikinci halifenin meşru kabul edilebilmesi için birbirlerine sınır ülkelerde bulunmamaları ve birbirlerinin iç siyasetini etkileyememeleri için arada Hint Okyanusu gibi büyük bir engelin (haciz-i azimin) bulunması şartının ileri sürülmesidir. Bir diğer ifade ile İran gibi Osmanlı Devletiyle sınırları olan bir ülkede ortaya çıkabilecek bir halifenin meşruiyeti kesin bir şekilde reddedilirken Hindistan'daki Babürlü sultanlarının hilâfet iddialarının olması durumunda meşru görülebileceğinin ima edilmesidir. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da Osmanlı Sultan-Halifesinin kendi ülkesindeki Müslümanlar üzerindeki otoritesini zaafa uğratma riskini göze almaktan kaçınma ihtiyacıdır.

İkinci fetvada dikkat çeken unsurlara gelince; verasete ve Müslümanların çoğunluğunun bîatına dayanarak halifelik makamına oturan, yirmi küsur senedir meşruiyeti sorgulanmayan bir halifenin memleketine komşu bir bölgede imamet iddiasında bulunan bir kişinin “bâğî” ilân edilmesi ve hal’ edilerek katlinin cümle Müslümanlara vacip olarak görülmesi hususu, şüphesiz Şah Eşrefe karşı açılacak savaşa destek bakımından çok önemlidir. Çünkü bu dönemde İstanbul’da savaş aleyhtarı bazı Müslümanların “İttihad-ı mezhep sebebiyle” İran’daki Sünnî yönetime karşı savaş ilânının caiz olup olmadığını sorguladıkları bilinmektedir. Hatta Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa da sulh yolu ile çözüm bulunması eğilimindeydi.<sup>9</sup> Şah Eşrefi “bâğî” ilân eden fetvada zikredilen âyetin alıntılanmayan kısmı, ilginçtir, “Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin” şeklindedir ve sulh yolunu tercih edenlerin konumunu güçlendirici mahiyettedir. Bu husus, Eşrefe gönderilen mektubun Osmanlı ileri gelenlerinden bu kadar çok kişiye imzalatırılmasını da açıklayıcı olabilir.

Diğer bir önemli husus da ortaya çıkan ikinci halifenin katledilmesi hususunun bir şer’î delil ile de desteklenmesidir. Birinci fetvada sahabenin icmama dayandırılan halifenin teklifi görüşü, ikincisinde bir hadise dayanarak tek halifeliğin nasıl korunacağı unsuruna vurgu yapmaktadır. Aynı tavır tam da bu yıllarda İbn Haldun’un *Mukaddime* adlı eserinin Osmanlıcaya ilk çevirisini yapan Pîrîzade Mehmet Sahib Efendi’de<sup>10</sup> de

<sup>9</sup> Âsım, *Tarih*, s. 353.

<sup>10</sup> Pîrîzade hakkında kısa biyografik bilgi için bkz. Ahmed Kavas, “Mehmed Sahib Efendi (Pîrîzade)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 183. Kavas, *Mukaddime* çevirisinin Padişah I. Mahmud’a 1730’da, *Mukaddime*’yi Pîrîzade çevirisinden istifade ederek Fransızca’ya çeviren de Slane ise h. 1143/1730-31’de takdim edildiğini belirtiyor (M. de Slane, *Les Prolégomènes d’İbn Khaldun*, Paris 1934, s. CXIII).

görülmektedir. Hilâfet meselesinin üst düzeyde tartışıldığı bir dönemde III. Ahmed'in ikinci imamı olan ve Patrona Halil isyanından sonra tahta geçen I. Mahmut'un birinci imamlığına atanan ve bu sırada söz konusu *Mukaddime* çevirisini Padişaha takdim eden Pîrîzade, dönemin dinî-siyasî gelişmelerinin değerlendirilmesi ve görüş belirleme sürecinde yer alan önemli isimlerden biridir. *Mukaddime*'nin "teaddüd-i hulefa" meselesiyle ilgili kısmını çevirirken tafsil babında eklediği kısımlar fetvaların muhtevası ile dikkat çekici benzerlik ve aynîlikler ihtiva etmektedir.<sup>11</sup> Örneğin, ikinci bir halifenin cevazı için gereken şartlar belirtilirken birinci fetvada zikredilen iki memleket arasında "Bahr-i Hind" gibi bir "hâciz" bulunması görüşü Pîrîzade tarafından aynı kavramlar kullanılarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde ikinci fetvada zikredilen hadis de bu kısımda yer almıştır.<sup>12</sup>

Osmanlı üst kademe görevlilerinin hilâfet meselesiyle ilgili görüşlerini açıkça dile getirmelerine vesile olan olayların devamı, en azından kısa vadede, konuya hassasiyet gösterenlerin istediği gibi oldu. Ekim 1726'da Eşref Şah kuvvetlerine karşı harekete geçildi. Eşref bir yıl süren savaşların ardından Osmanlı isteklerini kabul etti; ayrıca hilâfet iddiasından da vazgeçerek III. Ahmed'i bütün müslümanların halifesi olarak tanıdı. Ekim 1727'de Osmanlı-İran barış antlaşması imzalandı.<sup>13</sup>

İran'da 1730'larda meydana gelen gelişmeler, Sünnî idarenin kısa sürede sona ermesi ile sonuçlandı. Afşarlardan Kırıklı koluna mensup Nadir'in Sünnî mezhebe bağlı Afganlılara karşı mücadelede başarılı olması ve 1736'da eyalet valileri ve İran ileri gelenleri tarafından Şah seçilmesi Osmanlı-İran ilişkilerinde din/mezhep eksenli yeni tartışmaların yaşanma-

<sup>11</sup> Pîrîzade'nin, dönemsel gelişmelerin de etkisiyle tafsil ederek çevirdiği bu kısım *Mukaddime*'nin bazı nüshalarında mevcut değildir. Rosenthal'in tespitine göre, Türkiye'de bulunan nüshalardan üçünde bu bölüm yer almaktadır: Yeni Camii, 888; Âtuf Efendi, 1936 ve Hüseyin Çelebi (Bursa), 793. Bursa'da bulunan yazmanın bir nüshası da Hekimoğlu Ali Paşa, 805'de kayıtlıdır (İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, İngilizceye çev. Franz Rosenthal, London 1958, s. XCIII-XCVIII, s. 392, dn. 222). Pîrîzade'deki bu bölüm, Rosenthal ve Uludağ çevirileriyle kıyaslandığında hacim olarak neredeyse onların iki katı kadardır (İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Pîrîzade Mehmed Sahib Efendi, İstanbul 1275, I, 341-344). Rosenthal için bkz. *a.g.e.*, s. 392-394; Uludağ, İstanbul 1982, s. 550-552). Zakir Kadiri Ugan'ın çevirdiği *Mukaddime*'de ise bu bölüm mevcut değildir (Ugan, İstanbul 1988, s. 486).

<sup>12</sup> Pîrîzade, s. 341-342. Bu hadis Rosenthal'in çevirisinin metninde yer almamakta, dipnotta *Sahih-i Müslim*'den tahrir edilerek manası verilmektedir (*a.g.e.*, s. 392, dn. 223).

<sup>13</sup> Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 184-186; Djafar-Pour, *a.g.t.*, s. 59-62.

sına zemin hazırladı. Tahta çıkarken Şiilere şart koştuğu hakikî Caferiliği kabul maddesini Şah olduktan sonra da dört sünnî mezhebe ilaveten beşinci sünnî mezhep olarak Osmanlılara kabul ettirmeye çalıştı.<sup>14</sup> Osmanlı idarecileri Nadir Şah'ın ısrarlı tavrına rağmen Caferiliğin beşinci Sünnî mezhep olarak kabulüne yanaşmadılar. Nadir Şah'ın İstanbul'a gönderdiği elçi ile yapılan görüşmelerde Osmanlı tarafının sultan I. Mahmud'un "halîfe-i rûy-ı zemin", "zıllullah" ve "halîfetullah"<sup>15</sup> unvanlarını öne çıkararak halifeliliğine vurgu yapmaları dikkat çekmektedir. Konumuz açısından değerlendirildiğinde bu tavır, diğer sebepler arasında, şöyle bir kaygıyı da akla getirmektedir: Osmanlı sınırlarına bitişik bir ülkede siyasî ve dinî otoritesi ayrı sünnî bir devletin varlığı sonunda fiilen ikinci bir halifenin ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu ise yukarıda aktarılan fetva metinlerinde de görüldüğü üzere Osmanlı idaresinin göze alamayacağı bir gelişme olurdu.

Osmanlı hilâfeti ile ilgili 1720'li yıllarda meydana gelen gelişmeler konuyla ilgili belki eskiden beri var olan hassasiyetlerin belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına vesile olmuş ve Osmanlı hilâfeti düşüncesinin dinî-siyasî temellendirilmesi konusunda önemli veriler sağlamıştır. Bu anlamda XVIII. yüzyıla ait verilerin ikinci önemli grubu 1768-1774 Osmanlı-Rus Harbi münasebetiyle ortaya çıkmıştır. Savaş devam ederken sulh ve muahedenin dinen cevazının temellendirildiği bir belgede padişah III. Mustafa "Sultanü'l-müslimin... ve Halifetü Resulillah" unvanlarıyla zikredilmiş<sup>16</sup> ve Padişah'ın hilâfetine olan bu vurgu Osmanlı-Rus savaşı sırasında savaş alanında vak'anüvis olarak görevli bulunması hasebiyle müzakereleri birinci elden bilgiye dayalı olarak aktaran Sadullah Enverî'nin yazılarına da yansımıştır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Nadir Şah'ın girişimleri ile ilgili gelişmeler için bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 230-234; V. Minorsky ve M. Aktepe, "Nadir", *İA*, IX, 21-31.

<sup>15</sup> Mustafa Kesbî, *İbretnüme-yı Devlet*, (Haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 468-471.

<sup>16</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hatt-ı Hümayun (HH), nr. 319, evrakın arkasına sonradan kaydedilen tarih, 1185/1771-72.

<sup>17</sup> Birkaç örnek olması bakımından bkz. Muharrem S. Çalışkan, *Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildinin Metin ve Tahlili*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 125, 196, 313, 347, 352. Bu tavrın I. Mahmud'un 1730'da, III. Osman'ın 1754'te ve III. Mustafa'nın 1757'de tahta çıkışları münasebetiyle de vurgusuz bir şekilde sergilendiğini belirtmek gerekir. Bazı örnekler için bkz. *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi: Mür'it-Tevârih*, I, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1976, s. XIX, 11, 176-177; İstanbul 1978, II-A, 12; İstanbul 1980, II-B, 116-117.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile sonuçlanan müzakereler, Osmanlıların hilâfet konusunda temel yaklaşımlarını gösteren önemli ipuçları ortaya çıkarmıştır. 1772 senesi müzakereleri sırasında Rus delegelerin Kırım'ın bağımsızlığı konusunu gündeme getirmeleri üzerine Osmanlı delegesi cevaben, devletin gücünün şeriatın küllî ve cüzî bütün kurallarını uygulamaya dayandığını ve bu kuralları ihmale sadece kendilerinin değil, padişahın dahi ruhsatının bulunmadığını belirttikten sonra “istid’â-yı serbestiyet-i Tatar ise vücûduna cevâz-dâde-i şerîatimiz olmıyan ictimâ’-ı halîfeteyn velvele-i fitne-engîzini müstelzim bir hâlet-i reddiye olub şimdiye dek vuku’ı mesbûk”<sup>18</sup> olmamıştır diyerek kararlı bir şekilde teklifi reddetmiştir. Osmanlı delegesinin cevabı hakkında Hammer'in verdiği bilgiler de önemlidir. Hammer, Osmanlı delegeleri adına Yenişehirli Osman Efendi tarafından verilen cevabı şöyle aktarmaktadır: “Sultan bütün Sünnî Müslümanların Halifesidir. Bunu, hükümdarları Sünnî olan Hindistan, Buhara ve Fas üzerinde icra etmiyorsa, bu aradaki mesafenin büyüklüğünden kaynaklanan bir eksikliklerdir. Tatarların serbestiyetinin tanınması halifelik görevine ağır bir darbe vurulması anlamına gelecektir”.<sup>19</sup> Hammer'in aktardığı bu bilgiler Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda tam metni verilen birinci fetvası ile birlikte değerlendirildiğinde, XVIII. yüzyıl Osmanlı ulemasının, hilâfetin teklifi konusundaki tavrının temel unsurları ortaya çıkmaktadır.

Kırım'la ilgili kısmına gelince; uzun süre Osmanlı yönetiminde bulunan Kırım bağımsız olduğunda Osmanlı topraklarına bitişik bir bölgede bağımsız bir Sünnî devlet konumunda olacaktı. Yeni devletin başında bulunacak olan şahıs Kırım Müslümanlarının dinî ve siyasî lideri olacak, yani fiilen halifenin fonksiyonlarını üstlenecekti. Bu ise Osmanlı topraklarına sınır olan bir bölgede kabul edilmesi şer’an caiz olmayan bir husustu. Ayrıca, Kırım Hanlarının Osmanlı hanedanına karşı rekabet hissi bilinmekte idi. İstanbul'da bile padişahların yönetiminden memnun olmayan bazı kesimlerin Âl-i Osman yerine Âl-i Cengiz neden olmasının türü söylenti çıkardıkları ve bu tür beklentilerin XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam ettiğini de belirtmek gerekir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Çalışkan, *a.g.t.*, s. 351. Bu cevabın biraz farklı ifadelerle zikredilmiş hâli için bkz. Şem’dânîzâde, *Mür’it-Tevârih*, III, haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1981, s. 16.

<sup>19</sup> Joseph F. Hammer-Purgstal, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, 632. Bu bilgiden beni haberdar eden ve ilgili kısmı Almanca'dan Türkçe'ye çevirme lütfunda bulunan Prof. Dr. Kemal Beydilli'ye müteşekkirim.

<sup>20</sup> Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6 (2001), s. 63-76.

Küçük Kaynarca Antlaşması müzakerelerinin en önemli tıkanma noktalarından birini hilâfet kaygısı oluşturmuş görünmektedir.<sup>21</sup> Ağustos 1772 Fokşan barış görüşmelerinde Rus tarafı Kırım'a serbestiyet verilmesini teklif etti. Din ile ilgili ortaya çıkabilecek hususlarda görüş bildirmek üzere Ayasofya şeyhi Yâsinîzâde Osman Efendinin de aralarında bulunduğu Osmanlı tarafı, teklifi Osmanlı sultanının halifelik haklarının saklı kalması, yani Kırım han ve kadılarının tayini ve hutbenin padişah adına okutulması şartıyla kabul etti. Rus tarafı da tamamen serbestiyet konusunda ısrar edince görüşmeler antlaşmazlıkla sonuçlandı. Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Rus Mareşali Kont Mihail Petroviç Rumyantsov'un, görüşmelerin devam etmesi konusundaki tavırları sonucu Kasım 1772'de Bükreş'te müzakerelere tekrar başlandı. Osmanlı tarafını Reîsülküttab Abdürrezzak Efendinin temsil ettiği müzakereler sırasında Ruslar hilâfetle ilgili Osmanlı taleplerini, Osmanlılar da Tatarların serbestiyeti hususunu kabul ettiler.<sup>22</sup> Bu husus daha sonra Antlaşmanın 3. maddesinde “mezhepleri ehli İslâm'dan olup zat-ı madelet-simat-ı şehriyârânem *imamü'l-mü'minin* ve *halifetü'l-muvahhidin* olduğuna binaen tâife-i merkume akdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek umur-ı mezhebiyyelerini taraf-ı hümayunum hakkına<sup>23</sup> şeriat-ı İslâmiyye muktezasınca tanzim ederler”<sup>24</sup> şeklinde yer aldı. Böylece, siyâsî ve idarî manada Osmanlı toprağı olmaktan çıkan Kırım'daki Müslümanların dinen Osmanlı halifesine bağlı kalmaları sağlanmaya çalışıldı.

Cevdet Paşanın belirttiğine göre, madde bu hâliyle sonradan muğlak bulundu ve daha açık ifadelerin yer aldığı bir metin hazırlanarak Rusya'ya gönderildi. Muğlak bulunan hususun ne olduğu açık bir dille belirtilme-

<sup>21</sup> Antlaşmanın gelişim süreci ve yeni bir değerlendirmesi için bkz. Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXVI, 524-527.

<sup>22</sup> Hammer, *a.g.e.*, s. 633, 638; Beydilli, *a.g.m.*, s. 524.

<sup>23</sup> Bu kelime *Tarih-i Cevdet*'te hataen “hulkuna” şeklinde yazılmıştır (tertib-i cedid, Dersâadet 1309, I, 359).

<sup>24</sup> BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 145. Küçük Kaynarca Antlaşmasının Osmanlı Arşivinde bulunan diğer nüshaları için bkz. *Nâme-i Hümayun Defteri*, nr. IX/1, s. 24-30; HH, nr. 58503. Fransızca metin için bkz. HR.SYS., 1186/1. XX. yüzyılın önemli İtalyan oryantalistlerinden olan Nallino, Osmanlı delegasyonunun Rusların cehaletinden yararlanarak Osmanlı sultanını Müslümanların halifesi olarak kabul ettirdiklerini iddia etmektedir (Carlo A. Nallino, *The Caliphate*, çev. F. R. Rodd, Cairo 1918, s. 11). İtalyancası *Califfato Ottomano* adıyla İtalya Hariciye Nezareti tarafından 1917'de yayımlanmıştır.

mekle birlikte Kaynarca Antlaşması'yla ilgili gelişmeleri aktarırken verdiği bazı bilgiler açıklayıcı mahiyettedir. Osmanlılar ilgili maddeyi, “hutbe ve sikkelerinin Âl-i Osman namına olmasıyla tefsir” etmiş ve Rusya tarafına da kabul ettirmiş iken Kırım Hanları bunu böyle anlamamışlar ve Kırım'da basılan paralarda Sultan I. Abdülhamid'in adına yer vermeyerek Selim Giray ve Devlet Giray Hanlar bastırdıkları paraların bir yüzüne kendi adlarını koymuşlar diğer yüzünde de “*duribe fi Bağçe Saray*” ifadesine yer vermişlerdi.<sup>25</sup> Diğer bir ifade ile, Kırım Hanları sikke meselesini tamamen siyasî iktidarlarıyla alâkalı görmüşler ve Osmanlıların aksine dinen bağlılık alanını ilgilendirdiğini düşünmemişlerdi. Bu durum sıkıntı yaratmış olacak ki Kırım Antlaşması'nın üçüncü maddesi farklı yorumlara mahal bırakmayacak şekilde açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştı. Buradaki hilâfet vurgusu hem antlaşma metnindekinden hem de konunun tekrar teyid edildiği Aynalıkavak Tenkihnamesi'ndekinden daha fazla ve barizdir. Antlaşmada “bu babda vukûu muhtemel olan suretler ve avarızın defî ve Şeriat-ı garrâ muktezasınca *ictimâ'-ı halîfeteyn* mahzurunun indifâi zımında madde-i merkumenin tavzîh ve tebyîni mühim ve muktezî olduğuna binaen husus-ı mezbur şu vechile şerh u tafsîl olunur ki: ...Tatar kavmi bi'l-ittifak bir hanı intihab eylediklerinde *hâdimül-haremeyni's-şerîfeyn* ve *imamül-müslimin* olan Padişah-ı Âl-i Osman hazretlerine ber mukteza-yı *hilâfet-i uzma* arz u inhâ ve *sultanül-müslimin*<sup>26</sup> hazretleri dahi bir gûne ta'lîl u ta'vîk etmeksizin der-akab nişan-ı şerif-i Hilâfetpenâhi i'ta ve teşrifatını irsal eyliye ve cumalarda ve îdlerde Kırım hattasında vâki kâffe-i mesâcid ve meâbidde hutbe ve revâc-ı sikke nâm-ı nâmî-i Âl-i Osman ile olarak” denildikten sonra Kırım'da görev yapacak kadıların da kendi uleması arasından seçileceği ve Kadıasker tarafından herhangi bir ücret alınmadan “izn-i şer'î” gönderileceği belirtilmektedir.<sup>27</sup> Bu maddenin devamında Sultanın konumu “Şeriat-ı garra muktezasınca Padişah-ı İslâm hazretleri *halîfetü'l-uzma'l-müslimin* ve *imamül-muvahhidin*” şeklinde tamamen dinî açıdan vurgulanmıştır.

Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 3. maddesi ile belirlenen Kırım'ın siyaseten serbest bırakılması ve dinen Osmanlı hilâfetine bağlı kalması hususu sıkıntı kaynağı olmaya devam etmiştir. Antlaşma sonrasında Kırım halkı bu maddeyi benimseyenler ve karşı çıkanlar olarak ikiye bölün-

<sup>25</sup> Cevdet, *Tarih*, I, 246-247.

<sup>26</sup> Vurgular bize ait.

<sup>27</sup> Belgenin tam metni *Tarih-i Cevdet*'in ekler kısmında yer almaktadır (II, 302-303).

müş ve ikinci grubun temsilcileri İstanbul'a gelerek maddenin uygulanmaması yönünde girişimlerde bulunmuşlardı. Hatta Rusların desteklediği Şahin Giray, Osmanlı halifesinden tamamen ayrılma taraftarıydı. Nitekim Halil İncalcık'ın ifadesiyle “Müslüman ahali ona Rusların ortağı bir kâfir gözüyle bakmaya başladı”.<sup>28</sup> Padişah da aslında Kırım'ın serbestliğini kabullenmedi ve duruma son vermenin bir yolunun bulunması arzusunu izhar etti.<sup>29</sup> Kırım'daki gelişmelerden duyulan kaygı resmî yazışmalara da yansımaktaydı. Nisan 1776 tarihinde Rus Çarîçesine gönderilen hatt-ı hümayunda da “Tatar serbestisi ve hânân-ı Kırım'ın intihab-ı tavaif-i Tatar ile nasbları hususu ictima'-ı halifeteyn mahzur-ı azîmini müstelzim” olacağına dikkat çekilmişti.<sup>30</sup> Kırım'daki siyasi gelişmelerin Osmanlı aleyhine seyretmesine gösterilen en somut tepki, Rusya tarafından desteklenen Şahin Giray'ın hanlığının Sultan-Halife tarafından onaylanmamasıydı. Dahası, Osmanlı Devleti serbestiyet muhaliflerinin de etkisiyle Selim Giray'a “nişan-ı şerif”<sup>31</sup> verdi. Bu ise yukarıda metni verildiği üzere hem antlaşmanın 3. maddesine, hem de sonradan ilgili maddeyi açıklamak üzere Rusya tarafına verilen metne aykırı idi. Bu gelişmelerin doğurduğu gerginlik Kırım'da çok sayıda Müslümanın katledilmesi ve binlercesinin Osmanlı Devletine sığınmasına yol açtı. İki devlet arasında savaş havası ağır basmış iken Fransa'nın devreye girmesiyle başlayan müzakereler Küçük Kaynarca Antlaşması'nın gözden geçirilmesiyle sonuçlandı. 1779 Ocak ayında imzalanan ve Aynalıkavak Tenkihnamesi adı verilen bu metinde de Osmanlı padişahının bütün Müslümanların halifesi olduğu hususu tekrar vurgulanmıştır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Halil İncalcık, “Kırım/Kırım Hanlığı (1441-1783)”, *DİA*, XXV, 454.

<sup>29</sup> Cevdet, *Tarih*, II, 317.

<sup>30</sup> BOA, HH, nr. 761, 20 Safer 1190/10 Nisan 1776.

<sup>31</sup> Nişan-ı Şerif Kırım meselesi bağlamında şöyle tarif edilmiştir: “Mutad üzere hânân hazeratının azl ü nasblarında yazılacağı tevcih-i berat-ı âlişanî olmayıp şeriat-ı garra muktezasınca Padişah-ı İslâm hazretleri Halîfetü'l-Uzmâi'l-Müslimîn ve İmamü'l-Muvahhidîn olmak cihetiyle ictima'-ı halifeteyn mahzurunu def' u izale zımında kavm-i Tatar a'kâb-ı Cengiziyeden intihab ve ihtiyar eyledikleri Han'ın nasbına izn-i Sultanî hukukunu müş'ir hânân hazeratının şanlarına layık elkâb yazılacak nişan-ı mülâtefet-unvan-ı Padişahîden ibaret olduğu beyanı ile taraf-ı Devlet-i Aliyyeden bir kıt'a vesika i'tasını istida eder” (Cevdet, *Tarih*, II, 303).

<sup>32</sup> BOA, HH, nr. 58511 (h. 1193/Mart 1779); BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 154; Cevdet, *Tarih*, II, 329-335. Bu gelişmeler hakkında genel bilgi için bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 443-453.

Ancak siyaseten serbest bırakılan Kırım'ın dinen Osmanlı halifesine bağlı kalması uzun süreli olamayacaktı. Nisan 1783'te Kırım'ın Rusya tarafından ilhak edilmesi ve Ocak 1784'te Osmanlı Devletinin bu ilhakı tanımaması Osmanlı'nın bölgeyle ilişkilerinde bir dönüm noktasını oluşturdu. Kırım'ın kaybını bir türlü hazmedemeyen Osmanlı Devleti onu kurtarmak gayesiyle 1787'de Rusya ile tekrar savaşa başladı. Fakat mağlup olunca imzalanan 1792 Yaş Antlaşması ile bölge müslümanlarının Rus hâkimiyyetine girmesini kabul etti. Ruslar Kırımlıların Osmanlı halifesine bağlılığını sona erdirmek için müftü ve kazaskeri maaşlı memur statüsüne indirdi. 1794'te de Müslüman İdâre-i Rûhâniyyesi adlı teşkilâtı kurarak din işleri tamamen hükûmetin kontrolü altına alındı. Böylece Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ve Aynalıkavak Tenkihnamesi'nin hilâfetle ilgili hükümleri geçersiz kalıyor ve “müftü tayin edilmek için... Rusya idaresine istenilen ölçüde bağlı olmak yeterli kabul ediliyordu”.<sup>33</sup>

Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Sultan'ın halifelliğini vurgulamak amacıyla kullanılan unvanların hiçbiri bu dönemde ortaya çıkmış unvanlar olmayıp XVI. yüzyıldan beri kullanılmaktadır: *Hâdimü'l-Haremeyni's-şerîfeyn*<sup>34</sup> Yavuz Sultan Selim'den, *halîfetü'l-uzmâ'l-müslimin* de Kanuni Sultan Süleyman'dan itibaren kullanılan unvanlardı. Bu anlayışın *imamü'l-mü'minin*, *halîfetü'l-muvahhidin* ve *imamü'l-muvahhidin* kavramlarıyla teyid edilmesi de dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, Kanuni döneminden itibaren benimsenen anlayışa göre saltanat makamına oturan kişinin aynı zamanda halife olduğu hususu<sup>35</sup> yukarıdaki alıntılarda görülen *Sultan*, *İmam* ve *Halife* tabirlerinin birbirlerinin yerine kullanılmasında da tezahür etmektedir. Bütün bunların ötesinde, bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde gayri-Müslim bir devlet ile yapılan bir barış antlaşması metninde Osmanlı sultanının bütün Müslümanların halifesi olduğu ve tek halife<sup>36</sup> vurgusu ilk defa vuku bulması bakımından dikkat çekmektedir.

<sup>33</sup> Hakan Kırımlı, “Kırım/Rus İdaresi Dönemi”, *DİA*, XXV, 458.

<sup>34</sup> Bu terkinin zaman zaman farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. “Hâkim-i Haremeyni's-Şerîfeyn”, (*Tarih-i Selâmîki*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, s. 35), “Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevvere ve Kudüs-ü Şerîf-i Mübarekin hâdim ve hâkimi” (*Düvel-i Ecnebiye Def.*, nr. 83/1, s. 142, 203, 215; HH, 58511), “Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevverenin hâdimi ve Kudüs-i Şerîfin hâmisî” (S. Çalışkan, *a.g.t.*, s. 342). Bu farklı kullanımların daha çok belgelerde padişahın elkabının sıralandığı bölümlerde görüldüğünü belirtmek gerekir.

<sup>35</sup> Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, New York 2002, s. 116, 125-127.

<sup>36</sup> İki halife bulunması durumunda birinin katledilmesi konusunda Pirîzade Mehmed Efendinin ifadeleri çok nettir. Müttekaddimin ve Müttehahirin ulemanın görüşüne

Küçük Kaynarca Antlaşması modern hilâfet meselesinde çok önemli bir yere sahiptir. Zira, üç asra yakın bir zamandır zaman zaman ön plâna çıkarılan Osmanlı hilâfet vurgusu ilk defa bir uluslar arası antlaşma metninde böylesine açık bir şekilde yer almaktaydı. İkincisi, Osmanlı yöneticileri devleti güçlendirme çabalarında hilâfet kurumunun nüfuzundan yararlanma istek ve kararlılığını göstermişlerdi. Üçüncüsü ve müstakbel gelişmeler açısından daha önemlisi, kendilerinden önce uzun süre ayrı olan dinî ve siyasî liderliği XVI. yüzyılda padişahın şahsında birleştiren Osmanlı, iki küsur asır sonra sultan-halifenin siyasî ve dinî otoritesinin ayrılığını ifade eden bir antlaşmayı kabul etmekteydi. Küçük Kaynarca bu anlamda ilk antlaşma olması ve bir örnek teşkil etmesi bakımından da ayrıca önemlidir. Bu antlaşmada Sultanın Kırım'da meydana gelecek siyasî ve idarî düzenlemelere hiçbir şekilde karışmayacağı ve Kırımlılar kimi liderliğe seçerse Halife'nin onu tanıyacağı açıkça belirtildi. Sultanın dinî ve siyasî otoritesinde kabul edilen bu ayrılık Küçük Kaynarca Antlaşması metninin elkap bölümüne de yansır. Şöyle ki; Mekke, Medine ve Kudüs ile başlayarak İstanbul, Edirne ve Bursa'nın ardından Arabistan, Anadolu, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarındaki önemli yerler zikredilerek “eyalat-ı Tatarı dair ol-havalilerde vâki” umum sığınak ve bi'l-cümle Tatarın *Halîfe-i a'zam*”ı ve “kezalik etrafında vâki cümle oymakân ve muzâfâtiyle” Bosna, Belgrad, Sırp hükûmeti, Arnavutluk, Eflak ve Boğdan, “ve etraflarında vâki kılâ’ u husûn ve tarif u tasniften müstağni nice bikâ’ u büldanın *Padişah*”ı olduğu belirtilmektedir. Bu ilginç ayırım 1830'lara kadar Rusya ile yapılan antlaşma metinlerinde aynı formatta yer alır.<sup>37</sup>

Osmanlı Devletinin XIX. ve XX. yüzyıllarda kaybettiği topraklardaki Müslümanlar için aynı anlayışa bağlı kalınarak düzenlemeler yapılacak ve Müslümanların dinen Osmanlı halifesine bağlı kalmaları ve bunun göstergesi olarak hutbelerde sultan-halifenin isminin zikredilmesi bir çözüm olarak görülecektir. Hatta bu sorumluluğun bir gereği olarak şeyhülislâm-

---

göre bir asırda “iki imamın mansıb-ı hilâfette ictimâ’ı caiz olmayıp...imam-ı vâhide Bey’at lâzime-i zimmet-i ümmettir...belde-i vâhidede ...iki imamın hükmü ve tasarrufu caiz değildir diye ulema ittifak eyledi” demektedir (İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Pirizade Mehmed Sahib, İstanbul 1275, I, 341-342). Ayrıca, Osmanlı medreselelerinde okutulan temel eserlerden biri olan *Şerhu'l-Makasid*'de da aynı zamanda iki imamın caiz olmadığı belirtilmektedir (Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, İstanbul 1305, II, 272).

<sup>37</sup> Birkaç örnek olması bakımından bkz. BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defteri*, nr. 83/1, s. 142-143, 215.

lık, kaybedilen topraklardaki Müslümanların dinî hayatlarını nasıl düzenleyeceklerine dair bir talimatname bile hazırlayacaktır.<sup>38</sup>

Osmanlı'nın kendi iç düzenlemelerinde de Sultan'ın dinî ve siyasî otoritesinin ayrılığı anlayışı giderek yerleşmeye başlayacaktı. Tanzimat döneminde uygulamaya koyulan Osmanlılık anlayışı ve Müslim gayrimüslim eşitliği prensibi aslında Sultan'ın siyasî otoritenin başı olarak din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlıları temsil ederken Müslümanlar için de Hilâfet makamında bulunmaktaydı.<sup>39</sup> Bu ayrılık 1876 Kanun-ı Esasîsi 4. maddesinde “zat-ı hazret-i padişahî hasbe'l-hilafe din-i İslâmın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır”<sup>40</sup> şeklinde ifadesini bulmuştu. Aynı ayrılık çizgisi nihayet Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1922'de Saltanat'ı Hilâfet'ten ayırarak sona erdirmesi ve Osmanlı hânedanından Abdülmecid Efendiyi de siyasî güçten tamamen yoksun bir hâlde halife tayin etmesiyle zirveye ulaşmıştı.<sup>41</sup>

Bu meselede dikkat çeken hususlardan biri de Osmanlı hilâfetine muhalif bazı İngiliz ve Arapların da siyasî otoriteden yoksun bırakılmış ve sadece dinî yönüyle öne çıkarılmak istenen bir hilâfet anlayışını savunmuş olmalarıdır. Modern dönem Osmanlı hilâfet meselesi literatürü açısından önem taşıyan yayınlardan *The Future of Islam* adlı eserin yazarı Wilfred Scawen Blunt, Osmanlı hilâfeti sonrasında kurulmasını tasavvur ettiği yeni hilâfet makamının sadece dinî bir kurum olacağını ve otoritesini de belli şartlarla sınırlandırılmış olarak icra edeceğini ileri sürmekteydi.<sup>42</sup> Blunt'ın zikredilen kitabından etkilendiği iddia edilen Abdurrahman Kevâkibi<sup>43</sup> *Ümmü'l-Kura* adlı eserinde Osmanlı Devletinin ve onun aslı

<sup>38</sup> Yunanistan ve Romanya ve Sırbîye ve Bulgaristan ve Karadağ'da Bulunan Cemaat-i İslâmiyenin Hususat-ı Mezhebiyyeleri Hakkında Canib-i Şeyhülislâmiden Kaleme Alınan Talimatır, İstanbul 1302. Bu talimatın bir fotokopisini temin eden meslektaşım İlhami Yurdakul'a teşekkür ederim.

<sup>39</sup> Tanzimat ve ağırlıklı olarak II. Meşrutiyet dönemi müslim-gayrimüslim eşitliği meselesinin bir değerlendirmesi için bkz. İsmail Kara, “Müsâvat yahut Müslümanlara Eşitsizlik: Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü”, *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*, Azmi Özcan (ed.), İstanbul 2000, s. 307-347.

<sup>40</sup> Suna Kili, A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 43.

<sup>41</sup> Azmi Özcan, “Hilâfet/Osmanlı dönemi”, *DİA*, XVII, s. 547.

<sup>42</sup> Wilfrid Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 189-190.

<sup>43</sup> Blunt'ın eserindeki görüşlerinden Kevâkibi'nin ne denli etkilendiği konusunda bir araştırma için bkz. Sylvia G. Haim, “Blunt and al-Kawakibi”, *Oriente Moderno*, XXXV (1955), s. 132-143.

unsuru konumundaki Türklerin İslâm'ın yenilenmesini, güçlenmesini sağlayacak özelliklerden mahrum olduğunu bu nedenle Hilâfet'in Osmanlılardan alınması ve sadece dinî otoriteden müteşekkil bir makam hâline getirilmesini savunmuştur. Hilâfet'in Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesi ve Mekke'nin hilâfet merkezi yapılmasını açıkça teklif eden ilk Arap olma özelliğini de taşıyan Kevâkibî, müslüman toplumlardan seçilecek temsilcilerden oluşacak bir heyet-i şura tarafından belirlenecek halifenin, İslâm dünyasının dinî işleriyle ilgilenebileceğini savunmaktaydı.<sup>44</sup>

XVIII. yüzyılda Osmanlı üst yönetiminin, halifenin teklifi konusunda yaptığı vurgu, "taaddüd-i hulefa" ve "ictima-ı halifeteyn" ihtimaline karşı gösterdiği teyakkuz ve tedirginliğin çok üst düzeyde olduğunu belirtmek abartılı olmasa gerek. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da bu anlayışın dönemselsel olmadığı ve Osmanlı Devletinin sonuna kadar hilâfetin teklifi anlayışının ulema arasında devam ettiğidir. Son Şeyhülislâm Mehmed Nuri Efendinin 1920'lerde bu anlayışı, *ehlül-hal ve l-akd* tarafından bey'at edilen halifeden başka bir halife nasbının katiyyen caiz olmayacağı, böyle bir teşebbüs olursa da ikinci halifenin hadis gereği "izale-i vücûdı cihetine gidilmesi"<sup>45</sup> gerektiği şeklinde dile getirmesi dikkat çekicidir. Mehmet Nuri Efendinin konuyla ilgili ifadeleri mana itibarıyla Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda tam metni verilen ikinci fetvasıyla aynıdır.

Halifenin teklifi anlayışı zamanla Osmanlı sınırları dışında da giderek güçlenmiş görünmektedir. Örneğin XVI. yüzyılda Osmanlı hilâfetini kabul etmeyerek "İmamet" ve "hilâfet" iddiasında bulunan ve bu iddiasını Kureyş kabilesine mensubiyetle desteklemeye çalışan<sup>46</sup> Fas sultanlığı XVIII. yüzyılda Osmanlı sultanının hilâfet konumunu kabul eder noktaya gelmişti. 1730'da tahta çıkan I. Mahmud'a gönderilen tebrik mektubunda Fas Sultanı Abdullah'ın padişah için "imam" ve "emîrül-mü'minîn" un-

<sup>44</sup> Abdurrahman Kevâkibî, *Ümmü'l-Kura*, Beyrut 1982, s. 236 vd. Kevâkibî'nin Osmanlı muhalifi olma süreci ve fikirlerinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Kevâkibi, Abdurrahman b. Ahmed", *DİA*, XXV, 339-340.

<sup>45</sup> İlhami Yurdakul, "Şeyhülislâm Dürriyâde Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nuri Efendinin Hilâfet Hakkında Muhtıraları", *Divan*, 1999/1, s. 241.

<sup>46</sup> Abderrahmane el-Moudden, *Sharifs and Padishahs: Moroccan Ottoman Relations from the 16<sup>th</sup> through the 18<sup>th</sup> Centuries*, Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1992, s. 61; a.mlf., "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century-Maghrib", *Studia Islamica*, 1995/2 (Octobre) 82, s. 103-112.

vanlarını kullanması dikkat çekici olmakla beraber Fas sultanının bu dönemde aynı unvanları kendisi için de kullandığını belirtmek gerekir.<sup>47</sup> 1770'li ve 1780'li yıllarda Osmanlı Devletinin Rusya'ya karşı zor durumda bulunduğu sırada Fas'ın savaş malzemesi ve nakit desteği söz konusudur. Konuyla ilgili yazışmalar Osmanlı Sultanı'nın halifeliği hakkında da önemli veriler içermektedir. Örneğin, I. Abdülhamid'in Fas'tan para desteği talebi üzerine Fas Sultanı III. Muhammed eşrafi ve ulemayı toplayarak “emîrül-Mü'minin küllihim (bütün Müslümanların emiri) bizden para yardımı istemektedir. Allah'a yemin olsun ki bu parayı sadece cihat için topladım”<sup>48</sup> ifadesini kullanmış ve bu vesile ile Osmanlı Sultanı'nı hangi konumda gördüğünü belirtmişti. İstanbul'a gönderilen mektuplarda da padişahın halifeliği açıkça ifade ediliyordu.<sup>49</sup>

Aynı dönemde Osmanlı padişahı da Fas sultanlığına karşı olumlu tavırlar sergiler. Küçük Kaynarca müzakereleri sırasında Osmanlı delegesinin, halifenin uzaklığından dolayı Fas üzerinde hilâfet iddiasında bulunmadığını belirtmesi önemli bir göstergedir. Diğer bir ifade ile, Osmanlı üst yönetimi Fas'ın dinî, siyasî ve idarî anlamda iç işlerine müdahil olmayacağını kabul etmekteydi. Ancak bu durum, Osmanlı Devletinin Fas'a karşı kayıtsız kaldığı anlamına gelmez. Eylül 1782'de akdedilen ve müzakereleri üç yıl süren Osmanlı-İspanya dostluk ve ticaret antlaşması görüşmeleri sırasında Osmanlı yönetimi hilâfetten dolayı bazı hassasiyetlerini dile getirmişti.<sup>50</sup> İspanya elçisi Osmanlı Devleti'nin düşmanlarına karşı İspanyanın yardım etmemesi maddesine karşılık İspanya düşmanlarına karşı da Osmanlı Devleti'nin yardım etmemesi fıkrasının eklenmesini teklif edince, bu teklif kabul edilmez. Nedenlerden birincisi, İspanya ile Garp Ocakları korsanları arasında çıkacak bir anlaşmazlıkta İspanya bu maddeye binaen Garp Ocakları'na yardım yapılmamasını talep edebilirdi. Bu ise kabul edilemezdi, çünkü “Garp Ocakları tevâbi'-i Devlet-i Aliyyeden oldukları cihetle be-her hâl muâvenet olunmak lazım gelir”di.

<sup>47</sup> Moudden, *a.g.t.*, s. 228. Yenişehirli Abdullah Efendinin yukarıda nakledilen birinci fetvasına göre uzaklık sebebiyle Fas sultanlarının hilâfet unvanlarını kullanmalarının caiz görüldüğü düşünülebilir.

<sup>48</sup> *a.g.t.*, s. 297, dn. 98.

<sup>49</sup> Bu dönemde Fas ile ilgili diğer gelişmeler için bkz. Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid*, İstanbul 2001, s. 212 vd. Mustafa L. Bilge, “Fas/Osmanlı-Fas Münasebetleri”, *DİA*, XII, 190-192.

<sup>50</sup> Antlaşma ile ilgili müzakereler için bkz. Kemal Beydilli, “İspanya/İspanya-Osmanlı İlişkileri”, *DİA*, XXIII, 166-167.

İkincisi, “Fas hâkimi gibi mülûk-i İslâmiyyeden biri İspanyalı ile muharebeye mübaşeret edip de Devlet-i Aliyyeden istimdad edecek olduğu hâlde ehl-i İslâma iâne farz olmak hasebiyle ve cihet-i câmia-i hilâfet takrîbiyle Devlet-i Aliyyenin iâne etmesi farîzadan olur.”<sup>51</sup> Böyle bir madde antlaşmada yer alacak ise o zaman hasım tabiri yerine “düvel-i Nasâra” tabiri kullanılmasının önerilmesi de Osmanlı tarafının zihniyetini ve din temelli bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Nitekim antlaşmanın birinci maddesinde İspanya ile Müslüman devletler arasında meydana gelebilecek bir anlaşmazlıkta “ittihad-ı dîniyye” sebebiyle Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalamayacağı belirtilerek bu bakış açısı teyid edildi.<sup>52</sup>

Burada Osmanlı yönetiminin zihnindeki bir ayırımı da işaret etmek gerekir. Buna göre, Osmanlı Devleti Fas üzerinde hilâfet iddiasında bulunmamakla birlikte Müslüman bir devlet olması yani “ittihad-ı din” sebebiyle onları “câmia-ı Hilâfet”ten görüp gerektiğinde yardım etmek zorunluluğunu hissetmeleridir. Fas sultanlarının Osmanlı hilâfetini kabul etmeleri de aynı anlayışla temellendirilmiş görünmektedir.

## II

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelen diğer bazı gelişmeler de Osmanlı hilâfetinin nüfuz alanını genişletici ve tek halife olarak kabulü sürecini güçlendirici etki yapmıştır. I. Abdülhamid'in Kafkasya'dan Orta Asya'ya kadar olan bölgedeki Müslümanların liderleriyle ilişkileri geliştirme çabaları bu anlamda önemli katkı sağlamış görünmektedir.<sup>53</sup> Ayrıca, Hindistan'ın çeşitli bölgelerinin yöneticileri giderek baskısını hissettikleri yabancı nüfuzuna karşı hilâfet makamında bulunan Osmanlı padişahına müracaat ederek yardım talep etmişlerdi. Özellikle Malabar ve Meysûr Sultanlıklarının 1770'lerin ikinci yarısından itibaren kısa aralıklarla hilâfet merkezi olarak İstanbul'a elçiler gönderdikleri görülmektedir. Daha ilginç olanı, Hindistan'daki sömürgeci faaliyetlerine

<sup>51</sup> Cevdet, *Tarih*, II, 193.

<sup>52</sup> “Devlet-i Aliyye muktezâ-yı ittihad-ı dîniyye üzre mülûk-ı İslâmiyyeden Fas ve Yemen hâkimlerinden gayrı düvelden birisiyle İspanya Devleti beyninde muhâsama vukû'unda kat'an ve kâtibeten bir bahane ve illet ile hiçbir vakitte İspanya Devleti'nin hasmı olanlara sırrî ve cehrî iânet ve müzaheret eylemeyüp kâmilen bîtaraf ola” (*a.g.e.*, s. 200).

<sup>53</sup> I. Abdülhamit'in Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlarla ilişkileri konusunda bkz. Sarıcaoğlu, *a.g.e.*, 217-225.

karşı duran Müslüman liderlerin dirençlerini kırmak için İngilizlerin, Müslümanların halifesi sıfatı ile Padişah'a müracaat ederek Britanya güçlerine karşı savaşılmaması yönünde müdahalede bulunulmasını istemeliydi. İngilizlerin bu minval üzere müracaatları XIX. yüzyılda da gerektiğçe tekrarlanmıştı.<sup>54</sup>

Osmanlı sultanlarının hilâfetine vurgu yapılan bu devir aynı zamanda devletin sıkıntılı günler geçirdiği bir dönemdir. 1768'den 1792'ye kadar aralıklarla 24 yıl devam eden savaş hâli Osmanlı yönetimini maddeten ve manen desteğe muhtaç duruma getirdi. Kırım gibi Müslüman bir bölgenin kaybının doğurduğu sıkıntılar sadece maddî alanla sınırlı kalmadı, hilâfet merkezi olarak İstanbul'a sığınmalar ve Kırım'ı kurtarma talep ve beklentileri “dinî” duyguları güçlendirdi. III. Selim döneminde gerçekleştirilecek reformlarla ilgili layihalarda maddî tedbirlerin yanı sıra mutlaka başvurulması gerekir tarzında manevî tedbirlerin zikredilmesi,<sup>55</sup> bir defterdarın kaleminden yazılan ıslahat lâyihasında görülen padişahın halifelik vasfına yapılan vurgunun ardından “hilâf-ı şer’-i şerif olan nizam ve siyasetin kat’ân fâ’ide ve semeresi” olmayacağı uyarısı din merkezli bakış açısının önemli göstergeleridir.<sup>56</sup> Aynı dönemde, Halvetî, Kadirî, Sa’dî ve Mevlevî ve son olarak Nakşebdî-Müceddidî gibi Sünnî tarikatların ciddî bir nüfuz artışı sağladıkları tespitini de zikretmek gerekir.<sup>57</sup>

XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı sultanının halifelik konumu ciddî sarsıntılara maruz kaldı. 1798'de Osmanlı'nın hiç beklemediği bir anda, Fransa'nın Mısır'ı işgali sultan-halifenin kendi yönetimindeki Müslümanları koruma hususunda düştüğü zaafı gözler önüne serdi. İngilizlerin de desteğiyle Fransa'nın bölgeden çıkarılmasının rahatlığı hissedilmeden sultanın hilâfetini daha fazla sarsıcı yeni gelişmeler oldu. 1516'dan itibaren Osmanlı sultanlarının iftiharla kullandıkları hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn unvanı Vehhabîlerin Mekke ve Medine'yi ele geçir-

<sup>54</sup> Hindistan'daki bazı Müslüman liderlerin ve İngilizlerin Osmanlı hilâfeti vurguları hakkında geniş bilgi için bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere* (1877-1924), ilaveli 2. baskı, Ankara 1997, s. 17 vd.

<sup>55</sup> Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri”, *İlmî Araştırmalar*, 8, (1999), s. 37-39; a.mlf., “Islahat/XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Kadar”, *DİA*, XIX, 178.

<sup>56</sup> Ergin Çağman, “III. Selim'e Sunulan Bir Islahat Raporu: Mehmet Şerif Efendi Layihası”, *Divan* 1999, Sayı 7, s. 217-233. Bu layihada sultan için “halife-i rûy-ı zemîn, zıllulah, padişah-ı İslâm” unvanları kullanılmaktadır.

<sup>57</sup> Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> Century*, İstanbul 2001, s. 7-12.

meleri ve kendi ilkelerini kabul etmeyen Müslümanları Hacdan menetmeleriyle anlamını kısmen yitirdi.<sup>58</sup> Çünkü Halife Haremeyn'e fiilen hizmet edemez duruma gelmişti. Osmanlı halifesi için daha da vahim olan gelişme, Suudilerin saltanat ve hilâfet iddiasında bulduklarına dair bazı haberlerin İstanbul'a ulaşmasıydı.<sup>59</sup> III. Selim bu sıkıntılı ortamda önce tahtını, sonra da hayatını kaybederken hilâfet kurumunu etkili bir şekilde kullanacak olan II. Mahmud (1808-1839) da meseleyi halletmede yetersiz kalacaktı. Sultanın hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn unvanını kurtarma görevi Mısır'ın yeni valisi Mehmet Ali Paşaya verilmişti.<sup>60</sup>

Sultan Mahmud hilâfet konumu açısından önemli bir tehlikeyi bertaraf ederken aslında ilerde oluşacak başka bir tehlikeye de zemin hazırlamıştı. Tanzimat'a kadar Hicaz'ın Mehmet Ali Paşa nüfuzunda kalması bir tarafa, Vehhabî gairesinin halledilmesinden hemen sonra 1821'de Yunan isyanının başlaması ve isyanın bastırılmasında Osmanlı ordusunun başarısız olması Mehmet Ali Paşanın desteğini yine gündeme getirdi. Paşanın Yunanlılara karşı sağladığı başarı bir yandan merkezî otoriteye katkı anlamına gelirken, diğer taraftan kendi otoritesinin güçlenmesine yaptığı katkı belki daha büyük olmuştu. Mehmet Ali Paşanın nüfuzunun sürekli artış gösterdiği bu dönemde Sultan, Yeniçeri Ocağını ilga ederek (Haziran 1826) başlattığı çok yönlü ve köklü reformlar dolayısıyla maddî ve manevî anlamda her kesimin desteğine ihtiyaç duyar hâle geldi. Bu çerçevede ulema ve ümeranın sultana verdiği destek bilinmektedir.<sup>61</sup> Ancak Sultan'ın reformlarına karşı da ciddî bir tepki vardı. Özellikle Yunan isyanının başarıya ulaşması ve Ruslara karşı alınan yenilginin yanı sıra reformların "gelenekçi" kanatta uyandırdığı "gâvur padişah" ithamıyla dile getirilen tepkiler Sultan'ın kendi konumunu her alanda olduğu gibi dinen de kuvvetlendirmesi zaruretini doğurdu.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Vehhabiliğin doğuşu ve Hicaz bölgesinde Osmanlı otoritesini zayıflatma süreci ile ilgili olarak bkz. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara 1998, s. 17-45.

<sup>59</sup> BOA, HH, nr. 3839-B, 7 Receb 1222/11 Eylül 1807. Konuyla ilgili yazışmaların bazıları için bkz. HH, nr. 3839, 3839-A, 3839-C, 3839-D.

<sup>60</sup> Mehmet Ali Paşanın Vehhabîleri Hicaz'dan çıkarması ile ilgili detaylar için bkz. Kurşun, *a.g.e.*, s. 48-59.

<sup>61</sup> Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Studies in Islamic History and Civilization*, Jerusalem 1961, s. 64-96; Avigdor Levy, "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Mahmud II", *The Ulema in the Modern Muslim State*, E. A. Bagader (ed.), Kuala Lumpur 1983, s. 29-53.

<sup>62</sup> Heyd, *a.g.m.*; Seyfeddin Erşahin, *The Ulema and the Reforms of Mahmud II*, Yüksek Lisans tezi, Manchester Üniversitesi 1990, s. 15-19.

Bu çerçevede ele alındığında II. Mahmud'un Şeyhülislâm Yasincizade Abdülvehhab Efendiden sultan-halifeye itaat konusunda bir risale yazmasını istemesi anlamlıdır.<sup>63</sup> Ocak 1832 tarihli *Hulasatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* adlı risale önce Arapça yazılmış sonra Türkçeye çevrilerek birlikte yayımlanmıştır. Arapça ve Türkçe yayımlanmış olması mesajın ulaştırılması gereken hedef kitle bakımından da anlamlı görünmektedir. Bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde bir şeyhülislâm tarafından yazılan ve görevde iken yayımlanan bu türde ilk ve tek risale olma özelliği de taşımaktadır.<sup>64</sup> Tamamı 31 sayfa olan ve 25 hadis zikredilen risalenin bir diğer özelliği de sonradan yazılan hilâfet risalelerine kaynak teşkil etmesidir.<sup>65</sup>

Konumuz açısından risalenin içeriği oldukça önemlidir. Padişah için “halifetullah”, “halife-i İslâm”, “Zıllullahi fi'l-âlem”, “halife-i rüy-ı zemin”, emîrül-mü'minin”, “imam-ı müslimin”, “padişah-ı İslâm ve sultan-ı İslâm” unvanlarının kullanıldığı risale her ne hâlde olunursa olunsun sultan-halifeye itaat ve emrini yerine getirme anlayışını savunmaktadır. Dönemin şartları dikkate alındığında sultana kayıtsız şartsız itaatin savunulması tabii görünmekle birlikte hilâfet vurgusunda alışlagelmiş tonun çok üstünde olduğu aşikârdır. Bu anlamda metinde verilen hadis meallerinden birkaç örnek anlamlı olabilir:

“Her halde halife-i İslâma itaat ve emrini istima' ve kabul edip” (s. 22), “Padişah-ı İslâm yeryüzünde Hakk'ın gölgesi yani halifesidir, Hakk teala ona itaat edene rahmet ve ihanet edene ihanet eder” (s. 23), “Eğer emîrül-mü'minin bulunan nâkısul-aza bir abd-i Habeşî dahi olursa da emrini istima' ve kabul ve zecr u ızrâr ve zulm ederse dahi sabr eylemek” (s. 24), “İmam-ı müsliminin itâat ve inkiyadından hurûc ve hey'et-i mecmua-i İslâmiyeden müfâratat eden kimse meyyite-i câhiliyye ile yani za-

<sup>63</sup> II. Mahmut döneminde iki defa şeyhülislâmlık görevine getirilen Abdülvehhab Efendi, ilkinde Mart 1821-Kasım 1822, ikincisinde ise Mart 1828-Şubat 1833 tarihleri arasında bu makamda kaldı (Mehmet İpşirli, “Abdülvehhab Efendi, Yasincizade”, *DİA*, I, 285-286).

<sup>64</sup> Hilâfet risalesi denebilecek ilk risale Lütfi Paşanın 1554'te kaleme aldığı *Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* olup yayımlanmamıştır.

<sup>65</sup> Nazif Sururi, II. Abdülhamid hilâfetini desteklemek için kaleme aldığı bir risalede yer alan hadislerin manalarını Abdülvehhab Efendi risalesinden naklettiğini belirtmektedir (*Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye*, Konstantiniyye 1315/1897, s. 4). Bu dönemde farklı bir coğrafyada Arapça olarak yazılan ancak yayımlanmayan ve içeriği itibarıyla II. Mahmud reformlarını destekleyen başka bir risale hakkında bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İbnü'l-Annabi ve es-Sa'yu'l-mahmûd fi nizâmi'l-cünûd adlı eseri”, *Divan*, 1(1996), s. 165-174.

man-ı câhiliyette îman ve İslâmla mevsûf olmayan kimseler gibi fevt olacağı” (s. 25), “Bir kimse ...eğer imamü'l-müslimine isyan ederse ecr u sevabının küllisi gideceğini ve halîfe-i İslâma hiyanet ve adem-i itâati kasteden kimse... kendisini İslâmiyetten çıkarmış olacağını” (s. 26) belirttikten sonra “Etü'llâhe ve etü'r-resûle ve üli'l-emri minküm ayet-i kerimesinde olan ülu'l-emr'den dahi murâd padişah-ı İslâm olduğu mukarrerdir” (s. 27) denilerek kime itaat edileceği konusunda yoruma mahal bırakılmaz.

Dönemin gelişmeleri ışığında bakıldığında Şeyhülislâm Abdülvehhab Efendi, sultanla ilgili ithamlara dolaylı da olsa cevap vermektedir. Sultan-halifenin âdil olmadığı, açıkça zulmettiği düşünülse dahi buna tahammül ve sabretmek gerektiğini belirtmesi tesadüfi olmasa gerek. Aynı şekilde, halifenin sevilmeyen davranışlarından dolayı ona itiraz edilmemesi ve itaatten vazgeçilmeyerek sabredilmesini istemesi de anlamlıdır. Son bölümde sultan-halifenin nasıl bir yönetim gösterdiğinden ziyade halkın kendi muhasebesini yapması ve vazifelerini bihakkın yerine getirip getirmediğini sorgulaması gerektiğini belirtmesi de ayrıca dikkate değerdir. Kendi ifadesi ile “Halk... Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in zaman-ı hilâfetlerindeki rahat ve adaleti isterler hâlbuki kendileri onların tebea ve raiyyeti gibi olalım demezler”.<sup>66</sup>

Başka verilerle birlikte değerlendirildiğinde bu risalenin II. Mahmud'un kendi şahsî yönetimini meşrulaştırma çabaları içerisinde önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Sultanın bu tavrı 1830'lara damgasını vurmuş ve Tanzimat dönemi politikalarında padişahın etkinliğinin sınırlandırılmaya çalışılmasında bu otokratik yönetime tepkinin de payı olduğu söylenebilir. Sultan-halifenin gücünü sınırlama girişiminin en önemlisi 3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile gerçekleşti. Bu dönemde otorite merkezi Saray'dan çok Bâb-ı âlî olmuş ve bir anlamda Sened-i İttifak'la (1808) II. Mahmut'un ilk sadrazamı Alemdar Mustafa Paşanın gerçekleştiremediğini Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad gibi Tanzimat paşaları gerçekleştirmiş görünmektedir.<sup>67</sup> Teorik olarak sultan-halife hâlâ her işte son sözü söyleme yetkisine sahipti, ancak uygulamada Tanzimat paşalarının etkili olduğu malûmdur. Fermanlarda, hutbelerde ve salname

<sup>66</sup> *Hulasa*, s. 31.

<sup>67</sup> Bu iki önemli girişimin mukayeseli bir değerlendirmesi için bkz. Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”, *Belleten* XXVIII/111-112 (1964), s. 603-622. Sened-i İttifak'ın tam metni için bkz. Ali Akyıldız, “Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2, (1998), s. 209-222.

gibi resmi yayınlarda padişahın halifeliğine atıfta bulunulmakla birlikte önceki ve sonraki dönemlere kıyasla vurgunun belirgin bir şekilde azaldığı gözlemlenmektedir. Çıkış noktaları ve amaçları farklı olmakla birlikte siyasî düşünce alanındaki gelişmeler de sultan-halifenin gücünün sınırlandırılmasını gündeme getirmiştir. 1860'ların ortalarından itibaren Yeni Osmanlıların giderek artan bir etkiyle meşveret ve meşrutî rejim talepleri tabiatı gereği sultan-halifenin gücünü sınırlandırma unsurlarını da içermekte idi. Bu hareket II. Abdülhamid döneminde ilk Osmanlı anayasasının ilânı ile sonuçlanacaktı.

### III

II. Abdülhamid Kanun-ı Esasî tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemde tahta çıktı. Tartışmalarda muhalifler tarafından dile getirilen hususlardan biri de meşrutî rejimin, sultan-halifenin şeriat tarafından tanınan haklarını tahdit edeceği endişesi idi.<sup>68</sup> Ancak başta Midhat Paşa olmak üzere meşrutiyet taraftarlarının gücü, muhalifleri etkisiz bırakarak Aralık 1876'da Kanun-ı Esasî'nin ilân edilmesini sağladı. Kanun-ı Esasî'nin 3. ve 4. maddelerinde Osmanlı hilâfetine yer verilerek bir taraftan kuruma anayasal bir temel kazandırılırken, diğer taraftan “padişah hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâmın hâmisidir” ifadesiyle Müslümanlara değil de dine vurgu yapılması dikkat çeker. Bu durum, hazırlık döneminde uluslar arası ilişkilerin hassasiyetinden dolayı sömürgelerinde milyonlarca Müslüman nüfusa sahip İngiltere ve Fransa'yı endişelendirmeme kaygısından kaynaklanmış olabilir.

Hilâfet meselesi açısından bu dönemin<sup>69</sup> önemli gelişmelerinden biri de İngiltere'de Osmanlı hilâfeti meselesi tartışmasının başlatılmasıydı. Bu döneme kadar tedricen güçlenen Osmanlı hilâfetini tanıma eğilimi yeni

<sup>68</sup> Bu tartışmaların 1880'de Abdülhamid'in Kanun-ı Esasî'yi yeniden yürürlüğe koyma eğilimi gösterdiği bir sırada tekrar başladığı görülür. Konuyla ilgili uzun bir lâyiha ile tartışmalara katılan Ahmed Midhat Efendinin görüşleri için bkz. BOA, YEE, 71/31 (Mayıs 1880). Lâyihanın kısa bir değerlendirmesi ve yeni harflere aktarılarak neşredilmiş hâli için bkz. İsmail Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, I, 11-13, 111-138.

<sup>69</sup> Burada daha çok İngiltere bağlantılı hilâfetin Kureyşliliği meselesi etrafında kısa bir değerlendirmesi yapılacak olan II. Abdülhamid dönemi hilâfet meselesi hakkında bazı genel değerlendirmeler için bkz. Feroze A.K. Yasamee, *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid II and the Great Powers 1878-1888*, İstanbul 1996, s. 26 vd; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, İstanbul 1992, s. 198-209; Azmi Özcan, “Osmanlılar ve Hilâfet”, *Osmanlı*, Ankara 1999, VII, 467-476.

padişahın dahilî ve haricî politikalarında hilâfet kurumundan yararlanmada sergilediği kararlı tavır sayesinde Müslümanların hemen tamamı tarafından kabul edilmişti. Bu genel kabulün sağlanmasında iki önemli etken öne çıkar: Birincisi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında iletişim vasıtalarının gelişmesi ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların birbirlerinden ve hilâfet merkezinden daha fazla haberdar olmalarıdır. İkincisi, Rusya da dahil olmak üzere Avrupa devletlerinin bu yüzyılda Müslümanların yaşadıkları coğrafyada yoğun sömürgecilik faaliyetlerinde bulunmalarıdır. Diğer bir ifade ile, tek bağımsız Sünnî devlet olarak kalan Osmanlı devleti ve onun başında bulunan sultan-halife, sömürge yönetimleri altındaki Müslümanların yegâne kurtuluş vasıtası olarak görülmekteydi.<sup>70</sup>

Bu anlayış İttihâd-ı İslâm tabiriyle kavramlaştırılmış ve 1870'li yılların zor şartlarında hem içerdeki Müslümanların direnme gücünü artırmak, hem de Osmanlı sınırları dışında yaşayan Müslümanlarla dayanışma ruhunu güçlendirmek için etkin bir şekilde kullanılmıştır. Avrupa sömürgeciliğinin tırmandığı bir dönemde Müslümanların “hilâfet” etrafında birleşmeleri gerektiği fikrinin giderek etkili olması başta İngiltere olmak üzere sömürgelerinde Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkeleri endişelendirdi. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşında Hindistan Müslümanlarının hilâfet sebebiyle Osmanlı'yı destekleme konusundaki yoğun gayretleri bu bakış açısıyla ilgilidir. Savaş yıllarında Müslümanların Osmanlı'ya desteğini artırması amacıyla hilâfet merkezli İttihâd-ı İslâm faaliyetlerinin yoğunlaştığı da bilinmektedir.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Osmanlı hilâfetine karşı çıkan İngilizlere cevaben 1877'de yayımladığı risalesinde Redhouse, “tedricî olarak ama genellikle, Çin'den Cezayir'e, Sibiryazı buzullarından tropikal Sumatra ve Java adalarına, İngiliz kolonisi olan Ümit Burnu'na kadar bütün sünnî İslâm dünyası tarafından ikrar edilmiş, kabul edilmiş ve benimsenmiştir” tespitinde bulunması dikkat çekicidir (James W. Redhouse, “Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası”, İsmail Kara (haz.) *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, I, 98). Kaşgar Hâkimi Yakup Han'ın Nisan 1877'de padişaha yazdığı bir mektupta bölgede gelişen sömürgeci girişimlere karşı “bi-hasebi'l-hilâfe” padişahın sorumluluklarına vurgu yapması zikre değer (*Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1992, s. 145-148.

<sup>71</sup> İttihâd-ı İslâm konusunda birkaç önemli örnek olması bakımından bkz. Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *DİA*, XXIII, 470-475; a.mlf., *Pan-İslâmizm*, s. 85-102; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*; Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında “İslâm Birliği” Hareketi* (1876-1878), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.

Hilâfetin anayasal bir konum kazanması ve Hindistan Müslümanlarının hilâfete gösterdikleri yoğun ilgi İngiltere'de 1877'de başlayan hilâfet tartışmalarına zemin teşkil etmiş gibidir. Tartışmayı başlatanların İngiliz hükûmeti adına Hindistan'da görev yapmış kişiler arasından çıkmış olması dikkat çekmektedir. Tartışmalarda dile getirilen en önemli husus ise Kureyş soyundan gelmedikleri için Osmanlı sultanlarının hilâfeti üstlenemeyecekleri iddiası idi. Diğer bir ifade ile Osmanlı hilâfeti meselesinin en hassas noktası bu dönemde ilk defa İngiltere'de tartışma konusu oldu. Tartışmanın önemli bir unsuru da, hilâfetin Kureyş soyundan gelen Mekke emiri tarafından üstlenilmesi teklifi idi.<sup>72</sup> 1879'dan itibaren Osmanlı hilâfetine karşı Araplar arasında yoğun faaliyet gösteren Wilfrid S. Blunt da 1882'de yayımladığı *The Future of Islam* (İslâmın Geleceği) adlı kitabında hilâfetin ilk şartının Kureyş kabilesine mensubiyet olduğu hususunda kelâmcılar arasında görüş birliği bulunduğunu söylüyordu.<sup>73</sup> Abdülhamid döneminde hilâfet konusu İngiltere'de periyodik olarak gündeme getirildiği gibi tartışmaların değişmez gündemlerinden birini de hilâfetin Kureyşliliği meselesi oluşturmaktaydı.<sup>74</sup>

İngiltere'de konuyla ilgili çıkan yayınlar arasında padişahı ve taraftarlarını oldukça rahatsız edenlerden biri de 1891'de yayımlanan Sir William Muir'in *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* adlı eseridir. Eser aslında halifeler tarihi olmakla birlikte hem başlığı (*Hilâfetin İnhitat ve Zevâli* şeklinde çevrilmiş), hem de 590. sayfasında Osmanlıların Kureyş soyundan olmadıkları için halife olamayacaklarının belirtilmesi çok tepki

<sup>72</sup> Bu dönemde İngiltere'de meydana gelen hilâfet tartışmaları hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", İsmail Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 37-61.

<sup>73</sup> W. S. Blunt, *a.g.e.*, s. 50. Blunt'ın hilâfet meselesi ile ilgili görüşlerini içeren bölümün Türkçe çevirisi için bkz. İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 141-159. Blunt'ın konuyla ilgili görüşlerinin gelişim seyri için bkz. Buzpınar, *a.g.m.*, s. 54-61. Hasan Bey Hüsnü et-Toyrani'nin "Makale fi İcmâli'l-Kelâm 'alâ Mes'ele'l-Hilâfe beyne Ehli'l-İslâm" (Mısır 1891) adlı risalesinden Blunt'ın kitabının o dönemde Arapça'ya çevrilmiş olduğu anlaşılıyor, ancak yayımlandığına dair henüz bir bilgi bulunamamıştır. Risalenin Türkçe çevirisi için bkz. İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 298-321.

<sup>74</sup> 1873-1909 yılları arasında İngiltere'de hilâfet tartışmalarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları", İ. Kara (haz.), *a.g.e.* I, 63-91; Şükrü Hanioglu, "1906 Yılında Sabahaddin Bey, Mac Coll, Vambery ve Kıdvai Arasında Geçen Osmanlı Hilâfeti Tartışması", İ. Kara (haz.), *a.g.e.* II, 419-437; Caesar F. Farah, "Great Britain, Germany and the Ottoman Caliphate", *Der Islam*, 66/2 (1989), s. 264-288.

çekmişti. Özellikle bu bölümün çevirisinin yapıp saraya sunulması ve Muir'in tezini çürütmek üzere reddiye kabilinden üç sayfalık bir metin kaleme alınması eserin saray çevresindeki etkisi bakımından önemlidir.<sup>75</sup>

Daha dikkat çekici olanı zamanla aynı temele dayalı itirazın iç muhalefet tarafından da kullanılmasıdır. Abdülhamid rejimine karşı içeride gelişen muhalefetin kendi konularını güçlendirmek amacıyla sık sık dine müracaat ettikleri bilinen bir husustur.<sup>76</sup> Ancak, din temelli muhalefette hilâfetin Kureyş Kabilesi mensuplarına ait olduğunu belirten hadîse atfen yapılan muhalefet ise yaygın değildir. Bilindiği kadarıyla söz konusu hadîse atıfta bulunan yayınlardan ilki "İmamet ve Hilâfet Risalesi" adlı risaledir ve bu aynı zamanda İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1314 (1896-97) yılında ulema ile sağlanan yakınlaşmasının ardından yapılan en önemli yayınlardan biridir. Bu risale, meşveret-meşrutiyet eksenli muhalefete, hilâfet kurumu tartışma konusu yapılarak destek sağlanması çabalarının da ilk örneğidir ve sonraki hilâfet risalelerine yaptığı etki bakımından da dikkat çekicidir.<sup>77</sup>

İmamet ve Hilâfet Risalesi, Abdülhamid muhaliflerince Mısır'da yayımlanan *Kanun-ı Esasî* gazetesinde tefrika edildikten sonra müstakil bir risale olarak yayınlanmıştır. Risalenin yazarı bilinen nedenlerden dolayı ismini gizlemiş olmakla birlikte ulemadan olduğu başlıkta belirtilmiştir. İmametın şartları kısmında belirtilen ilk şart şöyledir: "İmam olacak zat Kureyş'ten bulunmak. Bunu bi'l-cümle Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ile bazı Mutezile şart kılmışlardır. Zira Resûl-i Ekrem sallallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem "el-eimmetü min Kureyşin" buyurmuştur. Meâl-i münîfi "Hep

<sup>75</sup> BOA, Y.PRK.TKM., 46/46; William Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, London 1891 (tıpkıbasımı Edinburg 1924 ve London 1984), s. 590. Muir'in eserindeki Osmanlı hilâfeti aleyhindeki kısmın Hindistan'da da tepkiyle karşılandığı anlaşılmaktadır. Mevlevî Hafız Abdülcemil, Abdülhamid'in hilâfetine savunmak için yazdığı "ez-Zaferu'l-Hamîdiyye fi İsbâti'l-Halife" adlı yazma risalesinde Muir'e sert cevaplar yer almaktadır. Risalenin Türkçeye çevrilmiş hâli için bkz. İ. Kara (Haz.), *a.g.e.*, II, 177-197.

<sup>76</sup> İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak", *Divan*, (1998/1), s. 1-25; a.mlf., "Ulema-Siyaset İlişkilerine dair Metinler, II: Ey Ulema Bizim Gibi Konuş", *Divan*, (1999/2), s. 65-134; Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, New York 1995, s. 49-57, 200-203; a.mlf., *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York 2001, s. 305-308.

<sup>77</sup> İsmail Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, İstanbul 2002, II, 6. Risalenin İsmail Kara tarafından yapılan genel bir değerlendirmesi için bkz. s. 4-11. Risalenin yeni harflerle neşredilmiş metni için bkz. s. 55-85.

imamlar Kureyş kabilesinden olur, başka kabileden olmaz” demek olup ashab-ı kiram hazarâtı bu hadîs-i şerîfin mazmunuyla amel etmişler”.<sup>78</sup>

Yazar, bu hadisin Sakîfetü Benî Saîde toplantısında Hz. Ebû Bekir tarafından zikredilmesiyle ensar ve muhacirler arasındaki hilâfet seçimi tartışmalarının sona erdiğini ve sahabenin bu hadisi kabul etmesiyle de imametın Kureyş'ten olması lâzım geldiğinin kesinleştiğini belirtmektedir.<sup>79</sup> Aynı dönemde Mısır'da bulunan ve Arap hilâfetini savunan ilk Arap olan Abdurrahman el-Kevâkibî'de Osmanlı hilâfetine muhalefesinde Kureyş hadisine müracaat etmişti.<sup>80</sup>

Osmanlı hilâfetine karşı yöneltilen itirazların en ciddî dayanağı konumunda olan Kureyş hadisi birçok İslâm kaynağında zikredilmektedir. Ayrıca bu hadis Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarında ve Osmanlı düşüncesinde özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren etkili olan *Mukaddime*'de de yer almaktadır.<sup>81</sup> Bilindiği kadarıyla Osmanlı tarihinde bu hadisle bağlantılı hilâfet tartışması ilk defa 1550'lerde yapılmıştı. Osmanlı topraklarında yaygın olarak okunan kitaplarda bu hadis yer alırken Kanunî Sultan Süleyman için bu dönemde imam ve halife unvanlarının kullanılması Kureyş soyundan gelmeyen birisi için bu unvanların kullanılıp kullanılmayacağı sorusunu gündeme getirmişti. Kanunî'nin eniştesi ve bir dönem veziri olan Lütfî Paşa (ö.1563) *Halasu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* adlı bir risalesinde Kureyş'e mensubiyetin hilâfetin olmazsa olmaz şartlarından olmadığını ispata çalışmıştır.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> İ. Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, II, 63-64.

<sup>79</sup> Söz konusu toplantıda geleneksel olarak iddia edildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in böyle bir hadis rivayet etmediği ve bu hadisin sonradan uydurulduğu tezi ile önemli bir çalışma için bkz. Mehmed S. Hatipoğlu, “İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 121-213.

<sup>80</sup> Kevâkibî, *a.g.e.*, s. 234 vd.

<sup>81</sup> Hadisin yer aldığı kaynaklardan bazıları için bkz. Ahmed İbn Hanbel (ö. 855), *Müsned*, Beyrut 1985, III, 129, 183; Celaleddin A. es-Suyutî (ö.1505), *Tarihu'l-Hulafa*, Mısır 1969, s. 9 vd; S. Taftazanî (ö.1389), *Şerhu'l-Akaid*, metin ve çeviri neşri, Süleyman Uludağ, *Taftazanî, Kelam İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1982, s. 329 ve metinde s. 70; Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, İstanbul 1305, II, 277; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 345.

<sup>82</sup> Lütfî Paşa, *Halasu'l-Ümme fi ma'rifeti'l-Eimme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, nr. 2876 (Farsça) ve 2877, Yeni Cami nr. 1182, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan Köşkü Bölümü, nr. 644. Risale ile ilgili ilk değerlendirme ve bazı bölümlerinin İngilizce çevirisi için bkz. Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate”, *Oriens*, XV (1962), s. 289-191; Hulûsi Yavuz, “Sadriazam Lutfi Paşa ve

Osmanlı'nın hilâfet anlayışı bakımından daha etkili olacak görüşler XVIII. yüzyıl şeyhülislâmlarından Pîrîzade Mehmed Sahip Efendi (ö. 1749) tarafından ifade edilmişti. 1731'de Sultan I. Mahmud'a takdim ettiği ve 1275/1858-59'da yayımlanan *Mukaddime* çevirisinde imamet için gereken şartlardan beşincisinin Kureyş soyundan gelmek olduğunu belirttikten sonra bu konuda ulemanın ihtilâf içinde olduğunu vurgular. Konuyla ilgili kendi görüşlerini zikrederken “mütercim-i fakîr”ın Hanefî ve Maturidî ulemanın eserlerini inceledikten sonra içinde bulunulan zamanda neseb-i Kureyşî şartının sakıt olduğunu ve “imam Kureyşiyu'n-neseb olmadığı surette dahi imamet ve hilâfeti sahihtir” hükmünü vermiştir.<sup>83</sup> Pîrîzade bu görüşü şöyle destekler: “(el-Hilâfetü ba'dî selasune sene) hadis-i şerîfi medlûlü üzre şerâyit-i imamet u hilâfeti câmi' hilâfet-i nübüvvet kendi zaman-ı saadetlerinden sonra Hulefâ-yı Râşidine mahsus olduğunu nur-ı vahy ve ilham ile keşf u ızhar” etmiştir.<sup>84</sup> Kendi görüşlerinin ardından metne dönüldüğünde de İbn Haldun'un “şevket ve satvetine zaaf ve halel” gelmiş olan taife-i Kureyş'in hilâfet sorumluluğunu yerine getiremeyeceğinden dolayı ulemeden birçok kimsenin bu şartın düştüğüne hükmettiği anlatılmaktadır.<sup>85</sup>

İbn Haldun ve Pîrîzade'nin konuyla ilgili görüşleri özellikle önemlidir. Çünkü her ikisi de son dönem Osmanlı düşüncesinde ve bilhassa Abdülhamid'in çevresindeki bazı isimler üzerinde etkili oldukları görülmektedir. Bunlardan en önde geleni şüphesiz Pîrîzade'nin *Mukaddime* çevirisini tamamlayan ve İslâm politikalarının belirlenmesinde Abdülhamid üzerinde çok etkili olduğu düşünülen Cevdet Paşadır. Cevdet Paşanın, hilâfetin Kureyşliliği ile ilgili görüşleri Pîrîzade'nin yukarıda kısaca verilen görüşleri ile neredeyse aynıdır. *Tezakir*'de belirttiğine göre “el-eimme min Kureyş” (İmamlar Kureyş'tendir) hadisi “el-hilâfetü ba'dî selasune sene” (Hilâfet benden sonra otuz senedir) hadisi ile birlikte de-

---

Osmanlı Hilâfeti” *Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İstanbul 1991, s. 73-110. Risalenin Osmanlı hilâfet literatürü açısından bir değerlendirmesi için bkz. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilâfeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1 (2004), s. 113-131. Risale üzerine yapılmış yüksek lisans çalışması için bkz. Muharem Jahja, *Lutfi Paşa'nın “Halasu'l-Ummeti fi Ma'rifeti'l-Eimmeti” Risalesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

<sup>83</sup> Pîrîzade, *Mukaddime*, I, 344-345.

<sup>84</sup> *a.g.e.*, s. 345.

<sup>85</sup> *A.g.e.*, s. 347.

ğerlendirilmelidir. Bir diğer önemli husus da halifenin siyasî ve askerî güç sahibi olması meselesidir. Bununla ilgili de İmam Makkarî'den (ö.1632)<sup>86</sup> şu alıntıyı yapar: “Müctehidîn nesep zannîdir demişler. Şimdi ise vehmî derecesine varmıştır. Şevket ve Kudret sahibi her kim ise ona inkiyad ve itâat ferâiz-i İslâmiyedendir”.<sup>87</sup> Ardından da Osmanlı hilâfetinin meşru' ve ona muhalefet edenlerin “âsî ve bâğî” olduğunu belirtir. Cevdet Paşanın *Mukaddime*'den hilâfetin Kureyşlilik şartının hangi hâllerde düşeceğini izah eden bölümü not almış olması önemlidir.<sup>88</sup>

Abdülhamid döneminde hilâfetin Kureyşliliği meselesine geleneksel çizginin dışında yaklaşımlar da gelmiştir. Yukarıda ana hatlarıyla belirtilen Osmanlı anlayışında “İmamlar Kureyştendir” hadisinin sıhhatinin sorgulanmadığı, ancak otuz yıl hadisiyle birlikte yorumlandığı ve siyasî/askerî güç unsuruyla da desteklendiği görülmektedir. Abdülhamid taraftarı yazarlar arasında önemli bir yere sahip olan Hasan Bey Hüsnü et-Toyranî,<sup>89</sup> ise döneminde belki de ilk defa Kureyş hadisinin sahih olmadığını iddia etmiştir. Toyranî, Sakîfetü Benî Saîde toplantısının merhalele-

<sup>86</sup> Literatürde Mağribli olup Makkarî unvanıyla bilinen iki alim mevcut olup bunlardan hangisinin kastedildiği açık değildir (Mehmet Özdemir, “Makkarî, Ahmed b. Muhammed” (ö.1632) ve Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân, “Makkarî, Muhammed b. Muhammed” (ö.1358), *DİA*, XXVII, 445-447). Ölüm tarihi 1632 olan hakkında ayrıca bkz. E. Levi-Provençal, “Makkarî”, *İA*, VII, 205-206.

<sup>87</sup> Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (yay. Cavid Baysun) Ankara 1986, I, 149-150. Cevdet Paşa *Kısa-ı Enbiya* adlı eserini yazmaktaki ‘maksad-ı hafî'nin “hilâfet-i nebeviyyenin ne vechile Devlet-i Osmâniyye'ye geçdiği ve âl-i Osmân'ın bi-hakkın hâiz-i hilâfet-i nebeviyye oldukları ezhân-ı enâma bi't-tedric yerleştirilmek ve çocukların efkârı bu yolda terbiye ettirilmek arzusunun ibaret” olduğunu belirtir (YEE, 32/36, 16 Şevval 307/5 Haziran 1890). Bu eserinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişi ile ilgili hadiseleri anlatırken Kureyş hadisinden bahsetmeden Kureyş'in “eşref-i kabail-i Arab” olması ve “kabail-i Arab ancak Kureyş'i bilir” gerekçelerini zikretmesi *Tezâkir*'deki bakış açısıyla ve eseri yazış gayesiyle örtüşmektedir (*Kısa-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa*, İstanbul 133, s. 353-355). Cevdet Paşanın, Abdülhamid'in İslâm siyaseti ve hilâfet anlayışı üzerindeki etkisi hakkında ayrıca bkz. Azmi Özcan, “Sultan II. Abdulhamid'in ‘Pan-İslâm’ Siyasetinde Cevdet Paşanın Tesiri”, *Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1997, s. 123-141.

<sup>88</sup> BOA, YEE, 32/41, tarihsiz. Atatürk Kitaplığı'ndaki evraklarından ve Yıldız Esas Evrakı içerisinde çıkan bazı notlarından Cevdet Paşanın, Hilâfetin Kureyşliliği meselesi ile özel olarak ilgilendiği anlaşılmaktadır. Örneğin Suyutî'nin *Tarihü'l-Hulefa*' ve İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserlerinden Kureyş hadisinin ele alındığı kısımları not etmiştir (Cevdet Paşa Evrakı, Atatürk Kitaplığı, no. 55; BOA, YEE, 32/41). Bu tasnifteki belgelerden birinde Kureyş hadisi Suyutî, Beyhaki, İbn Hanbel ve Buhari'den nakledilmiştir. Belgede hiçbir not ve değerlendirme yoktur (lef 3).

<sup>89</sup> Hayatı hakkında bilgi için bkz. İ. Kara (haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 25-27.

rini tahlil ederek burada rivayet edildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in "Hilâfet Kureyş'tendir" şeklinde bir hadis rivayet etmediği sonucuna varmakta ve hilâfeti Kureyş'e has kılmanın esasen "Allah'a itaat edin, Peygambere ve içinizden emir sahiplerine itaat edin" (Nisa 4/59) ayetindeki "ulü'l-emr"e itaat emrine de aykırı düşerdi, demektedir. Ayetin hadise tercih edileceğini de belirttikten sonra Kureyş hadisinin, "Habeşli köle bile olsa dinle ve itaat et" hadisi ile de çeliştiğini belirterek halifenin Kureyş soyundan gelmesinin şart olmadığını ispata çalışır.<sup>90</sup>

Hilâfetin Kureyşliliği meselesine değinmeden Abdülhamid'in hilâfetini savunan eserler de mevcuttur. 1877-1908 yılları arasında kaleme alınan otuza yakın eserin çoğunluğu genel olarak Osmanlı hilâfetini ve bilhassa Abdülhamid'in halifelliğini savunmuşlardır. Müstakil bir çalışmayı gerektiren bu eserlerin yazıldıkları tarih, yer ve dönemin gelişmeleriyle bağlantılı bir değerlendirmesi, sadece meselenin döneme ait kısmını daha iyi anlamamıza katkı yapmakla kalmayacak, aynı zamanda İslâm siyasî düşüncesindeki değişim ve süreklilik unsurlarının tespiti açısından da önemli ipuçları ortaya çıkaracaktır. Bu çalışmanın çerçevesine uygun olarak bir iki husus zikredilecek olursa; birincisi, dikkat çekici bir şekilde Abdülhamid'in hilâfetini destekler mahiyette yazılan risaleler çoğunlukla 1895 öncesine ait olup ikisi hariç diğerlerinde açıkça muhatap alınan ve görüşleri reddedilen bir yayın belirtilmez.<sup>91</sup> Muhalefetin giderek güçlendiği 1895 sonrasında ise muhalif risaleler çoğunluğu oluşturur ve bunlara karşı yazılan risaleler sayıca belirgin bir şekilde azalır. İkincisi, Abdülhamid hilâfetine karşı tavır alan risale yazarlarının açık bir şekilde Jön Türk muhalefeti ile irtibatlı olduğu hususudur.<sup>92</sup>

Osmanlı hilâfetinin meşruiyeti hususunda ortaya atılan görüşler ve yazılan bunca esere rağmen Abdülhamid'in hilâfet konusunda rahat olduğunu söylemek zordur. Saltanatının başından sonuna kadar içeriden ve dışarıdan gelen aykırı görüşlerden rahatsız olmuş görünmektedir. İlginç bir şekilde Osmanlı hilâfetine muhalefetin 1877'de İngiltere'de başlamış

<sup>90</sup> İ. Kara, *a.g.e*, I, 308-310.

<sup>91</sup> Toyranî, Blunt'ın *The Future of Islam* kitabındaki görüşleri, Abdülcemil de Muir'in kitabındaki görüşleri açıkça reddetmektedirler.

<sup>92</sup> Bu konuda özellikle bkz. İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak", *Divan*, (1998/1), s. 1-25; a.mlf., "Ulema-Siyaset İlişkilerine dair Metinler, II: Ey Ulema Bizim Gibi Konuş", *Divan*, (1999/2), s. 65-134. Ayrıca İsmail Kara'nın hilâfet risalelerine yazdığı "Giriş Yazıları" bölümü önemli tahlil ve değerlendirmeler içermektedir (I, 10-36; II, 3-40).

olması, 93 Harbi sırasında padişahın İngilizlerden beklediği desteği alamaması ve savaşın ardından Suriye, Hicaz ve Mısır'da İngiliz nüfuzunun arttığı izlenimleri ve Mekke emirinin halife yapılması yolundaki görüşler padişahın konuyla ilgili rahatsızlığını artırıcı gelişmelerdi.<sup>93</sup> Padişah, İngiliz bağlantılı gelişmeleri bir arada değerlendirdiğinde, İngiltere'nin "hilâfet-i kübrâyı dahi İstanbul'dan Arabistan kıtalarından Cidde veya Mısır'a bir mahalle naklettirmek ve hilâfeti kendi maiyetinde bir alan ittihaz ederekten cümle mü'minini istediği gibi tasarruf"<sup>94</sup> etmek istediğinden şüphe duymuyordu. Cevdet Paşa ve Şeyh Ebülhüda gibi Abdülhamid dönemi Arap-İslâm bağlantılı politikalarda etkili oldukları düşünülen şahısların, Arapların sadakatleri ve hilâfete karşı sorumluluklarının idrakinde oldukları yolundaki çabalarının<sup>95</sup> padişah üzerinde nasıl bir tesir icra ettiği ise henüz bilinmemektedir. Yıldız arşivi verilerinden, döneminin sonuna kadar Araplar arasında rakip bir hilâfet iddiasının ortaya çıkma ihtimali konusunda Padişah'ın tedirgin olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Farklı tarihlerde Halep, Bağdad, Beyrut, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi Arap vilâyetlerine, gizli talimatlar gönderilerek İngilizlerin "Mısır ve Arabistan'da bazı teşebbüsât-ı mefsetkârane bulunarak... Hilâfet-i Mukaddese-i İslâmiyye'yi Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye'den tefrik ettirmek... için me-saide buldukları" yolunda uyarılar yapıldı.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Son yıllarda İngiliz arşivinden de yararlanılarak yapılan araştırmalar padişahın rahatsızlıklarının vehimden ibaret olmadığını ortaya koyar niteliktedir (B. Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid and the Sharifs of Mecca (1800-1900)", *Asian and African Studies*, 9 (1973), s. 5-6; Ş.T. Buzpınar, "The Hijaz, Abdulhamid II and Amir Hussain's Secret Dealings with the British, 1877-1880", *Middle Eastern Studies*, XXXI/1 (January 1995), s. 99-123).

<sup>94</sup> Atilla Çetin, Ramazan Yıldız, *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul 1976, s. 302.

<sup>95</sup> Cevdet Paşanın konuyla ilgili görüşleri için bkz. BOA, YEE, 18/553, 210/93/35 ve 38/67; Ebülhüda için bkz. *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 1016, 10 Teşrinisanî 1881, s. 2; Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, XV/2 (May 1979), s. 131-153. Ebülhüda'nın hilâfetle ilgili risalelerinin Türkçe neşri için bkz. İ. Kara (Haz.), *Hilâfet Risaleleri*, I, 161-251.

<sup>96</sup> BOA, Yıldız Perakende Mabeyn Başkitabeti (Y.PRK.BŞK.), 58/63, 25 Ramazan 1316. Aynı endişeleri dile getiren diğer bazı belgeler için bkz. Y.PRK. BŞK., 63/77, 14 Kanunievvel 1316; 63/93, 23 Kanunısani 1316; Yıldız Perakende Umum Vilâyetler Tahriratı (Y.PRK. UM), 34/50, 10 Şubat 1311 ve 10 Şubat 1313; Yıldız Perakende Hariciye Nezareti Maruzatı (Y.PRK. HR), 19/59, 12 Ağustos 1310; Yıldız Sadaret Hususi maruzat Evrakı (Y.A. Hus.), 509/59, 13 Muharrem 1325.

## IV

Konunun incelendiği dönemde Osmanlı Sultanlarının evrensel hilâfet iddialarının bey'at, ilâhî irade, veraset ve siyasi güçle temellendirildiği görülür. Bunlar arasında bu dönemde eklenmiş yeni bir unsur yoktur, yani hepsi geleneksel kriterlerdir. Her sultanın tahta çıkışında, *ehlül-hâl ve'l-akd*<sup>97</sup> yani devletin ileri gelen dinî, idarî ve askerî erkânı, sultana bey'at ederek onun hilâfetini tasdik ederlerdi. Böylece Sünni anlayışa göre hilâfetin önemli şartlarından biri yerine getirilirdi.<sup>98</sup> Sultan Abdülmecid'in cülûs duyurusunda “ittifak-ı ârâ-yı vükelâ ve vüzerâ-yı izâm ve icmâ'-i ulemâ-yı a'lâm ve inkiyâd-ı cümle-i havass ü avâm ile” tahta çıktığını belirtmesi dikkat çekmektedir.<sup>99</sup> Bu cümledeki “bütün seçkinlerin ve halkın” kısmı geleneksel anlayışa bir ilâve olarak görünmekte ve din ayırımı yapılmaması da Tanzimatın Osmanlı toplumuna yeni bir bakış açısı getirme çabasına uygun düşmektedir. Osmanlı Devletinin son şeyhülislâmı Mehmed Nuri Efendinin (ö. 1927) sadarete sunduğu bir muhtırada halife ve hilâfetin mahiyet-i şerriyesini anlatırken bu şartın önemi ve nasıl yerine getirileceği şöyle ifade etmiştir: “Efrad-ı İslâmiye arasından erbâb-ı hall u akd dinilen zevâtın evsaf-ı lâzimeyi hâiz olan zevâtı halife nasb ve ta'yin ve âna ale'l-usûl bi'at itmeleriyle bu farîza-i mühimme-i dîniye ifâ edilmiş ve bu sûretle nasb olunan halife bütün aktar-ı cihânda bulunan ehl-i İslâmın halife-i meşru'ı olmak sıfat-ı âliyesini iktisab etmiş bulunur.”<sup>100</sup>

Hilâfetin ilâhî iradeye dayandırılması anlayışının tarihi de Emevilere kadar geriye gider. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde *halifetü resûlillah* ve *emirü'l-mü'minin* unvanları kullanılmasına rağmen Emeviler döneminin ilk sultanı olan Muaviye'nin “halifetullah” unvanını İslâm siyasi literatürüne dahil ederek iktidarını ilâhî bir temele dayandırmaya çalıştığı görülür.

<sup>97</sup> Ehlül-hâl ve'l-akd anlayışı üçüncü halife Osman'ın seçilme şekli esas alınarak geliştirilmiştir (Casim Avcı, “Hilâfet”, DİA, XVII, 541).

<sup>98</sup> Imber, Bey'at merasiminin Kanunî Sultan Süleyman'ın evrensel hilâfet iddiasının bir sonucu olarak başladığını ve bu uygulamanın ilk defa II. Selim'in tahta çıkışında gerçekleştirildiğini belirtmektedir (*The Ottoman Empire, 1300-1650*, New York 2002, s. 116). Ayrıca bkz. yukarıda metni verilen ikinci fetva.

<sup>99</sup> BOA, Cevdet-Saray, nr. 2670. Fermanın tam transkripsiyonu ve bir değerlendirmesi için bkz. Ali Akyıldız, “Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul 2001, IV, 72-74.

<sup>100</sup> Muhtıranın tamamının yeni harflere aktarılmış hâli için bkz. İlhami Yurdakul, “Şeyhülislâm Dürrîzade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislâm Medenî Mehmed Nuri Efendinin Hilâfet Hakkında Muhtıraları”, *Divan*, 1999/1, s. 240-243.

Aynı zaviyeden hareketle Abbasiler “halîfetullah” veya “zıllullah fi'l-arz” unvanlarını kullanmışlardır.<sup>101</sup> Osmanlı Sultanlarında da kendilerini Tanrı tarafından görevlendirilmiş olarak saltanat ve hilâfete sahip oldukları anlayışı vardı.<sup>102</sup> Bu anlamda padişahların kullandığı “halîfetullah fi'l-ale-mîn”, “zıllullah fi'l-arz” ve “halîfe-i rûy-ı zemîn” unvanlarını hatırlamak gerekir. Bu anlayış Abdülmecid'in (1839-1861) cülûs fermanına şöyle yansımıştı: “Allah beni Emîrû'l-Mü'minîn ve Halife-i rûy-ı zemîn tayin eylemiştir. Uhde-i Hilâfetime teslim edilen halkı korumak vazifemdir”.<sup>103</sup> Bu anlayış “halîfe” lafzının geçtiği iki ayetle temellendirilir.<sup>104</sup> Abdülmecid'in babasının vefatı ve kendisinin tahta çıkışını bildirmek üzere bütün eyalet ve sancaklara gönderdiği fermanda “innâ cealnâhu [ayette cealnâke] halîfeten fi'l-arzi libâs-ı meymenet-iltibâsıyla mutarraz ve mu'anven” olduğunu belirtmesi dikkat çekicidir.<sup>105</sup>

Osmanlı hilâfetinin meşruiyet temellerinden bir diğeri olan veraset de hem İslâm tarihinde Emevilere kadar uzanan bir geleneğe sahiptir, hem de Osmanlı sultanları tarafından en azından XVI. yüzyıldan bu yana kullanılmaktaydı. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566), dönemin önde gelen şeyhülislâmı Ebussuud Efendi tarafından “halife-i Resûl-i Rabbi'l-âlemin... hâizü'l-İmâmeti'l-Uzma... vârisü'l-hilâfeti'l-kübra” olarak tavsif edilir.<sup>106</sup> Burada verasetin kiminle irtibatlandırıldığı hususu çok net değildir. Imber, Kanunî'nin hilâfet-i kübra iddiasını meşrulaştıran fakih olarak gördüğü Şeyhülislâm Ebussuud Efendinin yazılarından hareketle, buradaki verasetin doğrudan Râşid Halifelere dayandırıldığını belirtir.<sup>107</sup> Makalenin incelediği döneme gelindiğinde, padişahlığa yükselen Osmanlı

<sup>101</sup> Casim Avcı, a.g.m., s. 543; Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, s. 4 vd.

<sup>102</sup> Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburg 1997, s. 106-107.

<sup>103</sup> Halil İnalcık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, *Bellekten*, XXVIII/111-112 (1964), s. 618.

<sup>104</sup> Bakara sûresi 30. ayet: “innâ câilun fi'l-arzi halîfeten”; Sâd sûresi 26. ayet: “innâ cealnâke halîfeten fi'l-arzi”.

<sup>105</sup> Akyıldız, *II. Mahmud'un...*, s. 73. Farklı zamanlara ait bazı örnekler için bkz. Faruk Sümer, “Yavuz Selim Halifelîği Devraldı mı?”, *Bellekten*, LVI/217 (1992), s. 685-686; *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 1992, s. 191.

<sup>106</sup> Budin, Üsküp ve Selânik kanunlarının mukaddime kısmında yer alan bu ifadeler için bkz. Ömer L. Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâi Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar*, (Tıpkıbasım) İstanbul 2001, I, 296-297.

<sup>107</sup> Imber, *Ebu's-su'ud...*, s. 105-106.

hanedanı mensubunun aynı zamanda hilâfet makamını üstlendiği anlayışı çoktan oturmuş ve kuvvetli bir gelenek hâlini almıştı. Bu anlayış “bi'l-irs ve'l-istihkak” şeklinde kavramlaştırılmış olup cülûs fermanlarında ve sal-nâmelerde sık sık kullanılmıştır.<sup>108</sup> Aynı anlayışın bazen de “varis-i meşru-ı saltanat-ı uzmâ... ve bi'l-istihkak”, “irsen ve istihkaken” şeklinde ifade edildiği görülür.<sup>109</sup>

Hilâfetin meşruiyet temeli olarak siyasî güç meselesine gelince; Müslüman halkı koruyacak güce sahip olan Müslüman liderlerin hilâfet iddiasında bulunabileceği anlayışı X. yüzyıla kadar geriye gider.<sup>110</sup> İbn Haldun (1332-1406) ve Celaleddin Devvanî (1427-1502) gibi Osmanlı düşüncesini önemli ölçüde etkileyen<sup>111</sup> İslâm düşünürleri de aynı anlayışı paylaşır. İbn Haldun halifenin Kureyş kabilesine mensup olma şartını, o dönemde mevcut kuvvet durumu dikkate alınarak söylenmiş bir şart olarak görür. Ona göre halifelik esasen bir güç meselesi olup Müslümanlara karşı sorumluluklarını yerine getirebilen ve onların dinî ve dünyevî işlerini tanzim edebilen siyasî güç sahibi her Müslüman lider halifelik iddiasında bulunabilir.<sup>112</sup>

Bu esaslara ilâve olarak söz konusu dönemde etkili olan sembolik unsurların da önemli olduğu görülmektedir. Yavuz Sultan Selim'in, (1512-1520) Halep'in ele geçirilişinden hemen sonra uzun süredir Memlûk sultanları tarafından kullanılmakta olan “Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn” unvanını kullanmaya başlaması ve bu tarihten itibaren Osmanlı sultanlarının sıkça kullandığı bir unvan olması bu unsurların en önemlilerindedir. Aynı şekilde, Mekke ve Kahire'de bulunan kutsal emanetlerin Hicaz-

<sup>108</sup> Birkaç örnek olması bakımından bkz. BOA, *Sadaret Defteri*, nr. 365, s. 92; Mütercim Âsım, *Tarih*, II, 61; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmanîyye*, 1294, s. 27; *Salnâme-i Vilâyet-i Hicaz*, 1309, s. 81; Akyıldız, *II. Mahmud'un...*, s. 72, dn. 44.

<sup>109</sup> Sultan Abdülaziz'in cülûs fermanlarında geçen bu ifadeler için bkz. BOA, A.MKT.UM., 480/97; 481/24, evahir-i Zilhicce 1277.

<sup>110</sup> Thomas Arnold, *The Caliphate*, s. 123; Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilisation of Islam*, (ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk), Princeton 1982, s. 143, 145.

<sup>111</sup> Şerif Mardin, “The Mind of Turkish Reformer, 1700-1900”, *The Western Humanities Review*, XIV (1960), s. 413-436.

<sup>112</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Pirîzade Mehmed Sahib, İstanbul 1275, I, 344 vd; S. Uludağ, İbn Haldun”, *DİA*, XIX, 552-553; Arnold, *a.g.e.*, s. 120, 123, 126.

'ın Osmanlı yönetimine girmesiyle İstanbul'a getirilmesi'<sup>113</sup> ve burada muhafaza edilmesi de zamanla Osmanlı Sultanlarının hilâfet konumunun bir göstergesi olarak algılanır olmuştur. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde literatüre girdiği belirtilen Mısır'daki son Abbasî halifesi Mütevekkil'in 1517'de resmî bir törenle hilâfeti Sultan Selim'e ve onun soyundan gelenlere devrettiği rivayetini de zikretmek gerekir.<sup>114</sup> Bu rivayetin tarihen doğru olmadığı sonradan anlaşılmış olmakla birlikte bu durumun rivayetin etkinliği bakımından hiç önemi yoktur, çünkü özellikle XIX. yüzyılda Osmanlı hilâfetinin savunulmasında çok etkili bir biçimde kullanıldığı ve genel kabul gördüğü bilinmektedir. Ancak resmî yazışmalarda nadiren yer aldığı da belirtmek gerekir.<sup>115</sup>

Aralık 1876'da Kanun-ı Esâsi'nin ilânıyla padişahın hilâfet unvanıyla ilgili yeni bir meşruiyet temeli oluştu. Kanun-ı Esâsi'nin 3. maddesinde Osmanlı saltanatının “hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyeyi hâiz” olduğu, 4. maddede ise padişahın “hasbe'l-hilafe dîn-i İslâmın hâmisi” olduğu belirtilir.<sup>116</sup> Böylece Osmanlı hilâfeti anayasal bir kurum hüviyetini kazanır. Bu yeni husus II. Meşrutiyet dönemi padişahları olan Mehmed Reşad (1909-1918) ve Mehmed Vahdeddin (1918-1922)'in cülûsla ilgili beyanlarında ifadesini bulur. Sultan Reşad'ın 15 Rebiyülahir 1327 tarihli fermanında “Cenâb-ı mâlik-i mülkün irade-i ezeliyyesi ve Kanun-ı Esasimiz ahkâmı ve ale'l-umum millet-i Osmaniyyenin icmâ ve arzusu üzere...cülûsumuz vuku

<sup>113</sup> Konuyla ilgili muasır kaynakların bir değerlendirmesi için bkz. Butrus Abu-Manneh, “A Note on the Keys of Ka'ba”, *The Islamic Quarterly*, XVIII, 3 ve 4 (July-December 1974), s. 73-75.

<sup>114</sup> Ignatius M. D'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1787, I, 269-270.

<sup>115</sup> Bir örnek için bkz. BOA, Y.PRK.ASK, 234/15, t.y. Özel kitap, risale ve benzeri yazılarda daha sık rastlanmaktadır (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 149; Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniyye*, İstanbul 1315, s. 234-235; Sümer, a.g.m., 675-701). Hicaz'da Osmanlı yönetiminin sona ermesinin ardından halifenin Haremeyne karşı sorumluluğu meselesi gündeme gelmişti. Sondan bir önceki şeyhülislâm olan Dürrîzade Abdullah Beyefendi (ö. 1923) muhtemelen 1921 tarihli muhtırasında bu meseleye çözüm olarak şu teklifi getirmişti: Padişahın “hâiz-i hilâfet-i kübrâ bulunması itibarıyla makâmât-ı mukaddese üzerindeki hukukunun mahfuziyeti lâzımeden olup bu da ke'l-evvel surre-i hümayûn ihrac u irsali ve Haremeyn-i şerifeynde hizmet-i mukaddesede bulunmak üzere taraf-ı şahânedan birer memur bulundurulması gibi hususatın kabul ve temin ettirilmesiyle hasıl” olacaktır (İ. Yurdakul, a.g.m., s. 239-240).

<sup>116</sup> Kanun-ı Esâsi'nin yeni harflerle yayımlanmış tam metni için bkz. Suna Kili, A. Şeref Gözübüyük, a.g.e., s. 43 vd.

buldu”<sup>117</sup> ve Vahdeddin'in İstanbul'dan firarından sonra yayımladığı beyannameinde “Kanun-i Esasî-i Osmanî'nin bahsettiği hukuka ve ehl-i hall u akdin biatlarına istinaden erîke-i hilâfet ve saltanata cülûs ettim”<sup>118</sup> şeklinde bu duruma işaret ettikleri görülür.

Osmanlı hilâfetinin meşruiyet temelleri ve bunları ifade için kullanılan kavramlar yeni olmamakla birlikte kullanılış biçimi itibariyle farklılık arzeder. Şöyle ki, Osmanlı hilâfet anlayışı İslâm geleneği üzerine bina edilmiş ve geleneğin kullanılmasında bir dışlayıcılık sergilenmemiştir. Örneğin Osmanlı padişahlarının halifelliğini belirtmek üzere kullanılan kavramlardan *halîfetü resulillah*, *imamü'l-mü'minin* ve *emîrî'l-mü'minin* Raşid Halifeler dönemine, *halîfetullah* Emevîler dönemine, *zıllullah fil-arz* da Abbasîler dönemine ait unvanlardır. Bu çalışmada inceleme konusu yapılan dönemde zikredilen unvanların tamamı kullanılmakla birlikte Osmanlı sultanlarının halife olarak kendilerini Emevi ve Abbasîlerin değil Raşid Halifelerin varisleri olarak gördükleri yolunda önemli veriler mevcuttur. Kanunî'nin böyle bir anlayışa sahip olduğu yukarıda zikredilmişti. İkinci olarak, XVIII. yüzyıl tarihçilerinden olan ve daha çok Osmanlı Devleti ile İran ve bazı Avrupa devletlerinin ilişkileri üzerine yoğunlaşan bir tarih kitabı yazan Mustafa Kesbî, eserinin başında Raşid Halifeler dönemini kısaca değerlendirdikten sonra Emevîlere geçmekte ve devlet başkanları için “halife değildir, emirdirler... Muâviye'ye hilâfet denmeyüp emâret ıtlâk olunmuştur” ifadelerini kullanır.<sup>119</sup> Kesbî daha sonra eserinin çeşitli yerlerinde Osmanlı padişahının hilâfetini dönemin genel görüntüsüne çok uygun bir tarzda vurguladığına göre, Emevîler için sergilediği tavır da şahsî olmaktan ziyade dönemine ait bir düşünce tarzı olarak yorumlanabilir.<sup>120</sup> Ayrıca, Yenişehirli Abdullah Efendinin birinci fetvasında Raşid Halifeler döneminde oluşan sahabenin icmâına dayanarak Osmanlı

<sup>117</sup> *a.g.e.*, s. 82.

<sup>118</sup> Sultan Vahdeddin'in Beyannameinin yeni harflerle yayımlanmış tam metni için bkz. Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, (haz. İsmail Kara), İstanbul 2000, s. 293-300. Beyannameinin sadeleştirilerek yayımlanmış hâli için bkz. Murat Bardakçı, *Şahbaba*, İstanbul 1998, s. 307-312. Fransızca yayımlanmış hâli için bkz. Jean-Louis Bacque-Grammont et Haseine Mammeri, “Sur le Pelerinage et Ques Proclamations de Mehmed VI en Exil”, *Turcica*, XIV(1982), s. 237-242.

<sup>119</sup> Mustafa Kesbî, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>120</sup> Birkaç örnek olması bakımından bkz. s. 149, 167, 171, 173, 174, 309, 471, 473, 494-500.

halîfesini savunmasını da hatırlamak gerekir. Son olarak, Tanzimat döneminde yayımlanmaya başlanan *Devlet Salnamelerinde* de benzer bir tavırla Raşid Halifelerden sonra “zuhur-ı mülûk-i Beni Ümeyye” ve “zuhur-ı devlet-i âl-i Abbas” şeklinde hilâfetlerinden bahsedilmeden verilmektedir.<sup>121</sup>

## V

Osmanlı üst yönetiminin devletin bekası için çare arayışlarında Batıya yöneldiği bir dönemde İslâm tarihinin en etkili dini/siyasi kurumlarından olan hilâfete de önem vermeye başladığı görülmektedir. 1720'lerde İran'da merkezi otoritenin zayıfladığı bir dönemde meydana gelen gelişmeler ve bunların İstanbul'daki akisleri Osmanlıların hilâfet konusundaki düşüncelerini bariz bir şekilde açıklama fırsatı doğurdu. Bunlar arasında Osmanlı halifesinin kendi sınırları içerisinde ve mücavir alan gördüğü yerlerde ikinci bir halife ihtimaline karşı gösterdiği tepki ve iddialarında kullandığı deliller çok önemlidir. Kullanılan deliller bakımından İslâm dini ve tarihi metinlerinden mahirane bir tarzda istifade edildiği görülür. Osmanlı hilâfetinin meşruiyetinin dayandırıldığı temeller ve kullanılan unvanlar da bu çerçevede anlamlı örnekler sunmaktadır. Osmanlı-İran ilişkileri münasebetiyle hilâfet konusunda ortaya çıkan veriler çoğu zaman iddia edildiğinin aksine, Küçük Kaynarca Antlaşması öncesinde de Osmanlıların hilâfete büyük önem atfettiklerini ortaya koymaktadır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yirmi yılı aşkın bir süre aralıklarla devam eden Osmanlı-Rus savaşları münasebetiyle meydana gelen gelişmeler de Osmanlı'nın hilâfet anlayışı konusunda önemli verilerin ortaya çıkmasına vesile oldu. Bir taraftan Osmanlı idaresinden çıkan bölgelerdeki Müslümanlara karşı halifenin sorumlulukları meselesi ortaya çıkmış ve bunlara çözümler üretilmeye çalışılmış, diğer taraftan bütün (Sünnî) Müslümanların halifesi olma şuuru iç ve dış saiklerin de etkisiyle güçlenmiştir. Bu anlamda 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, 1782 Osmanlı-İspanya Dostluk ve Ticaret Antlaşması, Osmanlı Fas ilişkilerindeki gelişmeler, Hindistan Müslümanları ile İngiliz yönetiminin Osmanlı padişahı ile halife sıfatıyla geliştirdikleri ilişkiler özellikle önemlidir. Diğer bir

<sup>121</sup> *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1267, s. 7-8. Aynı durum görebildiğimiz 1267, 1269-1295 ve 1318 yılları için de geçerlidir.

ifade ile, XVIII. yüzyılda Osmanlı padişahının halife sıfatının vurgulanmaya başlanması dahilî etkenlerden çok haricî gelişmelerin bir ürünüdür.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren dış faktörlerin yanı sıra Osmanlı Devletinin kendi topraklarında meydana gelen gelişmeler de sultanın halife olarak konumunun güçlendirilmesi ihtiyacını artırdı. III. Selim ve II. Mahmud'un uygulamaya çalıştıkları geleneksel çizginin dışına çıkan reformları dolayısıyla dinî çevrelerden duyulan ihtiyaç bir tarafa, Mehmed Ali Paşanın Mısır valiliği döneminde "Haremeyni's-şerifeyn" de dahil olmak üzere bölgede meydana gelen hadiseler merkezî otoriteye itaat zaafı doğurmuş, bu ise itaat mercii olarak sultanın halifelik sıfatının öne çıkarılmasına yol açmıştır.

Tanzimat dönemi padişahlarının yönetimde etki alanlarının daraltılmasıyla orantılı olarak iç siyasette hilâfet vurgusu zayıflamış görünmektedir. Tanzimat paşaları ve onlara karşı muhalefet hareketi geliştiren Yeni Osmanlılar, çıkış noktaları farklı olsa da, bu hususta ortak tavır içerisinde olmuşlardır. Bu dönem sultan-halifenin yetkilerini sınırlandırma çabalarının yoğunlaştığı bir dönem olarak da adlandırılabilir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak ilan edilen Kanun-ı Esasî ile de söz konusu anlayışa hukukî bir zemin kazandırılmaya çalışıldı. Böylece hilâfet anayasal bir kurum hâline de geldi.

II. Abdülhamid dönemi hilâfete yapılan vurgu ve konuyla ilgili tartışmaların yoğunluğu, muhteva ve zemin farklılıkları bakımından bu çalışmada ele alınan dönemlerin en çok dikkat çekenidir. Dönemin iletişim imkânlarının da etkisiyle İngiltere'den Hindistan'a kadar çok geniş bir coğrafyada hilâfet kurumunun tartışılmaya başlanması yeni bir gelişmeydi. İngilizlerin 1870'lerde gündeme getirdiği hilâfetin kureyşliliği meselesi tartışmaların en can alıcı noktasını oluşturur. Buna karşı verilen cevaplar münasebetiyle Osmanlı hilâfeti muhaliflerinin ve savunucularının İslâm tarihi tecrübesine müracaat etmeleri de ayrıca dikkat çeker. Osmanlı hilâfetinin çok geniş bir çevrede kabul görmesine ve savunan literatürün çokluğuna rağmen İngilizlerin özellikle Araplar arasında giderek artan nüfuzundan kaynaklanan nedenlerden dolayı, II. Abdülhamid'in bir Arap hilâfeti ihtimalinden çok tedirgin olduğu görülmektedir.

“SOME NEW FINDINGS AND OBSERVATIONS ON THE OTTOMAN CALIPHATE (1725-1909)”

*Abstract*

*The issue of Ottoman caliphate became one of the important subjects of periodic discussions during the last two centuries of the Ottoman State. Primary sources of this period provide significant information about the Ottoman concept of the caliphate, the titles used for it and what principles the Ottoman caliphate was based on. These discussions also revealed the strong and weak sides of the Ottoman caliphate. This article is an attempt to shed some light on issues like the emergence of the modern question of caliphate, internal and external developments that shaped the Ottoman sultans' concept of caliphate and how the institution of the caliphate was used by the sultans of this period.*

*Keywords*

*Ottoman caliphate, Ottoman-Iran relations, Küçük Kaynarca Agreement, the Ottoman constitution, Abdülhamid II, Cevdet Paşa.*



TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİNİN ULUSLAR ARASI  
PARLAMENTOLAR BİRLİĞİNE KATILIMI VE İSTANBUL  
PARLAMENTOLAR KONFERANSI (1934)

*Işıl ÇAKAN\**

ÖZET

*Uluslar arası Parlâmentolar Birliği, 19. yüzyılın sonlarına doğru dünya genel barışını sağlamak ve ülkeler arasındaki sorunları çözmek amacıyla bir tahkim kurumu olarak ortaya çıkmıştı. Periyodik konferanslarla çalışmalarını yürüten Birliğe Osmanlı Devleti II. Meşrutiyet döneminde üye oldu. I. Dünya Savaşıyla çalışmalara ara verilmesinin ardından her yıl düzenli olarak Genel Parlâmento Konferansları ile Ticaret Konferansları düzenleyen Birliğe Türkiye Cumhuriyeti Devletinin üye olarak katılımı ise 1932 yılında gerçekleşti. Uluslar arası Parlâmentolar Birliği I. Dünya Savaşı'nın ardından savaşın bıraktığı sorunların çözümü ve silâhsızlanma başta olmak üzere, ekonomik buhranların yarattığı işsizlik, genel sağlık gibi insan toplumunu ilgilendiren pek çok konuda katılımcı ülke siyasal temsil organlarına tavsiye kararları ileterek, dünya dirlüğünü sağlama çabasında bulunmuştur. Birliğin 1934 yılında İstanbul'da düzenlenen Genel Konferansında ise konferansların her dönem ana temalarından olan Emniyet ve Silâhsızlanma, Toplumsal Sorunlar kapsamında işsizlik ve kapitülasyonlar sorunu ile tek-partili rejimlerin yükselişe geçtiği bu dönemde temsili rejimlerinin konumu ve geleceği tartışıldı. Bu makalede Uluslararası Parlâmentolar Birliği Türk Grubu'nun oluşum süreci, Birlik'le ilişkileri ve 1934 yılında İstanbul'da toplanan 30. Parlâmentolar Konferansı, çalışmaları ve yarattığı etkilerle incelenmeye çalışılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler*

*Uluslar arası Parlâmentolar Birliği, Nesim Maslîyah, Osmanlı Parlâmentosu Beynelmîlel Sulh Heyeti, Parlâmentolar Birliği Türk Grubu Nizamnamesi, silâhsızlanma-emniyet, işsizlik, temsili rejimler, kapitülasyonlar.*

Uluslar arası Parlâmentolar Birliğinin Oluşum Seyri ve  
Osmanlı Devletinin Birliğe Üye Oluşu Üzerine Değİnmeler

Siyasal temsil organları olan parlâmentoların uluslar arası bir parlâmento örgütü çatısı altında birleşmeleri, evrensel barışı sağlama isteklerinden ve buna bağlı görüşmelerden kaynaklanır. Kökleri 1830'lu yıllara

---

\* Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü/  
cakan\_2000@yahoo.com

dek uzanan bu çaba 1889'da sonuçlanıncaya kadar çeşitli ülkeler arasındaki görüşmelerle sınırlı kalmış, 1830-1840 tarihleri arasında İngiliz ve Amerika barışçıları arasında genel barışı sağlama amacıyla uluslararası bir meclisin kurulması düşünülmüşse de, bu girişim bir kaç toplanmanın dışında etkili olamamıştır. Uluslar arası barışı tesis etmek amacıyla yapılan bu görüşmeler, aynı zamanda, ülkeler arasında yaşanan anlaşmazlıkların çözümü için uluslar arası tahkim yönteminin benimsenmesi sürecinin de başlangıcıdır.

Türk parlamento tarihinde Uluslararası Parlâmentolar Birliği ve konferansları üzerine ilk bilgiler II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan'ın üç dönem üyeliğini yapmış olan Nesim Masliyah Efendi tarafından verilen bilgiler çerçevesinde edinilebilmektedir.<sup>1</sup> Masliyah Efendi,

<sup>1</sup> Nesim Masliyah, Manisa doğumlu ve mesleği hukukçuluk olan Yahudi bir mebusdur. Meclis-i Mebusan'ın birinci (1908-1912) ikinci (18 Nisan 1912-5 Ağustos 1912) ve üçüncü (1914-1918) devrelerinde mebusluk yapmış, 1908 anayasal hareketinin ardından İstanbul'da dokuz ay yayımlanacak olan *İttihat* gazetesini çıkarmıştır. Rus sosyalistlerinin I. Dünya Savaşı'nı sonlandırmak amacıyla düzenledikleri Stockholm Kongresi'nde Dr. Akil Muhtar, Hüseyinzade Ali Bey ve Salah Cimcoz'la birlikte Türk Hükümetini temsil etmiş, her ne kadar II. Enternasyonel'e kabul edilmemiş ise de burada Rus devrimcileri ile görüşmelerde bulunmuştur. Salah Cimcoz ile birlikte Stockholm Sosyalist Konferansı'na gönderdikleri 13 Mart 1918 tarihli Ermeni mezallimini konu edinen mektupta her iki mebusun kendilerini "Sosyalist" olarak tanımladıkları görülecektir. Nesim Masliyah, Türkiye Cumhuriyeti döneminde Türkiye Yahudilerinin ülke ile bağlarının güçlenmesini sağlamak için çalışan kişilerden biridir. 1926 yılında Türkiye Yahudilerinin, Lozan Antlaşması'nın 42. maddesinde belirtilen azınlık haklarından feragat ederek, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nı kendilerine gerçek teminat olarak görmelerine ilişkin Cemaat kararının alınmasında önemli katkıları olmuştur. Bu kararın alınmasından sonra Cemaat yönetimini geçici olarak üstlenen heyetin başkanlığına da Nesim Masliyah getirilecektir. Masliyah, Tekin Alp'in önderliğini üstlendiği ve Yahudiler arasında Türk dili ve kültürünün yaygınlaşması amacıyla kurulan *Millî Hars Birliği*'nin kurucuları arasında da yer almıştır. Nesim Masliyah 1933 yılında Beyrut'ta vefat etmiş, cenazesi Türkiye'ye getirilerek defnedilmiştir. Masliyah'ın adı bir çok çalışmada farklı olarak yazılmaktadır. Avram Galanti, Nissim Masliyah olarak kullanırken, Rıfat Bali Akal'ın çalışmasında Nesim Mazliyah şeklinde yazılmıştır. Diğer kaynaklarda da farklı kullanımlar görülmüştür. Ne var ki, bu çalışmada yazarın Osmanlıca eserinden sıklıkla yararlandığı için eserinde okunduğu şekliyle; Nesim Masliyah olarak kullanılması tercih edilmiştir. Masliyah Efendi hakkında bilgi için bkz. Avram Galanti, *Historie Des Juifs De Turquie*, Tome IV, Editions Isis, İstanbul [t.y.], s. 56-57; Çetin Yetkin, *Türkiye'nin Devlet Yaşamında Yahudiler*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1996, s. 162-163; Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri-Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 90-92, 151; *Türk Parlamento Tarihi, I. ve II. Meşrutiyet*, haz: İhsan Güneş, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, Ankara 1997, II, 261. Stockholm'e gönderilen mektup için bkz. *Askeri Tarih Dergisi*, XXXI/82 (Şubat 1982), s. 367-372.

“*Osmanlı Parlamentosu Beynelmilel Sulh Heyeti*” adlı kitabında temsili sistemlerin dünya genel barışını sağlama amacıyla uluslar arası bir birlik oluşturma çabalarını sistemli olarak ortaya koymuştur.<sup>2</sup>

Masliyah Efendi, Parlâmentolar arasında bir birlik oluşturma girişimlerinin sistemli olarak 1870’li yıllarda belirdiğini ve fikrin Fransa-Almanya Savaşı’nın ardından Avusturya milletvekillerinden Walterskirchen tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir. 1872 yılına gelindiğinde, Amerika ve İngiltere arasındaki soruna çözüm bulmak için geliştirilen ve Alabama adıyla anılan tahkim yöntemi, birliğin kurulmasını destekleyen bir aşama olarak belirecektir.<sup>3</sup> Ne var ki, uluslar arası bir parlâmento birliğinin oluşumu daha ilkeri tarihlerde Fransa milletvekillerinden Frederic Passy ile İngiltere Avam Kamarası üyelerinden William Randal Cremer’in çalışmaları sonucu biçimlenmiştir. Mesleği marangozluk olan Randal, Marangozlar Sendikası ile “*Amele Sulh Cemiyeti*”nin kurucularındandır. Passy ise liberal bir ideolojinin temsilcisi olarak dünya genel barışı üzerine çalışmalarda bulunmuş bir iktisatçıdır ve 1901 yılında silâhsızlanma konusunda gösterdiği çalışmalardan ötürü Nobel Barış ödülünü kazanmıştır. Randal ve Passy’nin çabaları sonucu 30 Ekim 1888 tarihinde Paris’te toplanan barışseverler, öncelikle Amerika, İngiltere ve Fransa arasında bir barış ve tahkim antlaşmasının gerekliliği konusunda oydaşırken, aynı zamanda Uluslararası Parlâmentolar Birliği’nin kurulması konusunda da bir karar almışlardır. Bu karar uyarınca, en yakın zamanda ülke parlâmentolarından üyelerin katılımıyla bir üst parlâmento heyeti periyodik konferanslarla oluşturulmaya çalışılacaktı.<sup>4</sup> İşte Uluslararası Parlâmentolar Birliği’nin kaynağı bu karar olup, 29-30 Haziran 1889 tarihinde Fransa’dan 55, İngiltere’den 30, İtalya’dan 5, Belçika, Danimarka, İspanya ve Macaristan’dan birer kişi olmak üzere toplam 96 milletvekilinin katılımıyla ilk resmî toplantı gerçekleştirilmiştir.<sup>5</sup>

Osmanlı Devleti’nin konferanslara katılacağı 1910 yılına kadar Uluslararası Parlâmentolar Birliği’nce on altı konferans gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ikisi Paris’te (1889, 1900), ikisi Londra’da (1890, 1906), dördü Brüksel’de (1895, 1897, 1905, 1910) toplanırken, diğer konferanslar Roma

---

<sup>2</sup> Nesim Masliyah, *Osmanlı Parlamentosu Beynelmilel Sulh Heyeti*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1329.

<sup>3</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 9-10.

<sup>4</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>5</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 12.

(1891), Bern (1892), La Haye (1894), Budapeşte (1896), Kiristiyanya (Norveç-1899), Viyana (1903), Berlin (1908) ve Amerika'da (1904) gerçekleşmiştir.<sup>6</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği, Ağustos 1910 tarihinde Brüksel'de toplanan Parlâmentolar Konferansı'nda Nizamnamesi'ni değiştirmiştir. Nizamnamenin birinci maddesi Birliğin amacını şu şekilde ortaya koymaktaydı: “Beynelmilel Meclis-i Şûrâ-yı İttihâdînin maksadı gerek teşrii tarikiyle ve gerek mukâvelât-ı beynelmilel vasıtasıyla devletler beynindeki ihtilâfâtın hükümlere rüyet ettirileceği kâidesini mensûb oldukları devletlere kabul ettirmek için millî encümenler şeklinde içtima eden bilhassa meclis-i şûra azasını bir gaye-i müşterek için tevhid etmek ve kezâlik hukuk-ı düvele ait mesâil-i sâireyi müzakere eylemektir”.<sup>7</sup>

Nizamnamenin altıncı maddesinde; Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin her yıl konferanslarla çalışmalarını yürüteceği ve konferans çalışmalarının sonunda alınan kararların siyasal temsil organlarına iletilerek, hükûmetlerce uygulanmasına çalışılacağı kararlaştırılmıştır.<sup>8</sup> Uluslararası Parlâmentolar Birliği Konferansları, Uluslararası Barış Konferanslarının güdüleyeni olmuş, Birlik, bir yandan kendi konferans çalışmaları ile barış konusunu gündeminde tutarken, bir yandan da geniş kapsamlı barış konferanslarının toplanmasına öncülük etmiştir. Uluslararası Barış Konferanslarının ilki olan Birinci La Haye Barış Konferansı'nın (1899) temelleri 1890 Londra, 1894 La Haye ve 1895 yılında Brüksel'de düzenlenen Parlâmentolar Konferanslarının önerileri ile düzenlenmiştir. Yine İkinci La Haye Konferansı'nın (1907) toplanması için ilk girişim de Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin 1904 tarihinde St. Louis'de gerçekleştirdiği yıllık konferans toplantısında önerilecektir.<sup>9</sup>

Parlâmentolar Konferansları 1910 yılındaki Brüksel Konferansı (16. Konferans) ardından da devam etmiş, Aralık 1912 tarihinde Roma'da 17. Konferans, Eylül 1913'te 18. Konferans düzenlenmiştir. Savaş dönemin-

<sup>6</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>7</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>8</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 36-37.

<sup>9</sup> Birinci ve İkinci La Haye Konferansları hakkında geniş bilgi için bkz. Zeki Mesud Alsan, *Silahsızlanma Problemi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1953, s. 15-17; Cemil Birsell, *Devletler Hukuku-Birinci Kitap*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1941, s. 184-187; Mehmet Gönlübol, *Milletlerarası Siyasî Teşkilatlanma*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 64-70.

den sonra da Birlik çalışmaları devam etmiş, 1921 yılında Stockholm'deki Konferans'la birlikte her yıl Parlâmentolar Konferansları düzenli olarak toplanmıştır.<sup>10</sup>

Osmanlı Devleti'nin bu konferanslara katılma isteği II. Meşrutiyet dönemine rastlar. II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan başkanı Ahmet Rıza Bey, Beyrut mebusu Süleyman Büstani ve Lazkiye mebusu Mehmet Arslan Beylerin önderliğinde uluslar arası barışa katkıda bulunmak amacıyla Meclis-i Mebusan'da bir komisyon oluşturma çabasına girişilmiştir.<sup>11</sup> Gerçekte bu çabanın ilk önderliğini Mehmet Arslan Beyin yaptığı, Fransız Parlâmentosu'ndan Meclis-i Mebusan'a gönderilen bir mektuptan anlaşılmaktadır. Mektupta; Fransız Parlâmentosu'nda kurulu bulunan Beynelmîlel Hakem Usulü Fırkası'nın bir örneğinin Osmanlı Meclis-i Mebusanı bünyesinde de kurulması için Mehmet Arslan Beyin Fransızlarla görüşmelerde bulunduğu, ancak kendisinin vefatı nedeniyle bu çabanın sonuçsuz kaldığı belirtilmekte ve Meclis-i Mebusan'dan bunun sonuçlandırılması için girişimde bulunulması rica edilmektedir.<sup>12</sup>

Mehmet Arslan Beyin vefatı sonucu bu çaba, Süleyman Büstani Beyin gayretleri ile sürdürülmüş ve bu amaçla 22 Kanun-ı evvel 1325 (4 Ocak 1910) tarihinde Süleyman Büstani'nin daveti üzerine Çırağan Sarayı'nda bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Toplantıya Mebusan Meclisi üyelerininin dışında Âyan Meclisi üyelerinin bir kısmı da katılmıştır. Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın Parlâmentolar Birliği'ne katılımı için büyük özverilerde bulunan Büstani Efendi yaptığı konuşmasında, Osmanlı Devleti'nin yeniden kuvvetlenmesi, yaralarının tedavi edilmesi ve arzulanan reformların gerçekleşmesi için barış, asayiş ve dinginliğe ihtiyacı olduğunu belirtirken, hazırlamış olduğu nizamname taslağını toplantıya gelenlerin görüşüne sunmuş ve taslak bazı düzeltmelerle kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

“*Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmîlel Heyeti'nin Nizamname-i Dahiliyesi*” Masliyah Efendinin kitabında tam metin olarak ortaya konulmuştur.

<sup>10</sup> Osmanlı Devleti döneminde Parlâmentolar Konferansları ile ilgili belgeler, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Belgeleri (HR.HMŞ.ISO) Dosya 132'de bulunmaktadır.

<sup>11</sup> Betül Batır, *Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Barış Konferanslarına Resmen Katılması Sorunu- Parlâmentolararası Birlik*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, s. 126.

<sup>12</sup> Fransız Parlâmentosundan Meclis-i Mebusan'a gönderilen mektup için bkz. *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi (Devre I)*, Cilt 4, İçtima 91 (30 Mayıs 1325), s. 300.

<sup>13</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 22-23.

Nizamname'nin birinci maddesi Osmanlı Parlâmentosu Beynelmîlel Sulh Heyeti'nin amacını ortaya koymaktadır: “Beynelmîlel tahaddüs edecek ihtilâfâtın usûl-i tahkim ile falpezir olması fikrini kavanin-i dâhiliye veya muâhedat-ı düveliye vasıtasıyla Memâlik-i Osmaniyede ta'mim eylemek maksadına mübteni ve beynelmîlel sulh encümeni namı altında olarak müteşekkil heyet, münâsebat-ı düveliyede kuvvet yerine hak ve adaletin kaim olması esbâbını istikmâl edecektir”.<sup>14</sup>

4 Ocak 1910 tarihinde kurulan Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmîlel Heyeti, kendisine yapılan davet üzerine Ağustos 1910 tarihinde düzenlenen Brüksel Konferansı'na ilk resmî katılımını gerçekleştirmiştir.<sup>15</sup> Heyeti temsil etmek üzere seçilen delegeler; Âyan Meclisi'nden Damat Ferit Paşa, sabık Ticaret ve Nafia Nazırı Gabriel Noradunkyan Efendi, Mebusan Meclisi üyelerinden Ahmet Nesimi Bey, Feraci Efendi, Nesim Masliyah, Mustafa Arif Bey ve Emanuel Karasu Efendidir.<sup>16</sup> Konferans'a katılım öncesinde Damat Ferit Paşanın başkanlığında toplantılar düzenlenmiş, özellikle Osmanlı Devleti için önemli olan iki konferans gündemi; boğazların tarafsızlığı ve Londra Deniz Konferansı konuları delege mebuslar tarafından yoğun biçimde görüşülmüştür.<sup>17</sup>

Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmîlel Heyeti, 1911 yılında Trablusgarb'ın İtalyanların saldırısına uğramasıyla Parlâmentolar Birliği Barış Komisyonu ile bu olayı protesto etmek üzere ilişkiye geçecektir. Âyan üyesi Süleyman Büstani Beyin 22 Ekim 1911 tarihinde Âyan Meclisi Başkanlığı'na yazdığı dilekçesinde İtalyanların hiç bir hukuk ve insanlık kuralına uymayan bu davranışının tüm devletlerin parlâmentolarına bildirilerek protesto edilmesi konusundaki çağrısı, Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmîlel Heyeti tarafından kabul görmüş ve bir protesto metni hazırlanarak üye devletlere gönderilmiştir.<sup>18</sup>

Birinci Dünya Savaşı ile Parlâmentolar Birliği çalışmalarının kesintiye uğramasının ardından, Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Parlâmento-

<sup>14</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 23-24.

<sup>15</sup> Betül Batır, *a.g.t.*, s. 130.

<sup>16</sup> Nesim Masliyah, *a.g.e.*, s. 26. Masliyah Efendi, *Meclis-i Mebusan-ı Osmani Sulh Beynelmîlel Encümeni*'ni oluşturan Âyan ve Mebusan üyelerinin listesini de sunmuştur. Başkanın Süleyman Büstani Efendi olduğu Encümen'in 13 Âyan üyesi dahil olmak üzere, toplam 71 üyesinin bulunduğu görülmektedir (*a.g.e.*, s. 85-88).

<sup>17</sup> Brüksel Konferansı kararları için bkz. Betül Batır, *a.g.t.*, s. 131-139.

<sup>18</sup> 22-29 Teşrin-i evvel 1327 ve 5 Teşrin-i sâni 1327 tarihli Meclis-i Âyan Zabıt Ceridelerinden aktaran Betül Batır, *a.g.t.*, s. 184-185.

lar Birliği ile son ve resmî olmayan ilişkisi 1922 yılında gerçekleşmiştir. Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmilel Heyeti'nin kuruluşu çalışmalarında bulunan ve Heyet'in fahrî başkanlığına getirilen Ahmet Rıza Beyin üç yıllık bir gurbetten sonra 1922 yılında İstanbul'a döndüğünde kendisiyle gerçekleştirilen mülâkat, bu kapsamda bilgiler sunmaktadır. Osmanlı Parlâmentosu Sulh Beynelmilel Heyeti'nin kuruluşu hakkında da bilgiler veren Ahmet Rıza Bey, Viyana'da toplanan Konferans'ta Türkiye'yi temsilen kendisinden başka delegenin bulunmadığını belirtmiş, Konferans'ın azınlıklar ve silâhsızlanma gündemine ilişkin bilgiler sunmuştur. Ahmet Rıza Bey, silâhsızlanma kapsamındaki görüşmelerde Türkleri itham eden sözlerin söylenmesi üzerine, bu ithamlara yanıt veren bir konuşma da yapmıştır: “Bu ithâmatı red ve cerh için ‘biz bugün hâl-i harbdeyiz’ dedim. Bununla beraber terk-i teslîhâta her milletten ziyade taraftarız. Çünkü muharebe etmekten maksadımız hukukumuzu müdafaa etmektir. Cihani herc-ü merc içinde bırakan harb-i umumîyi biz ilân etmediğimiz gibi onu hazırlayanlar arasında da bulunmadık. Herkesin bildiği gibi biz harbe sonradan sürüklendik...”<sup>19</sup>

#### Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Parlâmentolar Birliği Türk Grubu'nun Oluşumu

Türkiye Cumhuriyeti döneminde, yasama organı Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Uluslararası Parlâmentolar Birliği'ne üye olması için 1932 yılına dek beklemesi gerekecekti. 1927 yılından başlayarak, Uluslararası Parlâmentolar Konferansları kararlarını içeren bültenler Türkiye Cumhuriyeti'ne iletilmiştir. 25-30 Ağustos 1927 tarihlerinde Paris'te toplanan 24. Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin kararlar bülteni Türkiye Büyük Millet Meclisine gönderilirken, aynı zamanda kararlar hakkındaki görüşlerin bildirilerek, Birlik ile diyaloga geçilmesinden büyük onur duyulacağı da ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisi 1928 yılının Ağustos ayında Berlin'de toplanacak olan 25. Konferans çalışmalarına da davet edilmiş, ancak Meclis'in tatilde olması nedeniyle Konferans'a gözlemci gönderilememiştir.

<sup>19</sup> “Ahmet Rıza Beyle Mülâkat-Avrupadaki vatanperverâne mesâilinden şâyân-ı kayd intibâlar”, *Vakit*, 16 Eylül 1337, s. 2.

<sup>20</sup> *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Muamelat Kataloğu (030.10)*, Klasör 228, Dosya 533, Belge 8, Ek 20.

Türkiye'nin konferanslara katılması yönündeki çağrı, 1929 yılında Londra'da gerçekleştirilen 26. Parlâmentolar Konferansı için de yinelenmiştir. Türkiye, bu Konferans'a da katılamamış,<sup>21</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne 26. Parlâmentolar Birliği karar metinleri Uluslararası Parlâmentolar Birliği Genel Sekreterliği'nce Hariciye Vekâleti aracılığıyla iletilmiştir. 1927 yılından önce toplanan Uluslararası Parlâmentolar Birliği Konferans metinlerini Cumhuriyet arşivi belgelerinde görmek olanaklı olmamıştır. Örneğin 23. Uluslararası Parlâmentolar Konferansı 1925 yılında Kanada-Ottawa'da yapılmış, ancak karar metinleri Türkiye'ye gönderilmemiştir.<sup>22</sup>

Türkiye Büyük Millet Meclisi, Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin resmî üyesi olmasını sağlayacak Parlâmentolar Birliği Türk Grubu'nun kurulmasından önce Parlâmentolar Konferanslarına gözlemci sıfatıyla katılmıştır. 25 Mayıs 1931 tarihinde Prag'da toplanan Uluslararası Parlâmentolar Ticaret Konferansı ile 1 Ekim 1931 tarihinde Bükreş'te toplanan 27. Parlâmentolar Birliği Konferansı'nda gözlemci statüsünde yer alınmış, Ticaret Konferansı'na Ruşen Eşref Bey (Afyonkarahisar) ile Necmettin Sadak Bey (Sivas) katılırken, Bükreş'teki toplantıda Necip Ali (Denizli) ve Reşit Saffet (Kocaeli) Beyler Türkiye'yi temsil etmiştir.<sup>23</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği Türk Grubu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin dördüncü yasama dönemi içinde 21 milletvekilinin katılımı ile 25 Mayıs 1932 tarihinde kurulacaktır. Milletvekilleri aynı gün genel kurul şeklinde toplanarak Parlâmentolararası Türk Grubu'nun Nizamnamesini kabul etmişlerdir. "*Parlâmentolar Birliği Türk Grubu Nizamnamesi*" 12 maddeden oluşmakta olup, Nizamname'nin 1. maddesinde Birlik Nizamnamesi'nin 1. ve 3. maddeleri gereğince Türkiye Büyük Millet Meclisi Grubu'nun Birliğe dahil gruplarından biri olduğu açıklanmış, başvuruda bulunan her milletvekilinin Grub'a üye kabul edileceği düzenlenmiştir. Nizamname'nin 8. maddesinde Grub'u temsilen bir komitenin oluşturulacağı ve bu komitenin bir başkan, iki başkan vekili, bir muhasebeci, bir kâtip, iki konsey delegesi ve iki üyeden oluşacağı belirtilmiştir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre III, Cilt 12, İçtima 72 (29 Mayıs 1929), s. 137.

<sup>22</sup> *BCA, Muamelat Kataloğu(030.10)*, Klasör 228, Dosya 533, Belge 21.

<sup>23</sup> *Türk Parlamento Tarihi, TBMM-IV. Dönem (1931-1935)*, Haz. Fahri Çoker, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara 1996, I, 472. Prag Ticaret Konferansı görevlendirmeleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre IV, Cilt I, İçtima 3 (14 Mayıs 1934), s. 43-44.

<sup>24</sup> *T.B.M.M. Yıllık-Devre IV, İçtima 1 (1Teşrinisani 1931-9 Temmuz 1932)*, TBMM Matbaası, Ankara 1934, s. 439-440.

Parlâmentolar Birliği Türk Grubu'nun kurucu üyesi olan milletvekilleri Şu kişilerden oluşmaktadır: İzzet Ulvi Bey (Aykurt-Afyonkarahisar), Ruşen EŞref Bey (Ünaydın-Afyonkarahisar), Nazifi Şerif Bey (Nabel-Antalya), Adnan Bey (Menderes-Aydın), Dr. Mazhar Bey (Germen-Aydın), Enver Bey (Adakan-Balıkesir), Übeydullah Efendi (Bayazıt), Cevat Abbas Bey (Gürer-Bolu), Falih Rıfki Bey (Atay-Bolu), Mehmet Şükrü Bey (Yaşın-Çanakkale), Ziya Gevher Bey (Etili-Çanakkale), Zeki Mesut Bey (Alsan-Diyarbakir), Fazıl Ahmet Bey (Aykaç-Elaziz), Nafi Atuf Bey (Kansu-Erzurum), Aziz Bey (Akyürek-Erzurum), Yusuf Ziya Bey (Özer-EŐkiŐehir), Nuri Bey (Conker-Gaziantep), Edip Servet Bey (Tör-Gümüşhane), Alâettin Cemil Bey (TopçubaŐıođlu-İstanbul), Salâh Cimcoz (Cimcoz-İstanbul), Halil Bey (MenteŐe-İzmir).<sup>25</sup>

25 Mayıs 1932 tarihindeki kurucular heyetinin yaptığı toplantıda, Nizamname'nin 8. maddesi uyarınca Başkanlık Divanı seğıimleri yapılmış, başkanlığa Necip Ali Bey (Küçüka-Denizli), başkan vekilliklerine Naci Paşa (Eldeniz-Cebelibereket) ve Ahmet İhsan Bey (Tokgöz-Ordu) getirilirken, 2 Haziran 1932 tarihinde gerçekleşen Parlâmentolar Birliği Türk Grubu'nun Genel Kurulu'nda ise Dr. Rasim Ferit Bey (Talay-Bursa), Nazım İzzet Bey (Poroy-Tokat) 1932 yılı konsey üyeliklerine, Zeki Mesut Bey (Alsan-Diyarbakir), Nafi Atuf Bey (Kansu-Erzurum) ise komite üyeliklerine seğıilmiŐlerdir.<sup>26</sup>

Parlâmentolar Birliği Türk Grubu, resmî statüde ilk olarak 20-26 Temmuz 1932 tarihinde Cenevre'de gerçekleşen 28. Parlâmentolar Konferansı'na katılmıştır. Bu Konferans'ta Türkiye Büyük Millet Meclisini Ahmet İhsan Bey temsil etmiş ve genel görüşmelerde söz alarak Türkiye'nin uluslar arası alandaki konumunu, ideolojisini ve uluslar arası sistemden beklentilerini açıklamıştır. Bu konuşma aynı zamanda emperyalizm olgusu ağıısından önem taŐımakta olup, yeni Türkiye Devleti'nin emperyalist politikaları tanımlaması ve Osmanlı Devleti ile bu bağlamda arasına koyduğu mesafeyi göstermesi bakımından anlamlıdır: “Milletlerin müşterek parlâmentolarına birinci defa iŐtirâkimizden memnunuz. Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkan Kemalist Cumhuriyet hududu millîsi içinde asrî ve medenî ve ilmî çalıŐmaktan ve kendi istiklâlinden başka bir Şey düŐünmez.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 439. Milletvekillerinin soyadları *Türk Parlamento Tarihi*'nden alınmıştır (Cilt II (1931-1935), Haz. Fahri Çoker, Ankara 1996, s. 15, 18, 58, 71, 78, 95, 101, 116, 151, 154, 185, 197, 217, 228, 235, 249, 288, 286, 303.

<sup>26</sup> T.B.M.M. Yıllık, Devre IV, İçtima 1, s. 441.

Emperyalist Osmanlı İmparatorluğunun [imparatorluğunun] felâketlerinden aldığı derslerle asla emperyalist değildir. Fakat nasyonalisttir. Komşular ile iyi geçinmek yegâne emeldir. Başkalarının istiklâl ve milliyetine çok hürmet eder. Bundan dolayıdır ki bizimle dört asırdır kendi istiklâli için harb eden Yunanlıların İstiklâl aşkını taktir ettik. Ve biz de 1922 harbini yalnız istiklâlimiz için yaptık...”<sup>27</sup>

Bu Konferans'ta “Hukuk” ve “Sosyal-İnsanî Sorunlar” olmak üzere iki komisyon çalışmalarını yürütmüş, dünyanın yaşadığı ekonomik bunalım, savaş sonrası borçları ile diktatörlük rejimlerinin temsilî rejimleri sınırlayan etkileri Konferans'ın ağırlıklı tartışma konularını oluşturmuştur. Öte yandan, Parlâmentolar Konferansları'nın ilgilendiği sorunlara örnek olması bakımından Cenevre Konferansı'nda toplumsal ve insanî sorunlar kapsamında çocuk ve kadınların himayesi, çocuk işçiler, alkollü içkilerin üretimi ve kullanımındaki suistimaller gibi konuların tartışmaya açıldığı söylenmelidir.<sup>28</sup> Konferans'ta Türk Grubu, 1934 yılında yapılacak Parlâmentolar Konferansı'nın İstanbul'da yapılmasını önermiştir.<sup>29</sup> Konferans'ın hemen ardından merkezi Cenevre'de bulunan Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin Konsey toplantısı gerçekleşmiş (24 Nisan 1933) ve bu toplantıda Türk Grubu'nun önerisi değerlendirilerek, 1934 yılı Parlâmentolar Konferansı'nın İstanbul'da yapılması uygun bulunmuştur.<sup>30</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği, Parlâmento konferanslarından ayrı olarak çeşitli dönemlerde Ticaret konferansları da düzenlemekteydi. Türk Grubu'nun 25 Mayıs 1931 tarihinde Prag'da toplanan Uluslararası Ticaret Konferansı'na gözlemci sıfatıyla katılımının ardından, 19-23 Nisan 1933 tarihlerinde Roma'da gerçekleşen ve gündemi “Uluslar arası Ticaret” olarak belirlenmiş Ticaret Konferansı'na da temsilci gönderilmiştir.<sup>31</sup> Yine, 1934 yılı Eylül ayı içinde İstanbul'da düzenlenen 30. Parlâmentolar Konferansı'nın öngününde, Belgrat'ta Parlâmentolar Birliği Ticaret Konferansı

<sup>27</sup> “Parlamentolar Konferansında...Ahmet İhsan Bey Kuvvetli Bir Nutuk Söyledi”, *Cumhuriyet*, 28 Temmuz 1932, s. 6.

<sup>28</sup> *T.B.M.M. Yıllık, Devre IV, İctima 1*, s. 444-458.

<sup>29</sup> *A.g.e.*, s. 444.

<sup>30</sup> *T.B.M.M. Yıllık, Devre IV, İctima 2 (1 Teşrinisani 1932-26 Teşrinievvel 1933)*, TBMM Matbaası, Ankara 1935, s. 592.

<sup>31</sup> Roma'da gerçekleşen Uluslararası Parlamentolar Ticaret Konferansı'na katılan delegeler ve Konferans'da alınan kararlar için bkz. *T.B.M.M. Yıllık, Devre IV, İctima 2 (1 Teşrinisani 1932-26 Teşrinievvel 1933)*, s. 586-591.

topllanmış, Türkiye'yi Diyarbakır milletvekili Zeki Mesut Bey temsil etmiştir.<sup>32</sup>

1933 yılında ise, Uluslararası Parlâmentolar Birliği gündemi ağırlıklı olarak güvenlik ve silâhsızlanma olan 29. Konferansı'nı Madrid'de gerçekleştirir. Madrid'de toplanan bu Konferans'ta Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin iktidara gelmesinden sonra izlediği aşırı ulusçu politikaların yol açması olası uluslar arası güvenlik sorunu tartışmaya açılırken, tüm dünya silâhlanmasında hiç olmazsa %25 indirim yapılması, saldırı silâhlarının kaldırılması gibi ilkeler benimsenmiş, ayrıca sömürge sorunu, tarımsal ve endüstri ürünlerinin düzenlenmesi ve artan nüfus sorunu gündemde yerini almıştır. Her ne kadar Parlâmento ve Ticaret Konferansları'nda serbest ticaret sistemi ilke olarak benimsenmişse de, 1930'lu yılların ekonomik bunalımının sonucu olarak tarımsal ve endüstriyel üretimin bazı kayıtlar altına alınması ve kontrolü 1933 yılında gerçekleşen Madrid Konferansı'nda kabul görmüştür.<sup>33</sup>

#### İstanbul'da Toplanan 30. Uluslar arası Parlâmentolar Konferansı (24-29 Eylül 1934)

24 Nisan 1933 tarihli Uluslararası Parlâmentolar Birliği Konsey toplantısında Türk Grubu'nun önerisi ile İstanbul'da toplanması kararlaştırılan Parlâmentolar Konferansı için, Türkiye Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu Temmuz 1934 tarihinden başlayarak gerekli düzenlemelerde bulunmaya başlamış, öncelikle yurt dışından gelecek delegelere bedelsiz vize uygulanması için 19 Temmuz 1934 tarihinde bir karar alınmıştır.<sup>34</sup> Konferans, Eylül'ün son haftasında; 23 Eylül-30 Eylül 1934 tarihleri arasında toplana-

<sup>32</sup> Parlâmentolar Birliği Ticaret Konferansı'nda uluslar arasındaki ticarî ilişkilerin düzenlenmesi, bölgesel iktisadî misakların incelenmesi, zirai krediler ve faiz oranları, çiftçilerin alım gücünün artırılması, demir yolları için uluslar arası uzlaşmaların sağlanması, devletler arasında bayındırlık işlerinin düzenlenmesi, paranın istikrarı gibi konular hakkında görüşmelerde bulunulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeki Mesut, "Belgrad Konferansı", *Hakimiyeti Milliye*, 15 Eylül 1934, s. 1; "Parlâmentolar Ticaret Konferansı Dün Toplandı", *Cumhuriyet*, 18 Eylül 1934, s. 3; "Belgrad'taki Kongre-Parlâmentolar Birliği Ticaret Konferansı'na İştirak Eden Zeki Mes'ut Bey Verilen Kararları Anlatıyor", *Cumhuriyet*, 21 Eylül 1934, s. 1, 6; Zeki Mesut, "Cemiyeti Akvam-Belgrad Konferansı-İstanbul Konferansı-Konferansların Felsefesi", *Ülkü*, IV/20 (Birinciteşrin 1934), s. 125-130.

<sup>33</sup> *T.B.M.M. Yıllık, Devre IV, İçtima 2 (1 Teşrinisani 1932-26 Teşrinievvel 1933)*, s. 594-605.

<sup>34</sup> 2/1061 sayılı kararname için bkz. *BCA, Bakanlar Kurulu Kataloğu (030.18)*, 47/53.

caktır ve Eylül ayının başından itibaren Parlâmentolar Konferansı için geleceklerini bildiren delegelerin sayısı basına yansımıştır. 7 Eylül 1934 tarihli gazetelerde, gelecek delegelerin sayısının 250'yi bulacağı belirtilmektedir. Almanya ve Bulgaristan'ın konferansa katılmayacağı, delegelerin, ayın 20'sinden itibaren İstanbul'da bulunacakları, Konferans Genel Sekreteri ve İngiliz delegelerinin ise ayın 22'sinde İstanbul'a gelecekleri haberler arasındadır. Türkiye, Eylül'ün son haftası toplanacak Parlâmentolar Konferansı'nın ardından 1 Ekim 1934 tarihinde İstanbul'da gerçekleşecek Beşinci Balkan Konferansı'na da ev sahipliği yapacağından, her iki konferans hakkındaki gelişmelerin basına yansıdığı görülmektedir.<sup>35</sup>

30. Parlâmentolar Konferansı'nın resmî açılışı öncesinde, Parlâmentolar Birliği Genel Sekreteri M. Boissier İstanbul'da *Cumhuriyet* gazetesine bir beyanatta bulunmuş ve Birlik hakkında bilgiler sunmuştur. Boissier, İran Grubu'nun dört yıldan beri Uluslararası Parlâmentolar Birliği'ne üye olmakla birlikte, Parlâmentolar Konferansı'na ilk defa katılacağını ve bu nedenle İran Grubu'nun önemle beklendiğini açıklarken, iki yıl boyunca Parlâmentolar Konferansı'na katılmayan İtalya'nın ise Konferans'a yeniden katılma kararı almasından duyulan memnuniyeti ifade etmiştir.<sup>36</sup> Konferans'a katılan delegelerin sayısı üzerine en doğru veri, 30. Konferans kararlarının derlendiği Bülten'dir. Bülten'de Konferans'a katılan delege sayısı kesinleşmemekle birlikte, çeşitli ülke parlâmentolarından katılan temsilcilerin sayısının 170'i geçtiği belirtilmiştir. Bu ülkeler; Amerika, Belçika, Danimarka, Mısır, İspanya, Fransa, Büyük Britanya, Macaristan, İrlanda, İtalya, Japonya, Pers (İran), Polonya, Romanya, İsveç, Çekoslovakya, Türkiye, Yugoslavya'dır. Hollanda, İsviçre ve Yunanistan'ın kendi parlamenter çalışmaları nedeniyle toplantıya gelemedikleri, öte yandan Kanada, Estonya, Norveç, Filipin, Latin Amerika'daki Birliğe üye diğer ülkelerin yol uzunluğu ve malî durumlarının yetersizliği nedeniyle toplantıya katılmadıkları Bülten raporunda açıklanmaktadır.<sup>37</sup>

30. Parlâmentolar Konferansı'nın resmî açılışı 24 Eylül olarak belirlenmesine karşın, program gereği, 23 Eylül 1934 tarihinde Hukuk Daimi Komisyonu ile Emniyet Komisyonu'nun ortak bir toplantı yapacağı öngö-

<sup>35</sup> "Parlamentolar Kongresi 24 Eylülde Toplanacak", *Cumhuriyet*, 7 Eylül 1934, s. 1, 3.

<sup>36</sup> Konferans'ta İran Grubunu beş delege temsil etmiştir ("Parlamentolar Konferansı Yarın Saat 3'te Toplanıyor", *Cumhuriyet*, 23 Eylül 1934, s. 5).

<sup>37</sup> *Bulletin Interparlementaire*, L'annuaire Interparlementaire 1934 (Sept-Octobre 1934), s. 175, *BCA, Muamelat Kataloğu (030.10)*, Klasör 230, Dosya 545, Belge 8.

rülmüştür.<sup>38</sup> Gerçekten de 23 Eylül 1934 tarihinde toplanan bu komisyonların delegeleri, başta silâhsızlanma, emniyet ve toplumsal sorunlar üzerinde görüşmelerde bulunmuşlardır. Resmî açılış, 24 Eylül 1934 tarihinde Yıldız Sarayı'nda saat 15.45'de Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Kâzım Paşanın (Özalp-Balıkesir) açılış konuşmasıyla başlamıştır. Kâzım Paşanın konuşmasının ardından Parlâmentolararası Birlik Başkan Vekili ve Romanya Parlâmentosu Başkanı M. Saveano Türk Parlâmento Grubu'na misafirperverliğinden ötürü teşekkürlerini iletmiş ve Türk ulusunun muhterem reisi Mustafa Kemal'in önderliğindeki gelişmelerin Türk sınırlarının dışına taşıdığı, Türkiye'yi gerek Balkanların gerekse diğer uluslar arası barış organizasyonlarının önemli bir bileşeni hâline getirdiğini açıklamıştır. Saveano konuşmasında, Mustafa Kemal Paşaya bir saygı mesajı gönderilmesini de önermiş, bu öneri Genel Kurul'da kabul edilerek Mustafa Kemal'e iletmek üzere bir minnettarlık mesajı kaleme alınmıştır. Mustafa Kemal de kendisine gönderilen bu mesaja 26 Eylül 1934 tarihinde karşılık vermiştir.<sup>39</sup>

Açılış programı ardından 30. Konferans Başkanlığı'na Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkan vekili Hasan Bey (Saka-Trabzon) seçilmiştir. Hasan Beyin 30. Konferans Başkanı sıfatıyla yapmış olduğu konuşması, Konferans'ta en çok tartışılma olasılığı olan temsilî rejimler konusunda Türkiye'nin tezinin ortaya konulmasını sağlamıştır. Konferans'a katılan devletlerin tümünde benzer bir parlamenter rejimin uygulanmadığı bilinmektedir. Türkiye açısından da tek-parti sisteminin sınırları içinde belirlenmiş bir parlâmentolu anlayış, Türkiye Cumhuriyeti için klâsik parlamentarizm sınırlarının dışında bulunduğunu göstermektedir. Hasan Bey, 1924 Anayasası'nın parlamenter rejimi destekleyen hükümlerine değinmesine karşın, inkılâbın ancak klâsik parlamentarizmin sınırları dışında yapılabileceğini söyleyerek temsili rejimler açısından Türk Grubu'nun farklılığını açıklamaktan çekinmemiştir.<sup>40</sup> Benzer şekilde 25 Eylül 1934 günü Parlâmentolararası Birlik, Türk Grubu delegelerinden Necip Ali Bey'in

<sup>38</sup> "Parlamentolar Konferansı", *Ayn Tarihi*, Sayı 10 (1-30 Eylül 1934), Matbuat Umum Müdürlüğü, Birinci Teşrin 1934, s. 128.

<sup>39</sup> "Parlamentolar Konferansı Dün Yıldız Sarayında Toplandı", *Cumhuriyet*, 25 Eylül 1934, s. 5 ; "Konferansın Gazi Hazretlerine Teşekkürü", *Hakimiyeti Milliye*, 25 Eylül 1934, s. 1. Mustafa Kemal'in bu telgrafa verdiği yanıt için bkz. "Parlamentolar Birliği Konferansı Üyelerinin Telgraflarına Verilen Cevap (26.IX.1934)", *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri IV*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 635.

<sup>40</sup> "Parlamentolar Konferansı", *Ayn Tarihi*, Sayı 10 (1-30 Eylül 1934), s. 134-135.

(Denizli) uluslar arası buhran ve ekonomik görünüm üzerine yaptığı konuşması da, Birliğin genel olarak serbest mübadeleyi ilke edinmiş yapısal niteliğinden farklı bir ekonomi-politiğin dile getirilişinin örneği olmuştur. Necip Ali Bey konuşmasında, ekonomik kalkınmanın serbest mübadele yöntemiyle gerçekleşebileceğinden umutlu olmadığını açıklarken, Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet müdahalesinden yana tercihini şöyle dile getirecektir: “Meselâ Türk Hükûmeti, müteaddit ve acı tecrübelerden sonra, kendi ihtiyaçlarımıza tekabül edecek milletimizin beynelmilel vaziyetine uyabilecek ve meslekimizin umumî refahı seviyesini yükseltecek surette sanayicilik ihdas etmiştir. Bugün hiçbir memleketin yalnız ziraatçı bir memleket gibi kalarak az çok refah içinde yaşaması ihtimali mevcut değil gibidir. Bu şerait altında bizim gibi sanayiini tesis etmek ile meşgul olan memleketlerin hiçbir tahdide tâbi bir serbest mübadele usulüne taraftar olmalarına ihtimal yoktur...”<sup>41</sup>

30. Uluslararası Parlâmentolar Konferansı daha resmî açılışı öncesindeki komisyon çalışmalarında, az gelişmiş ülkelerle gelişmiş Batılı kapitalist ülkelerin çatışmasına sahne olmuştur. Mısır'daki kapitülasyon uygulamalarının yarattığı yıkım, Mısır delegesi ve Kahire mebusu Hüsnü Bey tarafından Hukuk Komisyonu'nda ayrıntıyla açıklanmıştır. İngiliz delegesi ise bu konunun İngiliz ve Mısır Hükûmetleri arasında görüşüldüğünü, Mısır'daki kapitülasyonların yalnız İngiltere'yi değil 12 ülkeyi de ilgilendirdiğini belirtmiş ve konunun Parlâmentolar Konferansı'na taşınmasının Konferans üzerinde olumsuz etkiler yaratacağını açıklamıştır. İtalyan delegesi M. Redantı da İngiltere delegesine destek vermiştir.<sup>42</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği, dünya genel barışını sağlama amacıyla kurulan ve bu bağlamda emniyet ve silâhsızlanma çabalarını öncelikli olarak gündemine taşıyarak, dünyada genel olarak yaşanan toplumsal ve ekonomik sorunlar, sağlık sorunları, siyasal rejimler konularında ülkelere genel kabul görmüş insanî ve toplumsal değerleri aktarma görevini üstlenen önemli bir örgütlenme olmasına karşın, Birliğe üye ülkelerin gelişmişlik düzeyindeki farklılıklar, emperyal politikalara dayalı olarak

<sup>41</sup> “Necip Ali Bey Beynelmlel Buhran ve İktisadi Vaziyet Hakkında Bir Nutuk Söyledi”, *Aynı Tarihi*, Sayı 10 (1-30 Eylül 1934), s. 139.

<sup>42</sup> “Konferans Bugün Toplanıyor-Dün, Hukuk ve Silâhsızlanma Komisyonları Azası İlk İhtimalarını Yaparak Muhtelif Mevzular Üzerinde Meşgul Oldular”, *Cumhuriyet*, 24 Eylül 1934, s. 7; “Mısırlılar Kapitülasyonların Lağvını İstediler”, *Akşam*, 24 Eylül 1934, s. 1-2.

az gelişmiş ülkeler karşısında elde edilen eşitsiz kazanımların gerek silâhlanma ve gerekse kapitülasyonlar örneğinde olduğu gibi devamlılığı, Parlâmentolar konferanslarının her toplantısında gideremediği en temel ilişki olmuş ve bu sorunlar 30. Parlâmentolar Konferansı'nın genel görüşmelerinde de belirgin olarak hissedilmiştir.

#### Konferansın Üç Ana Gündem Maddesi ve Alınan Kararlar: Emniyet ve Silâhsızlanma -Toplumsal Sorunlar- Temsilî Rejimlerin Konumu ve Geleceği Üzerine

30. Parlâmentolar Konferansı programı, Konferans'ın üç gündem üzerinde temellendiğini göstermektedir. Bunlardan ilki güvenlik ve silâhsızlanma, ikincisi dünyada genel olarak yaşanan toplumsal sorunlar ve çözüm önerileri ve üçüncüsü ise temsili rejimlerin konumu ve geleceği üzerinedir.

25 Eylül 1934 günü Silâhsızlanma ve Emniyet Muhtelit Komisyonu çalışmalarına başlamış, bu toplantıda Türk Grubu'nu Edirne milletvekili Zeki Mesut Bey temsil etmiştir. Güvenlik ve Silâhsızlanma konusu 26 Eylül 1934 Çarşamba günü genel görüşmelerde önemli tartışmalara yol açmıştır. Bir kısım delege silâhlanmanın kısıtlanması gündeminin bu yıl ele alınmamasını önermiştir. Nedeni; Cenova ve Madrid Konferansları'nda da bu kapsamda pek çok karar alınmasına karşın bu kararların hükûmetler tarafından yeterince önemsenmemesidir. Bu görüşe göre; hükûmetler tarafından dikkate alınma ümidi olmayan bu konunun her defasında Parlâmentolararası Birlik'te tartışılmakla birlikte, uygulamaya geçirilmesinde yaşanan başarısızlıklar ve bir yaptırım gücü yaratılamaması, Birliğin otoritesine zarar getirmektedir.<sup>43</sup> Ancak, Emniyet ve Silâhsızlanma Muhtelit Komisyonu sözkonusu öneriyi kabul etmemiş, Komisyon ve Genel Kurul bu kapsamda çalışmalarını sürdürmüştür.

Emniyet ve Silâhsızlanma konusunda en iddialı öneri Macaristan delegesi Lukacs tarafından verilmiştir. Lukacs, savaş sonrası barış antlaşmalarının haksız bir şekilde düzenlendiğini ayrıntılı olarak açıkladıktan sonra galiplerin, mağlupların durumunu hiç bir şekilde önemsemeyerek kaleme aldığı barış antlaşmalarının yeniden düzenlenmesi gerekliliğini belirtmiştir. Lukacs, aynı zamanda, silâhsızlanma konusunda da adaletsizlik bulunduğunu, mağlupların olduğu kadar galiplerin de silâhsızlan-

<sup>43</sup> "La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire", *Bulletin Interparlementaire*, s. 177.

maları gerektiğini belirterek, hâlen silâhtan arındırılmış ve hiç bir savunma gücüne sahip olmayan devletlerin yaşadıkları güvenlik sorununu ortaya koymuş, Emniyet Komisyonu'nun hazırladığı karar suretinin bu açılardan yeniden düzenlenmesini istemiştir.<sup>44</sup> Macar delegesi Lukacs, bu konuşmasının ardından güvenlik ve silâhsızlanmanın tesisi için tüm savaş güçlerinin eşitlenmesini ve Milletler Cemiyeti Misakı'nın 8. maddesi uyarınca minimum seviyeyi aşan herhangi bir devletin tekrar silâhlanmasına hiç bir şekilde kılavuzluk edilmemesini içeren bir önerge sunmuştur.<sup>45</sup>

Lukacs'ın bu taleplerine yanıt, Romanya delegeleri Cuvarave ve Profesör Pela'dan gelmiştir. Delegeler barış antlaşmalarını yeniden düzenleme teklifinin yeni bir savaşın başlangıcı olacağını açıklamışlar ve barış antlaşmalarının güç ilkesine göre değil, milliyet ilkesine dayanılarak hazırlandığını belirterek, bu isteğe kesinlikle karşı çıkmışlardır. Özellikle Pela, Romanya'nın topraklarından bir karış bile vermeyeceğini, Almanya'nın bile Lehistan'la yaptığı antlaşma ile barış antlaşmalarının yeniden incelenmesini talep etmekten vazgeçtiğini açıklayarak, bu konuda direnç gösteren Macaristan ve Bulgaristan'ın dünyanın huzurunu bozma sorumluluğunu taşıdığını açıklamıştır. Barış antlaşmaları ve silâhsızlanma konusundaki görüşmelerde tartışılan bir diğer sorun; bölgesel ittifakların gerekli olup olmadığı sorunu olmuş, özellikle İtalya Milletler Cemiyeti Misakı'na ve ilkelerine karşı olmadığını belirtmesine karşın bölgesel ve askerî ittifakları olumlu karşılamadığını açıklamaktan çekinmemiştir.<sup>46</sup>

Yapılan uzun tartışmaların ardından, Parlâmentolar Birliği'nin yıpranmasına yol açması nedeniyle 30. Konferans'ın silâhsızlanma konusunda kesin bir karar almamasını içeren önerilerle, Lukacs'ın önerileri oylanarak reddedilmiş<sup>47</sup> ve Silâhsızlanma ve Güvenlik konusunda Genel Kurul şu kararları almıştır: “30. Parlâmentolararası Konferans, karşılaşılan zorlukların, silâhsızlanma yolunda alınan başarısızlıkların cesaretlerini kıramayacağını, şu anki pozisyonunu terk ettirmeyeceğini ve askerî hazırlıklar yarışıyla uluslar arası güvenliğin mümkün olmadığını göz önüne alarak; silâhsızlanma ve güvenliğin birbirine karşılıklı bağımlılığını doğrular. Ulusal savunma çerçevesinde imtiyazlı bir durum yaratan bir rejimin büyük tehlikelerle karşılaşmadan uzun süre ayakta duramayacağını da göz

<sup>44</sup> “Konferansta Harareti Bir Celse”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1934, s. 5-6.

<sup>45</sup> “La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 178.

<sup>46</sup> “Konferansta Harareti Bir Celse”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1934, s. 6.

<sup>47</sup> “La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 178-179.

önüne alarak; silâhlanmanın kısıtlanmasıyla ilgili Milletler Cemiyeti Misakı'nın 8. maddesi uyarınca “Devletlerin Hakları ve Görevlerindeki Eşitlik” ilkesini temel alan anlaşmanın herhangi bir kuvvetin hiç bir şekilde tekrar silâhlanmasına izin vermemesi gerektiğini tekrarlar”.<sup>48</sup>

Bu amacı gerçekleştirmek için, kalıcı bir silâhsızlanma komisyonunun kurulması, sözleşmeye katılan ülkelerin silâhlanma durumu ya da potansiyelinin hukuksal ve otomatik kontrolü, imza atan ülkelerin ulusal savunma giderlerinin yayımlanması ve kontrolü, özel silâh üretiminin ve uluslar arası silâh ticaretinin düzenlenmesi yönünde kararlar alınmıştır. Bunun dışında, yangın çıkaran kimyasal silâhların ve mikrop yayan savaşılarla, hava bombardımanının ve ona yönelik deneme çalışmalarının yapılması yasaklanırken, sivil havacılığın uluslar arası kontrolüne ilişkin kararlar da 30. Konferans'ın Emniyet ve Silâhsızlanma kapsamındaki sonuçları içinde yer almıştır.<sup>49</sup>

27 Eylül 1934 tarihli toplantılar 30. Parlâmentolar Konferansı'nın ikinci önemli gündem maddesine; ülkelerin yaşadığı toplumsal sorunlara ayrılmıştır. İsveç delegesi Hesselgren tarafından daha önce düzenlenerek oluşturulmuş “Gençliğin İşsizliği ve Çaresi Üzerine” adlı proje ile Polonya delegesi M. Debski tarafından sunulan “İş Saatlerinin Ayarlanması” konusundaki proje programa dahil edilerek görüşmeye alınmıştır. Yalnız matmazel Hesselgren tarafından hazırlanmış proje kendisinin Cenevre'de bulunmasından ötürü bu iki metni de yorumlama görevi M. Debski'ye düşmüştür.

Konferans'ta bütün dünyada başgösteren işsizliğin nedenleri üzerine tartışmalar yapılmış, işsizliğin nedenleri arasında yaşam süresinin uzamasından kadınların iş yaşamına atılmasına, teknolojinin gelişmesine değin bir çok etkenin belirleyici olduğuna dikkat çekilmiştir. Görüşmelerde Romanya delegesi M. Georgesco, belirtilen bu iki karar projesine eklenmek üzere aydınların işsizliğinin de önemle ele alınması gerektiğini belirtmiş ve karar metnine şu konuların eklenmesini talep etmiştir: Aydın-entellektüel işçiler üzerine değerlendirme, işsiz gençlerin kırsal yaşama ya da zanaatçılar sınıfına yönlendirilmesi, köy yaşamındaki entellektüel seviyenin yükseltilerek daha iyi bir iş bölümünün gerçekleştirilmesi için kırsal merkezlere aydın işçilerin yönlendirilerek kırsalın kontrolü ve böylelikle

---

<sup>48</sup> “Désarmement”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 191-192.

<sup>49</sup> *a.g.e.*, s. 192.

büyük şehirlerdeki tıkanıklığın giderilmesi. Romanya delegesinin bu yöndeki önerileri Fransız delegesi Rolland tarafından da desteklenerek, halkı köylere bağlamak için hükümetler tarafından köylülere arazi ve ev tahsisi yapılmasının yeterli olmadığı belirtilmiş ve daha etkili önlemlerin alınması istenmiştir.<sup>50</sup> Belçika delegesi Petit ise, işsizliğin giderilmesi için çalışanların, iş saatlerinin düşürülmesi önerisinde bulunmuş, ancak iş saatlerindeki bu değişikliğin ücretlere yansıtılmaması ve çalışan sınıfın satınalma gücünü etkilememesini talep etmiştir.<sup>51</sup>

Görüşmelerde işsizliğin genel sağlık politikalarını etkileyen yönü de ele alınmış, özellikle Danimarka delegesi Ulrichsen işsizliğin, alkol tüketiminin artmasındaki belirleyiciliğine ilgi çekerek, gençlerin boş zamanlarının faydacı bir şekilde organize edilmesi ve fiziksel ve ahlakî sağlığın güvence altına alınması için karar metnine ilâve yapılmasını talep etmiştir. Buna paralel olarak, özellikle dönemin yükselen değeri olan ulusların beden yüksekliğinin sağlanması önerilerine de rast gelinmiş, sporun terbiyevî ve ahlakî rolleri, Yugoslavya delegesi M. Hanzek tarafından ısrarla savunulmuştur.<sup>52</sup>

30. Parlâmentolar Konferansı'nda toplumsal sorunların tartışıldığı gündem, gelişmiş sanayi ülkeleri ile az gelişmiş ülkeler arasındaki karşıtlığın yeniden ortaya çıkmasına yol açmıştır. Silâhsızlanma konusunda Macar delegesi Lukacs'ın mağluplar ve galipler arasındaki eşitsiz silâhlanma gücüne ilişkin değerlendirmeleri ile beliren bu sorun, toplumsal sorunların tartışıldığı gündemde de kapitülasyonlar örneğinde yeniden alevlenmiştir. Bu tartışma, gerçekte amacı uluslar arası barışı tesis etmek olan Birliğin emperyal politikaların giderilmesinde yeterince etkili olamadığı gibi, istekli de olmadığının göstergesidir. Örneğin, Mısır delegesi Muhammet Hasan Bey işsizliğin ekonomik ve toplumsal önemini belirttikten sonra, Mısır Hükümeti'nin gençlerin terbiyesi konusunda çok büyük çabalarda bulunduğunu, ancak hâlâ Mısır Devleti üzerinden kalkmamış kapitülasyonların ülkesinin ekonomik ve sosyal açıdan ilerlemesine engel olduğunu belirterek, kaldırılması için Uluslararası Parlâmentolar Birliği'

<sup>50</sup> “La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 179-180.

<sup>51</sup> “Parlamentolar Konferansı Cumartesi Günü Dağılıyor”, *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1934, s. 1, 5.

<sup>52</sup> “La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 181 ; “Dördüncü Konferans Gününde İş saatleri ve İşsizler Hakkında Müzakere Cereyan Etti”, *Aynı Tarihi*, Sayı 10 (1-30 Eylül 1934), s. 157.

nin desteğini istemiştir: “Hâlen Mısır'da gençliğin işsizliği hissedilmiyor, fakat birlikte elele yürümek için, hükümetimiz de tahsil yaşını tesbit eden ve ilk tahsilini mecburî kılan kanunlar neşretmiştir. Mısır işsizlere para vermiyor, fakat çalışmalarında teşvik için fabrikatorlara ve çalışan işçilere yardımda bulunuyor. Hükümetimiz içtimaî sahada daha bir çok kanunlar hazırladı. Fakat memleketimizde mevcut kapitülasyonlar bu kanunların tatbikına mâni oldu. Meselâ meyhaneleri ve gayriahlâkî müesseseleri tahdit etmek istedik, fakat karşımızda kapitülasyonları bulduk. Bu suretle birkaç kişinin menfaati için bütün insanıyeti alâkadar eden ve beynelmilel ehemmiyeti haiz olan birçok meseleleri halledemiyoruz”.<sup>53</sup>

Gerçekte Mısır delegasyonunun bu yöndeki talebini Konferans başlamadan önceki Komisyon toplantısında da sunduğu, ancak bu isteğin İngiltere ve İtalya'nın tepkisine yol açtığı bilinmektedir.

Mısır Devleti'nin kapitülasyonlar sorunu, özellikle de Türk delegeleri tarafından önemseneyecektir. Türkiye'yi temsilen Nazım İzzet Bey 23 Eylül'deki komisyon çalışmalarında yaptığı konuşmasında, Mısır'ın bu sorunu için 30. Parlâmentolar Konferansı'nın en azından bir temenni kararı almasını önermiştir: “Kapitülasyon rejiminin ne demek olduğunu hiç bir millet Türkler kadar iyi bilemez. Çünkü bu kötü rejim Türkiye'nin içtimaî ve iktisadî hayatını senelerce felce uğratmıştır... Bu itibarla Mısır'ın da böyle takyiddattan tahlisini Türk milleti büyük bir memnuniyetle görecektir. Zaten bizim ünyonun [union] yapacağı şey, Mısır murahhaslarının istediği gibi, kapitülasyon rejiminin bugünkü hâkimiyet ve hukuk telâkkileriyle kabulü telif olmadığına dair bir temenni izharından ibarettir. Bu temenni ünyonun yapması lâzımdır”.<sup>54</sup>

Konferans'ta Mısır Devleti'nin kapitülasyon sorunu üzerine bir sonuç metni kaleme alınmamış, 27 Eylül günkü Hukuk komisyonu, çalışmaları içinde sorunun ikincil bir komisyonda derinleştirilmesine karar vermiştir.<sup>55</sup> Ne üzücüdür ki, Konferans tutanaklarının özetlendiği Bülten'de Mısır delegesinin bu talebi kayıtlara bile geçmemiştir. Konferans'ın toplumsal sorunlar kapsamındaki sonuç metni özetle şöyle belirlenmiştir: “30. Parlâmentolararası Konferans; uluslar arası bir sözleşmeyle özellikle toplumun ekonomik çıkarları adına;

<sup>53</sup> “Parlamentolar Konferansı Cumartesi Günü Dağılıyor”, *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1934, s. 5.

<sup>54</sup> “Mısırlılar Kapitülasyonların Lağvını İstediler”, *Akşam*, 24 Eylül 1934, s. 1-2.

<sup>55</sup> “Mısır Kapitülasyonları”, *Akşam*, 28 Eylül 1934, s. 4.

a) bilim ve bireysel verimin artışıyla, seri üretimin kurbanları olmalarını için, elleriyle olduğu kadar, düşünsel etkinlik de gösteren işçilere olanak tanımak,

b) uzayıp giden işsizliğin bir sonucu olan ahlâkî bunalımla ve iş kabiliyetinin azalmasıyla savaşmak,

c) insanlığın önemli bir kesimine düşünsel ve ahlâkî anlamda kalkınma olanağı sunmak üzere olabildiğince fazla işsize iş imkânı sunma olanaklarının ayarlanmasının kaçınılmaz olduğunu, böyle bir sözleşmenin şartlarından birinin sadece ücretli alım ve tüketim gücünü koruma altına almak değil, aynı zamanda gerçekleşen teknik ilerlemelerde işçilere ait olan payı onlara ayırmak olması gerektiğini; kısaltılmış çalışma saati uygulamasının sadece kriz dönemindeki geçici bir çare değil, aynı zamanda uluslaşma, teknik ilerlemeler ve insanın makine tarafından ayağının kaydırılmasıyla artan işsizlikle savaşma yolu olduğunu, ...köylüleri toprakta tutacak olan kırsal yaşamının gelişip ilerlemesi, ziraat kredisi, haberleşme araçlarının gelişmesi, araç-gereç kullanımının yaygınlaşması ve köylere elektrikleme uygulamaları gerçekleşmeden iş saatlerinin kısaltılmasının eksiksiz ve yararlı olabileceğinin mümkün olmadığını saptayarak; ... Uluslararası İş Konferansı'nın 1933-1934 toplantı döneminde, hem işsizliği geçici olarak azaltan bir yöntem olarak hem de çalışanları teknik ilerlemeler adına faydalı olabilecek şekilde yönlendiren bir metod olarak görülen "iş saatlerinin kısaltılması yasasına" olumlu baktığını<sup>56</sup> rapor eder.

30. Parlâmentolar Konferansı'nın toplumsal sorunlar kapsamındaki karar metninde, gençlerin işsizliği ile ilgili olarak; "gençleri iş piyasasından uzaklaştırabilmek" için eğitim sürelerinin olabildiğince uzatılması, zorunlu eğitimini tamamlayamayan gençlerin meslekî eğitime kaydırılarak eğitimlerinin tamamlanması, işsizliğin yaratacağı ahlâkî bunalımların engellenmesi için gerekli önlemlerin düşünülmesi ve sonuç olarak da gençlerin ulusal kardeşlik ve uluslar arası dayanışma duygularıyla eğitilmeleri isteği dile getirilmiştir.<sup>57</sup>

Parlâmentolararası Birlik'in İstanbul'da gerçekleştirdiği 30. Konferans'da üzerinde en yoğun tartışma olması beklenen gündemi ise; temsili rejimlerin konumu ve yaşadıkları sorunlar oluşturmuştur. Konferans'ın 29

<sup>56</sup> "Questions Sociales", *Bulletin Interparlementaire*, s. 193-194.

<sup>57</sup> *a.g.e.*, s. 194-195.

Eylül 1934 tarihli gündemi temsilî rejimlerin sorunlarına ayrılmıştır. Ancak üzerinde çok tartışma olması beklenilmesine karşın bu konu, ülkelerin uyguladıkları temsilî rejimler konusunda birbirlerini rencide etmemeleri yönündeki uyarılar dikkate alınarak dingin bir gündem oluşturmuştur. Konferans kararlarının basılı olduğu Bülten'de de konunun üzücü ayrılıklara yol açacağından endişelenildiği, ancak tartışmaların, bunun yersiz olduğunu gösterdiği rapor edilmiştir.<sup>58</sup> Örneğin Fransız milletvekillerinden Rosustan, Parlâmentolar Birliği'nin bir nevi ileri karakol olduğunu, bu açıdan delegelerin diğer ülke rejim ve temsilî yönetimleri hakkında rencide edici sözlerde bulunmamasını özellikle istemiş, bununla birlikte Parlâmentolar Birliği'nin bütünüyle birbirinden farklı sistemlerden oluşan bir küme olmadığını ve ülkeler arasında bu açıdan bir birlik kurmanın zorunluluğunu da ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Temsilî rejimin düşkünlükleri kapsamında, fazla siyasî partilerden oluşan parlâmentoların hükûmetlere iş görme olanağı tanımadığı, tüm delegelerin üzerinde hemfikir olduğu bir konu olmuştur.<sup>60</sup> Konferans'ta Yugoslavya delegesi Yivanoncovic, parlamentarizm rejiminin hükûmetlerde istikrarsızlık yarattığı hakkındaki genel kanının ciddî olduğuna dikkat çektikten sonra, ancak parlâmento dışı kurumlara sahip yönetimlerin de benzer istikrarsızlıkları yaşadığını belirtmiştir. Delegelerin çoğu da temsilî rejimlerin birbirinden farklılıklarına değinmekle birlikte, parlamenter rejimin gerekliliğini ifade etmişlerdir. Örneğin, Danimarka delegesi M. Ulrihten, İskandinav ülkelerinde demokrasinin en kuvvetli kalelerinden birinin parlamenter rejim olduğu açıklamıştır. Türk Grubu adına konuşan Nazım İzzet Bey (Tokat) ise temsilî rejimin düşkünlüğünün I. Dünya Savaşı'ndan sonra en yüksek düzeye ulaştığını, gerçekte eleştirilerin temsilî rejime değil rejimin uygulanmasındaki yöntemlere olduğunu ve Konferans'ta Birlik'e üye ülkelerin temsilî rejimlerini tartışmaya gerek olmadığını belirtmiştir. Nazım İzzet Bey, bununla birlikte parlâmento tartışma yöntemlerindeki sorunlar, siyasî ve adli iktidarların ayrılması, bütçelerin kabulü gibi doğrudan doğruya parlâmento iç rejimini ilgilendiren konuların görüşülmesini istemiş ve sonuç olarak temsilî rejime duyduğu inancını tekrarlamıştır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> "La XXX<sup>e</sup> Conférence Interparlementaire", *Bulletin Interparlementaire*, s. 181.

<sup>59</sup> "Parlamentolar Konferansı", *Halkın Sesi*, 30 Eylül 1934, s. 1.

<sup>60</sup> "Fazla Fırkaların Hükümetlere İş Gördürmedikleri Anlaşıldı", *Halkın Sesi*, 30 Eylül 1934, s. 1, 4.

<sup>61</sup> "Parlamentolar Konferansı", *Aynı Tarihi*, Sayı 10 (1-30 Eylül 1934), s. 159-163.

Gerçekten de Uluslararası Parlâmentolar Birliği'nin farklı temsili rejime üye ülkelerden oluştuğu bilinmektedir. Türk Grubu adına konuşan Nazım İzzet Beyin yorumu da ülkelere göre değişiklik gösteren temsili rejimlerin tartışılmaması yönünde olmuştur. Hatta konferansın açılış gününde 30. Parlâmentolar Konferansı'na başkanlık eden Hasan Beyin konuşmasında da Türkiye'de uygulanan temsili rejimin klâsik parlamentarizmin sınırları dışında bulunduğu açıklanmıştır. Bu açıdan, 30. Parlâmentolar Konferansı'nın Türkiye içindeki yankılarının bir kısmı eleştirel niteliktedir ve Parlâmentolar Konferansları'nın bu farklılıklardan dolayı verim sorunu yaşadığı gazetelere yansımıştır. Örneğin, Burhan Asaf Belge, *Hâkimiyeti Milliye*'deki yazısında konferansların verimli çalışabilmesi için en temel koşulun aynı parlâmento rejimine sahiplik olduğunu belirtmekte, ülkeler arasındaki farklılıkların, Birliğin etkinliğine gölge düşürdüğünü açıklamaktadır: “Bugün İstanbul'da bulunan birçok devletlerin murahhasları gerçi hep parlâmentolarını temsil ediyorlar, fakat Fransız parlâmentosu ile Georgief hükümetinden sonraki Bulgar parlâmentosu aynı temsil esaslarından kuvvet almaktadırlar mı ki, bunların mümessilleri, konferansta aynı salâhiyetle konuşsunlar? Harp sonuna kadar, bütün parlâmentolar aşağı yukarı aynı şeylerdi. Liberal demokrasinin teşriî cihazlarını teşkil ediyorlardı. Muhtelif sınıflara dayanan muhtelif fırkalar, rey ve ekseriyet kanalıdan, mensup buldukları millet camiasının yakın ve uzak mukadderatı üzerinde müessir idiler. Hâlbuki harp sonrasında, birçok milletler, parlâmento cihazını muhafaza etmekle beraber bunun sınıfı mahiyetini ya tamamen hafzetmek yahut tadil etmek yoluna gitmişlerdir. Fakat bunu yapabilmek için ya hâkim bir fırkanın yahut icra kuvvetini temsil eden hükümetin rey ve iradesini parlâmentonunkinin üzerine çıkarmışlardı... Bugün İstanbul'da toplanmış olan murahhaslar, hepsi parlâmento azası olmakla beraber, şayet birbirleriyle kendi parlâmentolarının hususiyetleri ve salâhiyetleri üzerinde konuşacak olsalar, cihanda bugün kaç çeşit parlömanter [parlamentar] temsil olduğunu kolaylıkla meydana çıkarırlar. Hâlbuki bundan yirmi otuz sene evvel böyle bir konuşma, olsa olsa iki yahut tek meclisli parlâmento rejimleriyle tek yahut iki dereceli intihabatın farklarını meydana koyabilirdi. Bu küçük farklara rağmen, o tarihlerde bütün parlâmentolar, hep aynı ailenin çocukları idiler; liberal demokrasinin. Biliyoruz ki demokrasi buhranının bir neticesi olan bu vaziyetin, mesele parlâmentolar ve parlâmentoculuk ile alâkadardır diye halledileceği yer parlâmentolar arası konferans değildir. Bunu gene mil-

letlerin bugün kendilerine en muvafık gördükleri rejimlerin inkişaf ve istihalesi temin edecektir”.<sup>62</sup>

Yunus Nadi Bey de, 27 Eylül 1934 tarihli başyazısında dünya parlamenter sistemlerine ilişkin yaptığı yorumlarında, parlamentarizmin İngiltere dışında tüm dünyada buhran yaşadığını belirterek, buhranın giderilmesinde yürütmenin güçlendirilmesinin bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>63</sup>

30. Konferans, bu tartışmaların ardından temsilî rejimlerin konumu ve geleceği üzerine aşağıdaki genel kararları almıştır: “Parlâmentolararası Konferans; en kalıcı geleneklerinden birine sadık kalarak, ne üyelerinin ait olduğu ülkelerin temsilî yönetim tartışmasına katılmak, ne de işleyişinin çeşitli özel şartlarına en ufak bir müdahalede bulunmak taraftarı olmadığını belirtiyor. Fakat temsili yönetimin güncel gelişiminin objektif ve tarafsız incelenmesinin başlangıç ve dayanak noktasının; bütün üye ülkelerinin parlamenter kurumlarıyla ilgili sunabileceği incelemeler ve Birlik'e üye bütün parlâmentolarda edinilen tecrübeler olduğunu düşünüyor”.<sup>64</sup>

Konferans'ın, temsilî rejimlerin yaşadığı sorunlara çare olmak amacıyla aldığı kararlar arasında; yürütme gücüne parlâmento haklarının korunması koşuluyla geçici kanunların ilânı, ihtiyaç düzenlemeleri ve kanun hükmünde kararnameler çıkarma yetkisinin tanınması, büyük partilerin oluşumunu kolaylaştıran seçim sisteminin benimsenmesi ve temsilî rejimleri incelemek üzere ulusal ve uluslar arası komisyonların kurulması için girişimlerde bulunulması yer almaktadır.<sup>65</sup>

30. Konferans'a katılan ülkelerin delegeleri Türk konukseverliği ile ağırlanmışlardır. Delegeler Taksim Cumhuriyet anıtını ziyaret etmiş, 24 Eylül 1934 günü öğle yemeği Pera Palas otelinde yenilirken, 25 Eylül 1934 Salı günü İstanbul'da bir şehir turu yapılarak, Ayasofya başta olmak üzere camiler ziyaret edilmiştir. Aynı akşam İstanbul Belediye Başkanı Muhittin Bey, delegeler şerefine Tokatlıyan otelinde bir yemek vermiştir.

<sup>62</sup> Burhan Asaf, “Parlâmentolar Konferansı”, *Hakimiyeti Millîye*, 25 Eylül 1934, s. 3.

<sup>63</sup> “Parliimantarizm [Parlamentarizm] Buhranında İcranın Takviyesi İhtiyacı”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1934, s. 1.

<sup>64</sup> “Évolution du régime représentatif”, *Bulletin Interparlementaire*, s. 197.

<sup>65</sup> *a.g.e.*, s. 198-199.

26 Eylül 1934'te Dolmabahçe Sarayı'nı gezen konuklar, 28 Eylül günü Büyük Ada gezisine katılmışlardır.<sup>66</sup>

İstanbul'da toplanmış olan 30. Parlâmentolar Konferansı katılımcı ülke delegelerinin Türkiye'ye iltifatlarını beraberinde getirdi. Delegeler, ülkelerine dönmelerinin ardından yazdıkları rapor ve teşekkür mektuplarında Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik, toplumsal-ekonomik gelişmesi üzerine olumlu yazılar kaleme almışlardır. Bunlardan biri, Parlâmentolar Birliği Genel Sekreteri Leopold Boissier'in Zeki Mesut Bey'e yazdığı teşekkür mektubudur. Leopold Boissier, Türk Parlâmento Grubu'na karşı duyduğu derin minnettarlığı iletmış, Türkiye Cumhuriyeti'ni yöneten kişilerin büyük bir organizasyona imza attıklarını ve bu sayede Türkiye'ye büyük bir hizmette bulduklarını belirtmiştir. Yine Yugoslavya Âyan ve Mebusan temsilcileri de teşekkürlerini 6 Ekim 1934 tarihli Türkiye Büyük Millet Meclisine hitaben yazılmış yazıda ifade etmişlerdir.<sup>67</sup> Türkiye hakkındaki olumlu düşüncelerini rapor eden bir diğer parlâmenter ise Amerika Grubu adına Demokrat Parti üyesi Robenson olmuştur. Robenson'un Parlâmentolar Konferansı'na ilişkin raporundan Türkiye'yi ilgilendiren bölümü Türkiye'nin Amerikan Büyük Elçiliğinden gönderilen raporlar içinde yer almaktadır. “*Yeni Türkiye*” başlığı altındaki bu raporda, Türkiye'nin Lozan sürecinden başlayarak geçirdiği değişimler konu edilmiş, Türkiye'nin Doğu yerine Batılı bir toplumsal sistemi benimsediği, inkılâbın genişleyerek süregittiği açıklanmıştır. Raporun “*Türkiye'de Amerikan Çıkarı*” başlıklı bölümünde ise Türkiye'deki Amerikan kurumlarının çalışmaları aktarılırken, Türkiye'nin sanayisi ile ilgili pek çok Amerikalı iş adamının bulunduğu ve Türkiye ile bağların samimî olduğu belirtilmiştir:

“Bir millet hakkında okumak veyahut onunla doğrudan doğruya temas etmek arasında çok fark vardır. Bu cihet bilhassa yeni Türkiye'den bahsederken doğrudur. On bir senelik bir Cumhûriyet devrinde Türkiye'de pek büyük değişiklikler vücut bulduğunu her bir murahhas biliyordu. Fakat İstanbul'da ve bilhassa İstanbul'dan tren ile bir gecelik mesafede olan yeni merkez Ankara'da bu derece garp enerjisi ve idare tarzına

<sup>66</sup> “Bugünkü Ziyafet ve Resmî Kabul”, *Cumhuriyet*, 24 Eylül 1934, s. 7; “Dünkü Ziyafetler”, *Cumhuriyet*, 25 Eylül 1934, s. 5; “Dün Geceki Süvare”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1934, s. 6; “Fransız Heyeti Abideye Çelenk Koydu”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1934, s. 6; “Dün Akşamki Ziyafet-Bugünkü Gezinti”, *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1934, s. 5; “Şükrü Kaya Konferansın Bitmesi Münasebetiyle Delegelere Pera Palas'ta Ziyafet Verdi”, *Hakimiyeti Milliye*, 30 Eylül 1934, s. 1.

<sup>67</sup> *BCA, Muamelat Kataloğu (030.10)*, Klasör 230, Dosya 545, Belge 7, Ek 2-4.

işaret eden ahval ile karşılaşacağını ihtimal ki misafirlerin pek azı tahmin ediyordu. Dünyanın hiçbir yerinde bu kadar az bir zaman ve mesaha dahilinde bu derece değişiklik vuku bulmamıştır. Bu ahval müdekkik her bir kimsenin ve bilhassa devlet adamlarının alâkasını uyandırmaktadır...

1923 tarihli Lozan Muahedesinden beri bu 17 milyon halkın yaşadığı inkilâbat şayanı hayret olarak tavsif edilebilir. Kapitülasyon adı altında uzun senelerden beri ecnebîlere bahşedilen müsaadat ilga edilmiştir. Bilumum ecnebî ordular memleketi terketmişlerdir. Hudutlar tesbit edilmiş ve bunlar dahilinde tek bir ırk kültürü kurulmuştur... İslâm dünyasını resmen idare eden hilâfet makamı Türkiye'de ilga edilmiş ve devlet kanunu olarak Kur'an'ın yerine Kanun-ı Medenî kaim olmuştur. Erkeklerin fesi, kadınların örtüsü ve kapalı tutulması, teaddüdü zevcat ve haremeler ortadan kalkmıştır. Arap hurufatı yerine lâtin Alfabesi kabul edilmiş ve bu sayede çocuklar 2-3 sene yerine bir senede okumak öğrenmeğe başlamışlardır... takriben 170 milyon Türk lirasına balığ olan bütçe muvazenedir, ve ilk cumhuriyet senesinden beri para defacto sabit olmuştur. Hükûmet otoritesi her tarafta hüküm fermadır. Hayat ve mülk emindir. Millete karakteristik olduğu zannedilen ataletin yerine san'at, istatistik, imalât, yol, şümindifer, iş kanunları, maarif, tıp, hıfzısıhha ve saireye karşı yeni ve faal bir alâka uyanmıştır. Eski Türkiyenin şark tarzları yerine bir garp içtimâî sistemi geçmiştir. Bu da dünyada tek olduğu kadar muvaffakiyeti büyük görünen bir inkılâp suretile olmuştur...

#### Türkiyede Amerikan menafii

Amerika bütün bu şayanı dikkat inkişafa alâkadardır, ve bir çok Amerikalının yeni Türkiye hayatının muhtelif safhalarile şahsî rabitaları vardır. Paul Monroe'nun riyaseti altındaki Robert Kollej ile Miss Eleanor I. Burns'ın riyaseti altındaki kız kolleji bir kaç zaman evvel Beynelmilel Amerikan Kolleji namı altında birleşerek beynelmilel anlaşma için mühim bir istasyon teşkil etmiştir. Dr. Lorrin A. Shepard'ın idaresinde bulunan İstanbul Amerikan Hastahanesi Amerika ruhunu ve maharetini Türklere en iyi tanıtan bir müessesedir. Amerikalı Dr. Thomas Whittemore Ayasofya Camii'nin eski duvarlarını kaplayan harikulâde mozayikleri örtten boyanın kaldırılması işi için Türkiye Hükûmeti tarafından intihap edilmiştir. Türkiyenin sınaî hayatile alâkadar bir çok Amerikalı iş adamları mevcuttur, ve nihayet Amerika Hükûmetinin Türkiye'deki gerek diplomatik ve gerek konsolosluk memurları, Sefir Skinner ile Müsteşar Shaw'dan başlayarak çok anlayışlı ve muktedir zevattır. Bütün bu zevat ve

müessesat vasıtasile Amerika, Türkiye ile bağlarının hakikî ve samimî olduğunu idrak etmektedir".<sup>68</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği konferanslarına Türkiye'nin katılımı ilerleyen yıllarda da devam etmiştir. Nisan 1936 yılında Nice'de,<sup>69</sup> Eylül 1937 tarihinde Paris'te<sup>70</sup> ve Ağustos 1938 tarihinde ise La Haye'de gerçekleştirilen Parlâmentolar Birliği konferans çalışmalarında Türk Grubuna üye delegeler görev almışlardır.<sup>71</sup> Parlâmentolar Birliği Türk Grubunun görevlerini ve ilkelerini belirleyen Talimatnameler de 1939 ve 1949 yıllarında yeniden düzenlenerek güncelleştirilmiştir.<sup>72</sup>

Uluslararası Parlâmentolar Birliği çalışmalarına ilişkin en son verilerden biri, 1986 yılına ilişkindir. 7-12 Nisan 1986 tarihlerinde Meksika'da toplanacak olan 75. Parlâmentolar Konferansı öncesinde, Türkiye'nin konukseverliği altında *İslâm Ülkeleri Parlamenterleri Dayanışma Toplantısı* düzenlenmiştir. 31 Mart-1 Nisan 1986 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen bu toplantıda İslâm ülkelerinin Parlâmentolararası Birlik'te verimli olarak temsil edilmeleri için öneriler getirilmiş, gerek bölgesel, gerekse ortak olan diğer sorunlar tartışılmıştır. Bu toplantıda, Meksika'da toplanacak olan 75. Parlâmentolararası Birlik Konferansı'nın gündemi de sunulmuştur. Birlik'in kuruluşundan beri en önemli çabalarından biri olan silâhsızlanma konusu yine gündemdedir. Ancak dönemin teknolojik gelişmesi sonucu artık konu uzayda silâhlanma yarışı ve nükleer silâhlanma sorunlarına odaklıdır. 75. Parlâmentolar Konferansı'nın bir diğer gündemini ise uluslar arası terörizm konusu oluşturmuştur.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Robenson'un raporu Türkçeye de çevrilmiştir (*BCA, Muamelat Kataloğu (030.10)*, Klasör 230, Dosya 545, Belge 9, Ek 1-4).

<sup>69</sup> 2/4267 sayılı kararname için bkz. *BCA, Bakanlar Kurulu Kataloğu (030.18)*, 63/23.

<sup>70</sup> 2/ 7221 sayılı kararname için bkz. *BCA, Bakanlar Kurulu Kataloğu (030.18)*, 412/47.

<sup>71</sup> 2/ 9361 sayılı kararname için bkz: *BCA, Bakanlar Kurulu Kataloğu (030.18)*, 412/55.

<sup>72</sup> *Beynelmîlel Parlâmentolar Birliği Türk Grubu Komütesinin Vazifelerini Tayin Eden Talimatname*, TBMM Matbaası, Ankara 1939, *Parlâmentolararası Birliği Türk Grubu Tüzüğü*, TBMM Basımevi, Ankara 1949.

<sup>73</sup> *Parlamentolararası Birlik (PAB) İslam Ülkeleri Parlamenterleri Dayanışma Toplantısı Tutanakları (31 Mart-1 Nisan 1986)*, İstanbul [t.y.].

## Sonuç

Kökleri 19. yüzyılda uluslar arası barışı sağlama amacıyla atılmış olan Uluslararası Parlâmentolar Birliği, düzenlediği Genel Parlâmento Konferansları ve Ticaret Konferansları ile ülkeler arasındaki barışı sağlama amacıyla başta silâhsızlanma olmak üzere, dünyanın yaşadığı tüm kriz ve buhranlar üzerine çözümler arayan bir örgütlenme olmuştur. 19. yüzyılda daha çok ülkeler arasındaki uluslar arası sorunlar temelinde bir tahkim örgütü olarak tavsiye kararları alan Birlik, 20. yüzyılın başında ise bu dönemin ürettiği savaş sonrası sorunlarıyla ilgilenmiştir. Silâhsızlanma ve güvenlik, dünya genelini ilgilendiren açlık, işsizlik, çocuk ve kadınların toplumsal yaşamdaki sorunları ve genel sağlık sorunları üzerine eğilen, toplumsal ve insanî değerleri mümkün olduğunca belirli ilkelere bağlayarak yaygınlaştırma çabasında bulunan Uluslararası Parlâmentolar Birliği, tüm bu olumlu çalışmalarına karşın, kararlarının tavsiye niteliğinde bulunması, hükûmetler üzerinde yaptırım gücü bulunmaması nedeniyle etkinliği her dönem tartışılan bir örgüt olmuştur. Osmanlı Devleti'nin 1910 yılında katıldığı bu konferanslar, I. Dünya Savaşı'nın zorunlu kıldığı aranın ardından da devam etmiştir. Yeni Türkiye Devleti'nin siyasal temsil organı olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Birlik'le olan ilişkisi önce gözlemci statüsünde gerçekleşirken, 1932 yılında resmî üyeliğe ulaşılmıştır.

1934 yılında Türkiye'nin ev sahipliğinde toplanan İstanbul Parlâmentolar Konferansı'nda ise, dünyanın temel sorunu olan silâhlanma, 1929 ekonomik bunalımının etkileri ve yaşanan genel işsizlik, ekonomik sorunların tetiklediği siyasal rejim sorunu tartışmaya açılmıştır. Özellikle lider eksenli tek-partili yönetimler karşısında temsili rejimlerin konumu, bu Konferans'ta görüşülen konular arasındadır. 1934 İstanbul Konferansı'nda belirgin olarak ortaya çıkan bir diğer sonuç; gelişmiş-az gelişmiş ülkeler çelişkisinin Birlik'in çalışmalarına egemen olduğunun bir kez daha görülmüş olmasıdır. Temsili rejime sahip az gelişmiş/geri bırakılmış ülkelerin, Batılı kapitalist rejimlerin ekonomik olarak belirleyiciliği altında bulunmaya devam etmesi, gerek silâhlanma ve gerekse kapitülasyonlar gibi konularda gelişmiş sanayi ülkelerinin haksız kazanımlara sahipliği, Birlik'in çalışmalarına gölge düşüren bir çelişki olarak izlenmiştir. Bu olumsuzlukları içermesine karşın, 1934 yılında toplanan 30. Parlâmentolar Konferansı'nda silâhlanmanın kısıtlanması, işsizliğin önlenmesi ve temsili rejimler kapsamında yürütme gücünün yetkilerinin perçinlenmesi konularında önemli tavsiye kararları alınmıştır.

“THE MEMBERSHIP OF THE GRAND ASSEMBLY OF TURKEY AND  
ISTANBUL CONFERENCES OF PARLIAMENTS (1934)”

*Abstract*

*Toward the end of the 19<sup>th</sup> Century, the Inter-Parliamentary Union was created as an international arbitration institution meeting periodically and having the purpose of promoting world peace and solving problems at inter-governmental level. The Ottoman State joined the Union during the era of Second Constitutional Monarchy. In 1932 The Turkish Republic became a member of the Union which had organized yearly World Parliamentary Conferences and Trade Conferences since the end of the World War I, having been obliged to terminate them during the contract. The Inter-Parliamentary Union adopted several resolutions making recommendations to the political representative bodies of its Member States on unemployment created by economic crises, public health and especially disarmament and solutions to the problems that originated from the World War. In its Conference of the Union of 1934, held in İstanbul, among the issues discussed were certain problems such as security and disarmament, social problems that had been caused by general unemployment and Capitulations, and the position and the future of parliamentary regimes at a time when single-party regimes were appearing. The present article discusses the establishment process of the Turkish Delegation to the Inter-Parliamentary Union, its relationships with the Union, and the works and effects of the 30th Parliamentary Meeting in İstanbul in 1934.*

*Keywords*

*The Inter-Parliamentary Union, Nesim Masliyah, Ottoman Parliament International Delegation, Regulation of the Inter-Parliamentary Union Turkish Delegation, Disarmament-Security, Unemployment, Representative Regimes, Capitulation.*



“TÜRK GRUP DAVRANIŞINDA TARİHSEL BOYUT” ARAŞTIRMASI İÇİN  
BİLİMSEL GEREKÇE VAR MIDIR?

*Erol GÖKA\**

ÖZET

“Türk grup davranışı”, tarih boyunca Türk adı verilen büyük gruplarda değişmeyen davranış örüntülerini tanımlayabilmek için ileri sürülmüş bir kavramdır. Bugüne kadar beşerî bilimlerde “kültür ve kişilik”, “ulusal karakter” gibi başlıklar altında incelenmeye çalışılan konu, psikolojik açıdan bakıldığında “büyük grupların ortak davranışı”dır. Bilim dünyasındaki iş bölümünün bir yan etkisi olarak, tarihsel psikoloji ve grup psikoterapisi beşerî bilimlere yeterince yansımamış olduğundan, büyük grupların davranışları bilimsel incelemeden uzak kalmıştır.

Bu yazıda grup psikoterapisinin bir kavramı olan “grup davranışı”nın tarihsel psikolojide kullanışlı olup olmadığı ele alınacak, Türk adı verilen büyük gruplarda tarih boyunca aynı kalmış davranış özellikleri olup olmadığını anlayabilmenin yöntem sorunları tartışılacaktır.

*Anahtar Kelimeler*

*Grup davranışı, Türk grup davranışı, tarihsel psikoloji.*

“Malûmdur ki her milletin tarihi, millî destan ve efsaneleriyle başlar. Büyük devletler kuran hakanların ve onlara yardım eden millî tanrıların menşe’lerine dair söylenen efsaneler, ayinlerde okunan dua ve ilahiler, kahramanların sergüzeştlerini terennüm eden epopeler, masallar; halk efsanelerinden ibaret olan atalar sözü, bugün bizim için manasız görülen hurafeler, yalnız bir milletin değil, bütün beşeriyetin tefekkür tarihini ve onun muhtelif tekâmül safhalarını öğrenmek için çok kıymetli materyaller teşkil ederler. Arkeologların yaptıkları kazılarda elde edilen çanak, çömlek, silâh ve sairelerin parçaları muhtelif devirlerdeki maddî kültürün inkişaf safhalarını öğrenmek için yegâne kaynak teşkil ettikleri gibi, epope, hikâye, masal ve sair manevî kültür mahsulleri de o geçmiş, muh-

---

\* Doç. Dr., Ankara Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi, I. Psikiyatri Kliniği Şefi/erolgoka@erolgoka.com

telif devirlerin karanlık noktalarını bize aydınlatırlar. Bunlar kazıtlarda elde edilen çanak ve çömlek parçalarından daha mühimdirler. Çünkü bunlar toprak altında ölü kalan kırıklar değil, cemiyetin ruhunda, binlerce yıl yaşayan vesikalardır. İnsan cemiyetlerinde en asrî ve en mütekâmil olduğunu iddia eden ferdin bile, binlerce senelik iptidâî bir âdeti, inanı ve etnografya maddelerini kendisiyle beraber yaşattığını görürüz. Elimizdeki nişan yüzüğü, asrî kadınların bileklerindeki bilezikler ve kulaklarındaki küpeler, mağara devrinde yaşayan baba ve analarımızın bir sürü iptidâî inanışı ve ayinlerde kullandıkları nesnelere dir.

“Darısı başımıza” diyoruz. Fakat bu temenni ve duanın en eski devirlerdeki Şamanizm panteonundaki tanrılara yapılan saçı (libation) merasimi ile sımsıkı bağlı olduğu hiçbirimizin hatırına gelmez. Bazan şaka olsun diye başımızın etrafında çevirip birine para veriyoruz. Bunun da Şaman dininde mühim bir oyun bakiyesi olduğundan haberimiz yoktur”.<sup>1</sup>

“Grup davranışında tarihsel boyut” araştırmasının bilimsel konumu

Abdulkadir İnan'ın yukarıdaki saptamalarından ayrı olarak, eski inanış ve yaşama tarzlarının şimdiki yaşantılarımıza etkileri konusunda, bugüne kadar birçok bilim dalında birçok çalışma yapılmıştır. Bu tür çalışmaların sonucunda,<sup>2</sup> örneğin “Anadolu İslâmiyeti ya da halk İslâmı” adıyla anılan ve tümüyle Şamanizm'in İslâmiyet'le etkileşimi esasına dayandırılan bir kavram bilim dünyasında yerini almıştır. Gerçekten de bugün başına “halk” getirilen “halk hekimliği”,<sup>3</sup> “halk oyunları”, türküler,<sup>4</sup> halk destanları ve efsaneleri,<sup>5</sup> gibi kavramların tarihsel uzantıları olduğu açık veya örtük biçimde kabul edilir. Bunlardan ayrı olarak etnoloji, “halkbilim” veya sosyal antropolojinin alanı içinde incelenen toplumsal

<sup>1</sup> Abdulkadir İnan, “Epepe ve Hurafe Motiflerinin Tarih Bakımından Önemi”, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yayınları, Ankara 1998, I, 191.

<sup>2</sup> M. Fuat Köprülü, “İslâm Sufi Tarikatlarında Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, Çev. Yaşar Altan, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1970, XXVIII, 141-152; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, Ankara 2000.

<sup>3</sup> Muharrem Kaya, “Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri”, *Toplumbilim*, Sayı 13, İstanbul 2001, s. 81-93.

<sup>4</sup> Osman Atilla, “Devlet Beşiğimizin Gönül Sesi”, *Türk Kültürü*, X/109, Ankara 1971, s. 49-54.

<sup>5</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, TTK Yayınları, Ankara 1998; Aynı mlf., *Türk Kültür Tarihine Giriş*, X Cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

olay ve ritüellerin ve yine örneğin yağmur dualarının,<sup>6</sup> kurban süslemelerinin,<sup>7</sup> dağ başlarına izafe edilen kutsallığın,<sup>8</sup> ağaçla ilgili inanışların<sup>9</sup> vs.nin tarihin derinliklerinden sızarak gündelik yaşamımızdaki yerlerini aldıkları ortaya konmuştur. Gelenek ve görenekler adı altında incelenen tüm toplumsal olayların, tarihin dayanıklılık göstererek mevcut yaşantılarda ortaya çıkan kalıntıları<sup>10</sup> oldukları bilinmektedir. Ancak tüm bu değerli bilgi birikimine rağmen, tarihin grup davranışımıza, grup psikolojimize etkisi hakkında doğrudan sorular sorulmaktan, “mevcut grup yaşantılarının (davranışının) tarih içine uzanan psikolojik dinamikleri var mıdır?” gibi bir soru sorarak cevabının aranmasına çalışılmamıştır.

Eğer Freud ve Jung gibi büyük psikoloji anlatısı kurucularının ve izleyicilerinin yolunu körü körüne adımlamayı ve tarihi bizim zihnimizin ürünleri olan kavramlar içine tepmeyi reddedip, bilimsel olarak ‘mevcut grup yaşantılarının (davranışının) tarih içine uzanan psikolojik dinamikleri var mıdır?’ sorusuna bir cevap arayışına girmişseniz daha önce cevaplamamız gereken başka sorular, aşmanız gereken başka engeller vardır.

Beşerî bilimler alanında en önemli sorunlardan birisi, felsefe yapmakla bilim yapmanın birbirlerine karıştırılmasıdır. Örneğin, “insanın toplumsal bilincini toplumsal varlığı belirler” ya da “insan, toplumsal ilişkileri toplamıdır” gibi Marksist felsefi tezler, tez olarak oldukça can alıcı ve şiktirlar ama onlara gereksiz bir bilimsellik atfedersek, bilimsel düşünceye uzaklığımızı göstermiş olmaktan başka bir iş yapmış olmayız. Felsefe ve beşerî bilim arasındaki farkı bir benzetmeyle açıklamaya çalışırsak şunu söyleyebiliriz: İnsan zihninin kendi üzerine düşünme, önerme oluşturma ve mantığa vurma özelliklerinin “tezler” şeklinde üretildiği “Felsefe”nin ihtişamlı fildişi kulelerine göre sıkı bir kavramsallaştırmaya, kanıt ve yanlışlanabilirliğe dayalı “beşerî bilimler”, bir manzara resmi gibidir.

<sup>6</sup> Orhan Acıpayamlı, “Türkiye’de Yağmur Duası-II”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXVI/1-2, Ankara 1964, s. 221-250.

<sup>7</sup> Abdülkadir İnan, “D. K. Zelenin’in *Kult ongonov v Sibire* Adlı Eseri Hakkında: Sibirya’da Ongon Kültü”, *TTK Belleten*, VI/23-24, Ankara 1942, s. 121-126.

<sup>8</sup> Hasan Eroğlu, “Dağbaşı Abideleri ve Kösedag Şehitliği”, *Türk Kültürü*, Ankara 1972, X/113, s. 279- 284.

<sup>9</sup> Hikmet Tanyu, “Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1975*, Ankara 1976, s. 129-142.

<sup>10</sup> Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Alan Yayınları, İstanbul 2000, s. 98.

Beşerî bilimler bir manzara resmi gibi ama bu resme de yakından baktığımızda beşerî bilim dallarının çok farklı yerleşimler gösterdiği, aralarında oldukça önemli farklılıklar olduğu görülecektir. Beşerî bilimlerin bu karmaşık yapısını uzun yıllar sosyal bilimlerin “en katı alanı” dediği iktisatta çalıştıktan sonra, bakışına tarihsel boyut kazandırmak istediği için sosyal bilimlerin “en yumuşak alanı” dediği<sup>11</sup> tarihte, özel olarak Türk tarihinde incelemelere girişen Sencer Divitçioğlu, çok iyi fark etmiştir. Ona göre “tarihçi incelediği başkasıyla zaman içinde, yani artsüremliler olarak” diğer beşerî bilim dalları (ki onun örneğinde antropoloji) ise “mekân içinde, yani eşsüremliler olarak mesafeleştirdiğinden, metodolojik olarak, bu iki bilim dalı birbirini tamamlar... durağan antropoloji ile devingen tarih iç içe geçer”.<sup>12</sup> Divitçioğlu, tarihi tek başına bir bilim değil de hep bir “Tarih +” olarak algılamak gerektiğini düşünmektedir. “Buradaki (+), beşerî bilimler metodolojisidir. Tarih bilimi soyutlama işlemini beşerî bilimlerden ödünç aldığı model, yapı, işlev, kategori, aksiyomatik, diyagram gibi aletleri kullanarak gerçekleştirir.”<sup>13</sup> Divitçioğlu'na göre son zamanlarda, beşerî bilim alanında çalışanlar ve tarihçiler, çalışmalarını arasında bir kaynaşma olmasının gerektiğini fark etmişler ve disiplinler arası bu kaynaşmanın sonucu olarak örneğin antropolojik tarih ya da tarihsel antropoloji gibi alanlar türemeye başlamıştır.<sup>14</sup>

Her ne kadar “psikolojik bilimler”e oldukça yabancıysa da Sayın Divitçioğlu'yla benzer bir yolculuktan geçtik ve beşerî bilimler alanına benzer bir bakışa sahibiz. Onun “katı” dediği bilim türlerine biz “sıkı”; onun “yumuşak” dediklerine ise biz “esnek” bilim diyoruz ve tıpkı onun gibi çalıştığımız grup psikolojileri alanının tarihsel boyutlarına ilgi göstermeden önce, uzunca bir süre beşerî bilimler için(de) sürdürülen yöntem tartışmalarıyla<sup>15</sup> ve insanın grup-varlığının nasıl ele alınması gerektiği

<sup>11</sup> Sencer Divitçioğlu, *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 37.

<sup>12</sup> S. Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>13</sup> S. Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>14</sup> S. Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>15</sup> Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumdacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yayınları, Ankara 1996; Erol Göka, *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1997; Aynı mlf., “Psikoterapinin ‘Sağlam Bir Bilim’ Olarak Kurulması Mümkün müdür?” *Bilimlerin Vicdanı Psikiyatrisi*, Ütopya Yayınları, Ankara 1999, s. 68-79.

sorunuyla<sup>16</sup> uğraştık. Bu uğraşının sonuçlarını yukarıda “beşerî bilimlerin bir manzara resmine benziyor” diye özetlemiştik. Bu manzara resmine biraz daha yakından bakacak olursak:

“Sosyoloji”, “antropoloji”, “sosyal psikoloji”, pozitivist-ampirisist bilimsel bakışı içlerine almakla, bir ölçüde bir bilim dalı olmanın ve güvenilir bilgi üretmenin hazzını yaşarlar ve beşerî bilimlerini benzettiğimiz manzara resminin âdeta “bulutları”dırlar. Grup psikolojisinin tarih içindeki izlerini sürmeye kalktığımızda, “sosyal antropoloji”nin, “gündelik hayat tarihi”, “gündelik hayat sosyolojisi”, “toplumsal tarih” ya da “tarihsel sosyoloji” gibi isimler alan bilim yoresinin görece muhkem, belli belirsiz de olsa sınırları çizilmiş tepelerinden pür neşe yuvarlanarak dibi belirsiz bir krater gölüne düşersiniz. Kalkıp üzerinizi silkelediğinizde de tüm bu bilim yörelerinden öğrendiğiniz bilgilerin dökülmesini beklersiniz, grup psikolojisinin verilerine ulaşabilmek için. Bu bilim yöreleri de elbette grup davranışıyla uğraşırlar ama, sosyal antropoloji yalnızca evlenme, doğum, ölüm vs. gibi ritüellerle sınırlıyken diğer bilim yöreleri, toplumsal davranışın değişen yanlarıyla ilgilenirler.

‘Mevcut grup yaşantılarının (davranışının) tarih içine uzanan psikolojik dinamikleri var mıdır?’ sorusuna cevap ararken bilim dünyası içinde çalıştığınız alanı da belirlemek zorundasınız; bu alana bugün için “Psikolojik Tarih” ya da “Tarihsel Psikoloji” (psychohistory) denilebilir. Yukarıda sözünü ettiğimiz nedenlerle, son yıllarda örneğin antropoloji alanında “antropolojik tarih” veya “tarihsel antropoloji” adı verilen bir bilimsel gelişme olmuşsa<sup>17</sup> aynı türden bir gelişme tarih ve psikolojinin kesişim noktasında da baş göstermiştir. Gerçekten de henüz bugün psikanaliz, tarih felsefesi ve ampirik psikolojinin ilginç bir amalgamından ibaret olsa da tarihin içinde psikolojik unsuru ayırıştırma girişimleri kendini fark ettirmeye, bilim dünyasında kendisine bir yer açmaya başlamıştır. “Tarihsel Psikoloji”, tarihteki büyük kişiliklerin yaşantılarının, psikolojilerinin ve özellikle çocukluklarının incelendiği “psikobiyoğrafı”nın, aile-içi dinamiklerin tarihsel görüntülerinin incelenmesiyle sınırlı gibi görünse de bir tarihsel olaya neden olan grup dinamiklerini araştırmayı hedeflediğini de belirtir. “Grup dinamikleri” alanı, “Tarihsel Psikoloji”nin “Politik

<sup>16</sup> Erol Göka, “İnsanın Grup-Varlığı”, *Avrasya Dosyası*, 6/3, Ankara 2000, s. 315-351.

<sup>17</sup> Bernard S. Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi 1987.

Psikoloji”ye en çok yaklaştığı alandır ve bu yüzden tarihsel psikolojiyle uğraşan birçok kimse aynı zamanda “politik psikoloji”yle de ilgilenmektedir.<sup>18</sup>

Grup psikoterapisinin ve toplumsal zihniyet psikanalizin en önemli isimlerinden olan Bion'un insan gruplarındaki davranış örüntülerinin bireysel davranışlardan farklılığını vurgulamak için önerdiği bir kavram olan “grup davranışı”,<sup>19</sup> grup dinamikleriyle ilgilidir; küçük tedavi grupları için olduğu kadar büyük gruplar için de geçerlidir. Bion, grup davranışı kavramını kendi özel kavramsal sistematiği içinde kullanmaktadır.<sup>20</sup> Bizim kavramı bu araştırma için kullanmamız daha ziyade insanın grup varlığına uyan “bireysel”den farklı bir davranış örüntüsü olduğuna yapılan vurgu nedeniyleledir.

“Grup davranışında tarihsel boyut” araştırması disiplinler-arası bir çalışmadır ve en derindeki psikolojik unsuru saptamaya yöneliktir

‘Mevcut grup yaşantılarının tarih içine uzanan psikolojik dinamikleri var mıdır?’ sorusuna cevap ararken en genel olarak diğer beşerî bilimlerden tarafından ortaya konmuş olguların kazısına girişmişsiniz ve disiplinler-arası bir işbirliğine zorunlusunuz demektir. Bu kazıda bazı olguların toplumsal, ekonomik, coğrafi koşullara dayanıksız ya da kelimenin tam anlamıyla “toplumsal”, “ekonomik” ve “coğrafi” yani “zamana ve mekâna bağlı” oldukları ortaya çıkar. Onları belirleyen koşullar ortadan kalktığında bu olgular da silinip gider. Şu hâlde Tarihsel Psikoloji içinde çalışan birisi olarak sizin yapmanız gereken, disiplinler-arası işbirliği yaklaşımı içinde, grup yaşantıları geriye doğru izleyerek, bu yaşantılardaki, “zamana ve mekâna bağlı” unsurları birer birer ayıklayarak psikolojik dinamiklere

<sup>18</sup> Lloyd Demause, *Foundations of Psychohistory*, Creative Roots Inc., New York 1982; Peter Loewenberg, *Decoding the Past, The Psychohistorical Approach*, Transaction Publishers, New Brunswick 1996; Jacques Szaluta, *Psychohistory: Theory and Practice*, American University Studies, New York 1999.

<sup>19</sup> Wilfred R. Bion, *Experiences in Groups and Other Papers*, Tavistock Publications Ltd., London 1961.

<sup>20</sup> Toplumsal zihniyet analizi hakkında değerlendirmelerimizi ve Bion'un sistematiğine göre yapılmış bir analiz için bkz. Erol Göka, “İnsanın Grup-Varlığı”, 315-351; Aynı mlf., “Psikolojinin Kısacasında Tarih ve Toplum”, *Vüğü*, Sayı 55, Ekim 2002, s. 62-64; Aynı mlf., F. Sevinç Göral, “Hiçbir Topluluk Aşağılık değildir: Irak'a Bakarken Unutulan Grup Psikolojisi”, *Stratejik Analiz*, Sayı 38, Haziran 2003, s. 89-93.

ulaşmaktır. Bu çabayı, yaptığımız “kazi” benzetmesinden ayrı olarak cilt ve kas gibi yüzeysel tabakaları sıyırarak kemik gibi en derin dokuları bulmaya çalışan bir “tarihsel otopsi” (teşrih) olarak da görebiliriz.

Türk tarihi için konuşacak olursak, örneğin Türklerin inanç sistemlerinin tarihsel-toplumsal koşullar ya da yaylak, kışlak gibi yaşam yeri seçimlerinde coğrafi koşullar tarafından belirlenmiş yönleri vardır. Türkler, Müslüman olduklarında, önceki inanç sistemleri tamamen olmasa da belirgin bir değişim geçirmiştir; aynı şekilde kent kültürüne uygun coğrafyalarda onların göçebelige uygun yaşam tarzları gözle görünür bir biçimde dönüşüme uğramıştır.

Ancak zamana ve mekâna bağlı olguların dinsel kültürle ve doğum, ergenlik, evlilik, ölüm, hastalık ve sağlık gibi sosyal antropolojinin konusu olan ritüellerle ilgili olanları toplumsal bellekte daha kalıcı bir yer tutar. “Toplumsal bellek” kavramı, konumuzla ilgili olarak çok önemlidir; büyük olasılıkla toplumsal bellek araştırmacıları, araştırma nesnelere ve onun beşerî bilimlerden tarafından ihmali konusunda bizimle benzer endişelere sahiptirler. Toplumsal bellek araştırmacısı bizim ‘mevcut grup yaşantılarının tarih içine uzanan psikolojik dinamikleri var mıdır?’ diye sordumuz soruyu “farklı grupların kendilerine özgü farklı anıları olduğunu kabul edersek, bir grubun kolektif anıları, o toplumsal grup içinde bir kuşaktan diğerine nasıl geçirilir?”<sup>21</sup> diye sormaktadır. Bize göre toplumsal bellek veya kültürel bellek<sup>22</sup> araştırmasıyla, grup davranışındaki tarihsel boyut araştırması bunca benzerliğine rağmen oldukça farklı içeriklere sahiptir. Toplumsal bellek araştırmacısı, bireysel alışkanlık belleğinin kültürel karşılığı olarak gördüğü toplumsal belleğin işleyişinin, bir kuşaktan diğerine aktarılışının nasıl olduğunu anlamaya çalışırken; grup davranışındaki tarihsel boyut araştırmacısı bir olgunun toplumsal bellekteki kalıcılık gücünü belirleyen şeyi sorun edinir. Bu nedenle de her iki araştırma farklı sonuçlara ulaşmaktadır.

Toplumsal bellek araştırmacısı, kuşaklar arasındaki bellek içeriklerindeki benzerliğin törensel uygulamalar, yani bedensel toplumsal bellek veya kültürel bellek içerikleri sayesinde sağlandığı sonucuna ulaşırken, grup davranışındaki tarihsel boyut araştırmacısı için, bir olgunun toplum-

<sup>21</sup> Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev. Alaettin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 62.

<sup>22</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

sal bellekteki kalıcılık gücünü belirleyen şey, onun grup psikolojisiyle, bir topluluğun var kalma ve kendi varlığını yeniden üretme mücadelesiyle yakından bağlantılıdır. Elbette bu iki sonuç arasında, kimi zaman birbirinden ayırt edilemeyecek ölçüde çok sıkı ilişkiler vardır.<sup>23</sup> Örneğin yakın geçmişte, Bulgaristan'daki rejim değişikliği ve siyasal çözülme ve kaos döneminde yaşananları hatırlayalım. Bulgar yöneticileri, Türk ve Müslümanlara şiddet ve baskı uygulamış, Türk ve Müslümanların verdikleri tepkiler, birçok olaya ve sonuçta bir grup Türk'ün ülkemize göçüne neden olmuştu. Çoğumuzun zihninde bu olayın nedeni Bulgar yöneticilerin, Türklerin isimlerini değiştirme girişimi olarak kalmıştır. Oysa olayları yaşamış Türkler'le görüşüldüğünde isim değiştirmeden daha çok erkek çocuklarına sünnetin yasaklanmasının olayların başlamasında rol oynadığı görülecektir. Hiçbir şekilde İslâm dininin rükünlerinden birisi olmadığı hâlde “sünnet”, tıpkı ülkemizdeki “mevlid” olgusu gibi, dinin rükünlerinden bile daha önemli hâle gelmiştir. Toplumsal bellek araştırmacısının “törenselleşen” yanına ve bedensel toplumsal bellekteki derin etki gücüne işaret edeceği sünnetin bu gücü bize göre insan psikolojisindeki ve insanın grup-varlığındaki çok önemli rolünden gelmektedir. Dinsel kültürün ve sosyal antropolojinin ilgilendiği ritüellerin toplumsal bellekte bu kadar güçlü izler bırakmaları, onların grup psikolojisiyle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Hatta öyle ki, Yugoslavya örneğinde olduğu gibi (ki Türk tarihinde de bu alanda birçok örnek vardır) kimi zaman, aynı ırktan gelen topluluklar bile, toplumsal bellekleri farklı şekillendiğinden ve grup davranışlarını farklı semboller yönetmeye başladığından, birbirlerini boğazlamaktan geri kalmamışlardır.

“Grup davranışında tarihsel boyut” araştırması, değişim olarak tarihsel sürece karşı, tarihin devamlılık boyutunun araştırılmasıdır

Grup davranışının tarih içindeki psikolojik belirleyenlerini aramak, bir anlamda bir psikanalistin, bireyin mevcut davranışındaki yinelemelerin (replication) ta erken bebeklik yıllarına kadar uzanan, en baştaki dolayısıyla en köklü ve dolayısıyla en kalıcı dinamiklerini aramasını andırıyor. Yani grup davranışının tarihsel-psikolojik belirleyenleri, toplumsal, ekonomik ve coğrafi koşullara rağmen ayakta kalan, en direşken grup dina-

<sup>23</sup> Bu tartışmanın ayrıntısı için şu makalemize bkz. “Toplumsal Bellek Ya Da Toplumlar Nasıl Anımsar?”, *Virgöl*, Ekim 2003, s. 77-81.

mikleri anlamına geliyor. Grup davranışının psikolojik belirleyenlerini aramak bir bakıma tarihsel süreci açıklarken hep sorulan “değişimin toplumsal, ekonomik, kültürel ve coğrafi nedenleri” sorusunu ters yüz etmeyi, bu kez değişimi değil de “değişmeyen”i, “sabit kalan”ı sormayı gerektiriyor. İnsanların grup davranışlarının çok sağlam bir psikolojik temeli olduğunu söylemek, onların toplumsal teorilerde ileri sürüldüğü gibi pek de öyle kolayca yıkılamayacağı anlamına gelmektedir. Grup davranışının bir psikolojik temele sahip olması, onların belki de hiç değiştirilemeyeceklerini hesaba katmayı gerektirmektedir. Kim bilir belki bu yolla “gelenek”in psikolojisini araştırmış oluyoruz.

Tarihsel süreci yalnızca değişim boyutuyla ele aldığımızda, onun ekonomik, toplumsal ve siyasal birçok yönünü görürüz ama bu arada görece değişmeden kalan psikolojik yönü gözden kaçıırız. Psikolojik boyut, tarihin en yavaş değişen, neredeyse sabit boyutudur; tarih boyunca insanın ömrüyle ve fizyonomisiyle ilgili ortaya çıkan değişiklikleri düşünürsek, tarih içinde insan biyolojisinin bile psikolojiden daha hızlı yol aldığını söyleyebiliriz. Bugün insan toplulukları arasında görünen farklılıkların temelini de bu anlamda değişik grup psikolojilerine ve bu psikolojiye göre şekillenen grup davranışına bağlayabiliriz.

Bu noktada ilk kez 1920-30'larda psikolojiye, özellikle psikanalize ilgi duyan antropologların çabalarıyla gündeme gelen,<sup>24</sup> daha sonraları “kültürel antropoloji” ve “kültürler arası psikoloji” gibi alanlarda öne çıkan tartışmalara konu olan ve hatta “psikolojik antropoloji” adı altında yeni bir dalı olması önerilen,<sup>25</sup> “kültür ve kişilik”<sup>26</sup> temalarının da, grup davranışında tarihsel değişime direnen yanlarla ilişkili olduğunu belirtmeliyiz. “Psikolojik Antropoloji” kadar bilimsel bir çerçeveye yerleşmemiş olsalar da beşerî bilimlerde yaygın biçimde ve özensizce kullanılan “kültür”, “kimlik” ve “ulusal kişilik” kavramları, özel bir tanım alanı özellikle vurgulanmamışsa, çoğu zaman bizimkine benzer endişelerle hareket eden araştırmacılar tarafından toplumsal davranıştaki değişime dirençli yanları

<sup>24</sup> Gustav Jahoda, “Theoretical And Systematic Approaches In Crosscultural Psychology”, *Handbook of Cross-Cultural Psychology, I, Perspectives*, Der. H.C. Triandis, W.W. Lambert, Allyn & Bacon, Boston 1980, s. 69-141.

<sup>25</sup> Francis L. K. Hsu, *Psychological Anthropology*, Schnekman, Cambridge 1972; Philip K Bock, *Continuities in Psychological Anthropology: An Historical Introduction*, Freeman, San Francisco 1980.

<sup>26</sup> Anthony F.C. Wallace, *Culture and Personality*, Random House, New York 1970.

ifade edebilmek için kullanılmışlardır. Örneğin “Türk kültür tarihi”,<sup>27</sup> “Türk kimliği”,<sup>28</sup> “Türk kişiliği”,<sup>29</sup> dendiğinde çeşitli dallardan araştırmacılar, “Türk” denilen insanlardaki benzer davranış örüntülerine gönderme yapmak endişesi taşırlar. Biz bu başlıklar altında üretilen birçok çalışmadaki değerin farkındayız; ama aynı şekilde akademideki bu kavramların, “grup davranışı” adını verdiğimiz olguyu tam olarak içer(e)-mediklerini ve tanım alanlarındaki belirsizlik, ideolojik ve hatta siyasal içerimler taşımaları nedeniyle bilimsel bir çalışma için elverişli ve yeterli olmadıklarını düşünüyoruz.

Bilimsel endişelerle hareket eden psikoloji ve antropolojideki kültür-kişilik araştırmaları kabaca dörde ayrılır:<sup>30</sup>

a) Konfigüsyonalistler (1920-1940): Margaret Mead ve Ruth Benedict'in temsil ettiği bu yaklaşıma göre, kültür ve kişilik âdeta özdeş-tirler; tıpkı psikolojideki kişilikler gibi, kültürler de organize olmuş, kaplılaşmış, karmaşık yapılarıdır ve bir kültür, bir toplumun kişiliğidir.

b) Temel ve modal kişilik yaklaşımı (1935-1955): Bir psikiyatrist olan Abram Kardiner ve bir antropolog olan Ralph Linton tarafından temsil edilir. Onlara göre kültür ve kişilik aynı şeyler değildir; kültürün birincil kurumları olan, hayatta kalabilme etkinlikleri, aile organizasyonu ve toplumsal pratikler, önce temel kişilik yapısına, sonra da din, mit ve folklor gibi ikincil kültür kurumlarına yol açar. Temel kişilik, tikel kültürün, yaşamın ana gerçekliklerine uyumudur. Daha sonradan Cora DuBois, temel kavramının iddiasını biraz yumuşatarak daha çok sıklıkta olanı ifade edebilmek için modal kavramını tercih etmiş ve “modal kişilik”ten söz etmiş ve böylece kültür ve kişilik arasındaki mesafeyi biraz daha açmıştır.

c) Ulusal karakterciler (1940'tan bugüne): Her ne kadar Bock, ulusal karaktercilerin Clyde Kluckhohn ve Alex Inkeles tarafından temsil edildiğini söylese de, meslekten ya da amatör<sup>31</sup> birçok kimsenin ulusal karakter analizine giriştikleri bilinen bir gerçektir. Ruth Benedict'in kısıtlayıcı

<sup>27</sup> Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1990.

<sup>28</sup> Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.

<sup>29</sup> Doğan Ergun, *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1991; Aynı mlf., *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, İmge Yayınları, Ankara 2000.

<sup>30</sup> Philip K. Bock *Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action*, Freeman, New York 1988.

<sup>31</sup> Turgut Akpınar, *Türk Kültür Tarihinden Esintiler*, Kitabevi, İstanbul 2003, s. 11-26.

estetisizm ve fanatik militarizm olarak niteliği Japon karakteri çalışması,<sup>32</sup> Erich Fromm'un Alman toplumunda her zaman var olduğunu ve Nazi döneminde kökleştiğini söylediği, Almanların otoriteryen ulusal karakteri çalışması<sup>33</sup> ve Gorer ve Rickman'ın<sup>34</sup> uzun dönem dışsal bir otoriteye boyun eğip kısa devrimci başkaldırıcıyı, bebek kundaklama âdetine bağlayarak Rus ulusal karakteri ilân ettikleri çalışmaları bunların en bilinenleridir.

d) Kültürler arası araştırmacılar (1950'den bugüne): John Whiting ve Robert LeVine tarafından temsil edilirler ve öncekilerden farklı olarak dikkatlerini tek bir kültürle kişilik arasındaki ilişkiye yoğunlaştırmazlar; kültürler arası ilişkileri inceleyerek kültürel ve kişilik değişkenlerini anlamaya çalışırlar. Ancak çağdaş kültürler arası psikologlar, kültür ve kişilik arasındaki tüm bu çalışmaları, hem teorik hem metodolojik olarak sorunlu görürler ve ihtiyatla karşılarlar: onlara göre, kültür ve kişilik kavramları arasında tüm toplumu karakterize eden global eğilimler ve tekbiçimlilikler bulmaya çalışan bu girişimler, gruplar içindeki değişkenleri, bireyler arasındaki farklılıkları görmezden gelirken aynı şekilde gruplar arasındaki farklılıkları da abartırlar.<sup>35</sup> Daha yakın zamanlarda LeVine<sup>36</sup>, bireyler(in davranış örüntüleri ve zihinsel işleyişleri) ile (toplumsal, kültürel, ekonomik, politik) çevreleri arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı olarak inceleyebilmek için “psikolojik antropoloji”, “kültürler arası (cross-cultural) psikoloji” ve “kültür-ötesi (trans-cultural) psikiyatrisi”yi birleştiren, ama çağdaş kültürler arası psikologlardan benzeri eleştiriler alan yeni bir öneri getirmiştir.

Sözünü ettiğimiz tüm bu yaklaşımlar, tematik olarak, bizim “grup davranışında tarihsel boyut” araştırmamızla yakından ilgilidir; ama aynı zamanda teorik ve metodolojik olarak oldukça farklıdır. Teorik olarak fark, bizim bireysel psikolojiden üretilen yaklaşımlar ve kavramlarla asla bir rekabet içinde olmayışımızdan gelir. “Kişilik” bireysel psikolojinin kavramıdır ve grup davranışıyla köklü bir ilgisi yoktur. “Grup davranışı” kavramı, bireyin kişisel davranışı ile grup üyesi olarak davranışı arasında

<sup>32</sup> Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin, Boston 1946.

<sup>33</sup> Erich Fromm, *Escape from Freedom*, Farrar and Rinehart, New York 1941.

<sup>34</sup> Geoffrey Gorer, John Rickman, *The People of Great Russia*, Norton, New York 1949.

<sup>35</sup> John W. Berry, Ype H. Poortinga, Marshall H. Segall, Pierre R. Dasen, *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 183.

<sup>36</sup> Robert A. LeVine, *Culture, Behaviour and Personality*, Academic Press, New York 1982.

bir fark olduğunu öne sürer. Hangi kişilik özelliklerine sahip olursa olsun, birey, grup olarak ya da kendisini o gruba aitmiş gibi hissetmesinin dışavurumu olarak, zaman zaman kişilik özelliklerinin ötesinde bir davranış sergiler. Bizim ilgi alanımız, işte bu türden davranış örüntüleri ve onların tarih içindeki uzantıları, izleridir. Yine teorik olarak, daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, “ulusal” kavramını da iki yüze yakın tanımlı olduğu kabul edilen “kültür” kavramını da,<sup>37</sup> ideolojik-politik deformasyonlara açık ve belirsiz nitelikleri dolayısıyla bilimsel bakımdan çalışmaya uygun bulmuyoruz. “Kültür” kavramıyla ilgili benzeri güçlükler, “belirli bir etnik birliğin arkeolojideki yansıması”nı ifade edebilmek amacıyla üretilen “arkeolojik kültür” kavramıyla ilgili olarak da yaşanmış, bizimkine benzer gerekçelerle bu kavram reddedilmiştir. Bu kavramın muhaliflerinden birisinin şu sözleri gerçekten çok aydınlatıcıdır: “Tek çözümü, ayırt edici bir arkeolojik birim olarak... kültür kavramının tümüyle terk edilmesinde görmekteyim. Çoğu zaman arkeolojik verilerden çıkan, belirli bir toplumsal gerçekliğe dayanması gerektiği düşünülen gerçek örüntüleri takip etmeyi düşünmek yerine, tamamen kendi icadımız olan kategorileri dayatıyoruz”.<sup>38</sup>

Bize göre, kültür gibi belirsiz kavramlar yerine, insan topluluklarını araştırmak için en uygun duran kavram, “grup” kavramıdır. Ulus, kabile vs. gibi insan toplulukları, bir insan grubunun evrensel tüm özelliklerini gösterirler; onların yegâne farklılıkları niceliksel olarak büyük oluşlarıdır. Grup kavramının bilim dünyasındaki yeri oldukça sağlam ve tanımlıdır; küçük gruplar oluşturmak ve onları ampirik olarak incelemek, küçük gruplardan elde edilen bilgileri, büyük gruplara aktarmak mümkündür.

Yöntemsel farklılar ise, bizim çalışmamızı “Tarihsel Psikoloji”ye yaklaştırır; çünkü biz kültürler, toplumlar vs. denilen büyük grupların arasındaki farklılıkların neler olduğuyla ilgili değiliz; bir büyük grupta “şimdi” görülen ve görüldüğünde hemfikir olunan bir davranışın tarih içindeki sebatını ve kalıcılığını sorun ediniyoruz ve bu nedenle, şimdiki davranışların izlerini sürebilmek amacıyla tarihe bakıyoruz. Şimdiki davranış örüntülerinin belirlenmesinde beşerî bilimlerin, bu örüntülerin tarih içindeki izlerinin sürülmesinde Türkiyat’ın ortaya çıkardığı olguları bir araya getirmeye ve onları grup davranışıyla ve toplumsal zihniyetle ilgili psikoloji teorilerine göre yorumlamayı esas alıyoruz.

<sup>37</sup> Oğuz Adanır, “Kültür ile Zihniyet”, *Doğu Batı*, Sayı 23, Ankara 2003, s. 23-36.

<sup>38</sup> Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı*, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1998, s. 51.

“Türk grup davranışı”, “grup davranışında tarihsel boyut” araştırması için tasarlanmış bir örneklemdir

Grup davranışı kavramını, grup kavramının içeriğine göre değiştirmemiz, aileye kadar küçültmemiz, bir boya ve ulusa kadar genişletmemiz mümkündür. Bu nedenle de “grup davranışında tarihsel boyut” araştırması, araştırmacının belirlediği her türlü örnekleme göre tasarlanabilir. Tarihsel boyutun en iyi çalışılabileceği örneklemlerden biri de tarih incelemeleri, etnoloji, dilbilim ve sosyal antropoloji çalışmalarının bir arada yürütüldüğü Türkiyat gibi oldukça sağlam bir bilgi yapısına sahip olan “Türk grup davranışı”dır. Bu yüzden insanın grup-varlığı ve grup davranışıyla ilgili genel teorik çerçeve oluşturma çabalarımızın ardından bir süreden beri, “Türk grup davranışı” olgusunu incelemeye çalışıyoruz.

Söylediklerimizi somutlaştırmak için dikkatimizi Ankara'nın Kızılay meydanına yoğunlaştıralım örneğin. Kızılay Meydanı'nda izlediğimiz insan manzaraları, bir Avrupa kentindekinden farklıdır. İnsanların Kızılay'da trafik ışıklarını hiçe sayarak, âdeta çiçeklere basarak karşıdan karşıya geçmeye çalışmaları; otomobillerini ata biner gibi birbirlerinin haklarını azamî ölçüde ihlâl ederek kullanmaları; kadınların ve erkeklerin bedenlerini taşıma, selamlaşma, kucaklaşma, öpüşme biçimleri bir Avrupa kentindeki insan davranışlarına benzemez. Böyle farklılıkları kimileri “kültürel farklılıklar” başlığı altında ele alabilirler; Kızılay'daki manzarayı “çarpık kentleşme”, “hızlı sosyo-ekonomik dönüşüm” gibi kavramlarla açıklamaya girişebilirler. Bunlara yani “tarihin değişim boyutu”na ve “değişimin toplumsal, ekonomik, coğrafi belirleyenleri olduğu tezi”ne elbette bir itirazımız olmaz. Biz fazladan olarak “tarihin değişim boyutu”nun grup davranışlarındaki farklılık olgusunu yeterince tüketici biçimde açıklayamadığını, görece sabit kalan psikolojik boyutun da dikkate alınması gerektiğini ileri sürüyoruz. Örneğin Ankara'nın Kızılay Meydanı'nda “fark” olarak gördüğümüz olguların izlerini retrospektif olarak Türk tarihinde aramak, en gerilere uzanan tutum ve davranışları “Türklere özgü” ya da “Türk grup davranışı” olarak adlandırıyoruz.

“Türk grup davranışı”yla ilgili bu söylediklerimizi bir bakıma ünlü Türkiyatçı Jean-Paul Roux da kendi açısından sorun edinmektedir. Önceleri İslâmiyat içinde yer alan Türkiyat'ı bir bilim olarak kurabilmek için ona uygun bir nesne, tarihte “Türk” adı altında toplanabilecek ve ortak paydalar gösteren bir grup olduğunu göstermek gerekmektedir: “Sibirya'da orman avcısı bir Yakut'la, bozkırda hayvan yetiştiricisi bir Kazak,

Sinkianglı bir çiftçiyle İstanbullu bir kentli arasında ortak ne olabilir? Bir Hun savaşçısı ile VIII. yüzyıldaki Moğolistanlı bir kervancı, X. yüzyılda Türkistan vahalarında Budist bir kesik, XIII. yüzyıldaki gizemci bir Müslüman, XVI. yüzyılda Avrupa'da savaşan bir Osmanlı paşası, XVIII. yüzyıldaki Kuzey Afrikalı bir korsan, çağdaş Altaylardaki bir şaman, komünist şair Nazım Hikmet ya da Yol filmini yapmış olan sinemacı arasında bir soy ilişkisi bulunduğu nasıl düşünülebilir? Ve kuşkusuz, iki bin yıl boyunca ve Avrasya'nın bir ucundan diğerine yaşam koşulları hiç de aynı olmamıştır. Siyasal, ekonomik, kültürel koşullarda köklü değişiklikler oldu. Ama bazı gelenekler varlığını sürdürüyor. Ben kendim Afganistan'daki Türk köylülerinde, Anadolu'daki göçebe ve yerleşiklerde, anlaşılmaz duruma gelmiş olmakla birlikte, çok zaman pek az değişmiş olarak çağımızın birinci bin yılının son yüzyıllarında güney Sibiry'a'da yazılmış metinleri doğrulayan kuttörenler buldum. Öte yandan Ortaçağın başlangıç dönemindeki Uygur toplumlarına, Hazer Denizi kıyısındaki krallığa, Altınordu Devleti'ne ve Osmanlı İmparatorluğu'na kendine özgü olduğunu veren bazı tutum ve davranışlar da aynı kalmıştır”.<sup>39</sup> Şimdi bizim aradığımız Türk grup davranışından bazı örnekleri, psikolojiden bakarak değil, kendi çalışma alanı olan Türkiyat'ın nesnesini ararken buluyor tarihçi Roux: “Maddî ve manevî sağlamlık; yüksek onur; verilen söze sadık kalmak; ihanet edenlere karşı acımasızlık; ırkçılık yokluğu; çok belirgin askerî anlayış ve buna uygun özel nitelikler; gözüpeklik; savaşanlar arası dayanışma; üste kesin itaat; kendisinin ve başkalarının yaşamını hiçe saymak; idarecilik ve muhasebe anlayışı; arşivleme konusunda özel eğilim; toplumsal sınıflar çok güçlü biçimde yapılanmış olmakla birlikte, toplumsal sınıflar arasında bir sınıftan diğerine geçmede büyük kolaylık; bilim ve sanat koruyuculuğu sevgisi; din alanında, bitmek tükenmek bilmeyen bir merak olarak, Hıristiyanlığa düzen verme çabası”.<sup>40</sup>

Bizim tam da yapmak istediğimiz, Roux'un, Türkiyat'ın nesnesini ararken biraz da çala kalem söylediklerini, daha açık ve belirli bir yöntembilgisinin eşliğinde daha sağlam kanıtlara, psikolojik gözleme ve yoruma dayalı olarak ifade etmeye çalışmaktır.

<sup>39</sup> Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. Galip Üstün, Milliyet Yayınları, İstanbul 1998, s. 15-16.

<sup>40</sup> J-P Roux, *a.g.e.*, s. 16.

“Türk grup davranışı”nda ifade edilen “Türk” kavramında biyolojik-ırksal özellikler değil ortak yaşantıya, yaşam kültürüne ve dile dayalı özellikler esastır

Buraya kadar söylenenlerle ilgili bir bakış sağlanabilmişse bile, bu bakış, “Türk” kavramının içeriğinin ne olduğunda, zımnen bir oyaşma sağlandığı inancı içinde başarılmıştır. Oysa bu o kadar kolay sağlanabilecek bir oyaşma değildir. “Türk”ün kim olduğu, oldukça tartışmalı bir konudur. Grup davranışından ve grup psikolojisinden bahsederken birden bire, ırksal çağrışımlar yaptıracak biçimde “Türklerden” ve onların “grup davranışı”ndan söz etmeye başladığımızın farkındayız.

Burada “Türk” adı asla yalnızca bir ırkı ve soyu kastetmek için kullanılmamıştır; amacımız “davranışların ırka özgü nitelikleri” gibi beyhude ve sahte-bilimsel bir çaba değildir. “İrk”ın bilimsel olarak kullanışlı bir topluluk yapısı oluşturmadığı açıktır. Zaten beşerî bilimlerde ve bu arada bizim alanımızda her ne kadar ırkçı izlenimler veren girişimler varsa da, “saf ırk” tamamen hayalî bir varsayım olduğundan hiçbir zaman bir ırk bir bilimin nesnesini oluşturmamış; “etnisite” kavramıyla bir ırk kastedilmemiştir.<sup>41</sup> “Etnik psikoloji”yi veya “etnopsikiyatri” kavramını bizim bu çalışmamızda kullandığımızı yakın anlam içeriklerinde, yani ırk ve soydan ziyade ortak yaşantı ve yaşam kültürünü kullanan araştırmacılar vardır.<sup>42</sup> Biz de çalışmamızı böyle bir çerçeveye oturtabilir; bu kavramların içinde bir tanım alanı bulmaya çalışabiliriz. Ancak biz “etnik” kavramını da “kültür” kavramı gibi bilimsel olmayan çağrışımları nedeniyle kullanmamayı tercih edeceğiz.

Tekrar sorumuza dönecek olursak: Peki kimdir bu “Türkler”? ya da “Türk” dediğimizde bir ırksal kategori değilse kastettiğimiz, nedir? “Türk halklarının etnik yapısı ve oluşumu ile ilgili tartışmada, göçebe çobanlarının olağanüstü hareketliliği, çoğunlukla etnos-boy bileşenlerinden bazılarının değiştiği, siyasi oluşumların çözülme ve yeniden şekillenmesindeki hızı akılda tutulmalıdır. Bir etnik oluşum tartışması toprak ve insan arasındaki farkı da göz önüne almalıdır. Kendilerinin çoğunlukla çeşitli boy

<sup>41</sup> Vamık Volkan, *Kanbağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999, s. 32.

<sup>42</sup> François Laplantine, *Etnopsikiyatri*, Çev. Nilüfer Aldemir, Ütopya Yayınları, Ankara 2001.

kökenleri ve etnik tarihleri olan Türk toplulukları, çok karmaşık etnik mazileri toprakların efendisi oldular...

Nüfusun ve daha az olarak dilin bu çeşitliliğine bakılarak, siyasî tarihteki uzaklaşmalara bakmaksızın, gerçekten bir ‘Türk tarihinden’ bahsedebilir miyiz? Karmaşık bir dil ilişkisinden başka Osmanlıları ve Yakutları birleştiren şey nedir? Öyle görünüyor ki geniş manada bir ortak kökenden başka onları rapteden bir şey yok. Fakat Türk halklarının ezici çoğunluğunun, köken ve dil gibi ortak noktalara ilaveten, büyük ölçüde ortak bir tarihi ve ondan mülhem kültürü vardır. Türk halklarının ezici çoğunluğu (genellikle farklı ölçülerde olsa da) büyük Avrasya göçebe devletlerinin (Hunlar, Göktürkler, Cengizliler, Timurlular) parçası olmuşlardır. Bu devletlerde gelişen kurum ve gelenekler, Roma İmparatorluğu'ndakilerin, Avrupa'nın siyasî kültürünü şekillendirmesinden farklı olmayan bir rol oynadılar. Bu yüzden Osmanlıları, Tatarları, Özbekleri ve daha mesafeli olarak Çuvaşları birbirine bağlayan ortak siyasî ve kültürel ipler vardır. Aynı zamanda önemli ayrılma noktaları da bulunur; bazı bilginler ortak unsurları, bazıları ise ayrılıkları pek hesaba katmazlar. Günümüzdeki siyasî mülahazalar, alınan konuyla büsbütün ilgisiz değildir. Millî veya etnik bilinç seviyelerini ölçmek genellikle zordur. Bunlar bir toplulukta fertten ferde ve de topluluktan topluluğa değişirler. Ortaçağ insanlarının tavırlarını değerlendirmek ise, zaman aralığı ve kaynak kıtlığı sebebiyle daha zordur....

Olayların çoğunu yazılı kaynaklarımız ateş böceği edasıyla aydınlatıyor. Bazen dilbilimsel, arkeolojik ve etnolojik veriler önemli bilgi sağlıyor... Sorunlar ve yorumlar çok fazla. Buna tam olarak algılanamamış tarihî gerçeği kurnazca veya açıktan açığa çarpıtan millî tarih yazımlarının dayatmaları da eklenmektedir” diyen Türkiyatçı Golden'in<sup>43</sup> endişelerini tümüyle paylaşmamak imkânsızdır. Ama bir yandan da belirsizlikler var diye, bilimsel çalışmadan gizlenmemesi gereken çok önemli bir soru olarak “grup davranışında tarihsel boyut” araştırması durmaktadır. Biz böyle bir ortamda bir orta yol bulmaya çalışacağız. “Türk” kavramının içeriğini mümkün olan en yüksek oydaşmayı sağlayacak bir tanımla doldurmaya çalışırken, “Türk grup davranışı” olarak nitelediğimiz davranışlarda da, gerek şimdiki gerek tarihsel davranışların belirlenmesinde, başta Türki-

<sup>43</sup> Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Çev. Osman Karatay, Karam Yayınları, Ankara 2002, s. 11-12.

yatçı olmak üzere ilgili bilim çevrelerinin “kanıtlanmış” ve “apaçık” olarak gördükleri olguları temel alacağız.

Kimlerin “Türk” oldukları ve Türk olmanın ölçütleri hakkında, uzunca zamandan beri akademide ciddi bir tartışma vardır.<sup>44</sup> Elbette bu tartışmayı izliyoruz, ancak bizim görevimiz, Türklerin tarih içinde, bir etnisite olarak yerlerini almalarının öyküsüyle ilgilenmek veya Türklüğü gösteren ölçütleri saptamak değil; tüm bu tartışma ve değerlendirmelerin sonucunda “Türk” oldukları kabul edilen toplulukların tarih boyunca görülen, tarihe direnen grup davranışlarını incelemektir.

Kimlerin “Türk” olduklarıyla ilgili en yüksek oydaşmanın sağlandığı tanım, “dilbilimsel” olandır. Bu tanıma geçmeden önce, daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, dil-davranış arasındaki ilişkiler hakkında felsefi bir tezi gündeme getirmek istiyoruz.

“Saf ırk” iddialarının sahte-bilimsel nitelikleri bir yana, bizim bakışımıza göre tarihsel bilgi, insanların grup davranışlarına onların bir gen havuzunu paylaştıklarından yani ırksal özelliklerinden daha çok ortak yaşam pratiklerini birlikte yaratmalarının daha çok katkı yaptığını göstermektedir. Ortak yaşam pratiklerini birlikte yaratmak ise ancak bir dili konuşmak, o dille düşünmekle mümkündür. Aynı dili konuşmaktan kaynaklanan ortak yaşam pratikleri, *Tractatus*'taki mantıksal atomcu görüşlerinden vazgeçerek, dili birleşik bir yapı değil, bazı farklı altyapılardan ve dil oyunlarından oluşan bir çokluk olarak düşünen *Felsefi Soruşturmalar*'ın Ludwig Wittgenstein'ı izlendiğinde kolayca kavranabilir. *Felsefi Soruşturmalar*'ın Wittgenstein'ına göre bir dili öğrenme süreci, temelde bir telkin ve alıştırma sürecidir. Bir dili öğrenirken çocuk bir yaşam biçimine kabul edilir. “Eğer dilin bir iletişim aracı olması gerekiyorsa yalnızca tanımlarda değil aynı zamanda yargılarda da uzlaşma olmalıdır... Bu kanılarda değil, yaşam biçiminde uzlaşmadır”.<sup>45</sup>

Wittgenstein'ın dil ile davranış ilişkisini kaçınılmaz gören dil felsefesi, şimdi ele alacağımız dilbilimsel Türk tanımının yolunu açmakta,

<sup>44</sup> Doğan Avcıoğlu, *Türklerin Tarihi*, Tekin Yayınevi, İstanbul 1978, I, 207-208; Orhan Türkdoğan, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 276.

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000, s. 130.

“Türk” olmanın Türkçe konuşmanın, düşünmenin yol açtığı bir yaşam biçiminden yola çıkılarak tanımlanabileceğini göstermektedir.

“Türklerle ilgili olarak kabul edilebilecek biricik tanım dilbilimsel olandır. Türk, Türk dilini konuşandır. Başka her tanım, son derece yetersiz kalır... Türklerin hiçbir ırksal özellikleri yoktur. Kendinde bir Türk ırkı yoktur. Belki sadece Orta Asya'nın ücra dağları dışta tutulmak üzere, şurada ya da burada, dünyanın herhangi bir yerinde, Türklerin damarlarında, eski Türk kanından, elmacık kemiklerini çıkık ve gözlerini çekik yapan o kandan çok, yabancı –Moğol, Çinli, İranlı, Yunanlı, Kafkasyalı, Rus, zenci- kanı akmaktadır”<sup>46</sup> diyen Roux'un “Türk” tanımı, sözünü ettiğimiz dilbilimsel tanımdır ve “Türk” kavramı hakkında en geniş oydasının mümkün olduğu tanım budur: “Türk, ana dili Türkçe olandır.”

Roux da Wittgenstein gibi ortak yaşam pratikleri ile aynı dili kullanma, ana dilin öğrenilmesi sırasındaki çocuk yetiştirme deneyimleri arasındaki bağlantının farkındadır ve Türkiyat'ın bilimsel nesnesini oluşturan “Türk”ün, dünyanın ve tarihin her yerinde sergilediği grup davranışının temelini Türkçenin kazdığını söylemektedir. Roux, dil ile davranış arasındaki ilişkiler hakkında müthiş bir sezgi gücüne sahiptir ve bu alandaki iddialarını Wittgenstein'in da kolayca kabul edemeyeceği ileri noktalara taşımaktan çekinmemektedir: “Bitişimli bir dil, köklere son ekler getirilmesine dayanan, bu son ekler kök değiştirmeyen, kendileri de (ünlü uyumu dışında) değişmeyen ve çeşitli dilbilgisel bağıntıları dile getiren bir dildir... Nitekim Moliere de *Kibarlık Budalası* adlı yapıtında haklı olarak ‘Şu Türkçe ne hayran kalınacak bir dil’ der ve şöyle sürdürür: ‘Az sözcükle çok şey söyler’... Bu dilbilimsel yapı; Türk karakterinin bazı sürekliliklerini; onun, ayrıntıdan söz ederken öze giden zihnî yöntemini, tutarlılığını; bireşim, kesinlik, düzenlilik; kesin, belirli ve değişmez kurallara düşkünlük; uyum ve denge eğilimini ortaya koymayı sağlar: Böylece dilin tutuculuğu, o dili konuşanın tutuculuğuna uygun düşmüş olur”<sup>47</sup>.

Türkçenin yapısından giderek “dilsel-ulusal karakter” diyebileceğimiz bu türden özelliklerden bahsedilebilir mi, emin değiliz; bazen psikoloji ve psikiyatride de görülen<sup>48</sup> bu türden iddiaları, yani dilin biçiminin ve

<sup>46</sup> J. P Roux, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>47</sup> J. P Roux, *a.g.e.*, s. 21-22.

<sup>48</sup> Richard D. Lane, Gary E. Schwartz, “Levels of Emotional Awareness. A Cognitive-Developmental Theory And Its Application To Psychopathology”, *American Journal of Psychiatry*, Sayı 144, Şubat 1987, s. 133-143.

içeriğinin tüm davranışı belirlediği şeklindeki tezleri Roux kadar rahat dillendiremeyiz. Ancak dil ile davranış arasında çocuk yetiştirme ve ortak yaşam pratiklerine dayalı bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin Türk grup davranışının temellerini oluşturduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki, Türk kökenli olmayan ve dil değiştirmelerine rağmen kendilerinin Türk-dışı etnik aslı ve farklılığı hissini koruyan Türkçe konuşan topluluklar, örneğin Kumanca konuşan Ermeniler, Yahudi Kırımçaklar, Karaimler, Doneck ve Zdanov bölgesinin Tatarca konuşan Rumları,<sup>49</sup> vardır ve onların konumu buradaki tezimiz açısından tam bir sorunsal teşkil etmektedir. Şimdilik bu sorunsala batmamayı, tüm bu toplulukların grup davranışıyla “Türk” grup davranışı arasındaki benzerlik ve farklılıkları araştırmayı sonraya bırakmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Dil ile davranış arasında bir bağlantı olduğunu kabul ediyoruz; ama bunu taşıyamayacağımız noktalara götürmüyoruz. Dilbilimsel bakışımızı yalnızca “Türk” tanımı için en geniş oydaşımı sağlayabilmek için kullanıyoruz. Tarih boyunca, Türkçe konuşarak gündelik yaşam pratiklerini sürdüren, çocuklarına ana dil olarak bu dili öğreten insanlar, bir arada yaşamalarından kaynaklanan, bireysel farklılıkların önüne geçen, tarih boyunca değişime belirgin bir direnç gösteren bir tepki, tutum örüntüsüne sahiptirler; “Türk grup davranışı” adını verdiğimiz olgu da budur.

#### S o n u ç

Toplum ile birey arasındaki kaçınılmaz ilişkinin dinamikleri, beşerî bilimlerdeki birçok araştırmacı için kışkırtıcıdır ve birçok verimli çalışmaya kaynaklık etmiştir. Ancak bu alandaki çalışmalar, genellikle teorik bir ilgi olarak kalmakta, ampirik incelemeler yapılmasındaki güçlükler araştırmacıları yıldırmaktadır. Toplum ve birey arasındaki ilişkilerin yapısından kaynaklanan zorluklara bir de tarihsel boyut katıldığında, durum içinden çıkılmaz görüntüsü veren bir hâle gelmektedir. Ama bir yandan da birey-toplum-tarih üçlüsünün aralarındaki sıkı ilişki, hepsinin birlikte ele alınmasını zorunlu kılmakta, bunu yapamayan çalışmaları daha en başından eksikli duruma getirmektedir.

“Türk grup davranışı” araştırması, birey-toplum ve tarih üçlüsünün bir arada ele alınması gerektiği düşüncesiyle yola çıkılarak tasarlanmıştır. Bu yazıda, başka makalelerde daha sonra örnekleriyle sunacağımız “Türk

---

<sup>49</sup> P. B. Golden, *a.g.e.*, s. 11.

grup davranışı” araştırmasına yol açan böyle bir tasarının bilim dünyasındaki şimdiki konumunu ve yöntem sorunlarını ele almaya çalıştık. Sonuç bölümünde çabamızın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, bizimkine benzer ve oldukça başarılı bir girişimi hatırlatmak istiyoruz.

1939'da yayınladığı *Uygarlık Süreci* kitabını yazarken Norbert Elias'ı güdüleyen sezgi ve kaygılar, amaçlarımız oldukça farklı olmakla birlikte, bizim “Türk grup davranışı” adını verdiğimiz araştırmayı yaparken yaşadıklarımıza oldukça yakındır. Elias, “temel sorunların daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, Batılı insanın Ortaçağ'dan sonra davranışlarındaki ve duygulanım dağarcıklarındaki değişimlerin nasıl gerçekleştiğinin sergilenmesi gerekir”<sup>50</sup> ve “bugün ulaştığımız yeri anlayabilmek için kökene geri dönmek zorundayız”<sup>51</sup> diyerek uygarlık sürecinin tarihsel psikolojik boyutunun anlaşılmasını sağlamak amacıyla, “Batılı uygar için tipik görünen davranış biçimleri”ni, araştırmasının odağına almıştır. “Belirli bir durumda insan davranışının yüzyıllar süren tarihsel süreç içinde belirli bir yöne doğru nasıl geliştiğinin” gösterilebileceğini düşünen Elias, çalışmasında insanın davranış ve duygularının uygarlaşma sürecinde nasıl değiştiğini sorun edinmiş ve bunu göstermeye çalışmıştır.

Uygarlık konusuna ilk kez, psikolojiyi de işin içine katarak ve “insan davranışlarının özel bir biçimi” olarak bakan Elias, sofradabından, konuşma biçimlerine, doğal ihtiyaçlarla ilgili tavırlardan kadın-erkek ilişkilerine ve saldırganlıkla duygusundaki dönüşümlere kadar birçok alanda “uygar” denilen tutumların altındaki duygu denetim modellerini ve standartlarını gösterebilmiştir.

*Uygarlık Süreci*'ni yazdığı koşullarda Elias, yeni yükselen Freudyen psikanalizden destek alıyor ve aralarında ciddi farklar olmasına rağmen onun kavramlarını kullanıyordu; çalışmasının değeri çok sonradan anlaşılacaktı. Elias, toplumsal davranışın oluşumunda tarihsel süreçlerin ve bireysel psikoloji ile toplumsal yapılar arasındaki etkileşimin farkına varmıştı. “Bugünkü sosyoloji, görece daha kısa süreçlerle ya da yalnızca toplumların belirli bir andaki durumuna ilişkin sorunlarla ilgilenmektedir. Toplumsal yapıların ve buna bağlı olarak kişilik yapılarının uzun süreli

<sup>50</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, I, 62.

<sup>51</sup> N. Elias, *a.g.e.*, s. 162.

dönüşümleri neredeyse hiç göz önüne alınmamaktadır”<sup>52</sup> ve “erişkin insanın psiko-oluşumu, uygarlığımızın sosyo-oluşumu göz önüne alınmadan anlaşılabilir. Bir tür ‘sosyo-oluşumsal temel yasa’ uyarınca birey, kendi toplumunun uzun tarihi boyunca yaşadığı süreçleri kendi kısa tarihi boyunca bir kez daha yaşar”<sup>53</sup> diyen Elias'ın bu bakışına tümüyle katılıyoruz. Ancak bizim çalışmamız, onunla aynı kaygıları taşımakla birlikte, onun henüz üzerinde durmadığı bir alana yoğunlaşmıştır; büyük bir grubun davranışındaki ortak özellikleri saptamayı amaçlamaktadır.

Elias'tan farklı olan bir başka yanımız ise, bireysel psikolojinin kavramlarından daha çok grup psikolojisinin kavramlarından yararlanmamızdır. Zaten tarihsel-toplumsal olguların açıklanmasında, Elias'ın çok yakından bilmediği grup psikolojisi bireysel psikolojiden çok daha işlevseldir. Biz bu çalışmamızda grup psikoterapisinin kurucu isimlerinden Bion'un “grup davranışı” kavramını tarihsel bir alanda, büyük grupların davranışına uygulayabilmenin olanaklarını sorgulamaya çalışıyoruz.

“Çalışma sırasında ortaya çıkan sorunların zamanla çözülebilmesi için, birçok insanın ve bugün genellikle yapay sınırla birbirinden ayrılmış değişik bilim dallarının işbirliği yapması gerekir. Bunlar arasında sosyolojinin ya da tarihsel araştırmanın özel bölümlerinin yanısıra, psikoloji, filoloji, etnoloji ya da antropoloji de yer almalıdır”<sup>54</sup> diyen Elias'la birlikte bireysel, toplumsal ve tarihsel alanın kesişiminde süren çalışmaların disiplinler arası niteliğini bir kez daha vurgulama gereği duyuyoruz. Yine aynı şekilde “Bu araştırma, oldukça kapsamlı bir soruna işaret eder, onu çözme iddiasında değildir”<sup>55</sup> deme gereğini de...

---

<sup>52</sup> N. Elias, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>53</sup> N. Elias, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>54</sup> N. Elias, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>55</sup> N. Elias, *a.g.e.*, s. 67.

“IS THERE SCIENTIFIC NEED SEARCHING ‘HISTORICAL DIMENSION OF TURKISH  
GROUP BEHAVIOR’?”

*Abstract*

*‘Turkish group behavior’ refers for unchanged behavioral habits of large social groups who were historically named the ‘Turk.’ The topic, generally, used to be discussed in ‘culture and personality’ and ‘national character’ researches. However, in psychological point of view, the topic shall be considered as ‘common behaviors of large social groups.’ As a side effect of the divisions of the science according to the interest areas, the importance of historical psychology and group psychotherapy was not represented enough in social sciences. Therefore, researches regarding behaviors of large social groups remained premature interest area.*

*This paper aims to scrutinize whether ‘group behavior’, as a part of group psychotherapy, can be placed in historical psychology and it also argues the systematic problems that whether the behaviors of large social groups called as ‘Turks’ were remained same throughout the history.*

*Keywords*

*Group behavior, Turkish group behavior, historical psychology.*



## TÜRK EDEBİYATINDA FİRÂK-NÂME ADLI ESERLER

Orhan Kemal TAVUKÇU\*

### ÖZET

Aşağıdaki çalışmada firâk-nâme (firâk-nâme, fûrkat-nâme, hecr-nâme) adlı eserlerin genel bir tanımı yapılarak bunların hangi edebî tür içerisine girebileceğine dair değerlendirmeler yapılmıştır. İran ve Türk edebiyatlarında yazılmış firak-nâmelerin bir dökümünün de yapıldığı çalışmada, bu eserlerin özellikle Türk edebiyatındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan karşılaştırma ve değerlendirmeler neticesinde Celîlî'nin Hecr-nâme'sinin, Halîlî'nin Fûrkat-nâme'sinden kopya; Kadı Hasan'ın eserinin de Binbir Gece Masalları'ndan tercüme edildiği anlaşılmıştır. Ayrıca çeşitli araştırmalarda bir Fûrkat-nâme nüshası olarak zikredilen bir yazmanın, Halîlî'nin eseriyle ilgisi olmadığı, bunun Latîfî'nin manzum yüz hadîs tercümesi olan Sübhatü'l-uşşak'ın bir nüshası olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar kelimeler:

Firâk-nâme, Fûrkat-nâme, Hecr-nâme, Firâk-ı Mahmud Paşa, Halîlî, Celîlî, Kadı Hasan bin Ali, Sübhatü'l-uşşak.

### 1. Firâk-nâme'nin Tanımı

Firâk-nâme, Arapça *firâk* 'ayrılık, ayrılma; çoğunlukla bedenlen ayrılık'<sup>1</sup> ile Farsça *nâme* 'mektup, yazı; kitap; ameller defteri; talik yazı; gazete'<sup>2</sup> kelimeleri bir araya getirilerek oluşturulan bir birleşik isimdir.

Adından da anlaşılacağı gibi Firâk-nâmeler (*Fûrkat-nâme*, *Firâk-nâme*, *Hecr-nâme*, *Firâk* vs.)<sup>3</sup> ayrılığı terennüm eden metinlerdir.<sup>4</sup> Genellikle,

\* Yard. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/okt@atauni.edu.tr

<sup>1</sup> İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-vasîl*, İstanbul 1996.

<sup>2</sup> Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1993.

<sup>3</sup> Bundan sonra *Firâk-nâme* adıyla *Fûrkat-nâme*, *Firâk-nâme* ve *Hecr-nâme* adlı eserler kastedilecektir.

<sup>4</sup> Sehî Bey'in Halîlî hakkındaki "...türkî *Firâk-nâme* yazmışdur..." cümlesindeki firâk-nâme kelimesinin eserden ziyade bir tür ismi olduğu ve bu türün Türk edebiyatı dı-

müellifin vatanından veya sevdiği birinden ayrılmasını ifade eden bu eserler, otobiyografik olarak yazıldıkları için Klâsik Türk edebiyatı terminolojisi içerisinde *Sergüzeşt-nâme/hasb-i hâl* başlıkları altında değerlendirilmişlerdir.<sup>5</sup> Firâk-nâme kelimesi en geniş anlamıyla ayrılık fikrini çağrıştırdığı için bu ifadeyle bazen *bir devlet büyüğünün bulunduğu mevkiden ayrılması, azledilmesi ve hatta öldürülmesinin anlatıldığı küçük manzumeler, ağıtlar* da kastedilmiştir.<sup>6</sup>

Bu tarzda yazılmış ve genellikle aynı adı taşıyan eserlerin, ortak İslâm kültüründen beslenen İran edebiyatındaki örnekleri de bizdekilerle benzerlikler göstermektedir. Firâk-nâmeler Fars edebiyatında da ayrılığı, özellikle sevgiliden ayrılığı konu edinmişlerdir. Genellikle mesnevî nazım şekliyle, bazen de mensur olarak yazılan bu eserlerde zamandan, yaşlıktan, bahttan ve uzaktaki sevgilinin vefasızlığından şikâyet edilir.<sup>7</sup> Bazı Firâk-nâmelerin sonunda müellifin veya memduhunun içinde bulunduğu durumla bir ilgi kurularak *Leylâ ile Mecnun*, *Ferhad ile Şirin* gibi eserlere atıfta bulunulması ve bunlardan parçaların hikâyeye dercedilmesi, bu tarzın İran edebiyatında gösterdiği hususiyetlerden biridir.<sup>8</sup> Bu tarzın Fars edebiyatındaki örneklerinde, sonu gelmeyen aşkların ve umutların dillendirildiği metinlerde genellikle tasavvufî aşk yoktur.

## 2. İran ve Türk Edebiyatlarında Firâk-nâme

### 2.1. İran Edebiyatında Firâk-nâme

İran edebiyatında sözünü ettiğimiz edebî tarzın ilk örneğini Enverî (ö. 583/1187)'nin verdiği görülmektedir. Kaynaklar Hâcû-yı Kirmânî (ö. 753/1352-1353)'nin de bu tarzda, yine mesnevî nazım şekliyle, bir eserinin olduğunu haber vermektedir. Klâsik Fars edebiyatında bu tarzın en

şında da örneklerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. (Sehî Bey, *Heşt Bihîşt*, haz. Günay Kut, Harvard Üniversitesi Basımevi 1978, s. 193).

<sup>5</sup> bk. Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi I*, Ankara 1988, s. 141-142. Ayrıca Halilî'nin *Fürkat-nâme*'si ile ilgili olarak Günay Kut (Alpay), "Fürkat-nâme", *Türk Dili Bibliyografyası*, 1977, s. 333-353.

<sup>6</sup> bk. Aşağıda 2.2.2. *Firâk-ı Mahmud Paşa*; 2.2.7. *Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid*.

<sup>7</sup> Mihrdâd Ziyâyî; "Firâk-nâme", *Dâniş-nâme-i Edeb-i Farsî*, Editör: Hasan-i Enûşe, Tahran 1376-1378, I-II, 1027-1028.

<sup>8</sup> Ziyâyî, a.g.m., s. 1027; Fars edebiyatında müellifin memduhunun başından geçenleri eserine konu etmesi keyfiyeti dikkate alındığında, firâk-nâmelerin bu edebiyattaki örneklerinin tamamının, bizde olduğu gibi, genelde otobiyografik eserler olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

önemli temsilcisi olarak Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) gösterilmektedir.<sup>9</sup> Selman'ın *Firâk-nâme* adını verdiği ve aruzun *fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül* kalıbıyla mesnevî şeklinde yazdığı eserinde, hamisi Sultan Üveys Celâyirî'nin Bayram adlı mahbubuyla arasında geçen muaşaka anlatılmaktadır.<sup>10</sup> Yine bu dönemde eser vermiş şairlerden Ubeyd-i Zâkânî'nin, Nizâmî'nin *Husrev u Şîrîn* adlı eserinin etkisinde kalarak yazdığı 715 beyitlik *Uşşâk-nâme* isimli mesnevîsi de bu meyanda zikredilmesi gereken eserlerdendir.<sup>11</sup> Daha sonraki dönemlerde eser veren şairlerden Mehcûr mahlâslı Mirzâ Alî-yi Hüyî de Enverî'nin eserinin tesirinde bir metin ortaya koymuştur. Bu tarzda, mensur örnekler veren müellifler de vardır. Bunlardan Zuhûrî-yi Turşizî, *Penc-ruk'a* adlı eserinin ikinci bölümünü, edebî mahfillerde ve halk arasında *Firâk-nâme* diye anılan esere ayırmıştır. Ali Ekber Feyz-kâmî'nin *Risâle-i Firâkiyye*'si firâk-nâmenin bir diğer mensur örneğidir. Eser müellifin, dostu Kum Valisi Şahzade Muhammed Hüseyin Mirza'dan, valinin yolculukları dolayısıyla, ayrı kalması üzerine kaleme alınmıştır. Ayrılığı terennüm eden mektup ve anılardan oluşan esere bu yüzden *Firâkiyye* adı verilmiştir.<sup>12</sup>

Firâk-nâmelerin bu edebiyattaki örnekleri, genellikle dinî motifler içermez. Ancak bu durumun birkaç istisnası vardır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin Tanrı'dan ayrılığı anlatan ilk 18 beyti (ney-nâme) bu müstesna örneklerdendir. Ayrıca Farsça şiirler söyleyen Hintli şairlerden Mir Muhammed Râgıb Hindî ve İbn Kazî'nin verdikleri eserleri de bu tarzın dinî motifler içeren örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2.2. Türk Edebiyatında Firâk-nâme

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Klâsik Türk edebiyatının başlangıç dönemlerinden itibaren sekiz adet firâk-nâme yazılmıştır. Ancak bunların tamamı yukarıda bahsettiğimiz tarzda ayrılık fikrine hasredilmemiştir. Çoğu manzum olan bu eserlerden ancak üçünü (Âşık Paşa, Halîlî ve Celîlî'nin eserleri) konunun klâsik örnekleri arasında sayabiliriz. Kalan beş eserden ikisi (*Firâk-ı Mahmud Paşa* ve *Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid*)

<sup>9</sup> Ziyâyî, a.g.m., s. 1028.

<sup>10</sup> *Külliyât-ı Selmân-ı Sâvecî*, haz. Abbas Ali Vefâî, Tahran 1376 hş.

<sup>11</sup> Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Hasan Çiftçi, *Ubeyd-i Zâkânî, Toplumsal Görüşleri, Ahlâk ve Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Erzurum 1996, s. 53-54.

<sup>12</sup> Ziyâyî, a.g.m., s. 1028.

yukarıda bahsettiğimiz bir devlet büyüğünün azledilmesi veya öldürülmesini konu edinmiştir. Lâmi'î (ö. 1532)'nin, aynı zamanda bir süslü nesir örneği olan eseri ise sevgiliye yazılmış bir aşk mektubu hüviyetindedir. Kadı Hasan bin Ali tarafından *Binbir Gece Masalları*'ndan tercüme edilen bir diğer *Firâk-nâme*, yine süslü nesirin başarılı bir örneğini teşkil etmektedir. *Firâk-nâme* adlı eserlerin sonuncusu ise *Firâk-nâme der Arabî* şeklindeki başlığı yüzünden bu eserler arasına dercedilmiş manzum bir yüz hadis tercümesidir.

Bu incelemeyi yapmamızın asıl sebebi de benzer adları taşıyan bu eserleri tanıtmak ve konu farklılıklarını ortaya koymaktır. Zira bu eserleri sadece isimlerine bakarak değerlendirdiğimizde hepsinin vatandan, sevgiliden ayrılma üzerine yazılmış olma gibi yanlış bir kanıya ulaşma ihtimali vardır.

Türk edebiyatında ortaya konmuş firâk-nâmeleri, yazılış tarihlerine göre, şöyle sıralamak mümkündür:

### 2.2.1. Fırkat-nâme (Âşık Paşa)

Klâsik Türk edebiyatında bu tarz eserlerin ilki, Âşık Paşa (ö. 1332)'ya ait *Fırkat-nâme* adlı kısa mesnevîdir. Aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmış olan eser, içindeki 6 beyitlik gazelle birlikte, 62 beyitten oluşmuştur. Klâsik mesnevî tertibine uyacak kadar hacimli olmayan eser, maddî aşk üzerine kurulmuştur. Gurbette sevgiliden ayrı kalmanın zorluğu, sevgilinin âşığı ağlatıp onun düşmanlarını sevindirmesi, âşığın ağlaya ağlaya gözlerini kaybetmesi gibi daha çok gazel nazım şekline özgü motifleri ihtiva etmektedir. *Fırkat-nâme*, eski bir metin olması sebebiyle bazı arkaik kelimeleri de içermektedir. Bu bakımdan Türk dili çalışmaları açısından da değerlendirilmesinde fayda vardır.

Âşık Paşanın, aşağıya metnini aldığımız, *Fırkat-nâme*'sinin bilinen tek nüshası Berlin Kraliyet Kütüphanesindeki bir mecmuada bulunmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> B. W. Pertsch, *Handschriften-Verzeichnisse der Königlich zu Berlin*, VI, 370, nr. 377 (170<sup>b</sup>-173<sup>b</sup>, 193<sup>a</sup>-196<sup>a</sup>). Aynı zamanda Halîlî'nin *Fırkat-nâme*'sinin önemli bir nüshasını da içeren bu mecmuada Âşık Paşa ile beraber, 13-15. yüzyıllarda yaşamış birçok şairin de şiiri bulunmaktadır. Âşık Paşanın yukarıdaki mesnevîsi ile birlikte bazı şiirleri de bu yazmadan alınmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Kemal Tavukçu, "Berlin Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Yazma Bir Mecmuaya Dâir", *Yedi İklim*, 48,

- 170<sup>b</sup> 1- Selâm olsun saña cân u cihânum  
Fidâ olsun saña rûh-ı revânum  
Selâm olsun eyâ sevgülü yârum  
Yüzüñ görmeyeli gitdi ...arârum  
Selâmdan sonra ma;lûm ola yâre  
Ki yürürem dün ü gün uş avâre
- 171<sup>a</sup> Revâ mıdur bu biz bî-çâre ey şâh  
Düşüben senden ayru eyleye âh  
5- Boyun egüp benefşe bigi yaşlu  
Benüm cânım Şaçıñ ...ılında aşlu  
Dilüm dâyim senüñ #ikründe iy dost  
Göñül her dem senüñ fikründe iy dost  
Revâ mıdur bu Şadı... ..uluñ iy şâh  
Ki vaşluñdan düşüp ayru ...ıla âh  
Ne Şuç itdüm ki bilsem ben kemîne  
Yolında sen şehüñ bilsem kemi ne
- 171<sup>b</sup> Günehsüz nâ-murâdın öldürürsin  
Ben'anladub ;adûmı güldürürsin  
10- Budur ;âşılara aşşıl güzelden  
Ki gide ;a...l başdan hem göz elden  
Cefâ ...ılma vefâ ...ılma... yirine  
Revâ görme seni seven yirine  
Kerem ...ıl cevri bî-endâze itme  
Bu eski za«m-ı hicri tâze itme
- 172<sup>a</sup> Seni sevdümse kâfir olmadum ben  
Baña bu resme @ulm itmek neden sen  
Gerekdür ...ullaruñ Vâline ba...ma...  
Gerekmez für...at odlarına ya...ma...  
15- Baña raVm itmez iseñ n'ola Vâlüm  
Ki Şabr itmege ...almadı mecâlüm  
Ya...ın ...aldı ki terk-i cân idem ben  
Beni ya;nî saña ...urbân idem ben  
Cihânuñ ;â...ibet vardur fenâsı

- 172<sup>b</sup> Be...â-y-içün urulmadı binâsı  
 Şu kim ;iş...uñ elinde mübtelâdur  
 Vefâ ...ıl sen da«i aña revâdur  
 Ve lehu eyẓan  
 Başumdur tolu sevdâ gözlerüm yaş  
 Yüregüm yârelidür cigerüm baş
- 20- %apuñda n'oldı Şuçum yâ günâhum  
 Ki şâhum arturasın her gün âhum  
 IŞıca...lu... idüp evvelde ya;ñi  
 ~ovu... deprendüğüñ şimdi ne ma;ñi
- 173<sup>a</sup> Beni ya...ma bu nâr-ı iştiyâ...a  
 Ki döymez ;âş1...uñ cânı firâ...a
- Gazel
- çalursa böyle bu für...at ne müşkil  
 Müdâm olursa bu Vasret ne müşkil  
 Bu yâr ayrulunu yâ Rabb ne düşvâr  
 Bu ;iş... odı-y-ile murbet ne müşkil
- 25- İran olma... tapusından Vabîbüñ  
 Kişi bulmuşiken ...urbet ne müşkil
- 173<sup>b</sup> İşigine yüz urup bunca müddet  
 İtince bulmaya ;izzet ne müşkil  
 Bu ;ömrüm gibi yile gide bunca  
 Yolında çekdüğüm za«met ne müşkil  
 Firâ...ile yanup bî-çâre ;âş1...  
 ~oñ ucı bulmaya vuşlat<sup>14</sup> ne müşkil
- 193<sup>a</sup> Senüñ gibi sultânı görmeyen göz<sup>15</sup>  
 Nice kan anlamasun gice gündüz
- 30- İşitmişem bugün ...ır...lar yidiler  
 Firâ...uñ bir günü biñ yıl didiler  
 Taẓarru; ...ılalum Perverdigâra  
 Ola kim irgüre vaş1-ı nigâra
- 193<sup>b</sup> Niçün saña bu âhum ...ılmadı kâr  
 Da«i odlare yanayın mı hey yâr

<sup>14</sup> Metinde "vaslat" şeklinde harekelenmiş.

<sup>15</sup> Mısraın vezni bozuk.

- Ne dem gice olur banrum ezilür  
Başuma ...are yazudur yazılır  
Görürler gönlümi kim ...aymulıdur  
~anurlar yo... yire dirler delüdü
- 35- Ne yüzüñ görebilürem yaşumdan  
Ne gider ;ış... sevdâsı başumdan
- 194<sup>a</sup> Ya bulam yilmekile sen nigârı  
Eger bulmazisem bu yolda bâri  
Yilerem yıl gibi tâ vaşr olunca  
Yanaram mum gibi tâ kim ölince  
Ki cânı oda ya...mışdur firâ...uñ  
Dil ile şer√ olunmaz iştiyâ...uñ  
»ayâlüñ gözümde dilümde aduñ<sup>16</sup>  
İki ;âlemde Şa... virsün murâduñ
- 40- Uyursam gördüğüm düşümde sensin  
194<sup>b</sup> Uyanursam her dem gönlümde sensin<sup>17</sup>  
Cânum bir ...ıla döndi ayrulı...dan  
Şehâ ...urtar beni bu Şayrulı...dan<sup>18</sup>  
Eger ölürisem bu derdile ben  
Cevâbın viresin yarın Şa...a sen  
Gicelerde gündüzlerde zârılınum<sup>19</sup>  
İşidüb dimedüñ n'olduñ garîbüm<sup>20</sup>  
Ne yüzün görmege doyabilürem  
Ne «od ayrulıma döyebilürem
- 195<sup>a</sup> 45- Bizi ya...ma bu nâr-ı iştiyâ...a  
Ki döymez ;âşı...uñ cânı firâ...a  
Gice uy«u yüzini görmemişem  
Senüñ vaşl-ı «ayâlüñ'irmemişem  
Yüzüm altuna döndi fûr...atüñden  
Gözüm ...ana boyandı Vasretüñden

<sup>16</sup> Mısraın vezni bozuk.

<sup>17</sup> Mısraın vezni bozuk.

<sup>18</sup> Metinde “Şehâ ...urtar beni vaşlile bu sayrulukdan” şeklinde geçiyor. Vezin gereği “vaslile” kelimesini kaldırdık.

<sup>19</sup> Mısraın vezni bozuk.

<sup>20</sup> Metinde “İşidüb dimedüñ bir gün ki n'olduñ iy garîbüm” şeklinde yazılmış. Vezne göre değiştirdik.

- Eger her bir ...ılum olursa bir dil  
Ki vaşfuñı ...ılamaz biri biñ yıl
- 195<sup>b</sup> Şol od eline virmişem ya...am ben  
Eger seveydi tamuyı ya...am ben<sup>21</sup>
- 50- Ayamuñ tozına dırsen bahâ ne  
Alam bir #erresin iki cihâne
- Gözüme girmez uy«u iy dil-ârâm  
Görem düşde seni ola dil ârâm
- Dökilür gözlerümden ...anile yaş  
İñildümden iñiler tanile taş
- ~ayı...larsam iderem aduñı yâd  
Beliñlersem iderem saña feryâd
- 196<sup>a</sup> Gözüm göñlüm yaña sendin yürürem<sup>22</sup>  
Neye ba...arısam seni görürem<sup>23</sup>
- Dükenmez Vasretüñüñ derdi biñ yıl  
Diriyisem uzadup yüz biñ yıl<sup>24</sup>
- Bu «asta banrumı yarayduñ iy yâr  
Göreydüñ derdüñile kim neler var

### 2.2.2. Firâk-ı Mahmud Paşa

Murabba nazım şekliyle yazılan bu manzume, devrinde çok sevilen ve halk arasında “veli” olarak anılan Fatih'in meşhur sadrazamı Mahmud Paşanın azledilmesini, nihayetinde de öldürülmesini hikâye etmektedir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Metinde “Gel seveydi tamuyı ya...am ben” şeklinde yazılmış. Vezne göre değiştirdik.

<sup>22</sup> Metinde “Gözüm göñlüm sendin yaña yürürem” şeklindedir. Vezne göre değiştirdik.

<sup>23</sup> Metinde, “Neye kim bakarısam seni görürem” şeklinde geçiyor. Vezin gereği “kim” kelimesini kaldırdık.

<sup>24</sup> Mısraın vezni bozuk.

<sup>25</sup> Mahmud Paşa, Fâtih tarafından sadrazam tayin edildikten sonra Karaman seferinde Pir Ahmed'i yakalayamadığı ve rüşvet aldığı gerekçesiyle azledilmiş, Eğriboz'un fet-hinden sonra yeniden bu göreve getirilmiştir. Uzun Hasan üzerine gönderilmek üzere hazırlanan ordunun başına geçmeyi kabul etmeyişinden dolayı Fâtih'le arası açılan Paşa, Otlukbeli Savaşı'nda ikinci dereceden bir göreve getirilmiş, bu savaştaki başarısına rağmen gözden düşerek ikinci kez sadrazamlıktan azledilmiştir. Bu olaydan sonra, bir süre Hasköy'de inzivaya çekilen Mahmud Paşa, padişahın huzuruna çıkmışsa da beklediği ilgiyi bulamamış, nihayetinde, Şehzade Mustafa'nın ölümüne sevindiği, hatta bu olayda dahil olduğu gerekçesiyle atıldığı Yedikule zindanında öldürülmüştür (1474). (Mahmud Paşa, *Adnî Divanı*, haz. Bilal Yücel, [Ankara 2002], s.

Mahmud Paşa ağzından aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılan yedi bentlik bu manzumenin üçüncü dörtlüğündeki “*Dönüben kahrile kan itmedüñ mi*” şeklindeki ifadeden bu şiirin, Paşanın öldürülmesinden sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde, bir devlet büyüğünün mağduriyeti üzerine kaleme alınan diğer eserde<sup>26</sup> olduğu gibi, burada da şairin mahlâsı zikredilmemiştir.<sup>27</sup> Muhtemelen şair, Paşayı idam ettiren Fatih'in gazabından korkmuştur.

Manzumenin bilinen tek nüshası Halîlî'nin *Fürkat-nâme'si* ile birlikte bir mecmua içerisinde.<sup>28</sup>

- 1- Bu mıdur umdunum senüñ tapuñdan  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi  
Özümi «âk idem (.....)<sup>29</sup> ...âpuñda  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi
- 2- Çanı bizümile ;ahd-i<sup>30</sup> vefâlar  
Senüñle sürdügüm #ev... [u] Şafâlar  
~oñ ucı cânuma ...ılduñ cefâlar  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi
- 3- Beni Mahmûd Paşa sen itmedüñ mi  
Bu mürde cismüme cân itmedüñ mi  
Dönüben ...ahrile ...an itmedüñ mi  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi
- 4- Neme gerekidi binüm paşalu...  
Ya bunca beglüg ü tonluk dışalu...  
Senüñleydi bu cümle pâdişâlu...<sup>31</sup>  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi
- 5- Ezel ;azl eyleyüp bini giderek  
Yine naşb eyleyüb ya;ni n'iderek  
Çü böyle ;â...ıbet manbûn iderek  
Yiri mi bî-vefâ hanum yiri mi

20-21. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Şehâbetin Tekindağ, “Mahmud Paşa”, *İA*, İstanbul 1983, VII, 183-188).

<sup>26</sup> Bkz. aşağıda 2.2.7. *Fırâk-nâme-i Sultan Bâyezid*.

<sup>27</sup> Manzumenin 6. bendinde, kafiyeleleri oluşturan kelimelerin (خلاصه, بلاسه, لباسه) göze değil kulağa hitap ediyor olması şiiri yazan şahsın Divan Edebiyatı geleneğine fazla yakın olmadığını göstermektedir.

<sup>28</sup> Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 937/2, (48<sup>b</sup>).

<sup>29</sup> Burası silik olduğu için okunamadı.

<sup>30</sup> Metinde “ahdi” şeklinde geçiyor.

<sup>31</sup> Metinde “pâdişâhluk” şeklinde geçiyor. Vezne göre değiştirdik.

- 6- Vezîr itdüh beni (.....)<sup>32</sup> «alâşa  
Yoniken tâlibüm atlas libâsa  
Çomaduñ kim girem «ır...a palâsa  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi
- 7- Dimânuñ virdiler vay ki fesâda  
Metâ;um düşdi şehründe kesâda  
;Aceb nedür Şuçum (.....)<sup>33</sup> ...aŞâda  
Yiri mi bî-vefâ «anum yiri mi

### 2.2.3. Fûrkat-nâme (Halîlî)

Fûrkat-nâmelerin en meşhuru ve belki de bu isimle eserlerin yazılmasının başlıca müsebbibi Fatih devri şairlerinden Halîlî'nin mesnevisidir. *Fûrkat-nâme* sadece bir ayrılık hikâyesi değil, aynı zamanda müellifin hayatının büyük bir kısmını da anlattığı bir sergüzeşt-nâmedir.

Yazıldığı XV. asırdan itibaren geçen yüzyıllar boyu çok okunmuş ve bu yüzden *Divan-ı Halîlî* diye meşhur olmuş bu eserin tanıtımına geçmeden önce mesnevînin şairi hakkında biraz bilgi vermek yerinde olacaktır.

Halîlî'nin memleketi hakkında bilgi veren kaynakların çoğu, onun Diyarbakırlı olduğu hususunda ittifak hâindedir. Söz konusu kaynakların bu konudaki ifadelerine ilâve olarak Latîfî, Halîlî'nin Diyarbakır'ın Bitlis şehrinden olduğunu söyler.<sup>34</sup> Bazı eserlerde ise şairin adı Halil İbrahim Bey olarak geçmekte ve memleketinin Horasan veya Diyarbakır olabileceği ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Şairin memleketi hakkında farklı bilgiler veren bu kaynakların hiçbirinin mesnedlerini izah etmemiş olması, bu mesele- nin hâlen müphem olduğunu göstermektedir. Diğer yandan Halîlî de memleketi hakkında bir şey söylememektedir. *Fûrkat-nâme*'de geçen

;Acem mülkinde-y-idüm ilme meşpûl  
O...urdum gâh fı...h u gâh ma;...ûl<sup>36</sup>

şeklindeki beyit, onun *Acem mülkü* dediği geniş bir coğrafyaya işaret eden bir yerde ilimle iştiğal ettiğini göstermektedir. Burası şairin memleketi

<sup>32</sup> Burası silik olduğu için okunamadı.

<sup>33</sup> Burası silik olduğu için okunamadı.

<sup>34</sup> "Vilâyet-i Diyarbekirden Bitlis nâm şehirdendir.", bk. Latîfî, *Tezkiretü's-şu'ârâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, Ankara 2000, s. 250.

<sup>35</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. N. Akbayan, İstanbul 1996, II, 579.

<sup>36</sup> Orhan Kemal Tavukçu, *Halîlî, Fûrkat-nâme (inceleme-metin)*, Basılmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993, s. 19.

olabileceği gibi, tahsil gördüğü yer de olabilir. *Sicill-i Osmanî* müellifinin, Halilî'nin Horasanlı olabileceğini söylemesinin sebebi de muhtemelen şairin bu ifadesidir. Bununla birlikte, bu görüş büsbütün asılsız değildir. Zira şairin kullandığı bazı kelimeler ve kavramlar, onun Horasan bölgesinden gelmiş olabileceğine işaret etmektedir.<sup>37</sup>

Müellifin babasının ve annesinin kim olduğu, hangi aileye mensup olduğu, eğitim durumu gibi meseleler hakkında mevcut kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Kaynakların hemen tamamında Fatih dönemi şairleri arasında zikredilen Halilî'nin doğum tarihi de bilinmemektedir. Ancak Ali Emîrî Efendi "*Tarih-i viladeti pek de kestirilemez ise de takriben 810 hududunda tevellüd eylediğini cereyân-ı vukû'at-ı hayâtiyesinin ba'z-ı âsârı irâ'e ediyor.*"<sup>38</sup> şeklindeki sözleriyle şairin 810/1407-1408 yılında veya buna yakın bir zamanda doğmuş olabileceğini ifade etmektedir.

Halilî'nin bir sergüzeşt-nâme örneği olan eseri *Fürkat-nâme*, şairin hayatının karanlık kalmış bazı noktalarını, ana hatlarıyla da olsa, ortaya çıkarmaktadır. Esere göre şair, Acem mülkünde tahsil etmekte iken bir dostunun teklifi üzerine ilmini artırmak maksadıyla, Rum'a gelir ve İznik'e yerleşir. Burada, bir yandan yine ilimle meşgul olmakta, diğer yandan da boş vakitlerinde çıkıp şehri dolaşmaktadır. Yine böyle dolaşmaya çıktığı bir günde bir güzelle karşılaşır ve ona âşık olur. Bu güzele kavuşmak hususundaki ısrarcı tutumu üzerine sevgilisi tarafından İznik'ten kovulur. İki günlük kara, iki günlük de deniz yolculuğundan sonra İstanbul'a ulaşır. Bir yıl boyunca sevgilisinin hasretinden yanarak orada kalır. Sonunda gözyaşını sevgiliye elçi olarak göndermesinin ardından İznik'e döner. Fakat tam kavuşacakları sırada sevgili ortadan kaybolur. *Fürkat-nâme* burada sona erer.

Şair bu macerayı naklettiği eseri *Fürkat-nâme*'yi 876/1471-1472 yılında tamamlar. Eserin sonundaki

<sup>37</sup> *Fürkat-nâme*'de "ben" zamirinin nesne hâlini almış şekli olan "beni" kelimesinin "meni" şeklinde geçmesi (Tavukçu, *a.g.e.*, s. 42), "nerdesin" yerine "kandesin" ifadesinin kullanılması, Anadolu sahasındaki tatlı, hoş, güzel kavramına karşılık, Halilî'nin

Sözün na@mında «arc eyle emekler

Ki tâ şîrîn ola vü pür-nemekler (Tavukçu, *a.g.e.*, s. 17),

Egerçi sözlerüm tuzlu yaratmış

Beni bir na√s yulduzlu yaratmış (Tavukçu, *a.g.e.*, s. 173)

şeklindeki beyitlerinde tuzlu (pür-nemek) kelimesini kullanmış olması bu hususu destekleyen örneklerden bazılarıdır.

<sup>38</sup> Ali Emîrî, *Tezkire-yi Şuarâ-yı Amid*, İstanbul 1327, s. 277.

Çü bî-va#f eyleye ehl-i tevârî«  
Kitâb ismin bulur kendüye tarî«<sup>39</sup>

şeklindeki beyitten hareketle *Fürkat-nâme* kelimesinin ebced sistemindeki karşılığı bu tarihi vermektedir. Bundan dört yıl sonra (880/1475-1476) *Risâle-i Tuhfetü'l-uşşak* isimli eserini kaleme alan Halîlî'nin yine bu dönemde şeyhlik mertebesine yükseldiğini, Emîrî'nin "...880 hududunda şeyh-i hankâh bir müşid-i sâhib-intibâh olarak..."<sup>40</sup> ifadesinden çıkarabiliriz. Halîlî ömrünün geri kalan kısmını İznik'teki tekkesinde geçirmiş ve tahminen 890/1485 yılında burada vefat etmiştir. Mezarının nerede olduğu konusunda herhangi bir kayıt yoktur.<sup>41</sup>

*Fürkat-nâme*, 1334 beyitten meydana gelmiştir. Eser, Âşık Paşanın kısa mesnevisi gibi, aruzun *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Başlangıçtaki üç beyitlik *besmele* bölümünden sonra mesnevî nazım şekliyle ve yukarıda zikredilen vezinle yazılmış bir münâcât (14 beyt) bulunmaktadır. Bu bölümü *mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fa'ülün* kalıbıyla yazılmış nazm tarzındaki bir tevhid (14 beyt) takib eder. Eserde bu kısımdan sonra gelen iki na'tten Hz. Peygamber'in övgüsüne dair olan ilki (9 beyt), tevhidle aynı vezin ve aynı nazım şekliyle; ahab ve dört halifeye dair olan ikincisi (15 beyt) ise mesnevî nazım şekliyle ve bu nazım şeklinin yukarıda zikir edilen vezniyle kaleme alınmıştır. *Fürkat-nâme*'de bu bölümün ardından gelen *Der âgâz-ı suhen ve ism-i kitâb* başlığından sonra:

Elâ iy bülbül-i bân-ı belânat  
Su«en-ârâ-yı gülzâr-ı feşâvat

Sever hengâmınuñ güyendesısün  
Şikeste dillerüñ cüyendesısün

Söze gel cân dimâmını ter eyle  
Göñül âyînesin pür-zîver eyle<sup>42</sup>

.....

Düzet na@m eyle bir şîrîn kitâb et  
Du'âsın ben narîbüñ müstecâb et

O...unsun adı für...at-nâme dinsün  
Çalemler kim yazdı müşgîn «âme dinsün<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Tavukçu, a.g.m., s. 208.

<sup>40</sup> Ali Emîrî, a.g.m., s. 277.

<sup>41</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tavukçu, a.g.m., s. VIII-LXIV.

<sup>42</sup> Tavukçu, a.g.m., s. 16.

<sup>43</sup> Tavukçu, a.g.m., s. 18.

şeklindeki beyitlerle esere başlanır ve eserin adının *Fürkat-nâme* olduğu ifade edilir. *Fürkat-nâme*'de *âgâz-ı suhen* bölümünü takip eden *Hikâyet ender-ahvâl ü sebab-i te'lîf* başlıklı bölüm hikâyenin yazılış sebebini izah etmeye ayrılmıştır. Otobiyografik bir eser olan *Fürkat-nâme*'de bu bölüm aynı zamanda hikâyenin de başlangıcını teşkil etmektedir. Halîlî eserin bundan sonraki kısmında İznik'e gelişini, burada bir güzele âşık oluşunu ve bu aşka bağlı olarak başından geçenleri lirik bir üslûp ve açık, külfetsiz bir dille anlatmaktadır.

*Fürkat-nâme*, şairin çeşitli vesilelerle ilâve ettiği değişik nazım şekilleriyle yazılmış metinleri ihtiva etmesi bakımından âdeta bir divançe özelliği göstermektedir. Toplam otuz tane olan bu şiirlerden yirmidört tanesi gazel, ikisi murabba, biri muhammes, biri terci'-bend, biri akrostişli (muvaşşah) yazılmış müstezad, biri de Farsça kıt'adır. Halîlî, bu şiirlerin hemen hepsinde başarılı bir üslûp ortaya koymuştur. Ancak bıraktıkları etki ve tarzın önemli örnekleri olmaları bakımından, bu saydığımız şiirlerden ikisi özellikle kayda değer örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlki, divan şiirinde nesiller boyu sevilerek tanzir/taklid edilmiş *gönül* (Gönül iyvay gönül vay gönül iyvay gönül) redifli murabbadır.<sup>44</sup> Bu murabba beş bentten oluşmaktadır. Şair söz konusu murabbayı gönül-göz diyalogunun ardından gözün gönüle galip gelmesi üzerine söylemiştir. Mesnevîde zikredilmesi gereken ikinci bir şiir de yukarıda sözünü ettiğimiz muvaşşah müstezaddir. Bu şiirde beyitlerin ilk mısralarının baş harfleri ard arda getirildiğinde, *Mustafa* ismi çıkmaktadır. Metin, divan şiirinin genelinde olduğu gibi, meramı ifade ediş tarzı itibarıyla beşerî bir sevgiliyi muhatap almış intibasını vermektedir. Ancak, mesnevînin bütünü dikkate alındığında buradaki aşkın beşerî olamayacağı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu muvaşşahın ima ettiği Mustafa, şairin intisap etmek istediği mürşididir.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Nihat Sami Banarlı, herhangi bir kaynak göstermeksizin, bu redifi murabbasında ilk kullananın Melihî olduğunu söylemiştir. Banarlı'nın ifadesine göre Melihî (XV. Yüzyıl)'den sonra Ahmet Paşa (ö. 1496), Fâtiş Sultan Mehmet (ö. 1481) (muhammes tarzında), Sultan II. Bâyezid (ö. 1512) (gönül yerine gözüm redifi kullanarak) ve XVI yüzyılda Edirneli Nazmî de aynı redifle şiirler söylemişlerdir (bk. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1987, I, 204). Banarlı'nın bu şairler arasında Halîlî (ö. 1485), Hacı Kemâl (XVI. yüzyıl), Yakînî (XVI. yüzyıl), Hafî ve Rûşenî (ö. 1486) gibi isimleri zikretmemesi, söz konusu şairlerin bu tarzdaki şiirlerinden haberdar olmadığını göstermektedir. Bu durumda gönül redifli şiirlerden ilkinin Melihî tarafından ortaya konmuş olduğu düşüncesi de şüpheli gözükmektedir.

<sup>45</sup> *Fürkat-nâme*'de önemli bir rol üstlenen bu kahramanın, hikâyenin sonunda aniden ortadan kaybolması, bunun bir kurgu unsuru olduğunu da akla getirmektedir. Ayrıca *Fürkat-nâme*'de bu kişinin Hz. Peygamber (s.a.s) olabileceğine dair işaretler de vardır. Bu meseleye ileride, eserin yayımlanması aşamasında daha geniş yer verilecektir.

Fürkat-nâme, mutasavvıf bir şairin elinden çıkmış olması dolayısıyla tasavvufî terim ve semboller açısından zengin bir metindir. Şairin burada ifade etmiş olduğu aşkının araştırmacılarca farklı değerlendirilmiş olmasının sebebi de bu zenginliktir. Halîlî, ustaca kurduğu metinde bir yandan beşeri bir aşkı anlatırken, diğer yandan söz konusu semboller vasıtasıyla tasavvufî konumunu ortaya koymaktadır.

Yazıldığı dönemden itibaren çok sevilen ve okunan *Fürkat-nâme*, *Dîvân-ı Halîlî* diye meşhur olmuştur. Nitekim eserin bazı nüshalarının baş taraflarında bu ibare vardır.<sup>46</sup> *Fürkat-nâme*'nin bu kadar sevilmesi, onu taklid eden müelliflerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aşağıda bahsedeceğimiz Bursalı Hâmidîzâde Celîlî de (893/1487- 977/1569) *Hecr-nâme*'sinde büyük ölçüde *Fürkat-nâme*'nin etkisinde kalmıştır. Sıhhatli bir karşılaştırma yapılabilmesi için, bu iki eserin epizotları Celîlî ve *Hecr-nâme* ile ilgili bölümde verilmiştir.

### 2.2.3.1. F ü r k a t - n â m e ' n i n N ü s h a l a r ı

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, *Fürkat-nâme*'nin, çoğu yurt içindeki kurum ve şahıs kütüphanelerinde olmak üzere, toplam 11 nüshasını tespit edebildik.<sup>47</sup> Bunlardan sekiz tanesi yurt içindeki çeşitli kurum ve şahıs kütüphanelerinde (Türk Dil Kurumu Ktp., 263; Millet Ktp., Ali Emiri, Manzum, 1063; İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, 3370;<sup>48</sup> Atatürk Üniversitesi Ktp., Âgâh Sırrı Levend Yazmaları, 554; Ankara Millî Ktp., Yz. F. B., 334; Yapı Kredi, Sermet Çifter Araştırma Ktp., 937/2; Ankara Üniversitesi, DTCF, İsmail Saib Ktp., A/334;<sup>49</sup> Prof. Dr. Günay Kut'un

<sup>46</sup> *Fürkatnâme*'nin, Berlin (B. W. Pertsch, Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen zu Berlin, VI, 370, nr. 377), Erzurum (Atatürk Üniversitesi Ktp., ÂgâhSırrı Levend Yazmaları, 554) ve Ankara (Millî Ktp., Yz. F. B., 334)'da bulunan nüshaları bu ifadeyle başlar. Ayrıca Âşık Çelebi de eserin halk içinde *Dîvân-ı Halîlî* olarak bilindiğini teyid etmektedir (Turgut Karabey, *Meşâ'iru's-su'arâ, Açıklamalı İsimler Eserler İndeksi*, (Basılmamış Doktora Ön Çalışması), Erzurum 1978, s. 106. *Fürkat-nâme*'ye *Firâk-nâme* de dendiğini Sehî Beyin yukarıdaki (4. dipnot) ifadesinden ve Latîfî'nin "...*Beyne'l-enâm Firâk-nâme-i Halîlî diyü tesmiye olunur...*" (bk. Latîfî, *a.g.e.*, s. 250) şeklindeki cümlesinden anlıyoruz.

<sup>47</sup> Nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tavukçu, *a.g.e.*, s. LXIX-LXXIII; Cemil Gülseren, "15. Yüzyıl Şairi Halîlî ve Orijinal Bir Mesnevi : *Fürkat-nâme*", *Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 1999, s. 45-53.

<sup>48</sup> Kayıtlarda bu nüsha ile ilgili olarak yazar adı, yanlışlıkla *Celîlî* şeklinde kaydedilmiştir.

<sup>49</sup> Bu nüshaya, bütün çabalarımıza rağmen ulaşamadık.

şahsî kütüphanesinde bulunan nüsha), üçü de yurt dışında (B. W. Pertsch, *Handschriften-Verzeichnisse der Königlich zu Berlin*, VI, 370, nr. 377; Paris Biblioteque Nationale, 286 / Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi, 3302; P. Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London 1888, s. 210)<sup>50</sup> bulunmaktadır.

Halîlî'nin Fûrkat-nâme'sinin bir nüshası olarak zikredilen bir başka yazma<sup>51</sup> da Manisa İl Halk Kütüphanesindedir.<sup>52</sup> Ancak *Firâk-nâme der Arabî* adını taşıyan bu yazmanın Halîlî'nin eseri ile, isim benzerliği dışında, bir ilgisi yoktur. Bu eserden aşağıda ayrıntılı bir şekilde bahsedilecektir.

#### 2.2.4. Hecr-nâme (Bursalı Celîlî)

Hâmidîzâde diye bilinen *Hecr-nâme* şairi, Türk edebiyatında bilinen dört Celîlî'den biridir. Bursalı Celîlî (893/1487-977/1569)'den başka Penbedûz olarak bilinen Edirneli Celîlî (ö. II. Selim devri), Sultan II. Bâyezid döneminde yaşamış ve yine Bursalı olan Celîlî ile asıl adı Abdülcelîl olan Kadı Celîlî (XVI. yüzyıl) aynı mahlâsı kullanan diğer şairlerdir.<sup>53</sup>

*Hecr-nâme* müellifini Sehî Bey ve ondan naklen Latîfi İznikli olarak göstermişlerdir.<sup>54</sup> Ancak söz konusu kaynakların verdiği bu bilgi doğru olmaktan uzaktır.<sup>55</sup> Zirâ Celîlî'nin babası Hâmidî, Anadolu'ya İsfahan'dan gelerek, önce İstanbul'a yerleşmiş; sonra, bir sözülle Fatih'i kızdırması üzerine Murad-ı Hüdâvendigâr türbedarlığı göreviyle Bursa'ya gönderilmiştir.<sup>56</sup> Hâmidî'nin daha sonra İstanbul'a dönebilmek adına yaptığı giri-

<sup>50</sup> British Museum'daki kitaplar arasında zikredilen bu nüshayı da ısrarla talep etmemize rağmen, elde edemedik.

<sup>51</sup> Mustafa Özkan-Mustafa İsen, "Halîlî", *DİA*, XV, 330.

<sup>52</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesi, Muradiye Ktp., nu. 3201/1.

<sup>53</sup> Hüseyin Ayan, "Celîlî'nin Hecr-nâmesi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, S. 14, Fasikül 1, Erzurum 1986, s. 155.

<sup>54</sup> Sehî Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Günay Kut, Harvard University, 1978, s. 193; Latîfi, a.g.m., s. 213-214.

<sup>55</sup> Hasan Aksoy, "Celîlî, Hâmidîzâde", *DİA*, VII, s. 269-270; Hasan Çelebi de "...mahrûsa-i Burisadandır. Latîfi İznikîdür didüğünde hatâ itmişdür. Kendüsü dimişdür:

*Hâmidîzâde Celîlî Bursevî*

*Nazm idüb Şîrin ü Husrev nâmesin"*

şeklindeki ifadesiyle bu görüşü desteklemektedir (Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk, Ankara 1989, I, 257).

<sup>56</sup> İsmail Ünver, "Hâmidî", *DİA*, XV, 461-462.

şimler sonuçsuz kalmış ve şair ömrünü Bursa'da tamamlamıştır. Dolayısıyla babasının bu durumu düşünüldüğünde, Celîlî'nin de Bursa dışında bulunmasının zorluğu ortaya çıkmaktadır. Celîlî'nin memleketine dair bu belirsizliğin muhtemel sebebi olarak yukarıda Sultan II. Bâyezid dönemi şairleri arasında zikredilen diğer Celîlî'nin İznikli olduğu ve bu iki şairin karıştırıldığı da ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Ancak herhangi bir kaynak zikredilmeden verilen bu bilginin de doğruluğu tartışmalıdır. Sultan II. Bâyezid dönemi şairlerinden olan diğer Celîlî hakkında en eski bilgileri veren Latîfi ve Hasan Çelebi tezkirelerinde, şairin İznikli olduğu konusunda herhangi bir kayıt yoktur.<sup>58</sup> Bu durumda bu iki Celîlî'nin memleketlerinin karıştırılmış olması ihtimali kalmamaktadır. Zira, yukarıda değerlendirdiğimiz kaynaklara göre, bu şairlerin ikisi de Bursalıdır. Hâmidîzâde Celîlî'nin bazı kaynaklarda İznikli olarak anılmasının bizce, başka bir sebebi vardır. Yukarıda Halîlî'nin, inceleme konusu ettiğimiz, eserinin nüshalarından bahsederken İstanbul Üniversitesi nüshasında müellif isminin Celîlî şeklinde geçtiğini ifade etmiştik.<sup>59</sup> Bu durum, Celîlî'nin memleketi hakkındaki ihtilafı açıklamaktadır. Halîlî ( ) ve Celîlî ( ) kelimelerinin Arap harfleriyle yazılışlarına baktığımızda bunların sadece ilk harflerinin (ve yalnız bir nokta ile) farklı oldukları dikkatimizi çekecektir. Muhtemelen bu iki şahıs hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan ilk kaynaklardan biri, kelimeyi –eski harflerle- yazarken bu ilk harfi yanlış yazmış ve meselâ Halîlî-yi İznikî tarzında okunması gereken terkip Celîlî-yi İznikî şeklinde telâffuz edilmiştir. Bu ilk kaynağın yaptığı hatayı aynen eserlerine yansıtan sonraki araştırmacılar da mesele-nin bugünkü boyuta ulaşmasına zemin hazırlamış olmalıdırlar.

Celîlî'nin *Husrev u Şîrîn*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Gül-i Sad-berk*, *Hecr-nâme* ve *Mehek-nâme*'den oluşan hamsesinden başka *Divan*'ı, bugün mevcut olmayan *Şeh-nâme Tercümesi* ve *Yûsuf u Züleyha* adlı eserleri de vardır.<sup>60</sup> Şair, Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503) ve Bihîştî Ahmed Sinan Çelebi (ö. 917/1511-12?)'den sonra, Türk edebiyatında, dördüncü hamse yazarıdır. Buna rağmen, gerek hayattayken, gerekse daha sonraki dönemlerde pek tanınmamıştır.<sup>61</sup> Celîlî'nin toplumdan uzak, içine

<sup>57</sup> Aksoy, a.g.m., s. 269.

<sup>58</sup> Latîfi, a.g.m., s. 212-213.

<sup>59</sup> Bkz. 48. dipnot.

<sup>60</sup> Ayan, a.g.m., s. 156.

<sup>61</sup> Aksoy, a.g.m., s. 269.

kapanık yaşayışının<sup>62</sup>, bu durumun ortaya çıkmasında tesiri olduğu düşünülebilir.

Celîlî'nin burada söz konusu ettiğimiz eseri *Hecr-nâme*'nin diğer bir ismi, *Hazan-nâme*'dir. Şair eserinde bunu şöyle ifade etmiştir:

%o...uz yüz on beşe irmişdi tarî«  
Ki silk-i na@ma geldi *Hecr-nâme*  
»azân-nâme hem itsem n'ola nâmın,<sup>63</sup>  
Gül-i Şad-berkden Şoñ yazdı «âme<sup>63</sup>

*Hecr-nâme*'nin tamamı, aruzun *fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Toplam 485 beyitten oluşan mesnevînin baş tarafında 20 beyitlik bir *besmele* bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde şair, *bismillahirrahmanirrahim* ibaresini, her harfine farklı anlamlar yükleyerek zikreder. Bu bölümü, 40 beyitlik tevhid izler. Mesnevîde, Hz. Peygamber'in övgüsüne dair olan ilki 61-84. beyitler arasında; "Çâr-yâr"i övmeye hasredilmiş olan ikincisi 85-109. beyitler arasında olmak üzere iki nat bulunmaktadır. Anlaşılacağı gibi Celîlî, eseri hacimce büyük olmamasına rağmen, klâsik mesnevî tertibine riayet etmiştir.<sup>64</sup> Mesnevîde bu bölümden sonra şair uygun beyitlerle okuyucuyu hazırlar ve konuya girer. Metnin sonundaki birkaç beyit bizim için ilgi çekicidir. Zira şair burada hikâyenin Fars edebiyatından veya başka bir kaynaktan alınmadığını, tamamen kendi fikrinin ürünü olduğunu ifade etmektedir:

Ben ki bu *Hecr-nâme*yi yazdum  
Yazmana göz sevâdını ezdüm  
~anmañuz Fürsden temettü; itdüm  
¶ayriler na@mını tetebbu; itdüm  
Ôşe li'llah ki müste;âr ola  
Şâ;ire müste;âr ;âr ola  
Zâde-i tab;-1 nâ-tüvânımdır  
Meyve-i şâh-sâr-1 cânumdur  
Gül-i gülzâr-1 bâp-1 fikrümdür  
Lâle-i deşt ü râp-1 fikrümdür<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Aksoy, a.g.m., s. 269.

<sup>63</sup> Ayan, a.g.m., s. 172.

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ayan, a.g.m., s. 157.

<sup>65</sup> Ayan, a.g.m., s. 172.

Ancak, Halîlî'nin *Fürkat-nâme*'si ile bu eser arasındaki konu benzerliği, “benzerlik” kelimesinin sınırlarını zorlayacak mahiyettedir. Bu iki eser arasında bir mukayeseye girişmeden önce, *Hecr-nâme*'nin konusunu, *Fürkat-nâme* ile kolayca karşılaştırılabilmesi bakımından, epizotlar hâlinde aşağıya alıyoruz:

Halîlî'nin <i>Fürkat-nâme</i> 'si <sup>66</sup>	Celîlî'nin <i>Hecr-nâme</i> 'si
(1) Hikâyenin kahramanı (şair) Acem mülkünde ilimle meşgul olmaktadır. (104-109. beyitler)	(1) Hikâyenin kahramanı memleketinde ilimle meşgul olmaktadır. (130-135. beyitler)
(2) Bir sabah kahramanın birlikte okuduğu bir arkadaşı gelip buldukları yerde ilim tahsil etmenin mümkün olmadığını, Rum'a (Anadolu) gitmeleri gerektiğini söyler. (110-121. beyitler)	(2) Arkadaşları ona, yolculuğa çıkmasını öğütlerler. (136-139. beyitler)
(3) Arkadaşının ısrarı üzerine, kahraman Rum'a gitmeyi kabul eder. (122. beyit)	—
(4) Zahmetli bir yolculuktan sonra bir şehre (İzmit) varırlar. (123-132. beyitler)	(3) Bir süre kara yolculuğundan sonra deniz kenarına gelir. Orada bekleyen bir gemiye biner. İki gün deniz yolculuğu yapar. <sup>67</sup> Çok güzel bir şehre ulaşır. (140-176. beyitler)
(5) Bu şehre yerleşmeye karar verirler. (133. beyit)	(4) Bu şehre, zühd içinde vaktini geçirmek üzere yerleşmeye karar verir. (177-178. beyitler)
(6) Hikâyenin kahramanı hemen tahsile başlar. (134. beyit)	
(7) Kahraman ilim tahsil etmekten sıkıldığı bir vakit, pazarda dolaşırken, <i>bezzazsitanda</i> bir güzel ( <i>Mustafa</i> ) görür ve ona âşık olur. (135-152. beyitler)	(5) Bu şehirdeki birçok güzelin arasında <i>Hızır</i> adlı biri vardır. Hikâyenin kahramanı bu güzele âşık olur. (179-210. beyitler)
(8) Kahraman âşık olduğu andan itibaren tahsilini, teheccüdünü, zikri ve ibadeti bırakır. (172-182. beyitler)	—
(9) Artık zamanı üzüntü içerisinde geçmektedir. (183-184. beyitler)	—

<sup>66</sup> Karşılaştırmada “Orhan Kemal Tavukçu (bk. 36. dipnot) ve Hüseyin Ayan (bk. 53. dipnot) tarafından hazırlanan metinler, esas alınmıştır.

<sup>67</sup> Bu “iki günlük deniz yolculuğu” *Fürkat-nâme*'de de geçmektedir (bk. 31. epizot).

(10) Bir gün yine derin bir düşünce içerisinden kendisini bu duruma düşürenin gönül ve göz olduğuna, onlarla hesaplaşması gerektiğine dair bir ses işitir. (185-190. beyitler)	(6) Kahraman kendinden geçmiş bir hâlde yürürken, hâline bakarak âşık olduğu için gönlüne “ <i>hitâb-ı itâb</i> ” eder. (211-212) <sup>68</sup>
(11) Bunun üzerine kahraman göze ve gönüle yaptıklarından dolayı sitem eder. (191-195. beyitler)	
(12) Bunun neticesinde kahraman, göz ve gönül arasında uzunca bir diyalog geçer. Bu diyalogun sonunda gönül suçlu olduğunu kabul eder. (196-248. beyitler)	(7) Akıl ve gönül arasında bir diyalog cereyan eder. (213-239. beyitler)
(13) Bu diyalogları kahraman ile suçunu kabul eden gönül arasında geçen soru cevap (dedüm-dedi) şeklindeki bir başka diyalog izler. (267-277. beyitler)	
(14) Gönlünü sevgiliye kaptıran kahraman, sevgilinin kendisini kabul etmesi için Tanrı'ya yakarır. (297-310. beyitler)	(8) Âşık sevgiliye yalvarıp yakarır. (240-264. beyitler)
(15) Bundan bir süre sonra, âşığın yanına <i>yâr-ı cânî</i> gelir ve hatırlarını sorar. (319-329. beyitler)	(9) Kahramanın ağlayıp inleyişini duyan dostlarından biri ( <i>refik-i şefik</i> ), yardım etmek üzere, onun hücreğine gelir. (265-269. beyitler)
(16) Âşık başından geçenleri anlatır. Yâr-ı cânî, söylenenlerin, geçenlerin hepsini bildiğini, eğer dilerse, kendisinin âşığın elçisi olarak sevgiliye gidebileceğini söyler. (330-346. beyitler)	(10) Refik-i şefik, âşığa sevgiliye açılmasını teklif eder. (270-296. beyitler)
(17) Âşık, bu teklifi memnuniyetle kabul eder. (347-382. beyitler)	(11) Dostunun teklifini kabul eden âşık, kalkıp sevgilinin bulunduğu yere doğru yürümeye başlar. (297-299. beyitler)
(18) Bunun üzerine <i>yâr-ı cânî</i> sevgiliye gitmek üzere yola koyulur. (383-386. beyitler)	

<sup>68</sup> Metnin burasında kullanılan bir *fârigü'l-bâl* ifadesi vardır ki, Halilî'nin eserinde de hikâyenin aynı yerinde, diyalogların başlangıcında kullanılmıştır:

Teveccüh idüben gönül üme fi'l-√âl

Didüm feryâd elünden fâriḡu'l-bâl

☉atı ol dem ki râ√at u «oş-√âl

Yürür idüm cihânda fâriḡu'l-bâl

Halilî (Tavukçu, *a.g.e.*, s. 32)

Celilî (Ayan, *a.g.m.*, s. 165).

(19) Sevgiliyi görünce, feryad ederek yere yığılır, akli başından gitmiş, dili tutulmuştur. (387-389. beyitler)	(12) Ansızın sevgiliyi karşısında gören âşığın şaşkınlıktan dili tutulur. (300-301. beyitler)
(20) Sevgilinin, yüzüne su serptirmesiyle elçi kendine gelir ve âşığın söylediklerini sevgiliye iletir. (390-394. beyitler)	(13) Sevgili, perişan hâldeki âşığın kim olduğunu sorar ve bu “div” gibi şekli olan varlığın kendisinden uzaklaştırılmasını emreder. (302-309. beyitler)
(21) Elçinin sözlerini duyan sevgili, çok sinirlenir. Âşığın kendisinin dengi olmadığını, kendisinin bir şah, onunsa bir dilenci olduğunu, kendisinin huzuruna ancak sultanların çıkabileceğini söyler. (395-413. beyitler)	(14) Sevgili âşığın kendi dengi olmadığını söyleyerek onu aşağılar. Âşık da sevgilinin bulunduğu yerden ayrılır. (310-316. beyitler)
(22) Sevgili elçiyi, âşığa haddini aşp yolunu şaşırmasını söylemesini de tembihleyerek gönderir. (414. beyit)	—
(23) Sevgilinin kendisini reddettiğini anlayan âşık, çâresizlik içerisinde Allah'a yalvarmaktadır. (420-427. beyitler)	(15) Sevgilinin tahkir edici sözleri üzerine âşık çok üzülür ve onun bulunduğu yerden ayrılır. (317-319. beyitler)
(24) Bir gece âşığın içler acısı halini gören dostu (yâr-ı cânî), ona, sevgiliye mektup yazmasını teklif eder. (435-449. beyitler)	(16) Âşık, perişan bir hâlde ağlayıp inerken ansızın aynı dostu (refik-i şefik) yanına gelir. Refik-i şefik, âşığa önce sabretmesini, sonra sevgiliye bir mektup yazmasını tavsiye eder. (320-365. beyitler)
(25) Bunun üzerine Âşık, sevgiliye kendisini kabul etmesini rica ettiği bir mektup yazar ve bu mektuba, yarin eline geçtiğinde nasıl davranması gerektiği ile ilgili nasihatler verir. (450-480. beyitler)	(17) Âşık, dostunun tavsiyesi üzerine bir müddet sabrettikten sonra sevgiliye bir mektup yazar. (366-392. beyitler)
(26) Mektup, âşığın söylediklerinden sonra yüzü örtülü olduğu hâlde kanatlanıp uçarak sevgilinin makamına gelir. (487-489. beyitler)	(18) Mektubu bir postacı (kâsîd) ile sevgiliye ulaştırır. (393-396. beyitler)
(27) Burada âşığın söylediklerini ilettilerinde, sevgili çok öfkelenir ve mektuba âşığın artık şehrinde durmamasını, aksi takdirde onu sürdüreceğini söyler. (490-511. beyitler)	(19) Sevgili, âşığın mektubunu okur ve haberciye (kâsîd) âşığın kesinlikle kendisine kavuşmayı beklememesini, zira onun kendisinin dengi olmadığını ifade eden, tahkir edici sözler söyleyerek âşığın kavuşma isteğini reddeder. (397-419. beyitler)

(28) Bunun üzerine mektup, mahzun bir şekilde dönerek olanları âşığa anlatır. (512-515. beyitler)	(20) Haberci kötü haberi âşığa ulaştırır. (420-421. beyitler)
(29) Sevgilinin tavrını öğrenen âşık, onun buyruğuna da uyarak, üzgün bir hâlde yollara düşer. (516-536. beyitler)	(21) Haberi alan âşık, ayrılık acısı ile perişan bir hâlde ağlayıp inler. (422-439. beyitler)
(30) Bir iki günlük kara yolculuğundan sonra deniz kenarına ulaşır. (537-538. beyitler)	—
(31) Buradan bir gemiye binen âşık, iki günlük deniz yolculuğundan sonra, üçüncü günde, İstanbul'a ulaşır. (539-541. beyitler)	—
(32) Âşık, güzelliklerine hayran olduğu bu şehirde bir yıl kalır. (542-549. beyitler)	—
(33) Sonunda sabrı tükenir ve yine ayrılık ateşiyle ağlayıp inlemeye başlar. (550-554. beyitler)	—
(34) Bir gece hücrelerinde sevgilisini hayal ederek otururken, dayanamayıp ağlamaya başlar, ciğer kanı gözlerinden gelmektedir. (555-562. beyitler)	—
(35) Bu hâldeyken uykuya dalan âşık, rüyasında sevgiliyi görür. Elinde bir kadeh dolusu âb-ı hayat bulunan sevgili, ona doğru gelir ve niçin ağladığını sorar. (563-568. beyitler)	—
(36) Âşık, sevgiliye kavuşma isteğini yineler. Sevgili ile aralarında geçen “dedim-dedi” tarzındaki bir diyalogun ardından, sevgili, âşıktan, eğer kendisini gerçekten seviyorsa, uzattığı kadehteki içkiyi içmesini ve bir terci-bend söylemesini ister. (569-583. beyitler)	—
(37) Âşık denileni yapar. İstenilen şiiirden okuduktan sonra Âşık, sevgiliye kendisini kabul etmesi için tekrar yalvarır. (584-633. beyitler)	—
(38) Sevgili âşığın okuduğu terci-bendi çok beğenir, ona iltifatlar eder ve bir anda gözden kaybolur. (634-637. beyitler)	—

(39) Sevgilisi bir anda gözden kaybolan âşık, uyanınca yanında kimseyi bulamaz ve hasretini dindirmesi için Tanrı'ya yalvarmaya başlar. (638-695. beyitler)	—
(40) Yine böyle ağlayıp yalvardığı bir gece, gözyaşına seslenerek kendisi adına sevgili katında elçi olmasını ister. (696-718. beyitler)	—
(41) Gözyaşı kabul eder ve sevgilinin kapısına giderek âşığı kabul etmesi için ricacı olur. (719-755. beyitler)	—
(42) Sevgili, gözyaşını gayet iyi karşılar. Ona âşığın, kendisinin mektubunu aldığı anda huzuruna gelmesini söyler. (756-766. beyitler)	—
(43) Gözyaşı dönüp durumu âşığa bildirir. Âşık buna çok sevinir. Sevinçten gözlerinden yaşlar boşanır. (767-778. beyitler)	—
(44) Bir bahar sabahı elinde bir mektup olduğu hâlde bir haberci gelir. Mektupta âşığın sevgili tarafından kulluğa kabul edildiği yazılıdır. (784-807. beyitler)	—
(45) Aldığı haberden dolayı çok mutlu olan âşık, hemen sevgiliye kavuşmak üzere yola koyulur. (808-832. beyitler)	—
(46) Sevgilinin bulunduğu yere (Pazar) gelince, cefa etmeyi âdet haline getirmiş olan sevgili ondan yüz çevirir. (833-851. beyitler)	—
(47) Bunun üzerine âşık sevgiliye sitemler eder ve çevresindekilerin (agyâr) kendisi gibi sadık âşık olamayacağından bahseder. (852-934. beyitler)	—
(48) Sevgiliden ümidini kesen âşık, yalnız başına, bir köşeye çekilir. (935-952. beyitler)	—
(49) Âşık günlerini, bu şekilde sabrederek geçirirken bir bahar günü tabiattaki değişimin de etkisiyle, gönlündeki aşk depresir ve sevgiliyi içinde bulunduğu durumdan haberdar etmek ister. (953-990. beyitler)	—
(50) Seher vaktinde sabah yeli onun durumunu görür ve eğer isterse onun için elçi olabileceğini söyler. (991-994. beyitler)	—

(51) Bu teklifi kabul eden âşık, sevgiliye, elçi olarak, sabah yelini gönderir. Âşık sabah yeline sevgilinin rakibi yanından uzaklaştırması için ricacı olmasını söyler. (995-1030. beyitler)	—
(52) Âşığın bu son elçisinin söylediklerinden sonra sevgili bir müddet düşünür ve rakibi yanından uzaklaştırır. Ancak çevredekilerin ayıplamalarından çekindiği için âşığı kabul edemeyeceğini söyler. (1031-1048. beyitler)	—
(53) Sevgiliden bu haberi alan âşık, bir yandan sevinmekte, bir yandan üzülmemektedir. Artık ümitsizliğe kapılmış, devrandan şikâyet etmektedir. (1049-1140. beyitler)	—
(54) Âşığın hayatı bu şekilde sürüp giderken hâtiften bir ses duyar. Ses, ona tekrar bir mektup yazarak hâlini sevgiliye arz etmesi gerektiğini söylemektedir. (1141-1146. beyitler)	—
(55) Söylenenleri dikkate alan âşık, bir mektup yazar ve gönlünün ısrarı üzerine mektubu sevgiliye kendisi götürmeye karar verir. (1147-1175. beyitler)	—
(56) Bir haberci gibi sevgilinin huzuruna çıkan Âşık, onu görünce ayaklarına kapanır, kendinden geçmiş bir hâlde şiirler söylemeye başlar. (1176-1189. beyitler)	—
(57) Bu hâlimden dolayı, sevgili gelenin haberci değil âşık olduğunu anlamıştır. Yüzüne su serptirip âşığın kendine gelmesini sağlar. Âşık kendine gelince, sevgiliye tekrar yakarmaya başlar. (1190-1210. beyitler)	—
(58) Bu durum karşısında sevgili merhamet eder ve âşığa artık kaygılanmamasını, cefanın sona erdiğini, sonraki bir zamanda onunla sahrada buluşacaklarını söyler. (1211-1229. beyitler)	—
(59) Bir gün âşık sahraya gidip sevgiliyi beklemeye başlar. Bir müddet sonra, sevgili yanında iki arkadaşıyla birlikte gelir, âşığa selam verir, geçip bir bağa girer. (1235-1259. beyitler)	(22) Âşık aniden sevgiliye kavuşur. Gece gündüz yiyip içip eğlenirler. Bazen sahrâyı seyredip, bazen derya kenarında dolaşırlar. (440-452. beyitler)

(60) Bağda âşık ve sevgili akşama kadar, sohbet eder ve eğlenirler. Akşam olunca, sevgili yola koyulur ve bir anda gözden kaybolur. (1260-1297. beyitler)	(23) Sevgili, tıpkı ortaya çıkışı gibi yine ansızın ortadan kaybolur. (453-456. beyitler)
—	(24) Kahramanı terk eden sevgili, başkalarına meyil verir, elden ele dolaşır, iffetini kaybeder. (457-465. beyitler)
—	(25) Âşık, cihânın âdetinin hep bu şekilde; firkat ve vuslat olduğunu söyleyerek hikâyesini bitirir. (466-467. beyitler)
(61) Âşık çevresine bakınca, ne sevgiliden ve ne çevresindeki insanlardan, ne de etikleri sohbetten herhangi bir iz bulur. (1298-1300. beyitler)	—
(62) Bu durum karşısında şaşkınlığa düşen âşık, bayılır. Hikâye bu durumu anlatan lirik bir gazelle son bulur(1301-1313. beyitler).	—

Hikâyelerdeki olayların akışının verildiği yukarıdaki tablo dikkate alındığında, söz konusu eserler arasındaki benzerliğin hatta aynılığın boyutları daha iyi anlaşılmaktadır. Buna göre her iki hikâye, olayların merkezindeki kahramanın (yazar) ilimle meşgul olduğu memleketinden bir arkadaşının ısrarı üzerine ayrılarak yolculuğa çıkmasıyla başlar. Söz konusu ettiğimiz eserlerin ikisinde de kahramanlar zahmetli bir yolculuktan sonra güzel bir şehre varır ve yerleşmeye karar verdikleri bu şehirde dolaşırken gördükleri bir güzele âşık olurlar. Her iki eserin kahramanı da bu aşk yüzünden daha çok akıl, gönül ve göz arasında cereyan eden bir iç hesaplaşmaya girişirler. *Fırkat-nâme* ve *Hecr-nâme*'nin kurgusundaki benzerlikler bu kadarla da sınırlı değildir. Hikâye, her iki eserde de kahramanların yakın arkadaşlarının, onları teskin etmeye gelmeleriyle devam eder. Bu aşamada olaya sonradan katılan bu iki şahsın isimleri de ilginç bir durum ortaya koymaktadır. Halîlî'nin *yâr-ı cânî* olarak ifade ettiği bu kişi, Celîlî'nin eserinde *refik-i şefik* ibaresiyle takdim edilmektedir. Hikâyenin kurgusu açısından aynı işleve sahip olan söz konusu kahramanların isimlerinin her iki eserde de bu tarzda soyut ifadelerle ve birbirlerine yakın anlamlara gelecek şekilde zikredilmiş olmaları, bu isimlerden birinin diğerinden etkilenecek (bir çeşit adaptasyon) verilmiş olduğu fikrini uyandırmaktadır. Bahsettiğimiz *yâr-ı cânî* ve *refik-i şefik*'in hikâyeye katılmasıyla olayın seyri değişmeye başlar. Bu şahısların katkılarıyla kahra-

manlar, sevgiliye aşklarını ifşa etmeye karar verirler. Sevgilinin karşısında da kahramanların tavırları benzerlik göstermektedir. Halîlî'nin eserinde, kahramanın elçisi olan yâr-ı cânî sevgiliyi gördüğünde feryad eder, aklı başından giderek yere yığılır, dili tutulur. *Hecr-nâme*'de ise bizatihi âşıkın dilinin tutulduğu görülmektedir. Sevgilinin düşünceleri her iki eserde de aynıdır. Sevgili, âşığın kendi dengi olmadığını söyleyerek gelen teklifleri geri çevirir. Halîlî'nin eserinde, kahramanın sevgiliye karşı bu ısrarlı tavrı küçük değişikliklerle (*Fürkat-nâme*'de sevgiliye elçi olarak sırasıyla yâr-ı cânî, mektup ve gözyaşı gönderilir. Bunlardan sonuncusunun, sevgilinin katında hüsnükabul görmesi üzerine kahramanın kendisi sevgilinin huzuruna çıkar, fakat beklediğini bulamaz. Bu aşamada elçi olarak sabah yelinin devreye girdiği görülür. Bu olaydan sonra sevgili, âşığı çevresindekilerin ayıplamalarından dolayı kabul edemediğini ifade eder. Âşık son çâre olarak yazdığı bir mektubu haberci kılığında sevgiliye götürmeye karar verir.) birkaç kez daha ortaya konur. Bu tekrarlar *Hecr-nâme*'de yoktur. *Fürkat-nâme*'de kahramanın son girişimi başarı ile sonuçlanmış, sevgili onunla görüşmeyi kabul etmiştir. Celîlî'nin eserinde de kahraman sevgilisine kavuşur, fakat bu sahne, *Fürkat-nâme*'de olduğu kadar başarılı değildir. Çünkü Celîlî'nin eseri, bir çeşit özet olduğu için süreç yarım kalmıştır. Her iki eserde de sevgili kahramanlar ile sahrada bir araya gelir ve tıpkı ortaya çıkışı gibi aniden kaybolur. Hikâye bu noktada uygun ifadelerle son bulur. Celîlî'nin eserinin sonundaki sevgilinin başkalarına meyil vermesi, elden ele dolaşması gibi motifler benzer bir tarzda Halîlî'nin eserinde de ele alınmıştır.<sup>69</sup>

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi *Hecr-nâme*, müellifi Celîlî (1487-1569)'nin yukarıdaki beyitlerde iddia ettiği gibi orijinal bir eser değil, Halîlî (ö. 1485)'nin *Fürkat-nâme* adlı eserinin, kanaatimizce, eksik bir kopyasıdır. Söz konusu eserlerin müelliflerinin, hemen aynı coğrafyada yaşıyor olmaları ve *Fürkat-nâme*'nin, dönemin meşhur eserlerinden biri olması meselenin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir.

#### 2.2.5. Firâk-nâme (Kadı Hasan bin Ali)

Eserin yazarı olan Kadı Hasan hakkında bilgi veren yegâne kaynak *Osmanlı Müellifleri*'dir. Burada zikredilen bilgiler de muhtemelen müellifin *Firâk-nâme*'sinden alınmıştır. Sultan III. Murad devrinde yaşamış olan Kadı Hasan, Manastırlıdır. Arapçadan, süslü nesir tarzında tercüme ede-

<sup>69</sup> Tavukçu, a.g.m., s. 138-149.

rek aralara manzum ve mensur ilâveler yaptığı *Firâk-nâme* adlı eserinin yazma nüshası ele geçmemiştir. Bugün elimizde bulunan metin matbudur.<sup>70</sup> Ancak 102 sayfadan oluşan bu metnin ne zaman, nerede ve kim tarafından basıldığı belli değildir.

Bursalı Mehmet Tâhir, Kadı Hasan bin Ali'ye ait basılmamış manzum bir *Hadis-i Erba'ın Şerhi* olduğunu da haber vermektedir.<sup>71</sup>

Tamamına yakını mensur olmasına rağmen *Firâk-nâme*, mesnevî ter-tibine uyularak yazılmıştır. Eserin baş tarafında bir tevhid (2-6 s.), bunun akabinde yine mensur olarak iki adet münacat yer almaktadır (6-9 s.). Kadı Hasan bu bölümlerin ardından *Sebeb-i Tahrîr-i Ân Risâle ve Mûceb-i Tastîr-i Ân Makâle* başlığıyla *Firâk-nâme*'nin yazılış macerasını açıklamaya girişir. Burada müellif, *meclis-i şerîfde ve mahfil-i münîfde ashâb-ı safâ ve erbâb-ı vefâdan birkaç âkil ü kâmil ve kâbil ü fâzıl* ile toplanıp şiir ve inşanın güzel örneklerini okudukları bir gece meclisteki dostlarından birinin (*şâh-ı hüsn ü cemâl ve mâh-ı evc-i burc-ı kemâl*) kendisinden, gönül madeninden *bir niçe me'âni-i nâsire ihrâc edip bu dürr-i şehvar* gibi nesir örneklerini edebiyat dünyasına kazandırmasını istediğini ifade eder. Bunun üzerine Kadı Hasan, kendisinin bir eser meydana getirecek kadar kabiliyetli olmadığını, olsa bile eserinin Abdurrahman Câmî'nin *Mektûbat*'ı ile Lâmi'î Çelebi ve Âhî'nin *Hüsn ü Dil* adlı eserlerinin okuduğu bu mecliste bir değeri olmayacağını söyler. Kadı Hasan bin Ali'nin ifadesine göre bu sözleri söyledikten sonra yine aynı şahıs ona hitaben "*Dediğin doğrudur. Geçmiş dönemlerde verilmiş olan eserler gerçekten güzeldir. Ancak senin de yaşadığımız dönemin müelliflerinden herhangi bir eksikliğin yok.*" şeklinde cevap verir ve oradakilerle beraber bu konuda ısrarcı olurlar. Müellifin bütün geri çevirmeleri etkisiz kalır, sonunda çaresiz onların söylediklerine uyarak *bu hikâyet-i aşk-âmîz ve şikâyet-i şevk-engîzi* Arapçadan Türkçeye tercüme eder. Ayrıca esere *şân-ı dehre ve hân-ı sipihre münâsib bir nice kelâm-ı manzûm ve lafz-ı merkûm* ilâve eder. Bu bölümün son kısmında yazar, *nâme-i firâk* adıyla andığı eserin tercüme edilmesi ve içerisine başka metinler ilâve edilmesinden sonra yazma işinin iki ay sürdüğünü *...kaleme gelince iki aylık ömr-i girân-mâyeden harc eyledüm. Sebeb-i tesvîd-i nâme-i firâk ... budur ki zikr olundu* şeklindeki cümleleriyle ifade eder (9-14 s.).<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Yazma veya matbu başka bir nüshasına tesadüf edemediğimiz *Firâk-nâme*, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kitapları arasında 4012 numaradadır.

<sup>71</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 193-194.

<sup>72</sup> Müellifin ifadesine göre eserin ismi *Nâme-i firâk*'tır. Ancak eser, muhtemelen basan kişinin müdahalesi sonucu, *Firâk-nâme* adıyla neşredilmiş ve kaynaklarda bu şekilde yer almıştır.

Kadı Hasan bin Ali'nin yukarıdaki ifadesinde ve metnin devamında *Firâk-nâme*'nin, kimin hangi eserinden tercüme edildiği konusunda herhangi bir kayıt yoktur; ancak yukarıdaki bölümün hemen ardından gelen *Hikâyetü'l-Fürsî'l-Âbnûs ve'l-Hakîm'l-Hindî* (14 s.) şeklindeki başlık eserin edebiyatımıza *Binbir Gece Masalları* olarak giren metinlerden birinin, *Abanoz Atın Sihirli Öyküsü*'nün tercümesi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>73</sup>

Hikâyenin konusu kısaca şöyledir:

Eski zamanlarda diyâr-ı Horasan'da, Kirman beldesinde adaletli, cömert ve erdemli bir padişah vardı. Güzeller güzeli üç kızı ve Kamerü'l-akmar adındaki bir oğlu olan bu padişâh, yılda iki gün şenlik tertib ederdi. Bunlardan birine Mihricân, diğerine Nevrûz-ı Sultânî adını vermişti. Bu şenliklerde halk toplanır, sultanın sunduğu nimetler sayesinde yiyip içip eğlenirdi. Ayrıca diğer ülkelerden de misafirler gelir, bu şenliklere iştirak ederlerdi. Yine bir gün, Sultan'ın tertip ettiği böyle bir şölene üç filozof katılır. Bunlardan biri Hintli (hakîm-i Hindî), biri Rum ülkesinden (hakîm-i Rûmî), diğeri de İranlı'dır (hakîm-i Farsî). Her biri sultana birer hediye sunarlar. Filozoflardan Hintli olanı sultana insan şeklinde, altın bir heykel verir. Heykel iki eliyle tutmuş olduğu ak gümüşten bir boruyu ağzına getirmiş etrafı gözetleyecek şekilde ileri doğru eğilmiş durmaktadır. Sultan filozofa bu eserin marifetinin ne olduğunu sorar. Filozof, “Ey sultanım! Bu cansız heykel, tılsımı sayesinde şehrinize yaklaşan bir casus olursa, onu farkederek, bu boruya üfler ve borudan çıkan ses o casusun aklını başından alır, casus kendinden geçer. Böylece siz o kişiyi yakalayıp istediğinizi yaparsınız.” der. Hintli filozofu takiben huzura Rum ülkesinden gelen filozof çağrılır. O da sultana ortasında altından yapılmış bir tavus kuşu bulunan bir sini getirir. Tavus kuşu değerli taşlarla süslenmiştir. Etrafında da kimi altından kimi gümüşten yapılmış değişik pozisyonlarda duran yirmi dört tane yavru tavus kuşu vardır. Sultan filozoftan, bu getirdiği şeyin ne işe yaradığını sorar. Filozof, “Ey sultanım! Bu yirmi dört yavru kuş günün yirmi dört saatine tekabül eder. Her bir saat geçtiğinde yavrulardan biri yatıp uykuya dalar. Bu şekilde yavruların tamamı uykuya daldığında anneleri bunları dürterek uyandırır. Ayrıca ay sonlarında ortadaki büyük tavus kuşu ağzını açar ve gırtlığında bir hilâl görünür.” der. Hakîm-i Rûmî de hediyesini sunduktan sonra sıra İranlı filozofa gelir. Hakîm-i Farsî sultana siyah, abanoz ağacından yapılmış bir at heykeli

<sup>73</sup> “Abanoz Atın Sihirli Öyküsü”, *Binbir Gece Masalları*, Çev. Âlim Şerif Onaran, İstanbul Mayıs 2001, II/2, 582-620.

getirmiştir. Çeşitli değerli taşlarla süslenmiş olan bu atın üzerinde kızıl altından yapılmış, la'l ile tezyin edilmiş bir eyer vardır. Atın ak gümüşten yapılmış olan koşumları da değerli taşlarla süslenmiştir. Atı hayranlıkla seyreden sultan, Hakîm-i Farsî'den ortaya koymuş olduğu bu eserin marifetlerini öğrenmek ister. Hakîm "Sultanım! Bu at sahibini bir gün bir gecede bir yıllık yol aldırır." der. Sultan hediyeleri kabul ettikten sonra, marifetlerinin denenmesi için bir imtihan günü tayin edilir.

O gün geldiğinde söylenenlerin hepsinin doğru olduğu anlaşılır. Bunun üzerine sultan filozoflara, daha önce verdiği söze uyarak, kendisinden ne isterlerse onlara vereceğini söyler. Hakîmler sultanın üç kızını ister. Sultan kabul eder. Sultanın en küçük kızı filozofların en yaşlı ve en çirkini olan Hakîm-i Farsî'ye verilecektir. Kız bu meseleden dolayı çok üzgündür. Derdini erkek kardeşi Kamerü'l-akmar'a açar. Bunun üzerine Kamerü'l-akmar, babasından bu işe engel olmasını ister. Babası, kendisi abanoz ata binmeden karar vermemesini söyler. Kamerü'l-akmar bir sıçrayışta atın üzerine çıkar. Hakîm-i Farsî'den aldığı bilgi sayesinde atı gökyüzüne yükseltir. Ancak sultanın kızı ile evlenmesine sıcak bakmadığını bildiğinden dolayı hakîm, şehzadeye nasıl aşağı ineceğini öğretmemiştir. Durumun farkına varan sultan, hakîmi zindana attırır. Bu arada Kamerü'l-akmar da mütemediyen yükselmektedir. Güneşe yaklaştığı bir sırada atı aşağıya indirecek düzeneği bulur ve alçalarak bilmediği bir ülkede, bir saraya iner.<sup>74</sup>

Hikâyenin devamında Kamerü'l-akmar'ın başından geçen çeşitli maceralar anlatılmaktadır.<sup>75</sup>

#### 2.2.6. Firâk-nâme (Bursalı Lâmi'î Çelebi)

Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde<sup>76</sup> bulunan bu mensur risâle Lâmi'î Çelebi'nin eserleri arasında zikredilmektedir.<sup>77</sup> Süslü nesir tarzında, kırık dîvânî ile beş sayfa hâlinde yazılmış olan eser, aslında bir aşk mektubudur. Eserin baş tarafındaki "Bir âşî...-ı dil-dâde ve Şâdî...-ı âzâdenüñ apzından maşû... u ma'vûbûbına ve

<sup>74</sup> Krş. "Abanoz Atın Sihirli Öyküsü", *Binbir Gece Masalları*, II/2, 582-620.

<sup>75</sup> Hikâyenin ayrıntı mahiyetinde olan son kısmı, *Firâk-nâme*'nin tam metninin, *Binbir Gece Masalları*'ndan yukarıda sözünü ettiğimiz kıssa ile karşılaştırıldığı müstakil bir çalışma içerisinde etraflıca inceleneceğinden buraya alınmamıştır.

<sup>76</sup> Lala İsmail Efendi, 747/4.

<sup>77</sup> Gönül Ayan, *Lâmi'î'nin Vâmık u Azrâ Mesnevisi*, (İnceleme-Metin), I: İnceleme, Doktora Tezi, Erzurum 1983, s. 21.

*dil ü cânınunñ maflûbına ;ö#r-engîz ü şikâyet-âmîz yazılan firâ...-nâme-i «ûnîn-«âmenün Şûretidür” (78<sup>a</sup>) şeklindeki ifadede geçen firâk-nâme ibaresi, eserin isminden ziyâde içeriğine işaret etmektedir. Yazıldığı dönemin başarılı inşa örneklerinden sayılabilecek bu küçük risale, yukarıdaki başlıktan sonra “Nihâl-i bân-ı ;ömr-i<sup>78</sup> güzînüm ...ıyâmet-...add-i<sup>79</sup> serv-i ser-bülendüm emîr-i mülk-i √üsñ ü şâh-ı ;âlem gönül mülkinde sultânım efendim,” cümlesiyle başlamakta ve “...bir demde gül-zâr-ı pür-envârûñuz ezhâr-ı bahâr-ı nevvâr gibi neyâlim-i eltâf-ı ilahî birle √a.....-ı eyyâm-ı dehr kim nefevât-ı münfeti√ u «urrem olma...dan ve bir ...ademde gülistân-ı «âtır-ı dil-sitânûñuz enhâr-ı selsebîl-girdâr gibi imdâd-ı a;tâf-ı nâ-mütenâhî ile münşeri√ ü muntenem olmakdan «âlî olmaya. MıŞrâ;*

Yâ Rabb du;â-yı «aste-dilân müstecâb  
(...)<sup>80</sup>

*bi'l-a...tâb ve bi'l- (...)<sup>81</sup> Lâmi;ü'l-√a...îr ” (80<sup>a</sup>) ifadesiyle son bulmaktadır.*

### 2.2.7. Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid (Yazarı belli değil)

Halk arasında *veli* diye anılan Sultan II. Bâyezid'in, oğlu Yavuz Sultan Selim tarafından tahttan indirilmesi ve bu olaydan otuz iki gün sonra dinlenmek için Dimetoka'ya çekilme kararı alması, kuvvetli bir ihtimalle Yavuz'dan emir alan bir Yahudi tarafından zehirlenerek öldürülmesi<sup>82</sup> üzerine söylenmiş olan bu türkünün orijinal metni, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde 8525 numarada kayıtlıdır. Bâyezid ağzından söylenen 12 hanelik söz konusu türkünün yazarı belli değildir.<sup>83</sup> Murabba nazım şekliyle yazılmış manzumede mahlâs bulunmayışının muhtemel sebepleri arasında, yazıya geçirilme aşamasında mahlâs-hanesinin unutulmuş olması veya şairin Yavuz'dan korktuğu için bilerek ismini vermemesi sayılmakta-

<sup>78</sup> Metinde “*ömrî*” şeklinde yazılmış.

<sup>79</sup> Metinde “*kaddî*” şeklinde yazılmış.

<sup>80</sup> Buradaki kelime okunamadı.

<sup>81</sup> Buradaki kelime okunamadı.

<sup>82</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, II, 1-2.

<sup>83</sup> “Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ans.*, 1979, III, 238.

dır.<sup>84</sup> *Firâk-nâme*, aruzun *mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır.<sup>85</sup> Murabbaın beşinci bendindeki

Acıtdun cismümi yavlak canumla  
Ne râzun var idi Korkut Hanumla

şeklindeki cümleler manzumenin, Sultan'ın ölümünden bir süre sonra Şehzade Korkud'un idamını (1513) müteakip yazıldığını göstermektedir.

Gerek yukarıda değindiğimiz *Firâk-ı Mahmûd Paşa* adlı manzume ve gerekse *Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid* adlı eser aruzla ve murabba şeklinde yazılmış olmaları bakımından Divan edebiyatı dairesi içerisinde değerlendirilseler de, bu manzumeleri, söyleyiş biçimi ve bunların ortaya çıkış şekli itibarı ile Halk edebiyatı tesirinde söylenmiş metinler olarak kaydetmek yerinde olacaktır.<sup>86</sup> Burada tercih edilen nazım şekli de dikkat çekicidir. Murabba, halk şiirindeki koşma tarzına en çok benzeyen, hatta, aruz vezninin kullanılması dışında, hemen hemen aynı olan bir şekildir. Metinler arasındaki benzerlikler ve bunların halk şiirindeki paralelleri özellikle Klâsik Türk edebiyatını oluşturan unsurların yeni yeni yerleştiği 15. yüzyıla kadar, divan şiiri ve halk şiiri sahaları arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.

1- Benüm etmegümi tahfif<sup>87</sup> edenler  
Beni koyup Selîm Hân'a gidenler  
Hakikat râhına doğru varanlar  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

Kaçan ana riâyet etmedüm ben  
Oğul idi nihâyet etmedüm ben  
Bu beylükden ferâgat etmedüm ben  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

<sup>84</sup> Saim Sakaoğlu, "Türk Saz Şiiri", *Türk Dili*, 445-450 (Halk Şiiri Özel Sayısı), Ocak-Haziran 1989, s. 112-113.

<sup>85</sup> Manzumenin 11'li hece vezni ile yazılmış olduğu ifade edilmiştir. Bu yanılığın sebebi metnin türkû olarak değerlendirilmesi olmalıdır ("Firâk-nâme-i Sultan Bâyezid", *Türk Dili ve Edebiyatı Ans.*, 1979, III, 238).

<sup>86</sup> Burada olduğu gibi, sevilen birinin ölümü veya öldürülmesi üzerine, *şairin ölen kişinin ağzından söylediği* ağıtlar halk şiirinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Mevlid İhsani'nin Refik Miroğlu için söylediği ağıt (Muhan Bali, *Ağıtlar*, Ankara 1997, s. 258-259) ile Atatürk için, onun ağzından yazılan bir başka ağıt (Doğan Kaya, *Anonim Halk Şiiri*, Ankara 1999, s. 290) bu tarzın örnekleri arasında zikredilebilir. Ayrıca murabbaın 7. bendinde nakarat mısraının değiştirilmesi ve kafiye yapan kelimelerin (نرازو , قاضى , بازو) kulağa göre tanzim edilmiş olması keyfiyeti de bu metni Halk edebiyatı örneklerine yaklaştıran bir başka husustur (krş. 27. dipnot).

<sup>87</sup> Metinde "tahvif" şeklinde yazılmış.

Bilürüm neslümi şehzâdelerdür  
Velî mânâda hep âzâdelerdür  
Cihân halkı bilür beyzâdelerdür  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

Selîm Şâh<sup>88</sup> deyübeni virdüm adı  
Şekerden<sup>89</sup> datlu idi dilde dadı  
Sitanbul<sup>90</sup> tahtı imiş hod murâdı  
5- Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah  
Hayâsuzluk idüp durdun benümle  
Acıtdun cismümi yavlak canımla  
Ne râzın var idi Korkut Hanumla  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şâh

Çerüml'İstanbola gideyörürken  
Dirüp beylerümi bahşiş verürken  
Dahı yumulmadın<sup>90</sup> gözüm görürken  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

Benüm dahı başumdaydı bu yazu  
Ki yarın anda kurıla<sup>91</sup> terâzü  
O yerde kim olısar<sup>92</sup> Tanrı kâzi  
Alam dâdümü ben senden Selîm Şah

Bana yoldaş olaydı bun deminde  
Kişi dâim ola ömri gamında  
Husûsâ kim bu birlük âleminde  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

Zebûn ölüm yapışaydı etüme  
Bu kandadur gele karşı yoluma  
Düşer miydi ya bu işler Selîm'e  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

10- Ben anı hâlüme hâldeş bilürdüm  
Bunun gibi deme yoldaş bilürdüm  
Oğul degül anı kardaş bilürdüm  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

Komadı hoş geçeydüm pîrlüğümde  
Elümden tahtum ister dirlüğümde  
Ne hakkı vardur anun beglüğümde  
Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah

<sup>88</sup> Metinde “şekker” yazılmış. Vezne göre değiştirdik.

<sup>89</sup> Metinde “İstanbul” yazılmış. Vezne göre değiştirdik.

<sup>90</sup> Metinde “yumuladın” şeklinde yazılmış.

<sup>91</sup> Metinde “kırıla” şeklinde yazılmış.

<sup>92</sup> Metinde “alıser” şeklinde yazılmış.

Fenâ hiç kimseye bâki kala mı  
 Ya oğul ataya kılıç sala mı  
 Ya bu işler ana düşer ola mı  
 Görün beyler bana n'itdi Selîm Şah<sup>93</sup>

Divan edebiyatı mahsulleri arasında ayrılık kavramının bir edebî malzeme olarak da kullanıldığı görülmektedir. Başlıca konusu aşk olan bu tarzın mensuplarının, ayrılık kavramını ve onun çağrışımlarını birer edebî malzeme olarak kullanması kaçınılmazdır. Divanlara bu açıdan bakıldığında, *firâk*, *fürkat*, *hasret* gibi kelimelerin redif olarak kullanıldığı birçok manzume bulmak mümkündür. Bunların firâk-nâme türünün örnekleri olup olmadığı hakkında bir karara varabilmek için, söz konusu şiiirlerin yazılış hikâyelerini, ortaya çıkış şartlarını bilmek gerekmektedir. Divan şiiirinin geleneksel yaklaşımının ürünleri olan bu şiiirlerin çoğunda ayrılık kavramına işaret eden kelimelerin, manzumenin âşık, saki, gül, bülbül v.s. gibi diğer edebî malzemeleriyle aynı işlevde kullanıldıkları görülmektedir.<sup>94</sup> Firâk-nâmelerde ise manzumenin temelinde, ister otobiyografik olsun ister olmasın, bir sergüzeşte dayanma hadisesi aramak yerinde olacaktır. Bu bakımdan söz konusu manzumeler içerisinde, şairlerinin başlarından geçenleri de hesaba katarak, sadece Cem Sultan, Kanunî Sultan Süleyman ve Şehzade Bâyezid'in manzumeleri firak-nâme kategorisi içerisinde değerlendirilebilir.<sup>95</sup>

Firâk-nâmeler arasında, Kastamonulu Latîfi'nin *Sübhatü'l-Uşşak* adlı eserinin Manisa Muradiye Kütüphanesindeki bir nüshası da zikredilmek-

<sup>93</sup> Sakaoğlu, a.g.m., s. 112-113.

<sup>94</sup> *Firâk* redifiyle Çakerî 1 (Hatice Aynur, *15. Yüzyıl Şairi Çakerî ve Divânı*, İstanbul 1999, s. 152); İbn-i Kemal 1 (İbn-i Kemal, *Divân*, haz. Mustafa Demirel, İstanbul 1996, s.105-106); Cem Sultan 1 (Halil Ersoylu, *Cem Sultan'ın Türkçe Divânı*, Ankara 1989, s. 141); Muhibbî 1 (Coşkun Ak, *Muhibbî Divânı*, Ankara 1987, s. 428); Yahyâ Bey 1 (Yahyâ Bey, *Divân*, haz. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1977, s. 413); Bâkî 1 (Sabahattin Küçük, *Bâkî Divânı*, Ankara 1994, s. 251); Fehîm-i Kadîm 1 (Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara 1991, s. 522-524); Sâlim 1 (Adnan İnce, *Mirzâ-zâde Mehmed Sâlim Divânı*, Tenkitli Basım, Ankara 1994, s. 352); Esrar Dede 2 (Osman Horata, *Esrâr Dede, Hayatı-Eserleri, Şiir Dünyası ve Divânı*, Ankara 1998, s. 446-448) ve Şeref Hanım 1 (Mehmet Arslan, *Şeref Hanım Divânı*, İstanbul 2002, s. 356-357) gazel söylemişlerdir. Fürkat redifiyle yazılmış olan tek şiiir Şehzâde Bâyezid'in murabbâdır (Filiz Kılıç, *Şâhi Hayatı ve Divânı*, Ankara 2000, s. 227). Bunlardan başka *hasret* redifiyle söylenmiş iki şiiir daha vardır ki biri Şeyhülislâm İshak'a (Muhammet Nur Doğan, *Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm İshak ve Divânı*, İstanbul 1997, s. 318), diğeri de Nedîm'e ( *Nedîm Divanı*, haz. Muhsin Macit, Ankara 1997, s. 279 ) aittir.

<sup>95</sup> Bkz. Ersoylu, a.g.m., s. 141; Ak, a.g.m., s. 428; Kılıç, a.g.m., s. 227.

tedir.<sup>96</sup> Baş tarafındaki *Firâk-nâme der Arabî* şeklindeki başlık dışında, konuyla hiçbir ilgisi bulunmayan bu manzume, aslında bir yüz hadis tercümesidir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz başlıktan dolayı kaynaklara *Firâk-nâme* diye geçmiş ve Halîlî'nin eserinin bir nüshası olarak algılanmıştır.<sup>97</sup>

Yukarıda sıraladığımız edebî mahsullerin dışında, firâk-nâmenin, bir musikî terimi olarak da kullanıldığı görülmektedir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden ünlü musikî üstadı Kantemiroğlu, *Edvâr* adlı kitabında, o dönemde peşrev ve semâîlere özel adlar verilmesi geleneğinden bahsederken, zikrettiği *nazlı, semender, nazîre-i kutb-ı nâyî, sancak, dilekli, mâh-ı dünya, gelincik, ruhbân, eğlence, kabak devri, köhne dolap ve elçi peşrevi* gibi isimlerin yanında *firâk-nâmeyi* de saymaktadır.<sup>98</sup>

### 3. Sonuç

1- *Fürkat-nâme* ve *Hecr-nâme* gibi isimlerle de ortaya konmuş olan firâk-nâmeler vatandan, sevgiliden, dostlardan, makam ve mevkiden, Tanrı'dan ayrılığı terennüm eden metinlerdir. Bazen firâk-nâme adıyla, halk şiirindeki ağıt türünü karşılayan birtakım manzumelerin de söylendiği görülmektedir.

2- Bu tarzın İran edebiyatında ilk örneğini Enverî vermiştir. Selmân-ı Savecî'nin *Firâk-nâme*'si ise bunların en meşhurudur.

3- Türk edebiyatında yukarıda zikredilen isimlerle yazılmış sekiz adet firâk-nâme tespit edilmiştir. Bu eserlerden, başta Halîlî'nin *Fürkat-*

<sup>96</sup> Manisa Muradiye Kütüphanesi, 3201/1; Latîfi, eserin baş tarafındaki münacat, na't bölümleri ile sondaki münacat ve hâtîme bölümlerini mesnevî nazım şekliyle, hadislerin tercümelerine ayırdığı ana metni ise kıtalar hâlinde yazmıştır. Aruzun *fe'îlâtün mefâ'ilün fe'îlün* kalıbıyla kaleme alınan *Sübhatü'l-uşşâk*'ın bu nüshası Karahan'ın tespit ettiği nüshalar (Nuruosmaniye Ktp., 4897, Abdülkadir Karahan nüshası ve Raif Yelkenci nüshası) arasında yoktur. (Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara 1991, s. 187). Ahmet Sevgi'nin *Sübhatü'l-uşşâk* üzerine daha sonra yapmış olduğu müstakil çalışmasında da bu nüsha zikredilmemiştir (bkz. Ahmet Sevgi, *Latîfi ve Sübhatü'l-uşşâk*'ı, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Dergisi, 1., Konya 1992, s. 47-92; Bu eserin metni ve tahlili için ayrıca bk. Nihat Öztoprak, *Klasik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler*, Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enst., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993, s. 62-72, 438-439).

<sup>97</sup> bk. Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı, Eski", Türk Ans., Ankara 1983, XXXII, 109; Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul 1995, s. 280; aynı eserin ikinci baskısı, İstanbul 2000, s. 334; Mustafa Özkan-Mustafa İsen, a.g.m., s. 330; ikinci kaynaktan hareketle: Cemil Gülseren, a.g.m., s. 49.

<sup>98</sup> Ruhi Ayangil, "XVII. Yüzyılda Türk Müsikîsi", *Türkler*, [Ankara] 2002, XII, 439.

*nâme*'si olmak üzere, sadece üçü (Âşık Paşa-*Fürkat-nâme*, Halîlî-*Fürkat-nâme*, Celîlî-*Hecr-nâme*) firâk-nâmenin klâsik örnekleri olarak değerlendirilebilir.

4- Halîlî ( ) ve Celîlî ( ) kelimelerinin Arap harfleriyle yazılışları arasındaki benzerlik Bursalı Hâmîdîzâde Celîlî'nin Celîlî-yi İznîkî olarak tanınmasına zemin hazırlamıştır.

5- Bursalı Celîlî'nin *Hecr-nâme*'si aslında Halîlî'nin *Fürkat-nâme*'sinin, benzer ifadelerle oluşturulmuş, kısa bir özetidir.

6- *Firâk-ı Mahmud Paşa* ve *Firâk-nâme-i Sultan Bâyezîd* adlı manzumeler, divan şiirinin şekil özelliklerini (nazım şekli, aruz) gösteren, ancak söylenme sebebi ve söyleyiş tarzı (sevilen birinin ölümü üzerine ve ölen kişinin ağzından söylenmesi) itibarıyla halk şiirinin ağıt türüne yaklaşan metinlerdir.

7- Kadı Hasan bin Ali'nin, *Nâme-i firâk* adını verdiği, *Firâk-nâme* diye bilinen eseri *Binbir Gece Masalları*'ndan (*Abanoz Atın Sihirli Öyküsü*) tercüme edilmiştir. Süslü nesirle yazılmıştır.

8- Lami'î Çelebi'ye atfedilen eserde *firâk-nâme* kelimesi, eserin isminden çok içeriğine işaret etmektedir. Bu risâle, sevgiliye sanatkârane nesirle yazılmış bir mektuptur.

9- Manisa Muradiye Kütüphanesinde bulunan ve Halîlî'nin eserinin bir nüshası olarak zikredilen *Firâk-nâme*, aslında Latîfî'nin *Sübhâtü'l-uşşâk* adlı yüz hadis tercümesinin bir nüshasıdır.

10- Firâk, fürkat, hasret vs. gibi kelimelerin redif olarak kullanıldığı manzumelerden, ortaya çıkış sebeplerini tahmin edebildiğimiz, Cem Sultan'ın ve Muhibbî'nin birer gazeli ile Şehzâde Bâyezîd'in bir murabbaı da firâk-nâmeler arasında zikredilebilir.

11- Firâk-nâme kelimesi bunların dışında bir musikî terimi olarak da kullanılmıştır.

#### “WORKS CALLED FIRAK-NAME IN TURKISH LITERATURE”

##### *Abstract*

*In the following study the general definition of the Firak-name is given and an evaluation about its genre is done. This study is also consisted of includes a list of the Turkish and Iranian Firak-names and also their place in Turkish literature. As a*

*result of the comparisons and evaluations it turned out that Celili's Hecr-name is a copy of Halili's Fürkat-name and that Kadı Hasan's work is a translation of the Arabian Night Tales. Besides, a manuscript which is considered to be a Fürkat-name turned out to be irrelevant to Halili's works but to be a copy of Sübhatü'l-uşşak, a Hundred Hadith translation of Latifi.*

*Keywords*

*Firak-nâme, Fürkat-nâme, Hecr-nâme, Firak-ı Mahmud Paşa, Halîlî, Celîlî, Kadı Hasan bin Ali, Sübhatü'l-uşşak.*



## AHMED FAKİH VE ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

İskender PALA\*

### ÖZET

Eski Anadolu Türkçesinin gelişim seyri içinde XIII. yüzyıl şair ve yazarlarının önemli bir yeri vardır. Bir taraftan İran kaynaklı şiirlerin etkisiyle Divan edebiyatının başladığı, diğer yandan Ortaasya'dan itibaren uygulana gelen Halk şiiri özelliklerinin etkisini sürdürdüğü bu geçiş sürecinde, Selçuklu sarayında edebiyat dilinin Farsça olarak uygulanması Türkçe yazılmış eserlerin değerini bir kez daha arttırmaktadır.

Ahmed Fakih, XIII. yüzyıl Türk şiirinin önemli şairlerinden olup *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Serîfe* adlı eseri hem dilin hem de edebiyatın gelişimi açısından Türk bilim dünyasında önemli kabul edilir. Ahmed Fakih'e ait olduğunu evvelce tespit edip bu araştırmaya konu edindiğimiz şiirler de bu bakımdan önemli görülebilir.

### Anahtar Kelimeler

Ahmed Fakih, Eski Anadolu Türkçesi, Halk şiiri - Divan şiiri, sözlük, XIII. yüzyıl.

### Giriş:

XIII. yüzyılda Anadolu siyasî, edebî ve kültürel yönden köklü değişikliklere sahne olmuştur. Bu dönemde Türk diliyle eserler veren ilk şairlerden biri olması dolayısıyla Ahmed Fakih (öl. 1221) dikkate değer bir şahsiyettir. Onun edebiyat dünyasında tanınan ilk eseri *Çarhnâme* adını taşır. Tasavvufî bir mahiyet arzeden 88 beyit tutarındaki bu mesnevî, ilk defa Fuad Köprülü tarafından yayımlanmış<sup>1</sup> ve başka araştırmacıların da ilgisini çekmiştir.<sup>2</sup> Ahmed Fakih'in ikinci eseri *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-*

\* Prof. Dr., Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/i.pala@iku.edu.tr

<sup>1</sup> Köprülü'zade Mehmed Fuad, "Ahmed Fakih ve Çarhnâmesi", *Türk Yurdu*, IV, 1926, 289-295.

<sup>2</sup> Köprülü'nün Eğridirli Hacı Kemal'e ait *Câmiü'n-Nezâir* adlı bir nazîre mecmuasında (bk. Bayezit Umumî Ktp., No: 5782) bulup neşretmesinden sonra bu mesnevî, edebiyat ve dil sahasında çalışma yapanları yakından ilgilendirmiş ve araştırmacılar tara-

*Şerîfe* [Kutsal Mescidlerin Özelliklerine Dair Kitap] adını taşır. Eserin bilinen tek yazma nüshası British Museum'dadır.<sup>3</sup>

*Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*'de şair, bir grup arkadaşıyla çıktığı hac yolculuğu esnasında ziyaret ettiği Şam, Kudüs, Mekke ve Medine ile bu şehirlerdeki kutsal yerleri anlatır.<sup>4</sup> Hac dönüşü iki ay kadar ikamet ettiği Kudüs'ten pek hoşlanması dolayısıyla bu şehir hakkında kaleme aldığı övgüleri de kitabına ekleyen şair, 339 beyitlik metin kısmında aruzun "Mefâîlün Mefâîlün Feûlün" kalıbını başarıyla kullanmıştır. Kudüs medhinde kaleme alınan manzumeler ise vezin hatalarıyla dolu olup bazı yerlerde hece fazlalıkları yahut eksiklikleri de görülür. Yazımızın konusu işte bu manzumeler olacaktır.

1979 yılında, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Türkoloji Kitaplığındaki bir yazmanın<sup>5</sup> sonunda (v. 83<sup>b</sup>-87<sup>b</sup>) Ahmed Fakih imzalı toplam 69 beyitlik beş ayrı manzumeye rastladık. Sayın Prof. Dr. H. Mazıoğlu'nun yayımlanmış olduğu *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*'nin<sup>6</sup> sonundaki Kudüs övgüleriyle yer yer uygunluk, benzerlik ve ayrılıklar gösteren bu manzumelerden ilki 18, ikincisi 15, üçüncüsü 16, dördüncüsü 7 ve sonuncusu da 13 beyit tutarındadır. Özel bir isim ve başlık konulmamış olan manzumeler "Gayr" vasıta kelimesiyle birbirlerine bağlanarak alt alta sıralanmışlardır.

Bu makale 1979 yılında hazırlanmış olduğu hâlde bazı bilimsel gerekçeler yüzünden ancak çeyrek yüzyıl sonra, şimdi yayımlanabilmektedir.

#### İnceleme:

---

findan üzerinde tetkikler yapılmıştır (meselâ; Ahmed Fakih, *Çarhnâme*, haz. M. Mensuroğlu, İstanbul 1956, 98 s.).

<sup>3</sup> British Museum, Turkish Manuscripts, Hand list, or: 9848.

<sup>4</sup> Hac, zengin müslüman için farz hükmünde ise de eskiden yolculuk ve ulaşım imkânlarının kısıtlı oluşu, bu tür kutsal sayılan yerleri ziyaret etmeyi zorlaştırıyor, bunun sonucu olarak da o yerleri gidip görenler, gerek seyahat notları biçiminde, gerekse mimarî ve kültürel açıdan bu yerler hakkında kitaplar kaleme alıyorlardı. İlgiyle karşılanan ve çoğunluğu Arapça kaleme alınan bu tür eserlerin Mekke, Medine ve Kudüs üzerine yazılmış olanlarından bazıları "Fezail" üst başlığı ile kütüphanelerde yer almaktadır. (Msl. Süleymaniye Ktp., Antalya Tekelioğlu Bl. 796/1, Ayasofya Bl. 3341, Bağdatlı Vehbi Ef. Bl. 1142/1-4, 428/3, Reisülküttab Bl. 236/1 vs.).

<sup>5</sup> İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Türkoloji Kitaplığı, nr: 246. Bu araştırmamızda size tanıtmaya çalıştığımız bu elyazma kitap, söz konusu kitaplığın 2002 yılında topyekûn depoya kaldırılması sonucunda bugün artık araştırmacıların istifadesinden uzaktır.

<sup>6</sup> Hasibe Mazıoğlu, *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi's-Şerîfe*, Ankara 1974.

Bilim dünyasına tanıtmaya çalışacağımız söz konusu manzumeleri sayın Mazıoğlu'nun neşrettiği kitap ile karşılaştığımızda her iki metin arasında toplam olarak 28 beyit (bk. Metin I/2, 6, 7, 10, 15, 16, 18; III/2, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16; IV/1-7; V/3, 5, 6, 7, 9, 10) fazlalık olduğu görülecektir. Keza her iki metinde 10 beytin (bk. Metin I/8, 14; II/1, 4, 6, 14; III/1; V/1, 4, 11) tıpatıp birbirine uyduğunu, 31 beytin (bk. Metin I/1, 3, 4, 5, 9, 11, 12, 13, 17; II/2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15; III/3, 4, 5, 9, 10, 11, 12; V/2, 8, 12, 13) de değişik şekillerde istinsah edildiğini arz etmeliyiz. Ayrıca Mazıoğlu neşrinde bulunan 10 beyit de bizdeki metinde yoktur. Üstelik değişiklik arzeden beyitlerin çoğu, edition critique kabul etmeyecek kadar birbirinden farklıdır. Öyle ki beyit sıralarının değişikliği bir yana, benzer yönün bazen bir kelime, bazen de anlam ilişkisinden ibaret kaldığı olur. Meselâ Mazıoğlu neşrinde,<sup>7</sup>

Aksa'yile Sahre'nün ok atımı bir yanı  
Kamu girçekler canı Kuds-i mübârekdedür

diye geçen 364 numaralı beyit bizim metinde,<sup>8</sup>

Bir oh atımı eni ferş döşenmiş dört yanı  
Evliyâlar makâmı Kuds-i mübârekdedür

şeklinde. İki beyit arasındaki benzerliğin bir küçük anlam ilişkisinden ibaret kalan örnekleri çoğaltmak mümkündür. Söz konusu benzerlik ve ayrılıklardan bizim çıkarabildiğimiz sonuca göre ise her iki metnin aynı zamanlarda ve belki aynı bölgelerde kaleme alınmadıkları söylenebilir. Nitekim sayın Mazıoğlu, imlâ özelliklerinden yola çıkarak okuyup neşrettiği metnin en geç XV. yüzyıl sonlarında yazılmış olabileceğini söylemektedir. Oysa bizim üzerinde durduğumuz yazmanın istinsah kaydında, eserin Muhammed b. Muhsin b. Hasan b. Halil b. Ömerü'l-Yemenî el-Hâşimî adlı biri tarafından 12 Rebiülâhîr 852 (15 Haziran 1448) günü öğleden sonra tamamlandığı yazılmaktadır ki konumuz olan manzumeler bu kaydın alt kısmından itibaren aynı el yazısıyla sıralanmaktadır.

Metinlerde görülen aşırı farklılıklar bize, Ahmed Fakih'in gerçekte daha da uzun olan bu manzumelerinin âdeta anonim Halk edebiyatı ürünleri niteliğine büründüklerini, yahut halk arasında yaygınlaştıklarını ve bu yüzden farklı kaynaklarda değişik şekilleriyle yer aldıklarını, hatta

<sup>7</sup> Hasibe Mazıoğlu, *a.g.e.*, s. 44, 364. beyit.

<sup>8</sup> Bkz. Metin, beyit: I/3.

menkıbeleri XVIII. yüzyıla dek yaşayan Ahmed Fakih'in XV. yüzyıl ortalarında edebî yönüyle hâlâ yaygın bir şöhrete sahip olduğunu gösterir.<sup>9</sup>

Söz konusu manzumeler şekil yönünden musammat kasideye benzedikleri hâlde vezin ve eda bakımından Halk edebiyatı geleneklerine bağlı görünürler. Bundan da tasavvufî bir çehreye sahip olan ve fıkıh tahsil ettiği için kendisine “fakîh” tesmiye olunan Ahmed Fakih'in, doğu milletlerinin edebiyatları yanında Türk edebiyatını da lâyıkıyla bildiği ve XIII. yüzyıl gibi edebiyatımızın Anadolu'da yeni başladığı bir dönemde, Divan edebiyatının temellerini atanlar arasında sayılması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Bilindiği gibi, XIII. yüzyılda Türk dili ve edebiyatı, özellikle tasavvufî cereyanlar vasıtasıyla gelişme göstermiştir. Ahmed Fakih ise koyu bir mutasavvıftır. Orta Asya'dan destan ve türkülerle birlikte gelen Türklerin henüz bu edebiyat ürünlerinin canlılığını koruduğu XIII. yüzyıl Anadolu'sunda tarih ile coğrafi güzellikleri birleştirdikten sonra edebiyatlarını da birdenbire zenginleştirdikleri söylenebilir. Ahmed Fakih de Horasan'dan gelmiş bir “alp eren” olarak bir yandan Şark edebiyatlarını, diğer yandan Türk boylarının uzak hatıralarına ait halk şiirlerini iyi bilmekteydi. Selçuklu Devletinin resmî ve edebî dili Farsça olduğu için, İran edebiyatının yavaş yavaş kendini hissettirmeye başlaması üzerine Ahmed Fakih bu gelişmenin de dışında kalmayacak ve bir Divan şairi olarak edebiyat ortamında etkili olmaya başlayacaktır. Böylece bir yanda halkının Orta Asya'dan getirdiği sözlü edebiyatını iyi bilen Ahmed Fakih, aruz ile yazan ama hece geleneğinin etkisinden de uzak kalamayan bir şair olarak karşımıza çıkar. En azından, aşağıda inceleyeceğimiz şiirler bu tür bir edebiyat anlayışının ürünüdür.

Eski Anadolu Türkçesinin en eski metinlerinden kabul edilebilecek olan söz konusu şiirlerde, konunun gereği olarak Arapça ve Farsça; söyleyiş bakımından da arkaik Türkçe kelimelere sık rastlanmaktadır. Metinler harekeli olduğu için de ayrıca dil özelliklerini görmek daha kolay olmaktadır. Metin üzerinde imlâ ve dil yönünden gerek daha önce yayımlanan<sup>10</sup> şekiller ve gerekse sayın O. Şaik Gökyay'ın bazı okuyuş ve anlam hatalarını düzeltir mahiyetteki tenkitleri<sup>11</sup> bir kısım beyitlere yeterince açıklık

<sup>9</sup> Hasibe Mazıoğlu, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>10</sup> Hasibe Mazıoğlu, *a.g.e.*, s. 21-73.

<sup>11</sup> Orhan Şaik Gökyay, *Destursuz Bağa Girenler*, İstanbul 1982, s. 206.

getirmektedir.<sup>12</sup> Onun için biz şiirlerin, yine Ahmed Fakih'e ait Kudüs medhiyelerinden biri olması ihtimali üzerinde durmaktayız. Nitekim manzumelerin bütünündeki söyleyiş, üslûp ve dil benzerliği bu görüşümüze destekler mahiyettedir.

Şiirlerden birinde Fakih mahlası yerine “Nuh” adına rastlıyoruz. Zannediyoruz ki bu şiirde “Fakih” mahlasının bulunmayışı, bir müstensih hatasıdır. İkinci bir ihtimal olarak -kaynaklarda hiç rastlanmamış olmakla beraber- Ahmed Fakih'in bir adının da Nuh olması ihtimalidir. Buradan yola çıkarak Prof. Turhan Genceî'nin sunduğu bildiride iddia ettiği gibi<sup>13</sup> ikinci bir Ahmed Fakih'ten de şüphe edebiliriz.<sup>14</sup>

Bu metinlerdeki dil inceliklerini, arkaik kelimeleri, imlâ hususiyetlerini vs. dilbilimle uğraşan meslektaşlarımıza bırakıp, Mazıoğlu neşrindeki yolu izleyerek, burada metnin bir sözlük ve indeksini vermekle yetineceğiz. Ancak manzumeler ve şairle ilgili bazı incelemeler yapmanın da yerinde olacağını sanıyoruz:

Manzumelerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda Ahmed Fakih'in medhiyeleri için seçtiği mekânların toplum vicdanındaki yüksek yeri ve değeri hemen dikkat çekecektir. Kendi çağı içerisinde düşünürsek, o dönemin Müslüman toplumunda bir kişinin hac yolculuğu yapmak istemesi, hemen hemen iki-üç aylık bir zaman dilimini bu ziyaret için ayırması demektir. Bu arada hem Müslümanlarca hem de diğer semavî dinler

<sup>12</sup> *Kütâbu Evsâfi Mesâcidi'sh-Şerîfe*'nin neşrinden sonra sayın O. Ş. Gökyay, kitabın tenkidi hususunda makaleler yazmış (bk. O. Ş. Gökyay, “Güçlük Nerede” -seri makale-, *Türk Dili*, 289 ve 291) ve bu tür eserlerde titiz çalışmanın gerekliliğini lâıyıkıyla vurgulamıştır. Gökyay'ın ortaya koyduğu okuyuş şekilleri ve izahlar, neşredilen kitabın eksikliklerini giderecek mahiyettedir. Nitekim sayın Mazıoğlu'nun imlâyâ sadık kalmak yolunu takip ederek okuduğu, sayın Gökyay'ın da karine yoluyla değişik şekilde olması gerektiğini söylediği bir kaç kelime, bizdeki metinde münekkidi haklı çıkarılmaktadır (bk. I/14: Gökyay “ince”, Mazıoğlu nşr. “anca”, II/4: Gökyay “ider”; Mazıoğlu nşr. “andar”... gibi). Burada hemen ilâve etmek istiyoruz ki metnimizin ilk beytinin sadrını sayın Mazıoğlu “Varmaya nakeş kişi” diye okumuş, sayın Gökyay ise bunu olduğu gibi kabul etmiştir. Metnimizin yazı hususiyeti ile kelimelerdeki hareketleniş bizi “Vermeye nekes ki” şeklinde okumaya zorlamıştır. Ayrıca anlam olarak da bu ikinci şeklin daha uygun olduğuna inanıyoruz.

<sup>13</sup> Turhan Genceî, “Notes on the Attribution and date of the Çarhnâme [Çarhnâme'nin tarihi ve kime ait olduğu üzerine notlar]”, *Atti del Prima Convengo Internazionale di studi sulla Turchia Preottomane e Ottomane*, 24-26 Eylül, Napoli 1974 (bilimsel bildiri metni).

<sup>14</sup> Ayrıca bk. Orhan Şaik Gökyay, “Güçlük Nerede?”, *Türk Dili*, 289, Ankara 1975, s. 549.

mensuplarınca mukaddes kabul edilen ve o zamanlar bir İslâm şehri olması açısından önemi daha da büyüyen Kudüs, görülmeye ve övülmeye gerçekten lâyık bir şehirdir. Buranın tarihî ve medenî zenginliği bir yana, Kur'an-ı Kerim'in altı yerinde adının anılıyor olması (bk. V/5. beytin açıklaması) şairimizi oraya çekmiş ve iki ay kadar ikametine neden olmuştur. Nitekim şair, IV. manzumenin tamamında Kudüs'ü bir ibadet yurdu, fakirlerin Kâbe'si kabul ediyor ve İslâm'ın en güzel şekilde orada yaşandığına dair bilgiler sunuyor. Yine V/8. beyitte de şair, âdetâ şehrin özelliklerini ve coğrafyasını özetleyerek, oranın havası ve suyu itibarıyla yaşanacak bir yurt olduğuna dikkat çekiyor.

Manzumelerin tamamından anladığımız kadarıyla Ahmed Fakih'in hiç de küçümsenmeyecek bir şair olduğu ortadadır. O, Türklerin Halk edebiyatından Divan edebiyatına geçişlerini lâyıkıyla idrak bakımından da önemli bir şairdir. Buna rağmen şiirinin bazı bocalayışlar içinde olduğu da gözden kaçmaz. Söz gelimi V. manzumede birkaç noktayı işaretleyelim: Öncelikle bu şiirin tamamında bir kafiyeleniş hatası hemen kendini gösterir. Şairimizin mana gereği -ki bir şiir manadan ayrı düşünülemez- bazı kafiye kelimelerini ayrı şekillerde yazması (sayvan-ı, Süleymân-ı; sultânı, erzâni... gibi) yanında Allah'ın isimleri ile bir şehir adını tamlama yapması (Hannân-ı Kuds, Rahmân-ı Kuds... gibi) ve hele hele revî harfi “n (ن)” olan bir kafiye “turağı (bk. V/9<sup>b</sup>)” kelimesiyle kafiye oluşturması (ayrıca bk. II/15<sup>a</sup> neylesün-şerh eylesün), şiirlerinde fazlasıyla serbest davrandığını gösterir. Aynı manzumenin 6. beytinde yine bir vezin hatası yapmakta ve bir hece ziyade göstermektedir. Mamafih böyle durumlarda müstensih hatalarının da payını inkâr etmemek gerekir. Nitekim manzumelerin birçok yerinde müstensihten kaynaklanan imlâ kusurları göze çarpar. Meselâ III. manzumeyi ele alalım: 2<sup>b</sup>'de “sorayım” kelimesi “sad (ص)” ile değil “(süreyim)” biçiminde “sin (س)” ile yazılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi erken dönem imlâsı için kabul edilebilecek olan bu yazılış biçimi, bir beyit altta (3<sup>b</sup>) tam tersi bir yazılış örneğiyle karşımıza çıkar. Burada da “sana” kelimesi “صكا” şeklinde yazılmıştır. Oysa “sad” değil “sin” kullanılarak “صكا” şeklinde yazılması gerekirdi. 11 ve 12. beyitlerde geçen “yanı” kelimesinin birbirlerine çok yakın yerlerde olmalarına rağmen iki ayrı imlâ arzetmeleri de bizi, hattatımızın özensiz biri olduğu fikrine götürür. Çünkü 11<sup>a</sup>'da “ياني” şeklinde yazılarak “y (ي)” ile gösterilen iyelik eki, 12<sup>a</sup>'da “يان” şeklinde yazılıp esre (.) ile gösterilmiştir. Maamafih bu yazılış şekillerinin bile, Eski Anadolu Türkçesinin imlâ hususiyetlerini ve dilimizin geçirdiği safhaları bize göstermesi açısından önemi inkâr edilemez.

Ancak “cehennem” ile “tamu”yu bir şairin yanyana kullandığını görmek de yadırgatıcıdır (bk. II/12<sup>a</sup>).

Ahmed Fakih'in edebî sanat açısından da pek zengin bir repertuarı olduğunu söyleyemeyiz. İlk bakışta -zorlama ile çıkarılabilen- tezat (bk. I/1, “nekes” “cömert”), telmih (bk. I/5, Musa ve I/6, Davud, V/1, Süleyman vs.), tenasüp (bk. V/2, “kadı, defter, divân ve divânın açılması”) ve iktibas (bk. IV/7<sup>b</sup>) gibi sanatlar göze çarpmaktaysa da bunlar şiire çok özel bir çeşni katmazlar. Ancak unutmamak gerekir ki elimizdeki manzumeler Halk şiiri geleneğine yakın dururlar.

Son olarak söylemeliyiz ki şairin dinî konuları ele alışındaki lirizm, bütün hatalarının üstünde bir başarıyla dizelerine yansımaktadır. Onun tasavvufî çehresi yanında İslâmî akidelere sıkı sıkıya bağlı ve sanatını, orta seviyedeki halka yönelik “ilâ-yı kelimetu'llah” hizmetine vermiş mutekit bir şair oluşu, edebiyatımızın kuruluş devrindeki bütün tecrübesizliklerini affettirecek kadar takdire şayandır. Sade dili, akıcı üslûbu ve rahat anlatışı yanında gerçeğe uygun tasvirleri ile de dikkati çeken şair devri içinde önemini daima koruyacaktır. Unutmamalıyız ki elimizdeki manzumelerin asıl önemi, dilinin eskiliğinden gelmektedir.

#### Metinler:<sup>15</sup>

##### I

##### Medh-i Kuds

(7+7=14)

1. Vermeye nekes kişi iş başı cömertdedür  
Kubbe-yi Sahra daşı Kuds-i mübârekdedür
2. Gir kapudan karındaş secde kılğıl indür baş  
Zihî cennet yeşil taş Kuds-i mübârekdedür
3. Kudse varan âdemî cana deger bir demi  
Peygamberün kademi Kuds-i mübârekdedür
4. Bir oh atımı eni ferş döşenmiş dört yanı  
Evliyâlar makâmı Kuds-i mübârekdedür
5. Mûsâ ki çıkdı Tûr'a bakdı ki Kuds'i göre  
Asâsı nişânesi Kuds-i mübârekdedür
6. Dâvud ki düzdi zireh içleri gireh gireh  
Düzetdügi bencereh Kuds-i mübârekdedür
7. İlan ki kasd eyledi Peygamber'i urmağa

<sup>15</sup> Metnin orijinali harekeli olduğundan çevriyazıda hareketler okuyuşa yansıtılmıştır.

- Ol çetücek bir dürtdi Kuds-i mübârekdedür
8. Nar ağacı demürden ne oddan ne kömürden  
Düzmeyeler hamurdan Kuds-i mübârekdedür
9. Kuds'ün ardı (ki)<sup>16</sup> kayadur kapısı Kible'yedür  
Ol kaya kim söyledi Kuds-i mübârekdedür
10. Hamza Nebî ammüsi berkitdi gürze pası  
Kalkanınun aynası Kuds-i mübârekdedür
11. Oniki (bin) mermer direk başları altun bezek  
Anda eylese emek Kuds-i mübârekdedür
12. İsa bişigi-y-ile Mûsâ asâsı bile  
Ol kubbe-i silsile Kuds-i mübârekdedür
13. Beyt-i Lahim kilise anda bir toğdı İsa  
Irak degül ol kısa Kuds-i mübârekdedür
14. Yazuk müzd terâzüsi ince Sırat köprüsi  
Sekiz uçmak kapısı Kuds-i mübârekdedür
15. Kubbe büyük degirmi kubbenün misli var mı  
Sağa sola minâre Kuds-i mübârekdedür
16. Kubbenün hiç misli yok açlar olur anda tok  
Kand-ile cüllesi çok Kuds-i mübârekdedür
17. İy Fakih sen medh bunı idemezsin dün günü  
Âh dirîğ mahşer günü Kuds-i mübârekdedür
18. Aksa-y[ı]la Sahra dahı karşılarına Tur tağı  
Enbiyâlar yatağı Kuds-i mübârekdedür

Gayr

II

(8+8=16)

1. Hem[=Her] dem şükür ol Allah'a kıldı bize inâyeti  
Kereminden nasîb itdi bu mübârek ziyâreti
2. Lutf anundur kerem anun fazl anundur ihsan anun  
Onsekiz bin âlem anun içi toludur rahmeti
3. Ol bir yüce Sübhân durur atâsı çok sultân durur  
Kullarına erham durur virmişdür dürlü ni'meti
4. Habîbine emir kılur Mekke'den Aksâ'ya gelür  
Enbiyâlar saf saf olur ider anda imâmeti

<sup>16</sup> Metin içerisinde kavisli araç ( ) içinde yazılan kelime/heceler metinde yer aldığı halde vezin veya anlam gereği fazlalık olan kelime/heceleri; köşeli araç [ ] içinde yazılan kelime/heceler de metinde yer almadığı hâlde metin tamiri yoluyla orada bulunması ihtimali en kuvvetli olan kelime/heceyi karşılar.

5. Kimler Kuds'de namâz kılur her birisi biş yüz alur  
Bir kavülde on bin alur elli bin durur gâyeti
6. Müezzinler salâ ider mü'minler Aksâ'ya gider  
Pâzişâhum yardım ider saklarlar savm u salâtı
7. Evvel (ki) malikîle kılur dönüben Aksâ'ya gelür  
Çün Sahra'da tamâm kılur durur ider ziyâreti
8. Yüzlerin sürer kademe tevbe kılur ben nedeme  
Ol Nebî-yi mükerreme getürürler salavâtı
9. Sahre altına girürler imâme yirin görürler  
Yüzlerin yire vururlar Hak'a kılurlar secdeti
10. Güruh güruh huccâc gelür mezârlara yüzün sürür  
Görücegez hayrân olur ol şerîf Kubbe Sahreti
11. Hicâz kıluban döneler maksûdlarına ireler  
Çün Kuds'den haber soralar ah idüp kıla hasreti
12. Cennet cehennem tamu bunda bellü yiri kamu  
Bilür bunı hâs u âm(u) sâbit olmışdur âyâtı
13. Terezü Sırat kurıla halâyık anda dirile  
Hazret'e hisâb virile zâhir ola mahfiyeti
14. Hak Çalab'um lutf işleye habîbine bağışlaya  
Ol ki sevmezdi suçluya ta biline celâleti
15. Miskin Fakih ne eylesün fazlın nice şerh eylesün  
Ol enbiyâlar kıblesin bâzişâh itmiş midhati

Gayr

III

(8+8=16)

1. Allah bizi göre durur rızkumuzu viredurur  
Ne müşerref yire durur iy cânım Kuds-i mübârek
2. Diridüm nice varayın ya seni kanda göreyin  
Haberün kime sorayım iy cânım Kuds-i mübârek
3. Urum'ı vü Şâm'ı geçdüm Arabistanlığa düşdüm  
Şükür ki sana kavuşdum iy cânım Kuds-i mübârek
4. Hacılar-ıla kuşandum tobrak oluban döşendüm  
Sanma yolunda üşendüm iy cânım Kuds-i mübârek
5. Evvel ki Harem'e (kereme) girdüm Kubbe-i Sahra'yı gördüm  
Şükür maksûduma irdüm iy cânım Kuds-i mübârek
6. Appakça kubbe-i mi'râc bu sözden söyledün bir kaç  
Hâcet dileyüp elün aç iy cânım Kuds-i mübârek
7. Yanında kubbe(-i) silsile duâ kıl günâhun dile  
Gözümüz yaşın kim sile iy cânım Kuds-i mübârek

8. Kuds-i mübârekdür adı gönüllere virür yadı  
Şekerden datludur dadı iy cânım Kuds-i mübârek
9. Rahmet yağmur gibi yağar nasîb olana ol değer  
Münâcâtlar göğe ağar iy cânım Kuds-i mübârek
10. Hayâlümde geçer-idi gönlüme nâr saçar-idi  
Hem gözümde uçar-ıdı iy cânım Kuds-i mübârek
11. Sağ yanı uçmak deresi bağlar bahçalar arası  
Göz gerek anı göresi iy cânım Kuds-i mübârek
12. Sol yanı tamu deresi gönlüm yok varup göresi  
İllâ Harem'de turası iy cânım Kuds-i mübârek
13. Edebsüzlük itmeyelüm gaflet-ile yatmayalum  
Koma bizi gitmeyelüm iy cânım Kuds-i mübârek
14. Uş yola düşdüm giderem derdüme yandım giderem  
Sanma usandım giderem iy cânım Kuds-i mübârek
15. Bizüm ile varanlara selâm olsun yaranlara  
Var eyle di sen anlara iy cânım Kuds-i mübârek
16. Bu medhi iden biçâre olur-ısa yüzi kara  
Derdine oluna deva iy cânım Kuds-i mübârek

Gayr

IV

(8+8=16)

1. Zaman geçdi iş soruldu salâdur Kuds'e gidelüm  
Ölüler anda dirildi salâdur Kuds'e gidelüm
2. Sâlihler kalmadı gitdi cihânı hep fesad dutdı  
Bu dünyânun işi bitdi salâdur Kuds'e gidelüm
3. Şeyâtîn fırsatın buldı gönüller kararıp öldi  
Eyü dirlik kesâd oldı salâdur Kuds'e gidelüm
4. Okırlar okıyup dutmaz bu halkı gözedüp gütmez  
Gönüllerde safâ bitmez salâdur Kuds'e gidelüm
5. Mahabbet dünyaya düşdi kul azdı hocadan kaçdı  
Karar kılmaz gönül uçdı salâdur Kuds'e gidelüm
6. Emr-i ma'rûf bu dem kaldı bid(e)at gelüp sünnet oldı  
Nasıblü nasîbin aldı salâdur Kuds'e gidelüm
7. İş[it] Nuh yolun [u] bilgil öz hâlüne nazar kılğıl  
Ölüm gelmezden ön ölgil salâdur Kuds'e gidelüm

Gayr

V

(7+7=14)

1. Var bu cihân içinde hazret-i sayvân-ı Kuds

- Allah'un nazargâhı mühr-i Süleymân-ı Kuds
2. Kuds'dür yir (ü) gök bünyâdı Hak olur anda kadı  
Yarınğı gün açılısar defter(-i) [ü] dîvân-ı Kuds
  3. Gökde melâyiklerün yirde halâyıklarun  
Kılduğı ziyâretün serveri sultânı Kuds
  4. Kuds'dür miskin her hacı Mustafâ'nun mi'râcı  
Ümmet-i Muhammed'e eyledi erzâni Kuds
  5. Mescid-i Aksa gibi cihânda yok bir dahı  
Kur'an'da yâd eyledi kim anı Hannân-ı Kuds
  6. Kubbe(-i) Sahra tolu nur yanında hem tâğ-ı Tûr  
Dört yanı behişt ü hûr cennet-i Rıdvân-ı Kuds
  7. Kubbe(-i) Sahre değirmi bir dahi yok menendi  
Yetmiş kez nazar eyler kim ana Rahmân-ı Kuds
  8. Allah'un nazarından derleyüp sular akar  
Dört yanı çişme bınar kim âb-ı revân-ı Kuds
  9. Yitmiş iki milletün Kible'sidür Kâ'besi  
Gâyib erenlerinün menzil ü turağı Kuds
  10. Kanda kim âdem ölür canları Kuds'e gelür  
Cümle canlar dirneği ol makâm-ı cânı Kuds
  11. Dünyânun âhirinde Hak Kuds'ini gizleye  
Halâyıklar söyleşüp iy(e)deler kim kanı Kuds
  12. İsteyüp bulmayalar ah idüp (ağlaşalar) ağlayalar  
Halâyıkun gözinden çün ola penhâni Kuds
  13. Miskinlig-ile gelgil Hak'un kudretin görgil  
Ne makam(dur) Kuds'i görgil şevk-ıla hırmâmı Kuds
- Temmetü'l-kitâb bi-avni'llahi meliki'l-Vehhâb  
Velev nazara fihi duâe'l-kâtibîn

### G ü n ü m ü z D i l i n e Ç e v i r i :

#### Kudüs Övgüsü

1. Cimri kişi (hayır namına malından birşey) vermez. İşin başı cömert kişidedir (her şey cömertlikte düğümlenir). Sahra taşından (olan) kubbe de kutluk (uğurlu) Kudüs'tedir.

2. Ey kardeş! (Kubbetü's-Sahra'ya)<sup>17</sup> kapıdan gir (ve) secde edip başımı eğ (kibirden arın). (Bak ki) kutlu Kudüs'teki o yeşil taş ne güzel cennettir. Kur'an-ı

<sup>17</sup> Kubbetü's-Sahra, kutsal eşyaların saklandığı bir mescit olup üç semavî dinin mensupları tarafından mübarek mekân olarak bilinir. Sahre (Sahra) adı verilen ve

Kerim'de "O şehrin kapısından Allah'a şükür için secde ederek girin ki size suçlarınızı bağışlayalım." (A'raf VII/161) buyurulmaktadır.

3. Kudüs'e giden kişioglunun bir anı, (bütün bir) ömre değer. Peygamber'in ayağı (izi) kutlu Kudüs'tedir.

4. Eni, bir ok atımı (bir okun gidebileceği yer kadar genişlikte). Dört yanı da yaygı (yeşillikler) ile döşenmiş. Ermiş kişilerin mezarları kutlu Kudüs'tedir.

5. (Hz.) Musa Tur (dağın)a çıktığında baktı ki Kudüs'ü gördü. (Hatta) asasının izi (hâlâ o) kutlu Kudüs'tedir.

6. (Hz.) Davud, içleri ilmek ilmek (olan) zırh(ı) yaptı (icad etti). Onun düzenlediği pencere (de yine) kutlu Kudüs'tedir.<sup>18</sup>

7. Yılan, Peygamber'i sokmak istediğinde o kediciğin (bundan) onu haberdar etmesi (hadisesi de yine) kutlu Kudüs'tedir.<sup>19</sup>

8. Ne ateşten ne (de) kömürden (olmayan) ve hamurdan da yapılamayan o demir nar ağacı kutlu Kudüs'tedir.

9. Kudüs'ün arka kısmı kaya(lık)dır. Kapısı (ise) kibleye (yönelik)dir. Konuşan o kaya (da) kutlu Kudüs'tedir.

10. Gürze hakkını veren, Peygamber'in amcası Hamza'nın kalkanının aynası (değirmi kısmı) kutlu Kudüs'tedir.

11. (Kubbeleri ayakta tutmak için devamlı) emek sarf eden, tepeleri altınla süslü oniki mermer direk kutlu Kudüs'tedir.

12. (Hz.) İsa'nın beşiği ile (Hz.) Musa'nın asası (ve) sıra sıra kubbeler (veya Kubbe-i Silsile), kutlu Kudüs'tedir.

13. Uzak değil (de) yakın olan (Hz.) İsa'nın doğduğu o Beyt-i Lahim kilisesi kutlu Kudüs'tedir.<sup>20</sup>

---

kutsallığına inanılan bir kaya çevresinde kurulduğu için bu adla anılır. Şimdiki binası Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan tarafından 691 yılında yaptırılmıştır. Kubbetü's-Sahra'nın, Hristiyanlık ve Musevilik inancında Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, ve İsa Peygamberlerin hayatı ile örtüşen efsaneleri olup buradan cennete bir yol uzandığı var sayılır. Müslümanlar da Hz. Peygamber'in Mi'rac hadisesinde Burak'a binerken buradaki bir taşa bastığına ve taşa ayak izinin kaldığına inanırlar.

<sup>18</sup> Davud peygamber Kudüs'te hüküm sürmüş bir sultan idi. Buna rağmen bir mucize olarak, demiri sıkığı zaman mum gibi yumuşatır ve ona şekil verip zırh yaparak geçimini sağlamış.

<sup>19</sup> Beyitte anlatılan olay şöyle cereyan etmiştir: Peygamberimiz namaz kılarken bir yılan yanına sokulup onu sokmak istemiş. Bu sırada bir kedi gelip yılanı yakalamış ve savurup öldürmüştür. Peygamberimiz de namazı bittikten sonra o kedinin sırtını sıvazlamış. Kediyi hangi şekilde olursa olsun havaya atsanız yahut onu yüksekten bıraksanız, ayakları üstüne düştüğünü göreceksiniz. İşte halk arasında kedinin bu özelliğine, Peygamberimiz tarafından sırtının sıvazlanması olayı sebep gösterilir.

14. Günah-sevap terazisi (ile) ince(cik) olan Sırat köprüsü (ve) sekiz cennetin kapısı kutlu Kudüs'tedir.

Beyitte Kudüs'ün bir ibadet yurdu olduğuna işaret vardır.

15. Sağında solunda minare(ler olan) ve (bir) eşi (daha) bulunmayan o büyük yuvarlak kubbe kutlu Kudüs'tedir.

16. Kubbenin (hiç bir) benzeri yoktur. Şekerle dolu torbaları (o denli) çok ki açlar orada tok olur, (işte bunlar) kutlu Kudüs'tedir.

17. Ey Fakih sen bunu (bu şehri), gece ve gündüz (devamlı çalışıp çabalasan bile yeterince) övemezsin. Eyvah ki kıyamet günü kutlu Kudüs'ün de başına gelecektir (yani o zaman bütün bu güzellikler yok olacaktır).<sup>21</sup>

18. (Mescid-i) Aksa ve (Kubbe-i) Sahra ile karşılarında (duran) Tur dağı, (ayrıca) Peygamberlerin yatağı kutlu Kudüs'tedir.

## II

1. Bize yardım etti(ği) için Allah'a her an şükür(ler) olsun ki cömertliğinden (dolayı) bize bu kutlu ziyareti nasip eyledi.

2. İyilik, cömertlik, erdem (ve) bağış (hep) O'nun (olduğu gibi), içi O'nun rahmetiyle dolu olan on sekiz bin âlem (de) O'nundur.

3. O, (öylesine) ulu bir Allah'tır (ki) bağışlaması çok bir padişahdır. Kullarına en çok acıyan O'dur (ki bu yüzden) çeşit çeşit azıklar vermiştir.

4. Sevgilisine emreder (o da) Mekke'den (Mescid-i) Aksa'ya gelir. Orada peygamberler saf saf olurlar (ve o “sevgili” olan Peygamberimiz de onlara) imamlık eder.<sup>22</sup>

5. Kudüs'te namaz kılan kişinin her bir rekâtı beş yüz sevap alır. Bir söylentide (bu sevap) on bindir. Son haddi ise elli bindir.

6. Müezzinler (ezan ile) çağırdıklarında müminler hep (Mescid-i) Aksa'ya giderler. Allah'ın yardım etmesiyle (de) oruç ve namazı eda ederler.

7. (Kişi) önce evinde (namaz) kılar, sonra (Mescid-i) Aksa'ya gelir. (Kubbe-i) Sahre'de de ettiği ziyaret tamamlanmış olur.

<sup>20</sup> Kur'an-ı Kerim'de “(Ey Resul) Kur'an'daki Meryem kıssasını (onlara) oku. Hani o (ibadet için) ailesinden ayrılıp (Beytül-Makdis'in) doğu tarafında bir yere çekilmişti.” Meryem (XIX/16) buyurulmaktadır. İşte Beyt-i Lahim burasıdır ve Hz. İsa burada doğmuştur. Bir önceki beyitte bahsedilen beşik de buradadır.

<sup>21</sup> Vezin ve kafiye gereği “medh” ile “bunı” kelimelerinin yerlerini değiştirdik. Ayrıca beytin ikinci mısraından mahşer gününün Kudüs'te kurulacağına dair bir hüküm çıkarılabilirse de kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur.

<sup>22</sup> Miraç gecesinde Peygamberimiz Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gelmiş ve orada bütün peygamberlerin ruhlarına imam olup onlara namaz kıldırdıktan sonra göğe yükselmiştir.

8. Yüzlerini (Peygamberimizin) ayak (izi)ne sürerler. “Ben pişmanım” (diyerek) tevbe ederler. O mükerrem (aziz, saygın) Peygamber'e salavat getirirler.<sup>23</sup>

9. Sahre'nin altına girerler (ve) imamın yerini görürler. (Sonra da) yüzlerini yere koyarak Allah'a (şükür) secde(si) ederler.

10. Kafile kafile hacılar gelirler (ve oradaki) mezarlara (başında dua ederek) yüzlerini sürerler. O (pek) şerefli Kubbetü's-Sahre'yi gördüklerinde de hayran kalırlar.

11. Haclarını yerine getirerek dönerler (ve böylece) isteklerine kavuşurlar. (Artık her yeni gelene) Kudüs'ten haber sorarak ah edip hasretlik çekerler.

12. Cennet (ve) Cehennem'in yeri hep burada bellidir. Seçkinler de adı duyulmayanlar da (havas ve avam) bunu bilirler, (çünkü) alâmetleri belli olmuştur.

13. (Mahşer günü) terazi ve sırat (köprüsü) kurulur. O zaman bütün insanlar da dirilir. Allah'a (dünyada yaptıklarımızdan dolayı) hesap verilir (ve kulların) bütün gizlilikleri orada açığa çıkar (suçları ortaya dökülür).

14. (Umarız ki) Allah'ım(ız) lutfedip (müslümanları) sevgilisine (Hz. Muhammed'e) bağışlar. (Ancak Allah ve peygamberini) sevmeyen kişiyi de suçlar ki ululuğu ve kudret sahibi oluşu anlaşılsın.

15. (Bu) aciz (kul) Fakih ne yapsın, Allah'ın (bizzat) övgüsünü yapmış (olduğu) o nebiler kıblesi (olan Kudüs'ün) niteliklerini nasıl sayıp döksün?

### III

1. Allah bizi (daima) görmektedir. Aziğımızı (kesmeden) vermektedir. Ne şerefli bir yerdedir, (ah!) ey canım kutlu Kudüs.

2. Nasıl gelip seni nasıl görsem, haberini kimlerden sorsam diyordum, ey canım kutlu Kudüs.

3. Anadolu ve Şam (Suriye)'ı geçtim ve Arabistan (toprakların)a vardım. (Bu yolculuk sonucu) şükür ki sana kavuştum, ey canım kutlu Kudüs.

4. Hacılar ile (birlikte) giyindim (ihrama girdim). Toprak (gibi) yerlerde saçıldım (yürüdüm). Sanma ki (senin) yolunda üşendim, ey canım kutlu Kudüs.

5. Evvelâ Harem'e girdim. (Ardından) Kubbe-i Sahra'yı gördüm. Şükür amacıma ulaştım, ey canım kutlu Kudüs.

6. (Peygamber'in) miraç (için çıktığı Mescid-i Aksa'nın) kubbesi bembeyaz. Böyle (yakarış dolu) sözlerinden biraz söyle. (Ey kişi! Artık) dilekte bulunup elini (Allah'a) aç ki bu canım kutlu Kudüs'tür.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Bu beytin neşredilen nüshadaki nüansı daha anlamlıdır.

<sup>24</sup> Bu beyitte bir anlam düşüklüğü vardır.

7. (Ey kişi!) Yan tarafta sıra kubbelerde (ve Kubbe-i Silsile denen yerde) dua edip günahın(ın affın)ı dile. (Bu günahlı hâlimizle) gözümüzün yaşını kim silecek (ah!) ey canım kutlu Kudüs?
8. Adı “Kutlu Kudüs”tür. Gönüllere zikir veren (odur). Tadı(n) şekerden tatlıdır ey canım kutlu Kudüs.
9. (Allah'ın) Rahmeti (burada) yağmur gibi (bol bol) yağar. O, kısmeti olana isabet eder. (Sendeki) yakarışlar göklere çıkar, ey canım kutlu Kudüs.
10. Hayalimden geçiyordu, gönlüme nur saçıyordu. Hem gözümde tütüyordu, (ah!) o canım kutlu Kudüs.
11. Sağ tarafı bağlar bahçeler arasındaki cennet deresi (veya ırmakları). (Ama) onu görmek için göz (iyi ameller işlemiş olmak) gerekir, ey canım kutlu Kudüs.
12. Sol yanı cehennem deresi. Varıp (orayı) görmeye hiç gönlüm yok. İstedim, (cennet gibi olan Mescid-i Aksa'daki) bahçede oturmaktır, ey canım kutlu Kudüs.
13. (Burada bulunduğumuz müddetçe) hiç edepsizlik etmeyelim ve bilmezlikle (dalgınlıkla) yatmayalım. (Yeter ki) gitmemiz için sen bizi bırakma, ey canım kutlu Kudüs.
14. İşte yola çıktım (artık istemeye istemeye) gidiyorum, (senden ayrılığın) derdiyle yanarak gidiyorum. (Sakın) usandığım için gidiyorum sanma, ey canım kutlu Kudüs.
15. Bizim ile birlikte varanlara (seni ziyarete gelenlere) ve dostlara da selâm olsun. Var böylece selâmımızı söyle ey canım kutlu Kudüs.
16. Ey canım kutlu Kudüs! Bu övgüyü söyleyen çaresiz, (eğer bir gün) yüzü kara(lardan olacak) olursa; (inşallah) derdine deva olunur (ve senin yüzün suyu hürmetine suçları bağışlanır).

## IV

1. (Ey insan: Tut ki) zaman geçti, ölümler hep dirildi ve (amellerden) hesap soruldu, (o zaman ne yapacaksın?) (Haydi hac zamanı geldi) çağrıdır, Kudüs'e gidelim (ki yarın kıyamette amelsiz olmayalım).<sup>25</sup>
2. Dinin emirlerine uyan kişiler kalmadı, (hepsi) gitti. Dünyayı baştanbaşa bozgunculuk sardı. Bu dünyanın sonu geldi (sayılır), çağrıdır, (artık) Kudüs'e gidelim.
3. Şeytanlar kolaylık buldu. Gönüller kararıp öldü. İyi dirlik azalıp yok oldu, çağrıdır, (artık) Kudüs'e gidelim.

---

<sup>25</sup> Eskiden hac güzergâhına Kudüs de dahil idi.

4. Âlimler bildikleriyle amel etmezler ve bu halkı(n sonu ne olacaktır diye) hiç gözetmezler. Gönüllerde şenlik yeşermez, çağrıdır, Kudüs'e gidelim.

5. Sevgi, dünyaya yöneldi (dünya sevgisi kalpleri sardı). Kullar azdı, hoca(lar)dan kaçtı. Gönül (artık) durmaz, Kudüs hevesiyle uçtu, çağrıdır, Kudüs'e gidelim.

6. Şeriat emirlerine uyunuz demek şimdi terk edildi. Peygamber'den sonra ortaya çıkan uydurmalar gelip sünnet(miş gibi) oldu. Nasibi olanlar nasiplerini aldı. Çağrıdır, Kudüs'e gidelim.

7. Ey Nuh! (Gideceğin) yolunu bil (ve) kendi hâline (şöyle bir) bak, (iyilik adına ne yapabildin, bir düşün)!.. Ölüm gelmeden evvel öl (ki bunun için) çağrıdır, Kudüs'e gidelim.<sup>26</sup>

## V

1. Bu dünya içinde Kudüs gölgeliğinin önü (Kudüs'e gitmekle kazanılacak ahiret gölgeliği) var. Kudüs'ün (hâkimi ve bânisi) Süleyman Peygamber'in (oradaki) mührü (ise) Allah'ın nazargâhıdır.

2. Yerin ve göğün (en seçkin) yapı(larından biri)si Kudüs'tür. Orada tek yargılayıcı Allah'tır. (Nitekim) yarın (kıyamette) Kudüs divanının (bütün amelleri bildiren) defteri açılacak (ve insanlar karşılıklarını görecek)tir.

3. Gökte meleklerin ve yerde kulların yaptıkları ziyaretlerin en yücesi ve sultanı Kudüs (için olan)dır.

4. Acizlerin hac ibadeti, Kudüs(ü ziyaret) ile tamam olur. Hz. Muhammed'in miracı da Kudüs'ten (başlamış)tır. (İşte bu yüzden) Muhammed ümmetine Kudüs lâyük görüldü.

5. Mescid-i Aksa gibi dünyada bir tane daha yoktur. (Nitekim) Kudüs(ün de Rabbi olan) Allah Taala onu Kur'an'da da andı.<sup>27</sup>

6. Kubbe-i Sahre nur ile dolu. Yanında da Tur dağı (vardır). (Bu hâliyle) Kudüs, dört yanı cennet bahçeleri ve hurilerle dolu Rıdvan cennetidir.<sup>28</sup>

7. Kubbe-i Sahre yuvarlaktır ve bir eşi yoktur. (Nitekim) Allah ona (günde) yetmiş kere bakar.

<sup>26</sup> Şair, edebiyatta aşk hadisi olarak tekrarlanan "Mûtû kable en temûtû [Ölmeden önce ölünüz]" hadisini mealen iktibas etmektedir.

<sup>27</sup> Kur'an-ı Kerim'de Kudüs, Beyt-i Makdis veya Mescid-i Aksa, altı yerde isim zikredilerek geçmektedir. Bunların ilk ikisi (bk. Bakara, II/58) ve Araf , VII/161) Musa peygamber ve İsrailoğulları sebebiyle, ortadaki ikisi (bk. İsrâ, XVII/1, 7) Peygamberimizin miracı dolayısıyla; diğeri Meryem ve Hz. İsa'dan bahsedilirken (bk. Meryem, XIX/16) bir başkası da Hz. Süleyman ile (bk. Sebe, XXXIV/14) birlikte anılmıştır. Bu ayetlerin hepsinde Kudüs'ten kutsal bir yurt olarak bahsedilir.

<sup>28</sup> Rıdvan, cennetin bekçisi olan meleğin adıdır.

8. Allah'ın (bu) bakışlarından (Kudüs) terler (ve) sular(ı) akar. (İşte bu yüzden) Kudüs'ün dört bir yanında suları akan çeşme ve pınarlar vardır.

9. Kudüs, yetmiş iki (türlü) milletin kıblesi ve Kâ'besi, gayp erenlerinin de konağı ve durağıdır.

10. Nerede bir insan ölse ruhu Kudüs'e gelir. (Böylece) Kudüs, can makamı ve ruhların toplantı yeri (olur).

11. Allah Kudüs'ünü dünyanın son kısımlarında gizlemiştir (korumaktadır). Halk (ise) birbirlerine "Kudüs nerede?" diyerek söyleyip dururlar.

12. (Kudüs'ü) isterler ama bulamazlar, (buna) ah ede ede ağlarlar. Çünkü (değerini bilmeyen) halkın gözünden Kudüs gizlenmiştir.

13. Acizlik (tevazu) ile gel (ve) Allah'ın kudretine bak ki Kudüs ne (kadar kutsal bir) yerdir. (O kutsallıktan dolayı da ne kadar büyük bir) şevkle (insanların orada) harman (oluşlar)ını gör.

## Sözlük ve Kelime İndeksi

- A
- âb (f) : su V/8b
- aç : aç  
-lar: I/16a
- aç- : açmak III/6b  
-ılısar V/2b
- ad : ad, isim  
-ı III/8a
- âdem (a) : insan, kişiöğlü V/10a  
-î I/3a
- ağ- : ağmak, çıkmak, yükselmek  
III/9b
- ağaç : ağaç  
-(c)r: I/8a
- ağla- : ağlamak  
-şalar (-yalar): V/12a
- ah : ah, eyvah I/17b, II/11b, V/12a
- âhir : son, uç  
-inde: V/11a
- ak- : akmak  
-ar: V/8a
- Aksâ (a) : Kudüs'teki ünlü Mescid-i Aksa. Hz. Süleyman tarafından yaptırıldığı rivayet edilir.  
-a: II/4a, II/6a, II/7a  
-/y) ile: I/18a
- al- : almak  
-dr: IV/6b
- âlem (a) : evren, kâinat II/2b
- Allah (a) : Allah III/1a  
-a: II/1a  
un: V/1b, V/8a
- alt : alt  
-ma: II/9a
- altun : altın I/11a
- al- : almak  
-ur: II/5a
- âm (a) : avam, halk, sıradan kişiler  
II/12b
- ammü (a) : amca  
-si: I/10a
- ana : ona V/7b
- anda : orada, onda I/11b, I/13a, I/16a, II/4b, II/13a, IV/1b, V/2a
- anı : onu III/11b, V/5b
- anlar : onlar  
-a: =III/15b
- anun : onun II/2a(2), II/2b  
-dur: II/2a(2)
- appakca : bembeyaz, ayan beyan  
III/6a
- Arabistanlık : Arap ülkesi, Arap memleketleri, Arabistan  
-(ğ)a: III/3a
- ara : ara  
-sı: III/11a
- ard : art, arka  
-ı: I/9a
- asa (a) : asa, değnek, baston  
-sı: I/5b, I/12a
- ata (a) : bağış, ihsan  
-sı: II/3a
- atım (at-'tan) : atım, (adım)  
-ı: I/4a
- âyât (a) : alametler, belirtiler, ayetler  
-ı: II/12b
- ayna (kalkan için) : yuvarlak kısım, değirmi ve mukavves bölüm  
-sı: I/10b
- az- : azmak  
-dr: IV/5a
- B
- bağ : bağ  
-lar: III/11a
- bağışla- : bağışlamak  
-ya: II/14a
- bahça : bahçe  
-lar: III/11a
- bak- : bakmak  
-dr: I/5a
- baş : baş I/2a  
-ı: I/1a  
-ları: I/11a
- Bâzişâh (f) : padişah, sultan, hükümdar, (bu mısırada) Allah II/15b
- behişt : cennet V/6b
- bellü : belli II/12a
- ben : ben (I. teklik şahıs zamiri) II/8a

bencereh (f) : pencere: I/6b  
berkit- : berkitmek: hakkını vermek,  
sağlamlaştırmak  
-di: I/10  
Beyt-i Lahim (Beytü'l-lahm) (a) :  
Kudüs'ün güneyinde bir dağ  
üzerinde Hz. İsa'nın doğduğu  
yere yapılmış olan mabet I/13a  
bezek : süs I/11a  
bınar : pınar V/8b  
biçâre (f) : biçare, zavallı, düşkün,  
çaresiz III/16a  
bid(e)at (a) : Peygamber'in  
sünnetinden sonra ortaya çıkan  
uydurma söz ve davranışlar ile  
hurafeler IV/6a  
bile : birlikte I/12a  
bil (bil-'ten) : bil, öğren IV/7a  
-ine: II/14b  
-ür: II/12b  
bir : bir (sayı) I/3a, I/4a, II/3a, II/5b,  
V/5a, V/7a  
-isi: II/5a  
birkaç : birkaç III/6a  
bişik : beşik  
-(g)i [yile]: I/12a  
Biş : beş  
-yüz: II/5a  
bit- : bitmek; tükenmek  
-di: IV/2b  
bit- : bitmek, yeşermek  
-mez: IV/4b  
biz : biz (zamir)  
-e: II/1a  
-i: III/1a, III/13b  
-üm: III/15a  
bu : bu (işaret sıfatı) II/19b, III/6a,  
III/16a, IV/2b, IV/4a, IV/6a,  
V/1a  
bul- : bulmak  
-dı: IV/3a  
-mayalar: V/12a  
bunda : bunda, burada II/12a  
bünyâd (f) : yapı  
-ı: V/2a  
büyük : büyük I/15a

C  
can (f) : can  
-(a): I/3a  
-ı: V/10b  
-lar: V/10b  
-ları: V/10a  
-um: III/1b  
cehennem (a) : cehennem, tamu  
II/12a  
celâlet (a) : büyüklük, ululuk  
-i: II/14b  
cennet (a) : cennet, uçmak I/2b,  
II/12a, V/6b  
çişme (f) : çeşme V/8b  
cihân (f) : dünya V/1a  
-da: V/5a  
-ı: IV/2a  
cömert (f) : (civân-merd'den) eliaçık,  
cömert, kerem sahibi I/1a  
cülle (a) : hurma yaprağından  
dokunmuş torba ve kese  
-si: I/16b  
cümle (a) : bütün, kamu V/10b

Ç  
Çalab : Allah  
-um: II/14a  
çetücek : kedicik I/7b  
çık- : çıkmak  
-dı: I/5a  
çok : çok I/16b, II/3a  
çün (f) : ne zaman ki, böylece II/7b,  
II/11b  
çün (f) : çünkü V/12b

D  
dad : tat  
-ı: III/8b  
dahi : dahi, daha I/18a, V/5a, V/7a  
daş : taş  
-ı: I/1b  
datlu : tatlı  
-dur: III/8b  
Davud : Davud peygamber I/6a  
defter (a) : defter V/2b  
degül : değil I/13b

değ- : değmek  
 -er: III/9a  
 -ir: I/3a  
 değirmi : yuvarlak I/15a, V/7a  
 dem (f) : an, zaman II/1a, IV/6a  
 -i: I/3a  
 demür : demir  
 -den: I/8a  
 derd (f) : dert  
 -ine: III/16b  
 -üne: III/14a  
 dere : dere  
 -si: III/11a, III/12a  
 derle- : terlemek  
 yüp: V/8a  
 deva (a) : deva, çare, ilaç III/16b  
 di (di-'ten) : de, söyle III/15b  
 -r: III/2a  
 dile (dile-'ten) : dile, iste III/7a  
 -yüp: III/6b  
 direk : direk sütun I/11a  
 dirîğ : yazık, eyvah I/17b  
 diril- : dirilmek  
 -e: II/13a  
 -di: IV/1b  
 dirlik : yaşama, geçinme IV/3b  
 dirnek : dernek, toplantı (yeri)  
 -(ğ)i: V/10b  
 dîvân (a) : büyük meclis, huzur V/2b  
 dön- : dönmek  
 -eler: II/11a  
 -üben: II/7a  
 dört : dört (sayı) I/4a, V/6b, V/8b  
 döşen- : döşenmek, serilmek,  
 yayılmak  
 -düm: III/4a  
 -miş: I/4a  
 dua (a) : dua, yakarış III/7a  
 dut- : tutmak  
 -dı: IV/2a  
 -maz: IV/4a  
 dün : gece I/17  
 dünya : dünya  
 -nun: IV/2b, V/11a  
 -ya: IV/5a

dürlü : türlü, çeşit çeşit II/3b  
 dürt- : dürtmek  
 -di: I/7b  
 -durur : (bildirme eki) -dır, -dir  
 II/3a(2), II/3b, II/7b, III/1a(2),  
 III/1b  
 -dühr: II/5b  
 düş- : düşmek  
 -di: IV/5a  
 -düm: III/3a, III/14a  
 düz- : düzmek, yapmak, düzenlemek  
 -di: I/6a  
 -etdüğü: I/6b  
 -meyeler: I/8b

## E

edeb (a) : edep, terbiye  
 -süzlik: III/13a  
 elli bin : elli bin II/5b  
 el : el  
 -ün: III/6b  
 emek : emek, zahmet, yorgunluk  
 I/11b  
 emir (emr) (a) : emir, buyruk II/4a  
 -i ma'rûf: IV/6a  
 enbiyâ (a) : nebiler, peygamberler  
 -lar: I/18b, II/4b, II/15b  
 en : en  
 -i: I/4a  
 eren : ermiş, veli  
 -lerinün: V/9b  
 erham (a) : pek çok merhametli, çok  
 acıyıcı II/3b  
 erzânî (f) : layık, uygun, uygunluk,  
 lâıyk görölme V/4b  
 evliyâ (a) : veliler, ermişler  
 -lar: I/4b  
 evvel (a) : önce II/7a, III/5a  
 eyle : öyle III/15b  
 eyle- : etmek, eylemek  
 -di: I/7a, V/4b  
 -se: I/11b  
 -sin: II/15a  
 eyü : iyi IV/3b

- F
- Fakih (a) : Ahmed Fakih, fıkıh âlimi  
I/17a, II/15a
- fazl (a) : üstünlük, fazilet, erdem  
II/2a  
-ın: II/15a
- ferş (f) : örtü, yaygı I/4a
- fesed (a) : fesâd; fesat, bozgunculuk  
IV/2a
- fursat (a) : fırsat  
-ın: IV/3a
- G
- gaflet (a) : gaflet, dikkatsizlik,  
dalgınlık, bilmezlik III/13a
- gâyet (a) : son  
-i: II/5b
- gâyb (a) : gayb âlemi V/9b
- geç- : geçmek  
-di: IV/1a  
-düm: III/3a  
-er: III/10a
- gel- : gelmek  
-gil: V/13a  
-mezden: IV/7b  
-üp: IV/6a  
-ür: II/4a, II/7a, II/10a, V/10a
- gerek : gerek, lazım III/11b
- getür- : getirmek  
-ürler: II/8b
- gibi : gibi III/9a, V/5a
- git- : gitmek  
-(d) elüm: IV/1a, IV/1b-7b  
-(d) er: II/6a  
-(d) erem: IV/14a(2), III/14b
- gir : (gir-'ten emir) gir I/2a  
-düm: III/5a
- gireh (f) : ilmek, düğüm, büklüm,  
giriş I/6a(2)  
-ürler: II/9a
- git- : gitmek  
-di: IV/2a  
-meyelüm: III/13b  
-mez: IV/4a
- gizle- : gizlemek  
-ye: V/11a
- gök : gök, gökyüzü V/2a  
-(ğ)e: III/9b  
-de: V/3a
- gönül : gönül IV/5b  
-ü: III/12a  
-üme: III/10a  
-ler: IV/3a  
-lerde: IV/4b  
-lere: III/8a
- gör: (gör-'ten emir) gör, bak V/13b  
-düm: III/5a  
-e: I/5a, III/1a  
-esi: III/11b, III/12a  
-eyin: III/2a  
-gil: V/13a  
-ücegez: II/10b  
-ürler: II/9a
- gözet- : gözetmek, gözetlemek  
-(d)üp: IV/4a  
göz göz: III/11b  
-inden: V/12b  
-ümde: III/10b  
-ümüz: III/7b
- gün : gündüz I/17a, V/2b
- günah (a) : günah, suç  
-un: III/7a
- gürûh (f) : sürü, bölük II/10a(2)
- gürz (f) : gürz  
-e: I/10
- H
- haber (a) : haber II/11b  
-ün: III/2b
- habîb (a) : sevgili  
-ine: II/4a, II/14a
- hâcet (a) : hacet, ihtiyaç dilek III/6b
- hac (a) : hac, Kabe'yi ziyaret  
-ı: V/4a  
-ılarıyla: III/4a
- Hak (a) : Allah II/14a, V/2a, V/11a  
-a: II/9b  
-un: V/13a
- halâyık (a) : yaratılmışlar II/13a  
-lar: V/11b  
-larun: V/3a

-un: V/12b  
 halk (a) : yaratılmış kişiler, insan, cemaat, gürüh, halk  
 -ı: IV/4a  
 hâl (a) : hal, durum  
 -üne: IV/7a  
 hamur (a) : hamur  
 -dan: I/8b  
 Hamza (a) : Hz. Hamza, Peygamber'in amcası I/10a  
 Hannân (a) : Çok acıyan, Allah  
 -ı: V/5b  
 hâs (a) : seçkin kişiler II/12b  
 hasret (a) : hasret  
 -i: II/11b  
 hayâl (a) : hayal  
 -ümden: III/10a  
 hayrân (a) : hayran, kendinden geçmiş II/10b  
 hazret (a) : bir saygı kelimesi  
 -i: V/1a  
 -e: II/13b  
 hem : hem III/10b, V/6a  
 hep : hep, hepsi IV/2a  
 her : her II/1a, II/5a  
 Harem (Haram) (a) : Mescid-i Harem  
 -de: III/12b  
 -e: III/5a  
 hırmân (a) : harman, yığılma; mahrum olma, mahrumiyet  
 -ı: V/13b  
 hicaz (a) : hac yöresi (burada hac ibadeti) II/10b  
 hisâb (a) : hesap, karşılık II/13b  
 hoca (f) : hoca  
 -dan: IV/5a  
 huccâc (a) : hacılar II/10a  
 hûr (a) : huri, cennette hizmet edecek olan kızlar V/6b

## I-İ

ile (-ıla, -y-ıla) : ile I/18a, III/4a, V/13b  
 ılan : yılan I/7a  
 irak : uzak I/13b  
 isa (-isa, ise) : ise III/16a

iç : iç  
 -i: II/2b  
 -inde: V/1a  
 -leri: I/6a  
 i- imek:  
 -di: III/10a(2), III/10b  
 -düm: III/2a  
 ihsân (a) : iyilik, bağış II/2a  
 ile : ile I/16b, III/13a, III/15a, V/13a  
 illâ (a) : ancak, illa III/12b  
 imâm (a) : imam, imâmet, imamlık II/9a  
 imâmet (a) : imamlık  
 -i: II/4b  
 inâyet (a) : yardım  
 -i: II/1a  
 ince : ince I/14a  
 indür : (indir-'ten emir) indir I/2a  
 ir- : erişmek, ulaşmak  
 -eler: I/11a  
 -düm: III/5b  
 İsa : Hz. İsa, Rûhullah I/12a, I/13a  
 iste- : istemek  
 -yüp: V/12a  
 iş : iş, amel V/1a, IV/1a  
 -i: IV/2b  
 işle- : işlemek; yapmak  
 -ye: II/14a  
 it- : etmek, yapmak, işlemek  
 -di: II/1b  
 -(d) er: II/4b, II/6a, II/6b, II/7b  
 -(d) emezsin: I/17a  
 -meyelüm: III/13a  
 -miş: II/15b  
 -(d) üp: II/11b, V/12a  
 iy : ey I/17a, III/1b-16b  
 iyt- (eyt-) : söylemek  
 -(d) eler: V/11b  
 -(d) en: III/16a

## K

Kâ'be (a) : Müslümanlarca kutsal kabul edilen Beytullah  
 -si: V/9a  
 kaç- : kaçmak  
 -dı: IV/5a

- kadem (a) : ayak II/8a  
-i: I/3b  
kal- : kalmak  
-dı: IV/6a  
kalkan : kalkan  
-ının: I/10b  
kal- : kalmak  
-madı: IV/2a  
kadı (a) : kadı, hakim V/2a  
kamu : hep, bütün II/12a  
kand (a) : şeker, bitki şekeri I/16b  
kanda : nerede III/2a, V/10a  
kanı : hani, nerede (soru) V/11b  
kapu : kapı  
-dan: I/2a  
-sı: I/9a, I/14b  
kara : siyah, kara III/16a  
karar kıl- : durmak, eğleşmek  
-maz: IV/5b  
karar- : kararmak  
-ıp: IV/3a  
karındaş : kardeş I/2a  
karşı : karşı  
-lar(i)na: I/18a  
kasd eyle- : niyetlenmek  
-di: I/7a  
kavuş- : kavuşmak  
-dum: III/3b  
kavül (a) : kavi, söz; rivayet, söylenti  
-de: II/5b  
kaya : kaya I/9b  
-dur: I/9a  
kerem (a) : cömertlik, bağış II/2a  
-inden: II/1b  
kesâd (a) : sürümsüzlük, kıtlık IV/3b  
kez : kere, defa V/7b  
kible (a) : Kâbe yönü, namazda yönelmek gereken yön  
-sidür: V/9a  
-si(n): II/15b  
-yedür: I/9a  
kıl : (kıl-'tan emir) yap III/7a  
-a: II/11b  
-dı: II/1a  
-duğı: V/3b  
-gıl: I/2a  
-uben: II/11a  
-ur: II/4a, II/5a, II/7a, II/7b, II/8a  
-urlar: II/9b  
kısa : kısa I/13b  
ki : (bağlayıcı) ki I/5a, I/6a, I/7a, I/7b, I/13a, II/14b, III/3b, III/5a  
kilise (f) : Hristiyanların ibadet yeri I/13a  
kim : (bağlayıcı) ki I/9b, V/5b, V/7b, V/8b, V/10a, V/11b  
kim : (soru zamiri) kim III/7b  
-e: III/2b  
-ler: II/5a  
kişi : kişi, insan I/1a  
ko- : (koymak) bırakmak, koymak  
-ma: III/13b  
kömür : kömür  
-den: I/8a  
kubbe (a) : kubbe I/12b, I/15a, III/7a  
-i Sahre: I/1b, II/10b, III/5a, II/6a, V/7a  
-nün: I/15a, I/16a  
-yi: III/6a  
kudret (a) : kuvvet, iktidar, Allah yapısı, güç, Allah'ın ezeli gücü  
-in: V/13a  
Kuds (a) : Kudüs I/1b-18b, III/1b-16b, III/8a, V/1a, V/1b-13b  
-de: II/5a  
-den: II/11b  
-dür: V/2a, V/4a  
-e: I/3a, IV/1a, IV/1b-7b, V/10a  
-i: I/5a, V/13b  
-ini: V/11a  
-ün: I/9a  
kul : kul IV/5a  
-larına: II/3b  
Kur'an (a) : Kur'an-ı Kerim, Mushaf-ı Şerif, Peygamberimize nazil olan, sıra bakımından dördüncü semavi kitap  
-da: V/5b  
kurul- : kurulmak  
-a: II/13a  
kuşan- : kuşanmak, giyinmek

-dum: III/4a

### L

lutf (a) : iyilik II/14a, II/2a

### M

mahabbet (a) : muhabbet, sevgi,  
dostluk IV/5a

mahfiyyet (a) : gizlilik

-i: II/13b

maşher (a) : kıyamet I/17b

makâm (a) : yer V/10b

-i: I/4b

-dur: V/13b

maksûd (a) : emel, amaç

-larına: II/11a

-uma: III/5b

malik (a) : sahip (burada malikane,  
sahip olunan yer)

-i(y)le: II/7a

medh (a) : medih, övme, övgü I/17a

-i: III/16a

Mekke (a) : Kâbe'nin bulunduğu  
şehir, Mekke

-den: II/4a

melâyik (a) : (melâik'ten) melekler

-lerün: V/3a

menend (f) : benzer, eş

-i: V/7a

menzil (a) : konak, menzil V/9b

mermer : mermer I/11a

Mescid-i Aksa (a) : Kudüs'te  
bulunan kutsal mabed V/5a

mezar (a) : kabir, mezar

-lara: II/10a

midhat (a) : övme

-i: II/15b

millet (a) : millet, ulus

-ün: V/9a

minare (a) : minare I/15b

mi'râc (a) : Hz. Peygamber'in göğe  
yükselmesi III/6a

-i: V/4a

miskin (a) : aciz, zavallı, fakir II/15a

-ler: V/4a

-lik (g): V/13a

misl (a) : misâl, benzer, eş

-i: I/15a, I/16a

Musa (a) : Hz. Musa, Kelîmullah  
I/5a, I/12a

Mustafâ (a) : Hz. Peygamber'in lakabı

-nun: V/4a

mübârek (a) : kutlu, mukaddes,  
uğurlu II/1b, III/1b-16b

-dedür: I/1b-18.

-dür: III/8a

müezzin (a) : ezan okuyan

-ler: II/6a

mühr (a) : mühür V/1b

mükerrem (a) : muhterem, aziz,  
saygıdeğer, ululandırılmış

-e: II/8b

mümin (a) : inanan, iman eden, müslüman

-ler: II/6a

münâcât (a) : yakarış, yalvarış III/9b

müşerref (a) : şerefli, kutlu, mübârek  
III/1b

müzd (f) : karşılık, ceza I/14a

### N

namâz (a) : namaz II/5a

nar (f) : nar I/8a

nasîb (a) : nasip, kısmet II/1b

-in: IV/6b

-lü: IV/6b

nazar eyle- : Nazar etmek, bakmak

-r: V/7b

nazar kıl- : Nazar etmek, bakmak

-gıl: IV/7a

nazargâh (a, f) : bakılan yer,  
seyredilen yer

-i: I/1b

ından: V/8a

ne : ne III/1b, V/13b

ne....ne : ne....ne (edat) I/8a

nebi (a) : peygamber (Burada Hz.  
Muhammed) I/10a, II/8b

nekes (f) : hasis, cimri I/1a

nice : nasıl, ne şekilde II/15a, III/2a

ni'met (a) : nimet, azık, iyilik

-i: II/3b

nişâne (f) : nişan, iz, alamet, belirti

-si: I/5b  
 Nuh (a) : Nuh (isim) IV/7a  
 nur (a) : nur, ışık, parlaklık III/10a, V/6a

O  
 od : ateş  
 -dan: I/8a  
 oh : ok I/4a  
 okı- : Okumak  
 -yup: IV/4a  
 -rlar (Okuyanlar, bilgili kişiler): IV/4a  
 ol : o I/7b, I/9b, I/12, I/13b, II/1a, II/3a, II/8b, II/10, II/14b, II/15b, III/9a, V/10b  
 -a: II/13b, V/12b  
 -dı: IV/3b, IV/6a  
 -mışdur: II/12b  
 -sun: III/15a  
 -uban: III/4a  
 -una: III/16b  
 -ur: I/16a, II/4b, II/5b, II/10b, III/16a, V/2a  
 on bin : on bin II/5b  
 on iki : on iki I/11a  
 on sekiz bin : on sekiz bin II/2b

Ö  
 öl- : ölmek  
 -di: IV/3a  
 -gil: IV/7b  
 ür: V/10a  
 ölü : ölü  
 -ler: IV/1b  
 ölüm : ölüm IV/7b  
 ön : önce IV/7b  
 öz : kendi IV/7a

P  
 pay : pay, hisse, hak  
 -ı: I/10a  
 pâzişâh (f) : padişah  
 -um: II/6a  
 penhânî (f) : gizlilik V/12b  
 peygamber (f): Peygamber, Allah'ın elçisi  
 -i: I/7a

-ün: I/3b

R  
 Rahman (a) : acıyan, merhamet eden Allah V/7b  
 rahmet (a) : yargılama, esirgeme, acıma III/9a  
 -i: II/2b  
 revân (f) : akan, akıcı, giden, yürüyen V/8b  
 Rıdvan (a) : cennetin kapıcısı ve muhâfızı olan büyük melek V/6b  
 rızık (a) : rızık, insanın her türlü ihtiyacı  
 -umuz: III/1a

S  
 sâbit (a) : sâbit, tesbit edilmiş II/12b  
 saç- : saçmak; dağıtmak  
 -a: III/10a  
 saf saf : sıra sıra, saf saf, dizi dizi II/4b  
 safâ (a) : gönül şenliği, eğlence IV/4b  
 sağ : sağ (yön) III/11a  
 -a: I/15b  
 Sahra (a) : Kudüs'te bulunan kutsal kaya I/18a, II/9a  
 -de: II/7b  
 sakla- : saklamak, korumak, tutmak  
 -rlar: II/6b  
 salâ (a) : namaz çağrısı II/6a  
 -dur: IV/1a, IV/1b-7b  
 salât (a) : namaz  
 -ı: II/6b  
 salavât (a) : Hz. Peygamber'e dua ve övgüde bulunmak, salavât  
 -ı: II/8b  
 sâlih (a) : iyi, salâhiyetli, dinin emirlerine uyan  
 -ler: IV/2a  
 san- : sanmak, zannetmek  
 -ma: III/4b, III/14b  
 savm (a) : oruç II/6b  
 sayvân (f) : sâyebân, gölgelik V/1a  
 secde (a) : secde I/2a  
 -ti: II/9b

sekiz : sekiz I/14b  
 selâm (a) : selam III/15a  
 sen : sen (zamir) I/17a, III/15b  
 -e (sana): III/3b  
 -i: III/2a  
 server (f) : ulu, yüce, başkan  
 -i: V/3b  
 sev- : sevmek  
 -mezdi: II/14b  
 Sırat (a) : Cennete gidebilmek için  
 geçilmesi gereken kıldan ince ve  
 kılıçtan keskin köprü II/13a  
 sil- : silmek  
 -e: III/17b  
 silsile (a) : silsile, ard arda dizi,  
 zincirleme I/12b, III/7a  
 sol : sol III/12a  
 -a: I/15b  
 sor- : sormak  
 -alar: II/11b  
 -yım: III/2b  
 -uldu: IV/1a  
 söyle- : söylemek  
 -di: I/9b  
 -dün: III/6a  
 -şüp: V/11b  
 söz : söz  
 -den: III/6a  
 suçla- : suçlamak  
 -ya: III/14b  
 su : su  
 -lar: V/8a  
 sultân (a) : sultan, padişah II/3a  
 -ı: V/3b  
 Sübhân (a) : Her çeşit arıza ve beşeri  
 özelliklerden uzak ve münezzeh  
 olan Allah Taala II/3a  
 Süleyman (a) : Hz. Süleyman  
 -ı: V/1b  
 sünnet (a) : Peygamberimizin din ile  
 alakalı sözleri ve işleri ki ümmeti  
 tarafından tatbik olunur IV/6a  
 sür- : sürmek  
 -er: II/8a  
 ür: II/10a

## Ş

şâzı (şâd-ı) : sevinç, mutluluk III/8a  
 Şam (a) : Şam (Suriye toprakları)  
 -ı: III/3a  
 şeker (f) : şeker  
 -den: III/8b  
 şerh (a) : açıklama, anlatma II/15a  
 şerîf (a) : şerefli, görklü II/10b  
 şevk (a) : aşırı istekten doğan sevinç,  
 neşe ve özleyiş  
 -ıla: V/13b  
 şeyâtîn (a) : şeytanlar IV/3a  
 şükür (a) : şükür, minnetdarlık  
 bildirmek II/1a, III/3b, III/5b

## T

ta : ta ki, dek, değin II/14b  
 tağ : dağ V/6a  
 tamu : cehennem II/12a, III/12a  
 taş : taş I/2b  
 temâm (a) : tamâm II/7b  
 terezü (f) : terâzi II/13a  
 -si: I/14a  
 tevbe (a) : tevbe, pişmanlık dileme  
 II/8a  
 toprak : toprak III/4a  
 toğ- : doğmak  
 -dı: I/13a  
 tok : tok I/16a  
 tolu : dolu V/6a  
 -dur: II/2b  
 Tur (a) : Tur dağı I/18a, V/6a  
 -a: I/5a  
 tur- : durmak  
 -ası: III/12b  
 -ağı: V/9b

## U

u : ve II/6b, II/12b  
 uç- : uçmak  
 -ar: III/10b  
 -dı: IV/5b  
 uçmak : Cennet I/14b, III/11a  
 -ur: urmak, vurmak:  
 -mağa: I/7a  
 Urum : Rum, Anadolu ülkesi

-i: III/3a  
usan- : usanmak, bıkmak  
-dum: III/14b  
uş : işte III/14a

Ü

ü : ve V/6b  
ümme (a) : ümme, bir peygambere  
bağlanan millet, taife V/4b  
üşen- : üşenmek  
-düm: III/4b

V

var : var I/15a, III/15b, V/1a  
var- : varmak, gitmek  
-an: I/3a  
-anlara: III/15a  
-ayın: III/2a  
-up: III/12a

ver- : vermek  
-meye: I/1a  
vir- : vermek  
-e: III/1a  
-ile: II/12b  
-mışdür: II/3b  
-ür: III/8a  
vur- : sürmek, vurmak  
-urlar: II/9b

## Y

ya : ya (şaşkınlık edatı) III/2a  
yâd eyle- : hatırlamak, ismi geçmek,  
söylemek  
-di: V/5b  
yağ- : yağmak  
-ar: III/9a  
yağmur : yağmur III/9a  
yan- : yanmak  
-dum: III/14a  
yan : taraf, cihet, yan, yön  
-i: I/4a

## “AN ANALYTICAL WORK ON AKHMED FAKIKH AND HIS POEMS”

*Abstract*

*The 13<sup>th</sup> Century authors and poets have an important role in the development of the Old Anatolian Turkish. In this transition period -during which the period of Divan Literature started under the influence of the poems that originated from Persia on the one hand and the influence of the folk poetry which was being applied since Middle Asian on the other- the usage of Persian as the language of the Seljukian Palace once more increased the value of the works of art written in Turkish.*

*Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'ş-Şerife written by Ahmed Fakih, one of the important poets of the 13<sup>th</sup> Century, is valued as important by the critics of the Turkish scientific world, regarding the development of both language and literature. In the line with this reason, the poems belong to Ahmed Fakih can be seen as important works.*

*Keywords*

*Ahmed Fakih, Old Anatolian Turkish, Folk Poetry – Divan Poetry, Dictionary, 13<sup>th</sup> Century.*





## AŞKÎ'NİN MANZUMELERİ\*

Azmi BİLGİN\*\*

### ÖZET

Çoğu kasideden oluşan 16 manzumesini yayınladığımız şair Aşkî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı dönemi kaynaklarında, Aşkî'nin yalnızca divanından söz edilmektedir. Onun divanından başka Nizâmî'nin aynı adlı eserinin çevirisi olan Hefti Peyker adlı bir mesnevîsinin daha olduğu ise son dönemde anlaşılmıştır. II. Murad ve Fatih dönemlerinde yaşadığı bilinen Aşkî'nin divanında bugüne kadar yalnızca gazellerinin bulunduğu ileri sürülmekte, makalemizin konusu olan bu manzumeler bilinmemekteydi. Tezkirelerin çoğunda, Aşkî'nin şiirinde yeni bir tasarruf ve icadın bulunmadığı, ancak onun, döneminde rağbet edilen bir şair olduğu belirtilmiştir. Yayımladığımız bu şiirlerde Fatih adaleti, cömertliği, cesareti, güzel ahlâkı gibi bir çok bakımdan övülmekte, bunlar yapılırken o, Acem hükümdar ve kahramanlarıyla karşılaştırılmaktadır. Bu manzumeler Fars kültürünün, XV. yüzyılda Klâsik Türk şiiri üzerindeki kuvvetli etkisini göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler:

Aşkî, Manzume, Kaside, Fatih, Şair.

XV. yüzyıl Klâsik Türk edebiyatı şairlerinden olan Aşkî'nin<sup>1</sup> doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte, tezkirelerle tarihî kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. XV. yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğu tahmin edilen şair, II. Murad ve Fatih dönemlerinde yaşamıştır. *Divan*'ında her iki padişah için yazdığı şiirleri bulunmaktadır. Kasidelerini ise yalnızca Fatih için yazdığı anlaşılmaktadır. Aşkî mahlâsını taşıyan divan şairlerinin en eskisi olduğu için "Aşkî-i Kadîm" diye tanınmıştır.

---

\* Özel kütüphanesindeki yazmayı istifademe sunan sayın Prof. Dr. İsmail E. Erünsal'a teşekkür ederim.

\*\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / [azmibilgin@mynet.com](mailto:azmibilgin@mynet.com)

<sup>1</sup> Son dönem edebiyat tarihlerinde "Aşkî" olarak yer alan şairin mahlâsı yayına hazırladığımız manzumelerde İşkî biçiminde harekelendiği için şiirlerde imlâya uyularak şairin mahlâsı "İşkî" olarak alınmıştır.

Bilindiği gibi Fatih yerli ve yabancı ayırımı yapmadan bir çok şaire maaş bağlamıştır.<sup>2</sup> Fatih'in tahsisat verdiği 30 kadar şairden birisi de Aşkîdir.

Anadolu sahasında ilk tezkire yazarı Sehî Bey onunla ilgili şu bilgileri verir: “Sultan Muhammed şâirlerindendir. Ol zamânda ziyade râğbeti var idi. Her gâh pâdişâhun mülâzemeti ile müşerref olup, musâhib düşmüş, fâzıl, kavâid-i eş‘ârı güzel zabt itmiş, tarz-ı gazeli hûb ve üslûb-ı nazmı mahbûb bilürdü.”<sup>3</sup> Sehî Bey'e göre Aşkî, Fatih'in saray şairlerindedir, şiirin kurallarını güzelce öğrenmiş (zabt), gazelde başarılı olmuştur. Döneminde beğenilen ve ilgi gören bir şairdir.

Aşkî'nin, Fatih'in çok yakınında bir sanatçı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun bu yakınlığı yalnızca şairliği ile kazanıp kazanmadığı çok açık değildir. Günde 100 akçe gibi bir ücret alması onun şairliğinden başka yeteneklerinin de olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Sehî Bey, kâtiplik mesleğiyle uğraştığı için Kâtibî mahlâsını alan bir başka divan şairi hakkında bilgi verirken “Molla Aşkî şakirdidir”<sup>4</sup> diyerek onun Aşkî'den kitabet (yazı) dersi aldığını bildirmiştir. Bu bilgiden Aşkî'nin aynı zamanda kâtiplik yaptığı anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyıl tezkirecilerinden Latifi ve daha sonra gelen tezkire yazarlarının hepsi Aşkî'nin iyi bir şair olmadığı konusunda sanki fikir birliği etmiş gibidir:

“Sultan Muhammed mâdihlerinden ve ol devrün meşhûr şâirlerindendir. Gerçi eş‘ârı nazm-ı sâde ve kelâm-ı mevzûn makûlesidür. Tasarruf u îcâdda çendân kudreti ve şi‘rinün aslâ halâveti yokdur. Ammâ yine bu hâl ile ol zamânda tâli‘ müsâadesiyle hayli rûtbe-i refi‘ası ve padişâhdan yevmî yüz akçe ulûfesi var imiş.”<sup>5</sup>

“Merhûm Sultan Muhammed Han şu‘arâsındandır. Bu rûzgârda eş‘ârınınun i‘tibâr u iştihârı olmayup ve ol dimen ü atlâlun kat‘â rûsûm ve âsârı kalmamışdur.... Şi‘rinde melâhat ve kendüde îcad-ı tasarrufa kudret yoğiken yine zamânında hayli ri‘âyet olunup yevmî yüz akçe vazîfesi varmış.”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Joseph von Hammer, *Devlet-i Osmaniyye Târîhi*, trc. Mehmed Atâ, İstanbul 1329, III, 237.

<sup>3</sup> Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, haz. Günay Kut, Harvard 1978, s. 198.

<sup>4</sup> *a. e.*, s. 254.

<sup>5</sup> Latifi, *Tezkiretü's-şu‘arâ ve tebsiratü'n-nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, Ankara 2000, s. 393.

<sup>6</sup> Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1981, II, 635.

“Sultan Muhammed mâdihlerindendir. Şi‘rile şi‘ârı ve şöret-i eş‘ârı yokdur. İrâda vü istişhâda kâbil bir beyti dahi yokdur. Ammâ aceb bu ki yevmî yüz akçe şâ‘ir ulûfesine mutasarrıf imiş. Sehî Beg ve Molla Latifi'ye iktidâen îrâd olundu.”<sup>7</sup>

Bu üç tezkire yazarının söylediğine göre Aşkî'nin, şiirleri sade ve vezne uydurulmuş sözler kabilindedir, kendisinin şiirde yeni bir tasarruf ve icadı yoktur, şiirlerinde bir tat bulunmamaktadır. Ancak o her şeye rağmen döneminde rağbet görerek saraydan günde yüz akçe almaktadır.

Fatih'in Aşkî'ye gösterdiği bu ilgi bazı şairler tarafından kıskanılmış hatta dönemindeki şairlerden Fenâyî bunu:

Aşkî yüz yir Sa'dî otuz bu Fenâyî'nün dahi  
Haftada yidi günü var tonluğ u tûmârda

diye ifade ederken, bir başka beyitte de kötü şairlerin talihlerinin iyi olduğuna Aşkî'yi örnek göstermiştir:

Aşkiyâ tâli'üne aşk olsun  
Gerçi nazmun kötü sitâren eyi<sup>8</sup>

Aşkî'den söz eden bir başka tezkire ise Müminzâde Ahmed Hasib Efendi'nin (ö. 1166/1753) *Silkü'l-leâl-i Âl-i Osmân*'ıdır. Burada şöhretinin kişiliğini geçtiği, edasının tatsız tuzsuz olduğu, şiir kabiliyetinin olmadığı söylenir, yukarıda sözü edilen şairlerin kıskançlıktan dolayı yazılan beyitleri verilir ve bunları söyleyenlerin de iyi bir şair olmadığı belirtilerek bu beyitleri yazan şairler de eleştirilir.<sup>9</sup>

Edebiyat tarihlerinde, nazire mecmualarında ve tezkirelerde Aşkî'nin Türkçe şiirlerinden söz edilerek onlardan örnekler verilmiş, ancak eserlerinden söz edilmemiştir. Aşkî'nin şiirlerinden başka *Heft Peyker* adlı bir mesnevîsinin daha olduğu ise son dönemde anlaşılmıştır. Eser Genceli Nizâmî'nin (ö.608/1211?) aynı adlı eserinin bir çevirisidir. Aşkî, bu çeviriyi padişahın isteğiyle 861 (1456-57) yılında Farsça'dan yapmıştır.<sup>10</sup> Aşkî'nin bu mesnevîsini tanıtan G. Kut, Aşkî'nin nazminin tatsız tuzsuz olmadığını, vezne dikkat edildiğini, kelime oyunları ve cinaslara yer verilerek kuru bir çeviri olmaktan kurtarılmış olduğunu söyler.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Âşık Çelebi, *Meşâir üş-şuarâ or Tezkere of Âşık Çelebi*, nşr. G. M. Meredith-Owens, London 1971, yr. 176<sup>a</sup>.

<sup>8</sup> Latifi, s. 393; Kınalızade Hasan Çelebi, II, 635.

<sup>9</sup> Müminzâde Hasib, *Silkü'l-leâl-i Âl-i Osmân*, haz. Menderes Coşkun, Ankara 2002, s. 118.

<sup>10</sup> Günay Kut (Alpay), “Aşki ve Heft Peyker Çevirisi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1972, Ankara 1973, s. 132.

<sup>11</sup> *a.g.e.*, s. 133.

Bugüne kadar Aşkî'nin *Divan*'ının yalnızca gazellerden meydana geldiği bilinmekteydi.<sup>12</sup> Biz bu çalışmamızda *Divan*'ında bulunmayan, çoğunluğu kasidelerden oluşan 16 manzumesini daha yayınlayarak onunla ilgili bir yanlış düzeltilmiş, *Divan*'ında yer alması gereken bu şiirleri ilim dünyasına tanıtmış olacağız. Böylece Aşkî'nin, edebî kişiliği ve şairliği daha iyi anlaşılacak olacaktır.

Aşkî'nin 124 tane Türkçe gazelinden başka, *Divan*'ında bulunmayıp da Ömer b. Mezid'in *Mecmûatü'n-nezâir*'inde yer alan 10 gazeli ve çeşitli tezkirelerde bazı örnek beyitleri de bulunmaktadır. Aşkî'nin gazellerinde mecazî aşk, güzellik, sevgili ve sevgiliye ait özelliklerin ağırlıklı olarak işlendiği görülmektedir.<sup>13</sup>

Yayına hazırladığımız yazma ciltsiz, forma halinde olup 15 yapaktır; sayfa numaraları yoktur. 260x180 (210x120) mm. ebadındadır. Harekeli nesih hatla yazılmıştır. Çift sütunlu, manzum, 17 satırlı, serlevhasızdır. Kâğıdı aharlı, nohudî renkte, filigransız, ilk ve son sayfaları fersude, bazı sayfaları tamir görmüştür, cetvelsizdir. Ketebe kaydı bulunmamaktadır. Mülkiyet kaydıyla ilgili bilgiler bulunsa da kapak çok yıprandığı için okunamaktadır. Yazma tahminen XVI. yüzyıla aittir.

Yazmanın kapağında “Kitâbu Tevârîh-i Selâtîn-i Âl-i Osmân aleyhimür-rahmeti ve'r-ıdvân” şeklinde bir ibare bulunmakta, yazma ise Aşkî'nin manzumelerini içermektedir. Metinde yeri geldikçe belirteceğimiz gibi bazı yapraklar eksiktir. En son yaprağın da eksik olduğu anlaşılmaktadır. Adı geçen ibarenin niçin yazıldığını tam olarak anlamak mümkün değildir. Manzumeler yanlışlıkla Osmanlı tarihiyle ilgili bir metin mi sanıldı ya da Osmanlı tarihiyle ilgili bir başka eser daha vardı da kaybolan yapraklarla birlikte o da mı kayıplara karıştı bilemiyoruz.

Metnin okunuşunda Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerine ve harekeye bağlı kaldık. Harekeye uymadığımız yerlerde ise dipnotta yazmadaki imlâyı belirttik. Bunları şu şekilde maddelendirebiliriz: 1. Bazı kelimeleri yaygın okunuşlarıyla değil, “zemistân” yerine “zimiztân”, “zerfeşân” yerine “zer-fişân”, “zebân” yerine “zübân”, “gülüstân” yerine “gülüstân”, “pinhân” yerine “penhân”, “minber” yerine “menber”, “şermsâr” yerine “şermesâr”, “gevher” yerine “güher”, “şenâ-ğân” yerine “şenâ-ğön”

<sup>12</sup> Bk. Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1945, II, 512; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 225; Nurcan Boşdurmaz, *Aşki Divanı İnceleme-Metin*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 6.

<sup>13</sup> Bk. Nurcan Boşdurmaz, *Aşki Divanı İnceleme-Metin*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

biçiminde okuduk. 2. Tek örneği bulunan “cehet”, “sifid”, “cûvâr” ve “mevsüm” gibi kelimelerde de yine harekeye bağlı kaldık. 3. Metinde “kalıban”, “sözünde”, “oduna=ateşine” biçiminde harekelenen bazı kelimeleri dönemin dil özelliklerini göz önünde bulundurarak “kaluban”, “sözünde”, “odna” biçiminde okuduk. 4. “Beni/bini”, “senüñ/sinüñ”, “çik-/çek-”, “gırçek/gerçek”, “lâ-cirem/ lâ-cerem” vb. kelimelerde olduğu gibi, iki farklı biçimde harekelenen kelimeleri yaygın kullanışlarıyla okuduk, farklı harekeyi dipnotta belirttik.

Aşkî'nin bu manzumeleri tevhid ile başlamaktadır. Daha sonra dokuzar beyitlik bendlerden oluşan terkiib-bend biçiminde bir na't bulunmaktadır. Diğer şairlerin hepsinde Fatih'in övgüsüne yer verilmektedir. Bunlardan 7. manzume ise muhammes-i müzdevic biçiminde yazılmıştır. Birkaç kasidede bahar tasvirine ağırlık verilmiş olsa da Fatih'in bu şiirlerde de övgü ile anıldığı görülmektedir. Eksik şiirlerde tabî ki bu durum tespit edilememiştir.

Kasidelerde Fatih'in genel olarak şu yönlerden övüldüğü görülür: Temiz itikatlı, adalet ve ihsan sahibi, cömert, cesaretli, güçlü, taca ve tahta en lâyıf, gazilerin şahı, Anadolu halkı gibi Frenklerin ve Üngürüs halkının ondan korktuğu, döneminde zulmün ortadan kalktığı bir hükümdar olması; onunla güçsüzlerin güç bulması, insanların emn ü eman içerisinde yaşamaları, fetih ve zaferin onun sancağıyla beraber olması; Hz. Ali gibi ilim sahibi ve güzel ahlâkı kendisinde toplaması...

Bu şiirlerde Fatih övülürken, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinde geçen hükümdar ve kahramanlarla karşılaştırılır. Fatih'in bunlardan her bakımdan daha üstün olduğu vurgulanır, öyle ki bazan hükümdarın yanında onların kapıcı, bekçi, esir, kul, köle bile olamayacağı ifade edilmiştir. Bunların başlıcaları ise şunlardır: Keykubad, Cemşîd, Minûcihr, Peşeng, Huşeng, Tahmurs, Ferîdun, Rüstem/Tehemten, Nerîmân, Dârâ/Dârâb, Behmen, Nûşirevân, Hüsrev/Perviz, İskender. Bunların dışında Hz. Süleyman, Hz. Ya'kub ve Hz. Yusuf gibi birkaç peygamber, Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi halifeler kasidelerde adı geçen din büyükleridir. Kasidelerde adı geçen Selmân, Hassân ve Sahbân ise ünlü şairlerdir.

Aşkî'nin kasidelerinde Acem hükümdar ve kahramanlarının bu kadar yoğun bir şekilde kullanılması, tüm örneklemelerin onlarla yapılması, Fars kültürünün, XV. yüzyılda Klâsik Türk şiiri üzerindeki kuvvetli etkisini göstermesi bakımından da önem taşımaktadır. Aşkî'nin gazelerinde sade ve hoş edalı beyitlere sıklıkla rastlansa da yayına hazırladığımız bu manzumelerinde İran şiirinden gelme estetik unsurlar ağırlıktadır.

## Dīvān-ı ‘Aşkî Der-Medh-i Sultān Muḥammed Ḥān

Bi'smi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm ve şallā'llāhu ‘alā seyyidinā Muḥammedin ve ālihī

1

- Mef‘ülü Fā‘ilätti Mefā‘lü Fā‘ilün
- 1<sup>b</sup> Olsun hemīşe cān u gönülden hezār bār  
 Ḥamdıla şükr aña ki oldur Ḥuḍā-yı bār  
 Naḳş-ı ciḥānı diledi çün kim ‘ayān kıla  
 Pırūze levḫa şemse-i şems eyledi nigār
3. Durğurdı bī-sütün toḳuz eflāk eyledi  
 Şun‘ıyıla meh-i nevi bedr-i deh ü çehār  
 Gītī hırāsetiyiçün eyler ḥimāyeti  
 Ḥürşīd ü māhı eşhebile edheme süvār  
 Kahrıla luḫfinuñ eşerinden ḥaber virür  
 Gidüp gelür niteki zimistān u nev-bahār
6. Yaratdı cānı ‘aql virüp oldı reh-nümün  
 Rūḫ-ı ḥıred-pezīrile tevḥīdin itdi yār  
 Düzetdi nüş naḫleden ü naḫlden ruḫab  
 Ḥārā dilinden itdi bedīd āb-ı ḥōş-güivār  
 Şāḫ-ı ḥarīfi eyledi in‘āmı zer-fişān  
 Bād-ı bahārı eyledi iḥsānı müşgbār
9. Saḳḳā-yı ebre gösterüben<sup>14</sup> yemden ābhūr  
 Mismār-ı kühlıla yiri eyledi üstivār  
 Razzāḳdur ki rızḳımı andan umar ḳamu  
 Leyl ü nehār ins ü perī murğ u mūr u mār  
 Çünkim nesīm-i luḫfını esdürdi ‘āleme  
 Ḥārā bitürdi lāle vü güller getürdi ḫār
12. Āzād oldı ğamdan irürdi semāya ser  
 Kim servi gibi ḳıldusa ḳulluğın ihtiyār  
 Kim ditremese bīd gibi bīmīle olur  
 Pür-bād u bī-kerem eli çün pençe-i çenār  
 Yoḳdur bidāyeti vü bilinmez nihāyeti  
 Oldı ne varsa kāfıla nünından āşkār
- 2<sup>a</sup> 15. Gör kilik-i ḳudretin ki iki ḫarf-i emrile  
 Biñ dürlü şüret eyledi bir laḫzada nigār

<sup>14</sup> Yazmada *gösteriben* biçiminde yazılmıştır.

- Naḥlūn dem ü düminde ḳodı ḳudreti anuñ  
Nūşı ḥayāt-baḥş-ı revān nīşı zehr-dār  
İnsāna virdi ḥamdıla şükriḳi itmege  
Destile pāy daḥı zübān-ı sūḥan-güzār
18. Ḳādirdür iḥtiyārıyladur ne işlese  
Dilerse varı yoğ ider isterse yoğı var  
Vādī içinde ḥayrete düşmişiken Kelīm  
Gösterdi luḫfi sebz-i şecerden gicede nār  
Bilmekde zātını niçe kim fikr kılasın  
‘Āciz ḳalır ḥıred dili ol fikr ider figār
21. Her kııl teninde ādeminiñ ger zübān ola  
Biñde birini eyleyimez luḫfınuñ şümār  
Ḥürşidile mehi ‘ases ü şaḥne eyledi  
Olmağıçün nizām-ı cihān leylile nehār  
Ferzendise vücūdına ābā-i tis‘adan  
Şun‘ıla ümmehātını gör eyledi çehār
24. Şāḥib-ğaraż degül ‘araż u cevher olmadı  
Yoḳdur şerik ü mişl aña oldur Ḥuḍā-yı bār  
Açsa der-i murād u teḥakküm irādeti  
Cemşid-i Bīveresbe<sup>15</sup> olur memleket-sipār  
Bir kehf itine vire libāsını Bel‘amuñ  
Çün bī-niyāzlığı uzada dest-i iḥtiyār
27. Olmaz süvār kimi ki kıldı piyāde ol  
Ḳalmaz piyāde kimi ki ol eyledi süvār  
Bunca yigāneliğıla olmuş-durur ḥıred  
İtmekde zātu baḥşını mülzem hezār bār  
Ḳahrı ‘adūsı gözlerine ābı ḥün ider  
Luḫfi virür muḥibbine deryāda reh-güzār
30. Luḫfi nesīmi ger irişip kılmasa meded  
Ḳuru ağac virür midı sīb ü biḥ ü enār  
Ol ‘izzet issidür ki Firīdün u Keyḳubād  
Ṭopraq gibi yatur işiginde zelil ü ḥıvār
- 2<sup>b</sup> Taḳşirümi bilüp dün ü gün ‘acızla direm  
İy Ḳādir ü Kerīm ü Raḥīm Āferīdkār
33. Rüz-ı su’āl ‘İşḳīyi luḫf eyle raḥm kııl  
Urup günāhını yüzüne itme şermesār  
‘Afvuñ şefi‘ ola günāhuma umaram  
Maḥrüm olmaya saña olan ümīdvār

<sup>15</sup> Yazmada *Peyveresbe* biçiminde yazılmıştır.

## 2.

## Mef'ülü Fā'ilätü Mef'īlü Fā'ilün

## I

- Yā eşrefe'l-ḥalāyıkı yā efzale'r-rusül  
Yā mecma'a'l-fezāyılı yā hādiye's-sübül  
Ol şāhsın ki nūr-ı cemāluñçün urdı berķ  
Nār-ı Ebī Leheb söyünüp oldı kamu kül
3. Gerçek ḥabībi olduĝuña Kirdigārıñuñ  
Şāhid-durur cihānda ne kim varsa cüz' ü kül  
Her kim saña inanmadı dutmadı şer'ıñı  
Kaldı tamuda rû-siyeh ü gerdeninde ğul  
Terkīb-i Ādem olalı bir ata bir ana  
Beslemedi toĝurmadı senüñ<sup>16</sup> gibi oĝul
6. Çün ḥıdmetinde Ḥālīkuñuñ eyledüñ 'araķ  
Düşdükte kaçresi yire açıldı sürḥ gül  
Sultāndur iki 'āleme ol nīk-baḥt kim  
Cān u göñülden itdi özini kapuña kul  
Oldı ne yire vardısa merdūd u rû-siyāh  
Şol kimseler ki ḥıdmetüñüñ lāyıkı degül
9. Olsun hezār cān-ı muṭahhar saña fidī  
İy eşref-i ḥalāyık u iy efzal-i rusül  
Sensin murād ḥalk-ı cihāndan Ḥudā ḥaķı  
Gerçek-durur sözüñ kamu sen Muştafā ḥaķı

## II

- İy k'oldı şer' taḥtuñ u **levlak** efserüñ  
Nüh çenber-i sipihr-i berīn ḥalka-i derüñ  
Biñ yıl içinde Nüh-ı Nebī düşde görmedi  
Ol devleti ki bir gicededür müyesserüñ
- 3<sup>a</sup> 3 Ādem henüz daḥı yumamışdı gilden el  
Olmışdı senüñ iki 'ālem musahḥaruñ  
Ol ümmīsin ki oldı Ḥudādan kamu 'ulüm  
Bī-zaḥmet-i ta'allüm ü tekrār ezberüñ  
Ol şāhsın ki oldı ezelden ebed senüñ  
Nuşret livāñ u fetḥ u zafer ḥayl ü leşkerüñ
- 6 **Ve'l-leyl** ü **Ve'z-zuḥānuñ** ider āyetin beyān  
Rūy-ı münevverüñile zülf-i mu'anberüñ  
Bunca nebiyy-i mürsel egerçi yaratdı Ḥaķ  
Fazl u kemālıla biri degül ber-ā-berüñ

<sup>16</sup> Yazmada **sinüñ** biçiminde yazılmıştır.

- Reyhān-ı tāze bitdi açıldı gül ü semen  
Düşdüğü demde müy u ruhuñdan yire derüñ
- 9 İnkār iderse n'ola münāfık olup-durur  
Gerçek<sup>17</sup> Resūluduğuña haşbā sūhan-verüñ<sup>18</sup>  
Hağdur ne kim didüñise sözüñde yok hilāf  
Cāndan ider şahādeti her ehl-i i'tirāf

## III

- İy menba<sup>c</sup>-ı 'avātıf u v'iy ma<sup>c</sup>den-i kerem  
İy kıble-gāh-ı Yeşrüb ü v'iy Ka<sup>c</sup>be-i Harem
- Her kim idindi gūşe-i hıfzuñda cāyını  
Maḥfūz oldu görmedi 'ālemde hıç elem
- 3 Kaçan kıla zübān-ı kalem valf-ı hülkuñı  
Çün valfuñı 'azīm kıılır **nūn ve'l-kalem**  
Perverdigār nāmıla mektūbidi aduñ  
Kāfila nūna daḥı kalem çekmedin raqam
- Endüh-ı bış ü devlet-i kem oldu virdi cān  
Şol nā-sezā ki söyledi senüñle<sup>19</sup> bış ü kem
- 6 Dest-i şefā'atuñ bir işāret çün eyledi  
Kıldı hezār müflisi tāt-ı muhteşem  
Her kim ki da'vetüñi işidüp na'am didi  
Hağdan hezār dürlü irişdi aña ni'am  
Oldı cihānda rāyet-i İslām mürtefi<sup>c</sup>  
Fethüñ ideli leşker-i küffāra kesr zam
- 3<sup>b</sup> Tiryāk-i luḥfuñıla pür olmışiken cihān  
Hergiz ola mı kim tapuña kār kıla sem
- 10 İy pür kerem ki var-durur çok kerāmetüñ  
Yuyar hezār vizri senüñ bir şefā'atüñ

## IV

- Nūr u duḥān nice diyeyin didi çün Huḍā  
Kur'ānda rüy u müyuña **Ve'l-leyl ü Ve'z-zuḥā**
- Yāduñ belāda beste olanlaradur necāt  
Nāmuñ 'anāda ḥaste kalanlaradur şifā
- 3 Valfuñ-durur kaseimde **elif lām u mīm ü şād**  
Na'tüñ-durur kelāmda **Yāsīn ü Tā vü hā**  
Her kim muḥibbüñ oldu palāsı-durur ḥarīr  
Her kim ḥasūduñ oldu belāsı-durur belā

<sup>17</sup> Yazmada girçek biçiminde yazılmıştır.

<sup>18</sup> Yazmada seḥun-verüñ biçiminde yazılmıştır.

<sup>19</sup> Yazmada sinüñ biçiminde yazılmıştır.

- Mağşūd-ı kâf u nünsın u mağşūs-ı **hâ** vü **mîm**  
Sırdâr-ı râz-ı Hâksın ü serdâr-ı enbiyâ
- 6 Eymende oldı me'men [ü] mağşūd Müsiye  
Yüzüñ zıyâsı qarañu gıcede reh-nümâ  
Âdem henüz kâr-ı gil iderdı hâzretüñ  
Olmışıdı serâ-yı nübüvvetde ketğudâ  
Sultâniken dü 'âleme tapuñ 'aceb-durur  
Geydüñ 'abâ vü nân-ı cevi eyledüñ gıdâ  
Luţf-ı Huğây cümle kemâlât-ı 'âlemi  
Cem' itdi bir yire didi nāmına Muştafâ
- 10 Toldı muhâbbetüñle içümüzle taşımız  
Olsun fidâ yoluña dil ü cân u başumuz

## V

- Zātuñdur âferînişine 'âlemüñ sebep  
Hem server-i 'Acemsin ü hem seyyid-i 'Arab  
Çün irdi 'arş farkına na'îni pâyıñuñ  
Buldı 'uluvv-i qadr ü şeref eyledi tarab
- 3 Gerçek habîbi olduñuñiçün Hâkuñ saña  
Rüzî murâd-ı her dü cihân oldı nîm-şeb<sup>20</sup>

## 3

- Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
- 4<sup>a</sup> İy cemâli Ka'be zülfüñ halkasına urdum el  
Hâcetüm budur beni bend-i belâdan sen saqın<sup>21</sup>  
Mihrüñ ihrâmıyla kuyuñuñ tavâfında olan  
Cennetidür şâd olsun olmasun zâr [u] enîn
3. Bir ağız luţf eyleyip bendem diseñ lebbeykümün  
Pür ola âvâzesinden âsümânıla zemîn  
Ol leb-i şîrîn 'itâbıyla ol ebrü-yı turş  
Def-i sevdâ-yı hevâyiçün düzer iskencübîn<sup>22</sup>  
Hürmetine la'lüñüñ yâkütî dutaram tutar  
Ben gözümde zer içinde dâver-i dünyâ vü dîn
6. Milk-gîr ü tâc-dâr u kâm-bağş u kâm-yâb  
Şîr-ceng ü bebr-zür u kân-yesâr u yem-yemîn  
Husrev-i Gâzî Muhammed Hân şeh-i leşker-şiken  
Âferîn dir 'adl ü dâdını görüp cân-âferîn  
Husrevâ ol key-nişânsın kim kapuñda yaraşur  
Bende ola Keyğubâd u çâker ola key-nişîn

<sup>20</sup> Bu beyitten sonra yaprak atlanmış, bu şiirin devamı yok.

<sup>21</sup> Bu şiirin baş kısmı eksiktir.

<sup>22</sup> *iskencübîn*: Kelimenin Farsça aslı *sirkengebîn* biçimindedir.

9. Elyak olduñ her selâtin-den serîr ü efsere  
Cây-ı Cemşide<sup>23</sup> nitekim oldu ibni enbetîn ?  
Sencileyin şâh-ı ğâzî husrev-i âlî-güher  
Görmedi devrân giçürdi çok şühürüla sinîn  
Yâr u aġyârûniçün hâzır idipdür dâyimâ  
Mâr-ı efî zehr-i kâtil eng-i şâfî engübîn
12. Zilletile düşmenüñ ne aşşı zinde olduġı  
Çünkü hûn olmuş-durur yidüġi nitekim cenîn  
Kim-durur Hâtem<sup>24</sup> ki anı saña teşbîh eyleyem  
Hürmen-i cüduñda Cevne gibi var biñ hüşe-çîn  
Rîm halkı gibi ditrer Üngürüsile Firenk  
Çün sefer ‘azmiçün ura râyizuñ esbüñe zîn
15. Oldı dîdârûñla çeşm-i devlet-i ‘âlî karîr  
Oldı âsârûñla cism-i millet-i bâķî semîn  
Kalmaz ayaķda başını âsümâna irirür  
Her kimi kaldurmaġiçün dutduñise sen elin
- 4<sup>b</sup> Berk-ı şemşîrûñ<sup>25</sup> eger deryâ-yı ‘ummâna düşe  
Heybetinden hûn ola aşdâfda [ol] dürr-i şemîn
18. Düşmen-i bed-bahtuña her dem çağırup dir ecel  
Ne durursın hâzır olmuşdur kefen kızıldı sîn  
Nevk-i aķlâmında ol demde midâdı hûn ola  
Harbûñüñ vaşfını çün yaza Kirâmi'l-kâtibîn  
Sa‘y-i meymûn u hümâyûn râyuñla rûz u şeb  
Râyet-i dîndür muzaffer âyet-i Hâkdur mübîn
21. Husrevâ ‘âlem-penâhâ hâk-i dergâhuñ hâķı  
Kim aña ta‘zîm kılup âsumân eyler yemîn  
Her kaçan medh u senâña uzadur ‘İşkî zübân  
Dir âmîn kıldırup destini Cibrîl-i emîn  
Mîhr ü hubbuñ gitmedi cân u dilümden bir nefes  
Hamd ü şükruñ olmadı hâlî dilümden hiç hûn
24. Niçe kim çarh-ı çehârumdan tulûc idüp güneş  
Nürüyle eyleye kaşr-ı cihâni aydın  
‘İdüñi ferhunde kılup Hâķ ta‘âlâ tapuña  
Kanda kim olursa olsun hâfız u yâr u mu‘îñ
- 4
- Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün  
Cihâni dürlü nakşıla sarây-ı ‘âleme bânî  
Anuñ gibi bezedi kim görüp hayrân kalur Mânî

<sup>23</sup> Yazmada *Cây-ı Cemşide* biçiminde yazılmıştır.

<sup>24</sup> Yazmada *Hâtim* biçiminde yazılmıştır.

<sup>25</sup> Yazmada *şimşir* biçiminde yazılmıştır.

- Sabāya rahmet-i Rahmān meger kim hem-dem olmuşdur  
Anuñ'çün mürde-i arza virür 'İsī gibi cānı
3. Şitānuñ zulmi def'iyçün bahāruñ şāh-ı 'adlinden  
Bu mīnā-fām tāk üzre uruldı kūs-ı sulṭānī  
Zamāne nevr nūrıyla bu gün Firdevs bāğıdır  
Gül ü bülbül bu Firdevsüñ olupdur hūr u gılmānı  
Letāfetde çemen virür nişānı Hızrdan el-haḫ  
Halāvetde şu gösterdür havāşş-ı āb-ı hayvānı
6. Yed-i beyzā ider zāhir şecer<sup>26</sup> diler ki göstere  
Şitā Fir'avn def'iyçün 'ayān Mūsī'bnī 'İmrānı  
Kaçurur zāğı āvāz-ı 'anādil gülşen içinden  
Havāşş-ı zıkr-ı bi'smi'llāh nitekim dīv ü şeyṭānı
- 5<sup>a</sup> Ferahdan dem tutup gonce gülistānda olur ḫandān  
Seḫāb efgānıla çünküm döker bārān-ı nīsānı
9. Çemende zülf-i sünbülle benefşe turrası-durur  
Havānuñ mişk-rīzi vü şabānuñ 'anber-efşānı  
Ḥarīr-i surḫdan lāle tutuḫ dutdı gülistānda  
'Arūs-i gül meger giri diler kim ide cevlanı  
Buḫūr idüp ḫabā yili 'azīmet oқыyup bülbül  
Perīler mecma'ın kılmış-durur bāğ u gülistānı
12. Meger diler çemen tıflın uyıda ḫōş terāneyle  
Nesīm-i şubḫ anuñiçün olupdur mehd-i cünbānı  
Fiğānıla dünin bülbül irişdürür seḫergāha  
Görür çün gonce la'line irişmiş jāle dendānı  
Süzer nergis ḫumārāne gözün başında zerrīn tāc  
Tutar nesrīn emīrāne elinde cām-ı mercānı
15. Nigār-ı lāle-ruḫsāruñ añar ḫadd-i bülendini  
Çemende şalınur gören bu gün serv-i ḫırāmānı  
Zemīn reyhān-ı nevberden müşābih oldı ol ḫūba  
Getüre tāze bir ḫaḫ kim gönüller ola ḫayrānı  
Mücellā eylemegiçün gözünü nergisüñ lāle  
Pür itdi hāven-i yāḫūtını kuḫl-ı Şıfāhānı
18. Çemen bezminde bu şī'r-i laṭīfi ḫōş edāyile  
İşitdüm kim okurıdı gülistānuñ şenā-ḫōnı  
Örü tır vaḫtidür sākī ḡanīmet bil bu devrānı  
Feraḫ ol olma ḡamḡīn-dil ki götürmez bu devr anı  
Bu mevsümde dileriseñ bulasın rāḫat-ı rūḫuñ  
Tehī şunma pür it cāmı içilsün rāḫ-ı reyhānı

<sup>26</sup> Yazmada yanlışlıkla *şecer* biçiminde yazılmıştır.

21. Hacı kılmağičün çarh-ı süvüm sâzendesin digil  
İdinsin yarah muṭrib muğannî-yi ḥōş-elhânı  
Bu bir iki nefes ‘ömri meyile ḥōş geçürigör  
Gözün cāmına ṭammadın belâyıla ciger kanı  
Yüzün bir şem‘dür karşısına pervâne-veş ‘âlem  
Yağarlar perrile bālî şaḫımmazlar ser ü cānı
- 5<sup>b</sup> 24. Şarâb-ı la‘l-i cān-baḫşuñ hevâsıyla derûnumuñ  
Çıkan âhum odı irse serâb eyleye ‘ummâni  
Yüzüne zülfünü şalup<sup>27</sup> gözüm rûzı kılma şeb  
Senüñledür ağı u karam esirge ben perîşanı  
Semâ-yı ḥâtırî rüşen idüpdür mâh-ı ruḫsârûñ  
Yedi iḳlîmi nitekim şehün ḥürşîd-i iḫsânı
27. Menüçîhr-i Peşenk-âyîn Ḳubâd-ı Erdevân-ḫişmet  
Key-i Cem-ferr ü Hüşeng-i düvüm Ṭahmüres-i şânî<sup>28</sup>  
Ferîdün-ı zamân Sultân Muḫammed Ḥân şeh-i ğâzî  
Ki eñ kem kulı kulluğa begenmez fûr u ḥâḳânı  
Ol ol İskender-i şâhib-kırân-durur ki râyinüñ  
Ḳatında tıfl-ı ebced-ḥöndur Eflâtün-i Yünânî
30. Hilâl olduğı her ay meh budur diler ki yümnüçün  
Felek bâşında tâc ola mişâl-i na‘l-i yik-rânı  
Saḫî vü ‘âdil ü ğâzî şihensēhdür ki küffârûñ  
Diyârında añsalar adın getürür cümle îmânı  
Şehâ pây-ı semendüne mesîr ola diyü bir gün  
Zümürürd ferşile her yıl bezenür arz meydânı
33. Zemâne fitne dîvinüñ emîn oldı belâsından  
Şihensēhlik serîrîñüñ olalı sen Süleymânı  
‘Alî-cüd u ‘Ömer-cür’et Muḫammedsin ki eyledüñ  
Berâber ‘ahd-i Şiddîka temâmet milk-i ‘Oşmânı  
Ḳapuñuñ kulı rif‘atde irişdi şol araya kim  
Bağar uzatsa pâyını aşığa fark-ı Keyvânı
36. Zamân dendân u çeşmini şıdı bağladı a‘dânüñ  
Nitekim kâtübüñ ḥaṭṭında mîm ü sîn-i dîvânî  
Seḫâ vü cüd vaḳtinde kef-i zer-pâş u dür-rîzûñ  
Seḫâbı şermesâr idüp utandurdu yem ü kânı  
Nazîrünüñ nazar kılup cihân içinde görmedi  
Felek niçe ki sergerdân olup eyledi devrânı
39. Tehemten-zürsın ider vegâ rûzı girân gürzüñ  
Ḥamîde-puşṭ Hümânı serâsîme Nerîmânı<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Yazmada *salıp* biçiminde yazılmıştır.

<sup>28</sup> Yazmada yanlışlıkla *Tamhüres* biçiminde yazılmıştır.

<sup>29</sup> Bu beyitten sonra yaprak atlanmış, bu şiirin devamı yok.

## 5

Mef'ülü Fā'ilätü Mefā'ilü Fā'ilün

6<sup>a</sup>

İşkî gibi bulunmaya bir dağı gerçi kim  
Gülzâr-ı luṭfuñı ögüci vardır<sup>30</sup>

İdâne hâk-i pâyuña ısâr kılmağa  
Deryâ-yı hâṭırum çıkarur dürr-i şâhvâr

3. Niçe ki mihricânla esüp bād-ı mihr cân  
Ola zemîn üzerine yâkût u la'îl bâr

İdüñ sa'îd **mâ ṭala'a's-şemsü ve'l-ķamer**  
Ömrüñ mezîd **mâ'ḥtelefe'l-leylü ve'n-nehâr**

## 6

Fā'ilätün Fā'ilätün Fā'ilätün Fā'ilün

Luṭfıla çünkim güler dildâr dendân gösterür  
Hoḳķa-i yâkütüden dürrile mercân gösterür

Burķa'ından her kaçan kim 'arz-ı dîdâr eyleye  
Ref' kılur ebri hürşîd-i dıraḥşân gösterür

3. Cân dilermiş 'âşıkından yüzini göstermege  
Baş dağı vir iy gönül gerçekse erzân gösterür

Gönlümüñ mısırında Yüsifsın eyâ cân-ı 'azîz  
Ayrılığın çeşmüme dünyâyı zindân gösterür

'Ārîz-ı kâfûr-günüñ zülf-i müşg-āsânıla<sup>31</sup>  
Ḥalka her dem mu'ciz-i Mûsi'bni 'İmrân gösterür

6. Ol kıyâmet kâmetüñ gülzâr içinde luṭfıla  
Çün şalına baķana serv-i hırâmân gösterür  
Āhenîn gönlüñi hergiz nerm idemez zerrece  
Çeşm ü rüyum gerçi sîm ü zer firāvân gösterür

'Ārîzuñda görelî reyḥân ḥaṭuñı sünbülün  
Key feraḥdur gerçi gendüyi perîşân gösterür

9. Zülf-i cāduñ eyle üstād-ı cihāndur sihrde  
Çeşmine 'âşıkıların gendüyi sü'bân gösterür

Luṭfda ruḥsâr u rüyüña kaçan hem-tâ ola  
Gerçi çok dürlü gül ü lâle gülüstân gösterür

Dil gözüñden çäre şordı kıldı işâret la'lüne  
Ḥaste derdin bildi çün dârü-yı dermân gösterür

12. Ḥasretüñden gözlerüm bir derde olmışdur dudaş  
Rüz u şeb ol derd şuyını aña kan gösterür

<sup>30</sup> Bu şiirin baş kısmı eksik.

<sup>31</sup> Yazmada *mişg-āsânıla* biçiminde yazılmıştır.

6<sup>b</sup>

- Çeşmüñ ebrûñuñ urur mihrâbına yüz âh kim  
Kâfir-i bî-rahm<sup>32</sup> gendüyi müsülmân gösterür  
Hatt-ı sebzüñ irişüp yâküt-ı güher-püşuña  
Gönlümün Hızırına zulmetde âb-ı hayvân gösterür
15. Ğamzeyile çeşm-i şühuñ gösterür bir fi'l kim  
Rüz-ı rezm anı meger şemşîr-i sulţân gösterür  
Zıll-ı Haq Sulţân Muhammed âfitâb-ı milk kim  
Rüz u şeb halk-ı cihâna luţf-ı ihsân gösterür  
Salţanat milkin 'imâret istediği için müdâm  
Düşmeninün kaşırını çeşmine vîrân gösterür
18. Taht anuñduğına tîğı huccet-i kâfir-durur  
Haşmı ilzâm itdügi budur ki burhân gösterür  
Kor yoruldup izi gibi ardında bād-ı şarşarı  
Berq-sür'at rahşına kaçan ki meydân gösterür  
Korkusundan çāk olup [hem] zehresi bî-cân kalur  
Tünd olup her kime kim şemşîr-i bürrân gösterür
21. İy şihensâh-ı cihân kim rezm rüzı kem kuluñ  
Heybetile gendüyi Sām u Nerîmân gösterür  
Öpüp elün pāyuña meh düşmek ister lâ-cerem  
Gendüzini gâh güy u gâh çevgân gösterür  
Kabza-i tîğüñ için şāyed kabûl ola diyü  
Āsumānuñ kulzumından Hüt dendân gösterür
24. Vaqt-i ihsân iki keffüñ ebrinüñ bir kaşresi  
Çeşmine sâ'illerüñ biñ baır-ı 'ummân gösterür  
Himmetüñün sofrasınun mā hāzar hõniyiçün  
Mîhr ü mehden rüz u şeb gerdün iki nân gösterür  
Kılıcuñ berkı şu'â'ı çün ola rüz-ı ğazâ  
Müşrik ü bed-i'tikâda nūr-ı imân gösterür
27. Dîn rehinde sensin ol sulţân-ı ğazî kim Hudâ  
Müşkilini 'âlemün tapuña âsân gösterür  
Her tozı kim tozıdur pāy-ı semendünnden labâ  
Cây aña gökde melekler fark-ı Keyvân gösterür
- 7<sup>a</sup>
30. Hõr u merdud u füsürde kaluban<sup>33</sup> kâfir olur  
Sen Muhammedsin saña her kim ki 'işyân gösterür  
Husrevâ 'İşkîye taşsîn itdügi ehl-i kemâl  
Bu-durur kim şan'at-ı şî'r aña Selmân gösterür

<sup>32</sup> Yazmada Kâfir-i bî-ra'm biçiminde yazılmıştır.

<sup>33</sup> Yazmada kalıban biçiminde yazılmıştır.

- Her kaçan kim nazm eyleye Muḥammed medḥini  
 Şīve-i Ḥassān kıllur hem tavr-ı Saḥbān gösterür  
 Niçe kim bu āsümān-ı āsiyā-rev ʿāleme  
 Gāh māh u gāh ḥürşid-i dıraḥşān gösterür  
 33. Devletile kāmūrān u kāmuyāb olğıl müdām  
 Kim ṭapuña kamu maḳşūduñı Yezdān gösterür

7

Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilātün Fāʿilün

Cān u dil gūşına irdi şubḥ-dem işbu nidā  
 Kim irişdi mevsim-i ʿişret<sup>34</sup> dem-i zevk u şafā  
 Şōfi-yi sālūs gibi olma pür-zerk u riyā  
 Lāle-ruḥ sākī elinden iç şarāb-ı cān-fezā<sup>35</sup>  
 Zağferān-ı rüyuñı kıllmaq dilerseñ ergāvān

Şimdi kim emnile olmışdur cihān dārü's-selām<sup>36</sup>  
 Ḥāzır olmuşdur kamu esbāb ḥāşıldur merām  
 Eylemedin çarḥ elif ḳaddūñi ḳaddi gibi lām  
 Cāmıla bu dehr-i pür-ḳahra idegör intikām  
 Tā ki ğamdan ḳurtulup bir dem olasin şād-mān

3. Sāḳıyā hengām-ı ʿişretdür tolu lun cām-ı mey  
 Muṭribā ḥāmūş oturma söze gelsün çeng ü ney  
 Ḳanı Dārā vü Ferīdün u Cem ü fağfūr u key  
 Bāda virme ʿömri içelüm bāde k'ol Ḳayyūm u Ḥay  
 Bir bahāneyle ider ʿāşileri ehl-i cinān

Baḥtdur pīrüz u devlet maḥrem ü iḳbāl-i yār  
 Vaḳtdur kim devr kıla sāğar-ı gülgün ʿuḳār  
 Mest ü lā-yaḳıl gerek bu bezmde her kim ki var  
 Ḥāşa görürsin ḳomazlar cān u gönülde ḳarār  
 Çengile nāy eylediği āh u feryād u fiğān

7<sup>b</sup>

Döşemişken yir yüzine fers-i pīrūze çemen  
 Şalınurken bāğda serv ü çenār u nārven  
 Lāle cāmından kızardurken yüzini nesteren  
 Bāde nūş it ḥurrem ol iy dilber-i nāzük-beden  
 Ger dilerseñ ʿişret-i bākī vü ʿömr-i cāvidān

6. Rūzigāruñ vaḳt-i saʿdidür gönül ḥandān gerek  
 Cām-ı gülgündan bu demde mürde cisme cān gerek  
 Her kime kim devletile ʿömr-i cāvidān gerek  
 Yārile ağıyārsuz ʿİşi anuñ penhān gerek  
 Kim budur maḳşūdı ʿālemde dil ü cānuñ hemān

<sup>34</sup> Yazmada *mevsüm-i işret* biçiminde yazılmıştır.

<sup>35</sup> Yazmada *şarāb-ı cān-fizā* biçiminde yazılmıştır.

<sup>36</sup> Yazmada *dārī's-selām* biçiminde yazılmıştır.

Şubh-dem gülşende bülbül nâle-i ‘uşşâk ider  
 Râstî ‘aşıkları âvâzına müştâk ider  
 Ol gişi ayağına devrân yüzün toprak ider  
 Kim turup şâh işiginde ‘işret-i yaylak ider  
 Şâh-ı Tahmüres-şüküh u hân-ı hâkân-âsitân  
 Sencer-i fağfür-fer İskender-i Dârâb-dâr  
 Kayler-i Hüşeng-der Kisrî-yi Behmen-kâr-zâr  
 Kâmi‘-i bîh-i dıraht-ı zulm<sup>37</sup> şâh-ı kâm-kâr<sup>38</sup>  
 Mubtıl-i kânûn-ı bid‘at sâye-i Perverdigâr  
 Cevne-i iklîm-bahş u İrec-i kişver-sitân

9. ‘Âdil ü gâzî şehinşeh Hân Muḥammed bin Murâd  
 K’oldı ‘ahdinde sitem penhân u peydâ ‘adl ü dâd  
 Vaqt-i cüd u luḫf u ihsân ol şeh-i pâk-i‘tikâd  
 Bahşış ider kem kûluna tâc-ı Cem taht-ı zubâd  
 Rûz-ı rezm olsa døyemez zûrina şîr-i jeyân

8<sup>a</sup>

Bu mu‘allâ künbed-i firûze gerdân olalı  
 Şems ü Merrîḫ u Meh ü Nâhid ü Keyvân olalı  
 Yaradılalı beden toprakdan cân olalı  
 Ya‘nî ‘âlemde zühür-ı vaz‘-ı insân olalı  
 Görmemiş-durur zamân anuñ gibi şâhib-kırân  
 Hüsrevâ ‘adlûñle milk-i şer‘ u dîn ma‘mûrdur  
 ‘Âlemüñ halkı kamu emrûñle me‘mûrdur  
 Leşkerüñden kesr Ebü'l-Feth-i zamânsın dürdür  
 Anuñiçün kadayısa gâlib ü manlûrdur  
 Şâd u manşûr ol ki kâmuñca durur devr-i zamân

12. Her ki sen cân işigine geldi hıdmet eyledi  
 Buldı devlet gendüyi ehl-i sa‘âdet eyledi  
 Şol ki kîn tıtdı sentüñle ‘adâvet eyledi  
 Allâh anı müdbir ü şâhib-şekâvet eyledi  
 Olmadı maqlûdı hâşıl zahmetile virdi cân  
 Kulluğuña Mâh u Mihrile olalı Müşterî  
 Meclisüñüñ Zühre diler kim ola hunyâgeri  
 Sâķî-i gül-ruḫ elüñe şunduğunca sâğarı  
 Dir **heni’en** câm-ı Cem niteki kapuñ çâkeri  
 Cür‘a gibi kor önüñde yüz yire Nüşîrevân  
 Zâr ider rûz-ı neberd olduḫda zûruñ Behmeni  
 Düşürür çâh-ı belâya qahruñ odı Bîjeni  
 Cân-ı ‘âlemsin gören ‘âlemde bir laḫza seni  
 Merdüm-i çeşm-i dilinde<sup>39</sup> zâyid olur rüşeni  
 Luḫfuñla fer bulup kuvvet dutar her nâ-tüvân
15. İy Cem-i key-kadr u iy Dârâ-yı İskender-zafer  
 Gendü luḫfından ‘inâyet eyledi ol dâd-ger  
 Fitne Ye‘cücî cihâna itmemeğiçün zarar  
 Oldı iki nûr-ı dîdeñ iki sedd-i mu‘teber  
 Devletüñ ‘ahdinde pîr olsun ol iki nev-cüvân

<sup>37</sup> Yazmada *Kâmi‘-i pîh-i dıraht-ı zulm* biçiminde yazılmıştır.

<sup>38</sup> Yazmada *kâmukâr* biçiminde yazılmıştır.

<sup>39</sup> Yazmada *çeşm-i dilinde* biçiminde yazılmıştır.

- 8<sup>b</sup> Gıce gündüz cān u dilden sākin-i arz u semā  
 El götürüp kaması ʿİşkī gibi dir bī-riyā  
 Yaşasun iḳbāl ü ʿizzetle cihānda pādīşā  
 ʿĀfiyetde olsun vücūd-ı pāki āmīn Rabbenā  
 Nev-bahār-ı ʿömrine irişmesün bād-ı ḫazān  
 Gerçi başdan ayağa pür-ʿaybam iy şāhib-hüner  
 Sen kerem kānısın eksük eyleme benden nazar  
 Nesne bilmezem bilürem hiç Zeyniden beter  
 Ḥāk-i ḫōrem kīmyā-yı himmetüñle eyle zer  
 Şāh Üveysüñ ʿavnı Selmāmı itdi meşhūr-ı cihān
18. Devletile ʿömrüñi Allāh efzün eylesün  
 Ṭālī-ı pīrūzuñı saʿd ü hümayün eylesün  
 Düşmenüññüñ ḫahrıla bağrın tolu ḫün eylesün  
 Zerd ü zār u ḫaste vü mağbün u maḫzün eylesün  
 Döstuña ḫāfız u nāşır hemīşe müsteʿān
- 8
- Mefʿülü Fāʿilātü Mefāʿilü Fāʿilün  
 Şāh-ı yegāne ḫusrev-i şāhib-ḫırān-durur  
 ʿAdl ü şehāda Ḥātem<sup>40</sup> ü Nüşirevān-durur  
 Ḫahrı helāhiliyile tiryāki luṭfinuñ  
 Ağyāra nīş ü dōsta nūş-i revān-durur
3. Esbi öñünce irmegiçün baḫt u devlete  
 Fağfür u fūr u ḫayşar u dārā devān-durur  
 Cemşīd-i devrdür ki ṭamarısa cāmınuñ  
 Bir ḫatre cürʿası yire yirden revān-durur  
 Ger yapsa naḫl gibi müseddes hezār ḫaşr  
 Mişl-i zübāb düşmeni bī-ḫānumān-durur
6. Rüz-ı neberd olsa işit bu maʿānīyi  
 Şīr-i bedīʿdür daḫı bebr-i beyān-durur  
 Tīr-i belāya gendüyi toğru nişāne ider  
 Her kim anuñla egri nitekim kemān-durur  
 Bir şīr-i cān-sitāndur anuñ tīg-ı tīzi kim  
 Acuḫsa yidügi ciger içdügi ḫan-durur
- 9<sup>a</sup> 9. Elkāb-ı ḫübıyıla nigū-nāmı rüz u şeb  
 Ḥırz-ı dil ü revāndur u vird-i zübān-durur  
 Rezmile Sām u bezmile Cemşīd-i devrdür  
 ʿAḫlıla pīr ü devletile nev-cüvān-durur  
 Andan ʿadū-yı ser-sebüge irişen müdām  
 Şemşīr-i cān-şikārıla gürz-i girān-durur
12. Dutsa sezā-durur yidi iklīmi ḫükmile  
 Ol şeh ki aşlıla yidi ataya ḫān-durur

<sup>40</sup> Yazmada yanlış olarak *Ḥātīm* biçiminde yazılmıştır.

- Āyīne-i zamīrine baksa ‘ayān görür  
 Her sır ki gayb perdesi içre nihān-durur  
 Pervāza per açarısı şebbāz-ı himmeti  
 Şaydı hemīşe tūfī-i ‘arş-āşiyān-durur  
 15. Şehler k̄amusı bende olursa ‘aceb degül  
 Ol h̄ān ki pāk-aşlıla sulṭān-niṣān-durur  
 Keyvān ‘adūdan işigini saklamagiçün  
 Bāmında kaşırnuñ dün ü gün pāsubān-durur  
 Bezm-i tarab-fezāsını<sup>41</sup> Nāhīd görelī  
 Her şubḥ-dem dilinde bu şī‘r revān-durur  
 18. Ol serv-i lāle-rūy ki gönce-dehān-durur  
 ‘İşve-fürüş nergisi āşūb-ı cān-durur  
 Reyhān ḥatı hevāsına düşdi meger şabā  
 Andan-durur bu resme ki ‘anber-feşān-durur<sup>42</sup>  
 Sākī ta‘allül eyleme yādına dilberüñ  
 Şun ol meyi ki rengi gül ü ergavān-durur  
 21. Gül-gün meyile lāle gibi surḥ eylegil  
 Bu rūy-i zerdi kim bedel-i za‘ferān-durur  
 Ger nev-bahār dürdiyise defterin n'ola  
 H̄ōş görelüm bu faşlı ki faşlı-ı ḥazān-durur  
 Evvelde ol şanem dimişidi öldürem seni  
 Āḥir ne kim didiyise gördüm hemān-durur  
 24. İki cihān şafāsını şol kimse buldı kim  
 Maḥbūbiyla şahn-ı çemende çemān-durur  
 9<sup>b</sup> Yiltensün igende gözün zulme kim cihān  
 ‘Adliyle ḥusrevün tolu emn ü emān-durur  
 Sulṭān Muḥammed ol şeh-i Ḥaydar-kerem k'anuñ  
 İklīm-i hefte gün gibi ḥükmi revān-durur  
 27. Dārā-yı key-şalābet ü Pervīz-bezmdür  
 Hūşeng-i Cem-gulām u Ferīdün-niṣān-durur  
 Hāk-i rehi ki nāfe-i Çīni ider kesād  
 Tāc-ı Sikender ü küleh-i Erdevān-durur  
 Levḥ-i sa‘ādete adını kātib-i felek  
 Tuḡrā yirine yazdugi şāḥib-kırān-durur  
 30. Manşūr olduğu bu-durur leşkeri müdām  
 Feth ü zafer livāsıyla tev'emān-durur  
 Ol sāye-i Ḥudā-durur ol şems-i milk kim  
 Görmek nazīrini nazar anuñ gümān-durur

<sup>41</sup> Yazmada *Bezm-i tarab-fizāsını* biçiminde yazılmıştır.

<sup>42</sup> Yazmada *‘anber-fişān-durur* biçiminde yazılmıştır.

- İy şāh-ı pür-ḥired ki zamīr-i münürüñe  
Yarın ne olacağı bu gündən ‘ayān-durur
33. İhsān deminde la‘lile dūrri iki kefüñ  
Şöyle döker ki şan biri yem biri kân-durur  
Yiler rikābuñuñ ileyince şabā bigi  
Her kim ki baḥt u devletile hem-‘inān-durur  
Ger rüz-ı rezmde seni Rüstem göre diye  
Şāh-ı cihān budur ki cihān-pehlevān-durur
36. ‘Adl ü şehāda her ki saña verdise bedel  
Gerçek dırem bunı ki sözinde<sup>43</sup> yalan-durur  
Def gibi şol ki hükümüñe güşını dutmadı  
Her demde ney gibi işi āh u figān-durur  
Bir ebrdür elüñ ki veğā olsa yağmurı  
Şemşīr ü tīr ü ḥançer ü gürz ü sinān-durur
39. Var ol cihānda devlet ü iqbāl ü baḥtıla  
Kim ‘adlūñile ‘ālem içi gülsitān-durur  
Ḥassān gibi dimekte Muḥammed medāyiḥin  
‘İşkī hezār şükr faşīḥu'l-lisān-durur
- 10<sup>a</sup> Dergāh-ı ‘āliyeñ işigine kul olalı  
Ḥamdı cihān içinde Ḥudāya cehān-durur
42. İy şāh-ı şīr-ḥamle ‘ināyet nazarların  
Andan kem itmegil ki seg-i āsitān-durur  
Anuñ nazīri tūḫī-i şīrīn-sūḥan daḥı  
Devrān getüreceği cihāna gümān-durur  
Her dem sükūnda niçe ki işbu zemīn-durur  
Dāyim niçe ki devrde bu āsumān-durur
45. Virsün sa‘ādetile seni var idüp Ḥudā  
Kamu murāduñı ki dilüñde nihān-durur
- 9
- Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün  
Göñlümün şem‘in yüzüñ tābı münevver eyledi  
Cānumuñ sem‘in sözüñ pür-dürü ü gūher eyledi  
Lāle vü gül üzre lalup<sup>44</sup> ‘anber-efşān sünbülün  
Nürsuz ḳodı mehi ḥorşīdi bī-fer eyledi
3. Oḳudı bir faşl ḥüsninüñ kitābındañ bahār  
Güllerüñ yüzün ḥayādan lā-cerem<sup>45</sup> ter eyledi  
Naḳşına beñzer daḥı bir naḳş taşvīr itmedi  
Ol muşavvir kim yüzi naḳşın muşavver eyledi

<sup>43</sup> Yazmada sözüñde biçiminde yazılmıştır.

<sup>44</sup> Yazmada *şalıp* biçiminde yazılmıştır.

<sup>45</sup> Yazmada *lā-cirem* biçiminde yazılmıştır.

- Lebleriniñ şekeriniñ germ bāzārı ğamı  
 Āh kim tūṭī-i cānı sūḥte-i per eyledi
6. Kāmetini çünki mescidde mü'ezzin kıldı yād  
 Ḥayrete varup imām **Allāhu ekber** eyledi  
 Çeşm-i bīmārına olaldan semenden ḥ<sup>v</sup>ābgeh  
 Baña Ḥaḳ ḥāk-i derin bālīn ü pister eyledi  
 Āhum odına gözüüm yaşına 'Işķī rüz u şeb  
 Gāh mähī kıldı beni<sup>46</sup> geh semender eyledi
9. Kīmyā-yı mihrine aḥsent kim ben zerrenüñ  
 Gözlerinden sīm aḳıdup rüyını zer eyledi  
 La'l-i yāḳūtı sebük rūḥı girān eyleyeli  
 Kandı ol lafz-ı şeker-rīzi mükerrer eyledi  
 Zülfi çininden gelüp-durur girü beñzer şabā  
 Kim cihānı müşğ ü 'anberden mu'aṭṭar eyledi
- 10<sup>b</sup> 12. Her ğişi kim mihr-i şevkından dem urdı zerrece  
 Terk-i ser itmegi gendüye muḳarrer eyledi  
 Şād ol iy dil ğam yime Ḥaḳ şimdiden girü ğamı  
 Rüzī-yi a'dā-yı şāh-ı 'adl-güster eyledi  
 Behmen-i Dārā-şalābet Keyḳubād-ı Cem-ḥaşem  
 Kim diyār-ı Rūmda 'adl-i Sikender eyledi
15. Dāver-i Dārā-zafer Sulṭān Muḥammed kim anuñ  
 Ḥāk-i pāyın başlarına şehler efser eyledi  
 Pehlū-yı inşāf u dīni 'adli kılmışdur semīn  
 Kīse-i deryā vü kāmı cüdü lāğar eyledi  
 Āfitāb-ı himmeti her kime sāye laldısa  
 Menzilin Keyvāna irürdi sa'd-aḥter eyledi
18. Ḥusrevā 'adlūñ cihānı eyle ābād itdi kim  
 Zīnet ü ferrile Firdevse ber-ā-ber eyledi  
 Dutmağičün cān u dilden emrūñı tapuña Ḥaḳ  
 Rüz u şeb ḥürşīd ü mähı iki çāker eyledi  
 Ḥātem-i ḳadrūñe olmağa niğīnile sezā  
 Günbed-i firūze-fām özüñ müdevver eyledi
21. Yayalıdan ol hümā sāyeñ hümāyūn bālını  
 Ḥüküm kıldı bāzı maḥkūm-ı kebüter eyledi  
 Atuññ na'lı ne araya ki irişdiyise  
 Taşını güher kıluḫ ḥākini 'anber eyledi  
 Yazılurken adları şāḥib-ḳırān olanlaruñ  
 Kātib-i çerḫ aduñı tuğrā-yı defter eyledi
24. Sensin ol şeh kim cihāna baḳmadın daḫı ḳadem  
 Devletüñ dutdı yidi taḫtı musaḥḫar eyledi

<sup>46</sup> Yazmada *bini* biçiminde yazılmıştır.

- Ehl-i İslāmuñ penāhı şāh-ı gāzīsın saña  
Kim yavuz şandıysa Hāḡ bī-dīn ü kāfer eyledi  
Çün ‘ināyet ‘aynıyıla himmetüñ kıldı nazar  
Rūbahı bebr itdi āhūyı gāzanfer eyledi
27. Müşterī kulluḡuña cānıla oldı müşterī  
Lābüd adını bu himmet sa‘d-i ekber eyledi
- 11<sup>a</sup> Leşker-i pīrūzuñı ceşş-i Sikender gibi Hāḡ  
Ḳanda kim varursa mañşūr u mużaffer eyledi  
Düşmenüñ ḡamdan nice cān virmesün ḡahruñ ider  
Ḳayber ehline ne kim şemşīr-i Ḳaydar eyledi
30. Tuḡfeyiçün işiḡüñ ḡāki ḡubārından şabā  
Çün iletđi Çīne adın müşḡ-i ezfer eyledi  
Ḳüb elḡābuñıla nām-ı şerīfūñı zamān  
Zīver-i rūyı zer itdi zīb-i menber eyledi  
Ḳusrevā ‘ālemde her ne kim murādıdı Ḳudā  
Cem‘ kıluḡ ḡamusın saña müyesser eyledi
33. Ḳıl nazar ‘İşḡī kuluñuñ ḡāline ol Hāḡ ḡaḡı  
Kim anı bende ḡapuñı bende-perver eyledi  
Ḳıdmetüñüñ dūrlıḡı rūzḡāruñ zaḡmeti  
Üstüme idüp ḡuluv ḡālūmi mużḡar eyledi  
Gice gündüz āsumān u arzda ins ü melek  
Cān u ḡöñülden şenāñı böyle ezber eyledi
36. Devlet ü baḡtıla her dem ḡālī‘üñ olsun sa‘d  
Ol Ḳudā kim nüh felekde heft aḡter eyledi

10

- Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün  
Sebzdür şahrā hevā ‘anber-nesīm  
Cū kenārı oldı cennāt-ı na‘īm  
Lāle maḡzı oldı pūr-müşḡ-i ‘abīr  
Ḳonce aḡzı oldı pūr-dürr-i yetīm
3. Ḳül zümürüd taḡta çıḡup oldı şāh  
Ḳarşusunda bülbül-i ḡüyā nedīm  
Bād cān-baḡş oldı nitekim Mesīḡ  
Murḡ ḡüyā oldı nitekim Kelīm  
‘İş ider çerḡ-i muḡālīf raḡmına  
Kimde kim varısa ḡab‘-ı müsteḡīm
6. Vaḡt-i ḡüldür bī-mey ü yār olmaḡıl  
Ḳüş eyle çünki pend ide ḡakīm  
Oldı müşḡın maḡz-ı cān beñzer seḡer  
Zülf-i sünbülde girih çözdü nesīm

11<sup>b</sup>

- Bāde iç çekme<sup>47</sup> günāh endīşesin  
Bendelerdendir güneh resm-i kadīm
9. Gerçi cürmüm bīşdür endāzeden  
Ġam yimezem pādişāhumdur Raḥīm  
Gülsitān-ı ḥuld olmuşdur cihān  
Lāle niçün gösterür nār-ı caḥīm  
Sūsen uzadup zübān gūş-ı güle  
Didi baʿde ḥamd Sübhān-ı ʿazīm
12. Ger miyānuñı dilerseñ zerle pür  
Virdüñ olsun medḥ-i sultān-ı kerīm  
Ḥān Muḥammed şāhdur milk anuñ  
Ḥākdur cūdı öñünde zerle sīm  
ʿAfv ü cūdı māḥī-yi fakr u günāh  
Luṭf u kahrı māye-i ümmīd ü bīm
15. Teng olmuşdur ʿadūsı ʿaynına  
ʿArşa-i ʿālem nitekim çeşm-i mīm  
Keffi öñünde dem-i cūd u şehā  
Kān baḥil olmuş-durur deryā leʿīm  
Ger ḥayāl-i tīgını ide ʿadū  
Ḥavf düşüp gönline ola dü nīm
18. Şehriyārā şükr ʿİşkī bendeñi  
Ḥazretüne medḥ-ḥōn itdi Kadīm  
Mihr ü meh niçe ki ideler sefer  
Baḥt u devlet işigünde olsun muḫīm

11

Feʿilātün Feʿilātün Feʿilātün Feʿilün  
Döşedi ferş-i zümürtüd girtü şahrāya çemen  
Şaçdı ol luṭfı görüp üzerine sīm semen  
Müje-i yār gibi şöyle ki ʿāşık diline  
Ebr Kavş-ı kuzahıla oldı yire tır-figen

3. Bir şafā buldı güliüstān nefesinden bāduñ  
Kaʿbe şehrine irişdi şanasın büy-ı Karen  
Ḥāk mehdinden ider cünbüşi kuvvet dutuban  
Dāye-i ebr çemen tıflına virdükçe leben  
Defʿ-i Daḥḥāk-i Deyiçün nitekim Efrīdün  
Gāviyānī ʿalemin ḥıtmı girü kıldı ʿalen

6. Kuvvet-i Rüstem-i bādıla ḥalāl oldı gül  
Ġonce çahında esīridi nitekim Bījen  
Āsumān gibi çemenden olalı sebz zemīn  
Heyʿet-i cemʿ-i zevāhir görinür mişl-i peren

12<sup>a</sup>

<sup>47</sup> Yazmada *çikme* biçiminde yazılmıştır.

- Bād-ı şubha ne haber virdi ‘aceb faşl-ı bahār  
Ki cihān mağzı deminden pür olupdur lāden
9. Bülbülün girye vü zārīsini gülşende görüp  
Gülmege karşısına gönce-i gül açdı dehen  
Jāleyi lālede her kim ki seher göre görür  
Cām-ı yāķūti ki pür olmuş ola dürr-i ‘Aden  
Sürh-rū olduğıçün āl-i Muḥammed gibi gül  
Gösterür sebz kıllup cāmesini veçh-i ḥasen
12. Buldı bāzār-ı gülüstānda metā‘ını kesād<sup>48</sup>  
Sünbülün zūlfını çin çin görelı müşg-i Ḥoten<sup>48</sup>  
Şubh’çün dökdi gülābın çemen üzre şebnem  
Ḥokkasın açdı benefşe pür ider gāliyeden  
Bezmini gül şehinün her gıce kıllmağa münir  
Lāle şem‘ını yaķar nergis-i zerrīne legen
15. Ka‘r-ı baḥr olalı lü’lü’-i şehābıla zemīn  
Kūhuñ oldı kemeri lāleyile kān-ı Yemen  
Söze bülbül uzadup dil neçün olmaya Kelīm  
Oldı gül nār-ı kabes vādī-yi gülşen Eymen  
Yazduğı sebz ḥarīre ḥaṭ-ı reyḥān bu-durur  
Tā zarar kıllmaya nergis gözi kılduğı fiten
18. Şubh-dem bu gazeli bülbül-i şūrīde güle  
Derdile okurudı dutmuşıdum gūşumı ben  
İy semen-‘arız u nesrīn-beden ü gönce-dehen  
Boyuñun nārveni<sup>49</sup> bendesidür serv-i çemen
- 12<sup>b</sup> Bülbül-i dil yüzünün gülşeni vaşfin dimege  
Uzadur biñ dili bir demde nitekim süsen
21. Bāddan sünbülünü çünki perīşān gördüm  
Gül gibi çāk iderem gayret idüp pīrāhen  
‘Anberīn ḥālün esīri olalı ‘ışk oduna  
‘Ūd gibi yaķıluram iy kāfūr-beden  
Kışver-i ḥüsnde meh-rūlar üküşdür gerçi  
Kamudan vech-i laṭfünü görürem aḥsen
24. Çikeriseñ beni katl itmege şemşīr-i cefā  
Baş koyup pāyuña ḥükmüne tutaram gerden  
Yüzünün māhına mihrüm daḥı efvün olur  
Dürlü dürlü baña senden niçekim ire miḥen  
Gönlünü nerm kaçan ide gözüm yaşıyla  
Her kaçan şu verile saḥt-ter olur āhen

<sup>48</sup> Yazmada *müşg-i Ḥoten* biçiminde yazılmıştır.

<sup>49</sup> Yazmada *nāreven* biçiminde yazılmıştır.

27. Nitekim şem<sup>c</sup>-i zübān-çerb saña sūzumıla<sup>50</sup>  
Dilerem derd-i dili bir gice kılam rüşen  
Mıhr idüp zerreñe iy mäh derümden gelseñ  
Güniden görmeye gün diyü yaparam revzen  
Yardı hancer-i gamzeñ yüregümi nitekim  
Düşmenüñ sinesini tığ-i şeh-i kalb-şiken
30. Dāver-i dīn-i ‘Arab hākīm-i iklīm-i ‘Acem  
Husrev-i rüy-i zemīn pādīşeh-i devr-i zemen  
Hān Muhammed şeh-i gāzī şeref-i devlet ü dīn  
‘Ālim-i ‘ilm-i ‘alī cāmi<sup>c</sup>-i ahlāk-ı ḥasen  
Leşkeriyile gāzā eylemege eylese ‘azm  
Yāver ü rehberidür ‘avn-i Hūdā-yı zū'l-men
33. Kılıcı ābı vü ciddi güneşi sa‘iyiyle  
Hurrem ü sebz-durur memleket ü farz u sünen  
Tāyir-i ‘arş-nişīmen ki anuñ himmetidür  
Oldı aña çeşme-i mihr āb u kevākib erzen  
Rüstem-i luḫfı cihān Zālına itseydi meded  
Nīm rüzına bahāruñ yürimezdi Behmen
- 13<sup>a</sup> 36. Pertev-i berç-ı cürāzıla qarīn olurısa  
Mişl-i hürşid-i semā rüşen ola kalb-i miñen  
İy ser-efrāz-ı cihān oldı bugün valfuñda  
Fehm ḫayrān u ḫred ‘āciz ü diller elken  
Sūsen-i ḫançerüñi düşde ḫayāl eylerise  
Başın öñüñde benefşe gibi görür düşmen
39. Gūy-ı iqbāli urup ilteli meydān serine  
Düşmenüñ ḫaddı dü-tā oldı nitekim miñcen  
Tire ḫalurdı ebed çeşme-i hürşid-i semā  
Nūr-ı rāyuñdan eger olmasaydı rüşen  
Nāmuñı zıkr ideli menber üzerinde ḫaḫīb  
Yıḫıluban yaḫılur oldı ḫamu deyr ü veşen
42. Cümle ‘ālem dil olurısa kemālüñe senüñ  
Diyemez biñde birin niçe kılam valfuñı ben  
Tığ-ı Hindüñi Hıḫā şāhı eger görürise  
Ola pīşānisi çīn çīn nitekim rüy-i micen  
Husrevā hāk-i rehüñçün<sup>51</sup> ki anuñ gerdine  
İremez yıllerile yilerise mişk-i Hoten
45. ‘Ömri oldukça başı üzre eger dönerise  
Görmeye şırde ‘İşḫīye bedel çerḫ-i kühen  
Terbiyet bulalı ‘avnuñıla şı‘rüm bahrı  
Şadef-i ḫab<sup>c</sup>da perverde ider dürr-i ‘Aden

<sup>50</sup> Yazmada *sūzumula* biçiminde yazılmıştır.

<sup>51</sup> Yazmada *hāk-i rehüñçün* biçiminde yazılmıştır.

Kiş-i Bahreyni eger cāyizeyiçün vireler  
 ‘Ārif önünde degül dürr-i semīnūme semen

48. Niçe kim bād-ı bahāruñ dem-i cān-bağşısıyla  
 Rüy-ı dildār gibi ola müzeyyen gülşen  
 Gülşen-i devlet ü ‘ömrüñi Hüdā taze dutup  
 Eylesün rüzuñı sa‘d ü tapuñı sağ u esen

12

Mef‘ülü Fā‘ilātün Mef‘ülü Fā‘ilātün  
 İy sāye-i sa‘ādet hürşid-i çerh-i devlet  
 Şānuñda oldı münzel āyāt-ı fetḥ u nuşret  
 Ceyş-i zafer-gulāmuñ her kişvere k’ider ‘azm  
 Hem-reh yanınca nuşret rehber önünce fırsat

- 13<sup>b</sup> 3. Luţfuñ hazinesinden oldı ‘aṭā vü ihsān  
 Hürşide efser-i zer gerdūna sebz hil‘at  
 Mihrile mihr yüzün hāk-i derüñe sürdi  
 Andan durur ki görmez hiç ihtirāk u ric‘at  
 Taqvime halk muhtāc olmazdı her ser-i sāl  
 Tutsa ṭabī‘atuñdan seyyāre istikāmet
6. Tapuñladur beķası ‘ālemde şahlıguñ  
 Nite k’olur heyülāyıla beķā-yı şuret  
 Kānūñı her şifānuñ göründi mantıķuñda  
 Cārī kelāmuñıla olalı ‘ayn-ı ḥikmet  
 Zūlmüñ zaḥīresinden bulmağičün necātı  
 Hōrezme tuḥfe olsun ‘adlūñe kıl işāret
9. Muḥkem fūrū‘uñıla sulṭānlıguñ uşılı  
 Bāğ-ı cihānda sābit ol iy dirāḥt-ı devlet  
 Bāda vireli küfrüñ hākini nār-ı ḳahruñ  
 İslām kişverine saçıldı āb-ı raḥmet  
 Rüz-ı vegāda dir‘uñ āyinesine baķar  
 Çünkim zafer ‘arūsı gendüye vire zīnet
12. Görsün seni cihānda her kim dilerse göre  
 Hürşid-i Müşterī-fer Mirrīḥ-i Zühre-‘işret  
 Gerdün gibi yüceldi rüz u şeb işigüñde  
 Çenber idüp bilini her kim ki kıldı ḥıdmet  
 Lāzım ‘adūña ğuşşa saña niteki şādī  
 Her ğişinüñ naşībi virildi rüz-ı kısmet
15. Dilgīr ḳaşrı dehrüñ varurıdı ḥarāba  
 Bennāsı luţfuñuñ ger kılmadı meremmet  
 Nīzeñ başında gördi başın niteki perçem  
 Saña muķābil olup ol kim dilerdi rif‘at  
 Hāzmuñ şebātı önünde iy ğāzī-yi girān-gürz  
 Kūh-ı ḳavī teḥammül ṭab‘ında var ḥıffet

18. Sen ƙal cihānda bākī kim göçi düşmenüñüñ  
Dār-ı beƙādan itdi süy-ı fenāya riħlet  
Gerçi ‘azīz-durur mılr-ı felekte ħürşīd  
Sürür zelīl olup ħāk-i derüñe ceħet

13

Fe‘ilātün Mefā‘ilün Fe‘ilün

14<sup>a</sup>

- Kimse bilmez dehānuñı meger ol  
‘Ālimü'l-ğaybi kāşifü'l-esrār<sup>52</sup>  
Çıkarursañ zekāt-ı ħüsnüñi  
Ben faƙīri unutmağıl zīnhār
3. İtleriñile müfteħir olalı  
Şoħbetinden raƙībüñ itdüm ‘ār  
Şermesār oldı mihr-i rüyuñdan  
Āsumānda meh-i dü penc ü çehār  
Ölürisem ğamuñla dirileyin  
Ƙabrümüñ üzerine eyle güzār
6. Diseler ğonce ağzuña beñzer  
Yok yire ƙılma ħiç göñlüñi dār  
Kīmyā-yı sa‘ādet ister-iseñ  
Vird idin medħ-i şāhı leyl ü nehār  
Şāh-ı ƙişver-ğüşāy u ‘ālem-ğīr  
Māh-ı sa‘d-aħter ü sa‘ādet-yār
9. Āfitāb-ı semā-yı ‘izz ü celāl  
Ĥān Muħammed şeh-i büleñd-tebār  
Ĥādimi dergeh-i büleñdinüñ  
Oldı ħāmillerine ‘arşuñ cār  
Yüz sürisin ayağı toprağına  
Her kim isterse ola ber-ħürdār
12. Çārsūsında rüz-ı heycānuñ<sup>53</sup>  
Germ ider tiğ-ı güheri bāzār  
Sensin ol Ĥaydar-ı Nebī ki olur  
Kārzāruñda kār-ı Rüstem zār  
Şāhne-i zulmı eyledi iħrāc  
‘Adlüñ olalıdan emīn-i diyār
15. Ĥimmetüñ şāh-bāzı pāyında  
Oldı zengüle ƙubbe-i devvār  
Görmemişdür cihān senüñ ğibi  
Şīr-dil bebr-ceng ü nemr-şikār

<sup>52</sup> Bu şiirin baş kısmı eksiktir.

<sup>53</sup> Yazmada *rüz-ı ħicānuñ* biçiminde yazılmıştır.

14<sup>b</sup>

- Rûz-ı heycâ<sup>54</sup> cüdâzuñı görsün ?  
Kim ki görmedi âb-ı âteş-bâr
18. Oğul u kızıla gelüp şehir  
Kapıña oldılar ‘abîd ü cüvâr  
Bâğ-ı cânda şenâ gülin bitürür  
Ebr-i cüduñdan irişen midrâr  
İki bendeñ-durur siyâh u sifîd  
Rûz u şeb işigüñde hıdmetkâr
21. Heybetüñ rezm-rûz düşmenüñüñ  
Eyledi miğferin serinde hımâr  
Hâkduğına Muhammedüñ her şey  
Kıldı ikrâr terk idüp inkâr  
Luţfuñuñ bûyî fâyizü'l-ervâh  
Tîğüñüñ nâmi kıatı‘u'l-a‘mâr
24. Kadrüñ önünde âsumân bî-kadr  
Keffüñ önünde bahr bî-mikdâr  
Yidi kişver senüñ-durur diyü  
Kıldılar şâhlar kamu ikrâr  
Kılmağičün cihâni Hâk ma‘mür  
‘Adlüñi eylemiş-durur mi‘mâr
27. Himmetüñe şecâ‘atıla kerem  
İki câme-durur şî‘âr u dişâr  
Hüsrevâ kemterîn kuluñ ‘İşkî  
Rûz u şeb medhüñi ider tekrâr  
Niçekim def‘ idüp belâ-yı deyi  
Cennet-âsâ kıla cihâni bahâr
30. ‘Ömrüñi devletile rûz-be-rûz  
Kılsun efzün hemîşe Hâlik-ı bâr

14

Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün  
Mesîh-âsâ girtü bād-ı şabâ hōş rûh-perverdür  
Tolu şun luţf kıl sâķî evân-ı ‘İş-i sâğardur  
Ne efsün okudı yâ Rab bahâruñ sihr-sâzı kim  
Havânuñ mağzı müşğindür zemîñüñ hâki ‘anberdür<sup>55</sup>

15

Mef‘ülü Fâ‘ilätü Mefâ‘ilü Fâ‘ilün

15<sup>a</sup>

Lafz-ı selîs ü ma‘nî-yi hûbıla ter sözüñ  
Şîrin ü cerbdür nitekim rûğân u ‘asel<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Yazmada *Rûz-ı hıcâ* biçiminde yazılmıştır.

<sup>55</sup> Bu beyitten sonra yaprak atlanmış, şiirin devamı yok.

<sup>56</sup> Bu beyitten önce yaprak atlanmış, şiirin baş kısmı eksik.

Gerçi ki öykünüp diyeler çok nazîreyi  
Lâkin bir olmasa şekerî şerbetile hâl

3. İy gâziler şihenşehi niçeki gâziler  
Küffâr leşkerin yıqalar alalar nefel  
Baht-ı bülend-pâyuña yitişmesün gezend<sup>57</sup>  
İqbâl-i tiz kâmuña görünmesün rehel  
Olsun sa'îd 'îd-i hümâyün-ı ferruğuñ  
Bünyâd-ı kaşır-ı 'ömrüñe irişmesün hâlel

16

Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün  
Felekde husrev-i seyyâre yaqdı çünki sirâc  
Mübeddel oldı sa'âdet şabâhına şeb-i dâc

Görüp zamâne-i pür-gam anı nişâtından  
Şanem cemâli gibi oldı hurrem ü vehhâc

3. Likâ-yı şubh u şafâ-yı bahârıla oldı  
Türâb gâliye-şab<sup>c</sup> u şabâ mesîh-mîzâc  
Bir 'tidâl irişdi hevâya kim mürde  
Hayât-ı tâze bulur zerrece irerse 'ilâc  
Zemîn ne sırrı ki reyhân hatıla yazmışıdı  
Zamâne 'âlemi kıldı kamusın istihrâc
6. Şehâb giryede Ya'kûba oldı çün hem-tâ  
'Aceb mi Yüsufa beñzerse gonce-i gannâc  
Utandurur çemen içre serây-ı Bârbedi<sup>58</sup>  
Nevâ-yı bülbül ü kumrî vü tütî vü dürrâc  
Cihân dimâğını buy-ı 'abîrile pür ider  
Esüp şimâl-i şeherde kaçan tağıla 'acâc
9. Oturdı Cem gibi nergis elinde zerrîn câm  
Bezendi key gibi lâle başında la'fîn tâc  
Benefşe zülfine çiğdem muqayyed olduğı bu  
Diler hazîn dilini bir dem eyleye ibhâc  
Semen bisât-ı çemende meşelde beñzer aña  
Ki ata sebz harîr üzre penbeyi hallâc
- 15<sup>b</sup> 12. Şanurdu şâh-ı şanavberde 'ankebütü gören  
Ki yaydı mi'cer-i gül'çün dükânını nessâc  
Döker şükûfe diremler mübârek olsun dir  
Çemen zemîne bağışlayalı yeşil devvâc  
Kaçardı niteki ism-i Hudâydân şeytân  
İşitse bang-i hezârî çemende zâğ-ı simâc

<sup>57</sup> Yazmada *güzend* biçiminde yazılmıştır.

<sup>58</sup> Yazmada *sirây-ı Bârbedi* biçiminde yazılmıştır.

15. Seherde süsen-i āzādeye didi gonce  
 Uzat dilüñi du‘āya benüm gibi ağız aç  
 Devām devlet-i medhın o kığıl ol hānuñ  
 Ki oldı hāk-i rehi fark-ı Hüsrev ü Ceme tāt  
 Hasan-ñilāl ü ‘Alī-cür’et ü Kelīm-kelām  
 Hüseyn-siret ü Ahmed-dem ü Mesih-nitāh
18. Cemāl-i devlet ü dīn Hān Muḥammed İbn-i Murād  
 Ki bende-i derine şāhlar-durur muhtāt  
 Cemāliyle cihān hurrem olur anuñ için  
 Mezīd-i ‘ömrine rāğīb-durur kamu efvāc  
 Şehāb-ı luṭfına bir laḫza ger muşāhib ola  
 Hālāvetile döne çeşme-i ḫayāta ücāc
21. Tavāf ider dil ü cāndan kapusın ehl-i lafā  
 Müdām nite-ki her sāl Ka‘beyi ḫuccāc  
 Tahakküm eyleye bīşe içinde şīr-i nere  
 Eger yürürise şahrā-yı luṭfı içre ni‘āc  
 Tahayyürile ḫalana zālālet içinde  
 Zāmīr-i şems ziyāsıyla bulunur minhāc
24. Olursa āhen ü elmāsdan ḫişār-ı ‘adū  
 Çün irişe ḡazabı sengi uşana mişl-i züccāc  
 İrişe kem ḫulunuñ ḫükmi Rūs u İflāḫa  
 Götüre getüre boynına heft sāle ḫarāc  
 Terāne-gūyı çün alır eline mizheri  
 Edā-yı ḫübıla her dem bu şīri ider izcāc<sup>59</sup>

## “POEMS OF AŞKİ”

*Abstract*

*We have no sufficient information about the life of Aşkî lived during Murad II and Fatih and his sixteen kasidas are examined in the present article. In the Ottoman sources only the diwan of Aşkî was mentioned. However it has been realized later that he had a masnawi titled “Heft Peyker” translated from Nizâmî’s work apart from his diwan. It is asserted so far that in his diwan there were only gazels however other poems which this article is based on were not mentioned or published before. It is stated in most of the biographical memoirs that Aşkî’s poems did not introduce new images or originality however same sources indicated that he was one of the popular poets of his era. The subjects of the poems are mentioned on justice, generosity, courage, and ethic values of Fatih and Fatih is also compared with Persian Sultans and heroes. The aforementioned poems are also important for reflecting of the effects of the Persian culture on the Classical Turkish Poetry in the 15<sup>th</sup> Century.*

*Keywords*

Aşkî, manzume, kaside, Fatih, Şair.

<sup>59</sup> Bu yapraktan sonra başka bir eser başlıyor, şiirin devamı yok.



TÜRK EDEBİYATINDA YUNAN MİTOLOJİSİNİN SERÜVENİ VE  
MELİH CEVDET ANDAY'IN ŞİİRLERİNDE  
YUNAN MİTOLOJİSİNİN KULLANIMI ÜZERİNE

*Nur Gürani ARSLAN\**

ÖZET

*Tanzimat aydınının Yunan mitolojisi ile Osmanlıcadaki ilk tanışıklığı Terceme-i Telemak ile olur. Sonraları Ahmet Midhat Efendi ve Abdülhak Hâmid Tarhan başta olmak üzere birçok yazar bu konuya ilgi duyar. Yahya Kemal'in kısa ömürlü olan Nev-Yunanilik akımı ile ilgili düşünceleri, başarısız da olsa hemen her eserinde Yunan mitolojisi unsurlarını kullanan Salih Zeki Aktay'ın çabalarından sonra, yazarlarımızın Yunan mitlerinden daha ustalıkla yararlandıkları ve onları kendilerine göre yorumladıkları görülür. Ahmet Hamdi Tanpınar, Cevat Şakir Kabaağaçlı, Behçet Necatigil, Güngör Dilmen ve Melih Cevdet Anday bu edebiyatçılarımızın en önemlilerindendirler.*

*Melih Cevdet Anday, önceleri mitleri nerede ise asıllarına tamamen uyarak şiirleştirmiş; "Kolları Bağlı Odysseus" ile mitolojiyi, insanı yüceltmek için araç olarak kullanmaya başlamıştır. İlyada'dan esinlenilmekle birlikte çok çeşitli kültür sahalarından birikimlerin yansıtıldığı "Troya Önünde Atlar" ise düş, efsane, gerçeküstünün iç içe girdiği, anakronik öğelerle bezeli bir şiirdir. Paris hakkındaki kehaneti sorgulayan şair, eserin sonunda düş, fal veya kehanete inanmadığını anlatır. Şiir, insanın ve aşkın üstünlüğü ile sona erer.*

*Anahtar kelimeler:*

*Yunan Mitolojisi, Melih Cevdet Anday, "Kolları Bağlı Odysseus", "Troya Önünde Atlar", kader, kehanet, tanrısal düzen, insanın ve aşkın üstünlüğü.*

Arketipçi eleştirinin önemli savunucularından biri olan Carl Jung, mitosların insan ırkının ortak bilinç dışına (collective unconscious) ait olduğunu ve bu nedenle arketiplerin edebiyatta tekrarlandığını ileri sürer.<sup>1</sup> Bu durumda arketipleri, dolayısı ile mitolojiyi evrensel ve zaman dışı olarak algılayarak, mitlerin bütün kültürlerin edebiyatlarında kullanılmasının nedenini daha kolay anlarız.

\* Yard. Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/arslann@boun.edu.tr

<sup>1</sup> Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul 1991, s. 202.

Osmanlı şairleri de eserlerinde mitolojiyi kullandılar. Ancak, onların tercihi, kültürel etkileri altına girdikleri İran'ın mitolojisinden yana idi. Asırlar boyu çeşitli Türk kavimlerinde üretilen Türkçe yazılı ve sözlü edebiyat bir kenara bırakıldığı gibi, kendini üstün hisseden Osmanlı, bazı istisnalar dışında on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar Batı ile de ilgilenmedi. Bu istisnalardan biri, Yunan destan yazarlarından ve mitolojik kahramanlardan bahseden ilk ve Tanzimat dönemine kadar da tek yazar olan Kâtip Çelebi'dir. On yedinci yüzyılda yaşayan Kâtip Çelebi, Johan Corion'un *Chronik* adlı eserini *Tarih-i Frengi* adı ile Osmanlıcaya tercüme eder ve Yunan tanrılarının kehanetlerini anlatır.<sup>2</sup> O günden Tanzimat dönemine kadar geçen yıllar içinde Batılı kaynaklardan özellikle mühendislik ve eğitim ile ilgili eserler çevrilmeye başlanır. Ne var ki, bunların arasında ne bir edebiyat eseri vardır ne de Batı mitolojilerinden söz eden bir yazar.<sup>3</sup>

Tanzimat iledir ki, aydınlar yabancı dil öğrenmeye ve Batı edebiyatından eserler okumaya başladılar. 1862'de ilk defa bir Batılı edebiyat eseri Türkçeye çevrilerek basıldı: *Terceme-i Telemak*. Türk edebiyatında Batı'ya dönüşün simgesi olan bu eser, Fenelon'un *Odyssea*'da yer alan bir efsaneden yola çıkan ve bir ahlâk kitabı olan eserinin çevirisidir. Yusuf Kâmil Paşanın çevirdiği bu kitap, dili çok ağırdalı olmasına ve bu yüzden zor anlaşılmasına rağmen aydınlar tarafından beğeniyle okunmuştur. Batı'dan tercüme edilen ilk eserin mitolojik olması ilginçtir. Ne var ki, Yusuf Kâmil Paşanın seçimini, mitolojinin öneminin farkında olması ile açıklamak zordur. Büyük olasılıkla bir ahlâk kitabı olması ilgisini çekmiştir. Ancak bu çeviri aydınlar arasında “eski Grek tarih ve efsane âlemine karşı geniş bir ilgi uyandırmıştır.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Orhan Şaik Gökyay Kâtip Çelebi'nin yaşamı ve eserleri ile ilgili hazırladığı kitapta bu çeviriden kısa alıntılar verir. Kâtip Çelebi Homeros ve Hesiodos hakkında, “Bu iki kimse Yunan'ın ünlü şairlerinden idi. Bilimi şiirle yazarlardı ve onların çoğu kâhinlerden idi. İlim ve hikmetlerini şiirle ve kısa kelimelerle öğretmişlerdi,” demektedir. Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi Yaşamı, Kişiliği ve Yapılarından Seçmeler*, Ankara 1982, s. 25; 286.

<sup>3</sup> Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Ankara 2000, s. 73. Osmanlı aydınlarının Yunan mitolojisini nasıl değerlendirdiklerini anlatan Tökel'in de yararlandığı bir kaynak: Şevket Toker, “Tanzimat'tan Nev-Yunanilik Akımına Kadar Eski Yunan ve Latin'e Duyulan İlgisi.” *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, VI, İzmir 1991.

<sup>4</sup> İnci Enginün, “Abdülhak Hâmid'in Eserlerinde Grek ve Latin Mitolojisiyle İlgili Unsurlar,” *Mukayeseli Edebiyat*, İstanbul 1992, s. 268.

*Terceme-i Telemak*'ı takip eden edebî eser ve makale çevirileri de Osmanlı okuyucusunu Yunan mitolojisine aşına kılmıştır. Bu eserlerin en önemlilerinden biri Shakespeare'nin eseri olarak sunulan, fakat aslında François Victor-Hugo'nun Shakespeare'deki kıskançlık temasını işleyen ve "Shakespeare üzerinde yayınlanan ilk etüd olan" makaledir.<sup>5</sup>

Batı mitolojisini eserlerinde bilinçli olarak kullanan ilk Türk edebiyatçılarından biri Abdülhak Hâmid Tarhan'dır. Romantizme, uzak ülkelerin kültür ve tarihlerine meraklı olan şairin dikkatinden bu zengin kaynak kaçmaz. Yazar İslâm mitolojisinin yanı sıra Yunan mitolojisinden de yararlanır.<sup>6</sup> Tevfik Fikret ise, güvendiği gençliğe, ateşi tanrılardan çalıp insana getiren Promete'yi örnek veren aynı adlı şiiri ile, bir miti şiirine ve düşüncesine vesile eden ilk Türk aydınları arasındadır.<sup>7</sup>

Türk edebiyatında ilk trajedi denemeleri ile edebiyat tarihine geçen Ali Haydar Bey, bir de konusunu Yunan mitolojisinden aldığı *Rüya Oyunu* adlı komedi yazar. Ne var ki, bu oyun yazarın trajedileri kadar başarısızdır. "*Telemak* çevirisinden ya da *La Belle Helene*'den gelen Yunanî bir ilhamı kolayca sezdirenen bu eserin birinci perdesi bir rüyayı, ikinci perdesi cimriligi, mirasa konanla çevresine üşüşen asalakları anlatır."<sup>8</sup>

Teorik anlamda Yunan edebiyatı çalışmaları yapan aydınlar arasında, ilk hikâyecimiz Ahmet Midhat Efendi de vardır. Yazar, her şeyi merak eden ve okuyucularına yansıtmak isteyen tavrı ile şiirle mitoloji ilişkisini anlatan makaleler yazar.<sup>9</sup> Ayrıca *Taaffüf* ve *Ahmet Metin ve Şirzad* adlı ro-

<sup>5</sup> Nâdir, "William Shakespeare'in âsâr-ı nâdiresinden Kıskançlar nam beş piyesin lâyıkıyla anlaşılması için Victor Hugo-Zâde François tarafından bir suret-i edibanede kaleme alınmış olan esâtir-i evveline dair malumat". Cemiyet-i Hâdim-i Terakki-i Maarif Kütüphanesi. Mütercimi: Şemsülmaarif Mektebi Ders Nazırı Nâdir, 36 s. Eserin geniş özeti ve inceleme için bk. İnci Enginün, *Türk Edebiyatında Shakespeare Tanzimat Devrinde Tercüme ve Tesiri*, İstanbul tarihsiz, s. 86-87.

<sup>6</sup> İnci Enginün, a.g.m., s. 267.

<sup>7</sup> Promete Batıcı şairler tarafından da sembol olarak kullanılır. İnci Enginün'ün de dikkat çektiği gibi, Abdullah Cevdet de Promete'yi konu alan bir şiir yazmıştır. bk. İnci Enginün, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2002, s. 147. Ali Canip'e ithaf edilen 20 Temmuz 1929 tarihli eser şu şekildedir: "İsyana verdiğim nazarı adl ü dâde bak,/Mazlum emellerin ezeli mültecasıyım;/Bil ey remide nesl ki hangi kıyamının/İyk ihtizazı arşı eritmiş hecasıyım." Abdullah Djevdet, *Karlı Dağdan Ses*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1931, s. 147.

<sup>8</sup> Niyazi Akı, *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul 1989, s. 89.

<sup>9</sup> Dursun Ali Tökel, a.g.e., s. 71. Yunan mitolojisi ile ilgili teorik eserler yazan diğer yazarlar için bk. a.g.e., s. 74-75.

manlarında mitolojinin ne olduğunu anlatır ve çeşitli mitlerden örnekler verir.<sup>10</sup> 1890 yılında Şemsettin Sami, Nabizade Nazım *Esatir* adlı kitaplar yayımlarlar.<sup>11</sup> Bu yıllarda Halit Ziya Uşaklıgil de Yunan edebiyatı ve Yunan mitolojisi ile ilgilenmektedir: “Ahmet Midhat Efendi ... Batı edebiyatına girmek için her şeyden önce Yunan ve Latin edebiyatından geçmek gerektiğini söylerdi. ... Hemen ilk derslerimde bu iki edebiyat için birer taslak hazırladım.”<sup>12</sup> Ayrıca 1912'de hem Latin edebiyatı ile hem de Yunan edebiyatı ile ilgili birer kitap yayımlar.<sup>13</sup>

Görüldüğü gibi, aydınlarımız Yunan mitolojisinin önemini anlamakta güçlük çekmemişlerdir. Ömer Seyfettin *İlyada*'yı özet olarak Türkçe'ye çevirdiği gibi,<sup>14</sup> Yunan Mitolojisi hakkında ilginç yorumlarda bulunur ve Türk mitolojisinin önemine dikkat çeker.<sup>15</sup> Yahya Kemal'in, dilinin saflığı nedeni ile antik Yunan eserlerine hayran oluşu sonucunda meydana getirdiği Nev-Yunanîlik hareketi de Türk edebiyatında Yunan klâsiklerine ve mitolojisine ilginin artmasına neden olmuştur. Yahya Kemal, Türk şiirine model alınan şiirin modern Fransız şiiri olduğunu, oysa bunun kâfi gelmeyeceğini söyler. Ona göre “Yunan esâtiri her kavmindir, medenî insanların ebedî kitabıdır.”<sup>16</sup> Ayrıca, “Bütün Avrupa'yı anlamak için ancak Yunanlı-

<sup>10</sup> Bkz. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara 1975, s. 257, 363. Ayrıca bk. Ahmet Midhat Efendi, *Taaffüf (Cinli Han ve Gönüllü ile birlikte)*, Ankara 2000, s. 71-119.

<sup>11</sup> Dursun Ali Tökel, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>12</sup> Halit Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul 1987, s. 668.

<sup>13</sup> Uşaklıgil bu kitapların öğrencileri tarafından alelacele bastırıldığını ve bu yüzden eksik olduğunu söyler. *a.g.e.*, s. 668. Yazar, ayrıca Finlandiya mitolojisi ile ilgili yazılar da yazmıştır. *a.g.e.*, s. 335-336.

<sup>14</sup> bk. Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri Makaleler 2, Tercümeleler*, haz. Hülya Argunşah, İstanbul Ocak 2001, s. 369-426.

<sup>15</sup> bk. Ömer Seyfettin, "Güzellik ve Esatir", *Bütün Eserleri Makaleler 1*, haz. Hülya Argunşah, İstanbul Ocak 2001, s. 372-375. Ömer Seyfettin, "Yunan esatiri daha din iken şüphesiz böyle güzel ve şiirîmiz değildi. Sonra felsefî fikirler ve ilmî seziler Yunanlılara ilk ve iptidâî dinlerini kaybettirince eski ayinler birer masal oldu. Bu masalın içine bedîî harsa malik bir milletin hayalinden birçok şeyler ilave edildi ve bedîî esatir vücuda geldi," dedikten sonra Kutludağ, Ergenekon, Göç ve diğerlerinin de bizim esatirimiz olduğunu söyler: "Hayalimiz bu masalları süsler ve edebiyata mevzu yaparsa bizim de yarın yüksek bir esatirimiz teşekkül edeceği tabiidir. Yunan esatirinden ilham almağa ihtiyacımız yoktur ve bu lüzumsuzdur. Başkalarının esatirine muhtaç olan, kendi esatiri, iptidâî ve gayet eski bir mazisi olmayan milletlerdir." s. 374.

<sup>16</sup> Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyâta Dair*, İstanbul 1984, s. 174.

lardan başlamak lazımdı. Biz coğrafyaca, kısmen de medeniyetçe Yunanlıların varisiyiz,”<sup>17</sup> diye de ekler. Gerçekten de mitolojik hikâyelerin birçoğu Anadolu topraklarında yer almıştır. Bu olgu, ileride İsmet Zeki Eyüboğlu, Halikarnas Balıkcısı gibi yazarların bu öyküleri “Anadolu Efsaneleri” olarak düşünmelerine ve bu tarzda kitaplar yayımlamalarına yol açar.

Yahya Kemal'in Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile birlikte ortaya attığı bu akım uzun ömürlü olmaz. Beyatlı'nın sadece birkaç şiirinde uyguladığı Nev-Yunanîlik akımı, “Türk edebiyatı üzerinde önemli sayılabilecek bir tesir de bırakmamıştır.”<sup>18</sup> Buna rağmen, bu akım Cumhuriyet döneminde Yunan mitolojisine artan ilginin kaynaklarından biri olarak düşünülebilir.<sup>19</sup>

Türk edebiyatında hemen bütün eserlerinde Yunan mitolojisini kaynak olarak kullanan bir şair vardır: Salih Zeki Aktay. 1930 yılında çıkarttığı *Persefon* adlı şiir kitabı ile Yunan mitolojisini “bir anlatma vasıtası olarak”<sup>20</sup> kullanmaya başlamış; ne var ki, bu kültüre tam olarak nüfuz edememiş; “bir Elenist şair olma çabası başarılı olmamış; pitoreske dayanır-

<sup>17</sup> Hasan Ali Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul 1989, s. 255.

<sup>18</sup> Mustafa Özbacı, *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, Ankara 1996, s. 224. Özbacı, Nev-Yunanîlik'in tek önemli temsilcisinin Salih Zeki Aktay olduğunu ifade eder. Ahmet Haşim de Yunan mitolojisine ilgi duyan şairlerimizden biridir. Şerif Hulusi'nin Haşim'in, "Batan Ayın Kenarına Satırlar" adlı şiiri ile ilgili olarak anlattıkları bu konuya ışık tutmaktadır: "Bu şiirin yazılışı hakkında Salih Zeki Aktay şöyle bir hatırasını bana anlattı: Bir gün Ahmet Haşim'in evindeki bir toplantıda edebiyat meseleleri konuşulurken, Salih Zeki Aktay, Yunan mitolojisindeki meşhur Titanların İlahlarla cengi efsanesini manzum bir hikâye şeklinde yazmak tasavvurunda olduğunu söyleyince Ahmet Haşim: -Bunu manzum bir hikâye şeklinde yazmaktansa, cengin verdiği empresyonu bir tablo halinde çizivermek daha şairce olur demiş.

Aradan birkaç gün geçmiş, Ahmet Haşim, Salih Zeki'ye Titanların İlahlarla cenginden mülhem bu şiiri okumuş. Salih Zeki Aktay'a göre, bu şiirin onuncu mısraındaki Zuhâlî kelimesini Saturnien, kavs kelimesini yay, cüsse-i ilahî kelimesini centaure manasında anlamak gerekir." Bkz. Şerif Hulusi, *Ahmet Haşim Hayatı, Sanatı ve Seçilmiş Şiirleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1967, s.160. Söz konusu mısralar şu şekildedir: "Zuhâlî bir cidâlin âsârı:/Gizli bir kavs-i bî-tenâhîden/Oklar indikçe -aks-i âlem-i dîr-/O muzî cüsse-i İlahîden/Suya bir hûn-ı âteşin akıyor..." *a.g.e.*, s.62.

<sup>19</sup> Mustafa Özbacı, Nev-Yunanîlik akımının tesirinin fazla olmadığını söylerken, diğer yandan da Cumhuriyet döneminde değişik yorum ve anlayışlarla da olsa bu akıma ilgi duyanlar olduğunu belirtir. Halikarnas Balıkcısı, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat ve Melih Cevdet Anday'ı çağdaş Nev-Yunanîler olarak adlandırır. *a.g.e.*, s. 224.

<sup>20</sup> İnci Enginün, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, s. 59.

ken “şiiirinde ana fikir ile teferruat arasında sıkı bir münasebet”<sup>21</sup> kuramamıştır. Salih Zeki, Yunan mitolojisini özgün Yunan mitolojisi kaynaklarından değil, Fransız edebiyatçılarından öğrenmiştir.<sup>22</sup>

1940'lı yıllarda ise Yunan edebiyatına ve mitolojisine ilginin doruğa çıktığını görüyoruz. Maarif Nazırı Hasan Âli Yücel başkanlığında kurulan Tercüme Encümeni tarafından Yunan klâsiklerinin Türkçeye çevrildiği ve üniversitede Lâtin ve Yunan filolojilerinin açıldığı yıllardır bunlar. Bu dönemde yapılan, Yunancayı iyi bilen Azra Erhat ile ona Türkçe söyleyiş güzelliği açısından büyük katkılarda bulunan Sabahattin Eyüboğlu ve A. Kadir gibi kişilerin yaptıkları çeviriler hâlâ okunmaktadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk şiirinde Garip akımı ile büyük bir atılım yapan Melih Cevdet Anday, Oktay Rıfat Horozcu, Behçet Necatigil ve II. Yeni şairlerinden İlhan Berk, Yunan mitolojisinden esinlenerek çok güzel şiirler yazarlar. Tanpınar'ın bir tiyatro ya da senaryo çalışmasının başlangıcı hissini veren “İnsanlar Arasında” adlı eseri, Zeus'un tanrı katından insanlar arasına inip insanca duyguları tanımak istemesini anlatır.<sup>23</sup>

Behçet Necatigil sadece şiirlerinde değil, radyo oyunlarında da mitolojiden esinlenir. *Gece Aşevi* adlı eserinde İslâmî bazı telmihlerin yanı sıra Tantalos efsanesinden de yararlanır. *Odysseia*'da Tantalos'un cezası “Ye-mişler sarkıyordu başının önünde dallı budaklı ağaçlardan/... / ama ihtiyar

<sup>21</sup> *a.g.e.*, s. 59.

<sup>22</sup> Halit Fahri Ozansoy da Aktay'ın ‘Persefon şairi’ diye tanındığını, onun Yunan mitolojisine hayran olduğunu söyledikten sonra, bu hayranlığın doğal olduğunu belirtir: “Çünkü efsaneler, sanat ülkesinde, milletler arası pencerelerdir.” Salih Zeki'nin harikulâde mısralar şairi olmadığını, fakat “Tevfik Fikret'in “Promete”sinden sonra bütün şiirlerinde bu ilhamın rüzgârından” ayrılamadığını da ekler. bk. Halit Fahri Ozansoy, *Edebiyatçılar Çevremde*, Ankara 1970, s. 246. Aktay hakkında daha fazla bilgi için bk. Namık Kemal Şahbaz, *Salih Zeki Aktay Hayatı-Eserleri Edebî Kişiliği*, Ankara 2001.

Ayrıca, Ali Mümtaz Arolat, Mustafa Seyit Sutüven'in de aralarında olduğu bazı şairler Yunan mitolojisinden ilham alan güzel şiirler yazmışlardır. Özellikle Sutüven'in soyadı ile aynı adlı eseri bu alandaki en güzel parçalardan biridir. bk. İnci Enginün, *a.g.e.*, s. 59-60. *Şiir ve Mitologya Cumhuriyet Dönemi Şiirinde Yunan ve Latin Mitologyası* adlı eser ise bu konudaki en kapsamlı araştırmalardan birini teşkil etmektedir. Kitapta Melih Cevdet Anday'ın şiirlerindeki mitolojik unsurlardan da söz edilmektedir. bk. Aydın Afacan, *Şiir ve Mitologya Cumhuriyet Dönemi Şiirinde Yunan ve Latin Mitologyası*, Ankara 2003, s. 130-140.

<sup>23</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, İstanbul 1994, s. 87-95.

adam, koparayım diye ellerini uzattı mıydı,/ bir yel geliyor, savuruyordu onları kara bulutlara”<sup>24</sup> sözleri ile anlatılır. *Gece Aşevi*'nde ise iki suçlu aç susuz yürürken bir duvar ve duvarın ötesinde yemişleri aşağıya doğru eğilen bir ağaca rastlarlar. Ne var ki, suçlular meyvelere her ellerini uzattıklarında dallar yukarı çekilir.<sup>25</sup> Görüldüğü gibi, Necatigil bu eserinde birçok kültür malzemesinin yanı sıra kaynağını belirtmeden de olsa yukarıda sözü edilen efsaneyi kullanmıştır. Ayrıca, Behçet Necatigil'in *100 Soruda Mitologya* adlı bir eserin olduğunu da hatırlatmak gerekmektedir.<sup>26</sup>

Eserlerinde Halikarnas Balıkcısı adını kullanan Cevat Şakir Kabaağaçlı'dan yukarıda söz etmiştik. Bodrum'da yaşamaya başladıktan sonra derin Batı kültürü bilgisinin verdiği birikimle Anadolu'yu değerlendiren Kabaağaçlı, “Biz, o uygarlığın, yani klâsik uygarlığın gerçek varisleriyiz. Çünkü o kültür Anadolu'da doğup gelişmiştir. Anadolu'dan Yunanistan'a geçmiştir,”<sup>27</sup> demektedir.

Günümüz tiyatro yazarı Güngör Dilmen'e geldiğimizde,<sup>28</sup> onun mitolojiyi eserlerinde başarı ile kullandığını görürüz. Gerek *Midas'ın Kulakları*, *Midas'ın Altınları* ve *Midas'ın Kördüğümü* adlı eserlerden oluşan *Midas Üçlemesi*, gerekse son oyunlarından *Amfitrion*, onun kaynağını belirttiği oyunlarıdır. Öte yanda yazarın, çok sevdiği kocası üstüne kuma getirdiği için çocuklarını öldüren köylü kadın Zehra'nın trajedisinin anlatıldığı *Kurban* adlı eserin konusu *Medea* efsanesinden alınmasına rağmen, tamamen bir Anadolu köyüne uyarlanmıştır.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Homeros, *Odyssseia*, Çev. Azra Erhat, A.Kadir, İstanbul 1996, s. 199-200.

<sup>25</sup> Necatigil “Seni” adlı şiirinde yine Tantalos'u, adını zikretmeden söz konusu eder: “Dallar bahçendeydi, uzaklara çeken şey/Belki geciken şey...” Behçet Necatigil, *Şiirler 1972-1979*, İstanbul 1996, s. 196. Rahim Tarım da *Behçet Necatigil'in Şiir Dünyası: Kültür, Dil, Kimlik* adlı kitabında bu konuya dikkat çekmiştir. İstanbul 2002, s. 100.

<sup>26</sup> Behçet Necatigil Yunan ve Lâtin Mitologyalarının neden bilinmesi gerektiğini şöyle açıklar: “Batıyı, Batı sanat ve edebiyatını, Tanzimattan bu yana bu mitosların Türk edebiyatındaki yansıma ve görüntülerini anlamak için gerekli.” Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitologya*, İstanbul 1969, s. 8.

<sup>27</sup> Halikarnas Balıkcısı, *Anadolu Tanrıları*, Ankara 1998, s. 9-10.

<sup>28</sup> Yazarın burada zikredilenlerin dışındaki eserlerinde de destanlardan ve mitolojilerden esinlenmeler vardır. Bunlar *Akadın Yayı*, *Deli Dumrul*, *Troya İçinde Vurdular Beni* ve Dilmen'in kısa oyunlarından olan *Pygmalion*'dur.

<sup>29</sup> Tiyatro eserlerinde mitolojinin kullanılması hakkında bk. İnci Enginün, *a.g.e.*, s. 147.

Türk edebiyatında Yunan mitolojisinin ana hatlarını bu şekilde gözden geçirdikten sonra Melih Cevdet Anday'ın şiirlerini mitolojik açıdan incelemeye başladığımızda ilk olarak dikkatimize çarpan şey, Anday'ın şiirlerinde yalnızca Yunan mitolojisinden değil; diğer mitolojilerden ve efsanelerden de yararlandığı ve bunların genellikle iç içe olduğudur. Bir kitabına da başlık olan “Ölümsüzlük Ardında Gılgamış”, bu konudaki en belirgin örnektir. Sümer kökenli bu destandan etkilenen şair, şiirini açıklamak için yazdığı bir yazıda “Gılgamış'ın güneş bahçelerinde Utnaşıtim'i ... araması ile, Odysseus'un Teiresias'ı bulmak için dünyanın sınırlarına, Menelaos'un Radamantos'a katılmak için dünyanın ucundaki cennet çayırına gitmesi arasında ...”<sup>30</sup> benzerlik bulduğunu söyler ve diğer bazı kaynakların yanı sıra *Odyseia*'dan da yararlandığını belirtir.

Anday'ın değişik mitoloji, destan ve efsanelerden esinlenerek bunları bir araya getirdiği bir başka eseri ise, “Hüzünlü Bir Akşam Borusunun Ezgisi İçin Söz” adını taşımaktadır. Şiirde anlatan, bir yandan Zeus'un oğlu hünerli bir demirci ustası olan “topal Hephaistos'la nar ateşte ... üzünç namluları”<sup>31</sup> döverken; Güneş tanrısı dışında diğer tanrıların tapınaklarını kapattırarak “Tapısını bire indiren”<sup>32</sup> Mısır kralı IV. Amenofis Güneş Tanrıya gizli gizli ağlar.” Mutsuzluk, Hitit kralı I. Hattusilis ile özdeşleştirildikten<sup>33</sup> ve kimin mutlu kimin mutsuz olduğu

<sup>30</sup> Melih Cevdet Anday, *Ölümsüzlük Ardında Gılgamış, Toplu Şiirleri II*, İstanbul 1998, s. 66.

<sup>31</sup> Melih Cevdet Anday, *Rahatı Kaçan Ağaç*, s. 241.

<sup>32</sup> *a.g.e.*, s. 241.

<sup>33</sup> Orhan Koçak, bir yazısında bu mısraları yorumlamıştır: “Firavun IV. Amenofis, eski Mısır'da, çok-tanrılı dini yasaklayarak yalnız Güneş Tanrısı tapıncına dayalı bir din kurmak istemişti. Tek-tanrılık çok-tanrılı inanışlar karşısında bir Aydınlanma evresini, öznel aklın gelişmesinde bir evreyi temsil eder. ... Ama mutsuzdur Amenofis, kendisine boyun eğen Hitit kralı kadar mutsuz. Çünkü dünyayı yöneten ilkeyi bire indirdiğini sanırken, asıl ikiliği de yaratmıştır.” bk. “Melih Cevdet Anday Şiirlerinde Ten ve Tin”, *Defer*, 10, İstanbul 1989, s. 96. Ancak, IV. Amenofis ile 34 no.lu dipnotta sözü geçen Hitit kralı I. Hattusilis aynı dönemde yaşamamışlardır. Amenofis M.Ö. 1353-1335, Hattusilis M.Ö. 1650-1620 yılları arasında iktidarda kalmıştır. Elbette Mısır ve Hitit devletleri M.Ö. 1296'daki Kadeş savaşında karşı karşıya gelmişlerdir. Ancak Ramses II savaşı kazandığını iddia etse de, Mısır, toprak ve güç bakımından büyük kayıplara uğramıştır. Kadeş'i takip eden iki yıl içinde Filistin ve Kenan Mısır'a karşı isyan etmişlerdir. Bkz. Trevor Bryce. *The Kingdom of the Hittites*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 263.

sorgulandıktan sonra,<sup>34</sup> Doğu dünyasının ünlü efsane kişileri Cemşit, Sindbad, Şehrazat, “balık gözlü Şirin”<sup>35</sup> ve uğruna çeşit çeşit demir delen Ferhat gündeme gelir. Geniş bir tarih ve efsane bilgisinin bir araya geldiği bu şiir, farklılığı, aynılığı, zıtlığı tartışırken, İsa peygamberden de söz eder.

Melih Cevdet Anday, Garip akımı ile başladığı, kimi zaman nükteli, genelde kısa ve kolay anlaşılır şiir anlayışından kesin olarak “Kolları Bağlı Odysseus” ile uzaklaşmıştır. Bu eserden önce de mitolojiden esinlenmiş ve “Masal” adı altında Defne (Daphne) ile Nergis (Narcissos)’in maceralarını anlatan iki şiir yazmıştır. Anlaşılan, bu eserler şairin en önemli eserlerinden biri olan “Kolları Bağlı Odysseus” a hazırlık mahiyetini taşımaktadır. Zira, Anday’ın şiir serüvenini inceleyen Tuğrul Asi Balkar’ın da dediği gibi, “Masal”daki “Nergis ile Yankı” ve “Defne ile Avcı” şiirlerinde, mitoloji “hâliyle” ve “narrative” olarak yer almaktadır.”<sup>36</sup> Orhan Koçak’ın “Anday’ın şiirindeki en keskin dönemeçlerden biri”<sup>37</sup> olarak değerlendirdiği “Nergis ile Yankı” da, Narcissos’un kaderinden kaçamayıp yüzünü bir akarsuda görerek kendine âşık olması ve onu umutsuz bir aşkla seven Eko (Ekho)’nun duyguları aktarılır. Kendini seyredirken ölen delikanlının yerine “düştüğü suda şimdi safran rengi/beyaz bir çiçek”<sup>38</sup> durmaktadır. Nergis saf bir delikanlıdır, fakat sevmeyi bilmemektedir: “Güzelliğini bilmeyen güzellik/ ıssızdı görkemi içinde/Nergis büyüü içinde donuk donuktu.”<sup>39</sup> O, aslında bir kader kurbanıdır. Tıpkı ilgili mitolojik öyküde

<sup>34</sup> Hitit tarihinde üç tane Hattusilis (Hattuşil) adlı kral vardır. Bunlardan birincisi (M.Ö. 1650-1620) atalarının izinden giderek oğullarını ülkeye fetih yolu ile yeni katılan topraklara yönetici atamış; ancak iki oğlu ve kızı babalarına isyan edince, I. Hattusilis, varis olarak çocuklarından biri yerine torununu atamıştır. Bu yüzden Anday’ın mutsuz olarak andığı Hitit kralının I. Hattusilis olduğunu düşünüyoruz. bk. Trevor Bryce, *a.g.e.*, s. 94-96. Amenofis ise güneş tanrısı dışında Mısır topraklarındaki diğer tanrılar için yapılmış olan tapınakları yıktırılmış ve “tapısını bire indirmiş”tir. bk. *Eski Mısır*, İstanbul 1986, s. 41.

<sup>35</sup> Melih Cevdet Anday, *Rahatı Kaçan Ağaç*, s. 242.

<sup>36</sup> Tuğrul Asi Balkar, “Bilinçli bir Çocuk ve Bilinçli bir Delinin Altmış Yıllık Şiir Serüveni Ya da Melih Cevdet Anday Şiirinin Kendi İçindeki Gelişimi”, *Melih Cevdet Anday Günleri*, Ankara 1995, s. 99.

<sup>37</sup> Orhan Koçak, *a.g.e.*, s. 108. Koçak, Narcissos’un kendini suda görmeden önce doğanın bilinçsiz birliğini temsil ettiğini ve şiirde mutlak ayrılığın imkânsızlığının anlatıldığını söyler.

<sup>38</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 130-132.

<sup>39</sup> *a.g.e.*, s. 129

olduğu gibi, Anday'ın şiirinde de âşık olduğu görüntünün kendisi olduğunu bilmemektedir. Ne var ki, şair işe tanrıları karıştırmamıştır. Nergis'in başına gelenler, mitolojik öykülerde anlatıldığı gibi tanrıların intikamı değil, onun önceden biçilmiş kaderidir. Bir falcı onun kendisini görmesi hâlinde ömrünün kısa olacağını söylemiştir.

Sonuçta ufak tefek değişikliklerle de olsa, çok bilinen ve psikanalitik bir terim hâline gelen Nergis-Narcissos'un hikâyesini anlatır Melih Cevdet Anday. Oysa, “Kolları Bağlı Odysseus”ta mitoloji amaç değil araç durumundadır. Mitler şiir için birer “nesne”, birer “bahane”<sup>40</sup> konumundadır. Melih Cevdet Anday bir söyleşisinde şiir için konunun bahane olduğunu söyledikten sonra, bu sözlerine açıklık getirir:

“Evet, “Kolları Bağlı Odysseus” “anlamı ve mantığı sorunlaştırmıştır,” sözünüze katılıyorum. Ama bu şiiri felsefeleştirmek anlamına gelmez; sadece ... ussal yeteneğimizi çalıştırma yolu ile de şiirsel bir doyuma erişilebileceği olasılığını tanıtma yöntemi söz konusudur. Bir çeşit felsefe oyunculuğudur bu. ... Mitoslar başka ne işe yarar ki. Kısacası Odysseus'u yazmadım.”<sup>41</sup>

Melih Cevdet Anday mitleri kullanma nedenini şöyle açıklar: “Dünya kültürünün ortak kaynaklarından yararlanma eğilimi, hem Anadolu'nun geçmişini benimseme, hem de ulusal ile evrenseli kavuşturma düşüncesinden doğuyordu diyebilirim.”<sup>42</sup> Anday, mitolojiden nasıl yararlandığını ise şöyle anlatır: “Ben Homeros'u okurken hiç de üç bin yıl öncesine gitmiyorum, sadece zenginliğini kullanıyorum. Geçmişin büyük sanatı günümüzün sanatıdır. Ondan hep öğreneceğiz.”<sup>43</sup> Bu olguyu “Muştular Olsun” adlı şiirinde de şöyle dile getirir: “Eskiyen söz simya gibidir/Taş bakarsın altın olur.”<sup>44</sup>

Bu arada şairin zaman kavramına bakışını açıklamakta fayda vardır. Anday, daha sonra ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalışacağımız “Troya

<sup>40</sup> Yazar bahane kelimesini kendisi kullanmaktadır, “... Ama ne var, burada önemli olan konu değil, şiir düşüncesidir. Konu bahanedir.” bkz. “Melih Cevdet'le söyleşi.” *Defter*, 10, İstanbul 1989, s. 84.

<sup>41</sup> a.g.m., s. 84.

<sup>42</sup> a.g.m., s. 84.

<sup>43</sup> a.g.m., s. 99.

<sup>44</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 287.

Önünde Atlar” adlı uzun şiiri hakkında yaptığı açıklamada şöyle söylemektedir:

“... geriye, daha geriye baktıkça, tarihsel zaman başka bir biçime giriyor, hatta yok oluyor, ortaya anakronik bir geçmiş, giderek zamansız bir geçmiş bütünü çıkıyordu. Bu geçmiş bir sıra olaylardan kurulu bir zincir değil, bütün bu olayların iç içe girdiği eşzamanlı bir görünüm oluveriyordu artık.”<sup>45</sup>

“Kolları bağlı Odysseus” Anday’ın şiirinde bir açıdan daha büyük önem taşır. Şair bu eserinde insana olan inancını net bir şekilde belirtmiş ve sonraki şiirlerinin de düşünsel hedefini belirlemiştir. Anday, miti kendine göre yorumlamış ve ilk dört bölümü mitolojinin ardındaki felsefeyi sorgulamaya ayırmıştır. Melih Cevdet’in “Metazifik boyutlu ruh serüvenleri”<sup>46</sup>’nden biri olan bu şiirin beşinci bölümünde ise *Odysseia*’nın on ikinci bölümünde yer alan Odysseus’un tanrıça Kirke’nin yardımı ile İthaka’yı bulması öyküsü değişik bir yorumla verilir. Tanrıça Kirke’nin, “her şeyi olduğu gibi söyleyeceğini ileri sürmesine karşılık, Odysseus’u gene de kendi kararı ile baş başa” bırakması, şairin dikkatini çekmiştir. “Onun sakınması gerektiğini söylediği tek şey sirenlerle ilgili idi,”<sup>47</sup> der ve bu vesile ile şiirinde bireyi, iradeyi ve bilgiyi yüceltir:

“Tanrıçaların en tanrısali  
Kirke'nin bile söyleyemediği  
Bu yolu bulup geçeceğim  
Ama ne denli güç olursa olsun  
Bilerek varmak istiyorum şimdi.”<sup>48</sup>

*Odysseia* destanında Kirke, kahramana sirenlerin kayalıklarından geçerken tuzağa düşmemeleri için tayfaların kulaklarına balmumu tıkamalarını, ardından da kendini direğe bağlatmasını tembihler. Oysa “Kolları Bağlı Odysseus”ta Kirke’nin tek tavsiyesi oradan bir an önce uzaklaşmalarıdır. Anday bu tedbirleri Odysseus’un kendi fikri ve tercihi olarak sunar.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> a.g.e., s. 322.

<sup>46</sup> Oğuz Demiralp, “Başlıklar Başlarını Alıp Giderlerse”, *Kitaplık*, 39, İstanbul 2000, s. 114.

<sup>47</sup> Melih Cevdet Anday, *Rahatı Kaçan Ağaç*, s. 174.

<sup>48</sup> a.g.e., 172.

<sup>49</sup> Şair bir söyleşide “Tanrıça Kirke’nin Odysseus’a İthaka adasının yolunu anlatırken, bir yerde, “Artık onu orda sen bileceksin,” demesi, hiçbir gücün insana tümünden yar-

Sirenlerin şarkıları ise anlatıcının içinden gelen bir ezginin seslendirilmesidir.<sup>50</sup> Doğaüstü gücün yerini yine insanın gücü almıştır. Şiir çok anlamlı bir dize ile biter: “Sağ salim geçtim kendimi.”<sup>51</sup>

İnsan aklının ve iradesinin kendini aştığını dile getiren bu dize, rasyonalist düşüncüyü temsil eder. Orhan Koçak'a göre bu olgu “her türlü aydınlanmanın modeli”dir. Anday'ın Odysseus'u, gizle, büyüyle, doğanın başkılığıyla karşılaşmayı beklerken, kendi sesiyle karşılaşır; maddenin ruhu aslında insanın ruhudur; farklı 'aynı'dır. Çoğulun bir'e, ötekinin ben'e indirgenmesidir bu.”<sup>52</sup> Hatırlayacağımız gibi, daha önce de aynı tarz bir düşünce akışı ile, şairin şiirlerinden “Hüzünlü Bir Akşam Borusunun Ezgisi İçin Söz”de karşılaşmıştık.

Bu arada, doğa ile mitoloji arasındaki ilişkiden de söz etmek gerekirse, bir çok mitolojik öyküde doğanın ana unsurlardan biri olduğu ve insanların genelde yalnızca tanrılar ile değil bu görkemli güç ile de mücadele etmek zorunda kaldıkları görülür. Hepsi birer tanrının ya da sihirli gücün kontrolünde olan doğal olaylar, yine tanrıların yol göstermesi ile aşılabilir. Ancak Melih Cevdet'in şiirinde, insanın bu zorlukları aşmadaki tek silâhı kendi aklıdır. Anday, "Kolları Bağlı Odysseus" için yazdığı “Kitaba Ek”te, “insanın doğa ile ilişkileri, insanın doğaya, topluma, kendine yabancılaşması, bu yabancılaşmaktan kurtulmak için giriştiği savaş”ın<sup>53</sup> da şiirine vesile olduğunu söyler.<sup>54</sup> Doğa tanrısal bir güç değil, insanın iradesi ile oluşan bir değerdir. Şiirin üçüncü bölümü, “Us iki akımlıdır. Ben doğayı/Nesneleştirdim ve sayılarını/buldum”<sup>55</sup> dizeleri ile başlar. Ağacı yeşil

---

dımcı olamayacağını, kişinin tek başına karar vermek zorunda kalacağını gösterir,” demektedir. Bkz. “Melih Cevdet Anday'ın Yanıtları”, *Sombahar*, 23, İstanbul 1994, s. 28. Anday'ın yorumu elbette ki doğrudur. Ancak, Kirke Odysseus'a sirenleri geçtikten sonra geleceği yol ayrımında kendi kararını vermesi gerektiğini söyler. bk. *Odysseia*, s. 203.

<sup>50</sup> Behçet Necatigil'in *Uzak Yol Kaptanı adlı* radyo oyununda ise sirenler yeni evli çiftin arasına giren ve mutluluklarını bozan hatıralar, eski tanıdıklar, kara çalılardır.

<sup>51</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>52</sup> Orhan Koçak, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>53</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>54</sup> Anday bir söyleşide de, “Bunca yıldır şiir yazarım, dönüp dönüp geldiğim yerin, insanın doğadaki yabancılığı sorunu olduğunu anladım,” der. “Melih Cevdet'le Söyleşi”, s. 84.

<sup>55</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 160.

görmek için “yeşil bakmak lâzım”dır. “Yan yana getirmeli(dir ki) yedi rengi/Sessizliği yoğunlaştırmalı ki/Yeri katılaştırırsın (insanın) ayakları-m”<sup>56</sup>. Önemli olan “us”tur, evreni de “usa uygun bir düzene koymalı”dır.<sup>57</sup>

Anday'ın şiirinde mitolojiyi ve özellikle Yunan mitolojisini nasıl kullandığını genel olarak gördükten sonra, “Kolları Bağlı Odysseus”tan daha az tanınan ve üzerinde daha az tartışılan<sup>58</sup> “Troya Önünde Atlar” adlı uzun şiiri üzerinde ayrıntılı olarak durarak, bir yorum denemesi yapmaya çalışacağız. Zira bir araştırmacının söylediği gibi “Anday'ın şiirinde anlam arayışı, sonu gelmeyecek bir arayıştır.”<sup>59</sup>

“Troya Önünde Atlar” hepsinin birer alt başlığı olan altı bölümden oluşmaktadır. Tıpkı “Kolları Bağlı Odysseus”ta olduğu gibi, bu eserin sonunda da bir açıklama kısmı vardır. Anday bu açıklamayı, kullandığı iki Hintçe ve bir Almanca söz dolayısı ile yapmaya karar verdiğini, fakat bir kere başlayınca devam etmesi gerektiğini düşündüğünü söyler. Şair *İlyada*'yı okurken çelişkili bir sorunla karşılaşmıştır. Bir kâhinin, Troya kralı Priamos'un oğlu Paris'in kente felâket getireceğine dair yaptığı bir kehanet söz konusudur. Priamos bu kehanetin gerçekleşmemesi için oğlunu öldürtmeye karar verir. İşte Anday'ın kafasına takılan budur:

“... konumuzda, tanrı sözcüsü kâhinin yorumuna inanılması, gerçekte tanrıların yargısına uyulması gerektiğini gösterdiği halde, nasıl oluyor da ölümlü Priamos'un alacağı korunma önlemi ile bu yazgıdan

<sup>56</sup> a.g.e., s. 159.

<sup>57</sup> a.g.e., s. 160. Mehmet H. Doğan, Anday'ın şiirlerindeki doğa-insan yabancılaşmasını irdelediği yazısında şairin elli dördüncü dipnotta alıntılanan sözlerine yer verir. Doğan ayrıca bilinçlenmenin huzur kaçırdığını söyler. bk. Mehmet H. Doğan, “Anday Şiirinde Anlam Arayışları (Semantik Tutarlılık), *Melih Cevdet Anday Günleri*, Ankara 1995, s. 118.

<sup>58</sup> Gültekin Emre, “Melih Cevdet Anday'ın Şiiri: Tüylenen Rüzgâr” adlı makalesinde “Troya Önünde Atlar”ı kısaca yorumlar. “Mitoloji yüklü tarih depolu şiir, zamanın olmadığını işler. ... Koşu, Ağu'lar içinde Düş'lerde, Dönüşü olmayan bir mekanda, Fal'ların da çare bulamadığı bir Sevi'ye yazılan ağıt gibi akar zamansız zamanların içinde.” Bunun dışında Emre, şairin şiir için yazdığı yazıyı tekrarlamakla yetinir. *Sombahar*, 23, İstanbul 1994, s. 66.

<sup>59</sup> Mehmet H. Doğan, a.g.e., s. 33.

sıyrılabileceğine güveniliyordu? Tanrıların saltık istencine inanç ile, bu istencin alt edilebileceği görüşü bir arada bulunabilir miydi?”<sup>60</sup>

Anday bir konuşmasında ise, “Dikkat ettim ki, Homeros atlardan insanlar gibi söz ediyor. Atların adlarını bile söylüyor. Beni yakalayan bu oldu, o parçayı Homeros'tan aldım, fakat başka zamanın atlarını da getirdim,”<sup>61</sup> demektedir. Gerçekten de şiirde Homeros'un tanrısal olarak vasıflandırdığı Troya atlarının yanında Türk halk kültürünün en ünlü hayvanlarından biri olan Köroğlu'nun Kır At'ını, Hazreti Muhammed'in bindiği, sonra damadı Hazreti Ali'ye verdiği Düldül'ü, İskender'in atı Bukephalus'u görebiliriz. Hatta bu efsanevi hayvanların arasına bir de roman kahramanı girer: Donkişot'un atı Rocinante.<sup>62</sup>

Bu atlar şiirin “Koşu” alt başlığını taşıyan birinci bölümünde okuyucuya tanıtılırlar. “*İlyada*'nın XXIII. bölümünde, arkadaşı Patroklos'un ölümünden dolayı girdiği yastan çıkan Akhileus'un Akhalı kahramanlar arasında düzenlediği yarışmalar yer alır. Şiirimin birinci bölümünde bu yarışmayı, anakronik bir yöntemle işlemeye çalıştım,”<sup>63</sup> der Melih Cevdet Anday. Bu bölümde yalnız bilinen zaman anlayışı alt üst olmamış; düş, efsane, gerçeküstü de iç içe girmiştir.

Şiir “Kör bir ozan anlattı bunları” (311) mısraı ile başlar. Homeros'un kör olduğunu iddia eden söylenceye itibar eden Melih Cevdet Anday'ın ozanı, gördüklerini değil duyduklarını ve hayal ettiklerini anlatmaktadır şiirin anlatıcısına.

Sadece askerler değil, atlar da ölmüştür bu savaşta. Onların ürkütücü sesleri ta yer altındaki ölümler ülkesi Hades'ten duyulur. Akhilleus'un sevgili arkadaşı Patroklos da Hades'e gitmiştir. Akhilleus onun şerefine atlı arabalar arasında bir yarış düzenler. Bu yarış anlatan Anday, “Kolları

<sup>60</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 321. “Troya Önünde Atlar” kitabın 311 ile 320. sayfaları arasındadır. Bundan sonra bu şiirden yapılacak alıntıların sayfa numaraları yanlarında belirtilecektir.

<sup>61</sup> Melih Cevdet Anday'ın bir konuşmasından alıntılan: Doğan Hızlan, “Şiiri Siz Tamamlayın”, *Kitaplık*, 39, İstanbul 2000, s. 95.

<sup>62</sup> Dede Korkut Masalları, Manas Destanı gibi Türk destanlarında da atların tasvirine kahramanlar kadar önem verilir. Ayrıca Tarık Buğra'nın *Osmancık*, Sevim Çokum'un *Hilâl Görününce* adlı eserleri Cumhuriyet dönemi romanları arasında bu gelenekten faydalananlardan sadece ikisidir.

<sup>63</sup> Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 322.

Bağlı Odysseus”ta yaptığı ve “Kitaba Ek”te de belirttiği şeyi yapar burada da: Homeros'un dizelerini nerede ise aynı ifadelerle tekrarlar. *Odysseia*'da Akhilleus'un ağzından anlatılanlar, “Troya Önünde Atlar”da üçüncü şahıs ağzından anlatılır:

“O gün Akhalar başka biri için yarışlardı  
İlk ödülü Akhilleus götürürdü barakasına.  
Çünkü ölümsüz atları vardı,  
Onları Poseidon vermişti babası Peleus'a,  
Peleus da oğluna armağan etmişti.”<sup>64</sup> (311)

Anday, yarışa giren üç kahramanı tanıttıktan sonra, Akhilleus'un Patroklos'a yas tutan atları vesilesi ile anakronik bir şekilde yukarıda sözünü ettiğimiz diğer ünlü atları ard arda sıralar. Bu parça savaşlarda ve özellikle Troya savaşında ölen atlar için bir ağıttır. “Anlatma bana atları”(313) der şair; “anlatma bana atları! Yüreğim kaldırmıyor düşündükçe vurulup /Vurulup yerlerde yattıklarını, anlatma,/Anlatma bana, görmedim Troya savaşını.” (313) Doğum yapışını tasvir ettiği ve bebeğinin kendisine benzeyip benzemediğini sorgulatarak kişileştirdiği atlar arasında yaşanan yoktur hiç. Bu arada tek bir ata olumsuz bakılır: “Kendini beğenmiş Tahta At'ı çıkardılar sonra,/Yayıldı ortalığa yanık sedre kokusu,” (312) mısraları ile Troya'nın sonunu getiren ve kokusuyla diğer atları huylandıran tahta at yerilir.

İkinci bölüm “Ağu”yu anlatır. Tahta atın şehre alınmaması uyarısında bulunan rahip Laokoon'u ve çocuklarını iki dev yılan sokmuştur; hepsi “rüzgârlı İlion kıyısında” (314) kıvranıp durmaktadırlar. Zira yaşamın ve sevginin artıkları gibi, ölümün de artıkları kıyılarda birikir. Denizin her şeyi yutma özelliğinden söz eden şair için deniz, henüz bitmemiş, oluşumunu tamamlamamıştır.

Bu parçada da anakronik öğeler vardır. Bölümün ilk dizesinde karşımıza “Bursalı oto tamircisi Mehmet çıkar. Anday, “Duydun mu?/Bursalı oto tamircisi Mehmet'in duyduğunu?” (314) diye sorar. Fakat Mehmet'in

<sup>64</sup> Azra Erhat ve A. Kadir'in Türkçe'ye çevirdikleri *Odysseia*'da bu dizeler şöyledir: “Bugün Akhalar, başka biri için yarış etselerdi/İlk ödülü ben alırdım barakama;/Benim atların üstünlüğü sizce de belli./O ölümsüzleri Poseidon vermişti babam Peleus'a,/ Peleus da bana armağan etmişti.” *Odysseia*, s. 494.

ne duyduğu belli değildir. Laokoon ile ilgili efsaneyi mi, yoksa mısırlarda katran, balık, çam tahtası ve “Yatışmamış çayırı kadın kokulu” (314) diye tanımlanan İlion'un kokusunu mu? Ne var ki bilindiği gibi, Bursa hem Troya'ya çok yakın değildir, hem de bir kara şehri olarak tanınıp hatırlandığı için balık kokusu ile bağdaştırmak zordur.<sup>65</sup> Ancak şair ileride bir kere daha sorar “Duydun mu?” diye. Bursalı oto tamircisi Mehmet'in duyduklarını buraya bağlarsak, yine konu ile doğrudan ilgili olmayan fakat hemen yukarıdaki savaş hatırlatmasına uyabilecek birkaç mısra çıkar karşımıza: “Gökte uçaklarla kuşlar çarpışıyor,/Kanatlar, tüyler, gagalar yağıyormuş kente. Duydun mu?”(315)

II. Dünya Savaşı'nı anımsatan dizelerde ise, üç Alman şehri sayılarak, buralarda bütün kitapların gaz odalarına atıldığı söylenir. Hemen ardından Goethe'nin “Bütün tepelerin üstü sessizdir,” anlamına gelen bir mısra verilir: “Über allen Gipfeln ist Ruh.”<sup>66</sup> (315) Bütün tepelerin üstü sessizdir belki, ancak Anday'ın göğü çok da sessiz görünmemektedir. Sadece gökte değil, yeryüzünde de sorun vardır. Adları, Uzak Doğuyu çağrıştıran yabancı kızların genelevlerde çalıştıkları söylenir.

Şair, görüldüğü gibi, bu dizelerde Troya Savaşı'ndan daha değişik ve hiç de efsanevi olmayan bir savaş havası yaratmıştır. Tarih ve efsane ile güncel ve sıradan, o kadar sık birbirinin içine girer ki kronolojik bir zaman akışından söz etmek mümkün olamaz. İzmir fuarından dönerken Troya'yı gören birinci tekil şahıs anlatıcı vasıtası ile yüzyıllar bir anda yok olur. Modern insan, izlenimlerini şöyle dile getirir: “Bir bulut sarmıştı İlion'u”. (314)

Anday, tam da konudan bu kadar uzaklaşmış görünürken bir soru cümlesi ile tekrar efsaneye döner: “Peki,/Dağa bırakılan çocuk ne oldu?” (315) Paris bir uşak tarafından İda dağına götürülmüştür. Ancak, çocuğun akıbeti belli değildir. Belki de kurda kuşa yem olmuştur. Modern zamanlarda kurgulanan birçok masala da ilham kaynağı olan bu durum, şairin kafasını kurcalar. Peki ama eğer parçalandı ise parçaları bulunamaz mı?

<sup>65</sup> Gerçi Bursa'nın Gemlik ve Mudanya ilçeleri deniz kıyısındadır. Ancak, buna rağmen Bursa, en azından Bursa olarak adlandırılan merkez ilçe ve çevresi insana tamamen bir kara şehri izlenimi vermektedir.

<sup>66</sup> Anday şiirde kullandığı iki Hintçe mısra ile birlikte bu mısranın kaynağını ve anlamını da “Troya Önünde Atlar için Birkaç Söz” adlı yazısında belirtmiştir. Melih Cevdet Anday, *a.g.e.*, s. 323.

Bulunsa birleştirilemez, parçalardan bir insan çıkmaz mı ortaya? Hatta belki insan gövdesiz de olabilir! Şair gerçek üstü bir mantık yürütmesi yaparak kaderi sorgular gibidir.

Bilindiği gibi, Paris Troya savaşının başlamasına neden olan kişidir. Tanrıçalar arasındaki bir güzellik yarışmasında hakemlik yapıp Afrodit'i birinci seçer ve onun armağan olarak söz verdiği güzel Helene'yi almak ister. Akhalıların en kahramanları olan Helene'nin kocası Menelaos ve kayınbiraderi Agamemnon bunu savaş nedeni sayarak Troya'ya saldırırlar. Yine bilindiği gibi, Troya savaşı on yıl sürmüştür. *İlyada* bu savaşın dokuzuncu yılının sadece 51 günlük kısa bir süresini anlatır. Melih Cevdet Anday ise ilhamını *İlyada*'dan almışken, efsanenin öncesine gider ve Paris hakkındaki kehaneti okuyucuya aktarır. Anday, çocuğun akıbetini soruştururken “Düş” adlı üçüncü bölüme geçer ve Paris'in doğumunun da öncesinden söz eder. Annesinin gördüğü düş söz konusudur bu defa. Kadın ülkesine felâket getirecek yangını görmüştür rüyasında; çocuğunun neden olacağı yangını. İşte bu nedenle Paris'in öldürülmesi gerekmektedir. Ne var ki, tanrıların öngörülleri değiştirilemez:<sup>67</sup> “Demek çocuğu dağa bıraktılar, düş ve yangın/Kaldı. Keşke düşü bıraksalardı.” (316)

Daha sonra rüyayı yorumlayan yorumcular söz alır. Düşü yorumlamak ve gereğini yapmamak elde değildir. Ancak, düşün gerçekleşmesi sadece gecikmiştir: “Sürer ölümsüz mutluluk, iç sıkıntısı, /Bekleriz bize verilmiş olanı yaşayarak.” (317) Yorumcu sanki hem düşte görüneni engellemek için çabalamakta, hem de bunun gerçekleşmeyeceğini bilerek tanrısal düzenin devam etmesini arzulamaktadır. Yorumcuya destek veren ise, arada bir söze karışan anlatıcıdır. “Ah çok çekmiş yorumcu,” (317) diye sempatisini belirtir. Yorumcu gibi anlatıcının da ne tarafta durduğu belli olmaz. Paris'ten “ama bir umut bu çocuk/Umutsuzluğumuzun umudu” (317) diye söz eder.

Şair eserinde birçok zıtlığı bir arada vermiştir. Bir yandan kadere teslim olma, diğer yandan baş kaldırma bunların en önemlileridir. Mutluluk ile iç sıkıntısı, umut ile umutsuzluk Anday'ın şiirine birlikte girerler. İnsan hayatındaki karmaşayı ve belirsizliği, zıtlıkların birlikteliğini böylece okuyucusuna hissettiren şair, “Dönü” alt başlığını taşıyan dördüncü bö-

<sup>67</sup> Gerçekten de Paris dağda bir dişi ayı tarafından beslenmiş, daha sonra kendisini bulan insanların evinde büyümüştür. bk. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1993, s. 237-238.

lüm ile tekrar başa döner. Birinci bölümde yarışan atlar artık menzile varmaktadırlar. Şair, “Koşu”da atları tarif ettiği mısraları buraya da aynen alır:

“Yaşlanı görmedim hiç.  
Kimi yelesiyle devirmek ister burçları,  
Kiminin eşeler toprağı hala toynakları.” (318)

Atlar yarışır; fakat ödül insanlardır. Bunlardan en önemlisi ise, *İlyada*'da söylendiğı gibi “El işlerinde çok becerikli bir kadın”<sup>68</sup> olacaktır. Anday ödülleri saydıktan, ardından “Bağırmalar, nal sesleri, toz duman” (318) diye okuyucuyu yarışa soktukten sonra, tekrar aynı soruyu sorar: “Peki,/ dağa bırakılan çocuk ne oldu?” (318)

“Fal” başlığını taşıyan beşinci bölüm bilge bir yorumcu tarafından dile getirilir. Şiirdeki iki mısra bize bu yorumcunun kim olduğı hakkında ipucu vermektedir: “Macbeth'e kral olacağını söyledim, /Ama öldüreceğini söylemedim kralı.” (319) Bu, Macbeth'i felâkete sürükleyen kehaneti yapan üç cadının efendisi Hekate'dir. Homeros destanlarında sözü hiç geçmeyen Hekate “kendisini mezarların yanı başında ve üç yol ağızlarında çağırın yeraltı şeytanlarının, cadıların ve zehir karıştıran kadınların tanrıçası”dır.<sup>69</sup>

Bu parçada yorumcu iki şey söyler: Biri fala -ki burada bu kelimeye kader anlamını yükleyebiliriz-karşı gelinmesinin mümkün olmadığı; diğeri ise her şeyin süresinin göz kırpma kadar kısa olduğı. Paris'in dağda geçirdiğı süre de aynı kısalıktadır anlaşılır. Bakla falında bir genç adamın dağdan ineceğı görünür. Falcı, gencin kimliğı hakkında şüpheli konuşur; fakat biz onun, yazgısını takip eden Paris olduğunu anlarız.

Anday “Fal”ı Hintçe bir mısra ile bitirir. Yine zamanla ilgilidir bu bitiş. Mısra “geçici varlıkların anlarının dizisi” (323) anlamına gelir. Bir lâmbanın kendisi hep aynıdır; fakat verdiği ışık günün saatine göre değişir. Ölümlülük, geçicilik, hiçlik telkin eden bir sondur bu. Oysa bu, şairin düşüncesine hiç de uygun değildir. Bu yüzden şiirin son bölümünde her şey değişecektir.

Artık “Sevi” adlı bu son parçada, insana, insanın akıl ve iradesine, aşka inanan şair konuşmaktadır. Mitolojik öykü de yoktur burada. Sadece

<sup>68</sup> Homeros, *İlyada*, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul 2001, s. 493.

<sup>69</sup> Gerhard Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, İstanbul 1997, s. 126.

aşk ve aşkın gücü söz konusudur. Doğa içinde, doğa ile iç içe yaşanan bir aşktır bu: “Ayçiçeğinden göğüslerin döner ışığa, /Yürürdüm göğsünde öğle saatları gibi.” (320) Doğa içinde yaşanan aşk öyle güçlüdür ki, Hekate'nin lâmba örneğindeki anları bile birleştirebilir. Daha da önemlisi, “... parçalanmış/Anları birleştiren sevi düş görmez.” (320) Böylelikle ortada düş olmadığına göre bir öngörü de yoktur. Paris'in annesinin gördüğü ve hiçbir gücün gerçekleşmesine mani olamadığı düş ile yorumu, aşk dünyasında yer alamaz. “Falımız yok bizim,” der şair:

“Falımız yok bizim.  
Yaktık onu göçmen kuşların gözlerindeki  
Benek, gagalarındaki tekçil dane gibi  
Daha gün doğarken. Falımız yok bizim.” (320)

Şiir insanın ve aşkın üstünlüğü ile sona erer. Kişileştirilmiş, fakat kontrol altındaki doğa içindeki uyumlu çift, kaderlerini kendi ellerine almışlardır; tıpkı “Kolları Bağlı Odysseus”ta olduğu gibi. Aynı şekilde, bütün yoğun düşünce arka planına rağmen, her iki eserde de “mutlu son” a “şiir”le varılır. Kimi, zaman zaman tekrar eden imgelerle zenginleştirilen şiir dünyası, düşünceyi ikinci plâna atmıştır. “Melih Cevdet Anday'ın şiirinde yapı ve ses; felsefi arka plânın, ya da içerik çözümlenmeleri sonucu elde edilecek ‘öz’ün önüne”<sup>70</sup> çıkmıştır.

Melih Cevdet Anday'ın eserlerini incelediğimizde gördüğümüz gibi, *Terceme-i Telemak*'tan bugüne kadar geçen zaman içinde, Türk edebiyatçılarının mitolojiye bakış açıları gelişerek değişmiştir. Üstelik Anday'ın şiiri antik Yunan trajedilerinden bu yana mitlerin yorumlanmasındaki değişikliği gösterir. Artık insanlar trajedi kahramanlarının aksine, tanrılar karşısında birer kader kurbanı değil, iradesi ve akli ile onlara üstün gelen ve doğa ile başa çıkabilen güçlerdir.

---

<sup>70</sup> Füsun Akatlı, “Melih Cevdet Anday Şiirinde Zaman/Tarih”, *Melih Cevdet Anday Günleri*, Ankara 1995, s. 110.

“THE USE OF GREEK MYTHOLOGY IN TURKISH LITERATURE  
AND PARTICULARLY IN THE POETRY OF MELİH CEVDET ANDAY”

*Abstract*

*First translation into Turkish from a Western language, Terceme-i Telemak is based on Greek Literature. Other translations and original works in which Greek Mythology is at least mentioned, followed each other. Ahmet Mithat Efendi, Abdülhak Hamit Tarhan, and Yahya Kemal Beyatlı who was fascinated by the Mediterranean culture, the pure language of ancient Greek tragedies and wrote poems with this influence—although the trend of Nev-Yunanilik didn't last long—are the literary figures spurring the attention to Greek Mythology. After the unsuccessful attempts of Salih Zeki Aktay who adopted various myths into his poems, writers, and poets such as Güngör Dilmen and Melih Cevdet Anday began to interpret and use Greek Mythology in their works successfully.*

*Melih Cevdet Anday was almost faithful to the original version of the myths in his poems before "Kolları Bağlı Odysseus". In this poem he, for the first time, made use of mythology as a tool to praise human will. "Troya Önünde Atlas", based on İliad, is a poem in which dream, tale, and legend are intermingled with each other. The poet who questions the fate of Paris, states that he doesn't believe in dream, fortune-telling or even fate. The poem ends with the victory/superiority of mankind and love..*

*Keywords*

*Greek Mythology, Melih Cevdet Anday, "Kolları Bağlı Odysseus", "Troya Önünde Atlas", fate, fortune-telling, the divine order, superiority of mankind and love.*



## ŞAH İSMAİL DÖNEMİNDE SAFEVÎ DEVLETİNİN TEMEL KURUMLARI\*

Roger M. SAVORY

Çeviren: Emin KIRKIL\*\*

### ÖZET

Temelleri sufi tarikatine dayanan Safevî hareketi Şah İsmail tarafından bir dönüşüme tabi tutulmuştur. İlk etapta başarıya ulaşmasa da bu dönüşüm, tarikat organizasyonundan devlet kurumlarına geçişin açık bir işaretidir. Bu yeni süreç, İsmail'in tarikat şeyhliğinden şahlığa giden yeni bir kimlik edinmesine yol açarken; müridi Türkmenler için de devlet organizasyonuna karşı direnme ve hatta onun içerisinde iktidar mücadelesi dönemini kapsamaktadır.

Devlet kurumlarının oluşumu ile birlikte görevlilerin statüleri de iyice karmaşık bir hal alacaktır. Şahın hem dinî hem de dünyevî temsilcisi olan ve vekil-i nefis-i nefis-i hümayun olarak anılan vekilin zamanla sadece siyasi müessil olarak vekil unvanıyla anılması bu dönüşümü net bir şekilde özetlemektedir.

Anahtar kelimeler:

Şah İsmail, Safevî, Vekil, Sadr, Savory.

### Giriş

İsmail'in Çaldıran'da Osmanlılar tarafından bozguna uğratılması, onun yenilmezlik efsanesini sona erdirdi. Bu efsane onun, sözde tanrısal statü iddiasına dayandırılıyordu. *Kızılbaşlar*\*\*\* Çaldırandan sonra bu düşünceye saygıda bulunmaya devam etmelerine rağmen, onların hareketleri artık hükümdarlarının şahsına herhangi bir özel bağlılıklarının olmadığını açıkça göstermekteydi. *Kızılbaşlar*, İsmail'in tabiat üstü güçlerine dair inançlarını yitirdiler ve bu durum onların İsmail ile olan ilişkilerini esaslı bir şekilde bozdu. Şah İsmail teorik olarak hâlâ *mürşid-i kâmil*, *kızılbaşlar*

\* "The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Ismail I (907-30/1501-24)", *BSOAS*, XXIII, 1960, I, 91-105.

\*\* Yard. Doç. Dr., Celâl Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/  
eminkirkil@mynet.com

\*\*\* Bu tabir, Haydar'ın müritlerine on iki dilimli özel bir kırmızı başlık giydirmesinden sonra büyük bir kısmı Türkmen olan Safevî tarikatı mensupları için kullanılmıştır.

da mürit olmasına rağmen artık ona canla başla bağlılığı göze almıyorlardı ve onun şahsına yönelik bir tehlike karşısındaki kayıtsızlıkları, Çaldıran'dan iki yıl önce, 1512'de, Venedikli bir tüccar tarafından kaydedilmişti. İsmail ile *kızılbaşlar* arasındaki dinî bağ kırılmış, ilişkiler pratikte seküler bir zemine indirgenmişti. Fakat bu onun emirlerine itaatsizliğin ve otoritesini açıkça küçümsemenin basit bir adımıydı. Özellikle onun bu otoritesi, devlet işlerinden uzaklaşması ve Çaldıran'dan sonra, savaşta kuvvetlerini bizzat idare etmemesi ile azalmış oldu. Emir Han Türkmen'in, 922-28 (1516-22) yılları arasında Horasan'daki zalim idaresi ve İsmail'in emirlerine karşı açık tavrı, İsmail'in otoritesine karşı bir meydan okumayı oluşturuyordu ki bu kaçınılmaz bir sonuçtu.

Tahmasp, on buçuk yaşında tahta çıktığı zaman, hükümdarlık kurumunun otoritesindeki zayıflama iyice belirginleşmiş oldu. *Kızılbaşların* sadakat ve bağlılıklarına itimadı azalan Tahmasp, ilk etapta bir grup nüfuzlu *kızılbaş emirin* isyanına karşı koydu. Kısa bir süre sonra şaha sadık kalan emirlerin, Tahmasp'ın çok genç olmasından ve otoritesini tesis edememesinden faydalanarak, yönetimi ele geçirmek amacıyla onu destekledikleri ortaya çıktı. Şah İsmail'in saltanatının son on yılı ile halefleri I. Tahmasp, II. İsmail ve Sultan Muhammed Şah dönemlerinde *kızılbaş* emirler, şahla ilişkilerini tıpkı feodal beylere gösterilen zoraki saygı şekline dönüştürdüler. Bu ilişki, mürşit ve müritleri arasındaki ilişkiden çok farklı idi. *Kızılbaşlar*, şaha mürşitleri olarak saygı göstermeye son verdikleri zaman, onların gücü yalnızca etkili bir hükümdar tarafından kontrol altına alınabilirdi. Şah onların desteğine ihtiyaç duyduğunda, *şahsevenlerin*<sup>1</sup> sadakatine baş vurmak mecburiyetindeydi. Şahın onların desteğine başvurmak zorunda kalışı, şah ile *kızılbaşlar* arasındaki değişen ilişkinin açık bir işareti idi. *Şahsevenlerin* hislerine müracaatlar, pratikte, ilk dönemlerdeki sufilerin *mürşide* tam sadakatinin yerine daha zayıf bir ilişkinin doğmasına yol açtı. *Kızılbaşlar* şahla olan ilişkilerini *mürit-mürşit* ilişkisi olmaktan çıkardıkça, tekrar, eski esas bağlılıkları olan kabile bağlılığına yöneldiler.

Bu değişen ilişkiler, *kızılbaş* deyimine kıyasla *sufi* deyiminin tedrici bir itibar kaybının yansımasıydı. *Kızılbaş*, Şah Haydar zamanında Safevî tarikatının *sufileri* için ilk kez kullanılan bir deyimdir. Bundan sonra, Safevî terminolojisinde *sufi* ve *kızılbaş* terimleri eş anlamlı hâle geldi.

<sup>1</sup> Minorsky'nin *Tezkiretü'l-Mülûk*'a yazdığı girişe bakınız: Minorsky, *Tezkiretü'l-Mülûk* (Gibb Memorial Series, NS, xvı), London 1943, 13.

Germiyan ve Mentеше'den gelip 917 (1511-12)'de İsmail'e katılan 15.000 kişilik Tekelüler hâlâ sufi olarak anılıyorlardı<sup>2</sup> ve onların liderleri de sufi *halife* unvanını taşıyordu.<sup>3</sup> *Halife* kurumu ve eski sufi yapılanmasının diğer unsurları, varlıklarını I. Abbas ve haleflerinin saltanatının sonuna kadar devam ettirdiler. Fakat savaşçı sufi ruhu ya da Minorsky'nin deyimi ile ilk Safevî hareketinin sahip olduğu *dinamik ideoloji*, başlangıçtaki gücünün büyük bir kısmını, sanırım İsmail öldüğünde, kaybetmişti. Gerçekte bu ruhun zayıflamasının, İsmail'in Çaldıran'daki bozgununun eseri olduğu söylenebilir. *Kızılbaşların*, hükümdarlarının yarı tanrısal niteliğine inançları gerçekten bu bozgunla sarsılmış olsa idi, *kızılbaş* emirlerin daha sonraki hareketleri daha kolay anlaşılırdı. Onlar, mürşidin sıradan bir fâni ve yanılmaz olup olmadığını yeterince ifade edememiş olsalar da bu düşüncenin bilinçsizce kabul edilmesi bile, *kızılbaş* emirlerin şaha karşı değişen tutumlarını aydınlatmaya yetecekti. *Kızılbaşların Çaldıran Savaşı*'ndan sonra pratikte kabul etmedikleri, mürit ile mürşit arasındaki ilişkiyi ima eden sufi deyimi, kısa bir süre içinde eski tarikatın bir yansıması olarak ortaya çıktı ve daha sonraki Safevîlerin nezdinde bile aşağılayıcı bir anlam kazandı. 1071 (1660)'de yazan Du Mans'ın ifadesine göre, sarayın dışında temizlikçi olarak çalışanlar, saray mutfağından artık pilav ve ekmek alabilmek için sufi tacı giyiniyorlardı. Hâlâ yaygın olarak kullanılan bir atasözü şöyle der: "Sufiye bir soğan gösterin o geride kabuğunu bile bırakmayacaktır".<sup>4</sup> Babasının bir sufi olduğunu reddeden Müçtehit Muhammed Bakır Meclisi, sufizmi çirkin ve şeytanca bir gelişme olarak ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Şah İsmail döneminin en önemli özelliklerinden biri, Safevî sufi teşkilâtının devlet sistemine yeterince intikal ettirilmesindeki başarısızlıktır. Bu başarısızlığın sonucu olarak; *mürşitle* bizzat temas kurmak için sık sık yapılan ziyaretler ve çok sayıda *halife* ve *pirlerin* faaliyetleri ile güçlendirilen lider ile taraftarları arasında dinî bağlamdaki ilk ilişkiler (*mürşit* ile *mürit* arasındaki sıkı ilişki) pratikte artık mevcut değildi. Safevî devletinin kurulmasından sonra eski sufi organizasyonu devlet içinde devlet hâline geldi ve pratikte bir anlam taşımaksızın varlığını uzun süre devam ettirdi. Minorsky, 1629'a kadar teorikte şahın *mürşid-i kâmil* olarak kabul edildi-

<sup>2</sup> *Ahsenü't-Tevarih*, ed. Seddon, Baroda 1931, s. 125-126 [AT,]

<sup>3</sup> Minorsky'nin, *Tezkiretü'l-Mülûk*, s. 125-126'daki açıklamasına bakınız.

<sup>4</sup> R. Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, s. 16. Ayrıca bakınız: Minorsky'nin *Tezkiretü'l-Mülûk*'un girişinde aktardığı Sansons'un ifadesi.

<sup>5</sup> E.G. Browne, *A literary history of Persia*, IV, 404, Muhammed b. Süleyman Tünükabunî'nin *Kıyasü'l-Ulema*'sından aktarır.

ğini kaydeder.<sup>6</sup> Çaldıran'dan sonra *kızılbaşlar* şahı artık tabiat üstü bir varlık olarak kabul etmediklerini göstermelerine rağmen, sıradan insanlar git gide işi ona yarı tanrısal bir tapınmaya kadar vardırıdılar. 1571'de İran'a giden Venedik elçisi Vincentio d'Alessandri, halkın şaha sevgi ve saygısının inanılmaz olduğunu, hatta ona bir hükümdar gibi değil, tanrı gibi tapındıklarını kaydeder.<sup>7</sup> Bu tapınma, Safevî hükümdarlarının yeryüzünde Allah'ın bir gölgesi ve Gaip İmamın bir temsilcisi olduğu inancından kaynaklanmaktaydı.<sup>8</sup>

Şahın *kızılbaşlar* karşısında prestij kaybetmesi, yönetimdeki Türk ve İranlı unsurlar arasında geçici bir uzlaşma sağlama konusundaki köklü imkânsızlığın bir sonucu olarak, Safevî devletinde mevcut olan gerginliği doğal olarak artırdı. I. Abbas'ın tahta çıkışından önceki ilk Safevî dönemi, genellikle devlet içindeki çeşitli sınıflar arasında farklılığın olmayışı ve temel devlet kurumlarındaki *vekil*, *emirü'l-ümera*, *korucubaşı*, *vezir* ve *sadr* gibi memurların fonksiyonlarının net bir izahının olmayışı ile nitelendirilmiştir. Dinî kurumlar ile politik kurumlar kesin bir şekilde ayrılmamıştı. Aksine ikisinin de tam olarak tanımlaması yapılmadığı gibi kesin sınırları da belirtilmemişti. Bunun sonucu olarak hatırı sayılır bir otorite çatışması ve zaman zaman değişen kurumların etkinliği vardı. Bu dönemi göz önüne aldığımızda, sivil, askerî, dinî ve politik gibi terimlerin kesin bir tanımlaması yapılmadığı için bu kurumlar mevcut güçleriyle ifade edilmelidir. Bu görev karışıklığı kısmen Safevîlerin yükselişindeki güce ve kısmen de kuruluş dönemindeki askerî karakterinin ağır basmasına atfedilir. Şah İsmail'in ölümünden önce temel devlet kurumlarının faaliyet alanı ve görevlerindeki değişiklikleri gözlemek mümkündür ki haleflerinin yaptıklarına dair anlatılanlar devlet organizasyonundaki bu gelişmenin habercisidir.

#### 1 - V e k i l

*Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* unvanı, şahın hem dünyevî hem de ruhanî otoritesini temsil için seçtiği vekil kavramı ilk sufi terimini karşılar. Ordu komutanlarının en önemlilerinden biri olan *Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* politik işlerde önemli bir rol oynadığı gibi *sadr* makamına atanacak görevlinin seçiminde de hatırı sayılır bir nüfuza sahipti. Gerçek şu ki *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* unvanı en son Çaldıran savaşında öldürülen Emir

<sup>6</sup> *Tezkiretü'l-Mulûk*, s. 126. Minorsky tarafından yazılan açıklamaya bakınız.

<sup>7</sup> *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries*, London 1873, s. 223.

<sup>8</sup> A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes", *Studia Islamica* (1956), VI, 128.

Abdulkaki için kullanılmıştı. Bu onun, Safevî tarikatının orijinal sufi organizasyonu ile Safevî devletinin idarî yapısını uzlaştırma teşebbüsündeki başarısızlığı ile ilgili olabilir. Bu suretle İsmail'in saltanatının ilk yıllarında teokrasiden uzaklaşan bir hareket başladı.

*Vekil* Şah İsmail'in saltanatının ilk yirmi yılında, Şah'ın temsilcisi anlamında, *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak adlandırılıyordu.<sup>9</sup> Şah nasıl hem devletin dünyevî hükümdarı ve hem de *mürşid-i kâmil* olarak İran, Suriye ve Anadolu'daki müritlerin babası idiyse, ilk halifeler de onun hem dinî hem de politik özelliklerine sahipti. Bu nedenle *vekil*, şahın hem dinî hem de politik sıfatlarına vekâlet etti. O gerçekte şahın değişen kimliği olup, din ve devlet işlerinin nizamî bir şekilde düzenlenmesinden sorumlu (*nazim-i menazim-i din ü devlet*) idi.<sup>10</sup> Safevî devletinin kuruluşundan sonra, *vekil* makamının ilk hakimi 907 (1501-2)'de bu göreve atanan, Şah İsmail'in *lalası*<sup>11</sup> Şamlu Hüseyin Bey idi. Bu kurum, *menseb-i vikâlet-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak adlandırıldı.<sup>12</sup> Yalnızca *kızılbaş* bir yönetici değil aynı zaman da *ehl-i ihtisas* biri olan ve İsmail'i dört buçuk yaşında iken Gilan'da gizlendiği sırada Akkoyunluların eline düşmekten kurtaran, ona inanmış küçük bir topluluğun mensubu olan Şamlu Hüseyin Beyin atanması bu kurumun önemini gösterir. Şamlu Hüseyin Bey bu makamda altı yıl kaldıktan sonra, 913-14 (1508)'te Şah İsmail tarafından azledildi<sup>13</sup> ve yerine Emir Necmeddin Mesud Gilanî tayin edildi. Kuyumcu olan Emir Necmeddin, Reşt eşrafındandı.<sup>14</sup> O, 899 (1494)'da<sup>15</sup> Biye Pes hâkimi Emire

<sup>9</sup> Osmanlı Sultanı II. Mehmet döneminde vezirin *vekil-i mutlak* olarak anılması ilginçtir (Gibb & Bowen, I, 108-9 n1).

<sup>10</sup> *Habibü's-Siyer*, Bombay 1273/1856-7, III, 4, 107 [HS,]

<sup>11</sup> Akıl hocası, mürebbi, vasi anlamında kullanılan *lala* tabiri Akkoyunlulardan alınmış gibi görülüyor. Daha sonraları *lala* sözcüğü ile birlikte *atabeg* teriminin kullanılması Safevîler ve Akkoyunlulardaki *lala* ile Selçuklulardaki *atabeg* arasındaki benzerliğin açık bir işaretidir. Eskiden Selçuklular döneminde olduğu gibi Akkoyunlu ve Safevîler dönemlerinde de, genç şehzadelerin lalaları (*atabeg*) büyük bir güce eriştiler ve yükselme hırsları için hiçbir endişe duymadan onların vesayetlerini kullandılar. Bu örnekte Şamlu Hüseyin Bey *lala* ve *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* makamlarını şahsında birleştirdi, doğal olarak onun kudreti arttı. İsmail 907/1501-2'de tahta çıktığı zaman on dört yaşında idi.

<sup>12</sup> HS, III, 4, 35.

<sup>13</sup> Bradford Martin, Safer 914/Haziran 1508 tarihli bir *fermanda*, Şamlu Hüseyin Beyin *cümletü'l-mülûk* olarak anıldığına dikkatimi çekti. Diğer bir deyişle Hüseyin Bey bu tarihte hâlâ makamını koruyordu.

<sup>14</sup> *ibid*, 47: *der silk-i eşraf ve a'yan-ı reşt.... müntezem bûd.*

<sup>15</sup> British Museum [BM] MS Or. 3248, vr. 31-b.

İshak'ın himayesinde Reş'teki Ak Mescit'te bir kaçak iken İsmail'e hizmet etmişti. Necmeddin, Lahican'da da İsmail'i ziyaret etmişti.<sup>16</sup> Daha sonraları, Emire İshak'ın *sipehsaları* Köse Abbas'ın husumeti nedeniyle Reş'ten kaçıp, İsmail'in 906 (1500-1)'daki Şirvan seferine iştirak etti.<sup>17</sup>

Bir İranlı olan Emir Necmeddin'in atanması manidardır. Bu atama İsmail'in, daha altı yıl önce kendisini tahta çıkaran *kızılbaş emirlerin* gücünden endişe duymaya başladığı izlenimini vermektedir. Gerçek şu ki, Şamlu Hüseyin Bey herhangi bir ihlâl suçu işlememişti. Şayet öyle olsa idi azli daha sert bir şekilde olurdu. Bu durumda onun yerine başkasının atanması politik bir soruna işaret etmektedir. Şayet bir memur, bazı ağır suçlar veya entrikalar sonucunda azledilirse bu durum, genellikle kaynaklarda ifade edilir. Oysa kaynakların hiçbiri Hüseyin Beyin azli için herhangi bir sebep bildirmezler. Bu nedenle onun, şahın gazabına uğramadığı açıktır. 914 (1508)'te, *vekâlet* makamından azledildikten kısa bir süre sonra, Bağdad'ın zaptı ile sonuçlanan başarılı bir seferde bir Safevî ordusuna bile komuta etmiştir.

Emir Necmeddin'in atandığı kurum hâlâ *vikâlet-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak anılıyordu. *Habibü's-Siyer*'in ifadesi ile; “Emir Necmeddin kısa sürede güven ve otorite sağladı. Yukarıda zikredilen olaylar (913-14/1508) sırasında o, vikâlet-i nefis-i nefis-i hümayun makamına terfi ettirildi. İdarî ve malî işlerin idaresini tam bir selâhiyetle üstlendi. Onun gücü ve mevkisi, ihtişamı emsalsiz; sarayın bütün büyük emir ve mukarreplerinden daha üstündü.<sup>18</sup> Bütün gücünü bazı bölgelerde İsmail'in ilk yıllarında ortaya çıkan karışıklıklara adayan iyi niyetli emir, ulema ve mükemmel vasıflardaki insanlar için, cömertlik kapılarını adalet maharetiyle açtı”.<sup>19</sup>

Emir Necmeddin 915 (1509-10)'te öldü ve Şah İsmail *vekil*<sup>20</sup> makamını Necm-i Sanî<sup>21</sup> unvanıyla Yar Ahmed<sup>22</sup> Hozanî'ye<sup>23</sup> tevcih etti. *Habibü's-Si-*

<sup>16</sup> *ibid*, vr. 32-b.

<sup>17</sup> *HS*, III, 4, 47. J. Aubin, “Études safavides. I. Sah Ismail et les notables de l'Iraq persan”, *JESHO*, II, 1, 1959, 65.

\* yakın, dost, musahip.

<sup>18</sup> Saray *mukarrepleri* için bakınız: Minorsky'nin *Tezkiretü'l-Mülük* tercümesi, s. 55.

<sup>19</sup> *HS*, III, 4, 47.

<sup>20</sup> O, önceki yıl (914/1508-9) *vezirliğe* atanmıştı (*Şeref-Nâme*, ed. Véliaminof-Zernof, St. Petersburg 1860-2, II, 145 [ŞN,]).

<sup>21</sup> *AT*, s. 111.

<sup>22</sup> *AT*, s. 111. Burada Muhammed olarak zikredilmekte, fakat kaynakların büyük bir çoğunluğunda Ahmed olarak anılmıştır.

<sup>23</sup> İsfahan'ın bir bölgesi olan Hozanlı.

yer; İsmail'in, onun itibar ve otoritesini *ferkedânın*\*\* en üst derecesine yükselttiğini; bütün *emir*, *vezir* ve *erkân-ı devleti* ona tabi kıldığını, ona büyük bir saygı ve itibarla muamele ettiğini; Necm Bey Sanî'nin zeki ve gayretli bir *emir* olduğunu, onun dönemi boyunca herkese adaletle muamele ettiğini ifade eder.<sup>24</sup> *Heft İklim* ise onun kudret ve otoritesini oldukça abartılı sözcüklerle anlatır.<sup>25</sup>

Necm-i Sanî'nin atanması ile, kaynaklar tarafından kullanılan ifadelerde bir değişimin ilk işareti görülür. Tam ifadesi *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* olan unvan yerine, kısaca *vekil* unvanı kullanılır; bir kaynak da *vekil-i saltana* tabirini kullanır. Safevî devleti daha az teokratik hâle gelip sufilere statüleri zayıflayınca, Minorsky'nin deyiimi ile hükümdar naibinin aşırı imtiyazları belirginleşmiş olur.

İsmail'in başka bir İranlıyı *vekil* makamına ataması, Necmeddin Mesud'un 913-14 (1508)'te bu göreve atanması ile başlayan, *kızılbaş emirlerin* kudretini kırma politikasının bir devamı gibi görünür. Necmeddin Mesud'un kısa süren *vekilliği* sırasında, idarî işlerde etkili olmalarını engellemeye kalkıştığı *kızılbaşların* düşmanlığını kazandığına dair deliller mevcuttur. *Vekâlete* ikinci kez bir İranlı'nın atanması *kızılbaşların* kırgınlığını daha da artırdı. 918 (1512)'de Necm-i Sanî'nin Özbeklere karşı yapılan bir sefere kendi isteği ile komuta ettiği sırada *kızılbaş emirler* ile *vekil* arasında açık bir sürtüşme vardı. *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah'a* göre; Necm-i Sanî *vekil* olarak seleflerinden daha büyük bir nüfuza sahipti. O, Horasan'dan hareket ederken İsmail, vali (*hükkâm*) ve *darugalara*\* ferman göndererek onların, kendisine tâbi olur gibi, Necm-i Sanî'ye tâbi olmaları buyruğunu verdi.<sup>26</sup> Bu *ferman* mucibince Herat, Belh ve Merv valileri Necm-i Sanî'ye katıldılar. Bu esnada, Özbeklere kaptırdığı Maverâünnehr'i geri almak ümidiyle, Babür de Safevîlere katıldı. Safevî ordusu Huzar ile Kerşî'yi ele geçirdi ve Gujduvan'ı muhasara etti. Erzaklarının azalmaya başladığı bir sırada Babür, Safevî ordusunun kışı geçirmek için Kerşî'ye çekilmesini ve Belh'ten gerekli ikmal yapıldıktan sonra saldırılara ertesi bahar yeniden başlamayı önerdi. Necm-i Sanî bu öneriyi reddetti. 3 Ramazan 918 (12 Kasım 1512)'de Buhara'dan gelip Gujduvan'ı müdafaa eden kuvvetlerle

\*\* yetkili, büyük makam sahibi kimse.

<sup>24</sup> HS, III, 4, 53.

<sup>25</sup> BM MS Add. 6734, vr. 359a.

\* Şehrin idarî ve asayiş işlerine bakan, malî ve siyasî yetkilere sahip yüksek rütbeli memur. Cengiz devlet kurumlarından olup İlhanlılardan intikal etmiştir.

<sup>26</sup> Vr. 453b.

birleşen esas Özbek ordusu Safevîlerle savaşa hazırlandı. Bu bunalımlı zamanda, Emir Necm'e olan husumetleri nedeniyle *kızılbaş emirler* Horasan istikametine kaçtılar. Sadece küçük bir kuvvetle kalan Necm-i Sanî bozguna uğratıldı ve öldürüldü.<sup>27</sup> Bu felaketin sonucu olarak, Horasan yolu Özbeklere açıldı. Özbekler ertesi bahar (919/1513) Herat'ı kuşattı ve Meşhed'e ulaştılar. Diğer kaynaklar, Emir Necm'in komutasında bulunmayı onur kırıcı telâkki eden<sup>28</sup> *kızılbaş emirlerin* savaş başladıktan sonra savaş meydanından kaçtıklarını ifade ederler.<sup>29</sup>

Kaynaklar Safevîlerin Gujduvan'daki mağlubiyetlerini, *kızılbaş emirlerin* savaş meydanını terk etmelerine ve onların bu davranışlarının, *kızılbaşların* İranlı yöneticilerin emrine verilmesinin bir sonucu olduğunu açıkça belirtmelerine rağmen İsmail, *kızılbaş emirlerin* nüfuzunu kırma teşebbüslerine devam etti ve üçüncü kez bir İranlıyı *vekâlete* atadı. Necm-i Sanî ordunun başında Maveraünnehir seferine çıktığında Emir Necmeddin Abdalbaki onun vekili olarak atanmıştı. Necm-i Sanî'nin ölüm haberi doğrulanınca, İsmail onu *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak atadı, onun rütbe ve makamını göklere çıkardı.<sup>30</sup> Emir Abdalbaki, Çaldıran Savaşı'nda ölünceye kadar bu makamda kaldı.

Yukarıda da belirttiği gibi, *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* unvanı Çaldıran savaşından sonra zikredilmedi. Mirza Şah Hüseyin İsfahanî, Emir Abdalbaki'nin halefi olarak *vekil* tayin edildi ve vekâlet İranlılarda kaldı. Burada *vekile* yapılan vurguda bir değişiklik vardır. Artık vurgu, hem dünyevî hem de ruhanî otoritenin temsilcisi olan *vekile* değil, devletin güvenilir bir dayanağı, dünyevî yönetimin temsilcisi ve bürokrasinin başı olan vekiledir. Mirza Şah Hüseyin'e *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* unvanı verilmedi fakat *vekil-i saltana* ve *itimadü'd-devle* unvanları verildi.<sup>31</sup> Onun makamı, *vikâlet*<sup>32</sup> olarak isimlendirilmesinin yanı sıra *nizaret-i divan-i a'lâ*<sup>33</sup> ve *nizaret-i divan*<sup>34</sup> olarak da anıldı. Nasrullah Felsefi; İskender Münşî'nin

<sup>27</sup> HS, III, 4, 69.

<sup>28</sup> ŞN, II, 153.

<sup>29</sup> BM MS Or. 3248, vr. 216b; ŞN, II, 153.

<sup>30</sup> HS, III, 4, 71. Emir Abdalbaki *vikâlete* atandığında aynı zamanda *sadr* makamını da elinde bulunduruyordu ki bu makama aynı yılın başlarında atanmıştı (Zilhicce 917/Şubat 1512) [AT, s. 128].

<sup>31</sup> HS, III, 4, 88, 106.

<sup>32</sup> AT, s. 374.

<sup>33</sup> AT, s. 150.

<sup>34</sup> ŞN, II, 159.

*Tarih-i Alem-ârâ* adlı eserinde Mirza Hüseyin'in *vizaret ü nizaret-i divanî-i şahî*, Molla Ebubekir Tıhranî'ye atfedilen<sup>35</sup> *Tarih-i Cihan-Ârâ*'da ise *vizaret ü nizaret-i divan-ı a'lâ* olarak tayin edildiğinin kayıtlı olduğunu nakleder.<sup>36</sup> Bu kaynaklar tarafından *vekil* teriminin ihmal edilmiş olması ve yukarıda zikredilen kaynaklarda da değişik bir tarzda yer alması, *vekilin* statüsündeki ciddî bir değişimi akla getirmektedir. Bununla birlikte, Mirza Şah Hüseyin büyük bir kudrete sahipti. O, İsmail'in Çaldıran mağlubiyetinden sonra sık sık düzenlediği içki meclislerinde Şahın nedimi oldu ve müfrit *kızılbaşların* nazarında, Şahın üzerinde hatırı sayılır bir nüfuz kazandı. *Vekilin* şahla samimiyeti, *vikâlete* bir İranlının atanmasının doğal sonucu olan *kızılbaşların* devlet işlerindeki etkinliklerinin azaltılmasından kaynaklanan eski kırgınlıkları artırdı. *Habibü's-Siyer*, durumun net bir tasvirini yapar; “vekilü's-saltana ve itimadü'd-devle Mirza Şah Hüseyin'in asalet ve ihtişam güneşi mükemmelliğin zirvesine ulaştığında, emirler ve devlet erkânının, devlet işlerinin yönetimindeki etkinliği azaldı. Büyük küçük tüm emir ve vezirlerin tabiatında var olan kıskançlık ateşi ve tahta yakın olmak isteği, onların akıllarını kör etti. Kıskançlık ateşi esasen saray soylularının çoğunun kalbindeki bağnazlık rüzgârı tarafından tutuşturuldu. Hile ve yalan kıvılcımları arsızların yüzlerinde alevlendi. Bendelerini koruduğu için onlar şahın korkusundan, vekile karşı herhangi bir muhalefete cüret edemediler”.<sup>37</sup>

927 (1521)'de Mirza Şah Hüseyin, mütevazı soyunun sarayda bir hatırlatıcısı olarak bulunan, Şamlu Durmuş Han'ı Herat valisi olarak Horasan'a göndermek suretiyle gücünü kanıtladı.<sup>38</sup> Durmuş Han, 909 (1503-4)'da İsfahan valiliğine atandığında sarayda kalmayı tercih etmiş ve mimar Mirza Şah Hüseyin'i İsfahan'da kendisinin *vezir ve naibi* olarak tayin etmişti.<sup>39</sup> Durmuş Han, şahla samimî ve yakın ilişkisi nedeniyle bütün emirler arasında güzide bir yere sahip olsa bile<sup>40</sup> bu vekâlete atanması nedeniyle üstün bir dereceye yükselmiş olan Mirza Şah Hüseyin *divan-ı a'lâ eşik ağası* ve 923 (1517)'ten beri İsmail'in ikinci oğlu Sam Mirza'nın *lalası* olmuştu. Bütün *emirler*, devlet erkânı, vezirler ve saray ileri gelenleri Mirza Şah

<sup>35</sup> MS, Tahran Millî Kütüphanesinde.

<sup>36</sup> Nasrullah Felsefi, “Ceng-i Çaldıran”, *Mecelle-yi Danişgede-yi Edebiyyat-ı Tıhran*, 1-2, (1953-4), s. 106-109.

<sup>37</sup> *HS*, III, 4, 106.

<sup>38</sup> *Tarih-i İlçî-yi Nizamşah*, vr. 462b [TİN].

<sup>39</sup> BM MS Or. 3248, vr. 92a.

<sup>40</sup> *HS*, III, 4, 83.

Hüseyin'e tâbi olmaları, ona sadakatle hizmet etmeleri ve onun izni olmaksızın kimseyle görüşmeyip, hiçbir iş yapmamaları konusunda emir almışlardı.<sup>41</sup> Böylece o, iktidarını bu emirlerin itaatlerine dayandırmış oldu.

Etkinliklerini kaybeden kıskanç *kızılbaşlar*, bir çok defa *vekili* öldürmeye çalıştılar<sup>42</sup> ise de 929 (1523)'a kadar başarılı olamadılar. Mirza Şah Hüseyin, bütün seleflerinden daha uzun süreli olan iktidarının dokuzuncu yılında iken, 28 Cemaziyelevvel 929 (14 Nisan 1523)'da *rikâbdar*<sup>#</sup> Mıhtar Şah Kulu ve bir grup *korucu* tarafından hançerlenerek öldürüldü.<sup>43</sup> *Rikâbdar* ve suç ortakları Şirvan'a kaçtıysa da İsmail tarafından yakalanarak idam edildiler. *Vekil*'inin ölümünden müteessir olan İsmail<sup>44</sup> intikam amacıyla birçok *korucu* ve *emiri* cezalandırdı.<sup>45</sup> Hasan Rumlu, Mirza Şah Hüseyin'in ölümü hakkında verdiği bilgiler arasında, onun muazzam bir iktidara sahip olduğunu vurgular ve İsfahan'da nispeten mütevazı bir duvar ustası ve mimar pozisyonundan en ünlü ve yüksek *vekil* mevkiine yükselişini tasvir eder. "En yüksek mimar olduğundan dünyaya biçim verdi. Hiçbir rütbe ve makamdaki adam onun divan-ı vizaretteki gücüne erişemedi".<sup>46</sup> Şurası gerçek ki müellifler, *vikâlet* ve *divan-ı vizaret* terimlerini eş anlamlı olarak kullanırlar ki yukarıda anlatılanlar bu temayülü doğrular. Müellifler, *vekilin*, İsmail'in en son yıllarındaki emsalsiz pozisyonunu unutarak, onu basit bir şekilde bürokrasinin başı veya *divan-ı vizaret* olarak telâkki ederler. O, ara sıra *vekil* olarak isimlendirilmekle birlikte bu en yüksek rütbesi ile diğer *vezir*lerden ayrılır.<sup>47</sup>

Mirza Şah Hüseyin suikastından sonra *vezir* Hoca Celaleddin Muhammed Tebrizî onun yerini aldı. Mirza Şah Hüseyin olayında olduğu gibi onun mevkii muhtelif kaynaklarda farklı şekillerde zikredilir. *Habîbü's-Siyer vikâlet*,<sup>48</sup> *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah* ise *menseb-i vikâlet* terimini kullanır.<sup>49</sup> Diğer yandan *Ahsenü't-Tevarih*, Mirza Şah Hüseyin'den sonra,

<sup>41</sup> ibid., III, 4, 80.

<sup>42</sup> *TİN*, vr. 463a.

<sup>#</sup> hükümdarın ata binmesine üzeniyi tutmak suretiyle yardım eden saray görevlisi.

<sup>43</sup> *HS*, III, 4, 106.

<sup>44</sup> *TİN*, vr. 463b.

<sup>45</sup> *Heft -İklim*, BM MS Add. 6734, vr. 360a.

<sup>46</sup> *AT*, s. 177-78.

<sup>47</sup> Mirza Şah Hüseyin'in *vikaleti* sırasında, Kadı Cehan Kazvinî ve Hoca Celaleddin Muhammed Tebrizî müşterek *vezirler* idi (*AT*, s. 374).

<sup>48</sup> *HS*, III, 4, 107.

<sup>49</sup> *TİN*, vr. 463b.

Hoca Emir Tebrizî'yi *vezir* olarak zikrederek, “Şah İsmail'in hayatta olduğunu ve Hoca'nın da Şah hazretlerinin vezir-i müstakili olduğunu, İsmail'in ölümünden sonra da I. Tahmasp'a vezirlik yaptığını” ifade eder.<sup>50</sup> *Şeref-Name* de *menseb-i vizaret* tabirini kullanır.<sup>51</sup> Hoca Celaleddin'in atanmasından on ay sonra Şah İsmail öldü (19 Recep 930/23 Mayıs 1524)<sup>52</sup> ve en büyük oğlu Tahmasp, on buçuk yaşında ona halef oldu.<sup>53</sup>

## 2 - Emirü'l-Ümera

Safevîler devrinde *emirü'l-ümera* deyimini, Safevî gücünün temelini oluşturan *kızılbaş* aşiret kuvvetlerinin baş komutanı anlamına gelmekteydi. Askerî yetkilerine ilâve olarak *emirü'l-ümera*, yönetimin çeşitli şubeleri arasında henüz yazılı ve kesin sınırların bulunmaması nedeniyle, idarî ve politik konularda da hatırı sayılır bir nüfuza sahipti. Yeni kurulan Safevî devletinin askerî aristokrasisini *kızılbaş* aşiretleri oluşturduğundan, *emirü'l-ümera* makamına *kızılbaşlara* ait bir ayrıcalık nazarı ile bakılırdı.

Müelliflerin *emirü'l-ümera* makamına ilk atamalara ilişkin beyanları karışık ve birbirini tutmamaktadır. Bütün kaynaklar, 915 (1509-10)'te Şamlu Hüseyin Beyin *emirü'l-ümera* görevinden azledildiği ve Çayan Sultan unvanını kullanan Ustaclu Muhammed Bey Sofracı'nın, onun yerini aldığı hem fikirdirler.<sup>54</sup> Biz sadece Anonim Şah İsmail Tarihi'nde net bir bilgiye sahibiz ki o, Şah İsmail'in Şamlu Hüseyin Beyi 907 (1501-2)'de hem *vekil-i nefis-i nefis-i hod* hem de *emirü'l-ümera* görevine atadığını ifade eder.<sup>55</sup> Fakat bu bilgiler ne çağdaşı *Habibü's-Siyer*'de ne de hemen sonra yazılan *Ahsenü't-Tevarih*'te mevcuttur. *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah*'taki şu muğlak ifade yukarıdaki bilgiyi kısmen teyit eder niteliktedir; “Hüseyin Bey lala ve Abdal Bey ve Dede Bey emirü'l-ümera ve sahib-i ihtiyar şudend”<sup>56</sup>. Bu mesele, Emir Necmeddin'in 914 (1508-9)'te *emirü'l-ümeralığa* atanması ile iki kaynağın ifadeleri tarafından daha da karıştırılır.<sup>57</sup> *Ahsenü't-Tevarih*, Şah İsmail'in *emirü'l-ümera* makamına Şeyh Necm Zargar'ı atadığını ve onun

<sup>50</sup> AT, s. 184.

<sup>51</sup> ŞN, II, 167.

<sup>52</sup> AT, s. 181.

<sup>53</sup> ibid., s. 184.

<sup>54</sup> AT, s. 110; ŞN, II, 145; TİN, vr. 454a.

<sup>55</sup> BM MS Or. 3248, vr. 76b.

<sup>56</sup> TİN, vr. 448a (Hüseyin Bey lala, Abdal Bey ve Dede Bey emirü'l-ümera ve sahib-i ihtiyar oldular).

<sup>57</sup> Onun *vikâlete* atanması ile ilgili olarak yukarıdaki kısma bakınız.

*divan-ı a'lâ*daki mührünün diğer bütün mühürlerden yukarıya konulduğunu ifade eder.<sup>58</sup> *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah* da benzer bir bilgi verir.<sup>59</sup> En uygun çözüm, *Ahsenü't-Tevarih* ile *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah*'ın, Emir Necmeddin'in *emirü'l-ümeralığa* atanması ile ilgili ifadelerinden, gerçekte onun bu tarihte *vikâlete* atanmasını kastettiklerini düşünmektir.<sup>60</sup>

Şamlu Hüseyin Beyin 913-14 (1508)'de *vikâletten* azledilip onun yerine bir İranlının getirilmesi, daha Safevî devletinin kuruluşundan birkaç yıl sonra İsmail'in, *kızılbaş emirlerin* gücünden çekindiğinin bir alâmeti olmasının ötesinde telakki edilir. Bu teorinin dayanağı, Şamlu Hüseyin Beyin 915 (1509-10)'te diğer önemli görevi *emirü'l-ümeralıktan* azledildiği zaman onun yeri diğer önde gelen *kızılbaş emirler* tarafından değil, pek tanınmayan nispeten düşük rütbe olan *sofracı* unvanına sahip Ustaclu Muhammed Bey tarafından dolduruldu ki ona *emirü'l-ümera* unvanına sahip olanlara mahsus *sultan* unvanı verilerek rütbesi yükseltildi. Bundan sonra Çayan Sultan olarak tanınan Ustaclu Muhammed Bey, on dört yıl süreyle (915-29/1509-23) *emirü'l-ümera* olmasına rağmen dönemin olaylarında etkin bir rol oynayamadı. Muhtemeldir ki İsmail, hakimiyetinde bulunan bölgelerdeki aşiretlerden sağlanan kuvvetli bir askerî güç tarafından desteklenen, *emirü'l-ümeranın* aşırı güç kazanmasını önlemek amacıyla önemli *kızılbaş* aşiretlerinden birinin reisi olamayan bir adamı kasten seçti. Gerçek şu ki Çayan Sultan'a, sadece Şamlu Hüseyin Beyin makamı değil aynı zamanda onun bölgesi (*ülke*)<sup>\*</sup> ve emrindeki kuvvetler (*nevkerân/nökerân*) de verildi.<sup>61</sup> *Kızılbaşların* kendi idarecilerine bağlılıkları öylesine ilginçti ki bir Ustaclu olan Çayan Sultan, Şamlulardan hiçbir destek alamayacaktı. Oysa onun kendi aşiret mensuplarından alacağı destek bununla asla mukayese edilemezdi. Bu durum *emirü'l-ümeraların* aşırı güç kazanmalarını önleme teorisini doğrular. Şamlu<sup>62</sup> Hüseyin Beyin İsmail tarafından görevden alınması hareketine gelince, bu hareket emirlerin nüfuzunu kırmak için daha sonraları Şah I. Abbas tarafından kullanılan yöntemin ilk örneğidir. Abbas, İsmail tarafından başlatılan politikayı benimseyip genişlete-

<sup>58</sup> *AT*, s. 107.

<sup>59</sup> *TİN*, vr. 453b.

<sup>60</sup> Minorsky, *Ahsenü't-Tevarih*'te Emir Necmeddin'in *emirü'l-ümeralığa* atanması ile ilgili bilginin bir hata olabileceğini hesaba katmaktadır (onun *Tezkiretü'l-Mülük*, s. 115, dn. 1'deki izahatına bakınız).

\* kastedilenin dirlik olduğu aşikârdır.

<sup>61</sup> *TİN*, vr. 454a.

<sup>62</sup> Aynı yıl (915/1509) Dede Abdal Beyin durumu; bu kez Dulkadir beyinin ülkesi bir Şamlu'ya verildi (*AT*, s. 110).

rek devam ettirdi. O, aşiret reislerini kendi bölgelerinden uzak valiliklere atayarak onları aşiretlerinden ayırdı ve aşiret mensuplarını kendi bölgelerinden başka yerlere gruplar hâlinde naklederek, *kızılbaş* aşiretlerinin dayanışmasını zayıflattı.<sup>63</sup> Çaldıran'da yüksek rütbeli emirlerin çok sayıda zayıf vermesi onlara karşı başka önlemler almayı gereksiz kıldı. İsmail daha sonraki saltanat yıllarında askerî harekâtlara fiilen katılmaktan ve otoritesini güçlendirmek için gerekli adımlar olan idarî işleri yönetmekten oldukça uzaklaştığı zaman, ona karşı açık bir isyan vardı. *Emirü'l-ümera* Çayan Sultan 929 (1522-23)'da öldü ve galiba oğlu Bayezid Sultan<sup>64</sup> ona halef oldu ise de ertesi yıl (930/1523-24) o da öldü. I. Tahmasp, 23 Mayıs 1524'te tahta çıktı ve onun saltanatının ilk döneminde İran *kızılbaş* askerî aristokrasisi tarafından yönetildi. Devlette en önemli memuriyet hâline gelen *emirü'l-ümera*, yüksek askerî unvanın yanı sıra idarî ve politik sahada da tam bir yetki kullandı. Devlet içindeki Türk unsurun hakimiyeti bu dönemde İranlı unsurun nüfuzunun zayıflaması sonucunu doğurdu.

### 3 - Korucubaşı \*

Safevîlerin ilk zamanlarında *korucubaşının* fonksiyonu oldukça belirsizdir. *Korucubaşının* kroniklerde ilk kez anılması, İsmail'in tahta çıkışından dört yıl sonraya (911/1505-6) rastlar. *Ahsenü't-Tevarih*; İsmail'in bu sene içinde Sultan Haydar'a karşı düşman saflarında çarpışanların öldürülmesi emrini verdiğini, bu soruşturmanın *korucubaşı* Dede Abdal Beye verildiğini ve bir çok insanın bu nedenle öldürüldüğünü ifade eder.<sup>65</sup> Anonim Şah İsmail Tarihi'ne göre; Dede Abdal Bey, Sultan Haydar'ın şehit edilmesinde düşmanla işbirliği yapan, Türkmen, Teberseran ve Şirvan ahalisini öldürdü.<sup>66</sup> *Korucular*, Safevî kudretinin temelini oluşturan, Türkmen aşiret süvarilerinden oluşuyordu; bu nedenle *korucu*, *kızılbaş* ile eş anlamlıydı. Problem, *korucubaşı* makamının *emirü'l-ümeradan* hangi yönüyle farklı olduğu ve bu ikisi arasındaki ilişkinin ne olduğudur. *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah*'tan yukarıda aktarılan oldukça tutarsız pasaja göre; Dede Abdal Bey, diğer kaynaklar tarafından *korucubaşı* olarak anıldığı yılda

<sup>63</sup> Bunlara ilaveten Abbas, Türkmen olmayan gulamları *kızılbaş* aşiretlerine *emir* olarak atadı, Minorsky'nin, *Tezkiretü'l-Mülûk*, s. 17'deki önsözüne bakınız.

<sup>64</sup> ŞN, II, 169; *Cevahirü'l-Ahbar*, vr. 293b; buna karşın, *AT*, s. 181, Div Sultan Rumlu'nun *emirü'l-ümera* olarak 930/1523-24'da Çayan Sultan'a halef olduğunu ifade eder.

\* Metnin orijinalinde *Korucubaşı* şeklinde verilmişse de Türkiye Türkçesindeki imlâsını kullanmayı tercih ettik.

<sup>65</sup> *AT*, s. 88.

<sup>66</sup> BM MS Or. 3248, vr. 119a.

(911/1505-6), *emirü'l-ümera* olarak atanmış olmalıdır. Bundan başka, *emirü'l-ümera* makamı ile *korucubaşı* arasında herhangi bir ilişkinin olduğu izlenimini verecek bir kanıt yoktur. Aksine, bu iki kurumun 915 (1509-10)'e kadar ayrı olduğunun açık kanıtı vardır ki bu ayrılık kesinlikle ilk dönemlerde gerçekleşmiş olmalıdır. 915 (1509-10)'te Tekelü Yeğen Bey *korucubaşı* iken *emirü'l-ümera* Çayan Sultan idi. 920 (1514-15) yılında ise Ustaclu Saru Pîre *korucubaşı* olup,<sup>67</sup> Çayan Sultan mevkiini korumaktaydı. Bu iki kurum Tahmasp'ın saltanatı boyunca ayrı olarak varlıklarını devam ettirdiler. Öte yandan *emirü'l-ümera* ile *vikâlet* arasındaki yakın ilişkinin bir çok delili vardır. *Emirü'l-ümera* ve *korucubaşı* makamları arasındaki ilişki İsmail'in saltanatı boyunca belirsiz kaldı. İsmail döneminde ve Tahmasp'ın ilk dönemlerinde *korucubaşı* makamının diğer ikisinden daha önemsiz olduğuna dair nedense küçük bir şüphe vardır.

#### 4- Vezir

İsmail'in saltanatı süresince, geleneksel olarak devletin birinci bakanı ve bürokrasinin başı olan *vezirin* önemi, *vekil* makamının ihdası ve *emirü'l-ümera*'nin politik işlere müdahalesi ile büyük ölçüde azalmış oldu. Dahası *sadr* makamının kurulması *veziri* dinî kurumlar üzerinde genel denetim yapma imkânından da mahrum bıraktı. Safevî devleti başlangıçta bir teokrasiydi. *Vekil*, şahın vekili olarak, hem dinî hem de dünyevî otoriteyi temsil ediyordu. *Sadr* ise dinî sınıfların (ulema) başı olduğu için doğal olarak *vezirden* önce geliyordu.

İsmail *vizarete* ilk atamayı tahta çıktığı yıl yaptı (907/1501-2). Emir Muhammed Zekeriyya Tebrizî, *vizaret* makamı ve *sahib-i divanî* olarak görevlendirildi.<sup>68</sup> Emir Muhammed Zekeriyya yıllarca Akkoyunlu hükümdarlarına vezirlik yapmıştı. O, İsmail'in 906 (1500)'da Şirvanşah'a karışı kazandığı zaferden sonra Mahmudabad'da İsmail'e katıldı<sup>69</sup> ve ertesi yıl *vizaret-i divan-ı âlâ* makamına atandı.<sup>70</sup> İsmail, ona *Azerbaycan'ın anahtarı* lakabını verdi.<sup>71</sup> İsmail iki yıl sonra, 909 (1503-4)'da, Mahmud Han Deylemî, Kazvinî'yi Emir Muhammed ile müşterek *vezir* olarak atadı.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> ŞN, s. 158; AT, s. 149.

<sup>68</sup> HS, III, 4, 35.

<sup>69</sup> Nusah-ı Cihan-ârâ, BM MS Or. 141, vr. 200b.

<sup>70</sup> AT, s. 54. Tebrizî 918/1512'de öldü (AT, s. 136).

<sup>71</sup> TİN, vr. 448a.

<sup>72</sup> AT, s. 81.

Mahmud Han, Kazvin'in soylu ailelerinden birine mensup olup aynı zamanda ilk Akkoyunlu memurlarındandı.<sup>73</sup>

Çaldıran Savaşı sonrasına kadar *vizarete* başka bir atamadan bahsedilmez.<sup>74</sup> Bu tarihte (1514) Kadı Cihan Kazvinî ve Hoca Celaleddin Muhammed Tebrizî müşterek *vezir* olarak atandılar.<sup>75</sup> Aynı anda iki *vezirin* atanması, İsmail döneminde *vezirin* tâbiliğinin açık bir delilidir.<sup>76</sup> Tahmasp döneminde, *vezirin* kudreti artmaya başladığı zaman, onun gelişen otoritesinin bir alameti olmak üzere, kronikler bazen *vezir-i müstakil* gibi belli bir görevliden bahsederler. Çaldıran savaşından sonra kroniklerin *vikâletten* bahsediş tarzları, *vizaret* hususunda kullandıkları ifadelere benzemektedir.

### 5 - S a d r

*Sedaret* kurumu muhtemelen Timurlular tarafından ihdas edildi. Profesör Roemer, 758 (1356-57) tarihli *Destur-ı Kâtib*'de, dinî makamlara atanma beratları arasında *nişan-ı sedaretin* olmadığını kaydeder.<sup>77</sup> *Sedaret*, Şahrüh zamanına kadar tam yerleşmiş bir kurumdu ki bu Timur zamanına kadar götürülebilir.<sup>78</sup>

*Sadr*, Safevîler döneminde dinî kurumların başı olmakla birlikte, onun otoritesi gerçekte politik kurumlardan kaynaklanmaktaydı.<sup>79</sup> Safevî devletinin askerî karakterinin baskın olması, devletin her kurumunu etkiledi. Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadr* ve dinî sınıfların diğer mensup-

<sup>73</sup> O, Akkoyunlu Sultan Yakub'a vezirlik yapmıştı. Bu iki vezirin ilk kariyerleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. J. Aubin, *op. cit.* s. 60.

<sup>74</sup> Gerçekte *vizarete*, *Ahsenü't-Tevarih*'in bahsettiği başka bir atama da mevcuttur. Bu kaynağın ifadesine göre; Kadı Muhammed Kâşî 909/1503-4'te *vezir* olarak atandı (*AT*, s. 81). *Ahsenü't-Tevarih*'in British Museum MS Or. 4134'teki nüshası, basılmış nüshayı doğrulamasına rağmen, başka hiçbir kaynak tarafından desteklenmediği için, buradaki *vizarete* atanmanın *sedarete* atanma ile ilgili bir bilginin yanlış okunmasından kaynaklandığını zannediyorum.

<sup>75</sup> *AT*, s. 374.

<sup>76</sup> *Kızılbaşlar*, *vizaret* makamını işgal etmeyi arzu etmemiş olduğundan, *vezir* makamını elinde bulunduranlar genellikle *vikâletteki* daha kudretli meslektaşlarından ziyade daha sakin bir görevde kalmaktan hoşlandılar. *Vikâlet* makamı *kızılbaşlara* tahsis edilmiş bir imtiyaz olup hırslı İranlılar daima ona göz dikmişlerdir.

<sup>77</sup> H. R. Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, s. 143.

<sup>78</sup> *HS*, III, 3, 140.

<sup>79</sup> Safevîler döneminde *sadrın* pozisyon ve fonksiyonu hakkında detaylı bir çalışma için bkz.: A. K. S. Lambton, *op. cit.*, s. 133.

ları, Timurular döneminde olduğu gibi, askerî komutanlıklara, en azından askerî bir rütbeye sahiptiler. Dinî sınıfların bir çok mensubu Çaldıran Savaşında Safevî ordusunun merkezine yerleştirildi.<sup>80</sup> *Sadr* Seyyid Şerif Şirazi ve *Sadr* Emir Abdalbaki bu savaşta öldürüldü. 955 (1548)'e kadar *sadrın* askerî harekâtlarda gerçekten rol aldığını biliyoruz. Bu yıl içinde oğlu ve halefi Mir Zeyneddin Ali ve Mir Vecihüddin Abdulvahab tarafından desteklenen *Sadr* Mir Şemseddin Esedullah, asi Elkas Mirza (Şah İsmail'in oğlu)'ya karşı Dizful'un müdafaasına yardım etti.<sup>81</sup>

Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadrın* esas görevi, şiî inancının geliştirilmesi, yayılması ve empoze edilmesiydi. İnanışın yayılması, hükümet kurumlarının düzenli işleyişine paralel olarak devletin sünî komşular tarafından düzenlenecek saldırılara karşı koyma yeteneğine bağlıydı. Bir makam sahibi olarak *sadr*, sapkın mezhebin kökünün kazınmasıyla sorumluydu.<sup>82</sup> Hak din inancının uygulaması devlete sadakatle birlikte sünîlere karşı taassubu da beraberinde getirdi. Sünîlerin maruz kaldığı zulümlerin kayda değeni, 909 (1503-4)'da Kadı Mir Hüseyin Yezdi<sup>83</sup> ve Kâzirûn *hâtiplerinin* idamları<sup>84</sup> ile 916 (1510-11)'da Horasan *Şeyhü'l-İslâmı* Feridüddin (veya Seyfüddin) Ahmed b. Yahya el-Teftezani'nin idamıdır.<sup>85</sup>

Safevî devletinde *sadr* makamını ilk işgal eden, Lahican'da iken İsmail'e Farsça ve Arapça öğretmiş olan, Kadı Şemseddin Lahicî (Gilanî) 907 (1501)'de bu göreve atandı.<sup>86</sup> 909 (1503-4)'da Kadı Muhammed Kâşanî *sadr* ve *divan-ı âliye emir* olarak tayin edildi.<sup>87</sup> O, birisini haksız yere idam ettirmek ve bir çok işinin hileli olması nedeniyle suçlu bulunarak 915 (1509-10)'te idam edildi.<sup>88</sup> Gerçekte Kadı Kâşanî'nin idamı, onun kudret ve nüfuzunu kıskanan *vekil* Emir Necm tarafından tasarlanmıştı.<sup>89</sup> Dinî kurumların başı olan *sadr*, politik kurumlara tâbi olduğu için *sadr* ile *vekil* arasında doğal bir çatışma ihtimali vardı. İki makam arasındaki ilişkiler,

<sup>80</sup> BM MS Or. 3248, vr. 247a-b.

<sup>81</sup> *TİN*, vr. 479a.

<sup>82</sup> A. K. S. Lambton, loc. cit.

<sup>83</sup> *AT*, s. 82.

<sup>84</sup> *ŞN*, II, 136; J. Aubin, *op. cit.*, s. 58.

<sup>85</sup> *AT*, s. 124.

<sup>86</sup> *HS*, III, 4, 35.

<sup>87</sup> *ibid.*, III, 4, 37.

<sup>88</sup> *AT*, s. 110.

<sup>89</sup> *Cevahirü'l-Ahbar* (Leningrad MS Dorn 288), vr. 288a.

Şah İsmail'in son yıllarında ve Tahmasp döneminde giderek daha kötü bir hâl aldı. *Vekil*, *sadr*ın seçiminde hatırı sayılır bir nüfuza sahipti. Kadı Muhammed Kâşanî'nin idamından sonra, Emir Seyyid Şerafeddin Şirazî tek başına *sadr* (*bilâ müşareket*) olarak atandı.<sup>90</sup> *Vekil* Necm-i Sanî'nin husumeti nedeniyle İsmail'in Kum'daki kışlık karargâhında (917/1511-12) kalamayacağını anlayan Seyyid Şerif, karargâhtan ayrılmak için Kerbela ve Necef'teki şii makamlarını ziyaret bahanesi ile izin talebinde bulundu. Seyyid Şerifin Kum'dan ayrılmasından sonra Necm-i Sanî, *sedarete* önce Mir Cemaleddin Esterebadî'yi atamaya niyetlendi fakat onunla bozuşunca yerine Emir Abdalbaki Yezdî atandı<sup>91</sup> (917 Zilhicce başları/Şubat 1512).<sup>92</sup> *Vekil* tarafından büyük bir teveccüh gösterilmesinin sonucu olarak "Abdalbaki'nin rütbe ve itibar yıldızı şans ve başarının doruğuna ulaştı".<sup>93</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi, Emir Abdalbaki aynı yılın sonlarında (Kasım 1512) *vekilliğe* tayin edildi ve Çaldıran'da ölünceye kadar bu iki önemli makamı elinde tuttu.<sup>94</sup>

Emir Abdalbaki *vekil* olarak atandıktan sonra, bir önceki yıl bu makama geçmek için başarısız bir girişimde bulunan Emir Cemaleddin Esterebadî'yi engelleyerek, kendi adayı Kadı Şeyh Kebir Erdebilî'yi *sadr* olarak atamaya çalıştı. Bu durum üzerine İsmail, Seyyid Şerif Şirazî lehine müdahale etti ve Bağdad dönüşünde onu *sedarete* atadı.<sup>95</sup> Seyyid Şerif Şirazî, Emir Abdalbaki'nin kızlarından birisi ile evlenerek, bir evlilik ittifakı yaptı ve ikisi hâlâ *sedarete* gözü olan Emir Cemaleddin Esterebadî'yi gözden düşürmek için bir komplo hazırladılar.<sup>96</sup> En sonunda Emir Cemaleddin mücadeleden vazgeçip Sistan'a çekildi.<sup>97</sup> Hem Emir Abdalbaki hem de Seyyid Şerif Şirazî, Çaldıran'da öldürüldüğünden *sedaret* makamı münhal kaldı. Azerbaycanlı bir *seyyid* olan Seyyid Abdullah Lala bu makama atandı ise de vazifesini yeterince ifa edemeyince<sup>98</sup> hemen değiştirildi. Bu kez, Emir Cemaleddin arzusunu gerçekleştirdi ve 931 (1524-25) senesinde ölünceye kadar on bir sene süreyle *sadr* makamını elinde tuttu.

<sup>90</sup> *TİN*, vr. 454a.

<sup>91</sup> BM MS Or. 3248, vr. 208a.

<sup>92</sup> *AT*, s. 128.

<sup>93</sup> *HS*, III, 4, 71.

<sup>94</sup> *Cami'-i Müfidi*, BM MS Or. 210, vr. 48b.

<sup>95</sup> *HS*, III, 4, 71.

<sup>96</sup> BM MS Or. 3248, vr. 221b.

<sup>97</sup> *TİN*, vr. 459b-460a.

<sup>98</sup> *HS*, III, 4, 80.

Hem Emir Cemaleddin hem de *vekil* Mirza Şah Hüseyin (vekâleti 920-29/1514-23), “kendi makamlarında büyük bir kudrete ulaştılar ise de birbirleriyle anlaşamadılar”.<sup>99</sup> Mirza Şah Hüseyin, *sadr* Emir Cemaleddin'e düşmandı; bu nedenle hedefine ulaşmak için elde etmeye çalıştığı Emir Gıyaseddin Mansur'u müşterek *sadr* olarak atamak amacıyla davet etti ise de bu girişimi sonuçsuz kaldı.<sup>100</sup> Çaldıran'dan sonra üst düzey devlet görevlileri tarafından bu makamın uzun süreli sahiplenilmesi belki de İsmail'in işleri bizzat yönetmekten uzaklaşmasının hangi boyutlara eriştiğinin bir göstergesidir.

### S o n u ç

Özetle Şah İsmail'in saltanatı bir değişim ve intibak dönemi olup bu süreçte o, Safevî tarikatının sufi teşkilatını devletin idarî teşkilâtı ile birleştirmek için başarısız bir girişimde bulundu. Bu dönemde yeni ve yeni olduğu kadar da büyük ve deneme niteliğinde olan idarî sistem, bir çok önemli devlet yöneticileri arasındaki yetki çatışması ile devletteki Türk ve İranlı unsurlar arasındaki temel çatışma nedeniyle çıkarılan problemlerin üstesinden gelmek için çaba sarf etti. Bu gelişim süreci İsmail'in halefi Tahmasp döneminde de devam etti ise de İsmail'in ölümünden önce bazı manidar değişimler vuku bulmuştu. *Sadrın* esas görevi olan ideolojik istikrarın sağlanması, İsmail'in ölümüne kadar büyük ölçüde tamamlanmıştı. Buna paralel olarak *sadrın* kudreti temelde mevcut dinî kurumların korunmasına ve özellikle de *vakıf* mallarının idaresine hasredildi. Gerçekte bu *sadrın* yetki ve kudretinde bir azalmanın işareti olup, *sadrlar* zaman zaman politik işlerdeki eski nüfuzlarını bir ölçüde yeniden ele geçirmek için başarısız teşebbüsler yaptılar.

*Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* teriminin terk edilip, İsmail'in saltanatının sonlarına doğru, genellikle *vizaret* kavramı ile birleştirilerek *vikâletten* bahsedilmesi, İsmail'in son dönemlerinde başlayan teokratik devletten uzaklaşp dinî ve politik kurumların ayrışmasına kadar varan bir hareketin habercisidir. Bu ayrışma tamamlandığında, şahın hem dinî hem de dünyevî otoritesini temsil eden *vekil* unvanı kullanımdan kalktı. Makamı yavaş yavaş hiçbir dinî anlam taşımayan hâle gelen ve neredeyse yalnızca bürokrasi işleriyle ilgili olan devlet memurlarının başkanı anlamında *vezir* olarak anılmaya yüz tuttu. Safevîlerin daha sonraki dönemlerinde *vekilin* ortadan kalkması, dinî ve politik kurumların ayrışmasının, o zamana kadar tamamlanmış olduğunu gösterir.

<sup>99</sup> *TİN*, vr. 461b.

<sup>100</sup> *AT*, s. 190.



TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ BİBLİYOGRAFYASI (I - X)

*Recep AHİSHALİ\**

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi yayın hayatına 1999 yılında başladı. I-VII. sayıları Tarih ve İslam Araştırma Vakfı (TİSAV), VIII. sayıdan itibaren Kültür Ocağı Vakfı (KOCAV) bünyesinde neşredildi. II. sayısından itibaren ulusal ve uluslar arası bilimsel dergi hüviyetini kazanabilmek için tam hakem üsûlüne geçildi. Özellikle uluslar arası bilimsel dergilerin standartlarından olan makalelerin baş tarafına özet ve anahtar kelime ilavesi; son kısmında yine aynı özet ve anahtar kelimelerin İngilizce olarak da verilmesi uygulamasına başlandı.

Hakemlik müessesesini ciddî bir şekilde çalıştırmak amacıyla, Yayın Kurulunun incelemesinden geçtikten sonra kabul edilen yazılar, sahasında uzman en az iki hakeme gönderilmekte, gerekirse bir üçüncü hakeme de başvurulmaktadır. IV. sayıdan itibaren yurt dışında temsilcilikler ihdas edilmiş ve dergiye “Hakemli ve Uluslar Arası Dergi” ibaresi eklenmiştir. Nitekim bu çabaların sonucu olarak dergi “MLA International Bibliography” ve Turkologischer Anzeiger” adlı uluslar arası indeks kuruluşları tarafından taranmaya alınmıştır. VIII. sayıda uluslar arası kimliğini vurgulamak üzere dergiye İngilizce “The Journal of Turkish Cultural Studies” adı da ilâve edilmiştir.

Derginin ana dili Türkçe’dir. İlk dört sayıda yabancı dilde makale yer almamıştır. V. sayıdan itibaren yabancı araştırmacıların da yazılarının değerlendirilebilmesi için İngilizce olmak ve her sayıda bir makaleyi geçmemek üzere yazı kabul edilebileceği ifade edilerek V. ve VIII. sayılarda birer adet İngilizce makale neşredilmiştir.

Dergide ismine uygun olarak Türk kültürü ve Türk dünyası ile ilgili başta tarih ve edebiyat olmak üzere eğitim, sosyoloji gibi çeşitli sosyal

---

\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü / [ahishali@marmara.edu.tr](mailto:ahishali@marmara.edu.tr)

alanlarda bilimsel araştırmalar yayınlanmaktadır. Ayrıca Türk kùltürü ile ilgili önemli bilgiler veren yabancı dillerdeki kaynak eserler veya araştırmalardan tercümelere de yer verilmektedir.

Son zamanlarda bilimsel dergilerde yayın tenkitlerinin eksikliği oldukça hissedilmektedir. Bu konuda yapılan yayınlar ya sadece kitabın içindekilerini vermek gibi kuru bir tanıtım halindedir ya da bilimsel gayreti aşan ve zaman zaman eserden çok şahsı hedef alan yazılardır. Türk Kùltürü İncelemeleri Dergisi'nin bir çok sayısında neşredilen kitap tenkitlerinde ciddi bilimsel hatalar ortaya konulduğu gibi, bunu yaparken eser sahibinin şahsiyetinin korunmasına da azami titizlik gösterilmiştir.

Türk Kùltürü İncelemeleri Dergisi'nin bibliyografyası 2 kısım halinde hazırlanmıştır. İlk olarak makaleler yazar adlarına göre verilmiştir. Burada takip edilen sıra: "Yazar SOYADI, Adı, Makale Adı [İngilizce Makale Adı], sayı, sayfa numaraları" şeklindedir. Derginin kendi tasnifi esas alınarak konular Tarih, Edebiyat, Eğitim, Sosyoloji, Türk Dünyası, Tercüme, Eleştiri ve Kitabiyat şeklinde olan sıra takip edilerek başlıklara ayrılmıştır. İkinci olarak anahtar kelimelerin Türkçe ve İngilizce kısımlarının ayrı ayrı indeksi verilmiştir. Derginin ilk sayısında Türkçe ve İngilizce özet, başlık ve anahtar kelimeler olmadığı için burada da yer verilmemiştir. Anahtar kelimelerin indeksi verilirken de "kelime, Yazar Adının Baş Harfi, SOYADI, sayı, sayfa numaraları" şeklinde bir sıra takip edilmiştir.

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi  
Bibliyografyası

TARİH

- ACUN, Fatma, Osmanlı Tarihi Araştırmalarının Genişleyen Sınırları: Defteroloji, I, 319-332.
- AÇIKEL, Ali, Tokat Şer'iyye Sicillerine Göre Beylerbeyi Buyurulduları [Ottoman Imperial Edicts as Reflected in Sharia Courts of Tokat], V, 13-40.
- AFYONCU, Erhan, Ders Kitaplarında Osmanlı Tarihinin Dönemlere Ayrılması Meselesi [The Periodization of Ottoman History in Turkish History Textbooks], IV, 113-124.
- , Mahmud Râif Efendi ve Ailesine Dair Kayıtlar, Vesikalar [Records and Documents About Mahmud Râif Efendi and His Family], II, 89-100.
- , Vekayi'nüvis Arpaemini-zâde Mustafa Sâmî'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler, I, 235-242.
- AKSOY, Mustafa, Türk Medeniyetinin İlk Sayfaları, I, 287-318.
- AKYILDIZ, Ali, Osmanlı Merkez ve Taşra Teşkilâtlarının Yeniden Yapılanma Süreci (1836-1856) [Process of Reconstruction of the Ottoman Central and Peripheral Institutions], III, 57-92.
- , Sultan II. Mahmud'un Hastalığı ve Ölümü [The Illness and Death of the Sultan Mahmud II], IV, 49-84.
- ASLAN, Yavuz, Bolşeviklerle İlişki Kurmak Amacıyla Oluşturulan Bir Siyasî Kuruluş: Türk Komünist Fırkası (Bakû-1920) [A Political Organization Which Was Formed Towards Establishing Relations With The Bolsheviks: Turkish Communist Party (Bakû-1920)], VI, 31-52.
- BALTA, Evangelia, «Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz» The Adventure of an Identity in the Triptych: Vatan, Religion and Language, VIII, 25-44.
- , Evidence for Viniculture from the Ottoman Tax Registers: 15<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Century [Osmanlı Vergi Defterlerinden Şarapçılık ile İlgili Bulgular (15-17. yy.)], V, 1-12.
- BEYDİLLİ, Kemal, Kabakçı İsyanı Akabinde Hazırlanan Huccet-i Şer'iyye [The Huccet-i Şer'î Which Was Prepared After the Kabakçı Rewolt], IV, 33-48.

- BEYOĞLU, Süleyman, Adalet Vekili Kayserili Rifat Çalika [A. Rifat Calika, Ministry of Law, From Kayseri], IV, 105-112.
- , Girit Göçmenleri (1821-1924) [Immigration From Crete to Asia Minor (1821-1924)], II, 123-138.
- , Osmanlı Havacılığı ve İlk Havacılık Teşkilâtı, I, 143-154.
- BEZER, Gülay Ögün, Selçuklular Zamanında Anadolu'da ve Civar Bölgelerde Kıtık [Famine in Anatolia and the Regions Around During the Seljuk Period], III, 7-22.
- , Selçuklular Zamanında Anadolu'da Yemeklik ve Diğer Madensel Tuzlara Dair Notlar [Some Notes on The Use of Dining Salt And Other Chemical Salts in Anatolia in the Time of Saljukids], VI, 9-16.
- BİROL, Nurettin, XX. Yüzyıl Sonlarında Trablusgarb'da Savunma Tedbirleri ve Goltz Paşanın Lâyıhası [Defensive Precautions in Tripoli at the end of the XIX<sup>th</sup> Century: the Project of Goltz Pasha], V, 55-70.
- BOSTAN, M. Hanefi, XV. Asrın Ortalarında Niksar Şehrinin Sosyal ve İktisadî Yapısı, I, 187-208.
- BUZPINAR, Ş. Tufan, Ahmet Cevdet Paşanın Suriye Valiliği (Şubat-Kasım 1878) [The Governorship of Cevdet Pasha in Syria (February-November 1878)], IX, 37-52.
- , Osmanlı Hilâfeti Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Mülâhazalar (1725-1909) [Some New Findings and Observations on the Ottoman Caliphate (1725-1909)], X, 1-38.
- ÇAKALOĞLU, Cengiz, 1848 Askerî Düzenlemesi Çerçevesinde Anadolu Ordusu'nun Kuruluşu [The Re-Organization of Ottoman Army in 1843 and the Establishment of the Anatolian Army], V, 41-54.
- ÇAKAN, Işıl, Türkiye Büyük Millet Meclisinin Uluslar Arası Parlamentolar Birliğine Katılımı ve İstanbul Parlamentolar Konferansı (1934) [The Membership of the Grand Assembly of Turkey and Istanbul Conferences of Parliaments (1934)], X, 39-66.
- ÇELİK, Şenol, XVI. Yüzyılda Hanedan Kurucu Bir Osmanlı Sancakbeyi: Canbulad Bey [A XVI<sup>th</sup> Century Ottoman Provincial Ruler as the Founder of a New Dynasty: TJanbulad Bey], VII, 1-34.
- DOĞAN, Muzaffer, Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi: Caize [The Tax of Post in the Ottoman State], VII, 35-74.
- , Osmanlı Merkez Bürokrasisinde H. 1211/1796-97 Tarihli Düzenlemeler [The Regulations, Dated in 1211/1796-97, Within the Ottoman Central Bureaucracy], II, 71-88.

- EKİNCİ, İlhan, Hacı David Vapur Kumpanyası ve Amerikan Boykotu [Hacı David Ship Company and American Boycott], IX, 53-78.
- ERASLAN, Cezmi, II.Abdülhamid'in İlk Yıllarında Meclis ve Meşrutiyet Kavramları Üzerine Bazı Tespitler, I, 11-22.
- ERSAN, Mehmet, Birinci Haçlı Seferi'ne Katılan Asiller Arasında Cereyan Eden Mücadeleler [Struggles Within the Aristocracy During the First Crusade], II, 31-48.
- GÖKA, Erol, "Türk Grup Davranışında Tarihsel Boyut" Araştırması İçin Bilimsel Gerekçe Var mıdır? [Is There Scientific Need Searching 'Historical Dimension Of Turkish Group Behavior'], X, 67-88.
- GÜLSOY, Ufuk, Sıradışı Bir Dinî Topluluk: Osmanlı Yezidileri (XIX. ve XX. Yüzyıllar) [A Heterodox Religious Community: The Ottoman Yezidis (XIX. and XX. Centuries)], VII, 129-162.
- , Osmanlı Gayri Müslimlerinin Askeralma Kanunu'na Tepkileri ve Ege Adaları (1909-1912) [Ottoman Non-muslims' Reaction to the Law on Recruitment and Eagan Islands], III, 93-102.
- HUT, Davut, XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Basra [Basra Customs in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century], III, 115-140.
- İNBAŞI, Mehmet, 1642 Tarihli Avârız Defterine Göre Erzurum Şehri [The City of Erzurum According to The Avariz Defteri of 1642], IV, 9-32.
- İPEK, Nedim, II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti [The Settlement Policy of the Ottoman State During the Sultan Abdulhamid II], VII, 115-128.
- KANAT, Cüneyt, Bahrî Memlûkler Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar [Some Assassinations Targetting Sultans and Statesmen During Bahrî Mamlûks Era], III, 23-56.
- KANLIDERE, Ahmet, Rusya Müslümanlarının Kongrelerinde Kadın Sorunu (1905-1917) [Women Phenomena in the Congress of Muslims in Russia], II, 139-148.
- KARAGÖZ, Mehmet, Osmanlı Aile Hukukunda Küfûvün (Denklik) Tatbikatı ile İlgili Bir Değerlendirme, I, 127-142.
- KARAGÖZ, Rıza, Osmanlı Devleti'nde Yunan Mallarına Karşı Uygulanan Ticarî Boykot (1910) [The Boycott Against the Greek Goods in the Ottoman Empire], VIII, 45-74.
- KURŞUN, Zekeriya, II. Abdülhamid Döneminde Batı Basınında İmaj Düzeltme Çabaları: Matbuat-ı Ecnebiye Müdüriyeti'nin Kurulması ve Faaliyetleri, I, 105-118.

- , Mehmed Hurşid Paşa'nın *Seyahatnâme-i Hudud* Adlı Eserine Göre XIX. Yüzyıl Ortalarında Bâyezid Sancağı [The Sancak of Bayezid in the Mid-nineteenth Century According to the Account of *Seyahatnâme-i Hudud* by Mehmed Hurshid], II, 101-122.
- KUZUCU, Kemalettin, Türkiye'de Çaycılığın Tarihî Gelişimi [The Historical Development of Tea Production in Turkey], VIII, 75-96.
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa S., Anadolu'da Arap-Bizans Mücadelesi ve "Sâife" Seferleri [Arap-Byzantin Skirmish in Anatolia and 'Summer' Raids], II, 9-30.
- MERT, Abdülbari, Ahmed Râkım Efendi, I, 219-234.
- ÖZTÜRK, Necdet, Çelebi Mehmed'e Saltanat Yolunu Açan Olay: Çamurlu-ova Savaşı, I, 51-66.
- , Osmanlı İlim Ve Kültür Hayatındaki Önemli Gelişmeler (1421-1512) [The Important Developments Within the Cultural and Scientific Life of the Ottoman], II, 49-70.
- SARIYILDIZ, Gülden, Mısır'da Kurulan Mecidiye Vapur Kumpanyası ve Faaliyetleri [Mecidiye Ship Company Found in Egypt and its Functions], IX, 17-36.
- , Osmanlı Bürokrasisine Kâtip Yetiştirmek İçin Açılan Modern Bir Eğitim Kurumu: Mekteb-i Maarif-i Aklâm (Mahrec-i Aklâm) [An Educational Institution Which Was Opened For The Purpose of Training Civil Servants and Clerks for the Ottoman Bureaucracy: Mekteb-i Maarif-i Aklâm (Mahrec-i Aklâm)], VI, 17-30.
- TAŞTEMİR, Mehmet, Karadeniz Bölgesinde Kendir-Keten Üretimi ve Kullanım Alanları (XV. yüzyıl sonu XVII. yüzyıl ilk yarısı) [Hemp Production and its Places of Usage in Black Sea Region in the Sixteenth Century], VIII, 1-24.
- TURAN, Ahmet Nezihi, Kırım Hanlığı Kadı Sicilleri Hakkında Notlar [Notes on the Kadi's records in the Crimean Khanate], IX, 1-16.
- TÜRKMEN, Zekeriya, XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Türkçe Konuşan Hristiyanlara Dair Bir Belge [A Record on the Turkish Speaking Christians in the Ottoman State at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century], IV, 85-104.
- ÜLGEN, Aygün, Gazimağusa'daki Türk Mimarîsi, I, 175-186.
- YILDIZ, Mehmet, 1856 Islahat Fermanını Giden Yolda Meşruiyet Arayışları (Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün İslâmî Temelleri) [Search for Justification on the Road to 1856 Islahat Fermanı], VII, 75-114.

YÜKSEL, Ayhan, Ünlü Eşkıya Hekimoğlu İbrahim ile İlgili Yeni Bilgiler [New Findings on the Famous Bandit Hekimoglu Ibrahim], III, 103-114.

#### EDEBİYAT

AÇIK, Nilgün, Fuzûlî'nin "Hevâ'dan Gayrı"sı [Fuzuli's "Hevâdan Gayri"], II, 183-190.

AÇIKGÖZ, Nâmık, Klâsik Türk Şiiri Tenkid Terminolojisi ve "Âb-Dâr" Örneği [Critical Terminology of Classical Turkish Poetry], II, 149-160.

AKSOYAK, İ. Hakkı, Ahmed Yesevî'nin Rumelili Bir Takipçisi Üsküplü Atâ ve Tuhfetü'l-Uşşâk Mesnevisi [A Disciple of Ahmed Yesevi in Rumeli Uskuplu Atâ and His Work], V, 71-98.

———, Refî-i Kâlâyî ve "Geçme Çubuk" Manzumesi [Refî-i Kâlâyî and His Geçme Çubuk Poem], IV, 159-172.

ARSLAN, Nur Gürani, Türk Edebiyatında Yunan Mitolojisinin Serüveni VE Melih Cevdet Anday'ın Şiirlerinde Yunan Mitolojisinin Kullanımı Üzerine [The Use of Greek Mythology in Turkish Literature And Particularly in The Poetry of Melih Cevdet Anday], X, 179-198.

ASİLTÜRK, Bâki, Türk Edebiyatında Gezi Kitapları Bibliyografyası [The Bibliography of the Journey Books in Turkish Literature], II, 209-240.

BATISLAM, H. Dilek, Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg [Mythological Birds of the Classical Ottoman Poetry: Huma, Anka and Simurg], VII, 185-208.

BİLECİK, Fahrünnisa, Yaran Sohbeti, I, 7-10.

BİLGİN, Azmi, Aşkî'nin Manzumeleri [Poems of Aşkî], X, 149-178.

CEYHAN, Âdem, Âlim ve Şair Bir Osmanlı Müderrisi: Pîr Mehmed Azmî Bey ve Eserleri, I, 243-286.

COŞKUN, Menderes, Edebî Terimler ve Aruzla İlgili bir Eser: Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî'nin *Risâletün mine'l-'Arûz ve Istilâhî's-Şi'r'i* [A Treatise on Literary Terms and Aruz: Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî'nin *Risâletun mine'l-'Arûz ve Istilâhî's-Şi'r'i*], VIII, 97-130.

ÇAPAN, Pervin, Yahya Bey Divanı'nda Estetik ve Kültürel Bir Değer Olarak Giyim Kuşam ve Renk Unsurları [The Elements of Dressing and Colour as Esthetics and Cultural Values in Yahya Bey's Dîvân], III, 169-198.

- ÇETİNDAAĞ, Yusuf, Mecâlisü'n-Nefâis'te Şiir ve Şair [Criticism on Poet and Poetry in Mecalisü'n-Nefais], IX, 79-114.
- ÇINAR, Bekir, Türk Edebiyatında Vasiyetnâmeler ve İki Şair (Tıflî/Tarzî) Arasında kalan Bir Vasiyetnâme [Written Wills in Turkish Literature and a Written Will Concerning Two Poets: Tıflî And Tarzî], IX, 115-140.
- DENİZ, Sebahat, Boyacıoğlu'nun "«Anāşır-ı Erba'ā» Adlı Mesnevîsi [«Anāşır-ı Erba'ā» Mathnawi of Boyacıoğlu], II, 161-182.
- , Kutadgu Bilig ve Türk Mesnevî Edebiyatındaki Yeri, I, 23-38.
- EKER, Gülin Öğüt, Türk Kültürü İçinde Kıbrıs Düğün Geleneğinin Değerlendirilmesi, I, 39-50.
- ERBAY, Erdoğan, "Bir Günün Sonunda Arzu" Şiirinin Ardından Ahmet Haşim ve Dergâh Mecmuası Yazarlarına Yöneltilen Tenkit ve Tehziller [Criticisms Against Ahmet Haşim and the Writers of Dergâh Journal After the Publishing of His Poem Called «Bir Günün Sonunda Arzu» (Longing at the End of a Day)], VIII, 165-184.
- ERDOĞAN, Kenan, Der-kenâr Yazıları, I, 349-356.
- EROL, Hülya Arslan, Anlam Daralması Adlandırılmasının Tartışılması ve Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesi Sonuna Kadar Örnekleri [Discussion on Naming of Semantic Restriction and its Examples From Old Turkish to Old Anatolian Turkish], VIII, 185-222.
- GÜR, Muhammet, Hilâl Görününce Romanı Üzerine Bir Tahlil Denemesi [An Essay on the Novel Hilâl Görününce], III, 249-282.
- GÜRGENDERELİ, Müberra, Örfî Mahmud Ağa ve Mahabbetnâme Mesnevîsi [Örfî Mahmud Ağa and his Poem Tale «Mahabbetnâme»], VI, 85-106.
- İNCİ, Handan, *Servet-i Fünûn* Dergisinde Yayımlanmış Önemli Bir Anket: Tahkikat-ı Edebiye Sütunları I [An Important Survey Published in *Servet-i Fünun* Review: "Tahkikat-ı Edebiye Sütunları"], IV, 191-210.
- , *Servet-i Fünûn* Dergisinde Yayımlanmış Önemli Bir Anket: Tahkikat-ı Edebiye Sütunları II [An Important Survey Published in *Servet-i Fünun* Review: "Tahkikat-ı Edebiye Sütunları"], V, 157-174.
- KAÇALIN, Mustafa S., Deli Dumrul Boyu Üzerine Bir Not, I, 87-92.
- KARTAL, Ahmet, Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostan* İsimli Eserinin Türkçe Tercüme ve Şerhleri [The Turkish Translation and Annotations of Sa'di-i Şirazi's «Bostan »], V, 99-120.

- , Sâ'ib-i Tebrîzî ve Türkçe Şiirleri [Sâ'ib-i Tebrîzî and His Turkish Poems], VII, 209-238.
- KAZAN, Şevkiye, Celîlî'nin Mehekk-nâmesi'nin İkinci Nüshası Üzerine [A Second Manuscripts of Celili's Mehekk-name], V, 121-136.
- KEMİKLİ, Bilal, Bayramî-Melâmî Şâir: Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi [A Melami Poet Known Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi], VII, 239-266.
- KILIÇ, A.Fikret, Değişen Hayat-Değişen İnsan: Bugünün Saraylısı, I, 339-348.
- KOÇ, Murat, Halide Edib Adıvar'ın Millî Mücadele Dönemi Hatıralarının Edebî Eserlerine Aksi [The Reflections of the Memories of the War of Independence on the Literary Works of Halide Edip Adıvar], III, 227-248.
- KONCU, Hanife, Edebiyat-Tarih Bağlamında Bir Mesnevi: "Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm" [A Mesnevi in the Contact Literature and History: «Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm»], IV, 125-158.
- MACİT, Muhsin, Karakoyunlu Hükümdarı Cihânşâh'ın Dinî-Mistik Evreni [The Religious and Mystic Universe of the Qara Qoyunlu Ruler Jihan Shah], VI, 53-72.
- ÖBEK, Ali İhsan, Bir Tür Muska Olarak Heykel Üzerine [On the Heykel, A Kind of Muska], VII, 163-184.
- ÖZTOPRAK, Nihat, Divan Şiirinde Osmanlı Geleneğinin İzleri [Traces of Ottoman Tradition in Divan Poetry], III, 155-168.
- , Halk ve Divan Şiirinde Cinâs Sanatının Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme, I, 155-174.
- ÖZTÜRK, Zehra, Muhammediyye'nin İki Yazma Nüshası ve İki Kadın Müstensih, I, 333-338.
- PALA, İskender, Bir Elmanın İki Yarısı: Klâsik Şiir ve Osmanlı Tarihi [Two Halves of an Apple: Classic Poetry and Ottoman History], III, 141-154.
- , Ahmed Fakih ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme [An Analytical Work on Akhmed Fakikh and His Poems], X, 123-148.
- SEFERCİOĞLU, M. Nejat, Divan Şiirinin Çevreye Bakışı, I, 67-86.
- , Nev'î'nin Bahar ve Kış ile İlgili İki Gazeli [Two Ghazels of Nev'î CONCERNING Spring and Winter], VIII, 131-142.
- SEYHAN, Tanju Oral, Memlûk Kıpçakçasıyla Yazılmış Du'â'ü's-seyfi [Du'â'ü's-seyfi Written in Memluk Kipchak Dialect], IX, 141-174.

- SINAR, Alev, Yazarlarımızın Gözüyle Çingeneler [Gypsies in the Eyes of Our Writers], VIII, 143-164.
- , Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Edebiyatımızda Bursa [Bursa in Turkish Literature From Tanzimat to Republic (Cumhuriyet)], IV, 173-190.
- SÖYLEMEZ, Orhan, Türkiye'de Cengiz Aytmatov'u Anlamak [Compherending Chingiz Aitmatov in Turkey], II, 191-208.
- TATCI, Mustafa, Tasavvuf Tarihinde Mi'yârlar ve Şa'bân-ı Velî'nin Mi'yârı [The Mi'yârs (Criteria) in the History of Islamic Mysticism and the Mi'yâr of Sufi Şeyh Sa'bân-ı Velî], VI, 73-84.
- TAVUKÇU, Orhan Kemal, Türk Edebiyatında Firâk-nâme Adlı Eserler [Works Called Firak-name in Turkish Literature], X, 89-122.
- TOLKUN, Selahittin, Türk Dünyasının Ortak Türküleri-2: Neylersin [Common Songs of the Turkic World-2], IX, 175-194.
- TÖRE, Enver, Osmanlı'da Tiyatro, I, 209-218.
- UÇMAN, Abdullah, Hâşim Baba ve Devriyyeleri [Hashim Baba and His Devriyye's], V, 137-156.
- UĞURCAN, Sema, Abdülhak Hâmid'in Eserlerinde Osmanlı Tarihi [The Image of Ottoman History in the Works of Abdülhak Hâmid], VI, 107-114.
- ÜZGÖR, Tahir, Osmanlı Şiirini Anlamak, I, 119-126.

#### EĞİTİM

- ADA, Sefer -ŞİMŞEK, Özgür - KÜÇÜKTEPE Coşkun, Öğretmenlerin Öğrenme-Öğretme Sürecinde Gerçekleştirmeleri Beklenen Davranışları Gösterme Durumları [The Mode of Behavior That Have Been Expected From Teachers in the Process of Learning and Teaching], VI, 155-180.
- DODURGALI, Abdurrahman, İbn Sina'ya Göre Metafizik Dünya Eğitimi [According to Ibn Sina Metaphysical Worldly Education], VII, 299-314.
- DOĞAN, Cihangir, Köy Ailesi ve Aile İçi İlişkilerin Değişmesi (Fındık Köyü-Malatya, Kurşunlu Köyü-Antalya Örneği) [The Rural Family and the Change in Family Relationships], VI, 143-154.
- ENGİN, Vahdettin, İlkokullarda Tarih Eğitimi Müfredatı Meşrutiyet'ten Günümüze Kısa Bir Tarihçe) [History Lesson in the Curriculum of the Elemantary Schools (Bries History From Meşrutiyet to the Present)], III, 283-298.

- ÖZTÜRK, Cemil- NURDOĞAN, Arzu M., Millet Mekteplerinde Yurttaşlık Eğitimi: Öğretim Programı ve Ders Kitapları [Citizenship Education in Nation Schools: Curriculum and Text Books], V, 175-202.
- SEZGİN, Osman, Türkçe İlkokuma-Yazma Öğretiminde Yöntem Sorunu [Problems in First Reading-Writing Method in Turkish], VII, 285-298.
- YILDIZ, Cemal - KAÇALIN, Mustafa S., Türk Ders Kitaplarında *Görünüş Niçin Yok?* [Why is *Aspect* not Included in Turkish Textbooks?], IX, 195-206.
- YILDIZ, Cemal, Batı Avrupa Türklerinin Çocuklarının Türkçe Öğretimi (İki Dilli Eğitim ve Berlin Modeli) Sorunlar ve Çözüm Önerileri [The Education of the Children of Immigrant Turkish Workers in Western Europe (Bilingual Education and Berlin Model): Problems and Suggestions for Solution], VI, 115-142.

### SOSYOLOJİ

- DOĞAN, M. Sait -OKŞİL, Zekeriya, Kürtler'e Kimlik Arayışı ve Türk-Kürt Yabancılaşması [Identity Search for the Kurds and Turkish Alienation], II, 241-277.
- OKUT, Fikri, Siyaset ve Yazılı Basın İlişkileri, I, 357-386.
- SEZGİN, Osman, Sosyo-Pedagojik Açıdan Osmanlıda Eğitim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış, I, 93-104.
- , Uyuşturucu ve Gençlik [Drugs and Youth], IV, 211-242.

### TÜRK DÜNYASI

- KARAGÜR, Nesrin Sarıahmetoğlu, "Molla Nasreddin Dergisi"nde Kadın Meselesinin Aksi [Reflection of Women in *Molla Nasreddin*], VII, 267-284.

### TERCÜME

- DUNN, Archibald Çev. Zekeriya KURŞUN, Basra Körfezi'ndeki İngiliz Çıkarları [British Interests in the Persian Gulf], III, 299-326.
- KESİK, Muharrem, Cenâbî'ye Göre Dânişmendliler [Dânişmendies According to Cenâbî], IV, 243-266.
- OTAR, İsmail, Risale-i Felekiyye'nin Yeni Bir Nüshası Hakkında [On the New Version of Risale-i Felekiye], VII, 315-324

- SAVORY, Roger M. (Çev.: Emin KIRKIL), Şah İsmail Döneminde Safevî Devletinin Temel Kurumları, X, 199-216.
- SCHWENK, Helga, (Almancadan Çev.: Cemal YILDIZ), Yabancı Dil Öğretimi mi Yoksa Yabancı Dilde Öğretim mi? [Foreign Language Education Or Education in A Foreign Language?], VIII, 223-234.
- SOUDAVAR, Abol'ala – (Çev. Osman G. ÖZGÜDENLİ), İlk Farsça İlhanlı Fermanı [*The First Il-Khanid Farmân in Persian*], VI, 181-190, Tr
- SÖYLEMEZ, Orhan, Sosyalizm Sonrası Kırgız Edebiyatı: Kriz mi, Rönesans mı? [Post-socialist Kırgız Literature: Crisis or Renaissance], III, 327-333.

## KİTABİYAT

- AHISHALI, Recep, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Bibliyografyası (I-X)*, X, 217-247.
- ASLAN, Üzeyir, Hanife Dilek Batislam, *Hasbîhâl-i Sâfi, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*, Kitabevi, İstanbul 2003, IX, 207-219.
- CEYLAN, Ömür, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar [Turkish Manuscripts Found in the Library of the Faculty of Letters at Kuwait University], III, 199-226.
- , Ömür, Şerh Edebiyatımızın En Önemli Metinlerinden Kitâbü'l-Envâr'ın Yayını Üzerine [Some Remarks on the Publication of Kitab al-Envar], V, 203-222.
- HARMANCI, M. Esat, Mehmet Kahraman, *Leylâ ve Mecnûn Romanı*, Ankara 2000 , VIII, 243-254.
- KÖSE, İlham, Âmil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevî (XV. yy.'a kadar)*, I, 390-392.
- ÖĞÜN, Tuncay, “İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu-İttihat Terakkiden Kurtuluş Savaşına” Adlı Eserin İddiaları Hakkında Bazı Tenkitler [Some Thoughts on the Claims of the Book Called *Human Rights and Armenian Question -From Ittihad Terakkî to the War of Independence-*], IV, 267-304.
- TOMAR, Cengiz, Murat Ağarı, *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu, Gelişimi ve Temsilcileri-*, İstanbul 2002, VIII, 235-242.
- TÖRE, Enver, Şehir tiyatrolarında Çağdaş Tiyatro Örnekleri, I, 387-389.
- YILDIZ, Cemal, Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, I, 393.

## Anahtar Kelime İndeksi

- 15.yüzyıl, S. DENİZ, II, 161-182  
âb-dâr, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160  
Abdullâh ibn Muhammed Kiyâ el-Mâzenderânî, İ. OTAR, VII, 315-324  
Abdurrahman Şeref Bey, E. AFYONCU, IV, 113-124  
Abdülhak Hâmid, S. UĞURCAN, VI, 107-114  
Abdülhak Molla, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
Abdülhak Şinasi Hisar, E. ERBAY, VIII, 165-184  
Abdülhamid II, N. BİROL, V, 55-70; N. İPEK, VII, 115-128; U. GÜLSOY, VII, 129-162; K. KUZUCU, K. VIII, 75-96; Ş. T. BUZPINAR, IX, 37-52; Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
açıklık, E. ERBAY, VIII, 165-184  
Âdâb-ı tarîkat, M. TATCI, VI, 73-84  
Adalar, E. BALTA, V, 1-12  
âdet, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
Adliye Vekili, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
Âh, N. AÇIK, II, 183-190  
Ahmed Fakih, İ. PALA, X, 123-148  
Ahmed Vefik Paşa, E. AFYONCU, IV, 113-124  
Ahmed Yesevî, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
Ahmet Haşim, E. ERBAY, VIII, 165-184  
Ahmet Rifat, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
aile, O. SEZGİN, IV, 211-242; C. DOĞAN, VI, 143-154  
aile reisi, C. DOĞAN, VI, 143-154  
akciğer veremi, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
aklı haz, A. DODURGALI, VII, 299-314  
Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
Ali Rıza Bey, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
Ali Şîr Nevâî, Y. ÇETİNDİAĞ, IX, 79-114  
al-tamga, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
Amerikan bandırası, İ. EKİNCİ, IX, 53-78  
Anadolu, B. ASILTÜRK, II, 209-240; G. Ö. BEZER, III, 7-22; M. KESİK, IV, 243-266; S. TOLKUN, IX, 175-194  
Anadolu (Bilâdü'r-Rûm), M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
Anadolu Ordusu, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54  
Anadolu Rumları, E. BALTA, VIII, 25-44  
Anâsır-ı erbaâ, S. DENİZ, II, 161-182  
angarya, A. AKYILDIZ, III, 57-92  
Anka, BATISLAM, H. D. VII, 185-208  
anket, H. İNCİ, IV, 191-210; H. İNCİ, V, 157-174  
anlam daralması, H. A. EROL, VIII, 185-222  
anlam değişmesi, H. A. EROL, VIII, 185-222  
anlaşılabilirlik, E. ERBAY, VIII, 165-184  
Antakya Princepsliği, II, M. ERSAN, 31-48  
Arap, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
Arınma (tenezzüh), A. DODURGALI, VII, 299-314  
arkaik kullanım, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
aruz, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
Asakîr-i Mevkiyye, N. BİROL, V, 55-70  
Askeralma kanunu, U. GÜLSOY, III, 93-102  
astronomi, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
Asya ve Afrika ülkeleri, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
aşiret, M. S. DOĞAN-Z. OKŞİL, II, 241-277  
aşk, N. AÇIK, II, 183-190  
Aşkî, A. BİLGİN, X, 149-178  
at, M. GÜR, III, 249-282  
atama, M. DOĞAN, VII, 35-74  
Atatürk, V. ENGIN, III, 283-298

- ateş, S. DENİZ, II, 161-182  
 Ateşten Gömlek, M. KOÇ, III, 227-248  
 avâid, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 avâriz, İNBAŞI, M. IV, 9-32  
 Avâsim, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 Avrupa, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 Aydede, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 Aydın, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Aynaroz, E. BALTA, V, 1-12  
 Azerbaycan, S. TOLKUN, IX, 175-194  
 Babiali, M. DOĞAN, II, 71-88  
 bağcılık, E. BALTA, V, 1-12  
 Bağdat Demiryolu, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326  
 bağımlı, O. SEZGİN, IV, 211-242  
 Bahçesaray, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Bakû, Y. ASLAN, VI, 31-52  
 Bandırmalızâde Tekkesi, A. UÇMAN, V, 137-156  
 Basra, D. HUT, III, 115-140  
 Basra Gümrüğü, D. HUT, III, 115-140  
 Basra Körfezi, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326  
 Basra Limanı, D. HUT, III, 115-140  
 Başarı, C. KANAT, III, 23-56  
 Baudouin, M. ERSAN, II, 31-48  
 Bayburt, İNBAŞI, M. IV, 9-32  
 Bayezid, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 Bedel-i askerî, U. GÜLSOY, III, 93-102  
 Benî Tağlib, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 Berlin modeli, C. YILDIZ, VI, 115-142  
 beylerbeyi, A. AÇIKEL, V, 13-40  
 bilim dili, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 Bingazi, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Biyografik bilgi, Y. ÇETİNDAG, IX, 79-114  
 Bizans, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30; M. KESİK, IV, 243-266  
 Bohemund, M. ERSAN, II, 31-48  
 Bolşevikler, Y. ASLAN, VI, 31-52  
 Bostân, A. KARTAL, V, 99-120  
 boy, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 Boyacıoğlu, S. DENİZ, II, 161-182  
 boykot, İ. EKİNCİ, IX, 53-78; R. KARAGÖZ, VIII, 45-74  
 Bursa, A. SINAR, IV, 173-190  
 Buyuruldu, A. AÇIKEL, V, 13-40  
 büyü, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 Büyük Millet Meclisi, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 büyüklük iradesi, S. UĞURCAN, VI, 107-114  
 caize, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 Canbulad, Ş. ÇELİK, VII, 1-34  
 Canbuladoğulları, Ş. ÇELİK, VII, 1-34  
 ceditçilik, A. KANLIDERE, II, 139-148  
 Celâlî, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 Celil Mehmed Kulizade, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284  
 Celîfî, Kadı Hasan bin Ali, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Celvetiyye, A. UÇMAN, V, 137-156  
 cemaat, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 Cenâbî Mustafa, M. KESİK, IV, 243-266  
 Cengiz Aytmatov, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 Cevdet Paşa, Ş. T. BUZPINAR, IX, 37-52; Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Cezayir (Ulyanoğlu) seferi, Ş. ÇELİK, VII, 1-34  
 Cihânşâh, M. MACIT, VI, 53-72  
 cizye, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 coşku (behcet), A. DODURGALI, VII, 299-314  
 Cumhuriyet dönemi, V. ENGIN, III, 283-298  
 Cumhuriyet eğitim sistemi, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 cülûs, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 çay tarımı, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 Çay, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 Çekirge İstilâsı, G. Ö. BEZER, III, 7-22  
 çime, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24  
 Çingene, A. SINAR, VIII, 143-164  
 çocuk, H. KONCU, IV, 125-158  
 çok dillilik, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 çok kültürlülük, C. YILDIZ, VI, 115-142  
 çubuk, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172  
 Dağa Çıkan Kurt, M. KOÇ, III, 227-248

- Dânişmend Gazi, M. KESİK, IV, 243-266  
 Dânişmendliler, M. KESİK, IV, 243-266  
 Dâstân, H. KONCU, IV, 125-158  
 Defterdarlık, M. DOĞAN, II, 71-88  
 Defterhane, M. DOĞAN, II, 71-88  
 değişme, C. DOĞAN, VI, 143-154  
 delirium tremens, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 dengeleme (tavassut), A. DODURGALI, VII, 299-314  
 Derb, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 Dergâh, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 ders kitapları, E. AFYONCU, IV, 113-124  
 Derviş Paşa, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 devletler hukuku, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 devriye ferşiyye, A. UÇMAN, V, 137-156  
 dışlanma, A. SINAR, VIII, 143-164  
 dil, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 din, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 dinî reform, A. KANLIDERE, II, 139-148  
 Divan Edebiyatı, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98; İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172  
 divân kâtibi, E. AFYONCU, II, 89-100  
 Divan şiiri, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168; A. İ. ÖBEK, VII, 163-184; H. D. BATISLAM, VII, 185-208  
 Divan, M. DOĞAN, II, 71-88  
 dîvân, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160  
 Doğu Anadolu, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 Doğu Karadeniz Bölgesi, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 dönemlendirme, E. AFYONCU, IV, 113-124  
 Dr. Fuat Sabit, Y. ASLAN, VI, 31-52  
 Du'â'ü's-seyf, T. O. SEYHAN, IX, 141-174  
 Dünya Savaşı I., T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 düzenleme, M. DOĞAN, II, 71-88  
 Ebû Abdullah Muhammed Dimyatî, T. O. SEYHAN, IX, 141-174  
 edebî sanatlar, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 edebî terimler, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 edebiyat, H. KONCU, IV, 125-158; B. KEMİKLİ, VII, 239-266  
 edebiyatçı, İ. PALA, III, 141-154  
 edebiyat-tarih ilişkisi, İ. PALA, III, 141-154; S. UĞURCAN, VI, 107-114  
 Edirne Tarihçesi, M. Gürgendereli, VI, 85-106  
 Ege adaları, U. GÜLSOY, III, 93-102  
 eğitim, V. ENGİN, III, 283-298; S. ADA, - Ö. ŞİMŞEK, - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180  
 eğitimsiz, A. SINAR, VIII, 143-164  
 Eğriboz, E. BALTA, V, 1-12  
 el yazması, Ö. CEYLAN, III, 199-226  
 el-'Aylemü'z-zâhir, M. KESİK, IV, 243-266  
 Ermeniler, T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 Erzincan, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 Erzurum, M. İNBAŞI, IV, 9-32; T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 Erzurum Şehri, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 Erzurum vakıfları, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 Eser-Biyografi münasebeti, M. KOÇ, III, 227-248  
 Eski Anadolu Türkçesi, H. A. EROL, VIII, 185-222; İ. PALA, X, 123-148  
 Eski Türk Edebiyatı, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 Eski Türkçe, H. A. EROL, VIII, 185-222  
 es-Siyerü'l-kebir, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 eşkiya, A. YÜKSEL, III, 103-114  
 etki, A. KARTAL, V, 99-120  
 etnik yapı, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 evrensel, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 eyâlet, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 fakir, A. SINAR, VIII, 143-164  
 Fars Edebiyatı, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
 Fatih, A. BİLGİN, X, 149-178  
 Fatsa, A. YÜKSEL, III, 103-114  
 Fener Ortodoks Patrikhanesi, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104  
 ferman, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
 Fırka-i Islâhiyye, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 Firâk-ı Mahmud Paşa, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Firâk-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122

- Fuzûlî, N. AÇIK, II, 183-190  
 Fûrkat-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Gayrı, N. AÇIK, II, 183-190  
 Gayri müslimler, U. GÜLSOY, III, 93-102  
 gazel, P. ÇAPAN, III, 169-198; A. KARTAL, VII, 209-238  
 gelenek, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
 Gelibolulu Mustafa Âlî, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 gelir, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 gençlik, O. SEZGİN, IV, 211-242  
 Geyhâtû Han (Arincin Turci), A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
 gezi kitapları, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 gezi, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 Girit, S. BEYOĞLU, II, 123-138; E. BALTA, V, 1-12; R. KARAGÖZ, VIII, 45-74  
 giyim kuşam, P. ÇAPAN, III, 169-198  
 Gizlilik, C. KANAT, III, 23-56  
 Goltz Paşa, N. BİROL, V, 55-70  
 göçmen, N. İPEK, VII, 115-128  
 göçmenler, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Göl Saatleri, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 Görünüş, C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX, 195-206  
 Gözleve, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Grup davranışı, E. GÖKA, X, 67-88  
 Güler yüz, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 Gürcü, A. YÜKSEL, III, 103-114  
 haccgân, E. AFYONCU, II, 89-100  
 Haçlı, M. ERSAN, II, 31-48  
 Halep, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Halide Edib Adivar, M. KOÇ, III, 227-248  
 Halil Paşa (Kut), Y. ASLAN, VI, 31-52  
 Halîf, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Halk şiiri - Divan şiiri, İ. PALA, X, 123-148  
 Hâmidî-zâde Celîfî, Ş. KAZAN, V, 121-136  
 hane halkı, C. DOĞAN, VI, 143-154  
 harf devrimi, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Harput, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54  
 Hâşim Baba, A. UÇMAN, V, 137-156  
 hava, S. DENİZ, II, 153-174  
 Hayderanlu, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 hazine, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 hazine-i evrak (arşiv), A. AKYILDIZ, III, 57-92  
 Hecr-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Hekimoğlu İbrahim, A. YÜKSEL, III, 103-114  
 Hevâ, N. AÇIK, II, 183-190  
 Heyet-i Tefhimiye, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 Heykel, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 Hıristiyanlar Kadın nümâyişleri, U. GÜLSOY, III, 93-102  
 Hıdiviye Kumpanyası, G. SARIYILDIZ, IX, 17-36  
 hilal, M. GÜR, III, 249-282  
 Hristiyan Türkler, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104  
 Huccet-i Şer'iyeye, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48  
 Hurûflük, M. MACİT, VI, 53-72  
 Huzur, A. SINAR, IV, 173-190  
 hükümlerlik alâmetleri, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
 Hümâ, H. D. BATISLAM, VII, 185-208  
 Hz. Mâriye, H. KONCU, IV, 125-158  
 Hz. Muhammed, H. KONCU, IV, 125-158  
 Hz. Ömer, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 II. Mahmud'un hastalığı, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 II. Meşrutiyet, V. ENGİN, III, 283-298  
 İslahat fermanı, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 iâne-i askeriyye, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 İbrahim, H. KONCU, IV, 125-158  
 iç konuşma, M. GÜR, III, 249-282  
 içki, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 ideal, O. SEZGİN, IV, 211-242  
 iki dillilik, C. YILDIZ, VI, 115-142; H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 İkinci Grup, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 İlhanlı devleti, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
 İlhanlılar, İ. OTAR, VII, 315-324  
 ilim, N. ÖZTÜRK, II, 49-70

- ilk okuma-yazma, O. SEZGİN, VII, 285-298
- ilkokul, V. ENGİN, III, 283-298
- iltizam, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- insanın ve aşkın üstünlüğü, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- irade, O. SEZGİN, IV, 211-242
- iskân, N. İPEK, VII, 115-128
- İsmail Hakkı Bursevî, Ö. CEYLAN, V, 203-222
- İsporad adaları, U. GÜLSOY, III, 93-102
- İstanbul, S. BEYOĞLU, II, 123-138
- İzmir, İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- İzmir'den Bursa'ya, M. KOÇ, III, 227-248
- Kabakçı Mustafa, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- kader, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- kadı, A. N. TURAN, IX, 1-16
- kadiasker, A. N. TURAN, IX, 1-16
- kadın hakları, A. KANLIDERE, II, 139-148; N. S. KARAGÜR, VII, 267-284
- Kafkas Cephesi, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- Kâlâyî, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172
- kalem, M. DOĞAN, II, 71-88
- Kanun-ı Esasî, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38
- Kapadokya, E. BALTA, VIII, 25-44
- kapitülasyonlar, I. ÇAKAN, X, 39-66
- Karabaş-ı Vefî, M. TATCI, VI, 73-84
- Karakalpak, S. TOLKUN, IX, 175-194
- Karakoyunlular, M. MACİT, VI, 53-72
- karakterizasyon, M. GÜR, III, 249-282
- Karamanlı edebiyatı, E. BALTA, VIII, 25-44
- Karamanlılar, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104
- Karasu, A. N. TURAN, IX, 1-16
- kargaşa, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Kars, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- Kaside, A. BİLGİN, X, 149-178
- Kâtibî, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98
- kâtip, M. DOĞAN, II, 71-88; G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Kayseri, S. BEYOĞLU, IV, 105-112
- (Kayserili) Kırşehirli İsa, H. KONCU, IV, 125-158
- Kazan Tatarları, A. KANLIDERE, II, 139-148
- kazanım (iktisab), A. DODURGALI, VII, 299-314
- kehanet, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- kendir, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- kendir emini, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- kendirzâdegân, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- keten, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- Kıbrıs seferi, Ş. ÇELİK, VII, 1-34
- Kırgız, S. TOLKUN, IX, 175-194
- Kırgız edebiyatı, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Kırgız kültürü, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208
- Kırım Hanlığı, A. N. TURAN, IX, 1-16
- Kırım Türkleri, M. GÜR, III, 249-282
- Kırım, A. N. TURAN, IX, 1-16
- Kilis, Ş. ÇELİK, VII, 1-34
- kip, C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX, 195-206
- kitâbet-i resmiyye, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Kitâbü'l-Envâr, Ö. CEYLAN, V, 203-222
- kitle eğitimi, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202
- Klâsik şiir, İ. PALA, III, 141-154
- Klasik Türk şiiri, P. ÇAPAN, III, 169-198
- Kleisura, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- "Kolları Bağlı Odysseus", N. G. ARSLAN, X, 179-198
- komünist imparatorluk, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- konar-göçer, N. İPEK, VII, 115-128
- köy, C. DOĞAN, VI, 143-154
- Kuloğulları, N. BIROL, V, 55-70
- Kuraklık, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- kuşlar, H. D. BATISLAM, VII, 185-208
- Kuveyt, Ö. CEYLAN, III, 199-226
- Kuzey Irak, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Küçük Asya, E. BALTA, VIII, 25-44
- Küçük Kaynarca Antlaşması, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38
- Kültür, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Laleş, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Lâyiha, N. BIROL, V, 55-70
- Leyla vü Mecnun, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106
- maaş, M. DOĞAN, VII, 35-74

- Mahabbetnâme, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106
- Mahmud Râif, E. AFYONCU, II, 89-100
- Mahrec-i Aklâm, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Makedonya, E. BALTA, V, 1-12
- Maliye Varidat Defterleri (Gümrük Defterleri), D. HUT, III, 115-140
- Manzume, A. BİLGİN, X, 149-178
- Maskat, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326
- Mecâlisü'n-Nefâis, Y. ÇETİNDİAĞ, IX, 79-114
- Mecidiye Kumpanyası, G. SARIYILDIZ, IX, 17-36
- meclis, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Meclis-i Mebusan, S. BEYOĞLU, IV, 105-112
- Medine vesikası, M. YILDIZ, VII, 75-114
- medrese, N. ÖZTÜRK, II, 49-70
- Mehekk-nâme, Ş. KAZAN, V, 121-136
- Mehmed Hurşid, Z. KURŞUN, II, 101-122
- Mekteb-i Maarif-i Adliyye, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Mekteb-i Maarif-i Aklâm, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- melâmet, A. UÇMAN, V, 137-156
- Melih Cevdet Anday, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Memlûk Kıpçakçası, T. O. SEYHAN, IX, 141-174
- Memlûk, C. KANAT, III, 23-56
- Merkez teşkilâtı, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- mesnevi, S. DENİZ, II, 161-182; H. KONCU, IV, 125-158; Ş. KAZAN, V, 121-136
- Mısır Aziziye Kumpanyası, G. SARIYILDIZ, IX, 17-36
- mi'yâr, M. TATCI, VI, 73-84
- milhü'l-bevrak, G. Ö. BEZER, VI, 9-16
- milhü'l-enderanî, G. Ö. BEZER, VI, 9-16
- Millet Mektepleri, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202
- millet-devlet-lider ilişkisi, S. UĞURCAN, VI, 107-114
- milli devlet, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277
- millî ekonomi, İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- Millî Mücadele Dönemi Hatıraları, M. KOÇ, III, 227-248
- millî tarih, V. ENGİN, III, 283-298
- Misyoner propagandası, E. BALTA, VIII, 25-44
- mitoloji, H. D. BATISLAM, VII, 185-208
- moda, P. ÇAPAN, III, 169-198
- modenleşme, A. KANLIDERE, II, 139-148
- Molla Nasreddin Dergisi, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284
- Mora, E. BALTA, V, 1-12
- muamelat, M. DOĞAN, II, 71-88
- muamelât-ı kalemiyye, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Muhasebe Tarihi, İ. OTAR, VII, 315-324
- muhassıllık, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Mûsa Cârullah, A. KANLIDERE, II, 139-148
- Muska, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- Mustafa IV., K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- Mustafa Nuri Paşa, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Mustafa Suphi, Y. ASLAN, VI, 31-52
- Musul, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- muvâda'a, M. YILDIZ, VII, 75-114
- müfredat, V. ENGİN, III, 283-298
- Mülteciler, E. BALTA, VIII, 25-44
- Münib Efendi, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- müsâdere, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Nasihât-nâme, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106; B. ÇINAR, IX, 115-140
- Necid, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326
- Nesim Masliyah, I. ÇAKAN, X, 39-66
- nesir, E. ERBAY, VIII, 165-184
- neşe, A. SINAR, VIII, 143-164
- Nev'î, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- Neylersin Türküsü, S. TOLKUN, IX, 175-194
- nezaret, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Ocaklık, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- okur yazarlık, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202
- Oman, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326

- Ordu, A. YÜKSEL, III, 103-114  
 orijinal, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160  
 Ortodoks Kilisesi, E. BALTA, VIII, 25-44  
 Osmanlı, S. BEYOĞLU, II, 123-138; N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
 Osmanlı Arşivi, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 Osmanlı eğitim sistemi, C. ÖZTÜRK-A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Osmanlı hilâfeti, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Osmanlı İmparatorluğu, R. KARAGÖZ, VIII, 45-74  
 Osmanlı Parlâmentosu Beynelmilel Sulh Heyeti, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Osmanlı tarihi, İ. PALA, III, 141-154; E. AFYONCU, IV, 113-124; S. UĞURCAN, VI, 107-114  
 Osmanlı-İran ilişkileri, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Osmanlılarda Gümrük, D. HUT, III, 115-140  
 oymak, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 Öğrenme-Öğretme Süreci, S. ADA -Ö. ŞİMŞEK - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180  
 Öğretmen Davranışları, S. ADA -Ö. ŞİMŞEK - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180  
 Ömer Faik Nemenzade, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284  
 Ömer Vehbi Paşa, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 Örfi, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106  
 Özbek, S. TOLKUN, IX, 175-194  
 özelleşme, H. A. EROL, VIII, 185-222  
 özgürlük, A. SINAR, VIII, 143-164  
 Parlâmentolar Birliği Türk Grubu Nizamnamesi, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Patent-i Cedid Rüsûmu, D. HUT, III, 115-140  
 renkler, P. ÇAPAN, III, 169-198  
 Resm-i İstintakiyye, D. HUT, III, 115-140  
 Resmî Muhasebe Usulü, İ. OTAR, VII, 315-324  
 Resm-i Tebhiriyye, D. HUT, III, 115-140  
 Risâle-i Felekiyye, İ. OTAR, VII, 315-324  
 Rize, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 rönesans, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333  
 Rumlar, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Rüstem Paşa, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54  
 rüşvet, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 sadaret, A. AKYILDIZ, III, 57-92  
 sadr, R. SAVORY (Çev. E. KIRKIL), X, 199-216  
 Safevî, R. SAVORY (Çev. E. KIRKIL), X, 199-216  
 Sâib-i Tebrizî, A. KARTAL, VII, 209-238  
 "Sâife" (yaz) seferleri, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 saltanat, C. KANAT, III, 23-56  
 sanat eseri, A. SINAR, IV, 173-190  
 sanat, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 savaşlar, G. Ö. BEZER, III, 7-22  
 Savory, R. SAVORY (Çev. E. KIRKIL), X, 199-216  
 Sebiki, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 Selçuklu Devri Türkiyesi, G. Ö. BEZER, III, 7-22  
 Selim III., K. BEYDİLLİ, IV, 33-48  
 Serahsî, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 Servet-i Fünun, H. İNCİ, IV, 191-210; H. İNCİ, V, 157-174  
 Sevinç Çokum, M. GÜR, III, 249-282  
 seyahat, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 seyahatname, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 Sığınak, A. SINAR, IV, 173-190  
 Sihir, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 silâhsızlanma-emniyet, işsizlik, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Simurg, BATISLAM, H. D. VII, 185-208  
 Sincar, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 Sivas, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54  
 siyaset, C. KANAT, III, 23-56  
 Sosyalist gerçekçilik, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 sosyo-politik oluşum, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333  
 Sovyet cumhuriyetleri, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333

- sözlük, A. KARTAL, V, 99-120; A. İ. ÖBEK, VII, 163-184; İ. PALA, X, 123-148
- su, S. DENİZ, II, 161-182
- su baskınları-don vurması.G. Ö. BEZER, III, 7-22
- suç, A. SINAR, VIII, 143-164
- Sugûr, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- Suriye, Ş. T. BUZPINAR, IX, 37-52
- Sübhatü'l-uşşak, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Süleyman Nazif Paşa, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- sürgün, A. SINAR, IV, 173-190
- Şa'bân-ı Velî, M. TATCI, VI, 73-84
- Şa'bâniyye, M. TATCI, VI, 73-84
- Şah İsmail, R. SAVORY (Çev. E. KIRKIL), X, 199-216
- şair, A. BİLGİN, X, 149-178
- şap, G. Ö. BEZER, VI, 9-16
- şarap kültürü, E. BALTA, V, 1-12
- şarap, E. BALTA, V, 1-12
- Şebekler, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Şer'iyye Sicilleri, A. AÇIKEL, V, 13-40; A. N. TURAN, IX, 1-16
- şerh, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172; A. KARTAL, V, 99-120; M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- Şerh-i Kasîde-i Evliyâ Muhammed Ağa, Ö. CEYLAN, V, 203-222
- şevk, A. DODURGALI, VII, 299-314
- Şeybânî, M. YILDIZ, VII, 75-114
- Şeyh Adî b. Müsâfir, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Şeyhan, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Şîlik, M. MACIT, VI, 53-72
- Şiir eleştirisi, Y. ÇETİNDAG, IX, 79-114
- şiir, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160; İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172; E. ERBAY, VIII, 165-184
- şiirde sosyal hayat, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- tabiat, A. SINAR, IV, 173-190; A. SINAR, VIII, 143-164
- Tankred, M. ERSAN, II, 31-48
- tanrısal düzen, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Tanzimat, A. AKYILDIZ, IV, 49-84
- tarih, H. KONCU, IV, 125-158; A. SINAR, IV, 173-190; V. ENGIN, III, 283-298
- tarih ilmi, N. ÖZTÜRK, II, 49-70
- tarihçi, İ. PALA, III, 141-154
- Tarihi roman, M. GÜR, III, 249-282
- tarihsel psikoloji, E. GÖKA, X, 67-88
- tarikat, M. TATCI, VI, 73-84
- Tarzî, B. ÇINAR, IX, 115-140
- tasavvuf, M. MACIT, VI, 53-72; B. KEMİKLİ, VII, 239-266; M. TATCI, VI, 73-84
- tasavvuf felsefesi, B. KEMİKLİ, VII, 239-266
- tasavvuf şiiri, B. KEMİKLİ, VII, 239-266
- tasavvufî şiir şerhi, Ö. CEYLAN, V, 203-222
- Taşlıcalı Yahyâ Bey, P. ÇAPAN, III, 169-198
- taşra teşkilâtı, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Tehcir, T. ÖGÜN, IV, 267-304
- tehzil, E. ERBAY, VIII, 165-184
- "temperamenta belli" (harp tutumu), M. YILDIZ, VII, 75-114
- temsili rejimler, I. ÇAKAN, X, 39-66
- tenkid terminolojisi, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160
- tenkit, E. ERBAY, VIII, 165-184
- tercüme, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98; A. KARTAL, V, 99-120
- Tersâne-i Âmire, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- tevcihat, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- tezkire, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160
- Thema, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- Tıflî Ahmed Çelebi, B. ÇINAR, IX, 115-140
- tılsım, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- tıp, N. ÖZTÜRK, II, 49-70
- timâr, E. AFYONCU, II, 89-100
- timâr ruznâmçe defteri, E. AFYONCU, II, 89-100
- Tokat, A. AÇIKEL, V, 13-40
- toprak, S. DENİZ, II, 161-182

- Trablusgarb, N. BIROL, V, 55-70  
 “Troya Önünde Atlar”, N. G. ARSLAN, X, 179-198  
 tuğra, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
 Tuz-ekmek hakkı, G. Ö. BEZER, VI, 9-16  
 tuzla, G. Ö. BEZER, VI, 9-16  
 tüm dengelim, O. SEZGİN, VII, 285-298  
 Türk Edebiyatı, A. KARTAL, V, 99-120  
 Türk grup davranışı, E. GÖKA, X, 67-88  
 Türk Komünist Fırkası, Y. ASLAN, VI, 31-52  
 Türk kültürü, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
 Türk Melâmîliği, B. KEMİKLİ, VII, 239-266  
 Türk okuyucusu, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 Türk, A. YÜKSEL, III, 103-114; A. VII, 209-238  
 Türkçe, Ö. CEYLAN, III, 199-226; O. SEZGİN, VII, 285-298  
 Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanlar, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104; E. BALTA, VIII, 25-44  
 Türkçe şiir, A. KARTAL, VII, 209-238  
 Türkiye Selçukluları, M. KESİK, IV, 243-266  
 Türkiye, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 Türkler, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Türk'ün Ateşle İmtihanı (The Turkish Ordeal), M. KOÇ, III, 227-248  
 Uluslar Ararası Parlâmentolar Birliği, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Urfâ Kontluğu, II, M. ERSAN, 31-48  
 usul-ı kalem, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30  
 uyanma (tenebbüh), A. DODURGALI, VII, 299-314  
 uyum, C. YILDIZ, VI, 115-142  
 uyuşturucu, O. SEZGİN, IV, 211-242  
 ümmet, H. KONCU, IV, 125-158  
 Üsküplü Atâ, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
 Van, T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 vapur şirketi, İ. EKİNCİ, IX, 53-78  
 Vasiyet-nâme, B. ÇINAR, IX, 115-140  
 Vefât, H. KONCU, IV, 125-158  
 vekil, R. SAVORY (Çev. E. KIRKIL), X, 199-216  
 Vilâyât-ı Sitte, T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 XIII. yüzyıl, İ. PALA, X, 123-148  
 XVI. yy. Klâsik Türk Edebiyatı, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142  
 XVII. yüzyıl, İNBASI, M. IV, 9-32  
 yabancı dil öğretimi, C. YILDIZ, VI, 115-142; H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 yabancı dilde öğretim, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 Yahya Kemal, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 Yakup Kadri, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 yarlıg, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190  
 Yemen, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326  
 Yeni Türk Edebiyatı, H. İNCİ, IV, 191-210; H. İNCİ, V, 157-174  
 Yeni Yol, Y. ASLAN, VI, 31-52  
 yetkinlik (kemal), A. DODURGALI, VII, 299-314  
 Yezidîler, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 yol, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 yolculuk, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 yöntem, O. SEZGİN, VII, 285-298  
 Yunan Mitolojisi, N. G. ARSLAN, X, 179-198  
 Yunanistan, R. KARAGÖZ, VIII, 45-74  
 yurtdışında Türkçe öğretimi, C. YILDIZ, VI, 115-142  
 yurttaşlık eğitimi, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 zaman, M. GÜR, III, 249-282; C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX, 195-206  
 zaruret prensibi, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 Zihni Derin, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 Zilânlu, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 zorunlu askerlik, U. GÜLSOY, III, 93-102

## Keywords

- 13<sup>th</sup> Century, İ. PALA, X, 123-148  
 17<sup>th</sup> Century, İNBAŞI, M. IV, 9-32  
 âb-dâr, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160  
 ‘Abdallâh ibn Muhammad Kiyâ al-  
 Mâzandarânî, İ. OTAR, VII, 315-  
 324  
 Abdulhak Molla, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 Abdulhamid II, N. BIROL, V, 55-70; N.  
 İPEK, VII, 115-128; U. GÜLSOY,  
 VII, 129-162; K. KUZUCU, K.  
 VIII, 75-96; Ş. T. BUZPINAR, IX,  
 37-52; Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Abdurrahman Sheref Bey, E. AFYONCU,  
 IV, 113-124  
 Abdülhak Hâmid, S. UĞURCAN, VI, 107-  
 114  
 Abdülhak Şinasi Hisar, E. ERBAY, VIII,  
 165-184  
 acquired, A. DODURGALI, VII, 299-314  
 act of undertaking, A. AKYILDIZ, III, 57-  
 92  
 Âdâb-ı Tarikat, M. TATCI, VI, 73-84  
 addicted, O. SEZGIN, IV, 211-242  
 admonition, A. DODURGALI, VII, 299-  
 314  
 Ahmed Fakih, İ. PALA, X, 123-148  
 Ahmed Vefik Pasha, E. AFYONCU, IV,  
 113-124  
 Ahmed Yasawî, İ. H. AKSOYAK, V, 71-  
 98  
 Ahmet Haşim, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 Ahmet Rifat, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 alchool, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 Algeria (Ulyanoglu), Ş. ÇELİK, VII, 1-34  
 Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amasî, M.  
 COŞKUN, VIII, 97-130  
 Ali Rıza Bey, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 Ali Şir Nevâtî, Y. ÇETİNDAĞ, IX, 79-114  
 alum, G. Ö. BEZER, VI, 9-16  
 American flag, İ. EKİNCİ, IX, 53-78  
 ‘Anâsır-ı erba‘â (four elements, soil, air,  
 water, fire), S. DENİZ, II, 161-182  
 Anatolia (Bilâdü'r-Rûm), M. S.  
 KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 Anatolia, S. BEYOĞLU, II, 123-138; B.  
 ASILTÜRK, II, 209-240; G. Ö.  
 BEZER, III, 7-22; S. TOLKUN, IX,  
 175-194  
 Anka, H. D. BATISLAM, VII, 185-208  
 appointment, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 apprehensibility, E. ERBAY, VIII, 165-  
 184  
 Arabia, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III,  
 299-326  
 Arap, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 archaic usage, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 archive, A. AKYILDIZ, III, 57-92  
 Armenians, T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 arsiyye, A. UÇMAN, V, 137-156  
 art, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 aruz, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 ascent, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 Asia Minor, M. KESİK, IV, 243-266; E.  
 BALTA, VIII, 25-44  
 Aspect, C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX  
 195-206  
 astronomy, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 Aşkî, A. BİLGİN, X, 149-178  
 Atatürk, V. ENGIN, III, 283-298  
 Ateşten Gömlek, M. KOÇ, III, 227-248  
 avariz, M. İNBAŞI, IV, 9-32  
 Avâsim, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 awâid, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 Aydede, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 al-Aylam az-Zâhîr, M. KESİK, IV, 243-  
 266  
 Azerbaijan, S. TOLKUN, IX, 175-194  
 Baghdad Railway, A. DUNN, (Çev. Z.  
 KURŞUN), III, 299-326  
 Bahcesaray, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Baku, Y. ASLAN, VI, 31-52

- Balance, A. DODURGALI, VII, 299-314
- Bandirmalizade Tekkesi, A. UÇMAN, V, 137-156
- bandit, A. YÜKSEL, III, 103-114
- Banî Taghlib, M. YILDIZ, VII, 75-114
- Basra Customs, D. HUT, III, 115-140
- Basra Gulf, D. HUT, III, 115-140
- Basra, D. HUT, III, 115-140
- Baudouin, M. ERSAN, II, 31-48
- Bayburt, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- Bayezid, Z. KURŞUN, II, 93-114
- behaviours of teachers, S. ADA -Ö. ŞİMŞEK - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180
- Being Purified, A. DODURGALI, VII, 299-314
- 'Berlin Model', C. YILDIZ, VI, 115-142
- bilingual education, C. YILDIZ, VI, 115-142
- bilingualism, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234
- Biographical data, Y. ÇETİNDACI, IX, 79-114
- birds, H. D. BATISLAM, VII, 185-208
- Bohemund, M. ERSAN, II, 31-48
- Bolsheviks, Y. ASLAN, VI, 31-52
- borax, G. Ö. BEZER, VI, 9-16
- Bostan, A. KARTAL, V, 99-120
- Boyacıoğlu, S. DENİZ, II, 161-182
- boycott, R. KARAGÖZ, VIII, 45-74; İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- bribery, M. DOĞAN, VII, 35-74
- Bursa, A. SINAR, IV, 173-190
- Buyuk Millet Meclisi, S. BEYOĞLU, IV, 105-112
- Byzantium, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30; M. KESİK, IV, 243-266
- caos, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Capitulation, I. ÇAKAN, X, 39-66
- Cappadocia, E. BALTA, VIII, 25-44
- Caucases Front, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- causes of freezing, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- Celâlî, Z. KURŞUN, II, 93-114
- Celil Mehmed Kulizade, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284
- Celilî, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Celvetiyye, A. UÇMAN, V, 137-156
- Central institutions, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Cevdet Pasha, Ş. T. BUZPINAR, IX, 37-52; Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38
- Change, C. DOĞAN, VI, 143-154
- characterization, M. GÜR, III, 249-282
- charm, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- Chingiz Aitmatov, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208
- Christian Turks, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104
- Christians, U. GÜLSOY, III, 93-102
- civic education, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202
- clans, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277
- clarity, E. ERBAY, VIII, 165-184
- classical poetry, İ. PALA, III, 141-154
- classical Turkish poetry, P. ÇAPAN, III, 169-198
- clerk, M. DOĞAN, II, 71-88
- colours, P. ÇAPAN, III, 169-198
- commentary, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172
- communist empire, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- communities, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277
- community, H. KONCU, IV, 125-158
- compulsory military service, U. GÜLSOY, III, 93-102
- confiscation, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- correspondence, M. DOĞAN, II, 71-88
- council, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- County of Edessa, M. ERSAN, II, 31-48
- Court register, A. AÇIKEL, V, 13-40
- Crete, S. BEYOĞLU, II, 123-138; E. BALTA, V, 1-12; R. KARAGÖZ, VIII, 45-74
- crime, A. SINAR, VIII, 143-164
- Crimea, A. N. TURAN, IX, 1-16
- Crimean Khanate, A. N. TURAN, IX, 1-16
- Crimean Turks, M. GÜR, III, 249-282
- crisis, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333

- critical terminology, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160
- culture, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- curriculum, V. ENGİN, III, 283-298
- customs and traditions, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168
- Cyclades, E. BALTA, V, 1-12
- Cyprus expedition, Ş. ÇELİK, VII, 1-34
- Çime, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- Dağa Çıkan Kurt, M. KOÇ, III, 227-248
- Dānīshmand Ghāzi, M. KESİK, IV, 243-266
- Dānīshmandids, M. KESİK, IV, 243-266
- deduction, O. SEZGİN, VII, 285-298
- Defterdarlık, M. DOĞAN, II, 71-88
- Defterhane, M. DOĞAN, II, 71-88
- delirium tremens, A. AKYILDIZ, IV, 49-84
- deportation, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- Derb, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- Dergâh, E. ERBAY, VIII, 165-184
- Dervish Pasha, Z. KURŞUN, II, 101-122
- devriyye, A. UÇMAN, V, 137-156
- dictionary, A. KARTAL, V, 99-120; A. İ. ÖBEK, VII, 163-184; İ. PALA, X, 123-148
- Died, H. KONCU, IV, 125-158
- Disarmament-Security, I. ÇAKAN, X, 39-66
- divân kâtibi, E. AFYONCU, II, 89-100
- Divan Literature, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172
- Divan poetry, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168
- Divan, M. DOĞAN, II, 71-88
- divân, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160
- Djanābī Mustapha, M. KESİK, IV, 243-266
- djizya (tribute, poll-tax), M. YILDIZ, VII, 75-114
- Dr. Fuat Sabit, Y. ASLAN, VI, 31-52
- dressing, P. ÇAPAN, III, 169-198
- driven out, A. SINAR, VIII, 143-164
- droughtness, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- drugs, O. SEZGİN, IV, 211-242
- Du'ā'ü's-seyfī, T. O. SEYHAN, IX, 141-174
- dynasty, C. KANAT, III, 23-56
- East Anatolia, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- Eastern Black Sea Region, K. KUZUCU, VIII, 75-96
- Ebû Abdullah Muhammed Dimyatî, T. O. SEYHAN, IX, 141-174
- education in foreign language, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234
- education, V. ENGİN, III, 283-298; S. ADA-Ö. ŞİMŞEK - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180
- effect, A. KARTAL, V, 99-120
- Eğriboz (Euboea), E. BALTA, V, 1-12
- elementary school, V. ENGİN, III, 283-298
- Enthusiasm, A. DODURGALI, VII, 299-314
- Epic, H. KONCU, IV, 125-158
- Erzincan, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- Erzurum foundations, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- Erzurum, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- Erzurum, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- ethnic prejudices, A. SINAR, VIII, 143-164
- ethnical structure, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277
- European countries, B. ASILTÜRK, II, 209-240
- exile, A. SINAR, IV, 173-190
- Explanation, A. KARTAL, V, 99-120
- family, O. SEZGİN, IV, 211-242; C. DOĞAN, VI, 143-154
- farmân, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- fashion, P. ÇAPAN, III, 169-198
- fate, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Fatih, A. BİLGİN, X, 149-178
- Fatsa, A. YÜKSEL, III, 103-114
- Fener Orthodox Patriarchate, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104
- fersiyye, A. UÇMAN, V, 137-156
- fiefs (timâr), E. AFYONCU, II, 89-100
- fifteenth century, S. DENİZ, II, 161-182

- Firak-ı Mahmud Paşa, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Firak-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- First reading-writing, O. SEZGİN, VII, 285-298
- flaxs, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- Folk Poetry – Divan Poetry, İ. PALA, X, 123-148
- forced labour, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Foreign language education, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234
- foreign language teaching, C. YILDIZ, VI, 115-142
- fortune-telling, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- freedom, A. SINAR, VIII, 143-164
- Fuzuli, N. AÇIK, II, 183-190
- Fürkat-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Gaykhatu Khan (Arinjin Turji), A. SOUDA VAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- gazel, A. KARTAL, VII, 209-238
- gazel, P. ÇAPAN, III, 169-198
- Georgian, A. YÜKSEL, III, 103-114
- Goltz Pasha, N. BIROL, V, 55-70
- Governor-general, A. AÇIKEL, V, 13-40
- Gozleve, A. N. TURAN, IX, 1-16
- Göl Saatleri, E. ERBAY, VIII, 165-184
- grasshoppers' invasion, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- Gratitude for salt and bread, G. Ö. BEZER, VI, 9-16
- Greece, R. KARAGÖZ, VIII, 45-74
- Greek Mythology, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Greeks, S. BEYOĞLU, II, 123-138
- Group behavior, E. GÖKA, X, 67-88
- Güleryüz, E. ERBAY, VIII, 165-184
- Gypsies, A. SINAR, VIII, 143-164
- hacegân, E. AFYONCU, II, 89-100
- Halide Edip Adıvar, M. KOÇ, III, 227-248
- Halil Pasha (Kut), Y. ASLAN, VI, 31-52
- Halîlî, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Hâmidî-zâde Celîfî, Ş. KAZAN, V, 121-136
- harmony, C. YILDIZ, VI, 115-142
- Harput.C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54
- Hasim Baba, A. UÇMAN, V, 137-156
- Hatt-ı hümayun of 1856, M. YILDIZ, VII, 75-114
- Hayderanlu, Z. KURŞUN, II, 93-114
- Head of Family, C. DOĞAN, VI, 143-154
- Hecr-nâme, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Hekimoglu İbrahim, A. YÜKSEL, III, 103-114
- Hemp, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- hevâ (inclination), N. AÇIK, II, 183-190
- heykel, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- Hidiviye Kumpanyası, G. SARIYILDIZ, IX, 17-36
- historian, İ. PALA, III, 141-154
- historical novel, M. GÜR, III, 249-282
- historical psychology, E. GÖKA, X, 67-88
- historiography, N. ÖZTÜRK, II, 49-70
- history and literature, S. UĞURCAN, VI, 107-114
- History of Accounting, İ. OTAR, VII, 315-324
- History of Edirne, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106
- history, V. ENGİN, III, 283-298; H. KONCU, IV, 125-158; A. SINAR, IV, 173-190
- horse, M. GÜR, III, 249-282
- Household, C. DOĞAN, VI, 143-154
- Hüccet-i Şer'iyye, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- Hüma, H. D. BATISLAM, VII, 185-208
- Hz. Muhammed, H. KONCU, IV, 125-158
- İl-Khanid state, A. SOUDA VAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- Imperial edict, A. AÇIKEL, V, 13-40
- İsa from Kırşehir (Kayseri), H. KONCU, IV, 125-158
- Ispora Islands, U. GÜLSOY, III, 93-102
- iane-i askariyya (military contribution tax), M. YILDIZ, VII, 75-114
- İbrâhîm, H. KONCU, IV, 125-158
- ideal, O. SEZGİN, IV, 211-242

- immigration, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 income, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 interior monologue, M. GÜR, III, 249-282  
 İsmail Hakkı Bursevî, Ö. CEYLAN, V, 203-222  
 İzmir'den Bursa'ya, M. KOÇ, III, 227-248  
 jadidism, A. KANLIDERE, II, 139-148  
 jaize, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 Jihan Shah, M. MACİT, VI, 53-72  
 journey books, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 journey, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 joy, A. DODURGALI, VII, 299-314; A. SINAR, VIII, 143-164  
 Kabakci Mustafa, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48  
 Kadı Hasan bin Ali, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122  
 Kadi/Judge, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Kadiasker, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Kâlâyî, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172  
 Karabaş-ı Vefî, M. TATCI, VI, 73-84  
 Karakalpak, S. TOLKUN, IX, 175-194  
 Karamanids, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104  
 Karamanli literature, E. BALTA, VIII, 25-44  
 Karasu, A. N. TURAN, IX, 1-16  
 Kars, T. ÖĞÜN, IV, 267-304  
 kaside, A. BİLGİN, X, 149-178  
 Kâtibî, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
 Kayseri, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 kendirzâdegân, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24  
 Kilis, Ş. ÇELİK, VII, 1-34  
 Kirghiz culture, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208  
 Kirghiz, S. TOLKUN, IX, 175-194  
 Kirgiz literature, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333  
 kitâbet-i resmiyye, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30  
 Kitâbü'l-Envâr, Ö. CEYLAN, V, 203-222  
 Kleisura, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 "Kolları Bağlı Odysseus", N. G. ARSLAN, X, 179-198  
 Kuloğulları, N. BİROL, V, 55-70  
 Kuwait, Ö. CEYLAN, III, 199-226  
 Küçük Kaynarca Agreement, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Lalish, U. GÜLSOY, VII, 129-162  
 lang tuberculoises, A. AKYILDIZ, IV, 49-84  
 learning and teaching, S. ADA, -Ö. ŞİMŞEK, - C. KÜÇÜKTEPE, VI, 155-180  
 Letter Renovation, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Leyla vü Mecnun, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106  
 literacy, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 literary arts, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 literary criticism, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 literary person, İ. PALA, III, 141-154  
 literary terms, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 literature, N. ÖZTÜRK, II, 49-70; B. KEMİKLİ, VII, 239-266; H. KONCU, IV, 125-158  
 love, N. AÇIK, II, 183-190  
 Macedonia, E. BALTA, V, 1-12  
 madrasah, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 magic, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 Mahabbetname, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106  
 Mahmud Râif, E. AFYONCU, II, 89-100  
 Mahrec-i Aklâm, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30  
 Maliye Varidat Defterleri (customs registers), D. HUT, III, 115-140  
 Mamlûk, C. KANAT, III, 23-56  
 manuscript, Ö. CEYLAN, III, 199-226  
 manzume, A. BİLGİN, X, 149-178  
 mass education, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Maturity, A. DODURGALI, VII, 299-314  
 Mecalîsü'n-Nefais, Y. ÇETİNDAG, IX, 79-114  
 Mecidiye Kumpanyası, G. SARIYILDIZ, IX, 17-36  
 Meclis-i Mebusan, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 medical science, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 Mehekk-nâme, Ş. KAZAN, V, 121-136  
 Mehmed Hurshid, Z. KURŞUN, II, 101-122

- Mekteb-i Maarif-i Adliyye, G.  
SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Mekteb-i Mahrec-i Aklâm, G.  
SARIYILDIZ, VI, 17-30
- melamet, A. UÇMAN, V, 137-156
- Melih Cevdet Anday, N. G. ARSLAN, X,  
179-198
- Memlûk Kıpçakçası, T. O. SEYHAN, IX,  
141-174
- Mental Pleasure, A. DODURGALI, VII,  
299-314
- mesnevi, S. DENİZ, II, 161-182; H.  
KONCU, IV, 125-158; Ş. KAZAN,  
V, 121-136
- method, O. SEZGİN, VII, 285-298
- Mısır Aziziye Kumpanyası, G.  
SARIYILDIZ, IX, 17-36
- Mi'yâr, M. TATCI, VI, 73-84
- military substitute, A. AKYILDIZ, III, 57-  
92; U. GÜLSOY, III, 93-102
- ministry, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Ministry of Law, S. BEYOĞLU, IV, 105-  
112
- Missionary propaganda, E. BALTA, VIII,  
25-44
- modality, C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX  
195-206
- Modern Turkish H. Literature, İNCİ, IV,  
191-210; H. İNCİ, V, 157-174
- modernization, A. KANLIDERE, II, 139-  
148
- moon, M. GÜR, III, 249-282
- Morea, E. BALTA, V, 1-12
- Mosul, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Mount Athos, E. BALTA, V, 1-12
- muamelât-ı kalemiyye, G. SARIYILDIZ,  
VI, 17-30
- multiculturalism, C. YILDIZ, VI, 115-142
- multilingualism, H. SCHWENK, (Çev.: C.  
YILDIZ), VIII, 223-234
- Munib Efendi, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- Musa Jarullah, A. KANLIDERE, II, 139-  
148
- Muscat, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN),  
III, 299-326
- Muslim, S. BEYOĞLU, II, 123-138
- Mustafa IV, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48
- Mustafa Nuri Pasha, U. GÜLSOY, VII,  
129-162
- Mustafa Suphi, Y. ASLAN, VI, 31-52
- muvâda'a, M. YILDIZ, VII, 75-114
- Mysticism, M. MACİT, VI, 53-72
- mythology, BATISLAM, H. D. VII, 185-  
208
- Nasihatname, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-  
106
- nation schools, C. ÖZTÜRK - A. M.  
NURDOĞAN, V, 175-202
- national economy, İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- national history, V. ENGIN, III, 283-298
- national state, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II,  
241-277
- nationalist or universal writer, O.  
SÖYLEMEZ, II, 191-208
- nation-state-leader, S. UĞURCAN, VI,  
107-114
- nature, A. SINAR, IV, 173-190
- Nejd, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III,  
299-326
- Nesim Masliyah, I. ÇAKAN, X, 39-66
- Nev'î, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-  
142
- Neylersin song, S. TOLKUN, IX, 175-194
- nomadic, N. İPEK, VII, 115-128
- nomads, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-  
277
- Non-muslims, U. GÜLSOY, III, 93-102
- Northern Iraq, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- obligation, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- office, M. DOĞAN, II, 71-88
- ojaklık, M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- Old Anatolian Turkish, H. A. EROL, VIII,  
185-222; İ. PALA, X, 123-148
- Old Turkish, H. A. EROL, VIII, 185-222
- Oman, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III,  
299-326
- Omar Wehbi Pasha, U. GÜLSOY, VII,  
129-162
- oppoiment, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- Order, M. TATCI, VI, 73-84
- Ordu, A. YÜKSEL, III, 103-114
- original, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160

- Orthodox Church, E. BALTA, VIII, 25-44  
 other, N. AÇIK, II, 183-190  
 Ottoman Archives, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277  
 Ottoman caliphate, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Ottoman educational system, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Ottoman Empire, S. BEYOĞLU, II, 123-138  
 Ottoman history, İ. PALA, III, 141-154; E. AFYONCU, IV, 113-124; S. UĞURCAN, VI, 107-114  
 Ottoman Literature, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
 Ottoman Parliament International Delegation, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Ottoman poetry, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184  
 Ottoman Turkish literature, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 Ottoman, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168  
 Ottoman-Iran relations, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38  
 Ömer Faik Nemenzade, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284  
 Örfî, M. GÜRGENDERELİ, VI, 85-106  
 peace of mind, A. SINAR, IV, 173-190  
 periodization, E. AFYONCU, IV, 113-124  
 Persian Gulf, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326  
 Persian Literature, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98  
 poem, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160; İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172  
 Poetry criticism, Y. ÇETİNDAG, IX, 79-114  
 poetry, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 politics, C. KANAT, III, 23-56  
 poll, H. İNCİ, IV, 191-210; H. İNCİ, V, 157-174  
 population, N. İPEK, VII, 115-128  
 poverty, A. SINAR, VIII, 143-164  
 Principality of Antioch, M. ERSAN, II, 31-48  
 prose, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 prosody, M. COŞKUN, VIII, 97-130  
 provincial organization, A. AKYILDIZ, III, 57-92  
 Recruitment law, U. GÜLSOY, III, 93-102  
 refugees, E. BALTA, VIII, 25-44  
 Regulation of the Inter-Parliamentary Union Turkish Delegation, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 regulation, M. DOĞAN, II, 71-88  
 relation between literature and history, İ. PALA, III, 141-154  
 religious reform, A. KANLIDERE, II, 139-148  
 renaissance, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333  
 Representative Regimes, I. ÇAKAN, X, 39-66  
 Republican educational system, C. ÖZTÜRK - A. M. NURDOĞAN, V, 175-202  
 Risâla-ye Falakiyye, İ. OTAR, VII, 315-324  
 Rize, K. KUZUCU, VIII, 75-96  
 road, B. ASILTÜRK, II, 209-240  
 Rums of Anatolia, E. BALTA, VIII, 25-44  
 Rüstem Pasha, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54  
 Saib-i Tebrizî, A. KARTAL, VII, 209-238  
 "Sâifa" (Summer) raids, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30  
 salary, M. DOĞAN, VII, 35-74  
 Saljuqids, M. KESİK, IV, 243-266  
 salt mines, G. Ö. BEZER, VI, 9-16  
 salt, G. Ö. BEZER, VI, 9-16  
 Sarakhsi, M. YILDIZ, VII, 75-114  
 satire, E. ERBAY, VIII, 165-184  
 science, N. ÖZTÜRK, II, 49-70  
 scientific language, H. SCHWENK, (Çev.: C. YILDIZ), VIII, 223-234  
 Sebîki, Z. KURŞUN, II, 101-122  
 Second Grup, S. BEYOĞLU, IV, 105-112  
 secrecy, C. KANAT, III, 23-56  
 Selim III, K. BEYDİLLİ, IV, 33-48  
 Semantic change, H. A. EROL, VIII, 185-222  
 semantic restriction, H. A. EROL, VIII, 185-222  
 semi-nomadic, N. İPEK, VII, 115-128  
 Ser'iyye records, A. N. TURAN, IX, 1-16

- Servet-i Fünûn, H. İNCİ, IV, 191-210; H. İNCİ, V, 157-174
- settlement, N. İPEK, VII, 115-128
- Sevinç Çokum, M. GÜR, III, 249-282
- seyahatname, B. ASILTÜRK, II, 209-240
- al-Shaibani, M. YILDIZ, VII, 75-114
- sharh, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- Sheikh Adi b. Musafir, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Sheikhan, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- shelter, A. SINAR, IV, 173-190
- Shiism, M. MACİT, VI, 53-72
- ship company, İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- sigh, N. AÇIK, II, 183-190
- signs of sovereignty, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168
- Simurg, BATISLAM, H. D. VII, 185-208
- Sinjar, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- Sivas, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54
- al-Siyar al-Kabir, M. YILDIZ, VII, 75-114
- Smyrna, İ. EKİNCİ, IX, 53-78
- social life in poet, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- socialist realism, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208
- socio-political change, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Son, H. KONCU, IV, 125-158
- Soviet republics, O. SÖYLEMEZ, III, 327-333
- Soviet writer, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208
- specialization, H. A. EROL, VIII, 185-222
- state, İNBAŞI, M. IV, 9-32
- striving after glory, S. UĞURCAN, VI, 107-114
- Sublime Porte, M. DOĞAN, II, 71-88
- success, C. KANAT, III, 23-56
- Sufi philosophy, B. KEMİKLİ, VII, 239-266
- Sufi poetry, B. KEMİKLİ, VII, 239-266
- Sufism, B. KEMİKLİ, VII, 239-266; M. TATCI, VI, 73-84
- Sugûr, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- Suleiman Nazif Pasha, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- superiority of mankind and love, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Sübhatü'l-uşşak, O. K. TAVUKÇU, X, 89-122
- Syria, Ş. T. BUZPINAR, IX, 37-52
- Şa'bân-ı Veli, M. TATCI, VI, 73-84
- Şa'bâniyye, M. TATCI, VI, 73-84
- şair, A. BİLGİN, X, 149-178
- Şerh-i Kasîde-i Evliyâ Muhammed Ağa, Ö. CEYLAN, V, 203-222
- talisman, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- al-tamgha (red seal), A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- Tankred, M. ERSAN, II, 31-48
- Tanzimat, A. AKYILDIZ, IV, 49-84
- Tarzî, B. ÇINAR, IX, 115-140
- tax of İstintakiyye, D. HUT, III, 115-140
- tax of Tebhiriyye, D. HUT, III, 115-140
- taxes of Patent-i Cedid, D. HUT, III, 115-140
- tazkira, N. AÇIKGÖZ, II, 149-160
- tea, K. KUZUCU, VIII, 75-96
- tea growing, K. KUZUCU, VIII, 75-96
- temperamenta belli, M. YILDIZ, VII, 75-114
- tense, C. YILDIZ - M. S. KAÇALIN, IX, 195-206
- textbook, E. AFYONCU, IV, 113-124
- The Anatolian Army, C. ÇAKALOĞLU, V, 41-54
- the city of Erzurum, M. İNBAŞI, IV, 9-32
- The Classical Ottoman Poetry, H. D. BATISLAM, VII, 185-208
- The Classical Turkish poetry of the sixteenth century, M. N. SEFERCİOĞLU, VIII, 131-142
- the connection with the literary work and the biography, M. KOÇ, III, 227-248
- The Crusades, M. ERSAN, II, 31-48
- The Customs in the Ottoman State, D. HUT, III, 115-140
- the divine order, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- The Hurufi sect, M. MACİT, VI, 53-72

- The Ilkhānids, İ. OTAR, VII, 315-324
- the illness of Mahmud II, A. AKYILDIZ, IV, 49-84
- The Inter-Parliamentary Union, I. ÇAKAN, X, 39-66
- The Journal of Molla Nasreddin, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284
- The Memories of the War of Independence, M. KOÇ, III, 227-248
- The Method of an Official Accounting, İ. OTAR, VII, 315-324
- The Ottoman constitution, Ş. T. BUZPINAR, X, 1-38
- The Ottoman Empire, R. KARAGÖZ, VIII, 45-74
- The Ottoman Yezidis, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- the period of Republic, V. ENGIN, III, 283-298
- the post of grand vizier, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- the principle of necessity, M. YILDIZ, VII, 75-114
- The Qara Qoyunlu, M. MACİT, VI, 53-72
- The Royal Dockyard (Tersâne-i âmire), M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- The Second Meşrutiyet, V. ENGIN, III, 283-298
- The Shebeks, U. GÜLSOY, VII, 129-162
- The Superintendent of Hemp (Kendir Emni), M. TAŞTEMİR, VIII, 1-24
- The Volga Tatars, A. KANLIDERE, II, 139-148
- Thema, M. S. KÜÇÜKAŞCI, II, 9-30
- Tıflî Ahmed Çelebi, B. ÇINAR, IX, 115-140
- timâr ruznâmçe defteri, E. AFYONCU, II, 89-100
- time, M. GÜR, III, 249-282
- Tjanbulad, Ş. ÇELİK, VII, 1-34
- Tjanbuladogullari, Ş. ÇELİK, VII, 1-34
- Tobacco Pipe, İ. H. AKSOYAK, IV, 159-172
- toghra, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- Tokat, A. AÇIKEL, V, 13-40
- translation, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98; A. KARTAL, V, 99-120
- travel, B. ASILTÜRK, II, 209-240
- treasury, M. DOĞAN, VII, 35-74
- treaty of Madina, M. YILDIZ, VII, 75-114
- tribes, M. S. DOĞAN-Z. OKŞIL, II, 241-277
- trip, B. ASILTÜRK, II, 209-240
- Tripoli, N. BIROL, V, 55-70
- “Troya Önünde Atlar”, N. G. ARSLAN, X, 179-198
- Turk, A. YÜKSEL, III, 103-114
- Turkey of the Seljuk Period, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- Turkey, B. ASILTÜRK, II, 209-240
- Turkish, Ö. CEYLAN, III, 199-226; A. KARTAL, VII, 209-238; O. SEZGİN, VII, 285-298
- Turkish Communist Party, Y. ASLAN, VI, 31-52
- Turkish culture, N. ÖZTOPRAK, III, 155-168
- Turkish group behavior, E. GÖKA, X, 67-88
- Turkish language teaching in Western Europe, C. YILDIZ, VI, 115-142
- Turkish Literature, A. KARTAL, V, 99-120
- Turkish Melami, B. KEMİKLİ, VII, 239-266
- Turkish poems, A. KARTAL, VII, 209-238
- Turkish readers, O. SÖYLEMEZ, II, 191-208
- Turkish speaking Orthodox Christians, Z. TÜRKMEN, IV, 85-104; E. BALTA, VIII, 25-44
- Turks, S. BEYOĞLU, II, 123-138
- Türk'ün Ateşle İmtihanı, M. KOÇ, III, 227-248
- Umar b. Khattab, M. YILDIZ, VII, 75-114
- uneducated, A. SINAR, VIII, 143-164
- Unemployment, I. ÇAKAN, X, 39-66
- usul-ı kalem, G. SARIYILDIZ, VI, 17-30
- Uzbek, S. TOLKUN, IX, 175-194
- Üsküplü Atâ, İ. H. AKSOYAK, V, 71-98
- Van, T. ÖGÜN, IV, 267-304

- Vilayet-i Sitte (Six States), T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- Village, C. DOĞAN, VI, 143-154
- viniculture, E. BALTA, V, 1-12
- wars, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- water flood, G. Ö. BEZER, III, 7-22
- who produces; productive, A. AKYILDIZ, III, 57-92
- will, O. SEZGİN, IV, 211-242
- wine, E. BALTA, V, 1-12
- witch, A. İ. ÖBEK, VII, 163-184
- Woman demonstrations, U. GÜLSOY, III, 93-102
- women's emancipation; A. KANLIDERE, II, 139-148
- women's rights, N. S. KARAGÜR, VII, 267-284
- work of art, A. SINAR, IV, 173-190
- World War I, T. ÖĞÜN, IV, 267-304
- Written Will, B. ÇINAR, IX, 115-140
- Yahyâ Bey from Taşlıca, P. ÇAPAN, III, 169-198
- Yahya Kemal, E. ERBAY, VIII, 165-184
- Yakup Kadri, E. ERBAY, VIII, 165-184
- yarlıg, A. SOUDAVAR, (Çev. O. G. ÖZGÜDENLİ), VI, 181-190
- Yemen, A. DUNN, (Çev. Z. KURŞUN), III, 299-326
- Yeni Yol (New Path), Y. ASLAN, VI, 31-52
- youth, O. SEZGİN, IV, 211-242
- Zihni Derin, K. KUZUCU, VIII, 75-96
- Zilânlu, Z. KURŞUN, II, 93-114



