

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

<i>M. Said POLAT</i>	
Dede Korkut Hikâyelerinde Geçen “Boy boyladı soy soyladı” Sözü’nün İfşa Ettiği “Geçmiş” .....	1-18
<i>İlhami YURDAKUL</i>	
XIX. Yüzyılda Osmanlı-Açe İlişkileri Osmanlı Hilâfetine’nin Güney Asya’da Dinî-Siyasî Nüfuzu .....	19-48
<i>Mustafa AYDIN</i>	
Batı Kafkaslarda Stratejik Bir Madde: Tuz (1800-1857) .....	49-60
<i>Fatih M. SANCAKTAR</i>	
Mütareke Döneminde Bir İngiliz Taraftarı: Said Molla .....	61-86

### Edebiyat

<i>Menderes COŞKUN</i>	
Divan Şairlerinin Birbirleriyle İlgili Manzum Değerlendirmeleri .....	87-128
<i>Zeynep SABUNCU</i>	
Âlî’nin Mihr ü Mâh’ı ile Feyzî’nin Şem ü Pervâne’si Arasındaki Benzerlikler: İntihal mi Gelenek mi? .....	129-166
<i>Mustafa DEMİREL</i>	
Fenarîzade Muhyiddin Çelebi ve Divanı .....	167-194
<i>Sezai COŞKUN</i>	
Tarık Buğra’nın Eserlerinde Aydın -Tipler, Meseleler- .....	195-224

### Tercüme

<i>Hans-Wilhelm HAUSSIG (Çev. Ergin AYAN)</i>	
Hun ve Avar Adlarının Anlamı Hakkında .....	225-236

### Tanıttım

<i>Ş. Tufan BUZPINAR</i>	
Şam’da Tarihi bir Kongre: Osmanlı Devrinde Bilad-ı Şam, Uluslar Arası Kongre, 26-30 Eylül 2005 .....	237-243

DEDE KORKUT HİKÂYESİNDE GEÇEN  
“BOY BOYLADI SOY SOYLADI”  
SÖZÜNÜN İFŞA ETTİĞİ “GEÇMİŞ”\*

*M. Said POLAT\*\**

ÖZET

*Makalede, Dede Korkut Hikâyelerinde geçen “Boy boyladı soy soyladı” sözü ile göçebe Türklerin dünyasında neyin dile getirilmiş olabileceği üzerinde duruldu. Kabile anlamında boy ile nesil, kök anlamına gelen soy sözcükleri aynı zamanda bu siyasî ve kan bağına bağlı birliklerin anlatılarının da isimleri olup olmadıkları tartışıldı. Bu sözün muhtemel anlamları metindışı bağlamdan hareketle ortaya konmaya çalışıldı. Dede Korkut Kitabı dışındaki metinlerde bu anlamına rastlanmayan, en genel anlamıyla “anlatı” ile karşılayabileceğimiz “boy” ve “soy” sözcüklerinin, şifahi anlatılarda 20. yüzyıla kadar varlığını devam ettirdiği sonucuna varıldı.*

*Anahtar Kelimeler*

*Dede Korkut Kitabı, boy, soy, göçebeler, şifahi anlatı*

Martin Heidegger’e göre varlığın anlamı ve insanın varlığı anlamasının tarihi dilde gizlidir. Dilin ontolojik temeli söylemdir. Söylem de dille ifade kazanır. Anlam, söyleme eklemlenmiştir. Söylemin işlevi, insanın dünya içinde olmasının tüm birleşimini sözcüklere dökmektir. Fakat sözcük-şeyler anlamlarla donatılmaz, anlamlar sözcüklere gelir. Gösterge olarak sözcük, gösterme bağlantısı içinde başka bir şeyin karşısında duran bir şey değildir. Sözcük, gösterme olarak bütünsel anlam bağlamını bizim çepeçevre görmemize getirir. Bir sözcük bir dünya açar, öyle ki “şey” de ancak kendisini çevreleyen bu dünya tarafından desteklendiği sürece bir kendilik olarak mevcut olabilir. Sözcük, ses olarak, su ile dolu bir kova gibi, içi anlamla doldurulan bir kap değildir. Sözcük kazılması gereken

---

\* Bu çalışmaya; Dr. Erdal Şahin ve Dr. Özlem Yılmaz’a Rusça metinleri, Dr. Michelangelo Guida’ya İtalyanca metinleri tercümeleriyle ve Doç. Dr. Mustafa Kaçalın’e makalenin hazırlanma safhasında verdiği malumat ile yaptıkları katkılar için müteşekkirim.

\*\* Yard. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/  
*saidtosyevi@yahoo.com*

gizli bir kaynak gibidir. Anlam sözcüklere yol açar, sözcükleri çağırır. Sözcükler çağrılmıyorsa sözcükleri çağırın şey gizlenmiş demektir.<sup>1</sup> Aynı sözcük başka anlamlar tarafından çağırıldığında sözcükte anlam kaymalarından, sözcükler çağrılmaz olduklarında ise tarihileşmelerinden söz edilir. Dilde ifşa ve gizlenme aynı anda vuku bulur. Bir şey ifşa edilirken pek çok şey de gizlenir.

İşte burada Dede Korkut Hikâyelerinde geçen “بوي بويدي صوي صويدي”<sup>2</sup> sözünün, anlam kaymasına uğramış بوي ve صوي sözcükleri ile tarihileşmiş “بوي بويدي” ve “صوي صويدي” ifadelerinin, anlamları ve bu anlamlardan hareketle bu sözün Batı Asya’ya geçeden göçerlerin dünyasında neyi ifşa ettiğinin üzerinde durulup, sözcük ve tabirlerin, göçerlerin dünyasına ait gizli kalmış anlamlarından bir kısmı görünür kılınmaya, dile gelene yönelmeye çalışılacaktır.

*Dede Korkut Kitabı*’ndaki söz konusu ibare üzerinde duran daha önceki araştırmacıların görüşleri incelendiğinde ihtilafın, بوي ve صوي sözcüklerinin kökeni üzerine yoğunlaştığı ve bu konuda üç farklı görüşün ortaya çıktığı görülür:

Bunlardan ilki بوي sözcüğünün “kabile” anlamındaki بوي (boy) olduğunu, صوي sözcüğünün ise “nesil”, “kök” anlamındaki صوي (soy) olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>3</sup> Bu görüş üzerinde ileride daha geniş olarak durulacaktır.

İkinci görüş M. Gazimihâl’e aittir.<sup>4</sup> O, eşyazımlılık (homography) sorununa dikkat çekmiş, ‘بوي’ü boy olarak okuyanların gerekçelerini “iğreti” bulmuş ve bu sözcüğün, büy (raks) okunması gerektiğini söylemiştir. Gerekçe olarak da kam-ozanların begler önünde hem raks edip hem de söz söylemesini göstermiş ve Dede Korkut, 24 Oğuz Begi şölende hazır iken Hanlar Hanının huzurunda kopuz eşliğinde raks ederek Dede Korkut Hikâyeleri denilen *Oğuz-nâme*’yi inşat etmiştir. Dolayısıyla *Dede Korkut Kitabı*’nda geçen “بوي بويدي صوي صويدي” ibaresinin “büy büyledi

<sup>1</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul 2001.

<sup>2</sup> *Dede Korkut Kitabı* (tıpkıbasım), haz. Muharrem Ergin, Ankara 1994, I, 34.

<sup>3</sup> *Dede Korkut Kitabı*, II, 56; *Dedem Korkudun Kitabı*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 2000, CCXXIII; Tietze, I, 375. *Yazın Terimleri Sözlüğü*’nde, “1. Dede Korkut Kitabı’nda öykülerden her biri, 2. Bir halk öyküsünün değişik söylenişlerinden her biri” anlamları verilmiştir (*Yazın Terimleri Sözlüğü*, haz. Tahir Nejat Gencan, Haydar Ediskun, Baha Dürder, Enver Naci Gökşen, Ankara 1974, s. 32).

<sup>4</sup> Mahmut R. Gazimihâl, “Büy Büylemek, Söz Söylemek”, *Türk Folklor Araştırmaları*, VII/146 (1961), s. 2491.

söz söyledi” olarak okunması gerektiğini söylemiştir. Fakat “صوي صويدي” ibaresini nasıl “söz söyledi” okuduğuna ise bir açıklama getirmemiştir.<sup>5</sup>

Üçüncü görüş ise Semih Tezcan’a aittir. O da “بوي بويدي صوي صويدي” ibaresini “boy boyladı soy soyladı” okuyarak okunuşta birinci görüşü paylaşmıştır. Fakat *boy* ve *soy* sözcüklerinin anlamı ve kökeni hususunda birinci görüşe karşı çıkmış ve bu sözcükleri fonetik açıdan incelemeye tâbi tutup, *boy* sözcüğünün “kabile” anlamındaki *boy* terimi ile bir ilişkisi olmadığını, *bozlak* ile bir ilişki kurulabileceğini söyledikten ve buna ilişkin fonetik bazı açıklamalar yaptıktan sonra, geniş olarak *soy* terimi üzerinde durmuş ve bu terimin *sav* sözcüğünden türemiş olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Aynı şekilde, “koşuk” anlamına gelen *soy* ile “nesil, sülale” anlamına gelen *soy* arasında bir ilişki olmadığını ve birincisinin Eski Türkçe *sav* sözcüğünden geldiğini söylemiştir. *Sav* sözcüğüne en eski metinlerde rastlandığını, Orhon Türkçesinde *sab* olarak geçtiğini ve “söz, haber” anlamına geldiğini belirtmiştir. Eski Uygurcada ve Karahanlıcada bu anlamın yanında “mektup; atasözü; öykü, anlatılan şey; kısa tarihsel şeyler” anlamlarının olduğunu belirtirken, M. Räsänen’in daha önce, *sab* sözcüğü ile Çuvaşça *sāvā*, *sāv* “dize, mısra” sözcüğü arasında kurduğu ilişkiye de dikkat çekmiştir.<sup>7</sup>

Metinlerdeki sözcük ve tabirlere anlam verirken metin ve metinlerarası bağlamın yanında metindışı bağlamın da dikkate alınması gerekmektedir. Bu dikkate alındığında birinci görüş sahiplerinin görüşlerinin de o kadar yabana atılır olmadığı görülecektir. “Boy boyladı soy soyladı” sözündeki *boy* sözcüğüne birinci görüş sahiplerinin önde gelenle-

<sup>5</sup> *Büy* sözcüğünün farklı lehçelerde *biyü*, *büyi*, *büyü* şeklinde de söylendiğini belirtmiştir (Gazimihâl, s. 2491). Şayet بوي “raks” anlamına gelen sözcükse *böy* olarak okunması gerekir. Çünkü Clauson *böy* sözcüğündeki ilk seslinin genellikle yanlış okunduğunu, -ü- değil, -ö- olması gerektiğini söyler ve “raks etmek” anlamındaki sözcüğü *böyi-* (*bödi-*) olarak verir (Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972, s. 300).

<sup>6</sup> Semih Tezcan, “Dede Korkut Kitabında Boy Boylamak, Soy Soylamak”, Ömer Asım Aksoy Armağanı, haz. Mustafa Canpolat ve diğerleri, Ankara 1978, s. 227-36.

<sup>7</sup> Tezcan, a.g.m., s. 228, 231 vd.; M. Räsänen, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen*, Helsinki, 1969, s. 391; Kâşgarlı Mahmûd, *Dîvânü Lugâti-t-Türk*, İstanbul 2005, s. 477. *Etimologičeskiy slovar’ tyurkskix yazikov*’da *soy* ve *sāvā* arasındaki benzerlik bazı fonetik zorluklar göstermekle birlikte Çuvaşçadaki *sāvā*, *sāv* sözcükleri Orhon Türkçesindeki *sab* sözcüğü (*Orhon Yazıtları*, haz. Talat Tekin, Ankara 1988, s. 156) arasındaki ilişkiye dikkat çekiliyor (*Etimologičeskiy slovar’ tyurkskix yazikov* (*Obsčetyurkskiye i mejtyurkskiye osnavı na bukvu*, L, M, N, P, S), s. 318-9. Ayrıca bkz. Doerfer, III, madde 1215.

rinden M. Ergin “destan”, O. Ş. Gökyay, “destanlarda muayyen hadiseye hasredilmiş fasıl, hisse”, Barthold “masal”, A. Tietze “halk destanı bölümü” anlamını vermiştir.<sup>8</sup> Bu araştırmacıların görüşlerinin en önemli dayanağı ise *Dede Korkut Kitabı*’nda farklı isimler altındaki anlatıların Vatikan nüshasında *hikâye*, Dresden nüshasında ise *boy* olarak adlandırılmış olmasıdır.<sup>9</sup> *Soy* sözcüğüne gelince, bu sözcüğü O. Ş. Gökyay dışında pek çok araştırmacı genel itibariyle “manzume” olarak karşılamıştır. M. Ergin “destan manzumesi”, “manzum parça”, “deyiş”, “makamla söylenen manzume” anlamını vermiştir.<sup>10</sup> O. Ş. Gökyay sözcüğün “nesil” anlamındaki yaygın anlamını vermekle yetinmiştir.

“Kabile” anlamındaki *boy* ve “nesil” anlamındaki *soy* isimleri ile ilişkilendirilen *boyla-* ve *soyla-* fiillerine gelince, E. Rossi müstakil olarak *boyla-* fiiline de *boy boylamak* tabirine de “hikâye anlatmak”, “kabilenin geçmişini överek anmak” anlamlarını vermiştir. M. Ergin *boyla-* fiilini “destan söylemek”, “hikâye anlatmak” olarak karşılamaktadır. O. Ş. Gökyay, M. Ergin’in *boyla-* fiilini “destan söylemek” olarak karşılamasına itiraz etmiş, fakat bir öneride bulunmamış, E. Rossi’nin görüşünü zikretmekle yetinmiştir. O. Ş. Gökyay, *soyla-* fiili hakkında ilk görüş serdeden Velet Çelebi İzbudak olduğunu, onun bu fiile “kopuzla seciler, nazımlar inşat etmek” anlamını verdiğini nakletmiştir. E. Rossi de *soyla-* fiilini “şiir söylemek”, *soy soylamak* tabirini ise “şiir söylemek”, “destan anlatmak” olarak karşılamıştır. M. Ergin de *soyla-* fiiline “destan manzumesi söylemek”, “manzum söylemek”, “deyiş demek”, “makamla manzum söylemek” anlamlarını vermiştir. Eserin Rusça çevirisinde kahramanların konuşmaları olan *soylama* için “söyleme”, *soy soylamak* için ise “söz söylemek” karşılığı verilmiştir. E. Rossi’nin “şiir söyleme”, “şiirsel anlatım”,

<sup>8</sup> *Dede Korkut Kitabı*, II, 56; *Dedem Korkudun Kitabı*, CCXXIII; Tietze, I, 375. *Yazın Terimleri Sözlüğü*’nde, 1. Dede Korkut Kitabı’nda öykülerden her biri, 2. Bir halk öyküsünün değişik söylenişlerinden her biri anlamları verilmiştir (*Yazın Terimleri Sözlüğü*, s. 32). Semih Tezcan, “boy” sözcüğünün “destan, boyun hikayesi” anlamına itiraz eder. Bu konu için bkz. Tezcan, s. 227-8).

<sup>9</sup> *II “Kitab-ı Dede Qorqut”*, haz. Ettore Rossi, Vaticano 1952, fol. 58-fol. 106 (Tıpkıbasım). Dresden nüshasında eğer imlâ hatası yok ise hikâyelerin hepsi boy olarak adlandırılmamış. Sadece altıncı, dokuzuncu, onuncu ve onbirinci hikâyeler boy olarak adlandırılmış. Sekizinci hikâye ise *toy* olarak adlandırılmıştır. Diğer hikâyelerde “...بويني (boyunu) beyan eder” yerine “...بوني (bunu) beyan ider” ifadesi geçiyor krş. *Dede Korkut Kitabı*, I, 9, 35, 66, 122, 154-5, 170, 201, 213, 235, 253, 271, 291 (Tıpkıbasım). Eğer bu müellif veya müstensih hatası değilse üzerinde düşünülmesi gereken bir ayrıntıdır.

<sup>10</sup> *Dede Korkut Kitabı*, II, 270.

M. Ergin'in ise "destan manzumesi", "manzum parça", "deyiş", "makamla söylenen manzume" anlamlarını verdiği *soylama* terimine metinde yaygın olarak rastlanmaz.<sup>11</sup> Vatikan nüshasında bir yerde,<sup>12</sup> Dresden nüshasında ise üç yerde *soylama* terimine<sup>13</sup> rastlanırken, araştırmacılar tarafından kullanılmakla birlikte *boylama* terimine hiç rastlanmaz. *Soylama* terimi metne, hikâyeler derlenirken manzum anlatıları mensurlardan ayırmak için müellif tarafından ilâve edilmiş olabilir. Çünkü ozanın hikâyeyi inşat ederken yaptığı işin adını zikretmesi anlamsız görülmektedir. Buraya kadar birinci görüş sahiplerinin görüşlerinden çıkan sonuçlardan ilki, genel olarak *boy*, *soy*, *boylama* ve *soylama* terimlerinin *Dede Korkut Kitabı*'na özgü terimler olduğu yönündedir. İkincisi, Gazimihâl'in "بوي بويدي" ifadesini farklı okuyuşunu bir kenara bırakırsak, "بوي بويدي صوي صويدي" ibaresinin "boy boyladı soy soyladı" okunuşunda bütün araştırmacıların hemfikir olmalarıdır.<sup>14</sup>

Şimdi "boy boyladı soy soyladı" sözündeki sözcüklerin sözlük, metiniçi ve metinlerarası bağlamda anlamlarını tekrar gözden geçirerek *Dede Korkut Kitabı*'na özgü terimler olup olmadıklarına bakalım. Sözlüklerde yaygın olarak "gövde, beden, boy, uzunluk, derinlik" anlamları verilen *boy* sözcüğü, "insan kalabalığı, boy, kabile, bütünden ayrı parça; güç, kuvvet, kudret, takat; birlik, birleşme" anlamlarına da gelir.<sup>15</sup> E. V.

<sup>11</sup> *Il "Kitab-ı Dede Qorqut"*, s. 335, 349; *Dede Korkut Kitabı*, II, 56, 271-2; *Kniga moego Deda Korkuta = Kitab-ı Dedem Korkut*, terc. A. H. Kononov, V. M. Jirmunskiy, haz. Vasiliy Vladimirovic Barthold, Moskova 1962, s. 242 vd.; *Dedem Korkudun Kitabı*, CCXXXIII, CCXXXIX-CCXL. Osman Fikri Sertkaya soy soylama üzerine ilk fikir beyan edenin J. R. Hamilton olduğunu belirtmekle birlikte nerede bu konuya temas ettiğinin kaydını düşmemiştir (Osman Fikri Sertkaya, "Dede Korkut Kitabı'nın Dresden Yazmasındaki Bazı Kelime ve Şekillerin İmlâ Özelliklerine Dayanılarak Yeniden Okunuşu ve Anlamlandırılışı Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Bellekten* (1998), I, 133).

<sup>12</sup> *Il "Kitab-ı Dede Qorqut"*, s. 315.

<sup>13</sup> *Dede Korkut Kitabı*, I, 79, 80, 85.

<sup>14</sup> F. Kırzioğlu bu ibareyi, "boyunu anarak hikayesini anlattı, nazımla soyunu tarif etti" şeklinde karşılık vermiştir ("Halk Edebiyatı Deyimlerimiz", *Türk Dili*, XII/33 (1962), s. 63).

<sup>15</sup> Bunun dışında büyüme, yükselme, uzun boy, ağaç gövdesi, sap; uzunluk, uzunlamasına, uzunluğuna; şerit, çizgi, mıntıka, bölge, saha, alan, toprak, tarla, kıyı, sahil, ırmağ havzası, dağ silsilesi, sıradağlar, hat, satıh, kenar, uç, taraf, yön; derinlik; ölçü, düzey, seviye, ayar (kıymetli metallerin); cisim, madde, yapı, bünye, endam, duruş; kendi, kendisi, kendilik, birisi, nesnenin temel, esas kısmı, esas, ruh, öz, yaratık, mahluk, meyve çekirdeği; tek başına, yalnız, mecazî olarak genç, evlenmemiş erkek, gelinlik kız, bekâr, dul erkek (*Etimologičeskiy slovar' tyurkskix yazıkov (Obsçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnavı na bukvu "B")*), haz. E. V. Sevortyan, Moskova 1978, s. 177-8). Ay-

Sevortyan, *boy* sözcüğü ile “kabile” anlamına gelen *boz* ve *bod* sözcükleri arasında fonetik bir ilişkinin olduğunu, -y- ve -z- (-d-) sesleri 11. yüzyıl öncesi ağız ve lehçelerinde denk veya almalı sesler olduklarından her üç şeklinin de erken devirlerde mevcut olduğunu, “cisim, madde; beden, gövde” anlamlarında kullanıldığını, “büyüme, yükselme, artma, boy” anlamlarını ise sonradan kazandığını, “insan kalabalığı, kabile, bir topluluğun parçası, soy, aile” anlamları ile ise tarihsel-semantic bir ilişki kurmanın güç olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> G. Clauson, erken dönemlerde *bodunun* tekili olan, “a clan” anlamındaki *bod* sözcüğünün yerini 11. yüzyıldan itibaren, “clan, sub-tribe ve tribe” anlamına gelen *boy* sözcüğünün almaya başladığını ve bu şeklinin 14. yüzyıldan itibaren yaygınlaştığını söylemişti.<sup>17</sup> İnsan bedeni anlamındaki *bod/boy* sözcüğünün göçebe Türklerde en küçük siyasî birliğe ad olarak verilmesi oldukça önemlidir.<sup>18</sup>

*Soy* sözcüğüne ise sözlüklerde genel olarak “aile, sülâle, nesil, beden” anlamları verilmektedir.<sup>19</sup> Bu sözcük *Divanü Lugâti't-Türk*'de<sup>20</sup> ve 13. yüzyıl

---

rica bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul 1927, s. 801-3; Wilhelm Radloff, *Versuch Eines Wörterbuches der Turk-Dialecte*, Mouton 1960, IV, 1639-1641; Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati (A-E)*, İstanbul, Wien 2002, I, 374-5.

<sup>16</sup> *Etimoloğışeskiy slovar' tyurkskix yazıkov (Obsçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnavı na bukvu "B")*, s. 177-8. Doerfer'in “halk” anlamına gelen *bodun* sözcüğü ise *bod* sözcüğünün -n çokluk eki almış (bod-ân) şekli olduğuna Sevortyan da iştirak etmektedir (G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden 1967, II, 812). Bu sözcüğün tarihsel olarak kazandığı anlamlar üzerinde duran Şinasi Tekin, “olmak, teşekkül etmek, meydana gelmek, yaratılmak” anlamındaki *bol-* sözcüğü ile ilişkilendirerek “\*yaratılmış olan > vücut, beden, insan > kabile” gibi bir semantik gelişme çizgisi üzerinde yürümüş olabileceğini” belirtmiştir (Şinasi Tekin, *İstikakçının Köşesi, Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*, İstanbul 2001, s. 207).

<sup>17</sup> Clauson, s. 296-7, 306. XI. yüzyılda farklı boylardan insanlar ilk kez karşılaştıklarında tanışma faslında önce birbirlerine “boy kim” sorusunu yöneliyorlardı. “Boy” sözcüğüne Kaşgarlı Mahmud kimi yerde “kavim”, kimi yerde “kabile”, kimi yerde ise “en-nâs” şeklinde karşılık vermiştir (*Divânü Lugâti't-Türk*, s. 198, 314, 319; Abdülkadir İnan, “Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim-Kelime Üzerine”, *Makaleler ve İncelemeler*, I, Ankara 1987, s. 634). “Beden” ve “insan” anlamında *bod* sözcüğü XI. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ kullanımdaydı (Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, Ankara 1979, I, 123 (beyit 1055), 178 (beyit 1614). *Bodun* sözcüğü ve iştirakı için bkz. Ş, Tekin, s. 199-209.

<sup>18</sup> Araplar da göçebe birlikteliklerini insan vücudundaki uzuvlara göre adlandırmışlardı. “Kabile” bunlardan biridir (Casim Avcı, Recep Şentürk, “Kabile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, 24, s. 30).

<sup>19</sup> Bunların dışında meydana gelme; kabile; soy, cins; iyi cins, soylu, asil; cins, tür, çeşit; insanın dış görünüşü; vücut yapısı; bünye, beden, yapı; örnek, model anlamları

öncesi Türkçe söz varlığına yer veren G. Clauson sözlüğünde bulunmaktadır. 15. yüzyıldan sonra metinlere girmeye başladığı görülüyor.<sup>21</sup> *Dede Korkut Kitabı*'nda müellifin ilâvesi olan Dede Korkut'a atfedilen sözlerin zikredildiği başta bir yerde bu anlamıyla geçmektedir.<sup>22</sup> 16. yüzyılın başlarından itibaren yaygınlaşmaya başlamasına rağmen<sup>23</sup> nedense *Tarama*

rına da gelir. Bazı Türk ağızlarında *soyak* sözcüğü “örnek” anlamına gelir ve Moğolca “filiz”, “sürgün” anlamındaki *soyug-a* sözcüğü ile ilişkilendirilmektedir (*Etimoloğičeskiy slovar' tyurkskix yazikov (Obsçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnavı na bukvu, L, M, N, P, S)*, haz. L. S. Levitskaya, G. F. Blagova, A. V. Dibo, D. N. Nasilov, Moskova 2003, s. 285-6; Ferdinand D. Lessing, *Moğolca-Türkçe Sözlük (I-C (Z))*, çev. Günay Karaağaç, Ankara 2003, II, 1122). Hüseyin Kâzım Kadri “soy” sözcüğüne; nesil, sülâle, zürriyet, ırk, döl, dös; neseb, hasep; aile, ecdat, âbâ; iyi ve âlâ anlamları vermiştir bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgatı*, İstanbul 1943, s. 349. *Soy* ile bir hayvanın derisini yüzmek, bir insanın elbisesini çıkarmak (yani bir şeyin aslını ortaya çıkarmak) anlamındaki *soymak* arasında bir ilişki olabilir mi?

<sup>20</sup> *Dîvânü Lugâti-t-Türk*, s. 319. Ayrıca *töz* sözcüğü de “köken”, “soy”, “asl” anlamlarına geliyordu ve yine birinin kökü, kökeni kime dayandığı öğrenilmek istendiğinde şu soru yöneltiliyordu “anıg tüpi tözi kim” (*Dîvânü Lugâti-t-Türk*, s. 588).

<sup>21</sup> II. Murad'a (1421-1451) sunulan *İbn-i Kesîr Tercümesi*'nde bu sözcüğe bir yerde rastlıyoruz: “...İsmail Peygamberin avratı soyundan idiler” (Şirvanlı Mahmud, *Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (Giriş, İnceleme, Metin, Sözlük)*, Tıpkıbasım, haz. Muhammet Yelten, Ankara 1998, s. 564, 661).

<sup>22</sup> “Ol Âyişe Fatıma soyundandır.” (*Dede Korkut Kitabı*, I, 76). Sevortyan'ın sözlüğünde *söy* ile *soy* arasında bir ilişki kuruluyor. *Söylemek* fiili ile *soylamak* fiilinin aynı fiiller olduğuna dair görüşler de var. Fedotov'un *soy* sözcüğünün Çuvaşçadaki “türkü”, “şiiir” anlamına gelen *söwä*, *säv* sözcüğünden geldiği görüşü zikredildikten sonra böyle bir ilişkinin fonetik zorluklar oluşturduğu da belirtilmiştir (*Etimoloğičeskiy slovar' tyurkskix yazikov (Obsçetyurkskiye i mejtyurkskiye osnavı na bukvu, L, M, N, P, S)*, s. 318). Fakat S. Tezcan, *soy* sözcüğünün *sav* sözcüğünden türediğini aralarındaki fonetik ilişkiyi göstererek kesin bir dille ifade etmiştir.

<sup>23</sup> Sultan Kansu Gavri'ye takdim edilen Diyarbekirli Şerifi'nin *Şehnâme* tercümesinde “soy, neseb, peş, arka, geri” anlamlarında kullanılmıştır.

6113 nolu beyitte:

Döner sonuci anası *soyuna*  
Kimi bulsa diler bizden *soyuna*

3775 nolu beyitte:

*Soyunca* ben de işde hâzıram ben  
Senün her bir işüne nâzıram ben

16713 nolu beyitte:

Alup halkın geçer Ceyhan suyından  
Yüridi sanki kovarlar *soyından*

22836 nolu beyitte:

Anı bilün ki işitdük de Pîrân  
*Soyumuzca* salar leşker firâvân

Beyitler için bkz. Şerifi, *Şehnâme*, haz. Zühal Kültürel, Latif Beyreli, Ankara 1999, I, 134, 216, 591; II, 804, 1028.



*Sözlüğü*'ne bu anlamıyla girememiştir. “Nesil” anlamındaki soy sözcüğünün 15. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamasında, siyasî birlikteliklerin (boy) parçalanıp kan bağına dayalı birlikteliklerin önem kazanmasının etkisini gözardı etmemek gerekir.

“Boy boyladı soy soyladı” sözündeki *boyla-* ve *soyla-* fiillerine gelince, *Tarama Sözlüğü*'nde *boylamak* için “boy ölçmek, boy ölçüşmek; boylu boyunca dalmak, sürekli olarak izlemek” anlamları verilmiştir.<sup>24</sup> *Garib-nâme*'de bir münacaat dizesinde *boyla-* fiili “görmek”, “temaşa etmek” anlamında da kullanılmıştır.<sup>25</sup> Bu arada halk dilinde *boylamak* sözcüğüne verilen “boyuna ve uzunluğuna gitmek, yürümek, dereden yürüyüp geçmek” anlamlarına da dikkat çekmek gerekiyor.<sup>26</sup> *Soylamak* için ise “tahkik etmek, araştırmak, aslını aramak; soylu göstermek, ululamak, tazim etmek” anlamları verilmiştir.<sup>27</sup>

“Boy boyladı” ifadesindeki *boyla-* fiiline sözlük anlamından hareketle bir anlam vermek oldukça güç görünüyor. Bu da temel sözcük olan *boy* sözcüğünün *Dede Korkut Kitabı*'na özgü bir anlamı olduğuna dair görüşü güçlendiriyor. Buna mukabil “soy soyladı” ifadesindeki *soyla-* fiilinin *Dede Korkut Kitabı*'ndaki kullanımına yakın bir kullanıma başka metinlerde de rastlamak mümkündür. *Soyla-* fiili genelde manzum metinlerde *söyle-* fiili ile peş peşe kullanılmıştır.

Geldük imdi sözümüz *söyleyelüm*

Bu sözi kanca varur *soylayalum*<sup>28</sup>

Bu beyit *Garib-nâme*'de iki yerde geçmektedir. Bağlamlarına bakıldığında destanlara (hikâyelere) giriş bahsinden sonra meselenin tafsilatına bu beyit zikredildikten sonra girilmektedir. Kemal Yavuz bu beyti, “Şimdi sözümüzü söyleyelim de, bunun nereye varacağını araştıralım.” şeklinde çevirmiş, *soyla-* fiiline “araştırmak” anlamını vermiştir. Burada *soyla-* fiilinin “araştırmak” anlamına gelip gelmediğini anlamak için, aynı metindeki başka destanların girişinde kullanılan sözcüklerle karşılaştırmak gerekiyor.

Uşbu sözde ma'ni var eydem sana

Dinle imdi niçedür önden sona<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Örnekler için bkz. *Tarama Sözlüğü*, Ankara 1995, I, 648.

<sup>25</sup> Âşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, İstanbul 2000, I/1, 31.

<sup>26</sup> *Türk Lügati*, I, 803.

<sup>27</sup> Örnekler için bkz. *Tarama Sözlüğü*, V, 3526-8.

<sup>28</sup> *Garib-nâme*, I/1, 341, 467.

<sup>29</sup> *Garib-nâme*, I/1, 121.

Bilesin her sûretün aslı nedür  
Dinle imdi kim hikâyet nitedür<sup>30</sup>

Her destanın giriş faslından sonra bu ve buna benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Bu beyitlerden sonra meseleler etraflı bir şekilde anlatılmaktadır. O hâlde *soyla-* fiiline “haber vermek”, “anlatmak” anlamını vermek daha uygun düşmektedir. Bu durumda yukardaki beyit “Sıra geldi sözümüzü söylemeye, anlatalım (bakalım) bu söz nereye varacak” şeklinde günümüz Türkçesine aktarılabilir.<sup>31</sup> Bu, *soy* ile *sav* arasında ilişki kuranların görüşlerine de uygun düşmektedir. *Işk-nâme*’deki şu dizelerdeki *soyla-* fiilleri de “anlatmak” anlamındadır.<sup>32</sup>

Nite şükrin yirince söyleyem ben  
Niçe zikrin hakınca soylayam ben<sup>33</sup>

Bu şükrün zikrini dil söyleyümez  
Gönül bu lutf ilini soylayumaz<sup>34</sup>

Şu beyitte ise tek taraflı “anlatmak” anlamının dışında “konuşmak”, “sohbet etmek” anlamında kullanılmıştır.

Bu tedbîr içre bunlar *söyleşürdi*  
Haber n’ola diyüben *soylaşurdi*<sup>35</sup>

*Dede Korkut Kitabı*’ndaki hikâyelere gelince her bir *anlatı* (boy) farklı kahramanların anlatıları ile tafsilatlandırıldığından, her bir *boy* içinde şahsî yapıp etmelerin anlatıldığı *soylardan*<sup>36</sup> birden fazla bulunabilmekte-

<sup>30</sup> *Garib-nâme*, I/1, 443.

<sup>31</sup> Gökyay ise “bir işin, bir konunun, bir kimsenin -eski deyişle- ‘kühünü ortaya koymak, soyunu sopunu saymak” anlamına gelir, demiştir (*Dedem Korkudun Kitabı*, CCXXXIX).

<sup>32</sup> *Tarama Sözlüğü*’nde ise *Garib-nâme*’deki ve *Işk-nâme*’deki bu dizelerdeki *soyla-* fiiline “tahkik etmek, araştırmak, aslını aramak” anlamları verilmiştir (*Tarama Sözlüğü*, V, 3526-8.)

<sup>33</sup> Mehmed, *Işk-nâme (İnceleme-Metin)*, haz. Sedat Yüksel, Ankara 1965, s. 178.

<sup>34</sup> *Işk-nâme*, s. 214.

<sup>35</sup> *Işk-nâme*, s. 142.

<sup>36</sup> *Dede Korkut Kitabı*’nda *boylar* içindeki manzumeleri araştırmacılar *soylama* olarak adlandırmayı tercih ediyorlar. Muhtemelen de bunu Dresden nüshasının ilk başlarında manzumelerin başındaki “soylama” ismine dayandırıyorlar. Hâlbuki bu başlarda sadece üç defa geçmektedir. Ondan sonraki manzumelerde bulunmamaktadır. Bu da onun metne derleme sürecinde veya daha sonra dahil edildiği izlenimini uyandırıyor. Çünkü bu hikâyelerin inşat edildiği düşünülürse, ozanın inşat sürecinde edimini soyutlaması (terimleştirmesi) pek anlamlı görünmüyor. Bu kitabı bir müdahale izlenimini uyandırıyor. Eylemin ismini zikretmesi *soylama* yerine *soy* isminin

dir. Metinde kitabîliğin etkisiyle belli ifade kalıplarından çıktığı ve aynı maksadın farklı biçimlerde ifade edildiği görülmektedir. “Dedi”, “söyledi”, anlamında “ayıtdı” ifadesi, kahramanların konuşmalarından önce kullanılmaktadır. Yine “soyladı” yerine bazı yerde “haber verdi”, “haberleşti” ifadelerinin de kullanıldığı görülmektedir.<sup>37</sup> Yaklaşık aynı anlama gelen bu ifadelerdeki ince anlam farklılıklarını tespit etmek oldukça güç. Hikâyelere bu sözcük, müslümanlarla ilişkiye girdikten sonra girmiş olmalı. Fakat “soyladı” yerine “ayıtdı” ifadesi de pek çok yerde geçmektedir. Bu, *boy* içindeki her manzume *soy* değilmiş gibi bir izlenim veriyor. *Soyla-* fiili kullanılarak girilen manzum kısımlar incelendiğinde *boy* içinde önemli şahsiyetlerin şahsî dile gelişleri olduğu dikkati çekmektedir.<sup>38</sup> Birkaç yerde bu kural çiğnenmiş olsa da bu inşat veya derleme sürecinde karıştırmadan kaynaklanmış olabilir. *Soylar* veya *soylamalar* diğer şahısların anlatılarından daha uzun ve karşılıklı konuşmaları içermektedir. Kısa olan *soylar* da zamanla unutulduğu için kısalmış olabilir. *Boylar soylara* giydirilmiş veya asıl *soylara*, *boyların* teşekkülünden sonra, dışardan başka *soylar* dahil edilmiş benziyor.

*Söz* ve *soy* sözcükleri fonetik bakımdan ayrı olmakla birlikte aralarında dikkat çekici bir anlam yakınlığı var. Hikâyelerdeki “*soy soyladı*” yerine “*söz sözledi*” de koyulduğunda anlamı bozacak bir durum ortaya çıkmamaktadır.<sup>39</sup> Bu, şahsî dile geliş ifade eden *söz*, *sav*, *soy* sözcüklerinin semantik bir ilişkisinin olduğunu ortaya koyuyor. Çünkü bir şahsın dile gelebilmesi kendi hakkında kendinden önce bir söz söyleyene (*soy*) ihtiyaç duyar. *Soyu* yoksa anlatısı yoktur, anlatısı yoksa *söz* (şahsiyeti) de yok-

---

kullanılması daha uygundur. Bir yerde geçen “Anası bir *soy* daha soyladı” ifadesinde ozanın, bu şahsî anlatıları *soy* olarak isimlendirdiğini gösteriyor (*Dede Korkut Kitabı*, II, 164). Gerçi modern dönemlerde makamsız türkülere *soylama*, genel olarak türkölere de *söz* denmesi her ikisinin de kullanılmış olabileceğini gösteriyor.

<sup>37</sup> *Dede Korkut Kitabı*, II, 100 vd. Hatta Vatikan nüshasında bazı yerlerde *soyla-* yerine *söyle-* kullanılmıştır. *Dede Korkut Kitabı*, II, 79, not 7; 88, not 4 vd.

<sup>38</sup> Bunun ululamak anlamı taşıyıp taşımadığı belli değil. Tarama sözlüğünde *soyla-* fiiline “soylu göstermek, ululamak, tazim etmek” anlamı da verilmiştir (*Tarama Sözlüğü*, V, 3528). Kırzioğlu 20. yüzyıldaki *soylamalarda* bir “övgü” havasının olduğuna dikkat çekiyor (Kırzioğlu, 64).

<sup>39</sup> *Dede Korkut Hikâyelerinin* teşekkül ettiği yöre ve civarında *söz* sözcüğü 20. yüzyılın başlarında “şarkı”, “türkü”, “manzum parça” anlamına geliyordu (Ahmet Caferoğlu, *Doğu İllerimiz Ağzlarından Toplamalar I, Kars, Erzurum, Çoruh İlbaylıkları Ağzları*, İstanbul 1942, s. 277. Yine günümüz Türkçesinde yaygın olan “sazlı sözlü düğün” deyiminde *söz* sözcüğünün *soy* sözcüğü gibi “manzum parça” anlamında da kullanıldığı görülüyor.

tur.<sup>40</sup> Bir şahıs tek başına dile gelemmez, yani söz söyleyemez, o ancak atalarından aldığı sözlerle söz söyleyebilir. Dolayısıyla bir şahsın dile gelişi bir anlatı içinde mümkündür. Şifahilikte birisi konuştuğunda kendi konuşmaz, onda ataları konuşur.

Bu *söyle-* ve *soyla-* fiileri arasında hiç bir fark olmadığı anlamına gelmiyor. *Söyle-*, şahsi olsun olmasın o anki duruma göre anlık dile geliş (riyayet de dahil) iken, *soyla-*, bir şahsın geçmişi ile birlikte (hikayesiyle) dile gelişi gibi görünüyor. “Dedem Korkut geldi, şadlık çaldı. Boy boyladı, soy soyladı. Gazi erenler (gelenlere) başına ne geldiğini söyledi.”<sup>41</sup> Bu yönüyle *soyla-* fiili *söyle-* fiilini de kapsamaktadır.

Kitabilikle birlikte, *söyle-* fiilinin anlamı genişleyerek bütünüyle dile gelişi ifade etmeye başlayınca, *soyla-* fiili de dile gelişi ifade eden anlamlarını yitirerek soyut şeylerin aslını esasını anlamak, öğrenmek, aramak, sormak anlamlarıyla öne çıkmaya başlamıştır.

Bu sözün aslı nedür bir *soylasun*  
Söz bilsün ilkin andan *söylesün*<sup>42</sup>

Ol erenler soyunu *soyla* dedi  
İşin işle sözünü *söyle* dedi

Soyladım gördüm bu kez nitdüğünü  
Anladum bildüm nice gitdüğünü<sup>43</sup>

Nice şehir ile köylere irerdi  
Hemişe Furruh’ı soylar sorardı<sup>44</sup>

15. yüzyıla ait bir Arapça-Türkçe sözlükte teftiş sözcüğüne “sorup soylamak ve eyertmek”, müteakkib sözcüğüne ise “bir nesneyi sorup soylayıcı ve arayıp yoklayıcı kişi” anlamı da verilmiştir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Bugün Anadolu’da *soyu soyu* veya *soyu kökü belli* deyimlerinde bir şahsın önemi, geçmişi özdeşleştirilir.

<sup>41</sup> *Dede Korkut Kitabı*, I, 153; “D” “*Kitab-ı Dedem Korkut*” *Destanlarının Dresden Nüshası*, haz. H. Achmed Schimiede, Ankara 2000, s. 77.

<sup>42</sup> *Garib-nâme*, II/2, 527.

<sup>43</sup> *Garib-nâme*, II/2, 931.

<sup>44</sup> *Işk-nâme*, s. 180. Bugün kullanılan *arayıp sormak* ikilemesi ile karşılaştırılabilir.

<sup>45</sup> *Tarama Sözlüğü*, V, 3527. Daha fazla örnek için *Tarama Sözlüğü*’ne bakılabilir. Bugün kullanılan *sorup soruşturmak* deyimini ile karşılaştırmak gerekir. Burada *soylamak* ile bir şeyin kabuğunu ve elbisesini çıkarmak anlamındaki *soymak* arasında bir ilişki kurulabilir mi?

Soylamak sözcüğünün “anlatmak” anlamına geldiğini ortaya koyduktan sonra, “anlatmak” ile “arayıp sormak” arasındaki ilişki üzerinde durmak gerekiyor. Bir husus anlatılmadan önce o anlatılacak şeyi dinleyecek (öğrenecek, merak eden) birilerinin olması gerekir. Şifahilikte söz yazıya aktarılmadığı için dinleyici bir şeyi öğrenebilmek için merak ettiği şeyin aslını esasını anlatacak birisini bulması ve ona sorması gerekir. Anlatıcı olmadığı zaman hiçbir şey öğrenme imkânı yoktur. Dolayısıyla dinleyiciden ziyade anlatıcı özne durumundadır. Kitabîliğin etkisiyle birlikte kaynak (anlatan) değil, kaynağa yönelen (arayan) özne konumuna geçer. Şifahilikte anlatmak anlamına gelen soylamak sözcüğü kitabîleşme ile birlikte bir işin aslını esasını öğrenme, arama, sorma anlamlarını kazanacaktır. Kitabî insan, varolandan kendisini soyutlayabilen ve ona tekrar yönelebilen insandır. Şifahî insan ise dile gelenle birlikte var olur. Başka bir ifade ile şifahilik için dile gelme, kitabîlik için dile getirme söz konusudur. Dolayısıyla bir şeyin aslı esası “araştırılarak”, “soruşturularak” değil, bir anlatıcı anlattığında öğrenilir. Bu yüzden anlatma (öğretme) belirli şahıslara değil herkese yöneliktir. Bir kaynaktan südur eden anlatı, farklı dinleyicilerin iştirğine sunulur. O anlatı dinleyenlerin herbirinin de kendini bulabileceği bir anlatıdır. Parçalı bir anlatı değildir, boy içindeki insanlar arasındaki birlikte var olmanın ahengi anlatıda vardır. Şifahilikte öğrenmek bir başka kişinin anlatmasıyla mümkün olur. Bu yüzden şifahilikte anlatma ve öğrenme edimi en az iki kişi ile mümkün olur. Hâlbuki kitabîlikte araştırma, kitaplardan tek başına da yapılabilir ve bu yüzden bir insan kendi kendine bir işin aslını esasını öğrenmek için araştırıp soruşturabilir. Araştırma ve soruşturma ediminin matbuat öncesi kitabîlikte dahi tam anlamıyla var olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü bu dönemde kitabîlik şifahîliğin etkisinden kurtulamamıştı. Yazma ve bunların çoğaltılmasının güçlüğü nedeniyle kitaplarda gerekmedikçe tafsilata girilmiyordu. Tafsilat, şifahî olarak aktarılıyordu. Bu şifahî anlatıyı bilmeden kitaplara konu olan meseleleri anlamak oldukça güçtü. Öğrenme kendi kendine yapılabilecek bir edim değildi. Kitapların yanında onları okutacak ve yazıya geçirilmemiş anlatıyı aktaracak birine ihtiyaç duyulurdu. Tafsilatın yazıya geçirilmesi matbuat döneminde başlamıştır. Dolayısıyla ferdî edimler olan araştırma ve soruşturma edimleri daha çok matbuat çağının, bilhassa da modern dönemlerin edimi olsa gerek. Geriye, şifahîliğe doğru gidildikçe ifadeler ve anlatılar mümkün olduğunca kısılır ve hatırlamayı kolaylaştırdığı için şiirselleşir.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Bütün yükün belleğe yüklendiği bu dönemlerden günümüze doğru geldikçe belleğin yükü hafiflemiş dışarı doğru taşarak kitabî ve sanal belleklere doğru kaymıştır. Hızın artışıyla birlikte tafsilatlanmış kitabî belleği taşıma sorunu ortaya çıkmış, ihtisarsar güçleşince sanal belleğe yüklenerek taşınması kolaylaştırılmıştır.

Şifahîlikte anlatma yine kitabîlikteki rivayet şeklindeki anlatma da değil, bizatihi yaşanmış olan şeylerin ozanın dilinde yeniden dile gelişi, canlandırılmasıyla mümkün olur. Geçmiş ile an arasında bir kopukluk söz konusu olmadığı için geçmişteki insanlarla anlatının inşat edildiği andaki insanlar rahatlıkla birbirleriyle konuşabilir ve bu asla yadırganacak bir durum değildir. Çünkü küllî bir dile geliş söz konusudur. Yaşanan ile onun anlatısı arasında bir kopukluk söz konusu değildir. Bu yüzden yaşayan anlatıdan ayrı bir geçmiş anlatısı yoktur. Fakat yaşayan ve kendinde var olunan anlatı bir önceki anlatılardan neşet eder. Kitabîliğin etkisindeki diğer anlatılarda ise bunu görmek mümkün değildir. Her şeyden önce kayıt sayesinde anlatı insandan, var olandan kopmuştur. Yaşanan ile anlatı arasındaki bağın kopması, yaşantıda ve anlatıda (metinde) olmak üzere iki varlık alanı oluşmasına yol açmıştır. Böylece yaşanan ile yaşanmış olan arasında derin bir kopukluk oluşmuştur. Geçmiş üzerine yönelme artıkça yaşanan ile arasındaki kopukluk daha da belirgin hâle gelir.

Şimdi “Boy boyladı soy soyladı” sözündeki boy boylamak ve soy soylamak tabirlerinin anlamlarını soylayabiliriz. Boy boylamak, soy soylamak tabirleri tıpkı kov kovlamak (kovuculuk yapmak), av avlamak (av avlamak), kuş kuşlamak (kuş yakalamak), söz söylemek (söz söylemek) tabirlerine benzemektedir. Bugün kullanılmadığı için kuş kuşlamak deyimini söz konusu deyimlere daha fazla benzemektedir. Av avlamak bugün kullanılmadığı hâlde kuş yakalamak, avlamak anlamında kuş kuşlamak kullanılmıyor. Anlaşılan o ki kuşlamak eylemi avlamak eyleminde olduğu gibi isminden bağımsızlaşamamıştır. Aynı durum en azından *Dede Korkut Kitabı*’ndaki boy boylamak ibaresi için de geçerli gibi görünüyor. Buna karşın soylamak, avlamak, söylemek gibi isimsiz kullanılmaktaydı. Kuşlamak ve boylamak sözcüklerini çağırın şeyler (eylemler) ortadan kalkınca bu sözcükler zaman içinde unutulurken veya fonetik değişime uğrarken avlamak ve söylemek sözcükleri yaşamaya devam etti.

Bu iki deyimden özellikle boy boylamak tabirinin neyi ifade ettiğini tespit oldukça güç görünüyor. Çünkü söz herşeyi ifşa etmiyor. Bir şeyleri ifşa ederken, bir şeyleri de gizlemektedir. Bu yüzden bir ifadenin belli zaman ve mekânda neyi ifşa ettiğini tespit etmek oldukça güçleşmektedir. Metindışı bağlama, göçebe Türklerin dünyasına bakarak boy boylamak ifadesinin anlamını soylamayı sürdürelim. M. Gazimihâl’in temel dayanağına göre kam-ozanlarının inşat esnasında isterlerse veya gerekirse oyun oynamaları, raks etmeleri âdettendi. Bir kam-ozan olan Dede Korkut da bu âdete uymuş olmalıydı. Bu durumda “بوي بويلاي” ifadesi oyun oynamak

(büy büylemek) âdetinin dildeki kalıp ifadesi (terimi), inşat âdeti de soy soylamak da inşat âdetinin kalıp ifadesi (terimi) olabilir.

S. Tezcan, boy boylamak tabiri hakkında esaslı bir iddiası olmamasına rağmen, soy ve soy soylamak ile sav ve sav savlamak arasında ilişki kurarak “boy boyladı soy soyladı” sözünün anlaşılmasında oldukça önemli bir açılım getirmiştir. Fakat o, bu sözün göçebe Türklerin dünyasındaki karşılığı üzerinde durmamıştır. Daha çok metiniçi bağlama sadık kalarak fonetik ilişkiyi kurmaya çalışmış ve metindışı bağlama temas etmemiştir. Hâlbuki itirazlar daha çok metin dışı bağlamla ilgilidir. Özellikle boy sözcüğü hakkındaki “anlambilim açısından ‘vücut, kabile’ vb. kavramları ile ‘destan, öykü’ kavramları arasında bir ilişki görebilmek olanağı yoktur” demiştir. Ayrıca Dede Korkut Hikâyelerinin hiçbirinde de bir boyun öyküsünün anlatılmadığı, tek tek olayların anlatıldığını belirtmiştir. Aynı şekilde “anlam bilim açısından ‘sülale, nesil’ vb. kavramları ile ‘koşuk’ kavramı arasında bir ilişki görebilmek olanağı yoktur” demiştir.<sup>47</sup>

Hâlbuki şifahîlikte anlatılan/anılan şey hayatîyetini devam ettirir ve dinleyenlerle anlatılan/anılanlar arasındaki zaman aralığı ortadan kalkar. Bu yorumun, göçerlerin sözde var oldukları göz önünde bulundurulduğunda, aşırı bir yorum olmadığı görülecektir. Çünkü boy boylamak yani “boyu anlatmak/anmak” aynı zamanda boyu her defasında yeniden var etmektir. Ayrıca anlatıların yaşanan hayata sürekli uyarlandığı düşünülürse, boy boylamak ve soy soylamak tam anlamıyla yaşanan ve yaşanmış hayatı anlatıda (dilde) var etmektir. Boy ancak anlatısı olan boyun sık sık boylanmasıyla varlığını sürdürebilmektedir.<sup>48</sup> Yine bilhassa önemli şahısların anlatısı olan soylar da sık sık soylandığında, o şahsiyetler var olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla boy boylamak ve soy soylamak büyüsel bir edimdir. Bunu herkes yapamaz, ancak boyun içinden saygı duyulan birisi, ozan, yapabilir. Bu da ozan kimliğiyle ortaya çıkan kutsiyet atfedilen Dede Korkut idi.<sup>49</sup> Bir boydaki sıradan insanlar soy soylayabili-

<sup>47</sup> Tezcan, s. 228.

<sup>48</sup> M. Said Polat, *Selçuklu Göçerlerinin Dünyası, Karacuk'tan Aziz George Kolu'na*, İstanbul 2004, s. 239 vd.

<sup>49</sup> Dede Korkut'un konumunu şu satırlar çok iyi ortaya koyuyor: “Resûl aleyhi's-selâm zamanına yakın Bayat boyundan Korkut Ata dirler bir er kopdı. Oğuzun ol kişi tamam biliçisi-y-idi. Ne dir-ise olur-idi. Gayıbdan dürlü haber söyler-idi. Hak Ta'âlâ onun könlüne ilham ider-idi. Korkut Ata ayıtdı: Âhir zamanda hanlık girü Kayıya dege, kimsene ellerinden almaya, âhir zaman olup kıyamet kopınça. Bu didüğü 'Osman neslidür, işde sürülüp gideyorır. Ve dahı niçe buna benzer söz söyledi. Korkut Ata Oğuz kavminun müşkilini hall ider-idi. Her ne iş olsa Korkut Ataya tanışmayınça işlemezler-idi. Her ne ki buyursa kabul iderler-idi. Sözin tutup tamam iderler-idi” (*Dede Korkut Kitabı*, I, 73).

yordu, fakat büyüsel bir edim olan boy boylama sadece Dede Korkut'a ait idi.

“Boy boyladı” ifadesinin metindışı bağlamındaki soylamayı sürdürüp buradaki boy terimini “kabile” ile karşılayıp, boyla- fiilini de halk arasında kullanılan “boyunca gitmek”, “birşeyin içinden geçmek” anlamı ile karşı-larsak, Dede Korkut’un boylar arasında dolaşarak onların hikayesini der-lemiş, sonra da onları soylamış olabileceğini de gözardı etmemiş oluruz. Ya da siyasi birlik anlamındaki boy ve onu oluşturan nesil anlamındaki soyların anlatılarını onlar arasında dolaşarak derleyerek eldeki “Oğuz-nâme”yi düzmüş olabilir.

“Boy boyladı soy soyladı” sözündeki boy terimi ister siyasî birlik anlamına gelsin, isterse o siyasî birliğin anlatisi anlamına gelsin, yine soy terimi, ister siyasî birlik içindeki kan bağına dayalı birliği, ister o bir so-yun anlatisini (sözü/savı) ifade etsin; boyla- fiili de ister boyu an-mak/anlatmak anlamına gelsin, ister boylar arasında dolaşmak anlamına gelsin, sonuçta Dede Korkut içinde yaşadığı topluluğun varlık zemini olan anlatisinin inşacısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şifahîlikte ozanların yaptığını kitabîlikte tarihçiler (en geniş anla-mıyla geçmiş hakkında yazıp çizenler) yapmaktadır. Ama burada kitabî-lerle ozanların inşa ettiği anlatılar arasındaki derin farklılığa kısaca temas etmek gerekir. Çünkü ozanların anlatılarına yönelimimizde biz kitabîlerin ve modern tarihçilerin kendi durumumuzun farkında olması gerekir. As-lında tarihçilik anlamında geçmişi bilme, anı ve geleceği anlamlandırmaya katkı sağlaması, varoluşsal sorunlar metne yansımadağı için iyi ve güzel olanın geçmişte kaldığı fikrini pekiştirdi. Modernöncesi dönemde metin-lerle yaşantı arasındaki ilişki modern dönemlerdeki kadar zayıf olmadığı için metnin inşaîliği söz konusuydu. Bu tarihîleşme, metnin inşaîliğinin zayıflaması, hızın arttığı modern dönemlerde daha keskin bir şekilde ya-şanmaktadır. Bu ve aradaki uçurumun derinliği de insanları, hıza ayak uydurabilmek için geçmişi ihmale yöneltti. Bu geçmiş hakkındaki araş-tırmaların azaldığı anlamına gelmiyordu. Bilâkis geçmiş hakkında araş-tırmanın bir meslek hâline geldiği 19. yüzyıl ve sonrasında tarihçi adı ve-rilen bir zümre yoğun olarak geçmişi yeniden inşa etmeye çalıştı. Tarihçi-ler hızın artışıyla birlikte geçmişe daha yoğun bir şekilde yönelebilmekte-ler. Fakat bu diğer insanların geçmişe yönelmesi anlamına gelmiyor. Ta-rihçiler geçmiş hakkında yazıp çizdikçe geçmiş ile an arasındaki farklılık daha da belirginleşmekte, bu da insanların geçmişe yönelmelerine değil ondan kopmalarına neden olmakta ve geçmişi olmayanların ona daha sıkı sıkıya sarılmalarına ve geleceğe umut bağlamalarına yol açmaktadır. Artık geçmişin, yaşanan andaki huzur ve buhrana bağlı olarak ya geri gelmesi



mümkün olmayan özlem duyulan bir dönem olarak, ya da düne ait olanın peşinde koşmanın ve hatırlamanın gerekmediği bir dönem olarak görülmesine yol açtı. Bu da insanları yaşanana ve yaşanacak olana yöneltti. Bu da anlatıların önemini yitirmesine, eski anlatıların anlamsızlaşmasına ve parçalanmasına yol açtı. İnsanların, iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, sürekli yeniden başkaları tarafından inşa edilen anlatılarda var olmasına yol açtı. Bu anlatılar insanın yaşadığı çevreye ve diline yabancı olduğu için anlatı ve yaşantı arasında uyumsuzluk, bu her iki zeminde var olmaya mahkûm insanda buhrana yol açtı. Bugünkü insanın yaşadığı derin buhran bundan kaynaklanmaktadır. Bu buhranı sadece bireyler değil topluluklar da en derin bir şekilde yaşamaktadır. Bireyin ve toplulukların bu buhrandan çıkmalarının tek yolu kendilerine özgü yeni anlatılar oluşturmalarıdır. Bunun için iletişim araçlarının yarattığı olumsuzlukları kendi lehlerine çevirebilmelidirler. Bu nasıl olacaktır? Hızın artışı aslında yeni bir göçebeleşmeyi başlattı. Bu da şifahileşmeye yol açtı. İletişim araçlarındaki anlatılar hızla yayılmaya başladı. İnsanların kitabelikteki gibi anlatılan şey üzerinde düşünme imkânını ortadan kaldırdı. Artık insanların bunu tetkik etmeye aslını esasını öğrenmeye imkânları yok. Çünkü geçmiş ile an arasındaki zaman aralığı sıradan insanlar için neredeyse tamamen kalkmış durumda. Bu da onun geçmişten gelene yönelmesini imkânsızlaştırmaktadır. Sürekli yeni imgeler sağanağı önceki imgeleri örtmekte ve insanların onlara yönelmelerine engel olmaktadır. Bu durumda yapılacak tek şey kalıyor. Geçmiş ve geçmişe ait olanı, yani bireyi ve topluluğun köklerine ait olanı bugüne taşımak gerekiyor. Bu sıradan insanları geçmişe götürmekle değil, geçmişin bugünkü anlatıya ruh vermesiyle mümkün olacaktır. Tıpkı göçebe topluluklardaki ozanların yaptıklarını şimdi geçmiş üzerine araştırmayı meslek edinmişlerin yapması gerekir. Geçmişe ait semboller ve dili bugünün insanının dili ve sembolleriyle ilişkilendirerek onun farklı olduğunu hissetmesini sağlaması ve bir az olsun geçmiş ile olan derin uçurumu, hızı kullanarak aşabileceğini farketmesini sağlamak gerekir. Modern dönemdeki geçmişin geçmiş olarak olduğu gibi inşası naif düşüncesi aslında sadece anlamsız bir anlatıyı ortaya çıkarmakla kalmadı, aynı zamanda insanların geçmişleriyle bağlarını kopardı ve anlatıları içinden yeni anlatılar çıkarma imkânını da ortadan kaldırdı. Modern tarih yazımı aslında geçmişin bugünden ne kadar farklı olduğunu ortaya koyarken, insanların geçmişle irtibat kurmasının imkânını da ortadan kaldırdı. Hâlbuki bu anlamıyla geçmiş bilgisinin bir anlamı yoktur. Geçmiş şu andaki anlatımın zemini olması olmalıdır.

Sonuç olarak denebilir ki “boy boyladı soy soyladı” sözünü bugüne ait tabirlerle birebir karşılamak ve sözün bir zamanlar ifade ettiği anlama ulaşmak, bağlamın değişmesi sebebiyle oldukça güçtür. Tıpkı toprakta

yapılan kazılarda ortaya çıkan buluntulara anlam vermenin güçlüğü gibi. Boy sözcüğü önce beden, daha sonra siyasî birliğin (boy) adı ve son olarak da bu siyasî birliğin anlatısının ismi olmuştur. “Boyladı” ifadesinin ise ismi olan boy ile birlikte, yani boyun anlatısını icra etme anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>50</sup> Soy sözcüğü ise ya kök, nesil anlamına gelen soy ile ya da hikâye, söz anlamına gelen sav sözcüğü ile ilişkilendirilebilmektedir. Her ikisinde de şahsî dile gelişi ifade etmesi açısından, semantik açıdan birbirine yaklaşmaktadır. “Soylamak” ise “soyu dillendirmek” anlamına gelmektedir. Soyla- fiili *Tarama Sözlüğü*’nde rastlanılmayan “haber vermek” anlamında “anlatmak” ile karşılanabilir. Fiil zamanla “aramak”, “sormak” gibi anlamlar da kazanmıştır. “Boy boyladı soy soyladı” ifadesine gelince böyle bir kutsal edim ancak kutsal bir şahıs tarafından yapılabilir. O da Korkut Ata’dır. Şahıslar kendi hikâyelerini dillendirebilirler, yani soylayabilirler fakat boy (siyasî birlik) kendi boyunu (hikâyesini) dillendiremez yani boylayamaz, bu işi boyun saygı duyduğu birisinin yapması gerekir. Çünkü soylar ve boylar ancak anlatılarında var olurlar. Mekânda mukim olamayan göçerler ancak anlatıda mukim olabilmektedirler. O yüzden de boy boylamak ve soy soylamak kutsaldır. Boyların dağılmasından sonra zaman içinde anlatıları da parçalanmış, yeni anlatılar yerini almış olmalıdır. Haricî sebeplerle boy parçalandığında anlatısı varlığını devam ettirebilir. Yeni bir boy kuruluncaya kadar bu anlatı korunur. Eğer yeni bir boy teşekkül etmez ise bu anlatının mensupları gittikçe ufalanan anlatılarında var olmayı sürdürürler. Böylece önceki anlatılar yeni anlatılar içinde izler bırakarak kaybolur. Bir süre sonra soyların ve şahısların anlatıları öne çıkmaya başlar ve büyük anlatılar kayda geçirilmez ise zaman içinde unutulur.<sup>51</sup>

Dede Korkut Kitabı’ndaki boy (boylama) ile bugün söylenen bozlak arasındaki benzerlik dikkati çekmektedir.<sup>52</sup> Yine soylamalar türküler olarak varlığını devam ettirmektedir. Göçerlerin dünyasında boy boylama soy soylama işi sadece kam-ozanlara verilmişti. Batı Asya’da kamlar ortadan

<sup>50</sup> XI. yüzyılda kaleme alınan *Kutadgu Bilig*’de *bod* sözcüğü hem beden hem de insan topluluklarını ifade etmektedir.

<sup>51</sup> Bu dönüşümü görmek için XV. yüzyılın sonlarında derlenmiş Dede Korkut Hikâyeleri ile boy yapısının belki de tamamıyla unutulduğu veya anlam değiştirdiği XX. yüzyılda derlenmiş Dede Korkut’a ait hikâyeler arasındaki bir karşılaştırma yapmak gerekir (Saim Sakaoglu, *Dede Korkut Kitabı, İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar*, Konya 1998, s. I).

<sup>52</sup> S. Tezcan, *bozlak* sözcüğünün “haykırmak, böğürmek” anlamındaki *bozla-* fiilinden türediğini söylemektedir. Acaba *boyla-* ile *bozla-* arasında fonetik bir ilişki var mı? Acaba kutsal bir edim olan *boylama* tıpkı ozanlığın zamanla gevezeliğe dönüşmesi gibi zamanla çığırmaya (bozlaka) mı dönüştü?

kaybolup yerini babalara bırakınca, ozanlar zaman içinde eski kutsiyetini kaybetti.<sup>53</sup> Böylece boy boylama soy soylama faaliyeti de son bulmuş oldu. Dolayısıyla “boy boyladı soy soyladı” sözünün göçebe Türklere ait kayda geçirilerek günümüze ulaşmış yegâne anlatı olan *Dede Korkut Kitabı*’ndan başka yerde geçmemesi de tesadüf değildir.

Bunun sebebi, ‘Oğuz-nâme’de olduğu gibi destanı oluşturacak varlık alanının ortadan kalkmasıdır. Oğuz-nâme kadar kapsamlı olmasa dahi yeni bir destan teşekkül ettiğinde yine hikâye anlamında boy sözcüğünün kullanıldığına şahit oluyoruz. Köroğlu Destanı boylardan teşekkül etmektedir. Fakat makamsız türkü olarak soylamalara 20. yüzyıla kadar Dede Korkut Hikâyelerinin dizildiği ve koşulduğu en son ile yakın Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi ve çevresinde rastlanmaktadır. Yine bu bölgede söz de “türkü”, “şarkı”, “manzum anlatı” anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Hatta sazlı sözlü ikilemesinde söz “türkü” anlamındadır. İçinde manzum anlatıları da ihtiva eden hikâyeli anlatılar anlamında boy ya da boylama ile bozlak arasındaki bir ilişki gözden kaçmamaktadır.<sup>55</sup>

“THE PAST COVERED BY THE SAYING  
“BOY BOYLAD. SOY SOYLAD” IN DEDE KORKUT TALES”

*Abstract*

*This article aims to shed light on what the saying “Boy boylad. soy soylad.” present in Dede Korkut Tales was used to express in the world of nomadic Turcomans. It is discussed whether the word “boy” meaning “tribe” in Turkish and the term “soy” meaning “origin, descent”, are used together in this saying to refer to the oral narratives of nomadic political unities depending on blood relationship. By doing this, possible textual meanings for this saying are discussed regarding the historical context of the text. It is found out that the words “boy” and “soy” to which we do not witness with the meaning “narrative” except The Book of Dede Korkut, exists in oral tradition of nomads till XX<sup>th</sup> century.*

*Keywords*

*The Book of Dede Korkut, boy, soy, nomads, oral tradition.*

<sup>53</sup> Kutsal bir iş olan “ozanlık” zamanla “gevezelik” olarak görülmeye başlanacaktır (Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul, 1989, I, 131-144). Çünkü kitabilikle birlikte “söz” ve “söz söyleyen” değersizleşir (Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, terc. Hüsamettin Arslan, İstanbul 1998, s. 191 vd).

<sup>54</sup> Caferoğlu, s. 276-7.

<sup>55</sup> Tezcan, s. 229.

XIX. YÜZYILDA OSMANLI-AÇE İLİŞKİLERİ  
OSMANLI HİLÂFETİNİN GÜNEY ASYA'DA DİNİ-SİYASÎ NÜFUZU

*İlhami YURDAKUL\**

**ÖZET**

*Açe Sultanlığı, Güney Asya'daki Avrupa sömürgeciliğine karşı yaklaşık dört yüz yıl mücadele etti. Açe sultanları da başlangıçta Portekiz ve İspanya, daha sonra da Hollanda sömürgeciliğine karşı hilâfet merkezi olan Osmanlı Devletinden yardım ve tebaiyet talep ettiler. Bu talepler üzerine XVI. yüzyılda II. Selim gerekli yardım emrini ve tebaiyet belgesini verdi. XIX. yüzyılda ise bu belgeyi Sultan Abdülmecid yeniledi. Osmanlı Devletinin Güney Asya'daki en uzak hâkimiyet alanı olan Açe, Osmanlı dışında hiçbir ülkenin hâkimiyetini kabul etmedi ve Hollanda'ya karşı bu ülkenin sömürge tarihinin en uzun ve çetin savaşını verdi. Osmanlı Devleti de hilâfetin dinî-siyasî nüfuzunu ve tebaiyet belgesinin verdiği hak ve sorumlulukları devrin siyasî konjonktürü içinde gücü nispetinde kullandı. Bu çalışmada Açe halkı ile Türkler arasındaki gönül ve kültür bağı gösteren tarihî zemin üzerinde duruldu.*

**Anahtar Kelimeler**

*Osmanlı Devleti, Osmanlı hilâfeti, Açe Sultanlığı, Osmanlı-Açe ilişkileri, tebaiyet-egemenliğini tanıma, Hollanda, sömürgecilik, Endonezya.*

“... Açe ile Mekke arasında Diva demekle maruf yirmi dört bin cezireden on iki bin cezirede yerleşim olup camilerde padişah ismine hutbeler okunmaktadır<sup>1</sup>. Açe dahi padişah-ı âlem-penah hazretlerinin köylerinden bir köydür, bu bendeleri dahi hizmetkârlarından bir hizmetkârım ...”

*Açe Sultanı Alaaddin'den Kanunî Sultan Süleyman'a<sup>2</sup>*

Osmanlı belgelerinde Açe veya Aşi; yabancı kaynaklarda Atchin, Atjeh, Achin, Aceh, Acheh veya Ashi olarak geçen ve Osmanlı Devletinin Güney Asya'daki en uzak hâkimiyet noktası olan Açe'nin İslâm tarihinde

\* Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü /iyurdakulI@hotmail.com.tr

<sup>1</sup> Vurgular bize ait.

<sup>2</sup> Bu mektubun tamamının transkripsiyon metni için bkz. Razaulhak Şah, “Açi Padişahı Sultan Alaaddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi *Tarih Araştırmaları Dergisi*, V/8-9, (1967), s. 381-388.

Avrupa sömürgeciliğine karşı verilen mücadelede hususî bir yeri vardır. Bu mücadelede, hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu nedeniyle kurulan dinî, askerî ve diplomatik ilişkiler Açe halkı ile Osmanlılar arasındaki gönül ve kültür bağının temelini oluşturur. Açe sözlü ve yazılı kaynaklarında Açe-Osmanlı ilişkileri üzerine anlatılan çok sayıda efsaneleşmiş olay da asırlarca muhafaza edilerek bu tarihî bağ güçlendirildi<sup>3</sup>. Ayrıca Açe ulusal bayrağının kırmızı bir zemin üzerinde beyaz ay yıldız ile alt ve üstünde ana hat beyaz olmak üzere siyah yatay çizgilerden oluşması ve Açe halkının kendilerini Arap, Hint ve Türk karışımı bir millet olarak tanımlaması da bu bağı gösteren örnekler arasında sayılabilir.

Osmanlı-Açe ilişkilerini canlı tutan ve her yıl hac vesilesiyle bilgi alış-verişi sağlanan gayriresmî haber kanallarının yanında, arşiv vesikalalarının işaret ettiği istikamet, resmî kanallardan da ihtiyaç hâlinde hilâfet merkeziyle gerekli iletişimin kurulduğu ve bu ilişkinin bir iki olayla sınırlı olmayıp süreklilik arz ettiği. Osmanlı-Açe ilişkilerinin diplomatik ve askerî açıdan yoğunlaştığı iki dönemden ilki Portekiz ve İspanya sömürgeciliğine, diğeri de Hollanda sömürgeciliğine karşı Açe halkının en yoğun ve kritik mücadele yıllarıdır. Bu cümleden hareketle ay yıldızlı bayrağı ve Osmanlı sevgisini yüz yıllardır gönüllerinde muhafaza eden Açe halkı ile Türkler arasındaki gönül ve kültür bağını gösteren tarihî zemin üzerinde daha fazla durmanın ve hafızamızı yenilemenin zarureti ortadadır.

Sumatra Adası'nın Kuzeybatı ucunda yer alan ve Endonezya'nın otonom bir bölgesi olan Açe, 26 Aralık 2004 tarihinde meydana gelen dokuz büyüklüğündeki Güneydoğu Asya depremi ve akabinde oluşan tsunami nedeniyle bir kez daha başta Türkiye olmak üzere dünya gündemine girdi. Bu deprem-tsunami yüzünden resmi rakamlara göre yaklaşık 180.000 kişinin öldüğü Açe'de, tarihî belgeler, bu tür acıların daha önce de yaşandığını göstermektedir<sup>4</sup>. Bundan sonra da, zamanı tahmin edilememekle beraber,

<sup>3</sup> Açe halkı ve Türkler arasındaki ilişkileri konu alan hikâye ve efsaneler ile bunların kaynakları için bkz. Affan Seljuq, "Relations between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms in the Malay-Indonesian Archipelago", *Der Islâm*, 57 (1980), s. 301-310; Anthony Reid, "XVI. Yüzyılda Batı Endonezya'da Türk Tesiri", (Çev. İsmail Hakkı Göksoy), *Türk Yurdu*, 112 (1996), s. 42-45; İsmail Hakkı Göksoy, "Malay-Endonezya Kaynaklarına Göre Türkler ve Osmanlı-Açe İlişkileri", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XIV (1999), s. 175-187.

<sup>4</sup> Nitekim 1883 yılında bölgede meydana gelen bir "zelzele"den yaklaşık 30.000 kişi etkilendi (1 Kasım 1883/30 Zilhicce 1300, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende Posta ve Telgraf Nezareti Maruzatı (Y. PRK. PT.), 2/40).

benzer tabii olayların olabileceği bilinen bir gerçektir. Şimdi bu son Güneydoğu Asya depremi-tsunami vesilesiyle yeniden tazelenen ve kuvvetli bir tarihî geçmişi bulunan Türkiye-Açe ilişkilerinin daha da geliştirilmesinin gereğine işaret ederek konunun izahına geçebiliriz.

#### A. XIX. YÜZYILA KADAR OSMANLI-AÇE İLİŞKİLERİ

Uzakdoğu takım adalarında yaşayan ve en büyük etnik kesimi Malay olan yerli halklar, Çin ve Hintlilerle olan yoğun ilişkilerinin sonucu Buddha ve Brahma mezheplerine girmişti. XIII. yüzyıla doğru Arapların bölgeye hicret ve ticaret maksadıyla gelmeye başlamaları üzerine takım adalarında din ve mezhep olarak büyük bir değişim oldu. Bu büyük değişimin ehl-i beytten bir ailenin Sumatra Adası'na gelip yerleşmesi ve mahallî halka İslâmiyeti telkin etmesi üzerine başladığı kabul edilmektedir<sup>5</sup>. 1498 yılında Vasco da Gama'nın yeni bir Hint yolu keşfettiği günden itibaren bölge ticaretini ellerinde tutan müslümanlar ile Portekizliler arasında süreklilik arz eden bir hâkimiyet mücadelesi başladı. Samudra-Pasai Sultanlığının Portekizliler tarafından 1521 yılında yıkılmasının ardından Ali Mugayat Şah tarafından bu sultanlığın hâkimiyet bölgelerinden biri olan Açe bölgesinde Açe Sultanlığı kuruldu. Kurucu şahın vefatından sonra oğulları Salahaddin ve özellikle de Sultan Alaaddin, Açe Sultanlığının itibarını artırdı<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Güney Asya takım adalarına İslâmiyet'in gelişi, yayılışı, Hollanda'nın müslümanlara karşı uyguladığı politika, sömürgeciliğe karşı mücadele veren İslâmî cemiyetler ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ethem Fırlalı, "Endonezya'da Çağdaş İslâm Düşüncesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1985, II, 9-11; Haydar Bammat, *İslâmiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri*, (Çev. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 453; W. Eberhard, *En Eski Devirlerden Zamanımıza Kadar Uzakdoğu Tarihi*, Ankara 1986, s. 319-323; İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da İslâm ve Hollanda Hakimiyeti", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1994), s. 161-191; Aynı mlf., *İslâmiyetin Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, İstanbul 1998, s. 69-84; Marshall G.S. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, İstanbul 1993, III, 49-51.

<sup>6</sup> Hindistan'ın batı kıyısındaki Gücerat hükümdarı Bahadır Şah, Portekizlilere karşı Kanunî Sultan Süleyman'dan yardım istemiş ve 1538 yılında Hadım Süleyman Paşa bir donanmayla o bölgeye gönderilmişti. Bazı kayıtlarda Kanunî Sultan Süleyman'ın Sinan Paşa emrindeki donanmayı uzak denizlere gönderip Açe emirini himaye altına aldığı ve bir sancak hediye ettiği kaydedilmektedir (Razaullah Şah, "Açı Padişahı Sultan Alaaddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu", s. 373-378). Osmanlı Devletinin Hind seferleri ve yardımları için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1988, II, 391-400. Ayrıca Açe Sultanlığının kuruluşu, saltanat mücadeleleri ve ülke sınırlarının genişlemesi için bkz. Göksoy, *İslâmiyetin Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, s. 165-182.

Bu sırada doğudaki müslümanlar Osmanlıları İslâm aleminin lideri ve koruyucusu olarak görüyor, halife sıfatını haiz Osmanlı hükümdarları da tüm müslümanları himaye etmek istiyordu. Nitekim 1547 yılında Portekizlilere karşı savaşan Açe Sultanı Alaaddin'in, Ömer ve Hüseyin adında iki elçisini göndererek Osmanlı Devletinden yardım istemesi üzerine Lütfi Bey adında bir görevli maiyetiyle buraya gönderilerek gerekli yardım yapıldı. Sultan Alaaddin 1566 yılında da Kanunî Sultan Süleyman'a bölge hakkında çok samimî ve detaylı bir mektup göndererek hem Açe'de hem de bölgedeki diğer pek çok camide hutbelerin halife adına okutulduğunu, yani halifeye bağlı olduklarını bildirdi ve Portekiz saldırılarına karşı yardım istedi. Açe Sultanı Alaaddin'in elçi heyeti İstanbul'a vardığında Sultan Süleyman'ın seferde olması ve bir süre sonra vefat etmesi üzerine yerine II. Selim padişah oldu. Açe elçi heyeti de II. Selim'e biatlarını sundular ve Portekiz saldırılarına karşı yardım istediler.

Yardım talebini kabul eden padişah, Açe'ye Süveys'ten 15 kadirga ve 2 barça türü gemi, hassa topçulardan 1 topçubaşı ve emrindeki 7 topçu, Mısır'dan yeteri kadar asker ve kale dövecek top, tüfek ve harp levazımâtı gönderilmesini emrederek donanma kaptanlığına 21 Eylül 1567 (17 Rebiülevvel 975) tarihinde Kurdoğlu Hızır Reis'i atadı. Yemen ve Mısır beylerbeyleri ile Cidde, Aden, Rodos beyine ve Mekke şerifine fermanlar gönderilerek Açe elçilerinin geri dönüşlerinde emniyet içinde gitmelerinin sağlanması ve yolculuk esnasında yapacakları alışverişlere mâni olunmaması istendi. Bu arada Mısır beylerbeyine, elçinin talep ettiği dülgere, demirci, kalkancı, nakkaş ve sair sanat ehlinden listesi yapılarak bildirilen kişilerin elçi ile gönderilmesi ve gönüllü gideceklere izin verilmesi emredildi. Böylece bölgeye gönderilecek teknik ve askerî Osmanlı yardımı için gerekli tüm yazışmalar yapılarak hazırlıklar tamamlandı. Ancak Yemen'de çıkan isyan, Kıbrıs ve Tunus'un fethi gibi nedenlerle yardım gecikti. 15 Ocak 1568 (15 Receb 975) tarihinde Açe elçisine yazılan bir hükümle gecikme nedeni açıklanarak, kararlaştırıldığı gibi donanmanın gönderileceği bildirildi. Bu name bir hafta sonra Açe elçisine iletilmek üzere Mustafa Çavuş'a verildi<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Sultan Alaaddin'in 13-21 Ocak 1566 (Evahir-i Cemaziyelahir 973) tarihli bu mektubu Açe Sultanlığının Osmanlı Devletine bağlılığını, 20 Eylül 1567 (16 Rebiülevvel 975) tarihli II. Selim'in Açe Sultanı Alaaddin'e yazdığı name de bunun teyit edildiğini gösteren bilinen ilk resmî belgedir. Açe Sultanlığı ve Osmanlı ilişkilerinin başlangıcına ışık tutan Açe Sultanı Alaaddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a gönderdiği mektup, bu mektuba II. Selim'in verdiği cevabî mektup, yardım götürecektir donanmaya

Yardımanın gecikmesine sebep olan Yemen isyanı bastırıldıktan ve Kıbrıs ile Tunus'un fetih hareketi tamamlandıktan sonra Seyyid Kemal Reis'in başkanlığında bir heyetle Açe'ye askerî levazımat ve seçme üç bin asker gönderildi. Sultan Alaaddin'in büyük bir sevinçle karşıladığı Türk donanması tam iki sene burada kaldıktan sonra büyük çaplı on beş top ve iki gemiyi Açe'de bırakarak geri döndü. Burada Türk ustalarının tesis ettikleri dökümhanelerde pek çok top döküldüğü gibi yeni döküm ustaları da yetiştirildi. Buraya gelen Türkler yerli Açeli hanımlarla evlenerek çoğaldılar ve yeni köyler kurdular. Açe Sultanlığı da bu yardımlar sayesinde Portekizlilere karşı büyük başarılar kazandı<sup>8</sup>.

Hilâfet merkezine bağlı olan Açe Sultanlığı ve halkı Portekizlilerden sonra Hollanda saldırılarına maruz kaldı. Nitekim 5 Haziran 1596 tarihinde ilk Hollanda gemisi ticaret amacıyla Sumatra Adası'na geldi. Hollanda tüccarları 1602 yılında Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'ni (United East India Company) kurdular. Ticaret şirketi Açe dahil pek çok yerde ticarethaneler açtı. Ancak bir süre sonra ticaret şirketi siyasi bir hükümet şeklini aldı ve bölgede güç kullanarak işgallere başladı<sup>9</sup>. Baharat ticareti nedeniyle Hollanda'nın Birleşik Doğu Hindistan Şirketi 1606 yı-

---

komutan atanan Kurdoğlu Hızır Bey'e verilen nişan, elçinin dönüşü ve yardım amacıyla Yemen Beylerbeyine, Mısır Beylerbeyine, Mekke şerifine, Cidde beyine, Aden beyine, Rodos beyine yazılan hükümler ile gönderilecek yardımın gecikme sebebini açıklayan ve Açe elçisine yazılan mektubun transkripsiyon metinleri için bkz. Razaulhak Şah, "Açi Padişahı Sultan Alaaddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu", s. 373-395. Ayrıca bkz. Safvet, "Bir Osmanlı Filosunun Sumatra'ya Seferi", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, Cüz 10, (1329), s. 604-614; Cüz 11, s. 678-683; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 401-403. İsmail Hakkı Göksoy'un çevirisini yaptığı bir çalışmada Divan-ı hümayun çavuşu olan Mustafa Çavuş, "Mustafa Kamus" olarak yazılmıştır (A. Reid, a.g.m., s. 42-45).

<sup>8</sup> Server R. İskit, "Açe Sultanlığından Endonezya Devletine", *Tarih Konuşuyor*, IV/23, (1965), s. 1880-82; Safvet, a.g.m., Cüz 10, (1329), s. 604-614; Cüz 11, 678-683; Numan Kurtulmuş, "Açe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I, 329-332. Razaulhak Şah, Osmanlı Devletinin çok istemesine rağmen Yemen, Kıbrıs ve Tunus işlerinin yoğunluğu ve deniz seferlerine önem vermeyen III. Murad'ın tahta geçmesi üzerine tasarlanan yardımın yapılamadığı kanaatindedir (Razaulhak Şah, "Açi Padişahı Sultan Alaaddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu", s. 381). 1580'li yıllarda Açe sultanının hizmetinde Güceratlı, Habeşistanlı ve bazı Türklerin bulunduğu bilinmektedir (Eberhard, a.g.e., s. 316). Türk askerlerinin Açe'deki yardım faaliyetleri için bkz. A. Reid, a.g.m., s. 46-47.

<sup>9</sup> Eberhard, a.g.e., s. 325; BOA., Yıldız Perakende, Arzuhal ve Journaller (Y.PRK. AZJ.), 46/10.



lında hissedarlarına yüzde yetmiş beş kâr verdi. Hollanda'nın ilk Hindistan valisi Pieter Both, 1610 yılında Cava Adası'nın batı ucunda Cakarta yakınlarında tahkimli bir mevki meydana getirdi. İngiliz-Hollanda mücadelesi yüzünden tamamen tahrip olan Cakarta şehrinin yerine 1619 yılında Hollandalılar Batavia şehrini kurdular. Bu tarihten sonra Batavia, Hollanda sömürge imparatorluğunun merkezi hâline geldi. Hollanda'nın Birleşik Doğu Hindistan Şirketi ile İngilizlerin 1600 yılında kurulan Doğu Hindistan Ticaret Şirketi'nin yaptıkları anlaşma üzerine Cava'nın biber ticareti iki ülke arasında paylaşıldı, ancak sömürgecilik mücadelesi devam etti<sup>10</sup>.

Hollandalılar, 1663 yılından itibaren Açe Sultanlığının hâkimiyetinde bulunan yerleri de işgale başladı ve Açe üzerinde bazı imtiyazlar elde etti. Bölgede faaliyet gösteren Hollanda'nın Doğu Hindistan Şirketi ve Hollanda hükümeti büyük kazançlar temin ediyordu. Ancak 1731 yılından itibaren baş gösteren hastalıklar ve kaçakçılık yüzünden şirketin kazançlarında azalma oldu. Hollandalılar kârlarının azalmasına Çinli tüccarların sebep olduğuna hükmettiler. Bunun üzerine 1740 yılında çıkan olaylarda Batavia'da çok sayıda Çinli öldürüldü. Hollanda açısından kâr payının düşük gerçekleştiği bu dönemden sonra yeni genel vali Von Hoorn bölgede ticarî faaliyet yerine ziraî faaliyeti ön plâna çıkaran yeni bir siyaset takip etti. Ancak ticarî faaliyetler sırasında yerli halka karşı yapılan istismar bu kez ziraî faaliyetler üzerinden yapılmaya başlandı. Nitekim yerli halk kahve gibi yeni ürünleri ekmeye mecbur edildi. İşgal edilen topraklar "devlet toprağı" adı altında yabancılara satıldı. Böylece köylüler kiracı olarak çalıştırıldı. Bir süre sonra da topraksız kalan köylülerden bir işçi sınıfı meydana getirildi<sup>11</sup>.

## B. TANZİMAT DEVRİNDE OSMANLI-AÇE İLİŞKİLERİ

Öteden beri tüm müslümanlarla olduğu gibi Osmanlı-Açe ilişkilerinde de hac yoluyla gayriresmî bile olsa belli bir oranda bilgi akışı sağlanıyordu. Bu vesileyle hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu gösterilmeye ve görülmeye devam ediyordu. Üstelik Açe Sultanlığının Osmanlıya bağlılığının en önemli kanıtı olan tebaiyet belgesi geçerliliğini koruyordu. Bu nedenle Osmanlı-Açe ilişkileri yeri geldikçe vurgulanacağı gibi bir-iki defaya mah-

<sup>10</sup> Bekir Sıtkı Baykal, *Yeni Zamanda Avrupa Tarihi, II. Cilt, 1. Kitap Otuz Yıl Savaşları Devri*, Ankara 1988, 109-110; Eberhard, *a.g.e.*, s. 325-27.

<sup>11</sup> Eberhard, *a.g.e.*, s. 328-33.

sus vuku' bulmuş ilişki biçimi olarak algılanamaz. Aksine halifenin kim olduğu, fetih hareketleri ve padişahın diğer icraatları gibi konular her yıl hac vesilesiyle tüm dünya müslümanları gibi Güney Asya müslümanları tarafından da öğreniliyordu.

Güney Asya takım adalarında sömürgecilik mücadelesi veren Batılı ülkeler, Avrupa kıtasında da Fransız İhtilali'nin ardından 1792 yılında başlayan ve yaklaşık yirmi beş yıl süren koalisyon savaşlarında aynı şekilde bir mücadele içine girdiler. Birinci koalisyon savaşında (1792-1798) Fransa, İngiltere'nin müttefiki olan Hollanda'yı işgal etti. Beşinci koalisyon savaşı (1809-1812) sırasında da İngiliz mallarının Avrupa'ya girişini engellemek için Danimarka ve Hollanda'yı kendine bağladı<sup>12</sup>. Fransa'nın Hollanda'yı ilhak etmesi üzerine 1811 yılında İngiltere tarafından takım adalar işgal edildi. Hollanda'nın Fransa'dan ayrılması üzerine de 1816 yılında İngilizler adaları tekrar Hollanda'ya iade etti<sup>13</sup>. Bu savaşlar sırasında Hollanda'nın Doğu Hindistan Şirketi lağvedildi. 1 Ocak 1800 tarihinden itibaren de takım adaları doğrudan Napolyon'un akrabası olan Hollanda kralına ait oldu. 1815 yılında kabul edilen Hollanda anayasasına göre de adalar kralın malı olarak gösterildi<sup>14</sup>. 1824 yılında Hollanda, İngiltere ile yaptığı anlaşma üzerine Cava ve buraya bağlı adaları müstemleke kabul etti<sup>15</sup>. Ancak işgallerini Sumatra Adası'nın kuzeyine kadar genişletmeyeceğine dair İngiltere'ye söz verdi. Böylece Açe'nin bağımsızlığını kabul ederek onu fiilî olarak tanımış oldu<sup>16</sup>.

Hollanda, İngiltere ile yaptığı anlaşmayla Açe topraklarına saldırmayacağına dair söz vermesine ve Açe Sultanlığının bağımsızlığını tanımamasına rağmen 1837 yılında Açe hâkimiyetinde bulunan yerlere saldırdı<sup>17</sup>. Açe savaşı olarak da bilinen Hollanda-Açe savaşının bir nedeni de İngil-

<sup>12</sup> Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih*, İstanbul 1985, s. 19-29.

<sup>13</sup> BOA., Yıldız Perakende, Elçilik, Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik Evrakı (Y. PRK. EŞA.), 28/58.

<sup>14</sup> Bu tarihten itibaren baş gösteren isyan ve Hollanda saldırıları sırasında 1830 yılına kadar yaklaşık beş yıl içinde 15.000 Hollandalı, 200.000 de yerli halktan öldü (Eberhard, *a.g.e.*, s. 332-34).

<sup>15</sup> BOA., Y.PRK. AZJ., 46/10.

<sup>16</sup> Kemal Karpaz, *İslâmın Siyasallaşması*, İstanbul 2001, s. 93-94.

<sup>17</sup> BOA, İrade. Hariciye (İ. HR.), nr. 3208, lef 2. Açe elçisi bazı araştırmalarda Muhammed Gus şeklinde yazılmıştır (Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992, s. 90; İsmail Hakkı Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Isparta 2004, s. 64.

tere ve Amerika'nın Açe'ye gösterdikleri ilgiydi. Çünkü sömürgeci ülkelerin hepsi bu zengin toprak parçasına sahip olmak istiyor ve bunun için mücadele ediyordu<sup>18</sup>. Güney Asya takım adalarında sömürgecilik yapan Hollanda'nın hedefi Açe'nin de işgali ve sömürülmesiydi. Bu yüzden Açe idarecilerinin, Batılı devletlerin bölgedeki sömürgecilik faaliyetlerine karşı müslüman Açe halkının, geleceğini teminat altına almak ve sömürgecilere boyun eğmemek için yeni tedbirler alması gerekiyordu.

Bu tedbirler kapsamında Açe Sultanı Mansur Şah, savunma gücünü tahkim amacıyla gerekli yardım ve desteği temin için özellikle Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerine önem verdi. Bunun ilk işareti olmak üzere bazı taleplerini de içeren namelerle değişik miktar ve sayılarda öd ağacı, buhur, kafur, biber ve ipek havluyu hediye olarak 1837 (1253) yılında Amerikalı bir kaptan vasıtasıyla Sultan Mahmud'a, 1841 (1257) yılında Fransız kaptan ve 1845 (1261) yılında da yine bir başka Fransız kaptan vasıtasıyla Sultan Abdülmecid'e gönderdi<sup>19</sup>. Açe Sultanı Mansur Şah'ın yaklaşık dörder yıl arayla üç kez bölgede ticaret yapan gemi kaptanları vasıtasıyla göndermiş olduğu bu mektup ve hediyeler, Osmanlı-Açe ilişkilerindeki ikinci yoğunluğun başlangıç tarihinin sanıldığı gibi 1848 ila 1850 yılları değil, bu tarihten yaklaşık 15 yıl önce olduğunu gösterir. Bu mektuplardan Mansur Şah'ın Hollanda saldırılarını püskürttüğü, ancak tam bir başarı için büyük bir gemiye ihtiyaç duyduğu anlaşılıyor<sup>20</sup>.

Ancak bu taleplerin tebaiyetin yenilenmesi bahsini içerip içermediği açık değildir. Ayrıca başlangıçta ve sonraki dönemde olduğu gibi bu ilişkinin Yemen, Mekke veya Cidde aracılığıyla değil, bölgede yoğun sömürgecilik faaliyeti olan Hollanda ve İngiltere dışında ticaret yapan Amerikan ve Fransız gemi kaptanları vasıtasıyla yapılması da dikkat çeken diğer bir ayrıntıdır. Bölgenin uzaklığı ve bu yüzden bizzat ilişki kurmanın zorluğu dikkate alınırca ticaret yapan gemi kaptanları aracılığıyla kurulmaya çalışılan ilişki biçimi daha zahmetsiz ve pratik görünmesi açısından anlaşılabilir.

Açe Sultanı Mansur Şah, bu şekilde bir netice alamaması üzerine 10 Mart 1849 (15 Rebiülevvel 1265) tarihinde doğrudan görüşmelerde bu-

<sup>18</sup> Eberhard, *a.g.e.*, s. 336.

<sup>19</sup> BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 3, 7. Bu hediye listeleri için ekler kısmına bakınız. Ayrıca 13 Aralık 1802 (19 Şaban 1217) tarihli Batavia cumhurunun Karadeniz'de ticaret gemilerinin geliş-gidişine izin verilmesine dair bkz. BOA, *Düvel-i Ecnebiyye*, 22/1, s. 2.

<sup>20</sup> BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 2.

lunmak üzere Şeyh Muhammed Gavs'ı resmi elçi sıfatı ile İstanbul'a gitmek üzere yola çıkardı. Yol güzergâhında bulunan veya ticaret gemileri olan Mekke, Medine, Arabistan, İran, İngiltere, Fransa gibi diğer ilgili ülke ve yerlere bu seyahat haber verildi. Böylece elçinin gidiş-dönüşünde özellikle Açe tüccar ve hacıları ile denizdeki gemi kaptanlarının elçiye hürmet göstermeleri, ayrıca yiyecek-içecek temini ve ihtiyaç hâlinde 3.000 Fransa Riyali'ne kadar senet karşılığında verilecek borç paranın da ödeneceği bildirildi<sup>21</sup>.

Açe elçisi uzun ve zahmetli bir yolculuğun ardından resmî evrakla Cidde valisi Hasib Paşa'ya ulaştı (20 Nisan 1850/7 Cemaziyelahir 1266). Elçi, II. Selim zamanında yapılmış olan biat anlaşmasının (rabita-i tebaiyyet) yenilenmesini (tekid), Açe'ye fermanla hususî bir memur atanmasını, bir Osmanlı sancağı ve gemisi gönderilmesini istedi<sup>22</sup>. Bu resmî talebin dışında, bölgeden İstanbul'a gelen diğer bir kişi Hariciye Nezaretinde Mansur Şah'ın İngiltere hükümeti ile yaptığı anlaşma gereğince bazı şartlar dahilinde bu devletin himayesine girdiğini, Osmanlı Devleti tarafından da korunmasını ve hutbelerde padişahın isminin okunmasına ruhsat verilmesini istediğini ifade etti.

Ayrıca Hollanda'nın işgal ettiği yerlerde bölge halkı üzerinde amansız bir baskı kurduğu ve hacca gitme izni için 50, dönüşte de 100 Fransa Riyali alıp bunların tamamının, Osmanlı Devletinin kararıyla olduğunu halka ilân ettiğini bildirdi<sup>23</sup>. Bu tarihte Osmanlı Devleti de diğer hacılardan almadığı hâlde bu bölgeden gelen hacılardan Cidde'de gümrük geliri yanında sandal, hammal ve devecilik adı altında bazı vergiler almaktaydı. Bu vergilerden muafiyet için yapılan istek üzerine adı geçen gelir kalemlerinin son zamanlarda ihdas edilmesi ve diğer müslümanlardan alınmaması nedeniyle ilgasına karar verildi. Bunun üzerine bölge şeyhlerinden onunun imza ve mühürlerinin bulunduğu bir arz ve oldukça uzun ve özenle

<sup>21</sup> Açe Sultanı Mansur Şah tarafından Muhammed Gavs'a verilmiş olan Arapça yol buyrulduşunda "Riyal" (lef 5), Muhammed Gavs'ın Babıali'ye takdim ettiği Arapça takririnde ise "Riyal-i Fransa" (lef 4) olarak geçen para birimi Türkçe tercümelerinde "Fransa" (lef 2) şeklinde yazılmıştır (BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 2, 5). 1870 tarihli Açe'ye ait Arapça bir gümrük kaydında da kullanılan para birimleri "Riyal-i İspanya" ve "Riyal-i Magribi" şeklinde geçmektedir (BOA., Sadaret Mektubi Kalemî Mühimme (A. MKT. MHM.), 457/55).

<sup>22</sup> BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 1.

<sup>23</sup> BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 2.

yazılmış bir kaside Sultan Abdülmecid'e takdim edildi (9 Nisan 1850/25 Cemaziyelevvel 1266)<sup>24</sup>.

Bu arada Cidde valisi tarafından Mansur Şah'ın resmî talebinin merkeze bildirilmesi üzerine diğer şifahî bilgi de dikkate alınarak tebaiyet meselesi şeyhülislâmın konağında toplanan hususî bir mecliste müzakere edildi. Cidde'ye gelen memurun resmî evrakla müracaatı söz konusu olduğundan daha güvenilirlikti. Ancak bir karar verebilmek için bölgedeki sömürgeci Avrupalı devletler ile Açe hükümetinin yaptığı anlaşmaların yanı sıra Osmanlı ile "rabıta-ı kadimeleri"nin de detaylı bir şekilde incelenmesi gerekiyordu. Bunun için de 11 Ağustos 1850 (2 Şevval 1266) tarihinde öncelikle Cidde'de bulunan Açe elçisinin İstanbul'a gönderilmesi, Mekke civarında bu bölgeden olan pek çok kişiden bilgi alınması, gizli ve tebdil-i kıyafet bir şekilde gayet kabiliyetli ve bilgili bir memurun da Açe'ye gönderilerek konunun yerinde incelenmesinden sonra gerekli adımların atılması kararlaştırıldı<sup>25</sup>.

Konu üzerindeki görüşme ve incelemeler; bölgenin uzaklığı ve ulaşım zorlukları yüzünden yaklaşık bir buçuk yıl sürdü. 25 Kasım 1851 (Selh-i Muharrem 1268) tarihinde Açe Sultanı Mansur Şah'ın elçisi Muhammed Gavs'ın getirdiği name ile Açe Sultanlığının hâkimiyetinde bulunan bölgeyi gösteren harita gerekli incelemelerden sonra bir kez daha Meclis-i Vâlâ'da görüşüldü<sup>26</sup>. Yapılan müzakerelerdeki tanımlama ve ifadelerden Osmanlı bürokratlarının Açe hakkında detaylı bilgilere sahip olmadıkları, ancak bu talep nedeniyle coğrafi, ekonomik, dinî, siyasî ve benzeri tüm bilgilere ulaştıkları anlaşılmaktadır. Bu durum hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu ve hac vesilesiyle sağlanan gayriresmî haber kanallarının dışında özellikle uluslar arası ilişkiler açısından detay gerektiren bilgilere duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmıştır.

Nitekim bu tarihte Açe hâkimiyetindeki bölgede 22 milyon İslâm bulunmakta ve her yıl 20-25 bin kişi hacca gitmekteydi. Bölge halkının çoğunluğu Şafiî ve bir miktarı da Hanefî mezhebindedi. Açe Sultanlığı-

<sup>24</sup> BOA, İrade. Dahiliye (İ. DH.), nr. 12286. Bu kasidenin faksimile metni için ekler kısmına bakınız.

<sup>25</sup> BOA, İ. HR, nr. 3270; Sadaret Mektubi Kalemî, Umum Vilâyât (A.MKT.UM), 25/72. Kemal Karpat, *a.g.e.*, s. 93-94. Bu karar 18 Ağustos 1850 (9 Şevval 1266) tarihinde Cidde valisine bildirildi (BOA, A.MKT.UM, 25/72).

<sup>26</sup> Açe Sultanlığının sınırlarını ve Hollanda'nın Açe hâkimiyetinde olup işgal ettiği yerleri göstermesi bakımından önemli olan bu harita için ekler kısmına bakınız.

nın muvazzaf nizamî askeri yoktu, ancak gerektiğinde halkın tamamı askerlik hizmetine ve yurt savunmasına katılırdı. Açeli askerler çakmaklı tüfek, tabanca ve kılıç yanında büyük ve küçük top da kullanırdı. Bunların dışında Sultan II. Selim zamanında yapılan Osmanlı yardımının bir eseri olarak döktürülmüş olan 500 top da Açe’de muhafaza edilmekteydi. Osmanlı-Açe ilişkilerinin başlangıcına tanıklık eden ve bir bakıma Osmanlı hâkimiyetinin bölgedeki simgelerinden sayılan topların yaklaşık 300 yıl geçmesine rağmen, Osmanlı-Açe ilişkilerinin kadimliğini delillendirme adına da olsa, varlığından söz edilmesi oldukça manidardır. Ayrıca Açe Sultanlığının 12 harp ve 500 ticaret gemisi vardı ve bu gemilerde zemini kırmızı ve üzerinde kılıç (seyf) ve yıldız bulunan bir Osmanlı sancağı kullanılırdı.

Görüldüğü gibi tebaiyet meselesi tarihî temelleri olan siyasî bir tercihti. Açe Sultanı Mansur Şah da Osmanlı Devletine bağlılığın sözleşme metni olan tebaiyet belgesini yenilemek için Osmanlı hakimiyetinin ve Açe’nin tebaiyetinin sembollerinden biri olarak sikke bastırmak, askeri eğitim için Arapça, Fransızca veya İngilizce bilen beş asker muallimi ile bir sikkezen, tebaiyetin alâmeti olarak da bir ferman gönderilmesini talep ediyordu. Tebaiyet kabul edildiği takdirde bir miktar verginin de verileceğini bildiriyordu<sup>27</sup>. Konunun uluslar arası boyutu nedeniyle tebaiyet belgesinin verilme sürecinin uzaması üzerine Açe elçi heyeti başkanı Elhac Muhammed Gavs ve arkadaşları Osmanlı tebaiyetinden başka hiçbir ülkenin hâkimiyetini kabul etmeyeceklerini, bir seneye yakın bir süredir İstanbul’da misafirhanede kaldıklarını, iki senenin yollarda geçtiğini, taleplerine bir cevap verilmesini ve artık memleketlerine dönmek istediklerini bildirdiler<sup>28</sup>.

Bunun üzerine Açe elçi heyetinin Meclis-i Vâlâ müzakeresi sırasında hazır bulunan Yemen valisi Mustafa Paşa ile beraber aynı vapurla Yemen’e oradan da münasip bir memur refakatinde ülkelerine gönderilmeleri ve yol harcırahı olmak üzere 15.000 kuruş atıyye verilmesi kararlaştırıldı. Ayrıca elçi ve on bir adamına misafir oldukları sürece emsalleri gibi “yevmiye ve teamiye” tahsis edilmişti<sup>29</sup>. Açe’ye gönderilecek hususî memurun görev ve yetkilerini de içeren bir talimatname hazırlandı. Yemen’den hususî bir

<sup>27</sup> BOA, İrade. Meclis-i Vâlâ (İ. MV.), nr. 7706.

<sup>28</sup> BOA, İ. HR., nr. 3511. Eraslan, elçinin Yemen’deki misafirhanede kaldığını kaydetmektedir (Eraslan, *a.g.e.*, s. 90).

<sup>29</sup> 12 Aralık 1851 (17 Safer 1268), BOA, İ. MV., nr. 7706.

memurla yola devam edecek elçi heyetinin gidiş ve Osmanlı memurunun Açe'den dönüşünde gelecek Açe murahhasıyla beraber geliş maliyeti bilinemediğinden Yemen emvalinden karşılanmasına ve bu paranın daha sonra merkezden ödenmesine karar verildi.

Padişah, gerek elçinin gerekse Mansur Şah'ın namesinde ifade ettiği tebaiyet talebini memnuniyetle karşıladı ve bu konuların Osmanlı Devleti tarafından da arzu olunan hususlar olduğunu ve gönderilen hususî memurla konunun bir kez de orada müzakere edilebileceğini belirtti<sup>30</sup>. Yapılan inceleme ve müzakerelerden sonra Sultan Abdülmecid, Açe'yi Osmanlı topraklarının bir parçası olarak kabul eden tebaiyet fermanını verdi. Ayrıca Açe sultanını taltif amacıyla bir nişan da gönderdi. Tebaiyet belgesinin verilmesi üzerine ilişkilerin yeni bir seyir aldığı kesindir. Açe halkı da bu bağlılık ve tebaiyetin bir göstergesi olarak Kırım Savaşı (1854-1856) sırasında maddî yardım göndererek Osmanlı savaş harcamalarına katkıda bulundu. Açe sultanları da padişahın gönderdiği nişanları gururla taşıdı<sup>31</sup>.

Diğer bazı sultanların da benzer şekilde tebaiyet talepleri vardı. Nitekim Cava adalarından Riau emiri Ali bin Emir Cafer'in tebaiyet talebi üzerine konunun siyasî yönü müzakere edilerek şimdilik yalnız padişah adına hutbe okunmasına izin verilmesi kararlaştırıldı. Bu mezuniyeti şamil bir kıta ferman ile emiri taltif amacıyla 13-22 Temmuz 1858 (Evail-i Zilkade 1274) tarihinde üçüncü rütbeden bir kıta Mecidi nişanı yazıldı<sup>32</sup>. 1 Temmuz 1858 (19 Zilkade 1274) tarihinde de bölgedeki müstakil sultanlıklardan diğer birinin sultanı Taha Seyfeddin tarafından tebaiyet talep

<sup>30</sup> 24 Aralık 1851 (29 Safer 1268) BOA, (Sadaret Mektubi Kalemi, Meclis-i Vâlâ (A. MKT. MVL.), 48/95; 12 Şubat 1252 (20 Rebiülahir 1268), 79/35; 15 Şubat 1252 (23 Rebiülevvel 1268), Sadaret Mektubi Kalemi, Mühimme (A. MKT. MHM), 43/13; Sadaret Mektubi Kalemi, Nezaret ve Devair (A. MKT. NZD.), 47/66. 1852 yılında bir Açe heyeti de Fransız imparatoru Napolyon tarafından kabul edildi (Göksoy, *İslâmiyetin Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*, s. 178).

<sup>31</sup> Numan Kurtulmuş, *Açe Sumatra Dosyası*, İstanbul 1986, s. 27; N. Kurtulmuş, *a.g.md.*, I, 330; Eraslan, *a.g.e.*, s. 92; Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 65-66.

<sup>32</sup> Ali bin Emir Cafer, Mekkeli Seyyid Hüseyin ve Cavalı Seyyid Ahmed Efendiye, İstanbul'a iletilmek üzere bir arzuhâle, Şerif Abdullah Paşa'ya göndermişti. Emir, bölgedeki İngiliz ve Hollanda hâkimiyetine ve Riau Adası'nın müstakiliyetine vurgu yapmıştı. Yapılan meşveretlerden sonra elçilik heyetine altı aylık tayinat ile yaklaşık bir senelik yol masrafı olmak üzere bir miktar atıyye tahsis edildi (BOA, İ. DH., nr. 24377; Sadaret Divan Kalemi (A. DVN.), 132/72; Sadaret Divan Kalemi, Mühimme (A. DVN. MHM.), 25/97; A. MKT. MHM., 134/32; İ. DH., nr. 26941). Eraslan, hutbe mezuniyetini tebaiyet belgesi verildi şeklinde yorumlamıştır (*a.g.e.*, s. 94).

edildi. Bu sultanlar rızalarıyla veya baskılar üzerine yapılan anlaşmalar uyarınca, Hollanda veya diğer sömürgeci Avrupalı devletlerin hâkimiyetine girmişti. Tebaiyete kabul belgesinin verilmesi hâlinde Osmanlı Devleti sömürgeci devletlerle anlaşmazlığa düşecekti. Hâlbuki ülkenin içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî durum buna imkân vermiyordu. Bu yüzden gelen elçiye 20 kuruş atıyye verilerek halifenin müslümanlar hakkındaki teveccühünün devam ettiği, ancak böyle bir belge verilemeyeceği kararı iletildi (1 Kasım 1859/5 Cemaziyelahir 1276)<sup>33</sup>.

Ancak Çinlilerle yaptıkları savaşlardan sonra 1867 yılında Doğu Türkistan'da bağımsız bir devlet kuran Yakup Han'ın biat isteği hemen kabul edilerek birtakım teknik ve askerî yardımlarda bulunuldu. Bu yardım konusu, Orta Asya'da artan Rus nüfuzundan endişelenen İngiltere tarafından da teşvik edilmişti. Osmanlı Devleti, aynı sıralarda Hollanda baskısına maruz kalan Açe konusunda ise İngiltere'den benzer bir destek bulamamıştır. Zira İngiltere 1871 yılında Hollanda ile yaptığı anlaşmayla Açe'yi Hollanda nüfuz bölgesi olarak tanımıştı<sup>34</sup>. Görüldüğü gibi hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu ve buna bağlı olarak tebaiyet fermanı taleplerinin politik bir yönü vardı. Bu yüzden yapılan tebaiyet taleplerini; Osmanlı Devleti, cevap vermeden önce iyice tetkik ediyordu. Ülkenin içinde bulunduğu siyasî ve ekonomik şartlar nedeniyle hilâfetin dinî-siyasî nüfuzunu muhataplarına hissettiriyor, ancak bunu uluslar arası ilişkilerde sömürgeci Avrupa ülkelerinin siyasî ve iktisadî baskısı yüzünden istediği gibi kullanamıyordu.

1857 yılında Hollanda, Açe Sultanlığı ile yaptığı bir anlaşmayla Açe sahillerinde serbest ticaret yapma imtiyazını aldı<sup>35</sup>. Ancak Hollanda'nın amacı sömürgelerine bir yenisini eklemektir ve tüm hesaplarını bunun üzerine yapıyordu. Nitekim 1869 yılında Hollanda'nın Açe üzerindeki emelleri daha belirgin hâle gelince Açe Sultanı Mansur Şah, üst düzey idareciler ve ahali bu kez Açe'nin tamamen Osmanlı hâkimiyetine alınmasını, dirayetli bir memur, bir miktar cüzî asker ve bir vapur gönderilmesini istediler. Bunun üzerine yapılan müzakerelerden yaklaşık iki ay sonra, 25 Temmuz 1869 (15 Rebilülahir 1286) tarihinde gereğinin yapılmasına karar verilerek durumun tam olarak tespiti için konu Mekke emirine havale edildi. Açe'ye gönderilmek üzere aslen Uzakdoğu adalarından olan

<sup>33</sup> BOA, İ. HR., nr. 9431.

<sup>34</sup> Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm-Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924*, Ankara 1997, s. 52-53.

<sup>35</sup> İsmail Hakkı Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 74.



Mekkeli Zeynelabidin Efendi atandıysa da, hazırlıklar yapıldığı sırada vefat etti. Bu sırada Asir'de çıkan bazı olaylar nedeniyle Zeynelabidin Efendinin yerine uygun bir memur bulunup gönderilemedi<sup>36</sup>. Aynı yıl Arapça'yı, bölgeyi ve dönemin siyasetini bilen başka birinin atanmasına karar verilerek eski Massava kaymakamı Pertev Efendi buraya gönderildi. Pertev Efendi, asıl amacını Yemen'e yapılan bir teftişle kamufle ederek bölge halkının saltanata bağlılığını güçlendirmeye çalışacaktı<sup>37</sup>.

Güney Asya odaklı bu gelişmeler yaşanırken Avrupa kıtasında sömürgeci Batılı ülkeleri etkileyen yeni gelişmeler oldu. 1871 yılında kurulan Alman birliğinden sonra Avrupa'da diğer devletler de kendi durum ve stratejilerini yeniden gözden geçirdiler. Fransızların daha ziyade kendi iç meseleleriyle ilgilenmeye, İngilizlerin Ortadoğu meselelerine biraz daha serbest yaklaşmaya başlaması üzerine Ruslar Balkanlar'da pan-Slavizm faaliyetlerini daha rahat gerçekleştirmeye, Avusturya-Macaristan ise Osmanlı eyaleti olan Bosna-Hersek'e yakından ilgilenmeye başladı. Osmanlı hükümeti ise Balkanlarda baş gösteren ayaklanmalar yüzünden son derece zor durumda kaldı<sup>38</sup>.

Bu arada 1871 yılında İngiltere ve Hollanda arasında imzalanan Sumatra anlaşmasıyla Afrika kıtasında Gana bölgesi İngilizlerin, Açe toprakları da Hollanda'nın payına düştü. Böylece Hollanda'nın Açe topraklarına saldırmamasını öngören anlaşma maddesi yürürlükten kalktı. Açe topraklarına saldırmayı plânlanmış olan Hollanda da İngilizlerin desteğini sağlamış oldu. Müslüman çevrelerde, Açe savaşı, Hollanda'nın Açe Sultanlığından, halife ile münasebetlerin kesilmesini, İslâmın sembolü olarak kabul ettikleri hilâl ve yıldızın Açe bayrağından çıkarılmasını ve tüm ülke topraklarının Hollanda hâkimiyetine bırakılmasını istemesi yüzünden başladığı şeklinde yorumlandı<sup>39</sup>. Hollanda hükümeti ise bu savaşın bir din savaşı olmadığı, aksine 1857 yılında Açe Sultanlığı ile yaptıkları anlaşma hükümlerini Açeli idarecilerin yerine getirme isteksizliğinden kaynaklandığı şeklinde izah etti<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> BOA, A. MKT. MHM., 457/55, lef 22, 27.

<sup>37</sup> Kemal Karpat, *a.g.e.*, s. 96; Eraslan, *a.g.e.*, s. 94; Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 68.

<sup>38</sup> Azmi Özcan, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>39</sup> Numan Kurtulmuş, *Açe Sumatra Dosyası*, s. 34-36; Numan Kurtulmuş, *a.g.md.*, I, 330-331; Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 79.

<sup>40</sup> Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 86.

Avrupa ve Güney Asya'da bu gelişmeler yaşanırken Açe Sultanı Mansur Şah vefat etti ve yerine kardeşinin oğlu Mahmud Şah geçti. Yeni sultan da selefinin politikalarını takip etti. Mahmud Şah, vezir ve haricî işler nazırı Abdurrahman Zahir'i<sup>41</sup> görevinde bıraktı. 28 Aralık 1872 (27 Şevval 1289) tarihinde yeni Açe Sultanı, vezir ve haricî işler nazırı Abdurrahman Zahir, 63 Açe ayan ve tüccarının isim ve imzalarının bulunduğu bir نامهyle bir kez daha Açe'nin bizzat merkezden idaresini talep etti. Bu talebin ve Osmanlı Devletine bağlılığın gerekçeleri; eskiden beri müstakil bir ülke olarak hiçbir ecnebî devletin hâkimiyetine girmeyip bağımsız yaşamaya devam ettikleri, Osmanlı Devletine hilâfet bağı ile bağlı bulunan Açe'de uygulanmakta olan hukukun Osmanlı hukuku olduğu, iskele ve gemilerinin üzerinde Osmanlı sancağı bulunduğu, resmi tören ve geçitler ile Cuma ve bayram gibi dinî merasimlerde hutbe ve duaların Osmanlı Devleti adına okunduğu şeklinde sıralandı. Ancak Osmanlı Devleti ile Açe arasındaki mesafenin uzaklığı yüzünden bir süre resmî haberleşmenin kesildiğine vurgu yapıldı. Şimdi tebaiyetin yenilenmesi (teccid-i mensubiyet), yıllık belli bir miktar vergi verilebileceği ve Açe'nin idaresi için merkezden bir memur atanması istenerek müzakere için Açe vezir ve haricî işler nazırı Abdurrahman Zahir'in gönderildiği ifade edildi<sup>42</sup>.

Abdurrahman Zahir, Mekke'de bir dizi görüşme yaptıktan ve beraberinde getirdiği belgeler tercüme edildikten sonra İstanbul'a hareket etti. Ayrıca Mekke'den de konuyu izah eden ilki 11 Mart 1873 (11 Muharrem 1290) tarihli iki yazı gönderildi. 12 Mart 1873 (12 Muharrem 1290) tarihli ikinci yazıda selefi gibi Mahmud Şah'a yüksek bir rütbe ile bir nişan, Abdurrahman Zahir ile mahalli umeraya da uygun rütbeler verilmek suretiyle taltifleri istendi<sup>43</sup>. Bütün bu yazışma ve görüşmeler sürerken 29 Haziran 1873 (3 Cemaziyevvel 1290) tarihinde Abdurrahman Zahir imzalı yeni bir yazı sadarete gönderildi. Yazıda Açe'den gelen bir telgrafta Hollandalıların Sumatra Adası'nı ve özellikle de Açe şehrini denizden muhasara altına aldığı, ancak Sumatra ahalisinin gayretiyle ülke topraklarının

<sup>41</sup> Abdurrahman Zahir'in kısa bir hayat hikayesi için bkz. Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 66-68, 88.

<sup>42</sup> BOA, A. MKT. MHM., 457/55, lef 17. Eraslan, Açe vezir ve haricî işler nazırı Abdurrahman Zahir'i, yanlışlıkla Açe içişleri bakanı Abdullah Ez-zahir olarak ifade etmiş, ancak sonraki paragraf ve sayfalarda Abdurrahman Ez-zahir şeklinde doğru tanımlamıştır (*a.g.e.*, s. 99-100).

<sup>43</sup> 26 Mart 1873 (26 Muharrem 1290) tarihinde de Abdurrahman Zahir'in bir diğer arzı sadarete sunuldu (BOA, A. MKT. MHM., 457/55, lef 22, 26, 27, 29).

müdafaa edildiği bildirilmekteydi. Ayrıca Abdurrahman Zahir daha önce “tebaiyet ve merbutiyyet-i kadime”nin yenilenmesine ferman ve hükümdara nişan-ı ali-i Osmanî verildiği gibi, bu taleplerinin de karşılanmasını bir kez daha istirham etti<sup>44</sup>.

Yapılan müzakere ve hazırlıklardan sonra Açe'nin Osmanlı sınırlarının çok ötesinde bulunması yüzünden doğrudan merkezden idaresinin pek çok müşkilât ve mahzuru olacağı düşünöldü. Ancak daha önce verilen tebaiyet fermanlarını adete yok farz ederek bu talepleri reddetmenin de hilâfet devletinin şanına yakışmayacağı açıktı. Bu nedenle bir yandan Açe'ye verilen tebaiyet fermanı mahfuz tutulurken diğere taraftan da Hollanda'ya bazı hatırlatmalarda bulunulması kararlaştırıldı (3 Eylül 1873/10 Receb 1290). Alınan kararlardan birincisinde daha önce verilen tebaiyet kararlarının hâlâ geçerli olduğu, şimdiki mensubiyet taleplerinin de kabul edildiği ve gerekli izahatın Abdurrahman Zahir'e verildiği ifade edilmekteydi. Ayrıca Açe Sultanı Mahmud Şah'a birinci, Abdurrahman Zahir'e de ikinci rütbeden birer nişan-ı Osmanî verilmesi kararlaştırıldı<sup>45</sup>. İkinci kararda ise Osmanlı-Açe ilişkilerinin tarihî seyri, Abdurrahman Zahir Efendinin Osmanlı idaresine tamamen bağlanma talep belgesinin özeti ve böyle bir yazının Hollanda sefaretine verilmesinin gerekçesi izah edilmekteydi. Bu belgede dikkati çeken husus tebaiyet, mensubiyet ve himaye gibi kavramların yerine Açe Sultanlığının, Osmanlı Devleti'nin “eyalet-i mumtaze” statüsünde bir eyaleti olduğu vurgusunun yapılmasıydı. Ancak Hollanda'nın eyalet-i mumtaze statüsü verilen Açe'ye harp ilan etmesi üzerine hazırlanan ihtar yazısında, Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî sıkıntı ve baskılar yüzünden gösterdiği tepki oldukça yumuşatıldı<sup>46</sup>.

Hollanda ise iki eski dost ve müslüman ülke arasındaki tarihî ilişkilerin varlığını kabul etmekle birlikte Osmanlı Devletinin egemenlik ve arabuluculuk iddiasını nazik bir şekilde reddetti<sup>47</sup>. Yukarıda da belirttiğimiz gibi savaşın bir din savaşı değil, Açe idarecilerinin 1857 anlaşmasından kaynaklanan yükümlölüklerini yerine getirmemelerinden kaynaklanan bir savaş olduğu görüşünü yeniledi. Ancak hem Açeliler hem de diğere müslümanlar bu savaşın bir din savaşı olduğu ve bu yüzden müslüman

<sup>44</sup> BOA, A. MKT. MHM., 457/55, lef 30.

<sup>45</sup> BOA, İ. HR., nr. 15583.

<sup>46</sup> BOA, İ. HR., nr. 15586.

<sup>47</sup> Göksoy, *Güneydoğu Asya'da Osmanlı-Türk Tesirleri*, s. 85.

kardeşlerine yardım yapılmasının gereğine inanıyor, maddî ve manevî bazı kampanyalar ve yardımlar da yapılıyordu. Osmanlı Devleti'nin ve muhakkak ki hilâfetin manevî desteğini arkalarında hisseden Açeliler de saldırılara sabırla karşılık veriyordu.

### C. II. ABDÜLHAMİD VE SONRAKİ DEVİRLERDE OSMANLI-AÇE İLİŞKİLERİ

Uzakdoğu ve özellikle Açe Sultanlığı ile ilk temaslarını Yemen ve Cidde valileriyle Mekke şerifleri aracılığıyla kuran Osmanlı Devleti, 28 Ocak 1882 (8 Rebiülevvel 1299) tarihinde Cava Adası'nda bulunan Osmanlı tebasının hukukunun muhafazası için Batavia'da bir şehbenderhane (konsolosluk) tesisine karar vererek Bağdatlı Seyyid Hızırzade Said Aziz Efendiyi bu göreve atadı<sup>48</sup>. Bu atama Osmanlı Devletinin bölge ile doğrudan ilgilenmesi ve ilişki kurması açısından önemlidir<sup>49</sup>. II. Abdülhamid dinî nüfuz ve otoriteyi önemsiyor, bu yöndeki çalışmalara destek veriyor ve hilâfetin dinî-siyasî nüfuzunu kullanmak istiyordu<sup>50</sup>.

Batavia'ya ilk şehbender atanmasından yaklaşık bir yıl sonra Batavia şehbenderi Cava Adası'nda tahminî 18-20 milyon müslümanın bulunduğu ve bunların ileri gelenlerine padişah adına birer mushaf-ı şerif gönderilmesinin büyük tesiri olacağını bildirdi. 8 Mayıs 1883 (Gurre-i Receb 1300) tarihinde bu talebin Matbaa-i Osmanî'de basılmış mushaflardan karşılanması emredildi<sup>51</sup>. Bu kararın uygulanıp uygulanmadığı ve uygulandıysa ne ölçüde bir tesir bıraktığını bilmiyoruz. Ancak önceki dönemde bölgeyle ilgili bilgiler daha ziyade gelen elçilerden veya buraya yakın Yemen, Cidde ve Mekke gibi bölge yetkililerinden öğrenilirken şimdi bu bilgi akışı bizzat bölgede bulunan şehbenderden alınıyordu.

<sup>48</sup> BOA, İ. HR., nr. 17778. Osmanlı Devleti ile Hollanda arasında bu tarihten önce iki ülkede şehbenderlik ikamesine dair bir anlaşma mevcuttu. 1856 tarihli ve on beş maddeden oluşan "Devlet-i Aliyye ile Netherland Devleti Beyninde Şehbenderlik İkamesine Dair Akd Olunan Muahede-i Hümayun Tasdiknamesi" adlı anlaşma metni için bkz. BOA, *Düvel-i Ecnebiyye*, nr. 22/1, s. 495-97. Ayrıca iki ülke arasında imzalanan 26 Mart 1862 (25 Ramazan 1278) tarihli ve 25 maddeden oluşan ticaret anlaşması için bkz. *aynı yer*, s. 499-502.

<sup>49</sup> Zira daha önce Abdurrahman ismindeki bir Osmanlı gemisinin Cava savahilinde geçirdiği kazadan kurtulabilen 44 kişi için Devlet-i aliyye'nin şehbenderi bulunmadığından Hollanda hükümetinin yaptığı harcamalar Osmanlı Devleti tarafından karşılanmıştı (22 Ağustos 1866/10 Rebiülahir 1283, BOA., İ. HR., nr. 12853).

<sup>50</sup> Özcan, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>51</sup> BOA, İ. HR., nr. 18200.

Bölge ile ilgili bir diğer önemli gelişme ise hilâfetin dinî-siyasî nüfuzunu temsil etmesi ve Uzakdoğu müslümanlarına, sembolik de olsa bunu göstermesi bakımından Ertuğrul Fırkateyni'nin Japonya seyahati oldu. Nitekim 14 Temmuz 1889 tarihinde İstanbul'dan hareket eden Ertuğrul, Süveyş Kanalı'ndan geçerek Cidde, Aden, Gücerat, Bombay ve Kolombo üzerinden Malaka boğazını geçerek Singapur'a, oradan da tehlikeli ve zor bir yolculuktan sonra Japonya'ya ulaştı. Ertuğrul'un seyir güzergâhında bulunan sömürgelerden İngiliz hâkimiyetindeki bölgelerde durup Hollanda hâkimiyetindeki yerlere uğramamasını bölge halkı ve Hollanda'nın göstereceği olası müspet ve menfi tepkiye bağlayabiliriz. Çünkü bu devirde başta Açe halkı olmak üzere bölge ülkelerinin Osmanlı tebaiyetini kabulün sembollerinden biri olarak bir gemi talepleri ve Hollanda'nın yine başta Açe olmak üzere uyguladığı baskı yaklaşık elli yıldır sıcaklığını korumaktaydı.

Ertuğrul Fırkateyni Singapur'a ulaştığında, buraya yakın bulunan Sumatra ve Cava adalarından, başta Açeliler olmak üzere, müslümanlar giderek padişaha dualar edip sevgi gösterisinde bulundular. Bu sevgi gösterileri Ertuğrul'un uğradığı diğer bölgelerde de görüldü<sup>52</sup>. Ertuğrul'un dönüş esnasında batması ve kurtulanların Japon gemileri tarafından İstanbul'a getirilmesi üzerine eski Batavia şehbenderinin kaleme aldığı ve II. Abdülhamid'e sunduğu 13 Ocak 1891 (2 Cemaziyelahir 1308) tarihli takrir de bu görüşümüzü doğrular niteliktedir. Yani Ertuğrul'un seyahati sadece Japonya merkezli ve iade-i ziyaret amacına yönelik değil, aynı zamanda Uzakdoğu müslüman halklarına da bir mesaj niteliğinde idi. Nitekim eski şehbendere göre Japonya'da ikame edilecek bir elçilik sayesinde buraya yakın bölgelerdeki müslümanlarla maddî ve manevî münasebetler gelişecek ve hilâfetin dinî-siyasî nüfuzu daha da güçlenecekti<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Ertuğrul Fırkateyni hakkında geniş bilgi için bkz. Amiral (e) Çetinkaya Apatay, *Ertuğrul Fırkateyninin Öyküsü*, İstanbul 1998; Erol Mütercimler, *Ertuğrul Faciası ve 21. Yüzyıla Doğru Türk-Japon İlişkileri*, İstanbul.

<sup>53</sup> BOA., Yıldız Perakende, Hariciye (Y. PRK. HR.), 14/15. İlgili yerlerde bahsedildiği gibi Osmanlı tebaiyetini talep eden müslümanlar, bunun bir sembolü olarak gemi de istiyorlardı. 23 Nisan 1902 (18 Muharrem 1320) tarihinde Sumatra Adası'nda Niyas ismiyle bilinen adada 300.000 müslüman yaşıyordu. Bu adanın bağımsız (müstakil) emiri Taha Seyfeddin Osmanlı tebaiyetini ve himayesini kabul ederek tüm masrafları tarafından karşılanmak üzere Donanma-yı hümayundan bir geminin gönderilmesini talep etti. Konu üzerine yapılan müzakereler sonunda müslümanların zaten dinî-manevî olarak hilâfete bağlı olduğu, buranın Osmanlı himayesi altına girmesi ve bunun gereği olarak oraya bir harp gemisi gönderilmesi hâlinde, böyle bir girişimin Hollan-

Sumatra dünyanın en verimli adalarından biriydi ve bu büyük adanın diğer kısmındaki halklardan farklı olarak batı kısmında bulunan üç milyon aşkın nüfustan ibaret Açe halkı 1873 yılında başlayan Hollanda işgaline boyun eğmeyip vatanlarını müdafaa ve düşmanlarına karşı koyarak mukabelede bulundular<sup>54</sup>. Hollanda saldırıları yüzünden Açe sultanı ve halkı yapılan işgallere boyun eğmeyerek verimli arazilerini terk edip dağlık kesimlere hicret etti ve bu nedenle tüm zenginliklerini kaybetti. İşgalin başladığı tarihten yaklaşık 15 yıl sonra Açe merkezi hükümetinin bulunduğu Açe abluka altına alındı. Bu abluka 10 yılını doldurduğu sırada Açe Sultanı Davud Şah, Sultan II. Abdülhamid'e mektup göndererek yardım istedi.

Açe Sultanı Davud Şah, 25 yılı aşkın süredir devam eden savaşın son on yılında karadan ve denizden abluka altında bulduklarını, II. Selim ve Sultan Abdülmecid tarafından verilen tebaiyet belgelerine atıfta bulunarak Osmanlı Devletinin dışında bir ülkenin tebaiyetini hiçbir şekilde kabul edemeyeceğini ve Hollanda saldırılarına karşı kendilerine yardım edilmesini istedi (7 Ocak 1898/13 Şaban 1315)<sup>55</sup>. Bu yardım talebi sırasında Açe elçisinin izlediği yol güzargâhı Hollanda'nın buradaki sömürge politikasının ve uyguladığı ablukanın şiddetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim Osmanlı Devletiden yardım istemeye karar veren Açe Sultanı Davud Şah, Batavia'da baş şehbenderhaneye teslim edilmek, ancak mahallî hükümete asla sır verilmemek üzere hazırladığı 26 Haziran 1897 (25 Muharrem 1315) tarihli namesini bir adamı ile gönderdi. Bu elçi ablukadan kurtulmak ve Hollandalılara yakalanmamak için önce Madora, sonra Muluk ve Borneo adaları üzerinden uzun bir seyahat yaptıktan sonra

---

dalıların istila emellerini körükleyeceği ve bazı siyasî problemler çıkaracağı düşünüldü (BOA., Yıldız Tasnifi, Mütenevvi Maruzat (Y.MTV), 229/12). Bu olay bile sömürgeci batılı ülkelerin özellikle de konumuzla ilgili olarak Hollanda'nın bölge için nasıl bir tehlike ve tehdit olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

<sup>54</sup> BOA, İ. HR., nr. 15586.

<sup>55</sup> Burada sarayın cevabı ve II. Abdülhamid'in tepkisine dair bir bilgi yoktur. Ancak bölgedeki Hollanda baskısı artarak devam etmekte ve her şeye rağmen Açe'de Osmanlı hilâfetine bağlılık ve sömürgeci Hollanda saldırılarına karşı Açe direnişi sürmektedir. Bu tarihten yaklaşık üç sene önce Açe'nin en şöhretli komutanlarından Toko Ömer Hollanda'nın bir fırka askerini tamamen yok ettiği gibi bu kez başka bir belde de Hollandalıları püskürtmüştü. Hollanda ise Sumatra'daki askeri gücünü takviye amacıyla yeniden 4 bin kişilik bir kuvvet ile harp techizatı ve bataryaları buraya sevk ederek büyük bir saldırıya hazırlanmaktaydı (BOA, Yıldız Perakende, Mabeyn Başkitabeti (Y.PRK. BŞK.), 55/41).

4 Ocak 1898 (10 Şaban 1315) tarihinde gece şehbenderhaneye gelerek ilgili evrakı teslim etti. Namenin yazılış tarihinden yaklaşık altı ay gibi uzun bir süre sonra Batavia'ya ulaşması ve bir gece şehbenderhaneye verilmesi de bölge halklarının maruz kaldıkları baskıyı göstermektedir.

Güney Asya'da Hollanda hâkimiyetinde bulunan müslümanlar da, ülkeleri Osmanlı hâkimiyetinde olmasa bile, kendileri bu ülkenin uygulamaları yüzünden hiç olmazsa Osmanlı vatandaşı olarak tüm kanunî haklardan yararlanmak istiyordu. Nitekim 2 Nisan 1898 (13 Zilkade 1315) tarihinde, başta daha önce Yemen'den hicret eden ve seyyid soyundan olan Alaiye ailesi olmak üzere diğer bir çok kabileye mensup toplam 600 kişi tarafından imzalanmış mahzarda; İngiliz müstemlekesi olan Singapur'da bulunan ailenin diğer üyelerinin Avrupalılar gibi muamele gördüğü, ancak Hollanda müstemlekesi olan Batavia ve diğer adalarda bulunan 30.000'i aşkın Aleviyye seyyidleri ile diğer müslümanların çok kötü muamele gördükleri ifade edildi. Hollanda müstemlekesinde, ancak Osmanlı tebaiyetinde olmak üzere, diğer devletlerin tebaaları gibi serbestçe ticaret etmelerinin sağlanmasını istediler<sup>56</sup>. Aynı şekilde 9 Mart 1900 (7 Zilkade 1317) tarihinde Abdurrahman Zahir Paşanın oğlu Ahmed Zahir Batavia'dan yazdığı bir istida ile Cava'da Hollanda idaresinde çekmiş oldukları sıkıntılar yüzünden yegane mercileri olan halifenin ülkesine (Asitane) hicret etme isteklerini bildirmekteydi<sup>57</sup>. Bu talebin de karşılanıp karşılanmadığını bilmiyoruz. Ancak bölge halkı için Hollanda baskısı ve Osmanlı Devletinin hilâfet merkezi olarak yegane sığınılacak merkez görülme durumu devam etmektedir<sup>58</sup>.

Halifenin de dinî-siyasî nüfuzunu hissettiren ve görmek isteyenlere sembolik de olsa gösteren Ertuğrul Fırkateyni seyahatinden sonra ikinci önemli bir gelişme İstanbul'da kurulan Mekteb-i Şahane'ye bölgede bulunan ileri gelen ailelerin çocuklarının kabul edilmesi oldu. Bölge ileri ge-

<sup>56</sup> BOA, Y.PRK.AZJ., 35/95.

<sup>57</sup> Hicret etme arzusunda olanların hepsi sülale-i tahireden kadın, erkek, dul, yetim ve fakirlerdi (BOA., Y.PRK.AZJ., 39/124).

<sup>58</sup> 1 Aralık 1898 (17 Receb 1316) tarihinde de Sumatra Adası'nda bulunan Tombazi Sultanı unvanını taşıyan Zeynelabidin, isim değişikliği yaparak adada bulunan diğer bazı reislerle olan sınır problemlerini çözmesi için İstanbul'a gelerek halifenin tavassutunu istedi. Ancak Hollanda sefirinin kendilerine ait olan bu gibi işlere müdahale edilmemesini gayriresmî olarak hâriciye nazırına bildirmesi üzerine konuyla ilgilenilmediği ifade edildi (BOA, Y.PRK.HR., 26/67). Görüldüğü gibi Hollanda halkın özellikle hilâfet merkezi ile olan ilişkisini dikkatle izlemektedir.

lenleri de bu mektepte okuması için tüm zorlukları göze alarak çocuklarını İstanbul'a gönderdiler (21 Ocak 1899/9 Ramazan 1316)<sup>59</sup>.

Hollanda, Açe'de askerî açıdan başarılı olamayınca strateji değiştirdi. Hollandalı şarkiyatçılardan başta meşhur Sunock Huurgronje olmak üzere bölge ve yerli olan her şey araştırılmaya başlandı. Hollanda 1901 yılından itibaren mevcut istismar siyaseti yerine daha ılımlı bir siyaset izleme yolunu seçti. Bu cümleden olarak hacılara kolaylık sağlandı ve Arabistan müslümanları, dolayısıyla Osmanlı Devletiyle de iyi ilişkiler kurulmaya çalışıldı<sup>60</sup>.

Ancak kurulmuş olan sömürü düzeni devam etti. Nitekim Hollanda'nın bölgede uyguladığı esaret politikası yüzünden müslümanlar büyük şehirlerde belli mahallelerde ikamet edememe, mahallî kıyafetlerini değiştirmeme, yalın ayak ve yarı çıplak gezme, mahalle aralarında karşılaşmaları Hristiyanlara diz çökerek selâm verme, tramvay arabalarında Hristiyanlardan biri bulunduğu hâlde binememe ve Avrupa yapımı bir arabaya sahip olamama gibi yasak ve yaptırımlara maruz kalırdı. Ayrıca müslümanların bir Hristiyan hakkında dava açarak hakkını alacağı bir mahkeme yoktu. Hollanda hükümetinin amacı halkı cehalet içinde bulundurup bunların güçlenmesini engellemekti. Bunun için de mekteplerin açılmasına mâni olduğu gibi müstemleke dışındaki müslümanlarla münasebet kurmalarına da sınırlama getirmişti.

Hollanda müstemlekesinde Osmanlı tebaası Arapların nüfusu 60.000'in üzerindeydi. Bunların çoğu; yüzyılın başında ticaret maksadıyla takımadalara gelerek yaptıkları ticaret sayesinde servet sahibi olmuştu. Özellikle son otuz yılda bunların mahallî ahali nezdinde servet ve nüfus kazanmaları yüzünden binlercesinin ocağı sönmüştü. Osmanlı tebaasının diğer bir kısmı ise Kerbelâ hadisesinden sonra Uzakdoğu takımadalarına hicret etmiş seyyidlerdi.

Sultan Abdülmecid devrinde Hollanda hükümetiyle yapılan anlaşma gereğince "tarafeyn-i akideyn tebası musavat-ı tammeye mazhar olacaktır" fıkrasının temin eylediği salâhiyet gereğince Cava ve havalisinde bulunan Osmanlı tebaasının ve özellikle seyyidlerin haklarının korunması amaçlanmıştı. Bu nedenle de Batavia'da bir şehbenderhane açılmıştı. An-

<sup>59</sup> Gönderilen çocukların künyeleri ve ailelerinin arzuhâlleri için bkz. BOA., İ.MF., 2/1316 N 9.

<sup>60</sup> Eberhard, *a.g.e.*, s. 337.



cak Hollanda hükümetinin akd ettiği muahede ahkâmını icrada pek çok tevilâta baş vurması yüzünden bu konuda beklenen semere alınamadı. Hollanda, Osmanlı tebası olup Anadolu ve Rumeli vilayeti ahalisine sair Hristiyan tebanın hukuk ve imtiyazını vermekteydi, ancak Asya ve Afrika kıtalarından olan Osmanlı tebası müslümanları ile eski dinlerine mensup yerli halklar bu haktan mahrumdu<sup>61</sup>. Osmanlı Devleti bu haksızlığa bizzat müdahale etmek yerine Londra sefiri İstefenaki Muzurus Paşa aracılığıyla İngiltere Hariciye nazırının Hollanda hükümeti nezdinde girişimde bulunmasını istedi. (3 Ağustos 1904/21 Temmuz 1320)<sup>62</sup>. Gerekli incelemelerini yaptıktan sonra İngiltere Devletinin Hollanda'nın müslüman ahaliye yaptığı kötü muameleden dolayı müdahaleye salahiyeti olmadığını bildirmesi üzerine bir netice alınamadı (19 Ağustos 1904/6 Ağustos 1320)<sup>63</sup>.

Açe-Hollanda savaşı Hollanda sömürge tarihinin en uzun ve sert harbi oldu (1837-1908). Hollanda'nın bölgedeki hâkimiyeti/sömürüsü yaklaşık 40 yıl daha devam etti. 1942-1946 yılları arasında bölge Japonlar tarafından işgal edilerek bütün mahallî kültürler tahrip edildi. II. Dünya savaşından sonra Japonya'nın buradan çekilmesi üzerine tekrar bölgeye gelen Hollanda, Uzakdoğu takımalarını Endonezya adıyla tek bir çatı altında birleştirerek 1949 yılında hükümlerlik haklarını Endonezya Devletine devretti. Bu tarihten sonra Endonezya idaresine giren Açe müslümanları bağımsızlıklarını kazanmak için yeni bir mücadeleye giriştiler. Verilen mücadele neticesinde 1956 yılında Endonezya içinde otonom bölge statüsü kazandılar. 1976 yılında da ay yıldız bayrağı ve merkezi Benderaçe olan Açe otonom bölgesinin bağımsızlığını ilan ettiler. Ancak Endonezya ve diğer devletler tarafından tanınmadıkları için bağımsızlık mücadeleleri devam etmektedir<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> BOA, Y.PRK.AZJ., 46/10.

<sup>62</sup> BOA, Y.PRK.EŞA., 43/42.

<sup>63</sup> BOA., Y.MTV., 263/63. Ayrıca hac ibadetini yapmak üzere Mekke-Medine'ye gelen müslümanların zaman zaman haramî saldırılarına uğradıkları bilinmektedir. İngilizler Hintli müslümanları, Fransızlar Cezayirlileri, Hollandalılar Güney Asya müslümanlarını, Yunanlılar da Yenişehir-i fenar müslümanlarını hâkimiyetleri altında bulundurmaktaydılar. Bu ülkeler sözde müslümanların haklarını muhafaza etmek, gerçekteyse Haremeynin Osmanlı Devleti tarafından yeterince muhafaza olunmadığı iddiasıyla hilâfetin dinî-siyasî nüfuzunu kırmaya çalıştılar (BOA, Yıldız Perakende, Askerî Maruzat (Y. PRK. ASK.), 262/21).

<sup>64</sup> N. Kurtulmuş, *a.g.md.*, I, 330-331.

## EKLER

## I. TABLOLAR

I. Açe Sultanı Mansur Şah'ın Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid'e Gönderdiği Hediyelerin Listesi<sup>65</sup>

TABLO 1

1837 (1253) Yılında Sultan II. Mahmud'a Amerikalı Kaptan Vasıtasıyla Gönderilen Hediyeler	
Öd Ağacı	200 batman = 1.554 kg.
Cava'nın beyaz muteber buhuru	3.000 batman = 23.310 kg.
Beyaz kâfur	200 batman = 1.554 kg.
Beyaz biber	5.000 batman = 38.850 kg.
İpekten havlu	3 adet

TABLO 2

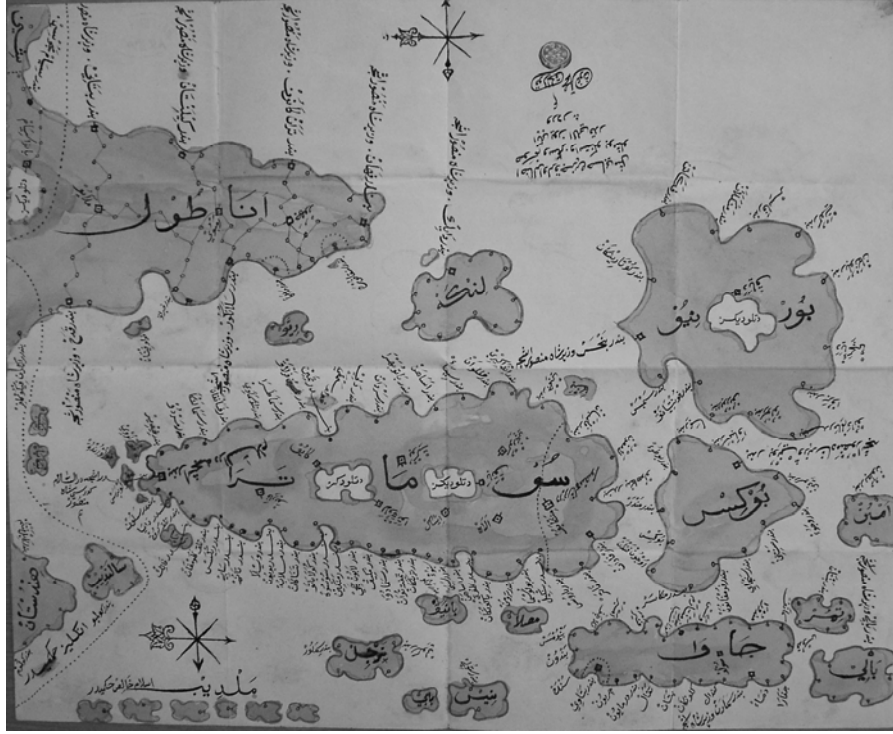
1841 (1257) Yılında Sultan Abdülmecid'e Fransalı Kaptan Vasıtasıyla Gönderilen Hediyeler	
Öd Ağacı	1.750 batman = 13.597,5 kg.
Cava'nın beyaz muteber buhuru	2.500 batman = 19.425 kg.
Beyaz kâfur	150 batman = 1.165,5 kg.
Beyaz biber	4.000 batman = 31.080 kg.
İpekten havlu	3 adet

TABLO 3

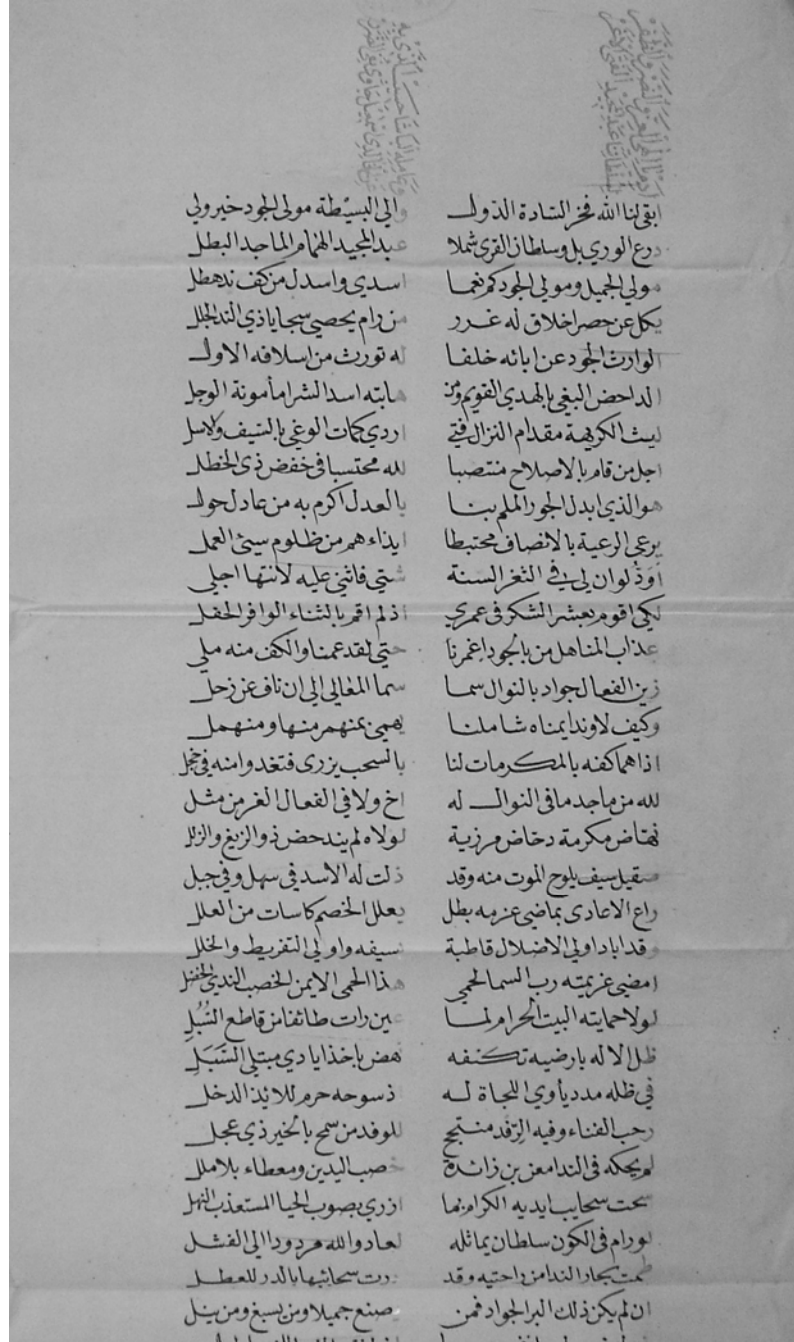
1845 (1261) Yılında Sultan Abdülmecid'e Fransalı Diğer Bir Kaptan Vasıtasıyla Gönderilen Hediyeler	
Öd Ağacı	1.500 batman = 11.655 kg.
Cava'nın beyaz muteber buhuru	2.000 batman = 15.540 kg.
Beyaz kâfur	200 batman = 1.554 kg.
Beyaz biber	3.500 batman = 27.195 kg.
İpekten havlu	3 adet

<sup>65</sup> BOA, İ. HR., nr. 3208, lef 3, 7. 1 batman 6 okka ve 7.77 kg. olarak hesap edildi (Walther Hinz, *İslamda Ölçü Sistemleri*, (çev. Acar Sevim), İstanbul 1990, s. 26-27).

## II. BELGELER:



BELGE 1: Açe elçisinin getirdiği ve Açe hâkimiyet bölgeleriyle Hollanda ve İngiliz işgal ve sömürge alanlarını gösteren harita (BOA, İ.M. Vâlâ, nr. 7706)



BELGE 2: Güney Asyalı müslümanlar tarafından Sultan Abdülmecid'e takdim edilen kasidenin faksimile metni (BOA, İ. DH., nr. 12286).

لم يبرح ذلك بجزء من  
 نعم له نعم لسنا نفوه بها  
 ففي المظالم عتافا فانتفت ولقد  
 أكرم وسلطانا وانعم بياشتنا  
 عم الجمع ندا كفيهما كراما  
 لشكر ما قد يؤلسنا نبي وبه

دامت ليا ليهما مادام نيرها  
 الله أكبر لولا صدر د ولته  
 لولا افتد بنا والله قام لنا  
 مدافعا قد غدا لا بالمدا فع ما  
 جدا بجد وجد قد تسب الي  
 يحل عن مثل الله من بطل  
 دانت له الاسد حتى لو نود بان  
 اعني الحسين سيبا من له حسب  
 لولاه قام لتفي الجوز ذاك لما  
 فرد ولكنه بزرى سب طائفة  
 تالله لولاه من ذا الجهد انقدنا  
 يسمي ويصبح من سوء المظالم في  
 اذ نحن جمعنا من الظلم المحوط بنا  
 لا زال من كان في هذا لنا سببا  
 المرجي منه ايضا ان يخلصني  
 عمل اساطنا مع عدل عام له  
 رعانتا العادلون الباذلون لنا  
 لاسيما من به يزهو ويزهر  
 فالله ينصره ما قام منتصرا  
 مظفرا بالعددي في أي معركة  
 ما دمت انشد من بعد الدعاء له  
 وما دعا بلسان السيف في ملل  
 ولا يزال لنا بالخير مفتقدا  
 وكافيا مقللا في المدح مقوله  
 فياها ما علمنا بالتوال هسما  
 واسلم ودم وابتى طول الدهر انشد  
 سلطاننا بفتح ال وارضه

ذ لم تقموا لثنا للمنعنم الحول  
 نت علينا من الماضين في الازد  
 ن كان واسطة في خيرنا الحول  
 لا الذي خصني مع معشري الحول  
 سي يفتي له في المدح والغزل

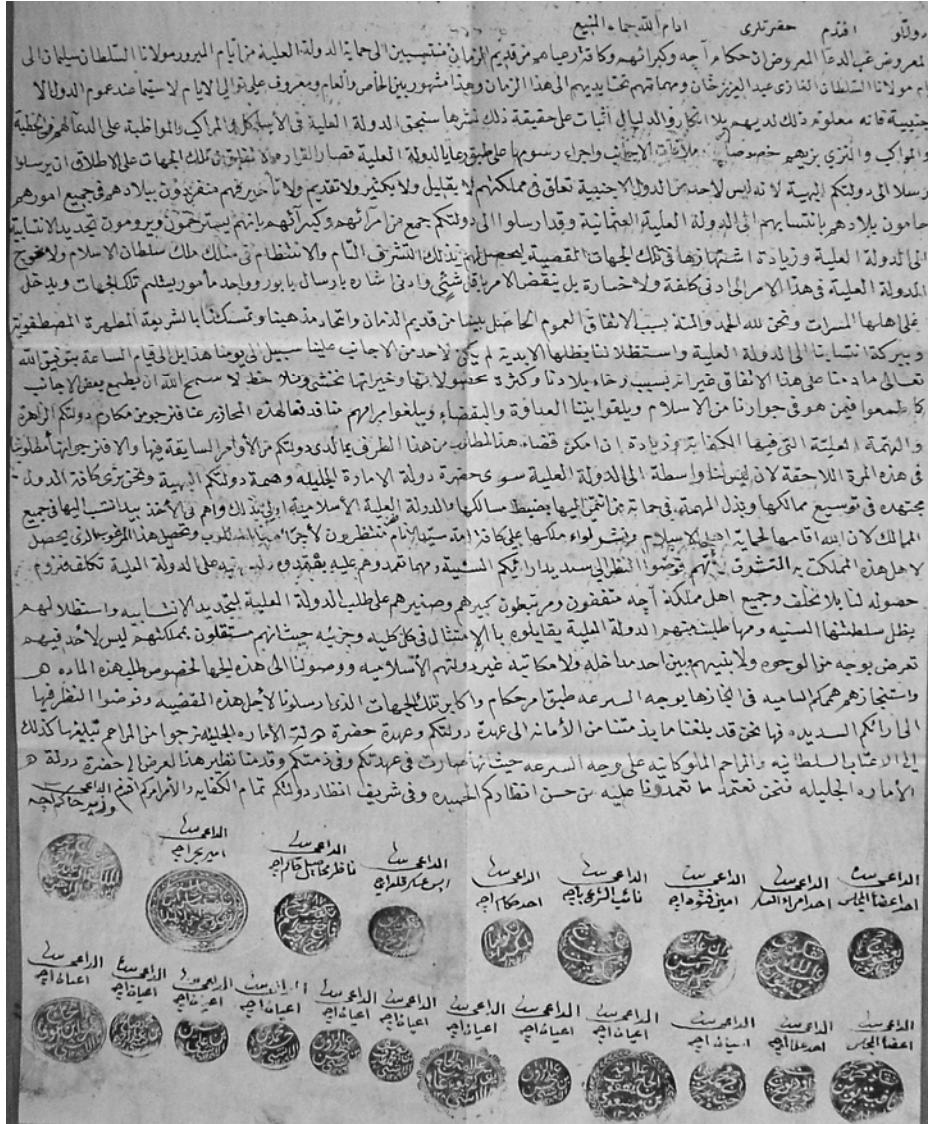
يزهو ويزهر في بشر وفي جذل  
 لما ازبح الاذي عنا بلا مهل  
 جمعا قيام الفتى النهاض للقتل  
 اصابتنا باطار ريف القنا الذبل  
 والقوم في الخيل بالهون والهدل  
 ينقض في عجل للبر من جمل  
 تقودها لاستقادت قود ممثلا  
 فينا كذا نسب من اشرف الرتل  
 ينفي عن الكل من شيخ ومكتهل  
 ان عدد في الناس عن الف من النيل  
 لما رايت سوى شاك ومبتهل  
 ضر مل عليه غير منفتل  
 رحنا به بين مدهوش ومنذهل  
 راق الي ذروع في المجد لم تطل  
 دراهمي من غريم طال اليه مطلي  
 ابقاها الله للاعلى والسفل  
 من المأرب جل القصد والامل  
 الملك مثل ازدها الشمس للقتل  
 لله محسبا يدعوا الي الضلل  
 يشن غارتها بالخيل والرجل  
 امدك الله بالاموال والحول  
 ملقة نسخت ما كان من ملل  
 يرونوا في الحول العا فين بالحوك  
 هم المؤمنة حيث الكهنه خيل  
 منا الذخا ومناك الجود فاقبل  
 ايقولنا الله في السادة الدول  
 عدينا بالظلم والموريل  
 ١٢٦٦



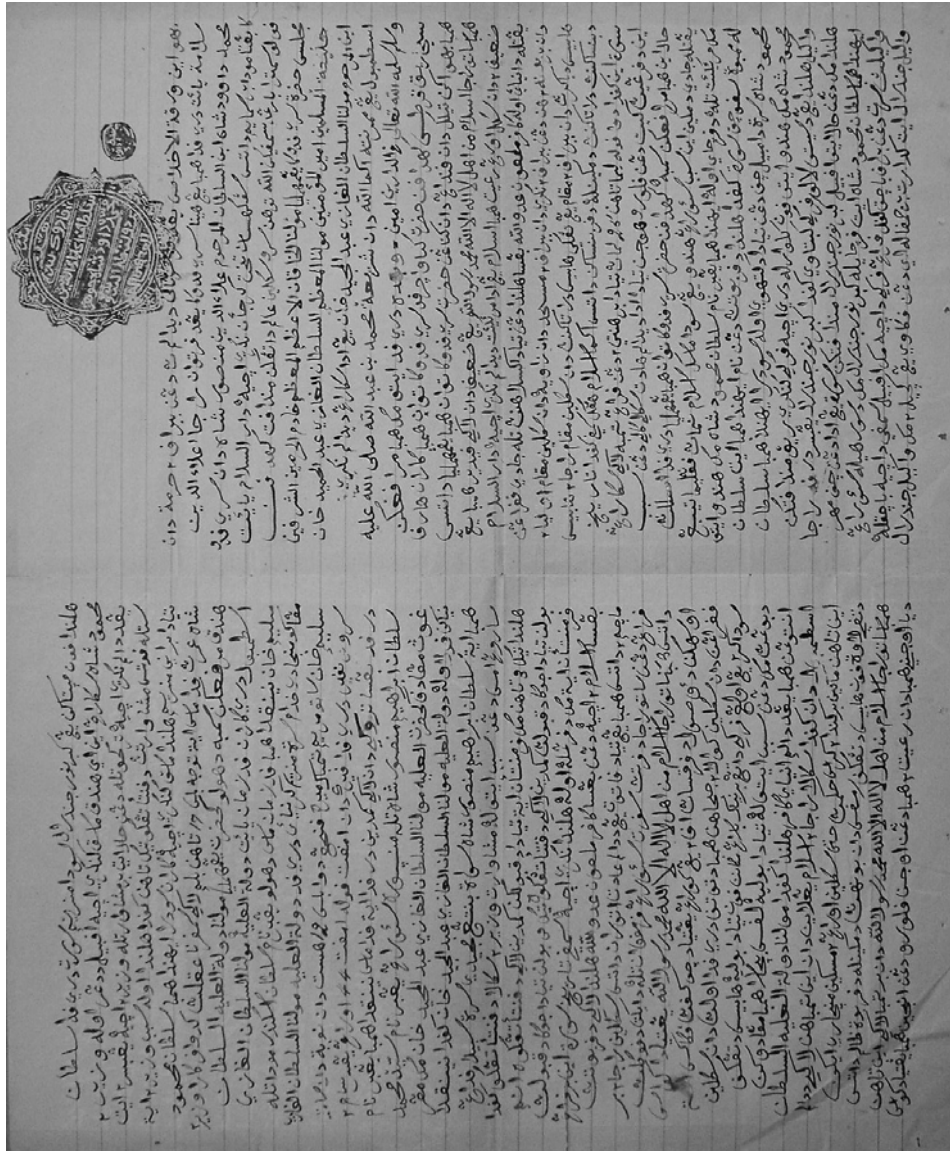
BELGE 3: Sultan Mansur Şah'ın ve diğer Açe sultanlarının isimlerinin yazılı olduğu mühür (BOA., İ. HR., nr. 3208).



BELGE 4: Sultan Mansur Şah'ın Sultan Abdülmedic'e gönderdiği mektubun zarfı (BOA., İ. HR., nr. 3208).

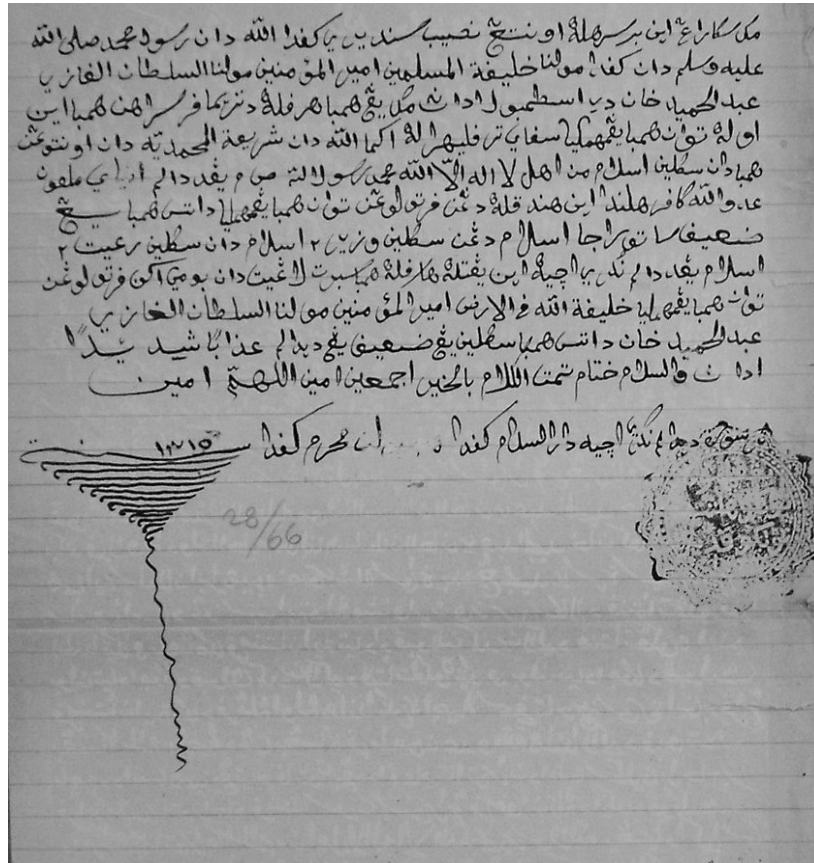


BELGE 5: Açe sultanı ve emerasının mühürlerinin bulunduğu tebaiyet talep mektubunun Türkçe tercümesi (BOA, A. MKT. MHM., nr. 457/55).



BELGE 3: Açé'den Malay dilinde gelen bir başka tebaiyet talep mektubu (BOA., Y. PRK. EŞA., nr. 28/66)





“OTTOMAN-ACEH RELATIONS IN THE XIX<sup>th</sup> CENTURY-OTTOMAN CALIPH’S  
RELIGIO-POLITICAL INFLUENCE IN THE SOUTHEAST ASIA”

*Abstract*

For Southeast Asian Muslims the Ottoman State represented a dream of Islamic power at a time of Islamic political decline. When Aceh, was attacked by the Dutch in 1873, they appealed to all the great powers of the time to come to its aid, but only Ottomans took up the cause and issued a formal offer of mediation between the Dutch and the Acehnese. Ottomans claimed to be the suzerain, the overlord of Aceh, ever since the sixteenth century, when the Ottoman sultans accepted the tribute offered by Aceh in return for offering military protection. This overlordship had been renewed on both sides until 1850. In this relationship the Ottoman caliphate played a central role. This article focuses on the history of Aceh-Ottoman relations mainly depending on the Ottoman archival materials.

*Keywords*

Ottoman State, Caliphate, Aceh sultanate, Holland, colonialism.

## BATI KAFKASLARDA STRATEJİK BİR MADDE: TUZ

(1800-1857)

*Mustafa AYDIN\**

### ÖZET

*Bu makalede, canlıların en temel ihtiyaç maddelerinden birisi olan tuzun stratejik önemi XIX. yüzyılın ilk yarısında Batı Kafkaslar örneğinde ele alınmıştır. O zamanlar gıda maddesi olarak tüketimi yanında yiyeceklerin bozulmasını önlemede de vazgeçilmez olan tuz Çerkezistan ve Abazya'da bulunmamaktaydı. Bu durumun, 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşına kadar bölgeyi elinde tutan Osmanlı Devleti ile bölgeye nüfuz edip, yandaş kazanmak isteyen Rusya arasında mücadeleye yol açtığı ve ardından Kafkasların Osmanlı Devletinin elinden çıkmasından sonra da tuzun buralardaki öneminin devam ettiği görülmektedir.*

### Anahtar Kelimeler

*Tuz, Batı Kafkasya, Osmanlı-Rus Mücadelesi, Abaza, Çerkez, Anapa Kalesi, Rafael Scassi, Seyid Ahmed Paşa, Hasan Paşa, Trabzon*

Günümüzde teknolojik gelişmeler dolayısıyla elde edilmesi çok kolay olan ve rahat bulunabilmesi dolayısıyla da pek dikkat çekmeyen tuz, bundan yüz elli yıl öncesine kadar bazı bölgelerde en çok aranan maddelerden birisiydi. Tuzun daha önceki dönemlerde ehemmiyetinin bazı kavramlarla<sup>1</sup> da net bir biçimde ortaya konması, onun toplum hayatında tuttuğu

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi/  
*muaydin@istanbul.edu.tr*

Bu makalenin olgunlaşması için emek ve gayret gösteren, bilgilerini ve eleştirilerini esirgemeyen ve isimleri bizce meçhul olan hakemlere teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Örneğin Roma döneminde askerlerin maaşlarını tuz olarak alması, hatta İngilizce “salary” (maaş) kelimesinin “tuz ekme hakkı” olduğunun ifadesi, keza Latince tuz demek olan “sal” kelimesi Fransızca’da aylık ücret anlamına gelen “sold”e dönüşüp, buradan da asker demek olan “soldier” kelimesinin meydana çıkışı gibi (Mark Kurlansky, *Tuz*, ter. A. Çakıroğlu, İstanbul 2003, s. 65). Ayrıca Tuz ile ilgili bk. Gülay Ö. Bezer, “Selçuklular Zamanında Anadolu’da Yemeklik ve Diğer Madensel Tuzlara Dair Notlar”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 6, İstanbul 2002, s. 9-16; *Tuz Kitabı*, (ed. Emine Gürsoy Naskali-Mesut Şen), İstanbul 2004; S. A. M. Adshead, *Salt and Civilization*, New York 1992; Sedat Avcı, “Ekonomik Coğrafya Açısından Önemli Bir Maden: Tuz”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi*, Sayı 11 (İstanbul 2003), s. 21-45.

yeri göstermesi açısından kayda değer görünmektedir. Tuzun olmazsa olmazlar arasında olmasını sağlayan temel nedenlerinden birisi; kimyasal bileşenlerini oluşturan sodyum (Na) ve klorürün (Cl) insanın solunum, sinir ve sindirim sistemlerinin çalışmasını sağlaması; diğeri ise yiyeceklerin uzun süre muhafaza edilebilmesini sağlayan özelliğidir. Yetişkin bir insanın vücudunda yaklaşık 250 gr. kadar tuz vardır. İnsan vücudundan atılan tuzun, yerine konması gerekir. Eğer bu yapılmazsa baş ağrısı, mide bulantısı ve sersemlik ortaya çıkar. Keza hayvanlar için de tuzun önemi yadsınamaz. Mesela; bir atın tuz ihtiyacı insanınkinden beş, ineğinki ise on kat fazladır.<sup>2</sup>

Makalemizde bu kadar hayatî önemi haiz bir maddenin kıtlığının veya yokluğunun sonuçları irdelenmeye çalışılacaktır. Söz konusu bölge ise Karadeniz'in Çerkez ve Abazya kıyılarıdır. Osmanlı Devleti Rusya ile 1774 Küçük Kaynarca ve 1791'de imzaladığı Yaş antlaşmaları ile Kafkaslar'da bir hayli toprak kaybetmesine rağmen, stratejik öneme sahip olan Kafkasya'nın Karadeniz kıyılarını elinde tutabilmiştir. Bundan dolayı da Osmanlı Devletinin burada yaşayan halkların ihtiyaçlarının karşılanması konusunda sorumluluk üstlenmesi kaçınılmazdı. Ancak Osman Paşanın Anapa muhafızı olduğu dönemde (1796-1801)<sup>3</sup> Çerkes kabile lideri Arslan Bey, İstanbul'a gönderdiği tahriratının 5. bendinde, Çerkez memleketinde tuz madeni olmadığı, gerekli tuzun Rus tüccarlar tarafından getirildiği ayrıca Rusların İstanbul'da kıtlığı çekilen yağ ve balı Çerkez pazarından alarak ülkelerine döndüklerini zikrettikten sonra, Anadolu ve diğer uygun Osmanlı eyaletlerinden Anapa iskelesine sevkıyat yapılırsa buradaki tuz ticaretinin Osmanlı tüccarının eline geçeceğine dikkat çekmiştir.<sup>4</sup>

1806-1812 Osmanlı-Rus savaşının sürdüğü 1810 yılında İstanbul'a gelen Abaza beyleri ve ileri gelenlerinin, Anapa tarafında tuz kıtlığı dolayısıyla, doğrudan Osmanlı Devletinden tuz istedikleri görülmektedir. Ödeme şeklinin zahire mukabili olacağı belirtilen 2.000 kile<sup>5</sup> (50.000 kg.) tuz talebinin Padişah'a arzından sonra Padişah II. Mahmud, çekilen tuz kıtlığından dolayı 2.000 kile tuzun az olduğunu bildirerek, gönderilecek

<sup>2</sup> Kurlansky, *a.g. e.* , s. 11-15.

<sup>3</sup> Cemal Gökçe , *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul 1979, s. 184.

<sup>4</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hattı Hümayun Tasnifi (HH), nr. 12213.

<sup>5</sup> Yazımızda 1 kile 25 kg. olarak alınmıştır (Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, II, 281). Ayrıca daha detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kile", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 568-571.

tuz miktarının 3.000 (75.000 kg.) kileye yükseltilmesini emretmiştir. Bunun üzerine 3.000 kile tuz, tuz emininin esnafla irtibatı sonucu kilesi 68 paradan satın alınarak Anapa'ya gönderilmiştir.<sup>6</sup>

Aynı şekilde 1811 yılında da Nogay kabilesi mutasarrıfı olan Murad Giray Sultana gönderilen hükümde, Soğucak'da başarısız olan Anapa ve Soğucak muhafızı Seyit Hüseyin Paşanın yerine Ruznamçe-i Sanî olan Ahmet Efendi Başmuhasebeci payesiyle Soğucak'a Ordu Nazırı tayin edildiğinde buradaki kabilelere dağıtılmak üzere yanına hilatlar, zahire ve "haylice" tuz verildiği görülmektedir.<sup>7</sup>

Bu arada Rusların, Rus Çariçesi II. Katherina'nın, Rus İmparatorluğu'nun "Bilinmeyen Yerlere Keşif Gezisi" projesi çerçevesinde St. Petersburg Akademisi'nde görevli Güldenstaedt'in Güney Rusya ve Kafkasya'ya yaptığı gezi vesilesiyle ilgisinin arttığı anlaşılmaktadır. Bu geziye dair elde edilen bilgilerin Rus İmparatorluğu için önemli olduğunu daha sonra Güldenstaedt'in notlarını düzenleyerek "J. A. Güldenstaedt's Reisen nach Georgien und Imerethi" adıyla yayınlayan Klaproth eserin önsözünde belirtmektedir. 1773 yılında Kafkasları gezen Güldenstaedt, Kabartayların Rus bölgesi olan Kuma nehri ağzından aldıkları tuzu Çerkez, Abaza ve Tatarlara verdiklerini ve Kabartayların bu ticaretle Kafkaslar'daki bu halkları Rusların kontrolündeki bölgelere karşı girişebilecekleri hareketlerden uzaklaştırdığını ifade etmiştir.<sup>8</sup> Güldenstaedt'den yaklaşık 35 yıl sonra, 1807-1808 yıllarında Kafkasları gezen Alman Şarkiyatçı Klaproth da, tuzun hem insan hem de koyunlar için gerekli olduğunu zikrettikten sonra, Çerkez ve Abazalar'ın Karadeniz Kazakları ve Nogaylar'dan tuz satın aldıklarını hatırlatarak, bunun yerine Batmakle'deki Tobinşkov alayının Kazak karakolu civarında Protşoni, Okop ve Laba'da tuz dükkanları açarak Çerkez ve Abazaların buralara gelmesini tavsiye etmiştir.<sup>10</sup> Böylelikle Klaproth, buraya tuz almaya gelen Çerkez ve Abaza

---

<sup>6</sup> BOA., Cevdet Dahiliye (CD), nr. 6994.

<sup>7</sup> BOA., Mühimme-i Asakir, C. XXX, s. 89-90, (Evasıt Ra. 1226 /14 Nisan 1811). Aynı konu ile ilgili bkz. Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309, IX, 224.

<sup>8</sup> J. A. Güldenstaedt's *Reisen nach Georgien und Imerethi*, (heraus. und mit Erklärenden Anmerkungen begleitet J. Von Klaproth), Berlin 1815, s. 259-261.

<sup>9</sup> 1805 yılında Petersburg'da öğretim üyeliğine atanan Klaproth'la ilgili daha detaylı bilgi için bkz. , "Klaproth, Heinrich Julius", *AnaBritannica*, XIII, 379. Klaproth'la ilgili ayrıca bkz. "Klaproth", *Enzyklopaedie Brockhaus*, X, 224; "Klaproth", *Entsiklopedičeskiy Slovar*, XV (28), 292.

<sup>10</sup> Julius von Klaproth, *Reise in den Kaukasus und nach Georgien Unternommen in den Jahren 1807 und 1808*, Halle und Berlin 1812, I, 480-483.

halklarıyla ileride istifade edilebilecek dostluklar kurulabileceğine dikkat çekmek istemiştir.

Klaproth'un bu önerisinin Rus hükümeti nezdinde dikkate alındığı; I. Aleksandr'ın Kafkaslar'da daha etkili olabilmek için burada yaşayan halklarla ticarî ilişkileri geliştirme kararından anlaşılmalıdır. Nitekim Çar hükümeti 6 Temmuz 1810'da Kafkasya dağlılarıyla "Takas Ticareti Hakkında Yönetmelik" çıkararak kurulacak ticarî ilişkiler vasıtasıyla kabilelerin güvenini kazanmaya çalışmıştır.<sup>11</sup> Bu yönetmeliğin hayata geçirilmesi için 1811'de Rus Bakanlar Kurulu kararıyla Çerkez ve Abazalarla ilgili ticaret dairesi kurulmuştur. Dairenin başına da Cenovalı bir tüccar olan Rafael Scassi getirilmiştir.<sup>12</sup> Aslında oluşturulan bu dairenin ticarî açıdan pek ehemmiyeti olmamasına rağmen, siyasî ve sosyo-psikolojik açıdan önemi bulunmaktaydı ve Çerkezlerin Rusya'ya bakış açısını değiştirmeyi amaçlıyordu.<sup>13</sup>

1812 yılında Rusya ile yapılan Bükreş Antlaşması Osmanlı Devletine Kafkaslar'da elden çıkan Anapa, Soğucak, Faş ve Ahılkelek gibi kaleleri geri alma fırsatı vermişti.<sup>14</sup> Bu sayede Kafkas kabileleri nezdinde konumunu daha da güçlendiren Osmanlı Devletinin 1815 Temmuz'unda, Anapa muhafızı Seyyid Ahmet Paşa tarafına "atiyye-i seniyye" olarak 15.000 kile tuz göndermek için (375.000 kg.) hazırlık yaptığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak eski kayıtlara bakıldığında daha önce gönderilen 15.000 kile tuzun Anapa'daki askerin tayinatı karşılığında zahire ile değiştirilmek üzere gönderildiği tespit edilmiş ve hatta olabilecek kazalara karşı

<sup>11</sup> Ali-Hasan Kasumov, *Çerkes Soykırımı*, Ankara 1995, s. 98-99.

<sup>12</sup> A. V. Fadeev, *Rossiya i Kavkaz*, Moskva 1960, s. 63-65. Scassi'nin Rus Dışişlerinde görevlendirilmesiyle ilgili Taitbout'un verdiği tarih 1817'dir. Bununla ilgili bkz. *Şövalye Taitbout De Marigny'nin Çerkesya Seyahatnamesi (1818-1823-1824)*, (çev. A. Osman Erkan), İstanbul 1996, s. 16-17. Rusların Kafkas kıyılarında yer edinmesinde etkin rol oynadığı anlaşılan Scassi ile ilgili Taitbout, onun önceleri Anapa'da ticaret yaparken, Anapa'nın Osmanlı Devletine iadesinden sonra bir süre faaliyetlerini burada devam ettirdiğini ve 1814 yılında Kırım'a döndüğünü ve buradan "Danube" (Tuna) adlı gemiyle Pişati'ye tuz getirdiğini ve hatta kabilelerle de iyi bir diyalog kurduğunu belirtir (Taitbout, *aynı yer*). Ancak Scassi, Çerkeslerin dediği gibi, "halkın arasına casus ve nifak sokmaktan geri durmuyordu" (Taitbout, *a.g.e.*, s. 37-38).

<sup>13</sup> Kasumov, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>14</sup> Mustafa Aydın, *Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı Kafkaslar*, İstanbul 2005, s. 131. Ayrıca antlaşmada teslim edilen bu kalelere Sohum, Anakara, Kemhal vb. kalelerin de dahil olmasına rağmen bunlar teslim edilmemişlerdir. Osmanlı Devletinin bu kaleleri geri almak için verdiği mücadeleler ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Aydın, *a.g.e.*, s. 131-150.

da sarraf Kasabar kefil olmuştur. Yine gönderilecek tuzla ilgili gümrük emminden bilgi istendiğinde, kendisi tuz emini Mehmet Ağa, tuzcu esnafı kethüdası Seyit Ömer Ağa ile bazı kimseleri yanına çağırarak durumu görüşmüşler ve daha önce kilesi masrafiyla birlikte 65 paraya alınan tuz, bu sefer “her sene satın alınan nesne” olmadığı göz önünde bulundurularak 64 paraya satın alınmıştır. Satın alınan bu tuz, reisler kethüdası vasıtasıyla kiralanen gemilerle Anapa’ya gönderilmiştir. Bu arada Anapa muhafızına, tuz limana geldiğinde boşaltarak kavim ve kabilelere “tevzi ve taksim” etmesi ve sonucu İstanbul’a bildirmesini içeren bir de hüküm gönderilmiştir.<sup>15</sup>

Osmanlı Devleti bu vasıtayla Kafkasya halkı arasında etkinliğini sürdürmeye çalışırken, Ruslar da boş durmuyorlardı. Özellikle Rus taraftarı olan Sultan Selim Giray, Şapsığ Prensi Mehmet İndariko ve başkalarının yardımıyla da Scassi Kafkas kıyılarında ticaret yapıyordu.<sup>16</sup> Konu ile ilgili Anapa muhafızı Seyit Ahmet Paşa İstanbul’a gönderdiği yazısında, Rusların, Abazalardan olan Natukhaç kabilesine tuz vererek onları Osmanlı Devletine karşı itaatsizliğe sevk ettiğini, ancak bu kabilenin Rus sınırını geçip, oradaki halka zarar verdiğinden dolayı Rusların bunlara tuz vermemesini Kuban’da bulunan Rus General ve kumandanlara birkaç defa bildirmiş olmasına rağmen sonuç alınmadığını, meselenin bir şukayla İstanbul’daki Rus elçisine de bildirilmesini istemiştir.<sup>17</sup>

Bu meselede görüldüğü üzere, Osmanlı Devleti yetkililerinin, Rusların Kafkasya’da yürüttüğü ticarî faaliyetleri, yani tuz temini ile ilgili olarak Rus makamları nezdinde yaptıkları başvurular, neticesiz kalmıştır. Bunun en önemli sebebi hiç kuşkusuz Rusların, Karadeniz’in Kafkas kıyılarında yaşayan halkı kendi tarafına çekmek istemesiydi. Ancak Ruslar Kafkas halklarının kendilerine olan bakış açısını bildiklerinden bu iş için kendilerine hizmet edebilecek Rus olmayanlardan istifade etme yoluna gitmişlerdir. Buna en iyi örnek ise daha önce de zikredildiği üzere Scassi’dır. Scassi’nin merkezde çalışmaya başlamasının ardından Karadeniz’in Kafkas kıyılarının işgalinin başlangıcını oluşturacak faaliyetlerin bazısına bu sefer Marigny Şövalyesi Taitbout geçmiştir.<sup>18</sup> Taitbout’un ilk

---

<sup>15</sup> BOA., CD, nr. 10754.

<sup>16</sup> Kasumov, *a.g.e.*, s. 99-100.

<sup>17</sup> BOA., HH, nr. 44618, (8 C 1231/6 Mayıs 1816).

<sup>18</sup> Fransa’nın soylu bir ailesinden gelen Şövalye Taitbout de Marigny, “Bir ara Hollanda Kraliyet hükümetinin hizmetinde Rusya’nın Karadeniz kıyıları kentlerinde, özellikle de Odesa’da konsolos yardımcılığı görevinde bulunmuştur” (Taitbuot, *a.g.e.*, s. 7).

işi Rus hükümetinin programına göre “Circassian” adlı gemiyi yaptırmak olmuştur. Ardından Scassi’nin koordinatörlüğünde Kafkas kıyılarına yönelik çalışmalara girişilmiş ve 29 Nisan 1818’de Kerç limanından tuz ve demir yüküyle ayrılan bir gemi 2 Mayıs’da Çerkez kıyılarına varmıştır. Taitbout burada tedbiri elden bırakmayarak 3 Mayıs’da Scassi’nin verdiği talimat doğrultusunda geminin orta direğine halkın çok sevdiği ve kardeş addettikleri Cenova bayrağını çekmiştir. Rusları bu tür tedbir almaya iten sebep hiç şüphesiz yerli halkın kendilerine karşı duydukları güvensizlik ve nefrettir.<sup>19</sup> Ruslara karşı duyulan bu güvensizliği Taitbout’u gemisinde ziyaret eden yerli halktan birisinin çeşitli konular arasında “eğer Rusya bağımsızlıklarına saygı gösterirse Ruslarla ilişki kurmanın iyi olabileceğinden” bahsetmesinin ardından Taitbout da “Rusların onların özgürlüklerini hedef aldığı düşüncesinin doğru olmayabileceğini, bunun da o ülkeyle ticarî ilişkileri ilerleterek anlaşılabilceğini”<sup>20</sup> söyleyerek yerli halkı ikna etmeye çalışmıştır.

Bu arada Taitbout, 5 Mayıs 1818’de yaptığı alışverişte satın aldığı bir buzağı için sekiz Osmanlı kuruşu değerinde tuz, iki keçi ve birkaç yumurta karşılığında da iki libre<sup>21</sup> tuz ve bir okka<sup>22</sup> demir verdiğini kaydetmiştir.<sup>23</sup> Taitbout bir yandan bu gibi basit alışverişte bulunurken diğer yandan da bulunduğu liman olan Gelincik’in plân ve krokisini 7 Mayıs’ta tamamlanmıştır.<sup>24</sup> Taibout’un bu faaliyeti halkın Ruslara ve onun yardımcılara karşı olan duygularında yanılmadıklarını ortaya koymuştur.

Taitbout daha sonra burada yaptığı çalışmaları 26 Mayıs’ta Kerç’e ulaştığında bir rapor hâlinde ilgililere sunmuştur.<sup>25</sup> Ruslar şüphe çekmeyen ajan olarak kullandıkları bu yabancılar yanında bir süredir kendilerine tâbi olup, Kuban nehrinin karşı yakasında oturan Çerkezleri de bu iş için seferber etmişlerdir. Bunlardan biri olan Bizaduğ kabilesinden Çoban Giray neslinden İslâm Giray’ın oğlu Mehmed Giray adamlarıyla sınırı geçip, Osmanlı Devletine tabi olan halkı “eşya, tuz ve söz” ile Rus tarafına çekmeye çalıştığı ve hâlkın da buna meyilli olduğu tespit edilmiştir. Bu duruma karşı tedbir olarak daha önce de değinildiği gibi Kuban sahilin-

<sup>19</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 19-23.

<sup>20</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>21</sup> 1 Libre 0,4536 kilogram olarak alınmıştır (“Libre”, *AnaBritannica*, XIV, 459).

<sup>22</sup> 1 Okka 1.282 kg. olarak alınmıştır (“Okka”, *AnaBritannica*, XVII, 53).

<sup>23</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>24</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>25</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 70.

den sorumlu Rus generale mesele bildirilerek, dahli olanların iadesi veya Rus hududu dahiline alınması istenmişti.<sup>26</sup> Ancak Ruslar buna da bir cevap vermemişlerdir.

Rusya, Osmanlı Devleti ile kabilelerin tepkisine rağmen işgalden önceki adım olarak niteleyebileceğimiz ticarî faaliyetleri geliştirme fikrinden vazgeçmemiş ve Çar I. Aleksandr hükümeti bu hususta 1821 yılında bir adım daha atarak “Adige ve Abazalarla Ticarî İlişkiler Mevzuatı” adı altında yeni bir kararname çıkarmıştı. Çıkarılan bu kararname ile yapılacak ticaretin amacı da; “dağ halklarını toplum hayatının avantajlarına alıştırmak, uygarlığa yakınlıktır ve böylece onları vahşilikten ve yağmacılıktan uzaklaştırmak” şeklinde nitelenmiştir. Ayrıca bu mevzuat uyarınca Kerç ve Bugaz üzerinden ticaret yapılması kararlaştırılmış ve işlerin düzenleyicisi olarak da Scassi görevlendirilmişti.<sup>27</sup>

Bu arada ticarî faaliyet adı altında siyasî ve istihbarî faaliyetlerine devam eden Taitbout’un, 1823 Mayıs’ında Anapa muhafızı Seyit Ahmet Paşa ile görüşmesi esnasında Paşa kendisine sahilde yapılan ticaretinin İndariko’yu zengin etmeye yarayacağını belirtmesinin ardından “arkadaşları onu kıskanırlar ve hain olduğundan şüphelenirler” diyerek Rusların maksadının gözden kaçmadığını ima etmeye çalışmıştı.<sup>28</sup> Ancak Rusların bütün uğraşlarına rağmen 1818’den beri Pişatı’da bulunan Rus taraftarlarının dükkânları üç kez yakılıp yıkılmış ve tüccarlar da rahatsız edilmişlerdi.<sup>29</sup>

Kafkasya’da bu gelişmeler olurken çıkan Yunan isyanı (1821) dolayısıyla ticarî faaliyet gösteren Osmanlı gemilerinin önemli bir kısmı lojistik amaçlı kullanılmaya başlanmıştı. Bu durum İstanbul ve Sicilya’dan Anapa’ya tuz teminini aksatmış ve neticede doğal olarak tuz fiyatlarını da artırmıştı. Bunun Kafkas kıyıları için önemli bir fırsat olduğunu gören Taitbout, Kerç’te bulunan tüccarları Anapa’ya tuz getirmesi için ikna etmiş, fakat hemen ardından meselenin önemini kavrayan Osmanlı devlet adamlarının buraya tuz göndermesi üzerine tuz fiyatları giderek düşmüştü.<sup>30</sup> Bu husus, konu ile ilgili olarak İstanbul’a ulaşan bir yazıda, Rusların Sohum’dan Anapa’ya kadar olan bütün iskelelerde ahşaptan birer iki-

---

<sup>26</sup> BOA., HH, nr. 44621, (23 Ş 1235/6 Haziran 1820); nr. 44621-A, (7 B 1235/20 Nisan 1820)

<sup>27</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 101-102.

<sup>28</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>29</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>30</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 153.



şer mağaza inşa ettikleri, buralarda birer ikişer de gemi bulundurdukları ve dağlardan kesilen her bir ağaca daha önce beş kile İstanbul tuzu verirken, tuz fiyatlarının düşmesinden dolayı artık yarım kile tuz verdikleri şeklinde ifade edilmiştir.<sup>31</sup>

Yunan meselesi dolayısıyla her iki devlet arasında gittikçe artan gerginlik Kafkaslar'a da sirayet etmiş ve 1824 Temmuz'unda Natukhaç ve Şapsığ bölgesinde bulunan depoların tahrip edilmesi üzerine, Taitbout Kerç'teki M. Kodinets'e bir mektup yazarak Pişatı'da ticaret yapmalarının imkânsız hâle geldiğini belirterek artık tuz getirmelerinin gereksizliğini zikretmiştir.<sup>32</sup> Aynı konu ile ilgili Anapa muhafızı Seyyid Ahmed Paşaya "Kerç ve Çerkez Ticaret İşleri Bakanı" unvanıyla Scassi tarafından gönderilen mektupta da kabilelerin yaptıkları yağmalara dikkat çekilmiş ve konu ile ilgili İlkbaharda bir meclis toplanması önerilmiştir.<sup>33</sup>

Ruslar Kafkaslar'a yönelik politikalarını yeni hamlelerle geliştirmeye çalışırken Anapa muhafızı Seyit Ahmet Paşanın, kabileleri Osmanlı Devletine bağlama girişimleri etkili olmuş ve 1826'da sadece iki Rus gemisi Natukhaç sahillerine ulaşmış ve bundan sonra ise ilişki tamamen kesilmiştir.<sup>34</sup> Bu ise Ahmet Paşa'nın aldığı etkili önlemler sonucu Ruslar'ın uzun zamandır takip ettikleri politikalarının akamete uğraması demektir. Ancak, Ruslar bunu telafi etmek için hiç vakit kaybetmeden 30 Temmuz 1827'de İstanbul'daki elçileri vasıtasıyla; Trabzon Valisi ve Anapa muhafızı Hasan Paşanın, bir Rus konsolosunu yanına çağırarak kendisi ve diğer Rus konsoloslarının Çerkez kıyılarında ikamet etmemeleri, Rus gemilerinin Kafkasya sahiline gidip gelmemeleri hususunda uyardığı, aksi hâlde gemilere el konulacağını ihtar etmesinden dolayı şikâyet ediyorlardı. Ayrıca elçi konu ile ilgili Rusya hükümetine bilgi verildiğini ve Rus Çarı'nın da bu durumdan müteessir olduğunu, iki devlet arasında yapılmış olan antlaşmalara dikkat çekerek Rus tebası, gemiler ve konsoloslara reva görülen bu tutumdan dolayı Rus Devletinin "resmi ifade" yanında bu tedbirlerin menî için de "emr-i âlî" çıkarılmasını istediğini bildirmiştir.<sup>35</sup> Rusya'nın

<sup>31</sup> BOA., HH, nr. 33888-A. Dergâh-ı Âli Gediklilerinden Seyyit Mehmed Ağanın tahriri (12 Ca 1239/14 Ocak 1824), Bend 6.

<sup>32</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 156.

<sup>33</sup> BOA., HH, nr. 44581-A (C 1240/21 Ocak-18 Şubat 1825). Keza aynı mesele ile ilgili Rus General Vorontsov'un Odesa'dan 31 Aralık 1824 tarihiyle gönderdiği mektup ile ilgili bkz. BOA., HH, nr. 44581. Aynı mektubun tercümesi için de bkz. BOA., HH, nr. 44581-B (C 1240/21 Ocak -18 Şubat 1825).

<sup>34</sup> Taitbout, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>35</sup> BOA., HH, nr. 46251. İstanbul'daki Rus Elçisinin tahrirâtı. Ayrıca aynı konu ile ilgili bkz. Ahmet Lütfi Efendi, *Tarih-i Lütüfi*, İstanbul 1290, I, 232-233.

adeta ultiyatoma benzeyen bu isteklerinin Osmanlı Devleti başkentinde yankı bulmamış olması imkânsızdır. Hadise ile ilgili olarak Trabzon Valisi ve Anapa Muhafızı Hasan Paşadan bilgi istendiğinde, Paşa; tuz gemilerinin yasaklanmasının söz konusu olmadığını, “Yalı Boyu”na habersiz gitmelerinin usule uygun olmadığından izin verilmediği ifadeden sonra, Natukhaç kabilesi özdenlerinden Yalı Boyu’nda Endaroğlu Mehmed’in, Kerç tarafında Rusya Devleti müsteşarlarından Scassi’ye altı yedi seneden beri bağlı olduğunu, Rusya’nın kendine yıllık maaş bağladığını, hatta Gelincik limanının “öte tarafında ve kurbunda beş altı göz metin ve hasîn” mağazalar inşa edip, tuz mağazası denilerek kabileleri kendi taraflarına çekmek için ara sıra gemilerle tuz gelse bile alım satıma dair bir şeyleri bulunmadığına dikkat çekerek, aslında buraların savaş çıktığı takdirde Rusların askerlerini yerleştirecek yerler olduğunu belirtmiştir. Paşa yazısının devamında; Rusların birbiri ardına “adamları ve hediyeleri”nin gelip-gitmeye devam etmesi üzerine Scassi’nin adamlarını yanına çağırarak amacın alışveriş ise Anapa’da yapmalarını ve Scassi’nin kâğıdıyla gidip gelmeleri gerektiği hususunda kendilerini uyarmış ve “Valla böyle serseri gelip geçmenize bir veçhile rızam yoktur” diyerek kendilerini biraz sıkıştırdığını yazmıştır.<sup>36</sup> Hatta Hasan Paşanın bu tedbiri üzerine o sıralarda Kafkas Hattı komutanı General Emanuel, Anapa Paşasına gönderdiği mektupta yukarıda zikredilen Rus görüşlerini tekrarladıktan sonra İstanbul’dan özel istek gelene kadar Kuban ötesindeki Adigelerle ticareti engellememesini istemiştir. Ancak diplomatik çabalardan bir netice alınmaması üzerine Rus hükümetinin General Emanuel’e gönderdiği bir sirkülerde “dağlılara karşı hoşgörölü olunmasını, baskıdan kaçınılmasını ve kabilelerin en çok ihtiyaç duyduğu tuzun uygun fiyatlarla takas edilmesini”<sup>37</sup> istemesi Rusların halk nazarında itibar kazanma çabalarından başka bir şey değildir.

1828-1829 Osmanlı-Rus savaşının ayak seslerinin giderek işitilmeye başladığı bir sırada Çıldır Valisinin tuz tüccarı adı altında altı Ahıskalı casusu Tiflis’e göndermesi<sup>38</sup> Kafkaslar’da en önemli ve en geçerli ticari metanın tuz olduğunun göstergesidir.

---

<sup>36</sup> BOA., HH, nr. 46028 (15 R 1243/5 Kasım 1827), Anapa Muhafızı ve Trabzon valisi Hasan Paşanın kamesi. Ayrıca aynı belge ile ilgili detaylı bilgi için bkz. M. Aydın, *a.g.e.*, s. 167-168. Bu arada ilk önceleri uzun süre Rus tüccarların Kafkas kıyılarında hâmilliğini yapan İndariko (Endaroğlu) Mehmed’in Rus Çarı’ndan da değerli hediyeler almış olmasına rağmen daha sonra yola gelip, Ruslar’a karşı yapılan seferlere iştirak ettiği görülmektedir. Bununla ilgili bkz. aynı belge ve Taitbout, *a.g.e.*, s. 17-19, 127.

<sup>37</sup> Kasumov, *a.g.e.*, s. 110-111.

<sup>38</sup> BOA., HH, nr. 44624-F (11 L 1243/26 Nisan 1828).

Yunan meselesini bahane ederek Osmanlı Devletine savaş açan (1828-1829) Rusya, Kafkaslar'daki Osmanlı kalelerini ele geçirdikten sonra Şabsıg, Natukhaç Özden ve ileri gelenlerinden Abadbesni, Şahingirayoglu Hatukay, Hurat (Hovrat) Hamurz ve Donakayoğlu Karabatır adlı kişiler Tatar Hafız Ağa ile birlikte İstanbul'a gönderilmişlerdir. Onların Kafkas kabilelerinin tuza ihtiyaç duyduklarını, tuzun "atiyye" olarak değil de, tüccar malı denilerek önce Trabzon limanına oradan da Yalı Boyu'nda bir iskeleye yanaşıp "çavdar ve zahire" ile değiştirilmesi yanında satın alınmasını da talep ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum Padişah'ın hattıyla da uygun görülmüştür. Bu arada Kafkas kabileleri Rusların tuz verme tekliflerini reddedip Osmanlı Devletine bağlılıklarını göstermişlerdir.<sup>39</sup>

Edirne Antlaşması'nın ardından da Osmanlı Devletinin Karadeniz kıyılarından Kafkaslara yönelik tuz sevkîyatının devam ettiği 2 Mayıs 1830'da Trabzon'dan Gelinçik çayı ağzına gelen sekiz adet ufak geminin yükünden anlaşılmaktadır. Fakat burada dikkat çeken husus, acil ihtiyaç maddeleri arasına barut ve kurşunun da dahil edilmiş olmasıdır.<sup>40</sup>

Osmanlı Devletinin Kafkaslar'a yönelik etkin politikası Mısır Meselesinin (1832-1841) ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Ancak Batılı devletlerden Mısır meselesiyle ilgili olarak destek görmeyen Osmanlı Devletinin beklediği yardımın Ruslar'dan gelmesi, onu Kafkas politikasında ani değişikliğe gitmek zorunda bırakmıştır. Bu durum 25 S. 1249 (13 Temmuz 1833) tarihli iradeye de yansımış ve söz konusu iradede Karadeniz'de bulunan bütün Rus iskelelerine ve hatta Trabzon sahilinden Rus limanlarına tuz naklinin "tamamen" yasaklandığına önemle dikkat çekilmiştir.<sup>41</sup> Böylelikle Osmanlı Devleti izlediği Kafkas politikasından geçici bir süre de olsa vazgeçmek zorunda kalmış, ancak onun Kafkaslar'da meydana getirdiği bu boşluğu İngiltere doldurmakta gecikmemiştir.<sup>42</sup>

İngiltere'nin ticarî olarak görülen bu faaliyetleri aslında siyasî olup, tüccar kimliğiyle gönderdiği elemanlarından John Longworth 1837-1838 yıllarında Kafkas kıyılarına yaptığı araştırma seyahatinde Çerkezlerin tuz

<sup>39</sup> BOA., HH, nr. 42837-C, (21 M 1244/3 Ağustos 1828); nr. 42835 (5 S 1244/17 Ağustos 1828). Trabzon Valisi Hasan Paşa tarafından gönderilen tahrirat hülasasının bend bend arza sunumu; nr. 42835-A, (21 M. 1244/3 Ağustos 1828).

<sup>40</sup> A. H. Bijev, *Adıgi. Severo-Zapadnogo Kavkaza i Krizis Vostoçnogo Voprosta*, Maykop 1994, s. 196.

<sup>41</sup> BOA., HH, nr. 33411-E.

<sup>42</sup> Konu ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Aydın, "Çerkez Kıyılarında İngilizler (1829-1837)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 38, İstanbul 2002-2003, s. 79-95.

ihtiyaçlarının tamamını Türklerden karşıladığını,<sup>43</sup> ancak “halkın Rusların çok çekici tekliflerine rağmen gösterdikleri direncin Rus ordusunun öldürücü silahlarına karşı gösterdikleri dirençten daha anlamlı olduğunu” zikreder.<sup>44</sup> Kafkasları yaklaşık aynı dönemde (1837-1839) İngiliz hükümeti adına gezen bir diğer İngiliz olan J. S. Bell ise, Sinop limanında gördüğü ve Kafkas kıyılarına kaçak olarak tuz getirdiği anlaşılan bir Osmanlı tüccar gemisinin Rus savaş gemileri tarafından uygun olmayan kıyıya yanaşmaya zorlandığını ve bu yüzden geminin delinip, içindeki tuzun denize karıştığını yazmaktadır.<sup>45</sup>

Yine aynı dönemde (1836-1838) Rusların davetlisi olarak Kafkaslar’da bulunan Alman gezgini Karl Koch da “ülkedeki tuz kaynakları doğru kullanılabilseydi, Çerkezler Ruslarla tuz yüzünden barış aramak zorunda kalmazlardı” diyerek tuz kıtlığının halkın adeta elini kolunu bağladığını belirtir.<sup>46</sup>

Bütün bu olaylar Rusların en önemli ihtiyaç maddelerinden biri olan tuzun Kafkaslar’a girişini engelleyerek Kafkas halklarını dize getirme çabalarının yetersiz kaldığını göstermektedir. Nitekim bununla ilgili olarak Karadeniz kıyı birlikleri komutanı N. N. Raevski 1839’da St. Petersburg’a tuz ile ilgili gönderdiği bir mütalaasında, “Dağlılara tuz ticaretinin yasaklanması onların itaat etmesini zorlaştırıyor. Kaçakçılığa teşvik edip, Osmanlı Devletinin etkisini arttırıyor” demektedir. Buna rağmen Ruslar tuz ticaretini bazen yasaklayıp bazen de serbest bırakmaktadırlar.<sup>47</sup> Bu ise Ruslar’ın Kafkas halklarını kontrol edemediklerinin bir delili olsa gerektir.

Kafkas kıyılarında tuz ihtiyacının Kırım Savaşı (1853-1856) sonrasında da devam ettiğini aslen Polonyalı olan ve Rus ordusunda Albay rütbesiyle 1857’de Gelincik limanına gelen T. Lapinski’nin eserinden anlaşılmaktadır. Lapinski’nin verdiği bilgiye göre; Kafkas kıyılarında paranın pek önemi olmayıp ticaret, mal ve eşya değişimi şeklinde yapılmaktadır. Mayıs ayı içinde bu limana 45 sandal gelmiş ve bunlar: 3542 parça pamuklu, 84 parça veya top ipek kumaş, 320 parça küçük-büyük demir veya

---

<sup>43</sup> John Longworth, *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı (1837-1838)*, çev. Sedat Özden, Kayseri 1996, s. 154.

<sup>44</sup> Longworth, *a.g.e.*, s. 226.

<sup>45</sup> J. S. Bell, *Çerkesya’dan Savaş Mektupları*, çev. Sedat Özden, İstanbul 1998, s. 58.

<sup>46</sup> Karl Koch, *Reise durch Russland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838*, Stuttgart und Tübingen 1842, I, 268-269.

<sup>47</sup> T. V. Polovinkina, “Karadeniz Müstahkem Kıyı Hattı ve General Yevdokimov’un Planı”, *Kafkasya Gerçeği*, Sayı 12, Nisan 1993, s. 41.

bakır kap-kacak, 68 okka<sup>\*</sup> çelik, 310 okka kükürt ve 10.000 okka tuz getirmişlerdir.<sup>48</sup> Bu verilere dikkat edilecek olursa en önemli ithal malı olarak tuz göze çarparken, diğer bir husus da burada kullanılan ağırlık biriminin okka olmasıdır. Bu durum Kafkaslar'ın, Osmanlı Devletinin elinden çıkalı yirmi sekiz yıl olmasına rağmen buralardaki Osmanlı etkisinin devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Netice olarak günümüzde pek hatırlanmasa da XIX. yüzyılın ilk yarısında Batı Kafkaslar'da tuzun kıtlığı ve bu maddeye duyulan ihtiyaç Osmanlı Devleti ile Rusya arasında nüfuz mücadelesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti meseleyi; kendi topraklarında ihtiyaç duyulan bir maddenin eksikliğinin giderilmesi şeklinde görüp, buna göre tedbirler almaya çalışırken, Rus tarafı ise bu durumdan faydalanarak ticaret adı altında yaptığı faaliyetleriyle bölgede nüfuz edinme ve taraftar bulmayı amaçlamıştır. Ancak 1829'da Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Edirne Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devletinin Kafkaslar'dan tamamen çekilmesinin ardından Rusya ile yerli haklar arasında ortaya çıkan uzun mücadele esnasında da tuz stratejik bir madde olma özelliğini korumuştur.

“A STRATEGIC MINERAL IN THE WEST CAUCASUS: SALT (1800-1857)”

*Abstract*

*Throughout the history of mankind, salt was widely used for various purposes. In this article We examined the strategic importance of salt in the West Caucasus in the 19th century. Circassia and Abhazia did not produce salt, although they used it for meals and for preservation of food. The lack of salt in that region constituted an important issue of rivalry between the Ottoman State that ruled the area until 1828-1829 Russo-Ottoman War and Russia. Strategic importance of salt in the region continued after the Russians penetrated into the area and ended the Ottoman rule.*

*Keywords*

*Salt, West Caucasus, Ottoman Russian Rivalry, Abhazia, Circassian, Anapa fortress, Rafael Scassi, Seyyid Ahmet Pasha, Hasan Pahsa, Trabzon.*

<sup>\*</sup> Buradaki bir okka 2,5 Avusturya Pfund'udur. Bir Avusturya Pfund'u ise 560.06 gr.'dir (“Pfund”, *Der Grosse Brockhaus*, XIV, 472).

<sup>48</sup> Theopil Lapinski, *Bergvölker des Kaukasus und ihr Freiheitskampf gegen die Russen*, Hamburg 1863, I, 58-60.

## Mütareke Döneminde Bir İngiliz Taraftarı:

SAİD MOLLA

*Fatih M. SANCAKTAR\**

### ÖZET

*I. Dünya Savaşı'ndan sonra imzalanan Mondros Mütarekesi'nin ağır şartları ve uygulanışı Osmanlı devlet adamlarını ve siyasetçilerini çeşitli arayışlara itmiştir. Bu arayışlardan tam istiklâl taraftarlığı Anadolu'da kendisini güçlü bir şekilde hissettirmeden önce, İngiliz himayesi veya Amerikan mandası taraftarlığı Osmanlı hükümet ve siyaset çevrelerinde yaygın görüş hâline gelmişti. Ancak, hükümet çevrelerince en çok tutulan görüş İngiliz himayesi idi. Aslında bu durum, kısmen II. Meşrutiyet döneminde İngiltere'ye yakın olmayı dış politik tercihler noktasında avantajlı gören politikacıların Mondros Mütarekesi'nden sonra iktidara gelmesi ve kısmen mağlup ilân edilen Osmanlı Devletinin galip devletler arasında en güçlü görünen İngiltere'yi tercih etmesiyle izah edilebilir. Bu çalışmada, bu tercihi hem siyaset sahnesinde, hem de gizli örgütler ve şahıslarla birlikte yürüten Said Molla'nın İngiliz himayesini tercih sebepleri ve karşıt görüşleri değerlendirilerek ele alınmaya çalışılmıştır.*

*Anahtar kelimeler:*

*Said Molla, İngiliz Himayesi, Amerikan Mandası, Mondros Mütarekesi.*

30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nden sonraki gelişmeler Osmanlı Devletinde bir kaos ve endişe ortamı oluşturmuştu. Özellikle, İzmir'in işgali bu ortamı daha da gerginleştirmişti. Bu noktada, Osmanlı Devletinin nasıl kurtarılacağı sorunu, zihinlerde cevap arayan en önemli soru olmuştu. İşte bu dönemde, Osmanlı devlet adamları, siyasetçileri ve aydınları arasında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu farklı düşünceler değişik gruplar ve kuruluşlar şeklinde kendini göstermiştir. Bu dönemlerde Osmanlı Devletinin kurtuluşu için ortaya konulan çarelerin başında İngiliz himayesi ve Amerikan mandası düşünceleri gelmekteydi. Fransız mandası, İtalyan mandası fikirlerini

---

\* Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü/  
fatihsancahtar@yahoo.com

savunanlar olduysa da, ilk ikisi kadar tercih edilmemiş ve savunulmamıştır. Diğer taraftan, yine aynı dönemde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde silâhlı mücadeleye kadar varan bölgesel tepki hareketleri görülmekteydi<sup>1</sup>. Himaye ve manda taraftarı kuruluşları genel bir anlatımla şu şekilde sıralayabiliriz: İngiliz Himayesi taraftarı Nigehbân-ı Askeriye Cemiyeti, İngiliz Muhipler Cemiyeti, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Fransız Mandası taraftarı Türk-Fransız Muhipler Cemiyeti, Amerikan Mandası taraftarı Milli Kongre Cemiyeti, Wilson Prensipleri Cemiyeti, Milli Ahrar Fırkası, Vahdet-i Milliye Heyeti gibi<sup>2</sup>.

Amerikan mandasının kabul edilmesi düşüncesi en etkili ve yaygın olanı idi<sup>3</sup>. Ancak, Amerikan mandası taraftarı olarak nitelenen cemiyetlerin programlarına ve hareket tarzlarına bakıldığında, Wilson Prensipleri Cemiyeti dışındaki kuruluşlar açıktan açığa Amerikan mandasını savunmamışlardır. Hatta, Milli Ahrar Fırkası liderleri, Amerikan heyetine manda aleyhtarı olduklarını belirtmişlerdir<sup>4</sup>.

Bu cemiyetlerin ve üyelerinin, Amerikan mandasını seçmelerinin başlıca sebepleri şu şekilde sıralanabilir: Birincisi, “ehven-i şer” ve tarafsız<sup>5</sup> olarak görülen Amerika Birleşik Devletlerinin mağlup Osmanlı Devletini parçalamadan Wilson Prensipleri sayesinde kurtaracaklarına inanmakta idiler<sup>6</sup>. İkincisi, belirli bir zaman içerisinde, geri kalmış Osmanlı Devletini “şerefli” bir yere yükseltecek en iyi devlet olarak görmekte idiler<sup>7</sup>. Üçüncü olarak, mandater devlet olarak Avrupa devletlerinden herhangi birisinin seçilmesi durumunda, Avrupa'daki dengeleri bozup dünyada tekrar karışıklığa sebebiyet vereceğinden, Avrupa dışından bir devlet

<sup>1</sup> Bölgesel yapılanmalarla ilgili olarak ayrıntılı bilgi ve analitik bir çalışma için bkz. Bülent Tanör, *Türkiye'de Kongre İktidarları(1918-1920)*, Yapı Kredi Yayınevi, İstanbul 1998.

<sup>2</sup> Kadir Kasalak, *Milli Mücadele'de Manda ve Himaye Meselesi*, Ankara 1993, s. 53-63. Ayrıca, Mütareke dönemi siyasi kuruluşlar ve cemiyetler için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, 2. Baskı, Arba Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 399-471.

<sup>3</sup> Tarık Zafer Tunaya, *a.g.e.*, s. 400.

<sup>4</sup> *A.g.e.*, s. 432.

<sup>5</sup> Kazım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, Türkiye Yayınları, İstanbul 1960, s. 61, 150.

<sup>6</sup> T. Z. Tunaya, *a.g.e.*, s. 446.

<sup>7</sup> Kadir Kasalak, *a.g.e.*, s. 55.

olan Amerikan Devleti tercih edilmiştir<sup>8</sup>. Diğer taraftan geçmişte İttihatçı zihniyetinde olan ve İngiltere aleyhtarlığı yapan şahısların<sup>9</sup> çoğunluğunun Amerikan mandasını tercih ettiği görülmektedir. Amerikan mandası fikri daha sonra, Anadolu hareketini ve taraftarlarını etkilemiş, hatta Erzurum ve Sivas kongrelerinin en önemli tartışma konularından biri olmuştur<sup>10</sup>.

Bir ülkenin himayesi vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kurtulacağına inananlar arasında İngiliz himaye taraftarları da bulunmaktaydı. Bu görüşü savunanlar daha çok İstanbul, Saray çevresi ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası mensupları veya bu fırkaya yakın olanlardı. Yalnız, şunu ifade etmek gerekir ki, hem kavram hem de uyguladıkları politikalar açısından aralarında tam bir birlik olduğu söylenemez. Bir kısmı himaye yerine muzahe-ret, yani yardım anlayışını ortaya koyarken, diğer bir kısmı "Cemiyet-i Akvam gözetiminde olmaksızın" İngiliz mandasını önermekteydiler<sup>11</sup>.

İngiliz himayesini savunan kuruluşlar arasında Said Molla'nın da kuruculuğunu yaptığı<sup>12</sup> İngiliz Muhipler Cemiyeti, İngiliz himayesi ve taraftarlığı hususunda en net tavrı koyan oluşumdur. Bu cemiyet, bir yandan amacı doğrultusunda İstanbul ve ülke genelinde örgütlenmeye çalışmış, üye kaydetmiş<sup>13</sup> ve İstanbul'un siyâsî sahnesinde, özellikle Hürriyet ve İtilaf Fırkası ve Damat Ferit Paşa kabineleri vasıtasıyla etkin bir rol oynamaya çalışmıştır<sup>14</sup>. Bu cemiyet, Türk toplumu ve aydınları tarafından büyük destek görmeye başlayan tam istiklâl taraftarlarına, yani Anadolu hareketine karşı gizli servis düzeyinde ve ayaklanmalar tertip ederek de mücadele etmiştir. Ayrıca, Said Molla'nın sahipliğini ve baş yazarlığını

<sup>8</sup> Said Molla [SM], "Memleketimizin İcyüzü ve İngiltere Siyaseti II", *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>9</sup> Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, Cem Yayınevi, İstanbul 1976, s. 523.

<sup>10</sup> Kazım Karabekir, *a.g.e.*, s. 150-176.

<sup>11</sup> K. Kasalak, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>12</sup> Said Molla'nın İngiliz Muhipler Cemiyeti adı altında faaliyetleri ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Fethi Tevetoğlu, *Milli Mücadele Yıllarında Kuruluşlar*, TTK, Ankara 1991, s. 55-143; Cengiz Dönmez, *Milli Mücadeleye Karşı Bir Cemiyet: İngiliz Muhipler Cemiyeti*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999.

<sup>13</sup> Bu örgütlenme ve üye kayıtlarına dair haberleri *Türkçe İstanbul* gazetesinin nüshalarında görmek mümkündür.

<sup>14</sup> T. Z. Tunaya, *a.g.e.*, s. 436; K. Kasalak, *a.g.e.*, s. 63.



yaptığı Türkçe İstanbul gazetesi, açık bir şekilde İngiliz himayesini savunmuştur<sup>15</sup>.

Bu çalışma, İngiliz himaye rejimini kaçınılmaz görerek açıktan açığa savunan ve Anadolu hareketine karşı fiilî mücadele veren Said Molla'nın İngiliz taraftarlığını tercih ediş sebepleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak, Said Molla'nın İngiliz himayesi hakkında düşüncelerine değinmeden önce, neden diğer kurtuluş çarelerinin tercih edilemeyeceğine veya başarılı olamayacağına dair düşüncelerini görmek, onun fikirlerinin anlaşılmasına daha da yardımcı olacaktır kanaatindeyiz.

#### 1- Said Molla'nın Amerikan Mandası Fikrine ve Taraftarlarına Bakışı

Mondros Mütarekesi sonrası, Osmanlı Devletinin kurtuluşu için hareket edenler arasında “Amerikan mandacıları”nı da gören Said Molla<sup>16</sup> her şeyden önce Amerikan mandası taraftarlarının, Avrupa'dan herhangi bir devletin yardımını istemenin Avrupa'daki siyasî dengeleri bozarak, rekabete neden olacağı ve dünyayı karışıklığa sürükleyeceği şeklindeki savunmalarını samimiyetten yoksun bulmaktadır<sup>17</sup>. Ayrıca, bu kimselerin, Amerika Birleşik Devletlerinden bir çok isteklerde bulunmalarına rağmen, “din, hilâfet ve saltanat”tan hiç bahsetmemelerini zihniyetlerinin bir yansıması olarak görmektedir<sup>18</sup>.

Diğer taraftan, Said Molla, Amerikan toplumu ile Türk toplumu arasındaki kopukluğu ve yanlış anlamaları Amerikan mandasının Türkiye için yararlı olmayacağına bir delil olarak göstermektedir. Çünkü, Ameri-

<sup>15</sup> Mustafa Kemal Atatürk, bu cemiyet ve önderlerini: Kendi menfaatlerini cemiyet vasıtasıyla sağlamaya çalışan ve “memleket dahilinde teşkilat yaparak isyan ve ihtilal çıkarmak, şuuru millîyi felce uğratmak, ecnebî müdahalesini teshil etmek gibi hafi ciheti” de olan Milli Mücadele döneminin bir yıkıcı yapıları olarak tanımlamaktadır (Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*, Milli Eğitim Bakanlığı Yaynevi, İstanbul 1993, I, 6-7).

<sup>16</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>17</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II” *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>18</sup> Ancak, Said Molla'nın bu iddiasına rağmen, örneğin Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin Amerikan Başkanı Wilson'a gönderdiği muhtıranın geneli hilâfet ve din ile ilgili hükümler içermese de, muhtıranın birinci maddesi “Padişahın hükümranlığı ve Türkiye için meşrutî bir hükümet şekli korunacaktır” şeklindedir (Fethi Tevetoğlu, *a.g.e.*, s. 174; SM, “Amerikan Mandası ve Ermeni Meselesi”, *Türkçe İstanbul*, 2 Ağustos 1919, nr. 238, s. 1.

kalılar ve Amerikan Devleti, Türkler ve Türkiye hakkında yanlış, hatta kötü kanaat ve fikirlere sahiptirler. Öyle ki Amerikalılar, I. Dünya Savaşı esnasında dahi Türklerin “insan olduğundan” şüphe eder tavır ve düşünceler sergilemekten çekinmemişlerdir<sup>19</sup>. I. Dünya Savaşı bittikten sonra da bu durumun değişmediği, eski Washington elçisi ve eski Maarif Nazırı Ziya Paşanın beyanatından ve Amerika'nın İstanbul'daki Yüksek Komiseri Amiral Bristol'un Amerikan kamuoyunda Türkler aleyhinde bir hava olduğuna dair ifade ettiği sözlerinden anlaşılmaktadır<sup>20</sup>. Ayrıca, Türklerin de Amerikan tarihi, Amerikan toprakları ve Amerikalılardan habersiz olmaları, iki milletin anlaşmasını engellemektedir<sup>21</sup>.

Said Molla, Amerikan toplumuyla Türk toplumu arasında uyumsuzluğu getirecek sebepler içerisinde siyasî rejim farklılıklarını da görmektedir. Zira, o, “kemâl-i hürmet ve inkıyad ile hükümdarlığa ve padişah idaresiyle memzûc bir meşrutiyete şiddetle bağlı” ve “medenî milletlere” göre cumhurî hareketlerin başlangıcında olan Türk halkının, Amerikan tarzı cumhuriyet idaresinin Türkiye'de uygulanması durumunda, olumsuz anlayış ve gelişmelerin içerisine yuvarlanacağını düşünmektedir<sup>22</sup>.

Ancak, Said Molla'nın Amerikan mandasının gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı inancını kuvvetlendiren en önemli sebep, Osmanlı, Amerikan ve Ermeni çıkarlarındaki üçlü siyasî durumdur. Amerikalıların üzerinde önemle durduğu Ermeni çıkarları, Türk çıkarları ile, bir başka ifadeyle, gerçekleşmesi hâlinde Ermeni mandası ile Türkiye mandasının birbiriyle çatışması kaçınılmazdır.

Amerikan kamuoyunun Ermenilere karşı duyduğu yakınlığın “had safhada” olduğunu belirten Said Molla, Ermenistan'ın kurulması için “mandater ve müdafilik” görevini Amerikalıların kendileri için bir “emr-i muhakkak” görürlerken, Türkiye mandaterliğinin Amerika Birleşik Dev-

<sup>19</sup> SM, “Amerikan Mandası ve Ermeni Meselesi”, *Türkçe İstanbul*, 2 Ağustos 1919, nr. 238, s. 1.

<sup>20</sup> SM, “Londra da Osmanlı-İngiliz Cemiyeti ve Sir Teodor Marison”, *Türkçe İstanbul*, 10 Ağustos 1919, nr. 246, s. 1. Amerikan kamuoyundaki bu izlenime, hatta Amerikan hükümetinin Ermenileri korur tavırlarına rağmen, Amiral Bristol Türkiye'nin tümünü içine alan bir Amerikan mandasından yana olduğunu ABD Dış İşleri Bakanlığı'na gönderdiği raporlarda belirtmiştir. Bu görüşünü, Amerikan makamlarına sürekli iletmiş görülmektedir (Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, 2. Baskı, TTK, Ankara 1987, I, 101-102, 135.

<sup>21</sup> SM, “Wilson Prensipleri Cemiyeti”, *Türkçe İstanbul*, 16 Aralık 1918, nr. 38, s. 1.

<sup>22</sup> A.g.m.

letlerine teklif edilmesi hâlinde, Türk istekleri ile Ermeni istekleri çelişkisinden kaynaklanan sakıncaların ortaya çıkmasını kaçınılmaz görmektedir. Said Molla, bu çelişik durumu Doğu Anadolu'nun etnik ve siyasî tarihi ile izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre, Doğu Anadolu'nun birçok yerinde Ermenilerden daha çok nüfusu olan ve yüzlerce senelerden beri Osmanlı Devletine hizmet etmiş Kürtleri göz önünde bulundurmak, hem Wilson Prensipleri icabı, hem de Osmanlı Devletinin Kürtlere olan bir "borc"udur. Eğer Amerikalıların Paris Sulh Konferansı'nda, Kürtlerin yaşadığı bölgeleri kapsayan büyük bir Ermenistan'ın kurulması yönünde istekleri olursa, gerek insaniyet ve din birlikteliği ve gerek Osmanlı Devletinin siyasî çıkarları icabı, Türklerin bu durumu hiçbir suretle kabul etmeyecekleri açık bir şekilde ortadadır.

Diğer taraftan, İstanbul'a gelen Amerikan heyetinin<sup>23</sup>, ilk önce Ermenistan meselesi üzerinde durmasını, Amerika Birleşik Devletlerinin ve halkının Ermenilere olan teveccühü şeklinde yorumlayan Said Molla, bunu, Amerikalıların Türkiye mandaterliğinde ne derece başarılı olacağı'nın bir göstergesi olarak manalandırmaktadır<sup>24</sup>.

Bu arada, İstanbul'a Türkiye mandası ile ilgili görüşmelerde bulunmak için gelen Amerikan Heyetinin, Türklükle alâkası olmayan, İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarından ve "Selanikli dönmeler"den bilgi edinmesini sağlıklı bulmayan Said Molla, Amerikan Heyeti'ni uyarmaktadır<sup>25</sup>. Ayrıca, Amerikan Heyeti'nin, Amerika ve Avrupa'daki siyasi parti hayatına benzer bir siyasî yaşamın Türkiye'de de olduğunu sanarak hareket etmeleri de, diğer bir yanlışlıktır. Çünkü, Amerika ve Avrupa'da bir siyasî partinin merkez ve taşrada "yüz binlerce, milyonlarca" taraftarı olması, bir yandan o partinin varlığının devamını sağlarken, diğer taraftan halkı temsil etme hakkını tanımaktadır. Ancak, Said Molla, Türkiye'de

<sup>23</sup> Said Molla'nın makale tarihi dikkate alınırca bu Amerikan Heyeti 3 Haziran'da İstanbul'a gelen ve Suriye ve Filistin bölgesini dolaşan King-Crane Komisyonu olmalıdır. Zira, bu heyetin dönüş tarihi Temmuz sonudur ve İstanbul'da azınlıklar ve bazı partiler ile görüşmüştür. Ermeni meselesi ile asıl ilgilenen General Harbord Heyeti ise, ancak 15 Ağustos'ta Avrupa'ya gelebilmiştir (Seçil Akgün, *General Harbord'un Anadolu Gezisi ve Ermeni Meselesine Dair Raporu*, Tercüman Yayınları, İstanbul 1981, s. 59-70).

<sup>24</sup> SM, "Amerikan Mandası ve Ermeni Meselesi", *Türkçe İstanbul*, 2 Ağustos 1919, nr. 238, s. 2.

<sup>25</sup> SM, "Beyanat-ı Şahane Münasebetiyle Amerika", *Türkçe İstanbul*, 6 Ağustos 1919, nr. 242, s. 1.

partilerin halkı temsil etmediği kanaatindedir. Bundan dolayı, İstanbul ve Anadolu'da taraftarı bulunmayan, özellikle “Vahdet-i Milliye” ve “Milli Ahrar Fırkası” gibi oluşumlarla Amerikan Heyeti'nin görüşmesini yadırgamaktadır<sup>26</sup>. Said Molla'ya göre, Amerikan Heyeti, “Makedonya'dan özellikle de Selanik'ten İstanbul'a gelen ahali” dışında, Türkçe İstanbul gibi gazetelere, “hakikî Türklere” ve halkın “lisani” olan Padişaha kulak vermemelidir<sup>27</sup>.

#### a- Said Molla Açısından Amerikan Mandası Taraftarı Kuruluşlar

Said Molla açısından, Amerikan mandası taraftarlığı ile bilinen Wilson Prensipleri Cemiyeti üyeleri arasında siyasî akide açısından bir bütünlük yoktur. Bu üyeler arasında, “namus ve hamiyetiyle safvet derecesine” yükselmiş şahısların yanı sıra, geçmişi bugünkü düşünceleri birbirine uymayan, İttihat ve Terakki Cemiyeti dönemindeki fenalıkları “müsterih bir kalple” izleyen simalar da vardır.

Özellikle, bunlar arasında İttihatçı zihniyetiyle hareket eden, Alman taraftarlığını savunup, İngiliz ve Amerikan kuvvetleriyle alay eden, Ermeni Hükümeti'nin delegelerine (Said Molla'ya göre “kendisi Ermeni” olduğu hâlde) tehditler savuran Yunus Nadi gibilerin bulunması, bu cemiyetin Wilson Prensipleri ile ne kadar alâkalı olduğunu göstermektedir. Said Molla, cemiyet üyeleri arasında Türkiye'nin meseleleri ile gerçekten ilgilenen ve halkın sevgisini kazanan, Fatma Aliye, Ahmet Rıza Bey, Şeyhülislâm İbrahim Efendi, Damat Ferid Paşa, Mustafa Sabri Efendi ve Hoca Zeynelabidin<sup>28</sup> gibilerin olması durumunda, cemiyetin doğruluğuna ve “samimiyetine inanacağım” demektedir<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> SM, “Amerikan Heyet-i Mahsusası ve Fırkalar”, *Türkçe İstanbul*, 31 Temmuz 1919, nr. 236, s. 1. King-Crane Heyeti'nin İstanbul'da bazı siyasî önderlerle ilgili görüşmeleri ve bu heyetin ABD Başkanı Wilson'a sunduğu rapor için bkz. Fethi Tevetoğlu, *Türkçe İstanbul*, s. 182-186.

<sup>27</sup> SM, “Beyanat-ı Şahane Münasebetiyle Amerika”, *Türkçe İstanbul*, 6 Ağustos 1919, nr. 242, s. 1.

<sup>28</sup> Fatma Aliye, Ahmet Rıza Bey, Şeyhülislâm İbrahim Efendi dışındaki Damat Ferid Paşa, Mustafa Sabri ve Hoca Zeynelabidin, II. Meşrutiyet ve Mütareke döneminde Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile çok yakın ilişkiler içerisinde bulunmuşlar, fırkanın ileri gelenleri olmuşlardır. Bu fırka ve şahıslarla ilgili olarak bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 1990.

<sup>29</sup> SM, “Wilson Prensipleri Cemiyeti”, *Türkçe İstanbul*, 16 Aralık 1918, nr. 38, s. 1.

Diğer yandan, Said Molla, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin “şekâvetine” katılmamış parti ve cemiyetlerin desteğini almadan ve “İslâm ulemasının” haberi olmaksızın, Türkler adına Amerika Devletine bir mektup göndererek “25 senelik Amerikan Müzaheretini”<sup>30</sup> isteyen bu cemiyetin, yetkiyi nereden ve nasıl aldığını sorarak sert çıkmaktadır<sup>31</sup>. Ayrıca, Said Molla, Amerikan Devlet Başkanı'na çekilen bu “istidanâme” yüzünden İngilizlerin gücendirildiğini ve İzmir'in işgaline meydan verildiğini iddia ederek<sup>32</sup>, İzmir'in işgalinden dolayı İngilizlere tepki göstermek yerine, kendi toplumunun insanlarını suçlamaktadır.

Said Molla, Amerikan mandası taraftarı olarak gördüğü Vahdet-i Milliye Heyeti'nin izlediği yola ve mensuplarına çatarak, Amerikan mandası konusunda eleştirilerini yoğunlaştırmaktadır. “Doksan bir mevcutlu” diyerek küçümsediği<sup>33</sup> Vahdet-i Milliye Heyeti'nin başkanı Ahmet Rıza Bey'e eleştirilerinde önceleri ılımlı olan<sup>34</sup> ve hatta onu, halkın sevgisini kazanan kişiler arasında sayan<sup>35</sup> Said Molla, daha sonra “dalgın, bilir bilmez işlere karışan”, “fıkren basit bir zavallı,<sup>36</sup> kendi ilim ve aklından büyük işlere atılma sevdasında ve hatasında direnen bir kişi” olarak niteleyerek saldırmaktadır. Ayrıca, onu, İngiliz yanlısı bir siyasete ihtiyaç duyulduğu bir dönem olan II. Meşrutiyetin ilk günlerinde, İttihat ve Terakki Cemiyeti başında “takip ettiği emperyalizm” ile Kâmil Paşanın iktidardan düşmesine, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başa gelmesine ve Osmanlı Devletinin parçalanmasına neden olmakla suçlamaktadır<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> 5 Aralık 1918'de Amerikan Başkanı Wilson'a gönderilen bu muhtıranın 8. maddesi, 15 yıldan az, 25 yıldan çok olmamak şartıyla Amerikan yönetiminin sürmesini istemektedir. Bu madde ve muhtıra ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fethi Tevetoğlu, *a.g.e.*, s. 171-175.

<sup>31</sup> SM, “Wilson Prensipleri Cemiyeti”, *Türkçe İstanbul*, 16 Aralık 1918, nr. 38, s. 1.

<sup>32</sup> SM, “Londra'da Osmanlı-İngiliz Cemiyeti ve Sir Teodor Marison”, *Türkçe İstanbul*, 10 Ağustos 1919, nr. 246, s. 1.

<sup>33</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1; SM, “Londra'da Osmanlı-İngiliz Cemiyeti ve Sir Teodor Morison”, *Türkçe İstanbul*, 10 Ağustos 1919, nr. 246, s. 1.

<sup>34</sup> SM, “Bir Çok Meseleler”, *Türkçe İstanbul*, 28 Şubat 1919, nr. 90, s. 1.

<sup>35</sup> SM, “Wilson Prensipleri Cemiyeti”, *Türkçe İstanbul*, 16 Haziran 1918, nr. 38, s. 1.

<sup>36</sup> SM, “Ma'hud Blok”, *Türkçe İstanbul*, 3 Mart 1919, nr. 93, s. 1.

<sup>37</sup> SM, “Ahmet Rıza Bey'in Hayat-ı Siyasiyesini Teşyi”, *Türkçe İstanbul*, 24 Mart 1919, nr. 114, s. 1. Said Molla'nın kastettiği bu olay, Osmanlı Meclis-i Mebusan'da verilen bir gensoru ile I. Kâmil Paşa hükümetinin düşürülmesidir (Yusuf Kemal Tengirşek, *Vatan Hizmetinde*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 131; Hilmi Kâmil Bayur, *Sadrazam Kâmil Paşa, Siyasi Hayatı*, Sanat Basımevi, Ankara 1954, s. 295-296.

Ahmet Rıza Bey ile birlikte hareket eden bazı ayan meclisi üyelerine da çatan Said Molla, I. Dünya Savaşı'na girişin sorumluluğunu taşıyan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ve dönemine karşı ses çıkarmayıp, olağanüstü şartlara sahip olan Mütareke döneminde, “susmaları emr” edildiği hâlde konuşmalarını<sup>38</sup> çelişkili bulmakta, bunları İttihatçı<sup>39</sup> olarak göstermeye çalışarak gözden düşürmek istemektedir.

Ayrıca, Vahdet-i Milliye Heyeti, bütün siyasî kurumların, vatan için birlikte hareket etmesi, Şura-yı Saltanat'ın oluşturulması ve “sandalyesiz nezaretler ihdas” edilmesi şeklinde, bir siyasi program çizmişti<sup>40</sup>. Said Molla'ya göre, birlikte hareketin her zaman fayda sağlayan bir yol olmasına rağmen, gelinen dönem itibarıyla Türkiye'nin “istisnaî” bir durumda olması böyle bir hareket tarzını faydasız kılmaktadır. Çünkü, en başta İttihatçıların bulunduğu bir ortamda, bütün siyasî kuruluşlar bir araya gelerek “millî kongreler, içtimalar” düzenleseler dahi, Türkler kendilerini Avrupa kamuoyu önünde “alenî cinayetler” işleyen topluluk olmaktan kurtaramayacaktır. İkinci olarak, siyasî kuruluşların bir araya getirilmesi demek, “Türkiye'deki cinayetlerin” sorumluları olan İttihatçıları korumak manasına gelecektir. Bu da, Osmanlı Devletine zarar verecek, yanlış bir siyasî hareket yolu olacaktır<sup>41</sup>. Sandalyesiz nezaretler isteğini ise yadırgayan Said Molla, Mondros Mütarekesi'nden sonraki şartların “müsbet bir siyasetin” gelişimine imkân vermeyeceğinden, gereksiz bulmaktadır<sup>42</sup>. Böylece, Said Molla, Amerikan mandası fikrini savunanları bir yandan ülkenin zor duruma düşmesinin sorumlusu, diğer taraftan gerçekleşmesi hayal olan bir yola sapan İttihatçılar olarak göstermeye çalışmaktadır.

<sup>38</sup> SM, “Ayâna Yakışan Sükûttur”, *Türkçe İstanbul*, 6 Şubat 1919, nr. 68, s. 1.

<sup>39</sup> SM, “Ma'hud Blok”, *Türkçe İstanbul*, 3 Mart 1919, nr. 93, s. 1.

<sup>40</sup> SM, “Ayâna Yakışan Sükûttur”, *Türkçe İstanbul*, 6 Şubat 1919, nr. 68, s. 1; Ahmet Rıza Bey, *Ahmet Rıza Bey'in Anıları*, haz. Bülent Demirbaş, Arba Yayınevi, İstanbul 1988, s. 74.

<sup>41</sup> Hürriyet ve İtilaf Fırkası ve Damat Ferid Paşa, Said Molla'nın yukarıda sıraladığı sebepleri bahane ederek Ahmet Rıza Beyin bu girişimine katılmamışlar, hatta bu hareketi yok etmeye çalışmışlardır (Ahmet Rıza Bey, *a.g.e.*, s. 74-76; SM, “Bir Çok Meseler”, *Türkçe İstanbul*, 28 Şubat 1919, nr. 90, s. 1.

<sup>42</sup> SM, “Ayâna Yakışan Sükûttur”, *Türkçe İstanbul*, 6 Şubat 1919, nr. 68, s. 1.

## 2) Tam İstiklâl Taraftarı Olanlara Bakışı

“İstiklâl-i Tam” düşüncesini, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için ileri sürülen görüşler arasında üçüncü tez olarak gören<sup>43</sup> Said Molla'nın gözünde, İstiklâl-i Tam taraftarları, Türkiye'nin hangi durumda olduğundan haberdar olmayan, kavrayamayan ve hangi şartlarla istiklâl istediklerini bilmeyen kimselerdir<sup>44</sup>. Bir Fransa, İtalya ve hatta Yunan istiklâli gibi bir istiklâlin kazanılması ve bu istiklâlin devamı imkânsızdır<sup>45</sup>. Çünkü ona göre, dış müdahalelerden, kapitülasyonlardan, gümrük vergisinin artımından ve sanayisinin gelişiminin önlenmesinden kurtulmuş, diğer bir ifadeyle “medenî milletlerin takdir olunan hukukunu câmi' bir istiklâl”in mümkün olamayacağı, Türkiye'deki her kesim tarafından kabul edilecek bir gerçektir. Hatta, mağlup olan Osmanlı Devletinin istiklâlini istemek ve elde edileceğine inanmak dahi “akılsızlık”tır<sup>46</sup>.

Yine, Said Molla'ya göre, Osmanlı Devletinin “bin türlü müşkilat” içerisinde, dışarıdan gelen müdahalelerden başını kaldıramadığı, kurtuluş için ümit vermeyen mağlubiyete mahkûm olduğu bir dönemde, tam bağımsızlık talebinde bulunanlar, gerçekte “istiklâl-i mukayyed” istemektedirler. Böyle bir istiklâlin gerçekleşmesi durumunda, bir devletin “ruhu ve canı” olan maliyesi, geliri aldığı borcun faizini ödeyemeyeceğinden alacaklıları tarafından ortaklaşa yönetilir olacaktır. Gelirinin nereye harcancacağı, ekonomik imtiyazları, iç siyaseti alacaklıların elinde olan ve alacaklıların istekleri karşılanmadığı takdirde hiç bir yerden kredi bulmanın mümkün olamayacağı bir durumda ise, “müstakil bir idareden” bahsetmek doğru değildir. Bundan dolayı, “İstiklâl” isteğinde bulunanlar, bu “kayıtlarla” beraber idareye razı olacaklardır. Ancak, böyle bir idareye istiklâl idaresi denemez, ancak “beynelmilel idare” denebilir. Böyle bir idarede de, “İstiklal” sözü bir “yaldız”dan başka bir şey ifade etmeyecektir<sup>47</sup>.

Zaten, Said Molla'ya göre, gerçekte Osmanlı Devleti uzun süreden beri “istiklâl-i tam” adı altında “istiklâl-i zâhirî” içerisinde yaşamakta idi. Osmanlı Devletinin “her tarafın, her kuvvetin emir eri”, Türk milletinin ise o kuvvetlerin elinde olan devletlerin esiri olduğu kanaatini taşıyan Said

<sup>43</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>44</sup> A.g.m.

<sup>45</sup> SM, “Akibetimiz Ne Olacak?”, *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>46</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>47</sup> A.g.m.

Molla, Osmanlı Devletinin bu mağlubiyetinden sonra gerçek manada bir istiklâlî gerçekleştirecek kimselerin “elini öpeceğini” belirtmektedir<sup>48</sup>.

Said Molla, “istiklâl-i tam”ı arzu edenler, bunun gerçekleşmeyeceğini anlayamamış kimseler mi? Yoksa bunlar, İngiliz veya Amerikan himayesini istemeyen, İngiliz, Amerikan ve Fransızlardan kurulu bir “beynelmîlel idare” kurmak isteyenler midir?<sup>49</sup> diye sormakta ve kendisi şöyle cevaplandırmaktadır:

Bunlar gizli amaçlarla hareket eden kimselerdir. Türkiye'nin çıkarlarını, “devlet ananesini” koruduklarını ileri süren, kurdukları teşkilatlara ve savundukları fikirlere “millî”<sup>50</sup> diyen bu kimseler, gençleri heyecana sürükleyerek, halkı kandırarak geçmişteki idareyi yani “istiklâl-i zâhirî”yi tekrar getirip “menfaatlerini” kazanmaya çalışmaktadırlar<sup>51</sup>. Bunlar gerçekte, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve ruhunu diriltmek için çaba sarf edenlerdir. Geleceklerini garanti altına almak için Türk milletinin gözünü yeni bir “vatanperverlik” sloganıyla boyayan bu kimselerin sayısı, ancak “iki veya üç yüz kişiyi” aşmamaktadır<sup>52</sup>. Eğer bu şahısların istedikleri olursa; 10 yıl içerisinde Türkiye geri dönüşü imkânsız hatalar içerisinde düşecek ve 30 yıl içinde de “çalalasa” dahi eski hâlini alamayarak, “parasızlık, ilimsizlik ve müdahalelerle” karanlığa gömülecektir<sup>53</sup>. Bu durumdan zarar görecektir olan yine Türk milleti olacaktır<sup>54</sup>.

Diğer taraftan Said Molla bu dönemde tam bağımsızlık taraftarı olan yazar ve aydınların 10 yıllık İttihat ve Terakki Cemiyeti dönemindeki tutumlarına atıfta bulunarak; fikirlerini halka açıkladıkları zaman kabul

<sup>48</sup> SM, “Akıbetimiz Ne Olacak?”, *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>49</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>50</sup> A.g.m.

<sup>51</sup> SM, “Akıbetimiz Ne Olacak?”, *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>52</sup> Said Molla bu tip insanlara örnek olarak İsmail Fazıl Paşayı göstermektedir. Ona göre, Giritli olan İsmail Fazıl Paşa, II. Meşrutiyet dönemi önemli olayların olduğu Havran'da Arnavutluk akımına karşı uyguladığı siyaset yüzünden Türkiye'de iç siyasetin karışmasına sebebiyet veren birisidir. İngiliz Muhipler Cemiyeti kurulduğu sırada cemiyete girmiş ve cemiyetin diğer üyelerinden daha “ifrit” bir İngiliz taraftarlığı gütmüştür. Ancak “ifrit” İngiliz taraftarlığı fikirleri cemiyet tarafından kabul görmemiş, bunun üzerine Anadolu'ya giderek İngiliz taraftarlarının aleyhinde faaliyet göstermiştir. İhtiraslarının esiridir (SM, “Vatanımızdan Ne İstiyoruz?”, *Türkçe İstanbul*, 15 Eylül 1919, nr. 279, s. 1).

<sup>53</sup> SM, “Akıbetimiz Ne Olacak?”, *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>54</sup> SM, “Vatanımızdan Ne İstiyoruz?”, *Türkçe İstanbul*, 15 Eylül 1919, nr. 279, s. 1.



görmeyeceğini bildiklerinden kaçak güreştiklerini düşünmektedir. Bu sebeple asıl arzu ve isteklerini halka kabul ettirmek için “milliyete, vatanperverliğe ve hissiyat-ı aliyeye” dayandıklarını, gerçeklerden hiç bahsetmeyerek tartışmalardan kaçındıklarını söylemektedir<sup>55</sup>.

Said Molla, “kardeş” olarak geçinilmesi gereken bir zamanda, Anadolu'da merkezi hükümetten ayrı bir güç odağının veya teşkilatlanmanın bulunmasını doğru bulmamaktadır. Böyle bir organizasyondan, Anadolu'nun zarar göreceğini düşünmekte ve “sürüden ayrılanı kurt kapar” atasözü ile halkı uyarmaktadır<sup>56</sup>. Aynı zamanda Anadolu'da gelişen bu istiklâl taraftarı akımı, “zavallı Anadolu halkının” arzu ve rızasıyla gelişmeyen bir hareket<sup>57</sup>, bu akıma taraftar olanları ise, “safdil vatandaş” ve “bazı taraftarlar” diye küçümsemektedir<sup>58</sup>.

Bu arada, Anadolu hareketi ile Anadolu'da Yunan işgaline karşı gelişen halk hareketlerini birbirinden ayıran Said Molla, İzmir'in işgal meselesi dışında, bu iki hareket arasında irtibat ve fikir birliği olmadığı kanaatinde. Ona göre, bunun farkında olan Anadolu hareketinin önderleri taraftar kazanmak ve halkı kendilerine bağlamak için Padişah'a olan bağlılıklarını sık sık dile getirmektedirler. Hem padişahın, hem de milletin menfaati adına, Damat Ferid Paşa ve kabinesini Anadolu hareketine karşı acil tedbirler almaya davet eden Said Molla, Türkiye hakkında karar verilecek bir dönemde Avrupa'da “tehdiş, terhib ve yağmakârlık” olarak algılanan Anadolu Hareketi'nin mevcudiyeti, Osmanlı Devleti için kötü sonuçlar doğurabilecektir. Bundan dolayı, Anadolu hareketinin tüm istekleri reddedilmelidir<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>56</sup> SM, “Hükümeti Tebrik Ederiz”, *Türkçe İstanbul*, 25 Ağustos 1919, nr. 260, s. 1.

<sup>57</sup> SM, “Vatanımızdan Ne İstiyoruz?”, *Türkçe İstanbul*, 15 Eylül 1919, nr. 279, s. 1.

<sup>58</sup> SM, “Memleketimizde Üç Cereyan”, *Türkçe İstanbul*, 3 Eylül 1919, nr. 269, s. 1.

<sup>59</sup> SM, “Hükümeti Tebrik Ederiz”, *Türkçe İstanbul*, 25 Ağustos 1919, nr. 260, s. 1. Batı basınında, özellikle Fransız basınında 1919 Temmuz ve Ağustos'unda Anadolu hareketi bir çete hareketi olarak değerlendirilmekte ve Anadolu hareketi ile ilgili tek tük haberlere rastlanmakta idi. Ancak, 4 Eylül 1919'da başlayan Sivas Kongresi sonrasında Batı basınındaki yazılarda Anadolu hareketi önemsenmekte, hareketin milliyetçi, örgütlü ve ciddiye alınması gereken bir hareket hâline geldiği vurgulanmaktadır (İzzet Öztoprak, *Türk ve Batı Kamuoyunda Milli Mücadele*, TTK, Ankara 1989, s. 52-53; Yahya Akyüz, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)*, 2. Baskı, TTK, Ankara 1988, s. 85-95).

Said Molla'ya göre Osmanlı Devletinin İstiklâl-i Tam'a ulaşamayacağı açık bir şekilde ortadadır. Türkiye'nin daha vahim sonuçlarla karşılaşması için yapılması gereken bundan sonraki dönemlerde "mutlaka kuvvetli bir devletin" yardımını almaktır. Bu yardım ise ancak bir devletle ya ittifak yaparak veya himaye talep edilerek sağlanabilir. Bu ittifakın yapılabileceği en uygun devlet ise İngiltere'dir. Öyle ki, Said Molla, muhalif dahi olsa, İngiliz himayesini sağlayabilecek herhangi bir devlet adamının "elini öpeceğini" ifade etmektedir<sup>60</sup>.

### 3- İngiliz Himayesi

Mütareke döneminde Türkçe İstanbul gazetesi de dahil olmak üzere himaye, muzaheret, manda gibi kavramları anlamlandırma açısından Türk aydınları arasında tam birliktelik yoktur ve sürekli bir tartışma ortamı oluşmuştur<sup>61</sup>. Said Molla, bu kavramı Osmanlı Devleti üzerinde İngilizler tarafından kurulacak, "adı ne olursa olsun" bir "refakat idaresinin" portresini çizerek halletmeye çalışmaktadır. Bunu da, Kanada ile İngiltere arasındaki hukukî birliktelikle izah etmeye çalışan Said Molla, Kanada devletini şu şekilde tanımlamaktadır: Kanada, kanun ve nizamları ile ne eski ne de yeni zamanlardaki hiç bir devlete benzemeyen, İngiltere'nin tâbiyetinde müstemleke gibi görünmesine rağmen, geniş muhtariyete sahip "müstakil" bir ülkedir. Siyasî, dinî, medenî hürriyete sahip Kanada toplumu, İngiliz Devletinin tâbiyetinde kalarak refah ve saadete ulaşmıştır.

<sup>60</sup> SM, "Akıbetimiz Ne Olacak?", *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>61</sup> Türkçe İstanbul gazetesine göre, İstanbul basını manda kavramının Türkçe karşılığını bulmakta beceriksizlik ve acz içerisindeydi. Müzaheret, himaye, vesayet, tevliyet kavramları üzerinde tartışılmaktadır. Gazetelerin bazıları mandanın himayeden ağır olduğunu yazarken, manda taraftarı olan gazeteler ise bunun aksini ispatlamaya çalışmıştır. Türkçe İstanbul gazetesi bu kavram kargaşasını gidermek için Reşat Hikmet Beyin ilk defa müzaheret ve muavenet kavramlarını ortaya atarak tartışmaya yeni bir boyut kazandırdığını belirtmektedir. Bununla birlikte gazeteğe göre, himaye, manda, müzaheret kavramlarının hukuken sahip olduğu mahiyet ve mana, hâmi, mandater ve müzahir olacak devletle sağlanacak "menfaat ve müdahalenin" veya ittifakın derecesi ile doğru orantılıdır. Yani, himaye, manda ve müzaheret kavramlarının, devletler arasındaki karşılıklı ilişkilerden, anlaşmalardan çıkartılıp anlamlandırılmaya çalışılması, kavram kargaşasına sebebiyet verebileceği gibi yanlış anlaşılmalara da neden olabilecektir ("İngiliz Muhabbeti, Anadolu Ne İstiyor?" Türkçe İstanbul, 30 Ağustos 1919, nr. 265, s. 2; "Dikkatli Okunması İcab Eden Bir Mektub", Türkçe İstanbul, 19 Haziran 1919, nr. 201, s. 1; K. Kasalak, *a.g.e.*, s. 34-37).

Bundan dolayı Kanadalılar İngiltere'ye şükran duyarlar ve sadakatli davranırlar<sup>62</sup>.

“İngiliz taraftarı olmak için değil, Türkiye'nin taraftarı olmak için” yıllardır İngiliz taraftarı olduğunu belirten ve Türkiye'nin mümkün olduğunca yükselip büyüebilmesi, hatta “bekası” için İngiltere yanlısı politikaları mecburî gören Said Molla, Türkiye'de İngiliz taraftarlığının kurucusu olarak gördüğü ve “bir çok iftiralara” uğrayan Mustafa Reşit Paşa ve Kâmil Paşa gibilerin çizgisinde olduğunu belirtmektedir<sup>63</sup>. Onun gözünde, Türklere en yakın ve yardımına ihtiyaç duyulan ülke İngiltere'dir. Hem Avrupa'dan, hem de Amerika'dan herhangi bir devlet, İngiltere kadar Türkiye'yi devletler arası arenada “ne sözlü ne de fiilî” olarak korumuştur<sup>64</sup>.

Said Molla'nın İngiliz himayesine neden ihtiyaç olduğuna dair düşüncelerine girmeden önce, İngilizlerle Türkler arasındaki tarihi ilişkileri

<sup>62</sup> SM, “İngiltere Himayesi I”, *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr. 171, s. 1; *Türkçe İstanbul* gazetesinde, Said Molla'nın Türkiye'deki İngiliz refakat idaresini belirleyecek hukukî yapıyı Kanada gibi ülkelerin durumu ile izah etmeye çalışmasından bir ay sonra “İstanbul'da bulunan bir Kanadalı Mütihassıs”la yapılan, Kanada ile İngiltere arasındaki hukukî yapıyı izah edici bir mülakat yayımlanmıştır. Bu mülakatta şunlar ifade edilmektedir: Kanada, kendi kendini idare eden, İngiliz Parlamentosu ile alakası olmayan bir parlamenter ülkedir. İngiltere'nin İskoçya ve İrlanda üzerindeki hukuku, Kanada üzerindeki hukukuna benzemez. İskoçya ve İrlanda milletvekillerini İngiliz parlamentosu olan Westminster'a gönderirken, Kanada parlamentosu bir Fransız, bir İtalyan parlamentosunun birbirleriyle olan ilişkileri derecesinde İngiliz parlamentosuna bağlıdır. Kanada'daki İngiltere'nin nüfuz ve hukuku sadece “santimental” yani hissi ve manevîdir.

Kanada'da meşrutî bir rejim uygulanır. Kanada hükümetleri kuvvetlerini kendi parlamentolarından alır ve parlamento kararları dışına çıkamaz. Hatta, Kanada hükümeti kendisi ile çelişen parlamento kararlarına mâni olmak için dahi, İngiliz kralından yardım isteyemez.

Kanada 9 eyaletten oluşur. Her eyalet, kendisine ait muhitin tesiriyle, diğer eyaletlere tecavüz etmemek şartıyla istediği gibi kanun çıkartır. Kanada'nın tümünü ilgilendiren kanunlarda ise Kanada parlamentosu kararı geçerlidir.

Kanada eğitim sistemini kendi oluşturur, İngiltere Devleti buna müdahale edemez. İngiltere'nin Kanada üzerinde ticarî hiç bir kanunî hakkı yoktur.

Kanada polisi ve ordusu doğrudan doğruya Kanada idaresi tarafından seçilir ve kendi idaresi altında bulunur. Bununla birlikte kanunî hiç bir mecburiyet olmamasına rağmen Kanadalıların İngiltere için askerî vazife yapmaları sadece İngiltere'ye duydukları histen, gönüllülüğten kaynaklanır (“Şayan-ı Dikkat Bir Mülakat”, *Türkçe İstanbul*, 18 Haziran 1919, nr. 200, s. 1).

<sup>63</sup> SM, “İngiliz Taraftarıyım”, *Türkçe İstanbul*, 13 Ağustos 1919, nr. 249, s. 1.

<sup>64</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II”, *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

nasıl algıladığını görmek, onun İngiliz yanlısı tercihini anlamak için faydalı olacaktır. Ona göre, Mondros Mütarekesi'nden sonra Osmanlı Devletinin kurtuluşu için mücadele eden üç akımın en büyüğü olan İngiliz taraftarlığı, unutulması imkânsız büyük tarihî hadiselerin bir mahsulü olarak kendi kendine oluşmuştur. Bu tarihî hadiseler sırasında Türkler “muşibetler, belâlar” içerisinde iken daima İngiltere'nin yardımlarıyla kurtulabilmişlerdir<sup>65</sup>. Osmanlı Devletinin bu yardımlarla ancak “temin-i hayat” bulabildiğini “kim inkâr” edebilir diyen Said Molla, İngiltere'nin yardımlarını şöyle sıralamaktadır:

Hünkâr İskelesi Antlaşması ile Boğazları ve İstanbul'u Rusya'nın himayesine bırakan Osmanlı Devleti'nin “imdadına” yetişen İngiltere olmuştur<sup>66</sup>. İngiltere, Lord Palmerston'ın girişimleri ile 15 Temmuz 1840'da Londra Mukavelesini Rusya'ya imzalatarak, bu devletin boğazlar üzerindeki üstünlüğüne son vermiş, “boğazların her devlet için açık olması” maddesini devletler arası hukukî bir kaide olarak kabul ettirmiştir. Hünkâr İskelesi Antlaşması'nın aleyhte durumundan İngiltere'nin yardımıyla kurtulan Osmanlı Devleti, bu olaydan itibaren özellikle Mustafa Reşit Paşanın İngiliz yanlısı siyaseti sayesinde büyük menfaatler sağlamıştır. Bu durumun bir yansıması olarak Osmanlı Devleti, Kırım Savaşı'nı İngiltere'nin çabaları ile kazanmıştır. Bu savaş sonunda 30 Mart 1858'de imzalanan Paris Antlaşması'nda, 1840'daki imzalanan Londra Antlaşması'nın maddeleri aynen korunduğu gibi<sup>67</sup>, Rusya'nın Karadeniz'de harp gemisi bulundurmasını ve tersane inşa etmesini yasaklayan maddelerin konulması, İngiltere'nin Osmanlı Devletine karşı duyduğu “samimiyetin” bir belgesi olmuştur<sup>68</sup>.

İngilizlerin, Osmanlı Devletine karşı yaptıkları “en büyük muavenet” Osmanlı Devleti ve Rusya arasında imzalanan Berlin Antlaşmasında olmuştur. İngilizler Türklerin, 93 Harbi'nin bitiminde kendi elleriyle imza-

<sup>65</sup> SM, “Akıbetimize Doğru”, *Türkçe İstanbul*, 8 Eylül 1919, nr. 272, s. 1.

<sup>66</sup> SM, “İngiltere Himayesi I”, *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr.171, s. 1.

<sup>67</sup> SM, “İngiltere ve Biz I”, *Yeni İstanbul(Y.İ.)*, 9 Kasım 1918, nr. 1, s. 2.

<sup>68</sup> SM, “İngiltere Himayesi I”, *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr. 171, s. 1; Said Molla İngiliz-Osmanlı dostluğu adına bu antlaşmaları ortaya koyarken Osmanlı Devletinin iktisadî açıdan yıkılışına neden olan antlaşmalardan biri olan 1838 Balta Limanı Antlaşması'nı göz ardı etmektedir. Ayrıca, Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti ile ilgili olarak değişen İngiliz dış politikasına değinmemektedir (Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı-İngiliz İktisadî ilişkileri, II, (1836-1850)*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976).

ladıkları Ayastefanos Antlaşması'nı tanımamış, Berlin'de yeni bir konferans tertip ettirerek, Osmanlı Devletinin sınırlarını "Ayastefanos'tan İşkodra ve Bosna-Hersek'lere" kadar yeniden düzenlemişlerdir<sup>69</sup>.

Ancak, Türklerle İngilizler arasındaki bu dostluk havasının 1908-1918 yılları arasındaki İttihat ve Terakki döneminde, akamete uğradığını iddia eden Said Molla, bu dostluğun bozulma sebebini de "Alman entrikaları ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Türk halkını aldatmaların"da görmektedir. Diğer taraftan, Türkiye'de İngiltere aleyhinde bir hava esmesine rağmen o dönemdeki İngiliz Hükümetlerinin herhangi bir teşebbüste bulunmamasını da yeren Said Molla, İngilizleri bu dönemdeki olaylara karşı "lâkayd" kalmakla suçlamaktadır. Bu dönemde İngiltere'deki St. James Kabine'sinin, Sir Gerard Lawther'in Türkiye hakkındaki raporlarına önem vermeyip, İngiliz yanlısı olan Sadrazam Kâmil Paşayı koruması<sup>70</sup>, Kâmil Paşanın Sadarettten düşmesine Türkiye'de İttihatçıların, Almanların siyasetini rahatlıkla uygulamalarına neden olmuştur. Dolayısıyla İngilizler, Türkler arasında "babadan oğula geçen" İngiliz muhabbetini korumadıklarından ve gözetmediklerinden, Şark'ta büyük problemlerle yüz yüze gelmişlerdir<sup>71</sup>.

Bu gelişmelere rağmen, Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da "bütün imkansızlıklara" karşın İngiliz Muhipler Cemiyeti'nin yaygınlaşmasını ve İstanbul'un "en kadim ve muteber aileleri"nin, Osmanlı coğrafyasındaki "binâm efrâd ve ricalin" bu cemiyete girmelerini Türklerdeki İngiliz muhabbetinin sönmediği, hatta İngiliz himayesi arzusu şeklinde yorumlayan Said Molla, bu durumu İngiliz-Türk münasebetlerinin düzelmesinin bir göstergesi olarak sunmaktadır<sup>72</sup>.

Diğer taraftan, Türklerle İngilizleri birbirine yaklaştıran diğer bir husus da, her iki toplumun hükümdarlığa dayanan idarî sistemlerle yönetilmesi olarak gören Said Molla, İngilizlerin cumhuriyet ve buna benzer rejimlerden uzak durmasını Osmanlı Saltanatı'nın geleceği için de tasvip edilir bir durum olarak görmektedir. Ayrıca, yıllardır devam eden bu benzer rejimler, İngilizlerle Müslümanlar arasında toplumsal bir anlayış bir-

<sup>69</sup> SM, "İngiltere Himayesi I", *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr. 171, s. 1.

<sup>70</sup> SM, "Bir Safha-i Tarih", *Türkçe İstanbul*, 13 Mayıs 1919, nr. 164, s. 1.

<sup>71</sup> SM, "Konferansta Şark İşleri", *Türkçe İstanbul*, 9 Nisan 1919, nr. 130, s. 1.

<sup>72</sup> SM, "Amerika Heyet-i Mahsusası ve Fırkalar", *Türkçe İstanbul*, 31 Temmuz 1919, nr. 236, s. 1.

liği ve yakınlığı meydana getirmiştir<sup>73</sup>. Yine, Said Molla'ya göre Osmanlı toplumu, “dinine, namusuna, anelerine riayet edilmesini, ahlâkının, asayişinin ve kazancının ihlal” edilmemesini isteyen bir halktır. Bunlara riayet edenlere karşı her zaman minnettarlığını dile getiren bu toplum, Almanlara art niyetlerinden dolayı, sevgisini esirgemiştir. İngilizlerin ise, anelerine sadık kalarak varlığını ve refahını sağlamaya çalışan milletlerin mutluluğunu ve geleceğini sağlayabilecek “usul-ı tekâmülü” bilmeleri, Osmanlı toplumu için İngiliz himayesine hayatiyet kazandırmaktadır<sup>74</sup>.

Said Molla açısından, İngiliz himayesinin tercih edilmesinin diğer bir sebebi İngiltere'nin dünya siyasetini yönlendiren bir ülke olmasıdır. Bu şekilde bakıldığında, aslında Osmanlı Devletinin, İngiliz yanlısı politikalar gütmesi de bir mecburiyettir. Çünkü, “asırlardan beri” insanlığı “zulüm ve tahakküm”den kurtarmak, dünyadaki politik dengeyi sağlamak İngiltere'nin kudreti ve öncülüğünde olmuştur. İngilizlerin bu özelliğinin, dünyada adaletin hâkim olmasındaki isteklerinin kuvvetliliğinden kaynaklandığını iddia eden Said Molla, İngiltere'nin Avrupa'da Napolyon'a, Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı aldığı tavır ve I. Dünya Savaşından sonra henüz halledilmemiş Avrupa'nın meselelerinden biri olan İtalya'nın toprak isteklerinde İngiltere'nin müracaat mevkisi olması, bu özelliğini açıkça göstermektedir<sup>75</sup>. Bu noktada, Osmanlı Devletinin dış siyasetine yön veren, Avrupa ve Türkiye'de “bir çok diplomatlar yetiştirecek kadar” öneme sahip boğazlar ve şark meselesine dikkat çeken Said Molla açısından, Osmanlı Devleti millî çıkarlarını koruyabilmesi, başkentinin boğazlarda bulunması ve doğuda büyük oranda toprak sahibi olması gibi durumları göz önünde bulundurmasına bağlıdır. Ancak, tarih boyunca Türkler bu iki meselede İngiliz çıkarlarını dikkate almış iseler kârlı çıktıklarını, aksi takdirde zarara uğradıkları, unutmamalıdır. Örneğin, Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'nda Alman yanlısı siyaset takip etmesi sonucu, bir yandan kendi çıkarlarını “bir hiç uğruna” feda etmiş, diğer yandan İngiliz dostluğunu kaybederek savaştan mağlup çıkmıştır<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II”, *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>74</sup> SM, “Vatandaşlarım Türk'ün Muhabbeti Kıymetdardır”, *Türkçe İstanbul*, 9 Eylül 1919, nr. 273, s. 1.

<sup>75</sup> SM, “İngiltere-İtalya-Fransa”, *Türkçe İstanbul*, 8 Ağustos 1919, nr. 244, s. 1.

<sup>76</sup> SM, “İngiltere ve Biz I”, *Yeni İstanbul*, 9 Kasım 1918, nr. 1, s. 2.

İngiliz himaye yönetiminin Osmanlı Devletine ve halkına getireceği diğer bir kazancı da, İngiliz Medeniyeti'nin üstünlüklerinden yararlanma olarak gören Said Molla, savaşlar, iç çekişmeler, kavgalar, siyasî ihtiraslar, tembellikler ve ümitsizlikler gibi durumların milletlerin yükselmelerine, refah yolunda ilerlemelerine engel olduğunu, ancak bu engelleri en iyi şekilde fark eden, kavrayan ve bu hastalıklardan kendini koruyan en iyi millet olan İngilizlerin, bu hastalıklarla boğuşan Türkleri de kurtaracağı kanaatinde dir<sup>77</sup>.

Said Molla, John Labuk'un Saadet-i Hayat eserindeki “hakikî yeis ve kederi görmek için Şark'a bakmalıdır, Şark'a ait iş'arın hemen hepsinde hayatın acıklılığından, ah u enin içinde imrar eylediği” şeklindeki ifadeye atıfta bulunarak İngiliz sosyologunun doğu toplumlarındaki bu acıklı durumu “pek çoklarının” söylediği gibi dinden değil çalışmamaktan, çabalamamaktan kaynaklandığını belirttiğini, Türkiye'nin de ticaret, ilim, siyaset ve bütün sahalardaki başarısızlıklarını, o dönem aydınlarında ortak bir kanaat olduğu üzere, çalışmamaya bağlamaktadır. Osmanlı toplumunu da tembellikten kurtaracak millet, “hayat ve siyasetinde” bunu kavramış, çalışmayı bir mutluluk olarak gören, yine İngilizlerdir<sup>78</sup>.

Said Molla'ya göre, İngilizlerin bu üstün ırkî özelliklerini en güzel şekilde gösterdikleri yer, Mısır'dır. İngiliz işgalinden önce perişan bir vaziyette olan Mısır'da, işgalden sonra, “üstü perişan bir fellahın” dahi cebinde altın bulunmaktadır. Ayrıca, Mısır demiryolu hasılatı dünyanın en önemli demiryolları geliri ile boy ölçüşecek duruma gelmiştir.

Said Molla, İngilizlerin, halka mutluluk ve refah kazandırdıklarının bir başka delili olarak, İngilizler arasında “sosyalizm akımının hemen hemen hiç görülmemesini” göstermektedir. İngilizler, hayatın zorluğu karşısında “zaaf hissetmezler, nihilistliğin, sosyalistliğin” ve “kötü yeniliklerin” İngiliz sosyal hayatında yeri yoktur, diyen Said Molla'ya göre Sosyalizm Amerika'ya dahi Almanlar vasıtasıyla geçmiştir. Amerika'da günde on tane sosyalist gazete Alman dili ile yayınlanırken, İngilizce bir tane dahi sosyalist gazete çıkmadığını iddia eden Said Molla, bunu da İngilizlerin her yerde hayatlarının düzenli bir şekilde devamı için toplum olarak her türlü bilgiye sahip olduklarının göstergesi olarak sunmaktadır.

<sup>77</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II”, *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>78</sup> A.g.m.

Bundan dolayı Türklerin, İngilizlerin hayat ve siyasetini göz önünde bulundurmaları ve bundan istifade etmeleri gerekmektedir<sup>79</sup>.

İngiliz himayesinin kabulünün Osmanlı Devletine getireceği menfaatler ortada iken bunu takdir edemeyen “bir akl-ı selim, bir hiss-i samimiye” sahip bir kimseye tesadüf edilemeyeceği inancını dile getiren<sup>80</sup> Said Molla, İngiliz himayesinin sağlayacağı diğer avantajları şöyle sıralamaktadır:

Osmanlı Devleti, “kuvve-i şakime” bir devlet olan İngiltere ile ittifak yaparak sulh konferanslarına girmesi durumunda, Paris Sulh Konferansı’nda olduğu gibi yalnız kalmayacak, mağlup olarak çıktığı I. Dünya Savaşı sonrası badireleri, bölünmeden, az bir toprak kaybıyla kapatabilecektir<sup>81</sup>.

İngiliz himayesi sayesinde Panislâmizm gibi “emperyalist” fikirlerden uzaklaşan Osmanlı Devleti, bir süre sonra İngiliz Medeniyeti seviyesine ulaşacak ve “modern çağın ihtiyaçları ile hiç alâkası olmayan dinsel amaçları izlemek yerine, çağın gereksinimleri ile alâkalı somut faydalar arayışına” yönelecektir<sup>82</sup>.

#### a) Said Molla'nın İngiliz Himayesine Karşı Olanlara Bakışı

Said Molla'ya göre, İngiliz himaye rejimine Türk halkı hazırdır. Türk halkının ezici bir çoğunluğu İngilizlere muhabbet duymakta, bunu da İngiliz Muhipler Cemiyeti'ne üye olarak göstermektedir<sup>83</sup>. Diğer taraftan, İngiliz himaye idaresini istemeyen Türkleri “saf” olarak nitelendirmekte, bunları, eskiden İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Alman Hükümetlerinin uyguladığı “göz boyama politikasının” bir sonucu olarak, gerçeklerden uzaklaşanlar olarak görmektedir<sup>84</sup>. Bu açıdan, aleyhtarların düşünceleri, I. Dünya Harbi boyunca görülen, eskisinden farklı olmayan Panislâmist ve

<sup>79</sup> A.g.m. Aslında, İngiltere’de kuvvetli bir geleneğe sahip olan sosyalist düşüncenin varlığını inkâr etmesi, Said Molla’nın İngiltere’yi iyi tanımadığını göstermektedir.

<sup>80</sup> SM, “Akıbetimize Doğru”, *Türkçe İstanbul*, 8 Eylül 1919, nr. 272, s. 1.

<sup>81</sup> SM, “İngiltere Himayesi I”, *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr. 171, s. 1; SM, “Akıbetimize Doğru”, *Türkçe İstanbul*, 8 Eylül 1919, nr. 272, s. 1.

<sup>82</sup> Bilal Şimşir, *İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)*, TTK, Ankara 1979, III, 610.

<sup>83</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II”, *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>84</sup> SM, “İngiltere Himayesi I”, *Türkçe İstanbul*, 20 Mayıs 1919, nr. 171, s. 1.



Almanya ile münasebetten yana olan, zararlı, neticesiz, “turfanda” İttihatçı nazariyelerdir<sup>85</sup>.

Bu “turfanda” fikirleri ortaya atıp, İngiliz taraftarlığını aşağılamaya çalışan kimseleri ve gazeteleri, “para ile satın alınmışlar” olarak nitelendiren Said Molla, bu grubun teşebbüslerini “buz üzerine yazı yazmaktan” öteye geçemeyecek, hatta Osmanlı Devleti'nin bölünmesine sebebiyet verecek bir nitelikte görmektedir<sup>86</sup>.

Said Molla'nın gözünde, *Wilson Prensipleri Cemiyeti*, *Milli Kongre*, *Vahdet-i Milliye* gibi İngiliz himayesine karşı oluşturulan gruplar da, yüz kişiyi geçmeyen, “dönme ve İttihat ve Terakki Cemiyeti” taraftarı kimselerden oluşmaktadır<sup>87</sup>. Bu grubun amacı, Türkler arasında “akide-i tabii” hâline gelen, karşılıklı muhabbet ve çıkar hislerinin ahenkli birleşiminden oluşan İngiliz taraftarlığını izole etmektir. Bunu başarmaları durumunda, Osmanlı Devleti bölünecek, İstanbul ve Selanik gibi Osmanlı coğrafyasının “bazı taraflarında” menfaat grupları hâkim olacaktır<sup>88</sup>.

#### b) Said Molla'nın, İngiltere Hükümeti'nin ve İngilizlerin Türkiye Himayesine Bakışlarını Değerlendirmesi

Acaba, Said Molla'ya göre Osmanlı Devleti için bir İngiliz himayesi düşünülebilir miydi veya mümkün mü idi? Zira, İngilizler bu hususta istekli olmadıklarını Batı Anadolu'ya Yunan kuvvetlerini çıkartarak göstermişlerdi.

Ancak, Said Molla, bazı İngiliz resmî makamlarının girişim ve beyanatlarını Türkiye'de İngiliz himaye idaresinin gerçekleştirilebileceği şeklinde yorumlamaktadır. Dörtler Meclisi'ne Hindistan delegeleri ile katılan İngiltere'nin Hindistan'dan sorumlu bakanı Lord Montagu'nun<sup>89</sup>, Hindistan'daki Müslüman varlığını göz önünde bulundurarak, “Türk hukukunu” koruyan bir konuşma yapmasını, Osmanlı Devleti için her şeyin bitmediği şeklinde değerlendiren Said Molla, Lord Montagu'nun beyanatıyla birlikte

<sup>85</sup> SM, “İstikbalimiz”, *Türkçe İstanbul*, 26 Aralık 1918, nr. 48, s. 1.

<sup>86</sup> SM, “Amâ-yı Umumi mi?”, *Türkçe İstanbul*, 23 Eylül 1919, nr. 287, s. 1.

<sup>87</sup> SM, “Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti I”, *Türkçe İstanbul*, 27 Ağustos 1919, nr. 262, s. 1.

<sup>88</sup> SM, “Amâ-yı Umumi mi?”, *Türkçe İstanbul*, 23 Eylül 1919, nr. 287, s. 1.

<sup>89</sup> Yunan taraftarı Lloyd George'un aksine Edwin Montagu, Türkler lehine görüşlere sahip biri idi (Kemal Melek, *Doğu Sorunu ve Milli Mücadele'nin Dış Politikası*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1978, s. 92).

umutsuzluk içerisinde olan Osmanlı ve İslâm dünyasının “ışığa” umutla yöneldiğini iddia etmektedir. Ona göre, bu konuşma sonrası yapılması gereken, “hakikî Türklerin” arzusu olan İngiliz himayesinin istenmesidir<sup>90</sup>.

Ayrıca, Osmanlı Devletinin geleceğine şüpheli bakıldığı dakikalarda İngiliz Başbakanı Lloyd George'un “hiç bir mesele İngiltere'yi Türkiye meselesi derecesinde alakadar etmemekte ve Britanya istiklâli Türkiye meselesinin halledilmesine bağlı olduğu” şeklindeki sözlerini, Osmanlı Devleti için bir destek olarak algılamıştır<sup>91</sup>.

Ancak, Said Molla, İngilizlerin Osmanlı himayesine isteksiz baktıklarını kavramıştı. Zira, 1 Mayıs 1919'da İngiliz Yüksek Komiserliği askerî ataşesi ile yapılan görüşme sırasında, Said Molla'nın İngiliz Yüksek Komiserliği'nin Türklere karşı “soğuk” davranmasının nedenini sorması üzerine, askerî ataşenin “İngilizlerin kendi bağlaşıklarına karşı olan tutumları ve Türkiye'nin Barış Konferansı'nda ağır surette cezalandırılması olasılığı” sözleri ifade edilmiştir<sup>92</sup>. Yine, Said Molla'nın 28 Mayıs 1919'da İngiliz Muhipler Cemiyeti'ne destek almak için gittiği İngiltere'nin İstanbul komiserliğinden ve elçiliğinden “yanıltıcı ümitleri bırakınız” cevabı almış<sup>93</sup> ve İngiliz elçiliğine başvuran Darülfunun'dan Rıza Tefîk, Yusuf Razi, Âkil Muhtar Beylerin, İngiliz himayesi istekleri karşılıksız kalmıştı<sup>94</sup>. Ancak bu olayları, İngiltere'nin Osmanlı Devleti üzerinde çıkar temin etmek istemediği şeklinde yorumlayan<sup>95</sup> Said Molla, yine de Türkiye'de

<sup>90</sup> SM, “İngiltere Himayesi II”, *Türkçe İstanbul*, 21 Mayıs 1919, nr. 172, s. 1.

<sup>91</sup> SM, “Memleketimizin İcyüzü ve İngiltere Siyaseti II”, *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1. Ali Fuat Türkgeldi, Said Molla gibi Damat Ferid Paşanın da İngiliz Başbakan'ın bu sözlerini aynı şekilde algıladığını ifade etmektedir. 23 Ağustos 1335'de (23 Ağustos 1919) Ali Fuad Türkgeldi'nin de hazır bulunduğu M. Vahdettin ve Sadrazam Damad Ferid Paşa görüşmesinde, Sadrazam sevinçli bir şekilde bu görüşlerini aktarmıştır. Ancak, Ali Fuat Türkgeldi, Sadrazam ile aynı düşünceyi paylaşmamaktadır. Ona göre İngiliz Başbakan'ı bu sözleri tamamen İngiliz çıkarları doğrultusunda sarf etmiştir (Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, TTK, Ankara 1987, 4. Baskı, s. 234-236).

<sup>92</sup> Salahi R. Sonyel, *Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye'deki Eylemleri*, TTK, Ankara 1995, s. 12.

<sup>93</sup> Fethi Tevetoğlu, *a.g.e.*, s. 79-80.

<sup>94</sup> SM, “Akıbetimiz Ne Olacak?”, *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

<sup>95</sup> SM, “Londra'da Osmanlı İngiliz Cemiyeti ve Sir Teodor Morison”, *Türkçe İstanbul*, 10 Ağustos 1919, nr. 246, s. 1.

İngiliz himayesinin gerçekleşebileceğine inanmaktaydı ve buna inanmasına kendince sebepleri vardı.

Birincisi, İngilizler dış siyasetlerini, Hindistan'daki 60 milyon Müslüman'ın varlığını hatırlarından çıkararak yönlendiremezlerdi. Dolayısıyla, İslâm'ın Halifesi ve İstanbul şehri için, bu Müslüman topluluğunu göz önünde bulundurarak hareket etmesini İngiltere için bir mecburiyet olarak gören<sup>96</sup> Said Molla, bu politikayı ne liberal partisinin ne de iktidardaki Lloyd George'un başbakanlığındaki muhafazakâr partinin değiştirebileceği kanaatindedir<sup>97</sup>.

İkincisi, İngilizler, Osmanlı Devletinde çoğunluğu oluşturan İngiliz taraftarlarının sesine kulak verecek ve Türkleri yalnız bırakmayacaktır. Ayrıca, Avrupa'da Türkiye aleyhinde bir hava bulunmasına rağmen, Türk muhibbi olarak gördüğü Teodor Morison'un Said Molla'ya yazdığı mektubunda "Türkiye İmparatorluğu" tabirini İngiltere'deki Türk taraftarlığının bir göstergesi olarak sunan Said Molla'ya göre, Lloyd George'un Türkiye için söylediklerine istinaden İngilizlerin, İran için esirgemediği yardımı Osmanlı Devleti için de esirgemeyeceğidir<sup>98</sup>.

Said Molla'nın İngiliz himaye idaresinin, İngiliz resmî makamlarına rağmen gerçekleşeceğine olan inancını kuvvetlendiren en önemli sebep ise, İngiliz ve Türk milletleri arasındaki "muhabbetin" derinliği idi. Eskiden beri Türklerde var olan "millî muhabbetin", "kavm-i necib" İngilizlere karşı artmasının, Türklerin "saadet-i âtiyelerini" sağlayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla, meşrutî ülkelerde kamuoyunun hükümet politikalarına etki ettiği düşünülürse, İngilizlerde bulunan ve artacak olan Türk muhabbeti, İngiliz resmî politikasını Türkler lehine çevirebilecektir. Bundan dolayı, ona göre, Osmanlı Devletinin geleceği, resmî İngiltere ile resmi Türkiye arasındaki münasebetten önce, İngiliz milleti ile Türk milleti arasındaki yakınlığın tesisine ve derecesine bağlıdır. Bir başka ifadeyle, İngiliz himaye idaresinin gerçekleşmesi, İngilizlerle Türkler arasındaki muhabbetin artmasıyla ve sağlamlaşmasıyla doğru orantılıdır<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> SM, "Memleketimizin İçyüzü ve İngiltere Siyaseti II", *Türkçe İstanbul*, 28 Ağustos 1919, nr. 263, s. 1.

<sup>97</sup> SM, "İngiltere ve Biz I", *Yeni İstanbul*, 9 Kasım 1918, nr. 1, s. 2.

<sup>98</sup> SM, "Akıbetimize Doğru", *Türkçe İstanbul*, 8 Eylül 1919, nr. 272, s. 1; Teodor Morison, "İslâmlar Unutulurken: *Times*'in İslâmları Müdafaa Eden Muazzam Neşriyatı", *Türkçe İstanbul*, 27 Mayıs 1919, nr. 178, s. 1.

<sup>99</sup> SM, "Akıbetimiz Ne Olacak?", *Türkçe İstanbul*, 29 Haziran 1919, nr. 211, s. 1.

Diğer taraftan, Said Molla, İngiliz taraftarlığı fikrinin, Türk aydınları üzerinde inkâr edilemez bir yeri olan ve Avrupa ülkelerinin diğer önemli bir lider ülkesi Fransa tarafından tepkiyle karşılanmasından çekinmektedir. Çünkü, İtilaf Devletleri arasında bir ihtilaf oluşturmak Şark Meselesi'ni çözümsüzlüğe sürükleyecektir. Buna rağmen, Said Molla, bir yandan İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali karşısında Fransız basınında oluşan sevinci belirtip, Fransızları Türklerin hissiyatını görmemekle suçlayarak, Türklerin gözünden düşürmeye çalışırken<sup>100</sup>, diğer yandan kendisini Fransızların gönlünü alabilmek, tepkilerini izole edebilmek, Fransızları da sevdiklerini anlatabilmek zorunluluğu içerisinde görmektedir. Bu açıdan ortaya bir "ana-baba" formülünü atmaktadır. Buna göre, bir milleti sevmek diğer milletlerin sevilmediğini göstermez. Türk aydını, Türk insanı, Fransa'nın "büyük irfanın"dan yararlanmış, onu "ruhunun anası" mertebesine koymuştur. Ancak, bu ruhun hayatını devam ettirebilmesi için, yumuşak ve âdil, bazen de sert bir sevgi ile süslenmiş olan "baba"ya veya bir kuvvete ihtiyaç vardır. Türkler de eskiden beri İngilizleri "hayatın kuvveti" yani "babası" olarak görmüşlerdir<sup>101</sup>.

Ayrıca, adeta Fransızların duygularına hitap ederek, meseleyi halledeceği zanneden Said Molla'ya göre, "Büyük Fransa" "mağdur ve mazlumalara ait hukukun" sağlanmasına aracılık etmeli, "ne kadar büyük" bir devlet olduğunu göstermeli<sup>102</sup> ve Türk halkının İngilizlere yönelmesinden endişe yerine memnuniyet duymalıdır. Çünkü "necib, zeki, âli" hasletlere sahip Fransızlar, Osmanlı Devleti'nin hayatını birkaç defa kurtaran İngilizler'e karşı Türklerin sevgisini, insanlığın bir icabı olarak takdir etmeli ve bu sevginin, Osmanlı Devleti'nin bir politikasının ürünü olmadığını, Türk halkının bir eğilimi olduğunu anlamalıdır<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> SM, "İngiltere Himayesi II", *Türkçe İstanbul*, 21 Mayıs 1919, nr. 172, s. 1; Said Molla, bu makalesinde ve diğer makalelerinde İzmir'in işgalinden sonra Fransız basınındaki sevince değinmesine rağmen, İngiliz basınının tavrından hiç bahsetmemesi tarafgirliğinin ne boyutta olduğu göstermektedir.

<sup>101</sup> SM, "Vatandaşlarımız Türk'ün Muhabbeti Kıymetlidir", *Türkçe İstanbul*, 9 Eylül 1919, nr. 273, s. 1.

<sup>102</sup> SM, "Fransızlar ve Biz", *Türkçe İstanbul*, 12 Şubat 1919, nr. 74, s. 1.

<sup>103</sup> SM, "İngiltere Himayesi II", *Türkçe İstanbul*, 21 Mayıs 1919, nr. 172, s. 1.

## SONUÇ

Said Molla, İngiliz yanlısı siyasetin İngiltere'nin çıkarlarına değil bilâkis Türkiye'nin menfaatine bir hareket olduğuna gönülden inanmaktadır. Ona göre, Türkiye'nin I. Dünya Savaşı'ndan az bir zararla çıkması ve Batılı devletler seviyesine ulaşabilmesi, ancak İngilizlerin, Osmanlı Devletinin yanında olması, Anglosakson kültürünün Türkiye'yi ve Türkleri terbiye etmesi, yetiştirmesi ile gerçekleşebilecektir. Burada, Said Molla'nın her şeyden önce bu siyasetin odağına Osmanlı Devletinin toprak bütünlüğünün korunmasından daha çok, meşrutî bir rejim dahilinde Osmanlı'nın her şeyi olarak gördüğü Osmanlı saltanatı ve Hilafeti'nin devamını yerleştirmekte olduğuna dikkat çekmeliyiz<sup>104</sup>.

Onun, Amerikan mandasını tercih edenlerin yanlışlığını ortaya koyarken, Amerikan toplumunu, Amerika'nın dış siyasetini, özellikle de Amerikan Devleti ile kurulması düşünülen büyük Ermenistan veya Ermenistan mandası arasındaki yakın ilişkiyi iyi değerlendirdiğini ifade etmeliyiz. Bununla birlikte, İngiltere himayesi konusunda ortaya koyduğu delilleri bu anlayış içerisinde değerlendirmek yanlış olacaktır. Çünkü, İzmir'in işgalinin arkasındaki gerçeği görmeden, hem İngilizleri masum göstermesi, hem de İngiltere'nin dış politikasından medet umması ve İngilizlerin geçmişte Osmanlı Devletini himaye politikasını tekrar uygulanacağına dair yanlış inancı, İngiliz dış politikasının iyi değerlendiremediğini düşündürmektedir. Diğer yandan, gerçekleşebilecek İngiliz-Osmanlı himaye idaresini, Hindistan-İngiltere ve İngiltere-Kanada menfaat, toplumsal ve dinsel birliktelikleriyle aynı kategoriye koyması ise başka bir büyük hatası olmuştur. Ayrıca, böyle bir idarenin İngiltere Devletine rağmen Türklere muhabbet duyan İngiliz kamuoyunun baskısı sonucu gerçekleşeceğine inanması, onun ne kadar hayalci bir siyaset takip ettiğini göstermektedir.

Tam İstiklâl düşüncesinin gerçekleşmesini imkânsız bulan Said Molla, özellikle siyasî, ekonomik ve hukukî manada Osmanlı Devletinin Batılı devletler seviyesine ulaşmasının tam bağımsızlıkla değil himaye ile

<sup>104</sup> Said Molla'nın, Damad Ferid Paşanın I. Sadareti esnasında, Paris Barış Konferansı'nda Osmanlı Hükümeti namına ortaya koyduğu tavrı Anadolu hareketi ile paralellik arz eden "emperyalist" bir tutum olarak değerlendirmesi, Onun Osmanlı toprak bütünlüğünü fazlaca önemsemediğini göstermektedir. Zira, bu konferansta Damat Ferit Paşa, I. Dünya Harbi'nden Osmanlı Devleti mağlup çıkmasına rağmen, savaştan önceki Osmanlı topraklarının bütünlüğünü savunmuştur (Bilal Şimşir, *a.g.e.*, III, 611).

olacağını düşünmektedir. Gerçekten de o dönemde, siyasî ve ekonomik anlamda dışarıya bağımlı olan Osmanlı Devletinin tam bağımsızlığından söz etmek zordur. Ancak, Said Molla'nın gerçekleşecek bir İngiliz himaye idaresinde Türk toplumuna güzel ufuklar gösterirken, Türk toplumunun maruz kalacağı ekonomik ve kültürel sömürüye değinmemesi büyük bir yanılğı ve hatadır. Hatta, Anadolu hareketine karşı giriştiğı teşebbüsler göz önüne alınırsa bir art niyettir, diyebiliriz.

Said Molla'nın düşüncelerine baktığımızda, günümüze kadar gelen Batıya karşı eziklik içerisinde hareket eden, problemler karşısında çözüm üretmeyen siyaset adamlarının psikolojisini görmek de mümkündür. Yani Batı yapar, Türkler yapamaz, Türkler yardım görmek zorundadırlar, anlayışı hâkimdir. O, bu düşünce içerisinde bağımsızlıktan vazgeçilmesini isteyerek yüzyıllardır esaslı bir medeniyet ortaya koyan milletin haysiyet ve vakarını da gözden uzak tutmaktadır.

Ayrıca I. Dünya Savaşı'na girişin ve yenilginin sebebi olarak gösterilen İttihatçılar ve İttihatçı zihniyetini İngiliz aleyhtarı olanlarla özdeşleştirmektedir. Zaten ona göre, daha önce Alman taraftarlığı yapanların İngiliz taraftarı olması beklenemezdi. Bu çerçevede, Said Molla'nın da, İttihatçı, dönme, Selanikli gibi II. Meşrutiyet ve günümüz siyaset sahnesinde de kullanılan kavramlarla karşı tarafı küçük düşürme çabaları, kendini kurtaramayan vasat bir politikacı görüntüsü çizmesine neden olmuştur.

Bütün bunların yanı sıra Mütareke dönemindeki bazı kuruluşların bir özelliğı de geçmiş dönemdeki siyasî anlayışlardan kaynaklanan gruplaşmaları yansıtması idi. Örneğın, Amerikan mandasını savunanların çoğı, daha önce İttihat ve Terakki'ye yakınlığı ile tanınanlar olduğı gibi, İngiliz yanlısı siyaset güdenlerin Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na yakın veya II. Meşrutiyet devri öncesi ve sonrası İngiliz yanlısı siyaset yapanlardan olduğı görülmektedir. Kısaca Mütareke dönemi ilişkilerinde II. Meşrutiyet dönemi siyasî ilişkilerini dikkate alarak değerlendirme yapmak bir mecburiyettir.

“ACTIVITIES AGAINST THE OTTOMAN CALIPHATE AMONG THE ARABS (1877-1909)”

*A b s t r a c t*

*The Mondros Armistice that had been imposed after the First World War with its difficult conditions had put the Ottoman politicians in a bad state. In this atmosphere before the Anatolian Independent Movement became powerful enough, the politicians who stood beside the Ottoman Government were accustomed to be under the British Protection and American Mandate. But among the politicians who supported the Ottoman Government, the British protection was the most preferred. In fact, it could be discussed like this; in one hand the politicians who had been preferred the British during the Constitutional period and thought it was more interested came to power after Armistice of Mondros and in the other hand the Ottomans to be defeated in the War, probably turned their faces towards the most powerful England, as a normal aspect. In this article, we have been discussed the matter in the field of politics and the hidden organizations and important persons and Said Mullah's thoughts, at that time, why they preferred the British protection and the ideas of their opposers as well.*

*Keywords*

*Said Mullah, British Protection, American Mandate, Mondros Armistice.*

## DİVAN ŞAİRLERİNİN BİRBİRLERİYLE İLGİLİ MANZUM DEĞERLENDİRMELERİ

Menderes COŞKUN\*

### ÖZET

Bu yazının konusunu, klâsik Türk şairlerinin birbirleriyle ilgili manzum sözleri ve değerlendirmeleri oluşturmaktadır. Şairler fahiye içerikli beyitlerinde kendilerini zihinlerindeki üstat şairlerle kıyaslamışlar ve çoğu kere etkileyici veya sanatlı bir ifade oluşturma hatırına kendilerini onlardan üstün görmüşlerdir. Ayrıca nazire olarak yazılan gazel ve kasidelerde, kendisine nazire yazılan şair, çoğunlukla övgüyle anılmıştır. Türk şairleri 15. asırdan sonra kendi şairliklerini övmek için klâsik Fars ve Arap şairlerinin yanı sıra Nevâî, Bâkî, Nâbî, Nefî, Neşâtî, Sâbit, Sâlim ve Nedîm gibi Türk şairlerini de üstat sembolü olarak kullanmaya başlamışlardır. 18. yüzyılda sayısı oldukça kabarmış şairleri değerlendirmek maksadıyla Osmanzâde Tâ'ib, Seyyid Vehbî ve Erzurumlu Zihnî gibi şairler tarafından toplu şair değerlendirmeleri yapılmıştır..

Anahtar kelimeler:

Osmanlı Türk şairleri, değerlendirme, övgü, eleştiri, divan.

Klâsik Türk şairlerinin birbirleriyle ilgili değerlendirmeleri, tezkire yazarlarından modern edebiyat tarihçilerine kadar herkesin önemle başvurduğu kaynaklardan birisi olmuştur. Konuyla ilgili başka bir yazımızda belirtildiği gibi, şairler, hiciv, kıyaslama, övgü, övünme, tanıtma, iktibas ve sanat yapma gibi değişik sebeplerle, diğer şairleri, manzumelerinde söz konusu etmişlerdir.<sup>1</sup> Şairlerle ilgili değerlendirmelere, daha çok nazire olarak kaleme alınan kaside ve gazelerde rastlanılmaktadır. Bu şairlerin birçoğunda, kendisine nazire yazılan şairin adı zikredilmemiştir. Şairin adının anıldığı beyitlerin çok azında *tanzîr* veya *nazîre* gibi kelimeler kullanılmıştır. Nazire gazelerde, 17. asırdan itibaren şair adının yanında *pey-*

\* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/mencoskun@yahoo.com

<sup>1</sup> Menderes Coşkun, "Türk Divan Şairlerinin Birbirlerini Değerlendirme Tarzları" (yayıma hazır makale).



*rev* kelimesinin nispeten sıkça kullanılmaya başladığı göze çarpmaktadır. Meselâ, 18. asır şairlerinden Es'ad ve İshak Efendi, gazellerinden alınan aşağıdaki beyitlerde, Sâlim Efendiye *pey-rev*lik yaptıklarını söylerler:

Es'adâ *Sâlim Efendiye* idüp *pey-rev*lik  
 Nazm-ı zîbânı *pesendide-i cumhûr* eyle<sup>2</sup>  
*Pey-rev-i Sâlim-i sihr-âver* olup çün İshak  
 Nazmını *reşk-dih-i Vecdî-i mağfûr* eyle (İshak)<sup>3</sup>

Sâlim divanına bakılınca, onda yer alan “eyle” redifli gazellerden birisinin, Şeyhülislâm Es'ad ve İshak'ın yukarıdaki beyitleriyle aynı kalıpta yazılmış olduğu görülür.<sup>4</sup> Yani Es'ad ve İshak, bu gazelleri Sâlim'e nazire olarak kaleme almışlardır. İshak'ın, Sâlim'le Vecdî'yi aynı beyitte söz konusu etmesinin de bir sebebi olabilir. Nitekim Sâlim ile Vecdî'nin divanlarına mukayeseli olarak bakılınca, Sâlim'in “selâm eyle” redifli gazelinesi, Vecdî'nin aynı redifli gazeline nazire olarak yazmış olduğu anlaşılır.<sup>5</sup> Ayrıca, Sâlim'in kendi şiir tarzını överken adını andığı eski Türk şairleri arasında Vecdî'nin de yer aldığı hatırlanmalıdır.<sup>6</sup>

Divanlarda adı geçen şairlerin asıl kimliklerini tespit etmek bazen zordur. Aynı mahlâsı kullanan birçok şair olduğu düşünüldüğünde bu zorluk daha da ciddî hâle gelir. Meselâ, 17. asır şairlerinden Sâbit'in divanında, Sâlim adlı bir şair övülmektedir:

*Sâlim-i sihr-âferîn-i nazma* *pey-rev*lik muhâl  
 Virme zahmet Sâbitâ ben zâra Allâh aşkına (Sâbit)<sup>7</sup>

*Tuhfe-i Nâilî*'de Sâlim mahlâslı on farklı şahsiyet vardır<sup>8</sup> ve bunların en meşhuru 18. asır şair ve tezkirecilerinden Mirzazade Mehmed Sâlim'dir. Sâbit'in 1712'de vefat ettiği, Mirzazade Sâlim'in de 1688'de doğduğu öğrenilince, Sâbit divanında adı geçen şairin, Mirzazade olma ihti-

<sup>2</sup> Muhammed Nur Doğan, *Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm Es'ad ve Divânı*, İstanbul 1997, s. 282.

<sup>3</sup> Muhammed Nur Doğan, *Lâle Devri Şairi Şeyhülislâm İshak ve Divânı*, İstanbul 1997, s. 416

<sup>4</sup> Adnan İnce, *Mirzâ-zâde Mehmed Sâlim Divânı: Tenkidli Basım*, Ankara 1994, s. 395-96

<sup>5</sup> Adnan İnce, *Sâlim*, s. 393; Ahmet Mermer, *Vecdî Divânı*, Ankara 2002.

<sup>6</sup> Adnan İnce, *Sâlim*, s. 173: Bulsa Vecdî vü Hâletî n'ola - Nutk-ı pâkimle hâlet-i 'uzmâ

<sup>7</sup> Turgut Karacan, *Bosnalı Alâ'eddin Sâbit, Divan*, Sivas 1991, s. 499

<sup>8</sup> Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî: Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemâl Kurnaz, Mustafa Tatcı, Ankara 2001, I, 80

mali, mümkün hâle gelir. Nitekim Sâlim divanı incelenince, yukarıdaki gazelin, onun

Arz idüñ feryâdumı dil-dâre Allâh aşkına  
İde şâyed merhamet ben zâre Allâh aşkına<sup>9</sup>

matlalı gazeline nazire olarak yazıldığı anlaşılır.

Aynı dilde şiir yazan ve aynı dönemde yaşayan şairlerin birbirlerini övmeleri zordur. Çünkü şair, herhangi bir Türk şairinin adını şiirinde kullanırken, üstatlığı klişeleşmiş olan Fars ve Arap şairlerine göre daha seçici ve bilinçli davranır. Bu bakımdan Türk şairlerinin söz konusu edildiği beyitler, edebiyat tarihçisi açısından önemlidir. Meselâ; Nef'î, Bâkî veya Yahyâ'nın şairlikleri söz konusu olunca, kimse Nedîm'in "Nef'î vâdî-i kasâ'idde sühan-perdâzdır - Olamaz ammâ gazelde Bâkî vü Yahyâ gibi"<sup>10</sup> beytini hatırlamadan edemez. Bu çalışmada, önemini içeriğinden ziyade, söyleyenin kimliğinden alan bu gibi beyitlere ulaşılmaya çalışıldı. Ulaşılan beyitlerin çoğunun önemli biyografik bilgiler içermediği, zaten bilgi vermek maksadıyla da yazılmadığı söylenmelidir. Fakat bazı beyitlerde bilgi kırıntıları bulmak mümkündür. Meselâ aşağıdaki beyitlerin ilkinde, Sâbit, Nesîmî'nin ölüm şeklini söz konusu eder. İkinci beyitte Riyâzî, kendisinin Bâkî tarzını takip ettiğini, düşmanların ise Urfi ve Muhteşem gibi Fars şairlerini taklit ettiklerini söyler. Üçüncü beyitte Sâmî, Râşid'in İzmir'e ait nazım tarzının, Keşmir'inkinden daha daha güzel olduğunu iddia eder:

Çün *Nesîmî* edeb-i şer'e muhâlif esdi  
Lâ-cerem postunu aldurdı idüp nâra fedâ (Sâbit)<sup>11</sup>  
Ey Riyâzî pey-revüz *Bâkî* gibi üstâdumuz  
Düşmenün vâdîsi Urfi Muhteşem vâdîsidür (Riyâzî)<sup>12</sup>  
Nazm-ı *Râşid* tuhfe-i pâkîze-i İzmir'dür  
Hûbterdür Sâmîyâ bûy-ı gül-i Keşmir'den (Sâmî)<sup>13</sup>

Divanlardan malzeme arayan bir edebiyat tarihçisi için dikkat çekici olan bu ve aşağıdaki beyitlerin, şairler hakkında kesin hükümler vermek için kendi başlarına yeterli olmadıkları söylenmelidir. Meselâ, beyitleriyle

<sup>9</sup> Adnan İnce, *Sâlim*, s. 405.

<sup>10</sup> Muhsin Macit, *Nedîm Divanı*, Ankara 1997, s. 72.

<sup>11</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 351.

<sup>12</sup> Namık Açıkgöz, *Riyâzî Divan'ından Seçmeler*, Ankara 1990, s. 18.

<sup>13</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî, Divân*, Ankara 2004, s. 524.

hâlâ hafızaları ve zihinleri süslemeye devam eden Şeyhülislâm Yahyâ ve Koca Râgıb Paşa gibi şairler, adına edebiyat tarihlerinde bile rastlayamadığımız bazı küçük şairlerden daha az zikredilmektedirler. Diğer taraftan, Yahyâ ve Râgıb hakkında methiye türünde müstakil manzumeler bulmak mümkündür. Meselâ, Subhîzade Azîz, gazellerinde adını hiç anmadığı Koca Râgıb Paşayı, onun sadarete çıkması münasebetiyle kaleme aldığı 34 beyitlik bir tarih manzumesinde methetmiştir.<sup>14</sup> Şeyhülislâm Yahyâ hakkında da Sabrî ve Nâilî gibi şairler, methiyeler kaleme almışlardır. Methiye türündeki manzumelerde övülen kişinin edebî yönüyle ilgili değerlendirmeler de yer almaktadır. Meselâ Cinânî, arkadaşı Âzerî Efendinin vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyesinde, Âzerî'nin ince fikirli, söyleyişi açık bir şair olduğunu, Selmân-ı Sâvecî, Hâfız ve Nizâmî tarzında şiirler kaleme aldığını, bir saat içinde iki kaside yazabilecek kadar hızlı şiir yazabildiğini, muamma tarzında da şöhret sahibi olduğunu söyler. Cinânî bir beytinde de Âzerî'nin kendisini *Nakş-ı Hayâl* mesnevisinde yad ettiğini, kendisinin de onu *Riyâz-ı Cinân*'da andığını tevriyeli bir anlatımla ifade eder:<sup>15</sup>

Edâsı pâk idi tab'-ı selîmi nâzûk idi  
Müsellemler olmuş idi ana şîve-i Selmân  
Yazup bu bendeyi Nakş-ı Hayâle yâd itdi  
Mahal degül mi ana cây ola Riyâz-ı Cinân  
Ne bahre başlasa tab'ı serî idi gâyet  
İki kasîdeyi bir sâ'at içre dirdi tamâm  
Dimem ki fâris-i meydân-ı fûrs idi ancak  
Çıkarmış idi mu'ammâda dahi feth ile nâm<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Sadık Erdem, *Subhî-zâde Azîz ve Dîvân'ı: İnceleme-Metin-Sözlük*, Isparta 2001, s. 191-194.

<sup>15</sup> Âzerî, *Nakş-ı Hayâl* mesnevisinde Cinânî'den övgüyle bahseder ve mesnevîsini onun teşvikiyle kaleme aldığını söyler (Remzi Baykaldı, "Âzerî İbrahim Çelebi ve Nakş-ı Hayâl Mesnevisi", basılmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, s. 305-311). Cinânî de *Riyâz-ı'l-Cinân* adlı mesnevisinde Âzerî'yi anar ve onun isteği ve beğenisi sayesinde bu mesnevîyi kaleme aldığını söyler (Mahmut Şarlı, "Cinânî ve Riyâz-ı'l-Cinân'ı", Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, s. 328).

<sup>16</sup> Cihan Okuyucu, *Cinânî: Hayatı, Eserleri, Dîvânının Tenkidli Metni*, Ankara 1994, s. 206-209.

Hiciv ve methiye türündeki manzumelerin konu dışında bırakıldığı bu çalışmada, Osmanlı Türk şairlerinin özellikle gazel ve kasidelerinde birbirleriyle ilgili söyledikleri sözler, yüzyıllara göre ele alınacak, konunun boyutu ve önemi *kısmen* gösterilmeye çalışılacaktır.

#### Divanlarda Türk Şairlerle İlgili Değerlendirmeler<sup>17</sup>

14. asır şairlerinden Ahmedî, Dehhânî'yi divanındaki bir beyitte söz konusu eder ve 'Ey sevgili, Dehhânî senin lâl dudaklarını inci gibi şiiirle-riyle tasvir etmiş, şimdi Ahmedî gelsin ve onun şiiirinin cevabını versin de Dehhânî başka hayaller kurmaya başlamasın, yani kibirlenmesin.' der:

*Dehhâni* la'lûn vafına dür dökdi gelsün Ahmedî  
Alsun cevâbın şî'rinûn ayruh hayâle düşmesün (Ahmedî)<sup>18</sup>

Ahmedî'nin kendisi de üstat kimliği ile 15. asrın ünlü şairi Şeyhî'nin divanına girmiştir. Şeyhî bir beytinde sultanın iltifatını ve desteğini görelî beri, kendisinin şairlik bakımından Ahmedî'yi geçip Selmân'a ulaştığını söyler:

Şeh kıldı kemâl-i nazarı Şeyhî sözine  
Kim *Ahmedî* tavrın kodı Selmân'a irişdi<sup>19</sup>

Bu beyit, Ahmedî'nin 15. yüzyılda üstatlar listesine girdiğine ve Fars şairi Selmân-ı Sâvecî'nin şöhretinin de devam ettiğine işaret etmektedir.

15. ve 16. asır divanlarında adı geçen üstat timsal veya sembollerinden birisi Şeyhî'dir. Şeyhî nasıl kendisinin Ahmedî'yi geçtiğini söylediye, Necâtî de kendisinin Şeyhî'yi geride bırakıp Selmân'a yetiştiğini söyler. Bir beytinde Şeyhî'yi geçtiğini söyleyen Necâtî, başka beyitlerinde kendisini ona benzetmekten ve onu kendisinin üstatı olarak göstermekten çekinmez:

Kulun Necâtî'ye ideli şâhum iltifât  
Şeyhî'yi kodı şîve-i Selmân'a kasd ider<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Mesnevîlerdeki şair değerlendirmeleri için bkz: Menderes Coşkun, "Mesnevîlerde Klâsik Şairlerle İlgili Değerlendirmeler", *Journal of Turkish Studies = Türklük Bilgisi Araştırmaları: Kaf Dağının Ötesine Varmak, Festschrift in Honor of Günay Kut, Essays Presented by Her Colleagues and Students* I, 27, 2003, ss. 313-368.

<sup>18</sup> Yaşar Akdoğan, "Ahmedî Divânı ve dil hususiyetleri: gramer, sentaks, sözlük", basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1979.

<sup>19</sup> Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî Divanı*, Ankara 1990, s. 273.

<sup>20</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necatî Beg Divanı*, Ankara 1992, s. 218.

Husrev ideli himmet bîçâre Necâtî'ye  
Şeyhî gibi eş'ârı hûb u hasen olmuşdur<sup>21</sup>

Billâhi Necâtî'ye bu lutf u atâyı gör  
Şeyhî olalı şeyhi nazmı Hasen olmuşdur<sup>22</sup>

Şiiri bilgi kaynağı olarak algılayan birisi için bu beyitler çelişkili görülebilir. Hâlbuki meselâ son beyitte, Necâtî'nin maksadı bir iddiasını ortaya atmak veya tevazu göstermek değildir. Onun için “Şeyhî” ve “Hasen” kelimeleriyle oynayarak sanatlı (cinas ve tevriye) bir söz söylemek daha önemlidir. Bu arada şair, söz konusu gazeli Şeyhî'ye nazire olarak yazdığını da ima etmiş olur.<sup>23</sup> Necâtî'nin “Şeyhî” redifli gazelinden de burada bahsetmek gerekir. Gazelin son beytinde, meşhur şair Şeyhî kastedilmiş olmalıdır:

Dir isem nazm-ı Necâtî'ye Nizâmî'ye mürîd  
Umaram bulmaya sözümde yalanum Şeyhî<sup>24</sup>

Şeyhî hakkında, Necâtî'nin dışında Câfer Çelebi, İznikli Hümâmî, Vafî, Münîrî gibi birçok şair, doğrudan veya dolaylı olarak övgü dolu değerlendirmeler yapmışlardır.<sup>25</sup> Meselâ, 15. yüzyıl şairi Diyarbakırlı Halîlî, halk arasında artık kendi şiirlerinin şöhret bulduğunu, bundan dolayı da Fethî ve Şeyhî'nin şiirden el etek çektiklerini söyler.<sup>26</sup> Karamanlı Nizâmî, şiirden anlayanlar benim şiirlerime baktıkları zaman Şeyhî'nin bana bir öğrenci olabileceğini söylediler, derken, Şeyhî'nin 15. yüzyıldaki şöhretine dolaylı olarak işaret etmektedir.<sup>27</sup> Rahîmî, aşağıdaki beyitte kendisinin Şeyhî gibi üstat bir şair olabilmesi için sultanın desteğine ihtiyacı olduğunu söyler:

İ'tibârın Husrevâ eyle Rahîmînün ziyâd  
Ehl-i nazma tâ kıla Şeyhî gibi üstâdlık<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necatî*, s. 232.

<sup>22</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necatî*, s. 188; Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî*, s. 18.

<sup>23</sup> Bk. Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî*, s. 123.

<sup>24</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necatî*, s. 432.

<sup>25</sup> Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî*, s. 17-19.

<sup>26</sup> Faruk Kadri Timurtaş, *Makaleler: Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, haz. Mustafa Özkan, Ankara 1997, s. 474.

<sup>27</sup> Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî*, s. 18.

<sup>28</sup> Ahmet Mermer, *Kütahyalı Rahîmî ve Divânı*, İstanbul 2004, s. 216.

*Hevesnâme*'sinde Şeyhî'ye şairlik sıfatını bile çok gören Câfer Çelebi, divanında ona üstatlık payesini vermiştir. Aşağıdaki ilk beyitte “kerâmet” ve “şeyh(î)” kelimeleri arasında kurduğu tenasübü şiirine taşıyan Câfer Çelebi, kendisini Şeyhî'ye benzetir. İkinci beyitte ise Şeyhî'nin dilden dile dolaşan bir mısraını iktibas eder.<sup>29</sup> Beytin geçtiği gazel de Şeyhî'ye nazire olarak yazılmış olmalıdır:

Sûz ile sözde çü gösterdi kerâmet Ca'fer  
Anun erbâb-ı kemâl adını Şeyhî didiler<sup>30</sup>  
Niçe kim Şeyhî dilinden söylene evvâhda  
“Yıl gibi bir subh azm-i kûy-ı yâr itsem gerek”<sup>31</sup>

Kendisinden sonraki şairler tarafından kasidelerine nazireler yazılan 15. asrın şöhretli şairi Ahmed Paşa, çağdaşı olan bazı şairlerin divanlarına üstat kimliği ile girmiştir. Aynî, “dirler bana” redifli gazelinde, şiir-sihir-mucize kavramlarına dayalı klâsik bir nükte vesilesiyle Ahmed Paşanın ustalığına ve şöhretine işaret eder. Necâtî, tezkirelerde yer alan meşhur bir beytinde Ahmed Paşayı belki de nükte hatırına kendinden üstün tutar:

Necâtî'nün dirisinden ölüsü Ahmed'ün yegdür  
Ki İsâ göklere agsa yine dem urur Ahmedden<sup>32</sup>

Ancak Hasan Çelebi, tezkiresinde, bu beytin gerçeği yansıtmadığını, kıskaçlık ve “haset”ten dolayı söylenmiş bir söz olduğunu iddia eder.<sup>33</sup> Söz konusu beyit, Ali Nihat Tarlan tarafından hazırlanan *Necatî Beg Divanı*'nda da bulunmamıştır. Câfer Çelebi de “benefşe” redifli kasidesinde Ahmed Paşayı anar. Ahmed Paşa menekşenin nasıl olduğunu asıl benim bu şiir müsveddemi okuyarak öğrensin diyen Cafer Çelebi, söz konusu manzumesini Paşa'ya nazire olarak yazmıştır.<sup>34</sup> Cafer Çelebi başka bir kasidesinde de kendisinin Ahmed Paşanın yerini doldurduğunu nükteli bir şekilde ifade eder:

<sup>29</sup> Bk. Mustafa İsen, Cemâl Kurnaz, *Şeyhî*, s. 192.

<sup>30</sup> İsmail Erünsal, *The Life and Works of Taci-zade Ca'fer Çelebi: with Critical Edition of His Divan*, İstanbul 1983, g. 29/7.

<sup>31</sup> İsmail Erünsal, *Ca'fer Çelebi*, k. 19/36.

<sup>32</sup> Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Ankara 2002, s. 521.

<sup>33</sup> Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, I. Cilt, Ankara 1989, s. 135.

<sup>34</sup> Necâtî'nin de “benefşe” redifli bir kasidesi vardır.

*Ahmedâ* ger şi'r ile dirler sana sihr-âferîn  
 Nazm içinde niçeler mu'ciz-nümâ dirler bana (*Aynî*)<sup>35</sup>  
 Necâtî'nin dirisinden ölüsü *Ahmed*'ün yegdür  
 Ki İsa göklere ağsa yine dem urur Ahmed'den (*Necâtî*)<sup>36</sup>  
 Bu şi'r sevâdın okusun kanı ki *Ahmed*  
 Görsün ki niçe olur imiş bârî benefşe (*Cafer Çelebi*)<sup>37</sup>  
 Gam degül dürdiyse devrân defterini *Ahmed*'ün  
 Buldı çün ni'me'l-bedel Ca'fer gibi kâ'im-makâm (*Cafer Çelebi*)<sup>38</sup>

15. ve 16. yüzyılda üstatlığı kabul edilen ve üstat sembolü olarak kullanılan Türk şairlerinden birisi de Necâtî (ö. 1509)'dir. Gerçekten Necâtî 15. asır şairleri içinde gazel tarzının en başarılı ismidir. Atasözü ve deyimleri şiirlerinde ustalıkla kullanan Necâtî, Türkçenin ifade gücünü ve şiir dilini geliştiren önemli bir şairdir. Mesîhî bir gazelinde “hancer” redifli şiirinin, mana annesinin kınında, yani rahminde Necâtî'nin şiiriyle ikiz olduğunu, yani muhtemelen bu gazeli ona nazire olarak yazdığını ve onunki kadar da güzel olduğunu söyler. Necâtî divanında “hancer” redifli bir kaside vardır ve bu kaside Cafer Çelebinin bu gazeliyle aynı vezindedir.<sup>39</sup> Necâtî'nin, kendisinden yirmi yedi yıl sonra vefat eden Üsküplü İshak Çelebi (ö. 1536)'nin bir gazeline üstat kimliği ile girmesi, onun 16. yüzyıldaki şöhretinin açık delillerindendir:

*Necâti* hanceri ile Mesîhi hanceridür  
 Niyâm-ı mâder-i ma'nâda tev'emân hancer<sup>40</sup>  
 Nazmun dilersen okına makbûl-i halk ola  
 Sâfi *Necâtî* şi'ri gibi pür-mesel gerek<sup>41</sup>

İkinci beyti Latîfi, Necâtî'nin şiirlerini değerlendirirken kullanmıştır.<sup>42</sup> Bu kullanımlar, tezkirecilerin, şairlerin birbirleriyle ilgili

<sup>35</sup> Ahmet Mermer, *Karamanlı Aynî ve Divânı*, Ankara 1997.

<sup>36</sup> Mustafa İsen, *Latîfi Tezkiresi*, Ankara 1999, s. 326; Rıdvan Canım, *Latîfi*, s. 520.

<sup>37</sup> İsmail Erünsal, *Ca'fer Çelebi*, k. 17/56.

<sup>38</sup> İsmail Erünsal, *Ca'fer Çelebi*, k. 14/19.

<sup>39</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necâtî*, s. 61-63.

<sup>40</sup> Mine Mengi, *Mesîhî Divânı*, Ankara 1995, s. 177.

<sup>41</sup> Mehmed Çavuşoğlu, Tanyeri, M. Ali, *Üsküplü İshak Çelebi, Divan: Tenkidli Basım*, İstanbul 1989, s. 207.

<sup>42</sup> Yalnız Latîfi, ‘nazmun’ kelimesini ‘şi'rin’ olarak değiştirmiştir. Bkz. Rıdvan Canım, *Latîfi*, s. 360.

değerlendirmelerine önem verdiklerini göstermektedir. Fatih dönemi şairlerinden Sun'î, Necâtî'nin vefatı münasebetiyle söylediği beş beyitlik bir kıtada, Necâtî'nin nazım ve nesirde yetenekli olduğunu söyler. Dönemin diğer tezkirecisi Hasan Çelebi, Necâtî'nin şiirlerinin atasözleriyle yüklü olduğunu, babasından duyduğu bir beyitle vurgular.<sup>43</sup> Mürekkepci Enverî bir beytinde Şem'î, Nizâmî ve Necâtî'yi, mahlûslarının kelime anlamlarını da düşünerek anar. Hayâlî, İbrahim Paşaya sunduğu "Sûriyye" kasidesinde kendisinin, üstat şair Necâtî'yi aratmayacağını, onun bıraktığı boşluğu dolduracağını söyler. Necâtî adına 17. asır şairlerinden Neşâtî'nin bir gazelinde de rastlanılmaktadır:

Sen ey *Necâtî* ma'rifet-i nazm ü nesr ile  
Olmış iken bu mülk-i sühan içre pâdişâh (Sun'î)<sup>44</sup>  
Çerâğî sûz-ı *Şem'* den yakar iy Enverî şî'rün  
*Necâtî* şîvesi üslûb-ı elfâzı Nizâmî'dür (Enverî)<sup>45</sup>  
*Necâtî* gitdise benden Hayâlî sağ ola şâhâ  
Erenler çün komaz hâlî cihân içre bu meydânı (Hayâlî)<sup>46</sup>  
Safâ-yı aşk ile düşmüş *Necâtî* bir aceb zevke  
Ki kayd-ı în ü ândan fikr-i her sevdâdan el çekmiş (Neşâtî)<sup>47</sup>

Divanında Karamanlı Nizâmî, Rahmî, Sehâbî, Şemsî gibi şairleri söz konusu eden 16. yüzyılın ünlü şairi Hayâlî, özellikle Necâtî ve Nevâyî'nin üstatlığını dolaylı olarak vurgulamıştır.<sup>48</sup> Bir beytinde kendisini güle, 15. yüzyıl şairleri Necâtî ve Nevâyî'yi de gülden önce ortaya çıkan dikene benzeten Hayâlî, "Sûriyye" kasidesinde, eğer Nevâyî şiirlerimi duysa idi Selmân'ın şiirlerini duyduğunu zannederdi, der. Hayâlî, muhtemelen nazire olarak yazdığı başka bir gazelinde de kendi şiir tarzını Nevâyî'ninkine benzetir:

<sup>43</sup> Ali Nihat Tarlan, *Necâtî*, s. 25: Haşre dek her şâ'ir ü kâmil dise şî'r ü gazel - Gelmeye mâhir *Necâtî* gibi mâhir fî'l-mesel.

<sup>44</sup> Rıdvan Canım, *Latîfî*, s. 360; Ali Nihat Tarlan, *Necâtî*, s. 21.

<sup>45</sup> Cemâl Kurnaz, Mustafa Tatcı, *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*, Ankara 2001.

<sup>46</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî Divanı*, Ankara 1992, s. 49.

<sup>47</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara 1981.

<sup>48</sup> Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divanının Tahlili*, Ankara 1987, s. 126.



Sonra geldümse *Necâti*'yle *Nevâyî*'den ne gam  
 Hâr evvel ser zened ez şâh ba'd ez hâr gül<sup>49</sup>  
*Nevâyî* ger işitseydi nevâ-yı bülbül-i tab'um  
 Diyeydi yahşırak duymışdur ol üslûb-ı Selmân'ı<sup>50</sup>  
 Sözi rengîn edâ itmek Hayâlî ihtirâ'dur...  
 Horasan ehli sanmasun bunu tarz-ı *Nevâyî*'dür<sup>51</sup>

Benzer iki beyit de Hayâlî'nin hamîsi Kanunî'ye aittir. Kanunî kendi şiir tarzının *Nevâyî*'ninkine benzediğini ve dolayısıyla şiirlerinin Horasanlılar tarafından beğenildiğini söyler. Muhibbî, başka bir beytinde de bu şiirin kendi kaleminden çıktığını, orijinal olduğunu, ancak cahil birisinin, bunu *Nevâyî*'ye atfedebileceğini söyler:

*Nevâyî* tarzını gözler *Muhibbî* cümle eş'arun  
 Okuyup sana tahsîn eyleyen ehl-i Horasan'dur<sup>52</sup>  
*Muhibbî* her sözün dil-keş özinden ihtirâ' itdi  
 Velî nâdân olan bilmez sanur tarz-ı *Nevâyî*'dür<sup>53</sup>

Burada divan edebiyatı içindeki en hacimli divanlardan birisi olan Muhibbî Dîvânı'ndaki şiir ve şairlerle ilgili değerlendirmeleri inceleyen Semra Tunç'un şu tespitini kaydetmek gerekir: "*Pek çok şair gibi Muhibbî'nin de örnek aldığı veya etkilendiği, ya da kendisiyle çeşitli tasavvurlar içinde mukayese ettiği şairler vardır. Enteresandır ki, Türk şairlerden sadece Ali Şîr Nevâî (ö. 1501)'nin adı geçer.*"<sup>54</sup> *Nevâyî*, Behîştî (ö. 1571) Divanı'nda kıyas unsuru olarak kullanılmaktadır. Gelibolulu Âlî de bir beytinde *Nevâyî*'yi söz konusu eder:

Bir emîr oldı Behîştî milket-i nazm içre kim  
 Câmî bir abdâl ana nisbet *Nevâî* bî-nevâ (Behîştî)<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî*, s. 45.

<sup>50</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî*, s. 48.

<sup>51</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayâlî*, s. 118.

<sup>52</sup> Semra Tunç, "Muhibbî Dîvânında Şiir ve Şair ile İlgili Değerlendirmeler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7, Konya 2000, s. 282 (265-283).

<sup>53</sup> Tunç, "Muhibbî", s. 282.

<sup>54</sup> Tunç, "Muhibbî", s. 278.

<sup>55</sup> Yaşar Aydemir, *Behîştî Dîvânı: Behîştî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Dîvânının Tenkîli Metni*, Ankara 2000, s. 232.

Nazm-ı *Câmî*'den *Nevâ'*'den çü nâmı zindedür  
Ölmemiş sultân Hüseyin-i Baykara gûyâ uyur (Âlî)<sup>56</sup>

Şöhretli şair Hayâlî, 16. asra ait gözden geçirdiğimiz divanların çok azında anılmıştır. Taşlıcalı Yahya Bey, bir kasidesinde padişaha kendisinin kabiliyetli bir şair olduğunu ve çok daha güzel ve orijinal şiirler yazabilmesi için iltifata ihtiyacı olduğu mesajını verirken, Hayâlî'yi söz konusu eder. Gelibolulu Âlî, bir gazelinde Necâtî ve Hayâlî'nin üstatlığına dolaylı ve nükteli bir şekilde şahadet eder:

Bana olaydı *Hayâlî*'ye olan hürmetler  
Hak bilür sihr-i helâl eyler idim şi'r-i terî<sup>57</sup>  
Reşk idüp cân viricek şi'rüme erbâb-ı hüner  
Eyü kurtıldı *Necâtî*'yle *Hayâlî* dirler<sup>58</sup>

Gözden geçirdiğimiz 16. 17. ve 18. yüzyıllara ait divanlarda nazireler, tarih şiirleri, tazmin ve tahmis gibi musammatlar göz ardı edilirse, Fuzûlî, çok az şair tarafından anılmıştır. Gelibolulu Âlî, bir beytinde şiirleriyle Fuzûlî'nin ruhunu şad edeceğini söyler:

Sabâ vir müjdemüz âb-ı Fırât-ı hâk/pâk-i Bağdâd'a  
*Fuzûlî* rûhın ihyâ eyleyen İsi-edâyuz biz (Âlî)<sup>59</sup>

16. asrın sonunda vefat eden Bâkî, 16. 17. ve 18. asır divanlarına üstat sembolü olarak girmiştir. Bâkî'nin, üstat kimliğiyle medrese arkadaşı Nev'î'nin divanında yerini alması önemlidir. Nev'î, bazı beyitlerinde kendi şiirinin Bâkî'ninkinden daha güzel olduğunu söyler:

Nazm-ı Nev'î'yi görüp dürr-i binâgûş itdi  
N'ola *Bâkî* sözi gûşına anun gelse girân (Nev'î)  
*Bâkî* kalurdu meclis-i nazm içre cür'a-vâr  
Nev'î sözünü dinleseler rüzgârda (Nev'î)  
Meclis-i nazmı tamâm itdün selâm olsun sana  
Nev'iyâ yâ-hû bugün uşşâka *Bâkî*ler geri (Nev'î)

Nev'î, aşağıdaki iki beytinde, eğer devlet erkânı Bâkî'ye yaptığı iltifat ve yardımları kendisine de yaparsa, kendisinin Bâkî'den daha başarılı bir şair olacağını iddia ederken, kendi şiirlerinin Bâkî'ninkilerden kötü oldu-

<sup>56</sup> Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, İstanbul 1998, s. 44.

<sup>57</sup> Mehmed Çavuşoğlu, *Yahya Bey ve Divânından Örnekler*, Ankara 1983, s. 60.

<sup>58</sup> Mustafa İsen, *Gelibolulu*, s. 60.

<sup>59</sup> Kudret Altun, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Divânı (Vâridâtü'l-Enika)*, Niğde 1999, s. 51.

ğunu dolaylı olarak kabul etmektedir. Bâkî, üstat kimliği ile çağdaşı Gelibolulu Âlî'nin divanına da girmiştir:

Şi'r-i *Bâkî*'yi salardum cur'a gibi ayağa  
Başuma toğsa benüm de mihr-i devlet subh-dem (Nev'î)  
Nev'î'ye lutf it mu'ın ol kim Zahîr-i vakt ola  
*Bâkî*'yi lutf-ı Süleymân itdi Selmân-ı zamân (Nev'î)  
Mest-i lâ-ya'kıl görelden Nev'î bendeñ rûyunı  
Şi'r-i *Bâkî*'ye nazire dir aceb ferzânedür (Nev'î)<sup>60</sup>  
Zahîr ol ehl-i nazmuñ Husrevâ Âlî'si *Bâkî*'si  
Kapuñda ehl-i divân olsun irsün baht-ı firûza (Âlî)<sup>61</sup>

17. yüzyıl divanlarında övülen ve kıyas malzemesi olarak kullanılan şairler kadrosunda açık bir genişleme olmuştur. Nizâmî, Selmân, Hâfız, Câmî gibi klâsik Fars şairlerinin yanı sıra, Urfî-i Şîrâzî, Feyzî-i Hindî, Tâlib, Şevket, Sâ'ib ve Muhteşem gibi Sebki Hindî şairleri de benzetme ve kıyaslama unsuru olarak şiirde kullanılmaya başlamıştır. Bu durum, üstat sembollerinin, divan şiirinin tabiatına uygun olarak bir genişleme içinde olduğunu göstermektedir. 16. asır divanlarında adı nispeten sıkça geçen Nevâyî'ye, Nâ'ilî divanında da rastlanılmaktadır. Nâ'ilî, Sofî Mehmed Paşaya yazdığı bir kasidede, Nevâyî'yi devlet-şair ilişkisi bağlamında söz konusu eder:

Şermendedür ol dâdgerün rûh-ı *Alî Şîr*  
İkbâline nisbet kerem-i Baykara'dan (Nâ'ilî)<sup>62</sup>

Nâ'ilî divanında adı geçen 16. asır Türk şairlerinden birisi de Fuzûlî'dir. Yüzyılın Mevlevî şairlerinden Fasîh de kendi şiiriyle Fuzûlî'nin şiiri arasındaki tek farkın mahlâstan ibaret olduğunu söyler:

Muhtârüm olsa semt-i *Fuzûlî* nazar kılan  
Cûy-ı tabî'atum Şat u Ceyhûn hayâl ider (Nâ'ilî)<sup>63</sup>  
*Fuzûlî*'den bu şi'ri eyledün mahlasla fark ancak  
Fasîhâ hak bu nazm içre seni sâhib-edâ gördüm (Fasîh)<sup>64</sup>

<sup>60</sup> M. Nejat Sefercioğlu, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, Ankara 2001, s. 58-59; Mertol Tulum ve Ali Tanyeri'nin 1977'de hazırladıkları divan metni (metin bankası).

<sup>61</sup> Kudret Altun, *Gelibolulu*, s. 126.

<sup>62</sup> Haluk İpekten, *Nâ'ilî Divanı*, Ankara 1990, s. 64.

<sup>63</sup> Haluk İpekten, *Nâ'ilî*, s. 21.

<sup>64</sup> Mustafa Çıpan, *Fasîh Divanı*, Ankara 2001, s. 155 (Kitabın sayfa numaraları tam çıkmamış).

17. asırda üstat sembolü olarak adı en çok kullanılan Türk şairlerinden birisi Bâkî'dir. Bâkî'nin adı, Mezâkî, Vecdî, Nâbî, Nefî, Sâbit, Kafzâde Fâ'izî gibi şairler tarafından değişik sebeplerle anılır. Vecdî, kendi şiirini överken kıyas unsuru olarak Bâkî ve Nefî'yi kullanır:

Bu şi'r-i tâze berâber degülse *Bâkî*'ye  
Budur tefâvüti Vecdî o köhne bu tâze<sup>65</sup>  
N'ola *Bâkî* vü *Nefî* gitdügin yâd itmese yârân  
Zarûret mi çekerler tâze şi'r-i Vecdî sağ olsun<sup>66</sup>

Riyâzî, kendisinin Bâkî'nin bir *pey-revi* olduğunu itiraf ederken,<sup>67</sup> Mezâkî, Bâkî'nin adını Urfî ve Tâlib gibi Sebk-i Hindî'nin ünlü şairlerinin yanında anar ve "bâkîdür" redifli bir gazelinde güzellerin işve ve nazlarını en güzel tasvir eden şairin, Bâkî olduğunu söyler. Bir beytinde kendi güzel şiirlerinin Bâkî'ninkilerin yanında oldukça değersiz kaldığını ima eden Bosnalı Alâ'eddîn Sâbit, başka bir beytinde kendisini Bâkî'nin bir takipçisi olarak gösterir:

Okınmaz oldı gazeller miyân-ı meclisde  
Ne nazm-ı Urfî vü Tâlib ne şi'r-i *Bâkî* var (Mezâkî)<sup>68</sup>  
Ne denlü nâdir ise mû-şikâf işve vü nâz  
Bu san'atun yine hîred-kârı *Bâkî*'dür (Mezâkî)<sup>69</sup>  
N'ola nakkâd diseğ *Bâkî*'ye insâf budur  
Ki bizüm nukre-i endişemüz anun pulıdur (Sâbit)  
N'ola düşerse [devşirse] bekâyasını mazmûnlarınınun  
Hâme tahsîl-i kemâlâtda *Bâkî* kulıdur (Sâbit)<sup>70</sup>

Kendisini överken benzetme ve kıyaslama unsuru olarak Fars şairlerini sıkça kullanan Nefî, Türk şairlerinden çok az şairi şiirlerinde anar. Bu şairlerden birisi Bâkî'dir. Bir beytinde, Bâkî'nin, Kanunî Sultan Süleyman'ın namını, şiirlerinde haşre kadar yaşatacağını söyleyen Nefî, diğer iki beytinde onu alıntı münasebetiyle söz konusu eder:

<sup>65</sup> Ahmet Mermer, *Vecdî*, s. 133.

<sup>66</sup> Ahmet Mermer, *Vecdî*, s. 14.

<sup>67</sup> Namık Açıkgöz, *Riyâzî Divan'ından Seçmeler*, Ankara 1990, s. 18.

<sup>68</sup> Ahmet Mermer, *Mezâkî: Hayat, Edebî Kişiliği ve Divânı'nın Tenkidli Metni*, Ankara 1991, s. 38.

<sup>69</sup> Ahmet Mermer, *Mezâkî*, s. 38.

<sup>70</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 73.

Haşre dek âb-ı hayât-ı sühan-ı *Bâkî*'dür  
 Andurup zinde kılan nâm-ı Süleymân Hân'<sup>71</sup>  
 Tavâfa Ka'be-i kûyun be-kavl-i *Bâkî*-i merhûm  
 'Derûn-ı dilde niyyet âb-ı Zemzem'den musaffâdur'<sup>72</sup>  
 Bu mahalde aceb evsâfına çespân görünür  
 N'ola bu beytini *Bâkî*'nün idersem tazmîn<sup>73</sup>

Yukarıdaki birinci beyitte söz konusu edilen Bâkî-Kanunî ilişkisi, Fâ'izî tarafından da benzer ifadelerle dile getirilir. Yalnız Fâizî, mesajını Kanunî-Süleyman Peygamber ve hâtem (yüzük) ilişkisi üzerine bina eder :

Nüşa-i hâtem-i vefk-i eser-i *Bâkî*'dür  
 Andıran Şâh Süleymân-ı Cem-istilâyı<sup>74</sup>

Şair-devlet ilişkisinin söz konusu edildiği bu beyitlerde, gerek Nefî gerekse Fâ'izî, Mahmûd-Firdevsî, Sencer-Enverî, Üveys-Selmân, Baykara-Câmî gibi klişe devlet adamı-şair ilişkilerini<sup>75</sup> söz konusu etmek yerine Kanunî-Bâkî gibi daha yerli bir örneği kullanmaktadırlar. Bâkî, Sebki Hindî'nin önemli temsilcilerinden Neşâtî tarafından da anılır. Neşâtî, kendisi gibi başarılı bir şair varken, Bâkî'yi anmanın yersiz olduğunu söylerken, aslında Bâkî'nin 17. yüzyıldaki şöhretine dolaylı olarak işaret etmiş olur:

Benüm ki *Bâkî*'yi yâd eylemek zamânümde  
 Misâl-i yâ-yı izâfet tamâm bî-câdur<sup>76</sup>

17. yüzyılda divanlarda adı nispeten çokça geçen şairlerden birisi de dönemin kaside ve hiciv ustası Nefî (ö. 1635)'dir. Bilindiği gibi, Nâbî ünlü *Hayriyye* mesnevisinde oğluna, Bâkî'nin yanı sıra Nefî'nin *Dîvân*'ını okumasını tavsiye eder ve onların şiirlerini "metin" sıfatıyla değerlendirir.<sup>77</sup> Nefî, çağdaşları Sâbit, Fehîm-i Kadîm ve Neşâtî gibi diğer ünlü şair-

<sup>71</sup> Metin Akkuş, *Nefî Divanı*, Ankara 1993, s. 54.

<sup>72</sup> Metin Akkuş, *Nefî*, s. 205.

<sup>73</sup> Metin Akkuş, *Nefî*, s. 201.

<sup>74</sup> Halil İbrahim Okatan, "*Kafzâde Fâizî: hayatı, eserleri, sanatı tenkidli Dîvân metni*", basılmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1994, s. 66.

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa İsen, "Osmanlılarda devlet sanat ilişkisi ve bu ilişkinin III. Selim'le Şeyh Gâlib'deki görüntüsü", *Şeyh Gâlib Kitâbı*, haz. Beşir Ayvazoğlu, İstanbul 1995, s. 39-45; Halil İnalçık, *Şair ve Patron*, Ankara 2003.

<sup>76</sup> İsmail Ünver, *Neşâtî*, Ankara 1986, s. 21.

<sup>77</sup> Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, Ankara 1995, s. 257

ler tarafından da üstat olarak anılır. Meselâ, Neşâtî, bir beytinde, kendi şiirlerinin Nef'ininkilerle özdeşleştiğini ve bu şiirlerin âdeta atom gibi birbirinden ayıramayacağını söylerken başka bir beytinde, Nefî benim şiirlerimi görseydi bir daha şairlik iddiasında bulunmazdı, der. Sâbit de sanki bu beyti benim ağızımdan Nefî söylemiş, diyerek kendisini Nefî'yle özdeşleştirir:

Lehce-i *Nefî* ile olsa kelâmum n'ola bir  
 Cevher-i ferd degül kâbil-i neng-i taksîm (Neşâtî)  
 Sözde kalur mı Neşâtîyâ meger *Nefî*'den  
 Çeşm-i insâf ile gel kilik-i sihir-sâzına bak (Neşâtî)<sup>78</sup>  
 Göreydi cevher-i tîğ-i zebânüm bu letâfetle  
 Elin sunmazdı *Nefî* bir dahı şemşîr-i da'vâya<sup>79</sup> (Neşâtî)  
 Benüm kim her sözüm bir câm-ı pür-sahbâ-yı ma'nâdur  
 N'ola mest itse rûh-ı pâk-ı *Nefî*-i suhan-dâni<sup>80</sup> (Neşâtî)  
 Dinle bu matla'-ı garrâyile vâsf-ı dili kim  
 Âherîn güfte-i *Nefî*-i sühan-ârâdur (Neşâtî)<sup>81</sup>  
 Sanki bu beyt-i dil-ârâyı benüm ağızımdan  
 Söylemiş *Nefî*-i şîrin-suhen-i mu'ciz-dem (Sâbit)<sup>82</sup>  
 Rûh-ı *Nefî*'den Fehîm aldum haber didi eger  
 Âşık isen el-hazer hüsnine hâmûş it nazar (Fehîm)<sup>83</sup>

17. yüzyılda, çağdaşları tarafından en çok övülen şairlerden birisi de Nâbî (ö. 1712)'dir. Onun övgüsü yalnız beyitlere değil müstakil şiirlere de konu olmuştur. Nâbî'nin öğrencisi Râmî Mehmed Paşa (1654-1707), "üzre" redifli gazelinde Nâbî'nin mana mülkünün sultanı olduğunu ve nazım ve nesriyle Anadolu ve Irak çevresinde tanındığını söyler:

Hidîv-i mülk-i ma'nâ hazret-i *Nâbî Efendi* kim  
 Mehâbet saldı nazm u nesrile Rûm u Irâk üzre<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", İzmir 1996, s. 31, 70.

<sup>79</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", s. 36.

<sup>80</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", s. 45.

<sup>81</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", s. 72.

<sup>82</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 218.

<sup>83</sup> Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm Divanı: hayatı, sanatı, Divân'ı ve metnin bugünkü Türkçesi*, Ankara 1991, s. 274.

<sup>84</sup> Ali Fuat Bilkan, *Râmî Pâşâ Divânçe*, İstanbul 1998, s. 79.

Nâbî'nin çağdaşlarından ve dönemin önde gelen şairlerinden olan Bosnalı Sâbit, Nâbî'yi belki de en çok öven şairdir. Sâbit, Baltacı Mehmed Paşaya yazdığı "Ramazaniyye berây-ı Baltacı Mehmed Paşa" başlıklı kasideinin yanı sıra, divanındaki diğer şiirlerinde Nâbî'nin şairliğini över ve Nâbî'nin şiir tarzının kendisince ve dönemin diğer şairlerince taklit edildiğini değişik ifadelerle vurgular:

Kumâş-ı nev-zuhûr-ı ma'rifetde şimdilik Sâbit  
Bulmazsa *Haleb tamgası* İstanbul'da râğbet yok<sup>85</sup>

Kim bulur *Nâbi* Efendi gibi hep tâze hayâl  
Feyz Sâbit yine pîrân-ı kühen-sâldedür<sup>86</sup>

*Nâbi Efendi* lehcesine iktifâ ider  
Sâbit Sıtanbul'un dahı pâkîze-gûları<sup>87</sup>

Gazel-i *Nâbi-i* üstâda getürdün Sâbit  
Zımn-ı ma'nâda bu mazmûnları temsil gibi<sup>88</sup>

Uçur Sâbit temennâ menzilin zer-dûz-ı irfâna  
Bir örnek iste nev-peydâ kumâş-ı pâk-i *Nâbi*'den<sup>89</sup>

Hazret-i *Nâbi-i* üstâda nazîre dimege  
Sâbit-âsâ Haleb'ün merd-i suhen-dânı mı var (Sâbit)<sup>90</sup>

Nâbî de birkaç şiirinde Sâbit'i metheder. Şiirlerinde oldukça az sayıda Türk şairini söz konusu eden Nâbî'nin Sâbit'le ilgili bu değerlendirmeleri önemlidir. Nâbî, bir gazelinde, *mesel* kullanarak şiir yazar şairlerin, Sâbit kadar başarılı olamadıklarını; onun, tabii dili ustaca kullandığını, buna eldeki şiir mecmualarının (divanların) şahit olduğunu iddia eder. Nâbî, bir beytinde de kendisinin Sâbit'in *pey-revi* olması gerektiğini çünkü onun gönle ferahlık veren bir söyleyişe sahip olduğunu söyler:

Nâbî olamaz *Sâbit Efendi* gibi herkes  
Darbû'l-mesel-i nükteverân darb-ı meselde  
Ol gûne zebân-zed sözi kim bulmağa kâdir  
Mecmû'a-i erbâb-ı suhen cümlesi elde<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 453.

<sup>86</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 399.

<sup>87</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 527.

<sup>88</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 522.

<sup>89</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 488.

<sup>90</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 411.

<sup>91</sup> Ali Fuat Bilkan, *Nâbi Divânı*, İstanbul 1997, s. 983.

Darbü'l-mesel îrâdına bu asrda Nâbî  
 Kimse olamaz *Sâbit Efendi*'ye resîde<sup>92</sup>  
 Pey-revlik eyle *Sâbit Efendi*'ye Nâbiyâ  
 K'olmuş sarîr-i hâmesi hâtır-güşâ-yı gül<sup>93</sup>

Nâbî'nin övdüğü diğer bir şair, arkadaşı Râmî Mehmed Paşa (ö. 1706)'dır. Nâbî, lâfız ve mana bakımından güzel şiirler yazan Râmî'nin taklit edilmesi gerektiğini söyler:

Sühan-gû pey-rev olsun hazret-i *Râmî Efendi*'ye  
 Ki Nâbî nazm öyle hoş-makâl ü pür-me'âl olsun<sup>94</sup>

Nâbî, kendisinden yaklaşık yirmi yaş küçük olan ve kendi takipçilerinden sayılan Osmanzâde Tâ'ib (ö. 1724)'i de divanında över. Tâ'ib'in güzel şiirler yazdığını ve bu şiirlerin diğer şairlerce beğenildiğini söyleyen Nâbî, onu güzel üslûbundan dolayı tebrik eder:

Âferîn kullandun ey *Tâ'ib* eyü tîğ-i zebân  
 Nazmuna gülbang-ı tahsîn çekdi cümle şâ'irân  
 Hırs-bâzâne kalem raks eyledi şâdî-künân  
 Sana meymûn u mübârek ola bu tâze lisân<sup>95</sup>

Sebk-i Hindî üslûbunun genç temsilcilerinden Fehîm-i Kadîm (ö. 1647-8), Neşâtî ve Şeyh Gâlib gibi şairler tarafından anılmıştır. "Rûz u şeb" redifli naatinde Fehîm'i hoş sözlü diyerek öven Neşâtî, onu nazım semasının güneşine, kendisini de aya benzetir ve ayın güneşin etrafında gece gündüz dolaştığı gibi, kendisinin de Fehîm'e pey-revlik yapmasının icap ettiğini söyler:

Çerh-ı nazma mihr ise ol ben meh-ı tâbendeyüm  
 Pey-rev-i kilik-i *Fehîm* olsam n'ola ger rûz u şeb<sup>96</sup>  
 Habbezzâ tab'-ı *Fehîm*-i hoş-sühan kim mihr ü meh  
 Nazmına itmektür îsâr-ı gevher rûz u şeb<sup>97</sup>  
 Örfi-i mu'cize-perdâz-ı zamânem ki ider  
 Şi'rüme reşk ü hased nâdire-sencân *Fehîm* (Neşâtî)<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Ali Fuat Bilkan, *Nâbî*, s. 987.

<sup>93</sup> Ali Fuat Bilkan, *Nâbî*, s. 831.

<sup>94</sup> Ali Fuat Bilkan, *Nâbî*, s. 886.

<sup>95</sup> Ali Fuat Bilkan, *Nâbî*, s. 1159.

<sup>96</sup> İsmail Ünver, *Neşâtî*, s. 48.

<sup>97</sup> İsmail Ünver, *Neşâtî*, s. 48.

<sup>98</sup> Mahmut Kaplan, "Neşâtî Divanı", K/9-29 (metin bankası).



17. yüzyıl divanlarında, ikinci sınıf diyebileceğimiz şairlerle ilgili değerlendirmelere de rastlamak mümkündür. Meselâ Ne'fî, Şer'î-i Bağdâdî adlı bir şairi, şairlerin yüz akı olarak değerlendirir.<sup>99</sup> Vecdî; Nâilî, Mezâkî ve Râmî<sup>100</sup> tarafından methedilir.<sup>101</sup> 1712'de vefat eden Sâbit, divanında Ârif Efendi ve Mahir Efendi gibi şairleri üstat olarak anar. Ârif Efendi, Sâbit'in yanı sıra Arpaemînizâde Sâmi tarafından da rahmetle ve övgüyle anılmıştır:

N'ola Sâbit de vâdî-i gazelde pey-revi olsa  
Cenâb-ı Ârif'ün kim mahmidet-gûyâlarındandır  
Sâbitâ Ârif Efendi'ye idüp pey-revlik  
Sâk-ı âheste-rev-i hâmeyi teşmîr idelüm<sup>102</sup>  
Çün Ârif Efendi'nün olup pey-revi Sâbit  
Pîrâne asâ-yı kalem ile yola düşdi (Sâbit)<sup>103</sup>  
İdüp bu nazmı arz-ı hâk-i pâk-i hazret-i Ârif  
Bu takrîb ile Sâmi kesb-i feyz eyle cenâbından (Sâmi)<sup>104</sup>

18. yüzyılda, Râşid (ö. 1735), Seyyid Vehbî (ö. 1736), Nedîm (ö. 1730) ve Şeyh Gâlib (ö. 1799) gibi ünlü şairlerin divanlarında birçok Türk şairinin adı, değişik vesilelerle geçmektedir. Nedîm ve Sünbülzâde Vehbî gibi şairlerin divanlarında üstat kimliği ile anılan klâsik şairlerden birisi Ali Şir Nevâyî'dir:

İrişmiş olsa bu vakte *Ali Şir Nevâyî*  
Olurdu ol hidiv-i ekremün bî-şübhe sekbânı (Nedîm)<sup>105</sup>  
Lehce-i Tâtâr'da kalmaz *Nevâyî*'den pesîn  
Fârisî söylerse Sâ'ib ü Rükânâ gibi (Nedîm)<sup>106</sup>  
Çağatayca iki söz bilse *Nevâyî* geçinüp  
Deşt-i Kıpçak'da sanur kendüyi kılğay sühan (Vehbî)<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Metin Akkuş, *Nefî*, s. 349.

<sup>100</sup> Ali Fuat Bilkan, *Râmî*, s. 42.

<sup>101</sup> Ahmet Mermer, *Vecdî*, s. 15-16.

<sup>102</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 474.

<sup>103</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 524.

<sup>104</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmi*, s. 526.

<sup>105</sup> Muhsin Macit, *Nedîm Divanı*, Ankara 1997, s. 47.

<sup>106</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 72.

<sup>107</sup> Sünbülzâde Vehbî, *Divân*, Bulak 1253/1837, (Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmecidi, 422), s. 117.

Şiirlerine nazireler yazılan meşhur şair Fuzûlî'nin adı, musammatlar dışındaki manzumelerde nadiren karşımıza çıkmaktadır. Âsaf, Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* hikâyesinin şöhretine ve güzelliğine dolaylı olarak işaret ederken Zihnî, Fuzûlî'yi ârif ve âlim bir şair olarak tanıtır:

Bu dil-keş tablolar şî'r-i *Fuzûlî*'den mü'essirdür  
 Bakar mı dîdeler efsâne-i Leylâ vü Mecnûna<sup>108</sup> (Âsaf)  
 Ârif ü dâna *Fuzûlî* mısra'ın yâd eylerüm  
 Şükr pey-der-pey derûn-ı kalbüme tezkâr olur  
 Bu imiş kısmet *Fuzûlî* hâh ağla hâh gül  
 Hâfızamda işbu söz bî-merre istihzâr olur  
 Benden efzûnter bilürsin her sözün a'lâsını  
 Bu şü'ûnâta tasaddî korkaram iksâr olur (Zihnî)<sup>109</sup>

18. asır divanlarında adı en çok anılan eski şairlerden birisi Bâkî'dir. Osmanzâde Tâ'ib, Nedîm, Sâmî, Sâlim, Erzurumlu Zihnî ve İzzet Molla<sup>110</sup> gibi şairler, Bâkî'yi övmüşler ve onun mısralarından iktibaslar yapmışlardır. Sünbülzade Vehbî, "sühan" redifli kasidesinde Bâkî'yi hem bir üstat sembolü hem de iştikak sanatına malzeme olarak kullanır. Dönemin "reîs-i şuarâ"sı Osmanzâde Tâ'ib, Kanunî Sultan Süleyman'ın, kudretli şair Bâkî tarafından şanına lâyık bir şekilde övüldüğünü söylerken, destekçi sultan ve başarılı sanatçı ilişkisine dikkat çeker. Tâ'ib başka bir beytinde de alıntı münasebetiyle Bâkî'yi söz konusu eder. Nâşid, bir kasidesinin fahriye bölümünde Nâbî ve Bâkî'nin üstatlığını vurgular. Sâmî de bir kasidesinde eğer Bâkî'nin şiir mecmuası olmasa idi, bir şairin bu kadar çok güzel şiirler yazabileceğini düşünemezdim, diyerek Bâkî'nin şairlik yeteneğini metheder. Sâlim ve Râmî<sup>111</sup> ise şiirlerinde Bâkî'ye ait bir berceste mısra alıntısı yaparlar:

İşidüp şöhretümi mülk-i bekâda *Bâkî*  
 Anlamış kalmaduğın ana bekâyâ-yı sühan (Vehbî)<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Ömür Ceylan, *Hanedândan Bir Âsî-Dâmâd Mahmûd Celâleddîn Paşa, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Âsaf Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara 2003, s. 60.

<sup>109</sup> Muhsin Macit, *Erzurumlu Zihnî Divanı*, Ankara 2001, s. 59-60.

<sup>110</sup> Fatma Tulga Ocak, İzzet Molla'nın Türk şairleri içinde Nefî dışında "yalnız bir yerde Bâkî'nin adını" andığını söylemektedir. Fatma Tulga Ocak, "Nefî ve Eski Türk Edebiyatımızdaki Yeri", *Ölümünün Üçyüzdüncü Yılında Nefî*, Ankara 1991, s. 42 (1-44)].

<sup>111</sup> Erdal Hamami, *Râmî Dîvânı*, Ankara 2001, s. 434.

<sup>112</sup> Sünbülzâde Vehbî, *Dîvânı*, s. 117.

Tanîn-endâz-ı gûş-ı çarh iken âvâze-i *Bâkî*  
Çıkarmışken sipihre medh ile Sultân Süleymânı (Tâ'ib)<sup>113</sup>  
Münâsibdür eğer tazmîn idersem şi'r-i *Bâkî*'den  
Bu kasr-ı bî-bedel vafında inşâd eylemiş gûyâ (Tâ'ib)<sup>114</sup>  
Dehrde olmasa mecmû'a-i *Bâkî* dir idüm  
Cem olunmaz bu kadar lafz ile ma'nâ bisyâr (Sâmî)<sup>115</sup>  
Eger *Nâbî* vü *Bâkî* sag olaydı asr-ı pakûnde  
Temâşâ itselerdi böyle bu tertîb-i dîvânı (Nâşid)<sup>116</sup>  
Visâle toymasam n'ola be-kavl-i *Bâkî*-i merhûm  
“Kerem gördükçe sultânüm gedâlardan recâ artar” (Sâlim)<sup>117</sup>

Bâkî hakkında ünlü şair Nedîm'in değerlendirmesi ilgi çekicidir. Nedîm'in Bâkî'yi üstat olarak kabul ettiğini ima eden ve kendi şiir tarzının Bâkî'ninkine benzediğini iddia eden aşağıdaki beyitleri oldukça önemlidir. Bu beyitler, İbrahim Paşaya sunulan bir kasideden alınmıştır. Nedîm, kasidede İbrahim Paşa sayesinde Nefî ve Bâkî'den daha fazla iltifata mazhar olduğunu, dolayısıyla Bâkî'den kendisine kalan, muhtemelen nükte ve hüner mirasına, ihtiyacı olmadığını, İbrahim Paşanın iltifatları sayesinde, şiirlerinin Bâkî'ninkilerden daha güzel olduğunu, bu haliyle Nefî ve Bâkî'den daha büyük veya daha zengin bir şair olduğunu söyler. Bu sözler, muhtemelen bir gerçekten veya vakadan ziyade temenniye benzemektedir:

Bana mîrâs kalmışdur benümdür şi'ri *Bâkî*'nün  
Acep mi beytini tazmîn idüp hiç anmasam anı  
Velîkin devletünde ihtiyâcum yok o mîrâsa  
Dür-i nazmumla pürdür hâmemün ceyb ü girîbânı  
Senün gibi veliyy-i ni'metüm varken cihân içre  
Gelüp *Nefî* vü *Bâkî* benden umsun lutf u ihsânı<sup>118</sup>

Bu beyitlerde Nedîm, başta “miras” olmak üzere, “ceyb ü girîbân”, “veliyy-i ni'met”, “lutf u ihsân”, “dür” gibi kelimeleri ustalıklı kullanmakta ve İbrahim Paşaya nükteli bir mesaj vermektedir.

<sup>113</sup> Mustafa Yatman, *Osman-zâde Tâ'ib Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara 1989, s. 28.

<sup>114</sup> Mustafa Yatman, *Tâ'ib*, s. 5.

<sup>115</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmî*, s. 201.

<sup>116</sup> Lütfî Alıcı, “Dîvân-ı Nâşid: İnceleme-Tenkitli Metin”, basılmamış doktora tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya 1998.

<sup>117</sup> Adnan İnce, *Sâlim*, s. 293.

<sup>118</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 89.

Nefî, 18. asırda herhalde en çok övülen Türk şairlerindedir. Nedîm, İbrahim Paşanın tüfek atışı ve testi kırışı için yazdığı bir tarih şiirinde, kendisinin bu şiiri, Nefî tarzında yazdığını söylerken,<sup>119</sup> başka bir beytinde şiirlerinin, Nefî'nin ruhu tarafından beğenileceğini iddia eder.<sup>120</sup> Nedîm'in dostu İzzet Ali Paşa (ö. 1734), dönemin sadrazamı İbrahim Paşaya yazdığı "gibi" redifli kasidesinde Nefî gibi büyüleyici şiirler (methiyeler) yazabileceğini söyler:

Vasf-ı pâkünde eger şügl-ı kitâbet olmasa  
Sihir iderdüm şi'rümi *Nefî*-i nazm-ârâ gibi<sup>121</sup>

Şeyh Gâlib, Sultan Selim için yazdığı bir kasidede, kendisini Nefî ile kıyaslar ve eğer sultan kendisine destek verirse, ondan daha güzel kasideler yazabileceğini iddia eder:

Ta'n eyleyen gelsün berü olsun benumle rû-be-rû  
*Nefî*'ye itmeme ser-fürû ger himmetün olursa zamm<sup>122</sup>

Bu beyit, Nedîm gibi Gâlib'in de Nefî'yi Türk edebiyatındaki en büyük kaside şairi olarak kabul ettiğini ima etmesi bakımından dikkate değerdir. Sümbülzâde Vehbî "sühan" kasidesinde, eğer Nefî şiirlerini bana sunsaydı şiirin fayda ve zararlarını belki anlardı, der.<sup>123</sup> Seyyid Vehbî, İbrahim Paşaya sunduğu bir kasidede Nefî'nin üstatlığına ve üslûp sahibi bir şair olduğuna işaret eder. Neylî ise kendi şiirlerini Nefî'ninkilere benzetmekten zevk alır:

Seyr eyle şehd-kâm-ı mükâfât olup nice  
Nazmunda dâd-ı *Nefî*-i şîrîn-zebân virür (Vehbî)<sup>124</sup>  
Neylî alınca nîşger-i [ney-şeker-i?] hâmesin ele  
Dâd-ı edâ-yı *Nefî*-i şîrin-zebân virür (Neylî)<sup>125</sup>

<sup>119</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 162.

<sup>120</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 21.

<sup>121</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali Paşa Divanı, Nigâr-nâme*, İstanbul 1998, s. 81.

<sup>122</sup> Naci Okçu, *Şeyh Galib: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahli ve Divanının Tenkidli Metni, I-II*, Ankara 1993, s. 147.

<sup>123</sup> Sümbülzâde Vehbî, *Dîvân*, s. 117; Sümbülzâde Vehbî, Nefî'yi diğer şiirlerinde de nispeten sıkça söz konusu eder (Bkz. Süreyya Beyzadeoğlu, *Sümbülzâde Vehbî*, İstanbul 2000, s. 40).

<sup>124</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 142.

<sup>125</sup> Atabey Kılıç, *Ahmed Neylî Divanı*, basılmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1994.

Nefî, Subhîzade Azîz'in kasidelerine üstat kimliği ile girmiştir. Azîz, Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir kasidede, eğer bu kasidemi Nefî görseydi, eski takvimler gibi kendi şiirlerini atlardı derken,<sup>126</sup> aynı kasidede Nefî'den bir alıntı yapar.<sup>127</sup> Azîz, söz konusu manzumesini Nefî'nin Şeyhülislâm Muhammed Efendiye sunduğu bir kasideye nazire olarak yazmıştır. Azîz, ayrıca "üzre" redifli diğer bir kasidesinde de Nefî'yi metheder.<sup>128</sup> "Üzre" redifli kaside yazan ve Nefî'yi öven şairlerden birisi de Erzurumlu Zihnî'dir.<sup>129</sup> Gerek Azîz gerekse Zihnî "üzre" redifli kasidelerini Nefî'ye nazire olarak yazmış olmalıdırlar.<sup>130</sup> Nefî'nin adı ayrıca Sâmî,<sup>131</sup> Âsaf<sup>132</sup> ve Lebîb<sup>133</sup> gibi birçok şairin divanında da geçmektedir.

Nefî'nin bir kaside ve hiciv şairi olarak şöhreti 19. yüzyıla kadar uzanmıştır. Gâlib mahlaslı Abdülhalim Gâlib Paşa (ö. 1876) Sultan Abdülaziz (1861-1876)'e yazdığı bir kasidede, kendisine imkân verilse Nefî'den daha güzel kasideler yazabileceğini iddia eder. Hiciv ustası Şair Eşref, kendisini Nefî'den daha üstün bulur. Hersekli Ârif Hikmet ise yazdığı kasidenin, Nefî'nin ruhunu şad edeceğini söyler:

Geçerdüm *Nefî*'yi evsâf-ı şâhânende ben ammâ  
 Felek gadre düşürdi akl u fikrüm gitdi yağmaya (Gâlib)<sup>134</sup>  
 Kılıca karşı ehemmiyeti olmaz tîrûn  
 İşte Şemşîr-i Zebân işte Sihâm-ı Nefî (Eşref)<sup>135</sup>  
 Okınsa bu kasîdem şevkile vâsf-ı cemîlünde  
 İrer rûh-ı revân-ı *Nefî*-i merhûma şâdânı (Hikmet)<sup>136</sup>

18. yüzyıl şairleri tarafından övgüyle anılan diğer bir şair Nâbî'dir. Dönemin ünlü şairlerinden olan Seyyid Vehbî, Nâbî'yi nükte dolu ifade-

<sup>126</sup> Sadık Erdem, *Subhî-zâde Azîz*, s. 38

<sup>127</sup> Sadık Erdem, *Subhî-zâde Azîz*, s. 39; Metin Akkuş, *Nefî*, s. 205.

<sup>128</sup> Sadık Erdem, *Subhî-zâde Azîz*, s. 50.

<sup>129</sup> Muhsin Macit, *Erzurumlu Zihnî*, s. 51.

<sup>130</sup> Bk. Metin Akkuş, *Nefî*, s. 191.

<sup>131</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmî*, s. 211.

<sup>132</sup> Ömür Ceylan, "Âsaf" (metin bankası).

<sup>133</sup> Orhan Kurtoğlu, "Lebib Divanı (Tenkitli-Metin)", basılmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara 2004, k-24/18.

<sup>134</sup> Mustafa S. Kaçalın, "Abdülhalim Galip Paşa'nın Mutâyeybât-ı Türkiyye'si", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 24, 2000, s. 144 (137-185).

<sup>135</sup> Alpay Kabacalı, *Çeşitli Yönleriyle Şair Eşref: hayatı, sanatı, yergileri*, Ankara 1988, s. 166.

<sup>136</sup> Hersekli Ârif Hikmet, *Külliyât-ı Âsâr 1: Dîvân*, İstanbul 1334, s. 119.

lerle över. Vehbî; Nâbî gibi değerli bir kişinin artık hayatta olmadığını, kendisinin onun takipçisi olduğunu, onun bıraktığı boşluğu dolduracağını ve revaçta olan şiirlerinin Nâbî'nin ruhu tarafından da beğenileceğini, fakat sözden söze fark olabileceğini, dolayısıyla Nâbî'nin şiirleri ile kendisinininkiler arasında da fark olmasının tabî olduğunu söyler. Nâbî'nin takipçisi olduğunu ısrarla vurgulayan Vehbî, bir beytinde Nâbî'yi dünya münşeâtındaki taze bir mazmuna, kendisini de şairin ölçüyle söylenmiş bir mısraına benzetir:

Vehbiyâ şimdi benüm kadrümi bilsün yârân  
 ‘Âleme bir dahı *Nâbî* ile zînet gelmez (Vehbî)<sup>137</sup>  
 Sırr-ı kemâli bizde n’ola eylese zuhûr  
*Nâbî Efendi*’nün ki babamız budur bizüm  
 O gitse pîrsiz kalur erbâb-ı ma’rifet  
 Hakkâ ki pîr-i tâze-edâmuz budur bizüm (Vehbî)<sup>138</sup>  
 Dir idi rûh-ı *Nâbî* görse Vehbî kâle-i nazmum  
 Sevâd-ı safhanı bendergeh-i şehr-i Haleb sandum (Vehbî)<sup>139</sup>  
 Nazm-ı *Nâbî* ile şi’rin olamaz yek-lehce  
 Vehbiyâ fark var elbetde sühandan sühana (Vehbî)<sup>140</sup>  
 Münşe’ât-ı dehre *Nâbî* tâze bir mazmûn ise  
 Nazm-gûnun biz de Vehbî mısra’-ı mevzûnıyuz (Vehbî)<sup>141</sup>

Dönemin tanınmış şairlerinden Râşid, “Der-senâkârî-i kıdvetü’ş-şu’arâ *Nâbî Efendi*”<sup>142</sup> başlıklı kasidesini Nâbî’yi övmek için kaleme almış ve şiirde bir şair için söylenebilecek bütün övgü ibârelerini ve sıfatlarını kullanmaya çalışmıştır. Râşid, Nâbî’nin üstatlığını gazellerinde de vurgular. Aşağıdaki ilk beyitte üstat şairlerden yalnız Nâbî’yi beğendiğini ifade eden Râşid, ikinci beyitte, Nâbî’nin, bu nazım dolayısıyla kendisini takdir edeceğini söyler:

<sup>137</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 575.

<sup>138</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 608.

<sup>139</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 609.

<sup>140</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 639.

<sup>141</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 568.

<sup>142</sup> Halit Biltekin, *Vak’a-nüvis Râşid Efendi ve Divanı’nın Tenkitli Metni*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, s. 135.

İttihâd idemem üstâd-ı sūhanla Râşid  
 Hazret-i Nâbî-i sencîde-edâdan gayrı<sup>143</sup>  
 Eger itmezse Nâbî Râşidâ i'câzunu teslîm  
 Bu nazm-ı pâki göster bir dahı inkâra yir kalmaz<sup>144</sup>

Arpaemînzâde Sâmi, “zuhûr” redifli müzeyyel bir gazelinde, Nâbî’yi bir konsolosa, yazdığı gazeli de onun ayağına serilmiş bir kumaşa benzettir. Nâbî’nin, Anka gibi eşsiz birisi olduğunu, insanlık yaratılalı beri onun gibi birisinin cihana gelmediğini, şiir sahasının en büyük sultanı ve ustası olduğunu, şiir meydanının onun şanıyla aydınlanıp onurlandığını, şiir yazmadaki gayreti ve yeteneği sayesinde birçok hünerli genç şairi geride bıraktığını söyler ve Nâbî’ye uzun ömürler vermesi için Allah’a dua eder.<sup>145</sup> Sâmi başka bir gazelinde de Nâbî’yi taklit etmenin âdeta mümkün olmadığını, kendi şiirlerinin, onunkilerin yanında çocukların karalamalarına benzediğini söyler.<sup>146</sup> Nâbî’yi Şeyhülislâm Es’ad, Hâzik, Hasîb, Erîb, Hafîd,<sup>147</sup> Lebîb,<sup>148</sup> Nâşid<sup>149</sup> ve Neylî<sup>150</sup> gibi daha birçok şair, şiirlerinde övgüyle anmıştır. Bunlardan, Es’ad kendisini Nâbî’ye eş tutarken,<sup>151</sup> Hâzik, kendisine ikinci Nâbî denmesini ister.<sup>152</sup> Mü’minzâde Hasîb, Sâlih İmâm-ı Atâ için kaleme aldığı bir mersiyede eğer Nâbî, Sâlih İmâm-ı Atâ’nın orijinal şiirlerini görseydi (kendi şairliğinden) utanırdı, der.<sup>153</sup> Sünbülzâde Vehbî, “sūhan” kasidesinde gerçek şiirin Câmî ve Nâbî gibi rintler tarafından yazılabileceğini söyler.<sup>154</sup> Lebîb, kendi şiirlerinin oldukça tatlı oldu-

<sup>143</sup> Halit Biltekin, *Vak’a-nüvis Râşid*, s. 375.

<sup>144</sup> Halit Biltekin, *Vak’a-nüvis Râşid*, s. 293.

<sup>145</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmi*, s. 477-478.

<sup>146</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmi*, s. 508.

<sup>147</sup> Hacer Ünal, “XVIII. yy. divan şairi Hafîd: hayatı, eseri, edebî kişiliği ve Divanı’nın tenkitli metni”, basılmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2003.

<sup>148</sup> İdris Kadioğlu, “Lebib-i Âmidî: hayatı, edebî kişiliği, eserleri ve divanının tenkidli metni”, basılmamış doktora tezi, Dicle Üniversitesi, 2003; Orhan Kurtoğlu, “Lebib Divanı (Tenkitli-Metin)”, basılmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara 2004.

<sup>149</sup> Lütfi Alıcı, “Dîvân-ı Nâşid” (metin bankası).

<sup>150</sup> Atabey Kılıç, “Neylî” (metin bankası).

<sup>151</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es’ad*, s. 198.

<sup>152</sup> Sadık Erdem, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, Ankara 1994: 63.

<sup>153</sup> Sadık Erdem, *Râmiz*, s. 179.

<sup>154</sup> Sünbülzâde Vehbî, *Dîvân*, s. 113.

ğunu ve malesef bu tadı, zevk sahibi merhum Nâbî'nin tadamadığını ifade eder.<sup>155</sup> Nâbî, 19. yüzyıl şairleri tarafından da üstat olarak anılmıştır. Diyarbakırlı Fahrî, “Nâbî’ye Nazîre” başlıklı şiirinde “âteş-zebân” sıfatıyla andığı Nâbî'nin bir şiirini tanzir etmeye, haddi olmadan cesaret ettiğini söyler.<sup>156</sup> Fâik Efendi (ö. 1838), bir beytinde kendisini padişaha, Nâbî ve Sâbit'i de köleye benzetir. Aslında bu beyit, iki şairin şöhretine ve üstatlığına dolaylı olarak şehadette bulunmaktadır:

Taht-ı şî'irde şimdi bizüz pâdişâh-ı nev  
Olsa aceb mi *Nâbi* vü *Sâbit* gulâmumuz<sup>157</sup>

Sebk-i Hindî üslûbunun Türk edebiyatındaki önemli temsilcilerinden Neşâtî, Şeyh Gâlib tarafından “çeşmine” redifli gazelde üstat sembolü olarak anılmıştır. Gâlib bu gazeli Neşâtî'ye nazire olarak yazmıştır.<sup>158</sup> Bilindiği gibi Gâlib ve Neşâtî, hem sebk-i Hindî şairidirler hem de Mevlevîdirler. Neşâtî, Nedîm tarafından da söz konusu edilir. Nedîm bir beytinde fettan sakinin cilveleri hakkında beyit okurken elinde Câmî ve Neşâtî'nin divanlarının bulunduğunu söyler. Nazîm de şiirlerinin Neşâtî tarafından beğenileceğini iddia eder:

Müjdeler rûh-ı *Neşâtî*'dür diyen Gâlib sana  
La'lini yâd et dür-i nâ-yâb gelsün çeşmine (Gâlib)<sup>159</sup>  
Elde mey dîvân-ı *Câmî* vü *Neşâtî* der-miyân  
Beyt okurken şîve-i sâkî-i fettân üstine (Nedîm)<sup>160</sup>  
Nazîm-âsâ n'ola garrâlanursam tab'-ı şûhumla  
Beğendürürdüm *Neşâtî* gibi bir üstâda eş'ârı (Nazîm)<sup>161</sup>

18. yüzyılda övülen şairlerden birisi de aynı yüzyılda yaşamış olan Nedîm'dir. *Nedîm Divanı*'nı hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, eserinin girişinde İzzet Âlî Paşa, Âsım, Âtîf gibi bazı şairlerin Nedîm'le ilgili söyledikleri beyitleri toplamıştır. Âtîf, bir beytinde kendisinin Nedîm gibi bir şair olmasının zor olduğunu, fakat hiç olmazsa nazire alanında ona *pey-*

<sup>155</sup> İdris Kadioğlu, “Lebib” (metin bankası).

<sup>156</sup> İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî's-Şu'arâ)* c. 1, haz. Müjgan Cunbur, Ankara 1999, s. 526.

<sup>157</sup> İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır*, s. 537.

<sup>158</sup> İsmail Ünver, *Neşâtî*, s. 36.

<sup>159</sup> Naci Okçu, *Şeyh Gâlib*, s. 823; İsmail Ünver, *Neşâtî*, s. 36.

<sup>160</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Nedîm Divanı*, İstanbul 1972, s. 11.

<sup>161</sup> İsmail Ünver, *Neşâtî*, s. 36.



revlik edebileceğini ifade eder. Çelebi-zâde Âsım, bir naziresinde Nedîm'in şiirde ulaşılmaz bir yol açtığını, yani orijinal şiirler kaleme aldığını, bundan dolayı da onu tebrik ettiğini söyler.<sup>162</sup> Âsım başka bir beytinde kendi şiir tarzını Nedîm'inkine benzeterek övünür. İzzet Âlî Paşa, Nedîm'in "nev-zemîn-i tâze" ibaresiyle tanıttığı orijinal üslûbunu taklit etmeye çalıştığını söylerken, kendi şiirinin biraz ham olduğunu da itiraf etmiştir. Paşa, başka bir gazelinde kendisinin böylesine sevgiliye kavuşma arzusu içinde olduğu bir yerde, Nedîm'in hâlinin daha da kötü olacağını söyler. Neylî de kendisinin Nedîm'i taklit etmede başarısız olacağını nükteli bir şekilde ifade eder:

Âferin tab'una teşhîs idemem eş'ârun  
 Âsımâ nazm-ı *Nedîmâ* ile yek-reng midir (Âsım)<sup>163</sup>  
 Nev-zemîn-i tâzede eyle *Nedîm*'e pey-revî  
 İzzetâ şî'rün biraz hâm olsa da mâni degül (İzzet)<sup>164</sup>  
 İzzet mükedderüz hele biz iştiyâk ile  
 Bilmem *Nedîm*-i zâr ne âlemeddür aceb" (İzzet)<sup>165</sup>  
 Germ-inân-ı şevk idüp İzzet kümeyt-i hâmeyi  
 At sür sen de *Nedîm*'e arsa-i tanzîrde (İzzet)<sup>166</sup>  
 Pey-rev olmakda *Nedîmâ*ya özür-hâh olduñ  
 Neyliyâ söyleye pâ-yı kalemün leng midür (Neylî)<sup>167</sup>

Nedîm hakkında söylenen beyitlerin en dikkati çekenini Şeyh Gâlib'e aittir. Klâsik şiirimizin son büyük şairi olarak kabul edilen Gâlib, bir beytinde kendi kendine seslenerek Nedîm tarzının takipçisi olduğunu ve bunun kendisine yakışmadığını söyler. Gâlib bu beytin geçtiği gazeli herhâlde Nedîm'e nazire olarak yazmıştır:<sup>168</sup>

Sâlik-i tavr-ı *Nedîm* oldun bu düşmezdi sana  
 Hem-zebân olmaz mısın Gâlib suhân-gûlarla sen<sup>169</sup>

<sup>162</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Nedîm*, s. XV.

<sup>163</sup> Sadık Erdem, *Râmiz*, s. 206.

<sup>164</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 33, 218.

<sup>165</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 159.

<sup>166</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 242.

<sup>167</sup> Atabey Kılıç, Neylî (metin bankası).

<sup>168</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 326-27.

<sup>169</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Ankara 1994, s. 387; Naci Okçu, Şeyh Gâlib, s. 790.

18. yüzyılın önemli tarihçi ve şairlerinden olan Râşid Efendi; Şeyh Gâlib ve Seyyid Vehbî gibi yüzyılın tanınmış şairleri tarafından övgüyle anılır. “Der-Vasf-ı Piş-tahta-i Cenâb-ı Râşid Efendi”<sup>170</sup> başlıklı manzumesinde Râşid’i öven Gâlib, bir gazelinde Râşid’in eşsiz bir reis olduğunu ve “feleğin kâtibi” sayılan Utârid’in de onun kapısında bir asker olabileceğini söyler. Bir beytinde Râşid’e nazire yazmanın kendisi için kolay olmadığını söyleyen Vehbî, başka bir beytinde Râşid’in ağzının payını verdiğini (yani ona nazire yazdığını) söyleyerek kendi kendini tebrik eder. Râşid’i şiirlerinde anan diğer bir şair, Osmanzade Tâ’ib’dir. Tâ’ib bir beytinde, Râşid gibi büyüleyici güzellikte şiir yazan bir şairin yanında edepli kişinin susması gerektiğini söyler:

Cenâb-ı Râşid Efendi re’îs-i yektâ kim  
 O kayda düşmüş Utârid derinde çâker ola (Gâlib)<sup>171</sup>  
 Olup Râşid Efendi bendesi tanzîmine me’mûr  
 Hakikat hizmet itdi dâver-i devrâna aşk olsun (Gâlib)<sup>172</sup>  
 Hazret-i Râşid Efendi dâver-i gerdûn-vakâr  
 Gelmemişdür dehre böyle bir re’îs-i kâmkâr  
 Halka vâcibdür du’â-yı devleti leyl ü nehâr (Gâlib)<sup>173</sup>  
 Tanzîr-i şi’r-i Râşid’e cür’et ne ihtimâl  
 Vehbî müsellemler olsa da tarz-ı sühan bana (Vehbî)<sup>174</sup>  
 Virdün cevâb Râşid’e nazmunla Vehbiyâ  
 Sad âferîn bilmez idüm böyle ben seni<sup>175</sup>  
 Olsa da imkânı bend-i leb olur şerm ü edeb  
 Var iken Râşid gibi şâ’ir-i sihr-âferîn (Tâib)<sup>176</sup>

18. asır divanlarında adı anılan şair sayısı önceki yüzyıllara göre oldukça kabarıktır. Meselâ, Şeyh Gâlib divanında Fuzûlî, Nef’î, Neşâtî, Nâbî ve Nedîm dışında Rûhî-i Bağdâdî,<sup>177</sup> Sâbit,<sup>178</sup> Fehîm<sup>179</sup>, Rûşenî, Gülşenî,

<sup>170</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 435.

<sup>171</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 400.

<sup>172</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 119.

<sup>173</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 209.

<sup>174</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 514.

<sup>175</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 673.

<sup>176</sup> Mustafa Yatman, *Tâib*, s. 60.

<sup>177</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 295.

<sup>178</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 302, 425.

<sup>179</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 251.

Nergisî,<sup>180</sup> Nahîfî,<sup>181</sup> La'î,<sup>182</sup> Rif'at,<sup>183</sup> Fasîh,<sup>184</sup> Nevres,<sup>185</sup> Sâkîb<sup>186</sup> ve Pertev gibi isimler vardır. Bunların içinde Pertev önemli bir yer işgal etmektedir. Modern edebiyat tarihlerine göre Pertev mahlâslı şairlerin herhâlde en meşhuru, 19. asrın bürokrat ve Mevlevî şairlerinden Seyyid Mehmed Said Pertev Paşadır. Yalnız bu şairin 1785'te doğduğu öğrenilince, Gâlib divanında adı geçen Pertev'in, başka bir Pertev, meselâ 1807'de vefat eden ve Fatin tezkiresine göre Hoca Neş'et'in öğrencilerinden olan Muvakkıtzâde Mehmed Nûrî Pertev olabileceği akla gelir. Gâlib, Pertev'in şiir mecmuası için manzum bir takriz yazmıştır.<sup>187</sup>

*Pertev-i rûşen-zamîre eyle Gâlib pey-revî*  
*Vâsıl olsun şem'ine pervâne Allâh aşkına*<sup>188</sup>  
 Cümle Cenâb-ı *Pertev* içündür bu nûkteler  
 Ol zâta ol sühanver-i yektâyâ hasretüz<sup>189</sup>  
 İrişmek *Pertev-i âli-cenâbun* gerdine müşkil  
 Gönül bî-tâb Gâlib hem kümeýt-i hâme dermânsız<sup>190</sup>  
 Cenâb-ı *Pertev'e* pey-revlik eyleyüp Gâlib  
 Benüm dahı bu gazel dâstânum olsa gerek<sup>191</sup>  
 Mefhûm-ı çeşm ü câm gibidür dinle *Pertev'i*  
 Ma'nâdur Es'adâ sühanum güldüren yüzün<sup>192</sup>

Gâlib'in en çok söz konusu ettiği şairlerden birisi, kendi Farsça hocası Süleyman Neş'et (ö. 1807)'tir. Birbirinden bağımsız manzumelerden derlenen aşağıdaki beyitlerde Gâlib, kendisinin, Neş'et'in bir *pey-revi* olduğunu, onun gibi şiirler yazmaya gayret gösterdiğini ve ona nazire yaz-

<sup>180</sup> Naci Okçu, *Şeyh Gâlib*, s. 914-5.

<sup>181</sup> Naci Okçu, *Şeyh Gâlib*, s. 578.

<sup>182</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 409.

<sup>183</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 427.

<sup>184</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 356. Bu gibi bazı beyitlere öğrencim Zarife Gündüztepe'nin bitirme tezi vasıtasıyla ulaştım. Kendisine teşekkür ederim.

<sup>185</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 431.

<sup>186</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 365, 326.

<sup>187</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 99.

<sup>188</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 406.

<sup>189</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 316.

<sup>190</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 317.

<sup>191</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 353.

<sup>192</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 391.

makta zorlandığını ifade eder. Gâlib, Neş'et'in yanı sıra, kendi Arapça hocası Hamdî'yi (ö. 1802) de övgüyle anar:

Her sühan kim denilür derd-i sühandan Gâlib  
 Neş'et'ün nâmını yâd eyleme mazmûn gibi<sup>193</sup>  
 Hazret-i Neş'et'e tâ pey-rev olunca Gâlib  
 Hâme vâdî-i belâgatda dahı çok tolanur<sup>194</sup>  
 Hasbihâlidür bu nutk-ı pâk Gâlib Neşet'ün  
 'Gamdan ölmem korkaram gayret helâk eyler beni'<sup>195</sup>  
 Hazret-i Neş'et'le Gâlib ben de hem-tavrum velî  
 "Gamdan ölmem korkaram gayret helâk eyler beni"<sup>196</sup>  
 Tir tir ditredüm Es'ad bu kemânı çekicek  
 Matla'-ı Neş'et üstâda ne güç söz kondurmak<sup>197</sup>  
 Eger insâf idersen Es'edâ hacletle rû-mâl it  
 Ki zîrâ bu zemîne *Hamdî*-i üstâd ayak basmış<sup>198</sup>

Gâlib *Hüsn ü Aşk* mesnevisinde de Nermî Odabaşı, Mihnetî ve Aynî Çelebi gibi şairleri övmüştür.<sup>199</sup> Gâlib, bu şairlerden birkısını Mevlevî oldukları için methetmiş olmalıdır. Bilindiği gibi Gâlib, Mevlevî şairleri içeren Esrar Dede tezkiresinin hazırlanmasına öncülük etmiştir. Tezkireci Esrar Dede de Gâlib, Ankaravî, Sâkıb gibi Mevlevî şairleri şiirlerinde söz konusu etmiştir.<sup>200</sup>

Çağdaş şairler tarafından övülen Râşid Efendinin, divanında söz konusu ettiği şairler arasında Râmî Mehmed Paşa, Kâsım, Câmî, İshak ve Tâlib gibi isimler vardır. Aşağıdaki birinci beyitte, benim fikir kolumun<sup>201</sup> oldukça güçlü dirseğini görünce, Râmî nazım ve nesir yay ve okunu çekmekten vazgeçti, diyen Râşid, Râmî'nin üstatlığını sanatkârane bir şekilde

<sup>193</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 291.

<sup>194</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 292.

<sup>195</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 428.

<sup>196</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 429.

<sup>197</sup> Naci Okçu, *Şeyh Gâlib*, s. 704.

<sup>198</sup> Muhsin Kalkışım, *Şeyh Gâlib*, s. 329.

<sup>199</sup> Orhan Okay, Hüseyin Ayan, *Hüsn ü Aşk*, İstanbul 2000, s. 126.

<sup>200</sup> Osman Horata, *Esrar Dede: Hayatı, Eserleri, Şiir Dünyası ve Divânı*, Ankara 1998, s. 18-22, 52, 373, 513, 640.

<sup>201</sup> Sâid, kolun dirsekle bilek arasındaki kısmına denir.

ifade etmektedir. İkinci beyitte, şiiirlerinin Kâsım'ı, ince fikirlerinin de Câmî'yi hayran bıraktığını söyler. Üçüncü beyitte ise İshak'ın *pey-revi* olursa, ayna gibi saf şiiirler yazabileceğini ifade eder. Bu beyitte “rûşen-tab” (saf, gönlü aydın, aydın tabiatlı) sıfatıyla anılan İshak'ın şiiirleri hakkında dolaylı bir değerlendirme de söz konusudur. Son beyitte Râşid, kendi şiiirlerini Tâlib adlı bir şairin şiiirleriyle karşılaştırır. Râşid, beytin geçtiği gazeli muhtemelen nazire olarak yazdığı için, Tâlib'in şiiirini ‘mucize’ye kendisinininkini ise ‘sihir’e benzetmiş olmalıdır:

Görince sâ'id-i endîşemün pür-zûrî-i şastın  
 Elin çekdi kemân u tîr-i nazm u nesrdn *Râmî*<sup>202</sup>  
 Cemâl-i nazm-ı şûr-engîzümün divânesi *Kâsım*  
 Mey-i endîşe-i rengînümün mestânesi *Câmî*<sup>203</sup>  
 Pey-rev-i *İshak*-ı rûşen-tab' ol kim Râşidâ  
 Safvet-i güftârun itsün şerm-sâr âyîneyi<sup>204</sup>  
 Râşid sözünle var sühan-i *Tâlibâ*'da fark  
 Sihri helâl başkadur i'câz başkadur (Râşid)<sup>205</sup>

Yukarıda adı geçen şairler dışında, divanlarda Nâilî, Nâkîd, Râgıb,<sup>206</sup> Sâlim,<sup>207</sup> Mâhir,<sup>208</sup> Dürri,<sup>209</sup> Râsih,<sup>210</sup> Nâşid,<sup>211</sup> Nâmî<sup>212</sup> gibi daha birçok şair hakkında övgü dolu değerlendirmeler bulmak mümkündür. Meselâ, ifadenin canlı ve parlağını Nâkîd adlı bir şairin şiiirlerinde gördüğünü söyleyen Şeyhülislâm Es'ad Efendi,<sup>213</sup> bir gazelinde kendi şiiirinin “sade” olduğunu, Nâilî'nin şiiirlerinin ise “i'câz” seviyesini yakaladığını ifade eder.<sup>214</sup> Âsım<sup>215</sup>

<sup>202</sup> Halit Biltekin, *Vak'a-nüvis Râşid*, s. 122.

<sup>203</sup> Halit Biltekin, *Vak'a-nüvis Râşid*, s. 122.

<sup>204</sup> Halit Biltekin, *Vak'a-nüvis Râşid*, s. 379.

<sup>205</sup> Halit Biltekin, *Vak'a-nüvis Râşid*, s. 281.

<sup>206</sup> Hacer Ünal, “Hafid” (metin bankası), Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmî*, s. 529.

<sup>207</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 499.

<sup>208</sup> Hacer Ünal, “Hafid” (metin bankası); Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 424.

<sup>209</sup> Mustafa Yatman, *Tâ'ib*, s. 60.

<sup>210</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 14.

<sup>211</sup> Sadık Erdem, *Subhî-zâde Azîz*, s. 100.

<sup>212</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmî*, s. 557.

<sup>213</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es'ad*, s. 269.

<sup>214</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es'ad*, s. 204.

<sup>215</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es'ad*, s. 216.

ve İshak Efendiyi<sup>216</sup> muhtemelen onların şiirlerine yazdığı nazireler dolayısıyla öven Es'ad, ünlü na't şairi Yahyâ Nazîm'in şiirlerinin nükte dolu olduğunu ve güzel şiirler yazabilmek için onu taklit etmek gerektiğini vurgular.<sup>217</sup> Nazîm, Arpaemînizâde Sâmi tarafından da nazire münasebeyle söz konusu edilir. Sâmi, Nazîm'i taklit ederek güzel şiirler kaleme aldığını,<sup>218</sup> onunki kadar güzel olmasa da şiirinin rağbet göreceğini söyler.<sup>219</sup> İzzet Ali Paşa'nın, divanında övgüyle adını andığı Türk şairleri arasında Vehbî Efendi,<sup>220</sup> Âtîf,<sup>221</sup> Âsım,<sup>222</sup> Sâmi,<sup>223</sup> Rifat,<sup>224</sup> Lem'i,<sup>225</sup> Şehri<sup>226</sup> gibi isimler vardır. İzzet, ayrıca Âtîf Efendiye yazdığı bir sitayiş kasidesinde birçok şairin adını anmıştır. Şairlerin toplu olarak anıldığı bu kaside, aşağıda söz konusu edilecektir.

### Divanlarda Türk Şairlerle İlgili Toplu Değerlendirmeler

Şu anki bilgilerimize göre, ilk toplu şairler değerlendirmesi niteliğindeki manzume, Gelibolulu Âli'ye aittir. Âli, *Dîvân*'ının ön sözünde 15. ve 16. yüzyılda yaşamış ünlü Türk şairlerini hem nesirle hem nazımla değerlendirir. Hayâlî ve Necâtî'yi üstat şair olarak tanıtan Âli, Mesîhî, Ahmed Paşa ve Zâtî'nin hak ettiklerinden daha fazla şöhrete sahip olduklarını iddia eder.<sup>227</sup> Âli, şairleri divanında yer alan "bol" redifli uzun manzume-

<sup>216</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es'ad*, s. 267.

<sup>217</sup> Muhammed Nur Doğan, *Es'ad*, s. 264, 271.

<sup>218</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmi*, s. 468.

<sup>219</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmi*, s. 540.

<sup>220</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 232, 268.

<sup>221</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 267, 173, 175.

<sup>222</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 203.

<sup>223</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 198.

<sup>224</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 252.

<sup>225</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 246.

<sup>226</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 185.

<sup>227</sup> "Vüzerâ-yı kişver-güşâsı şol şî'r idi ki fenn-i fesâhatde ferîd 'âlem-i belâgatde vahîd sâhib-i edâ-yı rengîn mâlik-i tarz-ı nev-âyîn kimesnelerdür ki zikr olunur: Nazm

Hayâlî Hayretî Ahmed Necâtî  
Celîlî vü Mesîhî Fazlî Zâtî

Bahr-i diger

Kiminün nâmı zâtuna gâlib  
Ol Mesîhî vü Ahmed ü Zâtî

Ve kiminün kemâ-yenbağî şöhret-i zâtı ve şânına lâyük iltifâtı var idi. Nazm

Biri anun Hayâlî-i mümtâz

Biri dahi Necâtî-i üstâd" (Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, Ankara

1990, s. 398).

sinde de söz konusu eder. İctimaî sorunların dile getirildiği manzumede, şairler değerlendirilirken hem biyografik bilgi verilir, hem de şair adları iştikak ve cinas sanatları için malzeme olarak kullanılır. Manzumede ilk değerlendirilen şair Bâkî'dir. İki beyitle ele alınır. İlk beyitte, dünyada herşeyin bir fenası olduğunu bilen Bâkî'nin kendini dünya nimetleri için fazla zora sokmadığı söylenir. İkinci beyitte, asrın önemli bir şair ve "molla"sı olan Bâkî'nin azledilmesinin yakışık almadığı vurgulanır. Bâkî'den sonra Nev'î'yi ve kendisini söz konusu eden Âlî, Nev'î'nin şehzade hocası, Meylî'nin müfti, Hatemî Beg'in cimri, Sâ'î'nin zengin, Mi-sâlî'nin fakir, Bezmî'nin rint olduğunu söyler. Adını andığı son şair Sabrî'dir. Âlî, Sabrî'nin şiire yeni başladığını ve güzel gazeller kaleme aldığını söyler:

Şâ'irlerün tettebbu'ı müşkil zemîndür  
 Nazm ehlinün zamânede gamdan gıdâsı bol  
 El virmez oldu bîkr-i ma'ânî erenlere  
 Âğûş-ı tenge ferce muhâl ihtifâsı bol  
*Bâkî Efendi* kendüye virmez muzâyaka  
 Gerdûn-ı lâ-bekâyı bilür kim fenâsı bol  
 Monlâ-yı asr şâ'ir-i şîrîn-keîâm iken  
 Lâyık mı ola azl ile anuñ belâsı bol  
*Nev'î Efendi* hâce-i şehzâdedür hele  
 Envâ'-ı izz ü kadri dürüst i'tilâsı bol  
 Ol dahı bunca fazl ile cevr-i zemânededen  
 Bir nev'î yük çeker ki olur incinâsı bol  
*Âlî Efendi* nazmîle hâce-i devr olup  
 Vassâf-ı asr iken n'îçün olmaz safâsı bol  
 Azl ile çekdürüp aña hâtâ muzâyaka  
 Şâh-ı cihânun olmaya lutf u atâsı bol  
*Sabrî* ki hoşça sözleri var nazm-ı hûb ile  
 Bir nev-heves durur gazel-i dil-güşâsı bol<sup>228</sup>

Gelibolulu Âlî'nin takipçilerinden Sâfî, 15. ve 16. yüzyılda yaşayan altı büyük Türk şairini meşhur Fars şairleri ile eşleştirir. Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ında karşılaştığımız kıt'a tarzındaki bu şiirde Sâfî;

<sup>228</sup> Kudret Altun, *Gelibolulu*, s. 516-517.

Ahmed Paşa, Zâtî, Necâtî, Hayâlî, Bâkî ve Âlî'yi sırasıyla Selmân, Hâcû-yı Kirmânî, Husrev-i Dehlevî, Hâfız, Şâhî ve Câmî'ye benzetir.<sup>229</sup>

Divan şiirinde toplu şair değerlendirmeleri daha çok 18. yüzyılda görülür. 17. ve 18. asırlarda Türk halk şairleri de *şâirnâme* ve *âşıkname* gibi adlarla anılan manzumelerinde, diğer şairleri kısaca söz konusu etmişlerdir.<sup>230</sup> Divan şairlerinden gerek Osmanzâde Tâ'ib'in gerekse Seyyid Vehbî'nin, şairleri topluca değerlendirdikleri şiirlerden anlaşıldığına göre, toplu değerlendirme işlemi, bir ihtiyaçtan kaynaklanmış olmalıdır. Şairler çoğalmış ve şairlerin iyisi kötüsü birbirine karışmıştır. Bunların usta bir şair tarafından ayırt edilmesi gerekmektedir. Böyle bir gereksinim, Bosnalı Sâbit'in, Nâbî'nin Halep'ten İstanbul'a gelmesi münasebetiyle söylediği şiirden anlaşıldığına göre, 17. yüzyılda, ve aslında her dönemde, söz konusudur. Burada önemli olan, iyi ve kötü şairleri birbirinden ayırmak için bir hakem şairin görevlendirilmesine yönelik isteklerdir. Baltacı Mehmed Paşaya yazdığı "Ramazaniye berây-ı Baltacı Mehmed Paşa" adlı kasidesinde Sâbit, Nâbî'nin yeni şiir tarzının mucidi olduğunu, onun, şairlik taslayanlarla gerçek şairleri birbirinden ayıracağını, çünkü saçma sapan şiir söyleyen birçok şairin türediğini ve bunların oldukça hacimli divanlar oluşturduklarını söyler:<sup>231</sup>

Şu'arâdan müteşâ'irleri temyiz eyler  
Ayrılır gayrı ısırgan dikeninden reyhân  
Kaldırım taşları altında birer şâ'ir var  
Dâmen-âlûde-i çirk-âb ü dehân-ı hezeyân<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Rûm u 'Acemde kopmuş a'yânı ehl-i nazmun  
Eşrâfi ya'ni olmuş bir birinün misâli  
Selmân anıldı Ahmed Hâcû yazıldı Zâtî  
Husrevlenür Necâtî Hâfızlanur Hayâlî  
Nâzik edâlardan Şâhî sayıldı Bâkî  
Her dilde kudretinden Câmî tutıldı 'Âlî  
Sâfi bu penç beyitte yazıldı şeş cihetden  
*Altı güzîde zâtun evsâf-ı pür-kemâli* [Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbârın Tezkire Kısım*, Ankara 1994, s. 167].

<sup>230</sup> Saim Sakaoglu, "Türk Saz Şiiri", *Türk Dili: Türk Şiiri Özel Sayısı III, (Halk Şiiri)*, Ankara 1989, 445-450, s. 141; Doğan Kaya, "Şairnelere Ek", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, VII, Sivas 1998, s. 62 (61-97).

<sup>231</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 306.

<sup>232</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 306.



Sâbit'in bu şiirde söylediği “Kaldırım taşları altında birer şâ'ir var” mısraı Sünbülzâde Vehbî tarafından Sühan kasidesinde kullanılır. Vehbî, kaldırımın altında olan mahlûkların deliklerinden çıkıp kaldırımın üstünde koşuşturmaya başladıklarını çirkin bir benzetme ile ifade eder:

“Kaldırım taşları altında birer şâ'ir var”  
 Diyü taş urmuşdı Sâbit-i dâna-yı sühan  
 Şimdi görseydi neler çıkdı o menfezlerden  
 Kaldırımlarda gezer bir sürü pûyâ-yı sühan<sup>233</sup>

17. yüzyıl şairlerinden Fehîm-i Kadîm de bir kasidesinde kendisini överken, dönemin diğer şairlerini oldukça ağır bir dille eleştirir.<sup>234</sup> Fehîm'in daha sonra, eğer elinde “ferman” olursa bu şairlere “had”lerini bildireceğini söylemesi, Seyyid Vehbî'nin konuyla ilgili şiirleri göz önünde bulundurulunca, dikkat çekicidir.

Bildürürdüm bu kavme ben haddin  
 Âh elümde olaydı *fermâni*<sup>235</sup>

Çünkü şu anki bilgilerimize göre âdeta resmî olarak şairleri değerlendirmeye görevi, ilk defa Sultan III. Ahmed tarafından “reis-i şairân” unvanı ile Osman-zâde Tâ'ib'e verilmiştir. 1721 yılında, bir şehzadenin doğumu üzerine Tâ'ib'in sultana sunduğu bir tarih manzumesi dolayısıyla verilen bu unvan, belki de “yetkileri olan resmî bir ünvanıdır”.<sup>236</sup> Tâ'ib, kendi döneminde yaşamış şairleri değerlendirdiği kasidesinde, adını andığı şairler için genellikle övgü malzemesi bulma gayreti içindedir. Tâ'ib, Râşid ve Vehbî'yi “mana mülkünün husrevi” olarak överken, şairlik vasfının ancak Neylî (ö. 1757) ve Kâmî'ye (ö. 1723) verilebileceğini söyler. Müderris Âsım (ö. 1759) için “hoş-gû” (güzel söz söyleyen) sıfatını kullanan Tâ'ib, onun şairlik, nasirlik ve fazilet bakımından eşsiz bir insan olduğunu ifade eder. Defterdar İzzet Bey (ö. 1734)'in şairlere reis olmayı hak ettiğini iddia eden Tâ'ib, Reşîd, Sâlim, Şehrî, Lem'i ve Rahmî'yi, divan kâtipleri arasında şairlikle ün kazanan kişiler olarak över.<sup>237</sup> Tâ'ib bu kasidesinde yeni yetme bazı şairleri de tenkit eder. Onların daha Sa'dî'nin *Gülistân*'ını bile okumadan, üstatlık tasladıklarını, asıl şairlerin önüne geçmek için büyük bir

<sup>233</sup> Sünbülzâde Vehbî, *Dîvân*, s. 117.

<sup>234</sup> Tahir Üzgör, *Fehîm*, s. 206.

<sup>235</sup> Tahir Üzgör, *Fehîm*, s. 206.

<sup>236</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi*, 1985: 2899.

<sup>237</sup> Mustafa Yatman, *Tâib*, s. 34.

istekle paçaları sıvadıklarını söyleyen Tâ'ib, güzel şiir yazarlarla kötü şiir yazarları ortaya çıkarması için Vehbî'yi kendisine vekil tayin ettiğini ilân eder ve onun, herkesin şairlik derecesini ortaya koyacağını ve şairlik taslayanlara da hadlerini bildireceğini söyler.<sup>238</sup>

Seyyid Vehbî (ö. 1736), “Kasîde-i Garrâ Eser-i Kilk-i Vehbî-i Nikât-ârâ der-Vasf-ı Şi'r ü İnşâ'-i Şu'arâ der-Zemân-ı Sultân Ahmed Hân” başlıklı manzumesinde sultana seslenerek, Osman-zâde Tâ'ib'i şairlerin reisi yapmasının, yerinde bir hareket olduğunu, Tâ'ib'in hür iradesiyle kendisini vekil tayin ettiğini, kendisinin de Nedîm'i halef olarak bıraktığını söyler. Vehbî, nüktedan diye tarif ettiği Nedîm'in yetenekli şairlerin şiirlerini inceleyip, onların şairlik kudretlerinin ne olduğunu belirleyeceğini, kararlarında adaletli davranacağını ve gerçek şair olmayıp da şair geçinmeleri de ortaya çıkaracağını söyler. Vehbî, bütün bunlardan sonra hâlâ saçma şiir yazar şair çıkarsa, Nedîm'in onlara hadlerini bildirmesi gerektiğini de sözlerine ekler.<sup>239</sup>

Vehbî, daha sonra dönemin diğer önemli şairlerini mesleklerine uygun ifadelerle metheder. Eğer Sâlim kadı olursa, şairlik taslayanlara hadlerini bildireceğini, Pîrî-zâde'nin müfettiş olmaya lâyık olduğunu; Kâmî ve Neylî'nin, ediplerle cahilleri birbirinden ayırt edeceklerini, kendisine kalsa İshak Efendi'yi hakem tayin edeceğini, Râşid'in “mahâdîm”i,<sup>240</sup> İzzet Begin de divan kâtiplerini tanıtmayı gerektiğini söyler.<sup>241</sup> Vehbî, dönemin diğer bazı şairleri ile ilgili görüşlerini de şiirine ekler. Âtîf için güzel söz söyleyen anlamında ‘hoş-gû’ sıfatını kullanırken, Nahîfî'nin şiirlerinin Yunus Emre'ninkilerden daha etkili olduğunu, Rif'atî'nin, şairlerin şeyhi olduğunu, Sâlim'in şairliğinin herkesçe kabul edildiğini, Lem'î'nin eşsiz biri olduğunu, Kelîm, İffetî, Yümnî ve Câzîm'in başarılı şairler olduklarını, bunlara Mollâ Necîb ve Nazîm'i de eklemek gerektiğini sade mısralarla ifade eder.<sup>242</sup> Vehbî, şiir yazmaya yeni başlayan ve akranlarından daha güzel şiir yazar şairleri de bir mısra içinde sıralar. Bunlar Edîb, Fâ'iz, Feyzî, Fevzî, Vâsîf ve Mâcid'dir. Şair olmak için mahlâs sahibi olmanın yetmediğini söyleyen Vehbî; Tırsî ve Sâ'nî gibi şairlik taslayanların mah-

<sup>238</sup> Mustafa Yatman, Tâib, s. 36.

<sup>239</sup> Hamit Dikmen, Seyyid Vehbî, s. 39-40.

<sup>240</sup> mahâdîm: “oğullar, kibar kimselerin çocukları”

<sup>241</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 40.

<sup>242</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 40-41.

lâslarına Tâ'ib Efendinin el koyması ve bu mahlâsları hak edenlere vermesi gerektiğini savunur.<sup>243</sup>

Nedîm, III. Ahmed ve Damad İbrahim Paşaya yazdığı bir kasidede, kendini överken, kendinden önceki Türk şairlerle ilgili kısa ve özlü değerlendirmeler yapar ki bunlar modern edebiyat tarihçileri tarafından da benimsenmiştir. Nedîm'e göre, divan şiirinde, kaside tarzında Nef'î, gazel tarzında Bâkî ve Şeyhülislâm Yahyâ, mesnevi tarzında Nev'îzâde Atâyî, rûba'î tarzında da Hâletî başarılıdır:

*Nef'î vâdî-i kasâ'idde sühan-perdâzdur  
Olamaz ammâ gazelde Bâkî vü Yahyâ gibi  
Mesnevî semtinde geçmiştir Atâyî cümlesin  
Hâletî evc-i rûbâ'îde uçar Ankâ gibi  
Hâsılı her biri bir vâdide bulmuş imtiyâz  
Müstezâd u şarkı vü tahmîs-i şevk-efzâ gibi<sup>244</sup>*

Kendinden önceki şairleri böyle özlü bir şekilde değerlendirdikten sonra Nedîm, sözü kendi şiir tarzına getirir. "İ'câz" seviyesindeki şiirlerinin Hazret-i Musa'nın "yed-i beyzâ" sı gibi eski büyük şairleri susturacağını, Buhterî, Ahtal, Bû Tayyib ve Bebgâ gibi orijinal Arapça şiirler yazabileceğini, Tatar dilinde Nevâyî, Fars dilinde de Sâ'ib ve Rûknâ gibi başarılı olacağını iddia eder.<sup>245</sup> Bu beyitler, Nedîm nazarında Arap, Çağatay ve Fars şiirinin üstatlarının kimler olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Lebîb-i Âmidî, "Hasb-i hâl-i vakt ü zamân el-müsemmâ be-Feryâdnâme" başlıklı manzumesinde Fuzûlî, Nâbî, Neşâtî ve özellikle Nef'î'yi anar. Önce kasideleriyle kendisini Nef'î'ye benzeten Lebîb, daha sonraki beyitlerde kendisinin ondan da üstün olduğunu söyler:

*Hakk mezheb-i Mansûrdur it fikrin idâre  
Hallâc u Nesîmî saña tenkîli ayândur  
Lâyıkdur o evsâfa bu mısra'-ı Fuzûlî  
Aldanma ki şâ'ir sözi elbetde yalandur  
İnsâf kıl insâf okındukça kasîdem  
Dinmez mi Lebîbâ dahı Nef'î-i zamândur*

<sup>243</sup> Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî*, s. 42-43.

<sup>244</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 72.

<sup>245</sup> Muhsin Macit, *Nedîm*, s. 72.

Ancak beni hem-lehce-i *Nefî* iden ahbâb  
 Bâzâr-ı temizinde anuñ nefî ziyândur  
 Meh-tâb-ı hünerdür benüm endîşe-i zihnüm  
 Farzâ anuñ endîşesi bir ince ketândur  
 San hüsn-i edâsıyla bana lâfa gelince  
 Sâhamda anuñ ejderi bî-tâb u tevândur  
 Ben şimdilik ol mâlik-i mülk-i sühanem kim  
 Sad *Nefî* benüm pîş-i rikâbumda revândur  
 İşretgâh-ı ervâhda *Nabî* vü *Neşâtî*  
 Hüsn-i sühanüm aşkına peymâne-keşândur (Lebib)<sup>246</sup>

İzzet Ali Paşa, Âtîf Efendiye<sup>247</sup> sunduğu bir kasidesinde onu överken Veysi, Nâbî, Sâbit, Sâ'ib, Şevket, Rüşdî, Mihrî, Tal'atî, Zâtî, Hayretî gibi Türk ve Fars şairlerini, bazen üstat sembolü ve benzetme unsuru, bazen de iştikak sanatına malzeme olarak kullanır. Bilindiği gibi benzetmede herhangi bir özellik bakımından en üstün olan veya üstün kabul edilen varlık kullanılır:

İnşâsı iştihâr bulup hüsn-i sebk ile  
 Güm-nâm itdi *Veysi*-i sâhib-fazîleti  
 Reftâr-ı tâze-tavrını seyr it aceb midür  
 Vardur dinilse *Nâbi*-i üstâda sebkati  
*Sâbit* göreydi şî'rünü şâbâş-hân olup  
 Eylerdi zât-ı pâküne imzâ belâgatı  
 Mazmûn-ı dil-nişîni unutturdı *Sâ'ib*'i  
 Bârikter hayâl ile sebk itdi Şevket'i  
*Rüşdî* sedâd ü rüşdine olmuş rübûde-dil  
*Mihrî* vü *Tal'atî* ise meftûn-ı tal'atı  
 Zât-ı hüner-simâtına *Zâtî* firifte  
 Hayrân hüsn-i lehcesine rûh-ı *Hayretî*<sup>248</sup>

<sup>246</sup> İdris Kadioğlu, "Lebib" (metin bankası).

<sup>247</sup> İzzet Ali Paşa, muhtemelen nazire olarak yazdığı gazellerinde de Âtîf Efendi, Sâmî, Nedîm ve Rakîm gibi şairleri söz konusu eder ve kendisinin onların bir "pey-revi" olduğunu söyler (İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 173, 175, 198, 218, 219, 235).

<sup>248</sup> İrfan Aypay, *İzzet Ali*, s. 102.

Mehmed Sâlim'in *Dîvân*'ında da sık sık Türk şairlerinin adlarına rastlarız. Sâlim, kendi şiir tarzını övmek için malzeme olarak kullandığı ve övünürken dolaylı olarak büyüklüklerine şahadet ettiği Fars ve Türk şairleri hakkında dikkate değer bir değerlendirme yapmaz. "Fahriyye" türündeki bir mesnevisinde Sâlim, kendisinin, Urfî, Hâfız-ı Şîrâzî, Sâ'ib, Şevket, Şems-i Tebrîzî, Câmî, Firdevsî gibi Fars şairlerinden ve Bâkî, Rızâyî, Nâdirî, Neşâtî, Vecdî, Hâletî, Riyâzî, Füyûzî, Âlî, Tarzî, Yahyâ, Cem'î, İsmetî, Bahâyî, İzzetî, Sükûnî, Nâ'ilî, Neylî, Nergisî, Kafzâde, Rûhî, Râşid, Nâbî gibi Türk şairlerden üstün olduğunu ifade eder.<sup>249</sup> Bu manzume, bir 18. yüzyıl divan şairinin, üstat şair olarak kabul ettiği şairler arasında kimlerin yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Arpaemînzâde Sâmi, divanında yer alan bir mesnevîde Vahîd, Nazîm, Âlî, Nâmî, Vehbî, Bâkî'yi söz konusu eder.<sup>250</sup> Sürûrî'nin şairleri eleştirdiği bir gazelinde de Vehbî, Aynî ve Refî'î'nin adları geçmektedir. Bu gazelin ilk beytinde, ozan şairlerin, Vehbî gibi, halkı bıktırdıkları söylenmektedir.<sup>251</sup>

Erzurumlu Zihnî, dönemindeki devlet adamlarının, şaire, dolayısıyla kendisine karşı ilgisizliğinden yakındığı bir kasidede eski devlet adamlarının şiire verdiği önem sayesinde büyük şairlerin yetiştiğine ve bu şairlerin şiirleri vasıtasıyla sultanların şan ve şöretlerinin bakileştiğine dikkat çeker. Zihnî'nin zihnindeki büyük şairler arasında Nefî, Bâkî, Nâbî ve Sâbit vardır:

Nefî-i mu'ciz-beyân u Bâkî-i şîrîn-zebân  
Nâbî-i pîr-i sühân Sâbit-kadem erler gibi<sup>252</sup>

Zihnî, *Dîvân*'ının başında yer alan "Sebeb-i tertîb ü bâ'is-i dâ'iyye-i terkîb budur ki be-tarîkû't-tergîb mesneviyyü'l-esâlîb beyân olunur" başlıklı 87 beyitlik mesnevisinde bazı Türk şairlerini övgüyle ve rahmetle yad eder. Zihnî bu manzumesinde Bâkî'nin "şuh, selîs ü mevzûn" şiirlerine heves ettiğini, Vehbî'nin tarih yazmada eşsiz olduğunu, Sâbit'in şiirlerinin atasözleriyle dolu olduğunu, Nâbî'nin mana dolu şiirleriyle insanın aklını ve gönlünü mest ettiğini ve dönem şairleri içinde seçkin bir yerinin olduğunu, Hâzîk, Câmî, Âgâh, Âlî ve Rûhî'nin önemli şairler olduklarını, Râgîb'in hem başarılı bir devlet adamı hem de üstün bir şair olduğunu,

<sup>249</sup> Adnan İnce, *Sâlim*, s. 172-174.

<sup>250</sup> Fatma Sabiha Kutlar, *Sâmî*, s. 399-400.

<sup>251</sup> Cem Dilçin, "Gazel", *Türk Dili: Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, Ankara 1986, 415-417, s. 155.

<sup>252</sup> Musin Macit, *Erzurumlu Zihnî*, s. 4.

Nefî'nin şiirlerinin hayal bakımından zengin olduğunu ve kaside tarzında herkesin önünde bulunduğunu söyler:

Lîk ol *Bâkî*-i şîrîn-güftâr  
 Kimse asrında degül gâşiye-dâr  
 Sözleri şûh u selîs u mevzûn  
 Medh-i dilberdedür ekser mazmûn  
 Şî'r-i *Bâkî*ye hevesnâkem ben  
 Sözleri tab'umı eyler rûşen  
*Vehbî* târîhde yektâ geldi  
 O da ol fende dilârâ geldi  
 Şî'r-i *Sâbit* neydüğün eyle yakîn  
 Ferah-ı hâtırına ver temkîn  
 Durûbü'l-emsâlde olmuş mâhir  
 İdemez herkes anı der-hâtır  
 Tualum *Nâbî*-i pîrûn elini  
 Hâlinün söyleyelim mücmelini  
 Hâli tafsîle sığışmaz zîrâ  
 Oldı ser-levha-i ehl-i ma'nâ  
 Sözi akl u dili eyler hayrân  
 Son gelenlerde odur nâdiredân  
*Hâzik* u *Câmî* vü *Âgâh* sana  
*Âlî* vü *Rûhî* vü nükte-pîrâ  
 Bunların kim ola yâ akrânı  
 Her biri mülk-i edâ sultânı  
 Oldu sûretde vezîr-i ra'nâ  
 Şâh-ı ma'nâ idi *Râgıb* hakkâ  
 Sağ olaydı dedi kim ehl-i sühan  
 Cümleye *Râgıb* idi müstahsen  
 Sadr-ı devletde dahı ehl-i edâ  
 Nâm-ı sâmîleri çokdur cânâ  
*Nefî*-i pâk-edâyı dîrsen  
 Takdı ol pâ-y-ı hayâlâta resen  
 Kim kasâ'idde anı sebk itmiş  
 Yokdur ol vâdîye irmiş gitmiş

Cümleye Hazret-i Hak rahmet ide  
Cümlesi ravza-i rızvâna gide (Zihnî)<sup>253</sup>

Divan şiirinin 19. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden Ârif Hikmet (ö. 1859), üslûp sahibi olarak on tane üstat şairin adını sayar ve sözden anlayan kişilerin bunlardan birisine *pey-rev* olması gerektiğini söyler:

Bâkî vü Nefî vü Nâbî vü Necâtî vü Fehîm  
Sâbit ü Râğîb ü Sâmî vü Fuzûlî vü Nedîm  
Reh-nümâyân-ı esâlîb-i sühan bunlardur  
Birinün meslegine pey-rev olur tab'-ı selîm<sup>254</sup>

### S o n u ç

Bu çalışmada divan şairlerimizin birbirleriyle ilgili manzum değerlendirmeleri, genel hatlarıyla belirlenmeye ve örneklendirilmeye çalışıldı. Türk şairleri, çoğunlukla nazire olarak yazdıkları kaside ve gazellerinde Nevâyî, Bâkî, Nefî, Nâbî, Sâbit, Neşâtî, Fehîm, Nedîm gibi meşhur şairlerin yanı sıra; Sabrî, Vecdî, Ârif Efendi, Mâhir Efendi gibi ikinci sınıf denilebilecek şairleri üstat olarak anmışlardır. Bunun en önemli sebeplerinden birisini, şairlerin tabi oldukları nazirecilik geleneğinde aramak gerekir. Geleceğin usta bir şairi, özellikle yetişme döneminde, istikbalde şöhreti kendisinin gerisinde kalacak birçok şaire nazire yazmış ve tabîi olarak onu övmüştür. Ayrıca yazdıkları birkaç şiirle meşhur olan şairler de her dönemde ve her edebiyatta çıkmıştır. Divan şairleri, şöhreti belli bir dönemle sınırlı kalan şair ve şiirlere de nazireler yazmışlardır. Şairler söz konusu ettikleri şahısları ya yüceltmişler, ya onların *pey-revi* olduklarını söylemişler ya kendilerini onlara benzetmişler ya da onları kışkandıracak, hayrette bırakacak, utandıracak kadar güzel şiir yazdıklarını ifade etmişlerdir. 17. ve 18. yüzyıllarda çok fazla şairin yetiştiğini, Sâbit'in "*Kaldırım taşları altında birer şair var*" mısraından öğreniyoruz.<sup>255</sup> Şairlerin iyisinin kötüsünden ayrılması gerektiği düşüncesini gündeme getiren veya bu dü-

<sup>253</sup> Musin Macit, *Erzurumlu Zihnî*, s. 129-131.

<sup>254</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, s. 839.

<sup>255</sup> Turgut Karacan, *Sâbit*, s. 306.

şünceyi en önce şiirine yansıtanlardan birisi Bosnalı Sâbit'tir. Sultan III. Ahmed, Osmanzâde Tâ'ib'i şairlerin reisi ilân ederek, ona dönemin şairlerini değerlendirme yetkisini verir. Tâ'ib de bir kasidesinde döneminin şairlerini değerlendirmiştir. Daha çok iyi şairlerin övülmesi şeklinde yapılan bu değerlendirme işlemi, Seyyid Vehbî ile devam eder. Nedîm, Mehmed Sâlim, İzzet Paşa ve Erzurumlu Zihnî gibi şairlerin divanlarında eski şairlerin topluca adlarının zikredildiği manzumeler vardır. Bu, 18. asırda Türk şairlerin, şiirlere daha çok konu edildiklerine işaret etmektedir. Aynı asırda Müminzâde Ahmed Hasîb, *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân* adlı oldukça hacimli eserinde Osmanlı tarihinin yanı sıra, âlim ve şairlerin biyografilerini manzum olarak anlatmıştır.<sup>256</sup> Manzum şair değerlendirmelerinin Türk edebiyatındaki en güzel örneği Tanzimat döneminde Ziya Paşa ile verilmiştir. *Harâbât* şairinden sonra da benzer çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Bahaeddin Beyin 205 beyitlik *Sergüzeşt-i Şi'r-i Osmânî'si*,<sup>257</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Güftî tezkiresi tarzında yarım kalan bir çalışması<sup>258</sup> ve Tahir Olgun'un *Manzum Bir Muhtıra'sı*<sup>259</sup> sayılabilir.

---

<sup>256</sup> Menderes Coşkun, *Manzum Bir Şairler Tezkiresi: Hasîb'in Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân'ındaki Şair Biyografileri*, Ankara 2002.

<sup>257</sup> İbnü'l-Emin, *Son Asır*, s. 262.

<sup>258</sup> İbnü'l-Emin, *Son Asır*, s. 60.

<sup>259</sup> Tahir Olgun, *Manzum Bir Muhtıra*, İstanbul 1931.



## “OTTOMAN TURKISH POETS’ ASSESSMENTS OF EACH OTHER IN VERSE”

*Abstract*

*What outstanding classical Turkish poets said about other Turkish poets and what were their assessments of each other is the subject of this study. We tried to collect such assessments and words in many Turkish divans (poem collections) in hand. Ottoman poets in some verses compare themselves with master poets in their minds in order to eulogise their poetical talents. They praise other poets to whom they wrote a parallel (nazire) in gazel or kaside form. Among the Turkish poets eulogised or used as a master poet in divans were Nevâyî, Bâkî, Nâbî, Nefî, Neşâtî, Sâbit, Ârif, Sâlim and Nedîm. In the 18<sup>th</sup> century a relatively much number of poets including Osmanzâde Tâ’ib, Seyyid Vehbî and Erzurumlu Zihnî composed long poems in order to assess and define succeeding and living Turkish poets.*

*Keywords*

*Ottoman Turkish Poets, Assessment, Eulogy, Criticism, Divan*

ÂLÎ'NİN MİHR Ü MÂH'I İLE FEYZÎ'NİN ŞEM Ü PERVÂNE'Sİ  
ARASINDAKİ BENZERLİKLER:

İNTİHAL Mİ GELENEK Mİ?

Zeynep SABUNCU\*

ÖZET

Bu çalışmada, farklı yüzyıllarda yazılmış, konu ve ifade bakımından dikkat çekici benzerlikler taşıyan iki mesnevî arasındaki ilişki tanımlanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ilk kısmında, ortak tema, motif ve söz sanatlarının kullanıldığı geleneksel yapıdaki eski Türk edebiyatında, eserler arasındaki benzerlik ilişkilerini tanımlamak için kullanılan "nazire" terimi üzerinde durulmuştur. Bu terimin gerek eski şair ve yazarlar tarafından, gerekse çağımız araştırmacılarınca ne şekilde algılandığı ve tanımlandığı araştırılmıştır. Bu bağlamda, "nazire" sözcüğü ile anlam ilişkisi olan diğer terimler üzerinde de durulmuştur. Daha sonra Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mihr ü Mah mesnevîsi ile Feyzî Çelebinin Şem ü Pervane'si karşılaştırılmıştır. İki eser arasında konu, şahıslar, eserin düzenlenişi, motif, dil ve söyleyiş bakımından saptanan benzerlikler sıralanmış ve bu benzerlikler, çalışmanın ilk kısmında ele alınan nazire tanımı ve özellikleri ışığında yorumlanmıştır.

Anahtar kelimeler:

Nazire, Gelibolulu Mustafa Âlî, Mihr ü Mah, Feyzî Çelebi, Şem ü Pervane, mesnevî, intihal, taklit.

Eski edebiyatımızın gelenekler üzerine kurulu, en doğru ve güzel olana geçmişin izlerini takip ederek ulaşılabileceği temel fikrine dayalı bir edebiyat olduğu genel kabul görmüş bir görüştür. Bu edebiyatın alt yapısını oluşturan değer yargıları, inanç sistemleri, gelenek ve görenekler, işlenen temalar, kullanılan motifler, söz sanatları ve biçimsel kalıplar büyük ölçüde ortaya konmuştur. Bununla birlikte bazı temel sorular yakın dönemde tekrar tartışmaya açılmıştır: Eski Türk edebiyatının bu geleneksel yapısına bakarak, yazar ve şairlerin tek amaçlarının 'eski'yi daha mükemmel hâle getirmek olduğu ileri sürülebilir mi? Eğer öyleyse, zamanımızdan aşağı yukarı yüz yıl önce ünlü bir şairimizin ifade ettiği gibi, bu edebiyatı

---

\* Yard. Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/zsabuncu@hotmail.com

bir taklit, tekrar edebiyatı olarak mı görmeliyiz?<sup>1</sup> Yoksa bu yazar ve şairler ‘gelenek’ten yola çıkarak ‘yeni’yi yaratmayı mı hedeflemişlerdi? Başka bir ifadeyle ve birbiriyle çelişkili gibi görünen sözcüklerle sorarsak: Eski edebiyatımızda geleneğin doğurduğu bir dinamizmden söz edebilir miyiz? Eğer söz edebilirsek bu dinamizmi belirleme yöntemleri neler olmalıdır? Bu gibi soruların cevapları günümüzde birbiri ardına yapılmakta olan önemli araştırma ve çalışmaların sonuçlarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada, farklı zaman kesitlerine ait, konu ve söyleyiş tarzı bakımından benzerlikleri dikkat çekici iki mesnevî ele alınarak, aralarındaki ilişkinin niceliği ve niteliği araştırılacaktır. Daha açık bir deyişle amaç, iki eser arasındaki varlığı tahmin edilen ilişkiyi tanımlamaktır: Çalışmaya konu teşkil eden iki eser arasındaki bu ilişki, a) ortak temaları, hayalleri, mazmunları, söz ve biçim unsurlarını kullanan eski edebiyatımızdaki anlayışın doğal bir sonucu olarak mı, b) herhangi iki eser arasında, yine geleneğin gereği olan, ama özel bazı terimlerle ifade edilen tarzda bir etkileşim şeklinde mi, c) yoksa bir şairin diğer bir şairin eserini hiçbir değiş-tirme yapmadan kendisine mal etmesi olarak mı görülecektir? Mesnevîle-

<sup>1</sup> Tefvik Fikret, zamanının Batı’ya açılma ve değişim ihtiyaçlarının gereği olan fakat günümüzde sorgulanan bir yaklaşımla “nazire-perdâzlık” hakkında şunları söylemiştir: “Vâkıâ bir koca edebiyat âleminde öyle birkaç beyitin, birkaç gazelin, birkaç kasîdenin az çok yek-diğerine benzemesi pek ehemmiyetle telâkkîye şâyân değildir; fakat bizim şiirlerde müşâbehet o derecede kalmamış, bu illet edebiyât âleminin hemen her cihetine müstevlî olmuş; o kadar ki edvâr-ı edebiyemizin aktâbı addolunan üç dört şâ’ir dahî aradan çıkarılınca, bu devirlerden her birine tesâdüf eden şu’arâmızın bakışları bir, görüşleri bir, düşünceleri bir, söyleyişleri bir.. Velhâsıl mahsûl-ı tabî’atleri hep bir şekil ve siyâkta, hepsi de o devrin müceddidî olan zâtin eş’arından trâşîde görünür. Müceddidlerin eser-i tecdîdi ise esâsen Enverî gibi, Örfî gibi, Şevket gibi, Sâ’ib gibi şu’ârâ-yı İrânîyyeden birinin tavr-ı tasavvur ve tasvîrini *taklîd* ve *tanzîr*den ibaret olduğu cihetle eş’arımız İrân edebiyatının taht-ı te’sîrinden bir türlü kurtulamamış ve zâten gazel ve kasîde vâdisi pek dik iken araya bir de nazire-gûluk girerek yekketâzân-ı belâgatimiz için - evzâ-ı fitriye ve zâtiyelerini muhâfaza edecek sûrette- serbestâne cevelân etmeye meydan ve imkân kalmamıştır.” Fikret bu sözleriyle “taklid” ve “tanzir” sözcüklerine belirgin olarak olumsuz bir anlam yüklemektedir. Fakat, nazire-perdâzlık ile ilgili yazısının giriş kısmında yazar, “*taklîd* bir emr-i hissî ve binâenaleyh ekseriyâ gayr-ı ihtiyârîdir... yani bilinmeli ki: *taklîd*, *iktibâs* ve *intihâl* demek değildir!” diyerek “taklid” kelimesine farklı bir anlam yüklemekte, edebiyatın gelişmesinde ve özgün eserlerin ortaya konmasındaki yapıcı etkisini açıkça belirtmektedir. Bu ifadeler, terimlerin buldukları kontekse bağlı olarak farklı, hatta zaman zaman çelişen anlamlar yükleniyor olmalarının bir örneğidir. Tefvik Fikret, *Dil ve Edebiyat Yazıları*, haz. Doç. Dr. İsmail Parlatur, Ankara: TTK Basımevi, 1987, s. 13, 15.

rin karşılaştırılmasından önce, eski Türk edebiyatı geleneğinde “nazirecilik” olarak adlandırılan ve eserler arasında bir çeşit etkileşimin genel ifadesi olan edebiyat kavramının, gerek çağımız araştırmacıları tarafından gerekse olduğu dönem içinde ne şekilde tanımlandığına ve algılandığına bakmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Bu konuda yapılmış inceleme ve çalışmaların birleştiği temel nokta nazireciliğin, konu, imge ve söz sanatları bakımından sınırları katı şekilde belirlenmiş gibi görünen İslâmî Türk edebiyatının gelişiminde yapıcı bir rol üstlendiği yönündedir.<sup>2</sup> Sözlüklerde “benzer, örnek, misl, karşılık” gibi anlamlar<sup>3</sup> içerdiği belirtilen “nazire” sözcüğüne, hem eski tezkire yazarları ve şairler, hem de çağımızın araştırmacıları bir edebiyat terimi olarak, “benzetme çabası”ndan öte “benzeterek özgün olanı yaratma” anlamını da katmaktadırlar: Agâh Sırrı Levend, nazirenin İslâmî edebiyatta bugünkü anlamıyla bir taklit olmadığını, bir şairin sevdiği ve saydığı başka bir şairin herhangi bir şiirini beğenerek, aynı vezin ve kafiye ile onun benzerini meydana getirebileceğini, bu şiirin aslıyla başka bir benzerliği olmayabileceğini ve çoğu kez nazirenin aslından üstün de düştüğünü ifade eder.<sup>4</sup> Harun Tolasa Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi tezkirelerine dayanarak, “nazire unsurunun, aslında öyle gelişmiş güzel bir taklitten ibaret olmayıp hem ciddi bir şiir kültürü ve eğitim faaliyeti, hem çağınca benimsenen bir edebî kişilik ispatı yolu ve hem de devrin şiir sanatında daha güzeli elde etme çabası ve yarışı olduğunu” söyler.<sup>5</sup> Walter Andrews’a göre nazire, kaynak şiirin

<sup>2</sup> Nazireyi bir nevî tercüme formu olarak değerlendirme görüşünde olan çeviribilimciler ve edebiyat araştırmacıları bu anlamda, nazirenin de tercüme gibi Türk edebiyatının gelişmesinde ve zenginleşmesinde önemli rol üstlendiğine, dolayısıyla konunun çok yönlü olarak araştırılmasının gereğine dikkat çekmektedirler. Bk. Saliha Paker, “ Translation as *Terceme* and *Nazire* Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History”, *Crosscultural Transgressions Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues*, ed. By Theo Hermans, Manchester, UK & Northampton, MA: St. Jerome Publishing, 2002, s.120-143. Zehra Toska, “İleriye Yönelik Araştırmalarla İlgili Olarak Eski Türk Edebiyatı Sahasında Yazılmış Olan Çeviri Metinleri Değerlendirmede izlenecek Yöntem/ler Ne Olmalıdır?”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları) Agâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı*, I, 291-306.

<sup>3</sup> M. Fatih Köksal “Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı” *Diriözler Armağanı*, haz. M. F. Köksal ve A. N. Baykoca, Ankara: Bizim Büro, 2003, s. 216.

<sup>4</sup> A.S. Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1973, I, 70.

<sup>5</sup> Harun Tolasa, *Sehî, Latîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, Ankara: Akçağ Basım Yayım, 2002, s. 266.

kafiyesini, veznini ve genellikle, kullandığı ana kelimeleri benimser. Böylece, ya kaynak şiirle eşit değerde bir şiir meydana getirir ya da, aynı malzemeyi kullanarak daha çarpıcı ve anlamlı hayaller üretir, kaynak şiiri geçer.” Andrews, bunun için, nazire şairinin kaynak şiirin araçlarına, ön-bilgilerine hâkim, aynı şiir zemininde yarışacak yeteneğe ve özellikle sözel kaynaklara sahip olmasının gereğine işaret eder.<sup>6</sup> Bursalı Cinanî’nin, Taşlıcalı Yahya’nın *Usûl-name*’sine nazire olarak yazdığı *Cilâü’l-Kulûb* mesnevîsinin başında yer alan beyitler Andrews’un görüşlerine örnek verilebilir. Cinanî, nazire yazmaktaki amacını anlattığı bu beyitlerde modelini eleştirirken ondan daha iyi bir eser oluşturacağına dair öz güvenini de ifade eder:

Bu baħr içre bir şâ‘ir-i kām-yāb  
 Huşûşâ ki nazmeylemiş bir kitāb  
 ılup mazhar-ı iltifāt-ı abūl  
 omıř nāmını ol kitābuñ Ūşūl  
 Ma‘ānisi gerçi belāgat-nizām  
 Uşūle muħālif edāsı tamām  
 Gerekdūr okundıça nazm-ı gūzīn  
 Edāsından olmaya ħātır ħazīn  
 Eger sende var ise ‘ıkdū’l- lisān  
 Ne lāzım tekellūm ne ħācet beyān  
 Muħařsal bu dem oldu lāzım baña  
 Diyem sa‘y idūp bir nazīre aña  
 Bile tā ki erbāb-ı ħūsn-i abūl  
 Ne yūzden dinürmiř Kitāb-ı Uşūl  
 Viren nazm-ı eř‘āra ħūsn-i nizām  
 Edāsında itmek gerek iħtimām<sup>7</sup>

Görüldüğü gibi Bursalı Cinanî, Taşlıcalı Yahya’nın mesnevîsindeki edanın “usûle muhalif” olduğunu öne sürerek kendisinin edası daha özenli bir eser yazacağını bildirmektedir. Cinanî’nin “ıkdū’l-lisān” tamlamasıyla, Andrews’un nazire yazımında gerekli olduğunu düşündüğü ve “kaynak şiirin araçlarına, ön bilgilerine hâkim, aynı şiir zemininde yarışacak yete-

<sup>6</sup> Walter Andrews, “Starting Over Again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman Divan Poetry”, *Translations: (re)Shaping of Literature and Culture*, İstanbul: Boğaziçi University Press, 2002, s. 19.

<sup>7</sup> A. S. Levend, *a.g.e.*, s. 78.

neğe ve özellikle sözel kaynaklara sahip olma” şeklinde özetlediği şartları ifade ettiği düşünülebilir.<sup>8</sup>

İranlı şair Figanî'nin nazirelerinden hareketle İran edebiyatında taklit ve şairin kendi kişiliğini ortaya koyması konularını irdeleyen Paul Losensky, nazire faaliyetlerinin Fars şiirindeki dinamik rolüne dikkat çekmektedir. Losensky'ye göre edebî geçmişin yeniden biçimlendirilmesi ve uyarlanması yaratıcı bir süreçtir. Model metni yorumlamayı da içeren bu sürecin sadece bir “etkilenme” olmadığını, “tanzir etme” sözcüğünün “etkilenme” den daha edilgen anlamlar içerdiğini öne süren Losensky'nin amacı, vezin, kafiye ve büyük ölçüde cümle yapısı ve kelime dağarcığını aynı tutarak yazdığı nazirelerinde Figanî'nin farklı bir şiirsel tarz yaratıp yaratmadığını, yaratabildiyse bunu nasıl başardığını anlamaktır.<sup>9</sup>

Şairlerin başka şairlere duydukları saygı ve hayranlığın veya daha üstün eser yazma iddiasının nazirenin belli başlı var oluş nedenleri olduğunu gördük. Eski edebiyatımızda sık görüldüğü üzere, örneğin *Leylâ vü Mecnun* hikâyesini mesnevîsine konu alan bir şair, kendisinden önce aynı temayı işlemiş şairlerin isimlerini vererek bunlardan bazılarını över, bazılarını da eleştirir. Yukarıda verilen Bursalı Cinanî örneğinde olduğu gibi, model aldığı eseri beğenmeyip daha iyisini yazmak amacıyla olduğunu da söyleyebilir. Bazı eserlerde şairin, kendinden önce aynı konuyu işlemiş şairlerden sadece bir kısmının adını anması ve bir seçim yapması da olağan bir durumdur. Önemli olan, bütün bu bilgilerin ne şekilde değerlendirileceğidir. Bir mesnevîde şair kendinden önce aynı adla ve aynı konuda eser yazmış şairlerden sadece bir kaçının adını anıyorsa, eserdeki bu kısım, adı geçen şairlere ve geleneğe saygının bir göstergesi olması yanında, aynı zamanda yazarın kendi eserinin nasıl okunacağı, o eserde nelerin aranacağı, hangi geleneği takip ettiği veya o gelenekte neyi değiştirmek niyetinde olduğu hakkında verdiği bir ön bilgidir. Bu bilginin eksikliği durumunda iki eser arasındaki ilişkiyi belirleme yöntemleri ne olmalıdır? Na-

<sup>8</sup> Cemal Kurnaz, nazire yazımının, bir şairin diğer bir şairle aynı değerde olduğunu veya ondan üstün olduğunu ispatlama yöntemi olması yanında, şiir sanatında bir eğitim aracı olarak da görüldüğüne dikkat çekmektedir: “Okuma, araştırma, inceleme, ezberleme gibi teorik çalışmaları tamamlayan şair, bundan sonra taklit ve nazire yoluyla şiir yazma becerisini geliştirir.” Cemal Kurnaz, “Osmanlı Şair Okulu”, *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, *Kaf Dağının Ötesine Varmak Günay Kut Armağanı I*, C. 27/11, 2003, s. 409.

<sup>9</sup> Paul E. Losensky, *Welcoming Figban: Imitation and Poetic Individuality in the Safavid-Mughal Ghazal*, Costa Mesa, Calif.: Mazda publishers, 1998, s. 113.

zirenin batı edebiyatlarındaki karşılığı olarak kullanılan “imitatio” sözcüğünün de bugünkü anlamıyla salt “taklit” olmadığını, eski üstatların eserlerini “toparlamaktan” çok daha fazla bir anlam içerdiğini anlamaktayız. Clifford Enders, Erasmus’un “imitatio” tarifinden yola çıkarak, model alınan eserle naziresi arasındaki ilişkiyi tanımlamak için ebeveyn-çocuk arasındaki benzerlik ilişkisini kullanıyor. Enders bir yandan nazirenin (imitatio), yazarın özel deneyimlerinin, hayal gücününün, yaratıcılığının izlerini taşıması ve farklı bir kişiliğe sahip olması gereğinin altını çizerken diğer yandan da, bu yeniden biçimlendirme veya yeniden yazımda, model alınan eserin yok olmaması ve ebeveynin genetik özelliklerinin çocukta görülmesi gibi, nazirede varlığının gözlemlenebilir olmasına da dikkat çekiyor.<sup>10</sup> Şairinin nazire olarak tanımlamadığı veya herhangi bir ipucu vermediği, fakat başka bir eserle arasında araştırmacının dikkatini çeken bir benzerliğin bulunduğu eserlerin değerlendirilmesinde Enders’in bu yaklaşımı önem kazanmaktadır. Yalnız burada sorun, iki eser arasında Enders’in olması gerektiğini söylediği, tabir yerindeyse, genetik ilişkiyi belirlemenin zorluğudur. Ayrıca İslamî edebiyatlarda bu tarz bir ilişkinin ortak malzeme kullanımından kaynaklanabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla, şairin amacını belirtmediği durumlarda bir eserin nazire olduğunu tespit etmek için daha somut kriterler gereklidir. Bu olaya şair tarafından bakarak şöyle bir mantık yürütebiliriz: İster başka bir şairin şairlik gücüne duyulan saygıyı ifade etmek için, ister bu yolla kendi yeteneğinin üstünlüğünü ve yaratıcı yönünü göstermek için, hangi amaçla olursa olsun nazire yazan bir şair açık bir şekilde dile getirmese bile o eserin nazire olduğunun bir şekilde anlaşılmasını istemektedir; dolayısıyla bunun için gerekli ipuçlarını da vermek zorundadır. Bu ipuçları olmazsa nazire varoluş nedenini yitirir. Bunların bulunamadığı durumlarda şair ya benzerliği kasten saklamaya çalışmıştır ya da başka bir eserle çok benzeşen bir eser yazacak kadar geleneği içselleştirmiştir. İslamî edebiyatların gelenekçi yapısı nedeniyle oluştuğunu ve bu nedenle de tesadüfi olduğunu tahmin ettiğimiz bu benzerlikler (tevarüd) şairin gelenek içinde belli bir tarza duyduğu yakınlığın göstergeleridir ve bilinçli olarak yapıldıkları da düşünülebilir.

<sup>10</sup> Clifford Enders, “Old Voices and New Texts: *Imitatio*, Translation and the Poetic Mirror”, *Translations:(re)Shaping of Literature and Culture*, ed. by Saliha Parker, İstanbul: Boğaziçi University Press, 2002, s. 44.

A. S. Levend tetebbu, tevârüd, iktibas gibi nazire ile ilişkisi bulunan sözcüklerin anlamlarını ve aralarındaki nüansları verdikten sonra, “Asıl kötü olan aşırma “intihal” dir. Buna edebiyatta sirkat-i şî’r denilir” diyor. Fakat bir tanımlama getirmiyor.<sup>11</sup> Zehra Toska, “Osmanlı şiir geleneğinde, ister kendi dilinde, ister ortak kültür dilinde yazılmış olan eserlerden ve yazarlarından yararlanma doğal karşılanıyor. İmajların tercümesi olarak da adlandırabileceğimiz bu durum, orijinal olma iddiasıyla benimdir diye iddia edilmedikçe, doğrudan alma ve aşırma yapılmadıkça tenkide uğramıyor” diyerek, intihal, sirkat gibi çeşitli terimlerle ifade edilen edebiyat hırsızlığı ile ortak malzeme kullanımı (veya nazire?) arasındaki sınırı belirlemenin bir yolu olarak şairin özgünlük iddiasını gösteriyor.<sup>12</sup> Böyle bir iddianın olmadığı durumlarda ise karşımıza “doğrudan alma ve aşırma”nın nasıl tanımlanacağı, hangi kriterlerle tespit edileceği sorunu çıkıyor. “Doğrudan alma ve aşırma” bir metnin tümünü, kelime kelime hiçbir değişiklik yapmadan aynen almak ve metnin kaynağı hakkında hiçbir açıklama yapmamak suretiyle o metni kendi özgün eseri gibi göstermek midir? Bir şair, eserinin bir bölümünde bir başka şairin mesnevisini (bu çalışmaya konu olan metinlerde görüleceği gibi) âdetâ kelime kelime tekrarlamış, bir başka ifadeyle “doğrudan almış”, metnin geri kalanında ise “esinlenme” gibi muğlak sayılabilecek sözcüklerle tanımlanan bir faaliyette bulunmuş ise bu eser hangi sözcükle tanımlanacaktır? Bu gibi durumlarda eserin özgünlük derecesi, ‘yazarın kendinden kattığı yenilik’ gibi teşhisi zor ve yoruma dayalı bir kriterle mi belirlenecektir? Fatih Köksal, Gelibolu Sun’î’nin bir beytine lafız ve mana yönünden çok benzeyen Azmî’nin bir beytinin Mehmet Çavuşoğlu tarafından nazire olarak değerlendirilmesi hakkında, “Bu beyti bir sirkat, selh veya kısmî bir intihal kabul etmezsek ve hadiseye “etkilenme” zaviyesinden bakacak olursak bu iki beyit arasındaki benzerlik, nazirelerin çoğundan fazladır” diyerek nazire ifadesini pek doğru bulmadığını ifade ediyor.<sup>13</sup> Köksal’ın bu ifadesi şu soruları da beraberinde getirmektedir: Lafız ve mana yönünden böylesine benzer iki beyti nazire olarak tanımlayamıyorsak bu takdirde nazirelerin tespitinde, benzemesi gerekli unsurlara bu benzeyişin tarzı ve derecesiyle ilgili bazı kıstaslar da eklememiz gerekmez mi? Bu beyitler arasındaki benzerlik nazire olamayacak kadar fazla ise, onu intihal olarak tanımla-

<sup>11</sup> A.Sırrı Levend, *a.g.e*, s. 79.

<sup>12</sup> Zehra Toska, *a.g.m.*, s. 304.

<sup>13</sup> Fatih Köksal, *a.g.m.*, s. 239.



maktan bizi alıkoyan nedir? İntihal, nazire ve ortak malzeme kullanımı arasındaki çizginin belirsizliğine başka bir örnek de Ahmedî'nin Şeyhoğlu Mustafa'nın şiirlerini ya başka şairlerden tercüme ederek ya da çalma (intihal) yoluyla meydana getirdiğini iddia etmesidir.<sup>14</sup> Her ne kadar rekabet hislerinin rol oynadığı düşünülebilirse de, Ahmedî'nin bu eleştirisi bize, eğer nazire yazma amacı belirtilmemişse, ortak malzeme kullanımı, esinlenme veya yararlanma olarak tanımlanan metinler arası ilişkilerin de intihal olarak yorumlanabildiğini gösteriyor.<sup>15</sup> W. Andrews'in de vurguladığı gibi, eski edebiyatın yazar ve şairleri ortak kültürün, bu kültürün dilleri arasındaki alışverişlerin ve geleneğe bağlılık kavramının berabere getirdiği tehlikelerin farkındadırlar.<sup>16</sup> Bu malzeme ortaklığının yaratıcılıktan yoksun (günümüzdeki anlamıyla "taklit" olarak tanımlanabilecek) eserlerin ortaya çıkması için uygun bir zemin olduğunun bilincinde olan şairler, kendi eserlerinin böyle olmadığını belirtmek ihtiyacını hissetmişlerdir. Tezkire yazarları ve şairlerin böyle bir kaygıdan kaynaklanması olası bazı ifadelerinin, tercüme<sup>17</sup> ve nazirenin özgün eserlere nispetle daha alt seviyede uğraşlar olarak kabul edildiği şeklinde algılanması

<sup>14</sup> Menderes Coşkun, "Mesnevîlerde Edebî Tenkit", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, *Kaf Dağının Ötesine Varmak Günay Kut Armağanı I*, C. 27/1, 2003, s. 340.

<sup>15</sup> P. Losensky başarılı bir intihalın yaratıcılık olarak görülebileceğine işaret ediyor. Bir eser bir diğeri hem ifade tarzı ve sözcük kadrosunu hem de içeriğini doğrudan kendine mal etmiş, ama bunu yaparken model eseri daha özlü ve özenle işlenmiş bir hâle getirmişse hırsızlık yasallaşır. Losensky'ye göre eğer bir şair eserin içindeki çalıntı malzemeyi, orijinal eserden bir iz kalmayacak şekilde gizlerse (ikhfa al-sarq), o eserin çalıntı olduğu keşfedilemez ve özgün eser konumuna geçer. Losensky, Arap ve İran edebiyatlarında orijinallik ve taklitçiliğin bir çok dereceleri olduğunu, bu iki uç arasındaki çizginin değişken ve tarifinin zor olduğunu da ifade ediyor. İntihal ile ortak malzemenin kullanılması olarak tanımlanan durumlar arasında bile geçişler olabileceğini anlatan bu ifadeler, İslamî edebiyatta eserler arasındaki ilişkileri belirleyecek kıstasların saptanmasının zorluğuna da işaret ediyor.

Paul Losensky, a.g.e, s. 105-106.

<sup>16</sup> Walter Andrews, a.g.m., s. 30.

<sup>17</sup> Burada "tercüme" sözcüğü ile, A. S. Levend'in dört ayrı grupta topladığı anlamların tümü kastedilmektedir: a) Aslını bozmamak için kelime kelime yapılan çeviriler, b) Kelime kelime olmamakla birlikte, aslına uygun yapılan çeviriler, c) Konusu aktarılarak yapılan çeviriler, ç) Genişletilerek yapılan çeviriler. (A. S. Levend, a.g.e., s. 80).

Levend'in sınıflamasında c ve ç şıklarının kapsadığı eserleri Menderes Coşkun "telife uzanan tercüme" olarak adlandırıyor. Zehra Toska, "Günümüzde de bu ayırt edici terim, nazire, bu tür tercümelerin ortak adı olarak kullanılamaz mı" sorusunu soruyor (Menderes Coşkun, a.g.m., s. 321. Zehra Toska, a.g.m., s. 299).

doğru mudur?<sup>18</sup> Ayrıca, şairlerin kendi şiirlerini veya diğer eserleri değerlendirirken kullandıkları kelimelere günümüzdekilere kıyasla farklı anlamlar yükleyebileceklerini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Nazire ve nazirecilik hakkında, eski kültürümüzde yapılmış değerlendirme ve tanımlamalarla günümüz araştırmacılarının yorumlarını bir araya getiren makalesinde Fatih Köksal,<sup>19</sup> incelemelerinin sonucunda nazirenin ayırt edici özellikleri olarak, Edith Ambros'un ortaya koyduğu kıstaslara benzer kıstaslar tespit ettiğini söylemektedir. Ambros'un gazel şeklindeki nazireleri esas alarak belirlediği ve Köksal'ın da büyük ölçüde katıldığı kriterler şöyledir:<sup>20</sup> Dış belirleyici faktör olarak, a) nazire olduğu tahmin edilen şiirin yazarının ya çağdaşı olan, ya da az çok ona yakın bir dönemde yaşamış, kaynakları güvenilir bir tezkire yazarının tanıklığı ve/veya bu şiirin bir nazire mecmuasında bulunması. İç belirleyici faktör olarak: a) şairin nazire yazmak amacıyla olduğunu dile getirmesi veya model aldığı düşünüşümüz şairi övmesi, b) model alınan şiirin tazmin

<sup>18</sup> Behiştî'nin,

Tercüme kâdir idi ancak  
İcâdı yoğidi anun el-hak

diyerek, Ahmed Paşayı yaratıcılık yönünden yetersiz görmesi, bizi Osmanlı sahası içinde tercümenin daha aşağı seviyede bir çalışma olarak görüldüğü sonucuna götürür mü? Behiştî bu ifadeyle bir şairin tercüme yanında özgün eserleri de bulunması gereğini vurgulamak istemiş olamaz mı? Ayrıca Behiştî tercümenin "Allah vergisi bir yetenek" gerektirdiğini de belirtmektedir (Menderes Coşkun, a.g.m., s. 342-344).

Cem Dilçin, Hoca Mes'ud'un *Süheyl ü Nevbahar* mesnevisini bugün için bilinmeyen Farsça bir esere dayanarak yazmış olduğu sonucuna varıyor. Dilçin'e göre eserin konusu "çeviri sanatının yazara tanıdığı olanaklar ölçüsünde" genişletilmiş ve bu genişletme ve Türkçeye uyarlamada, Hoca Mes'ud'un yaratma gücünün yanı sıra, değişik örneklerde geçen motifler de serbestçe biçimlendirilmiştir. Eserinde kaynağından farklı söz ve manaların bulunduğu dile getiren Hoca Mes'ud'un bu farklılaşmaya rağmen mesnevisini tercüme olarak tanımlaması, bir yandan mesnevî türünde tercüme- nazire akrabalığının, (Bknz. dipnot 17) diğer yandan da, en azından şairin yaşadığı dönemde, tercümenin alt seviyede bir faaliyet olarak görülmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir (Mes'ud Bin Ahmed, *Süheyl ü Nevbahar*, haz. Cem Dilçin, Ankara 1991, s. 51-52, 58-59).

<sup>19</sup> M. Fatih Köksal, a.g.m., s. 221.

<sup>20</sup> Edith Ambros, "Nazîre, The Will-o'-the-wisp of Ottoman Dîvân Poetry", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgenlandes*, s. 79, (1989), s. 59-63.

edilmesi,<sup>21</sup> c) model alınan şiirle belli bir uzunlukta ve özgünlükte bir redifin paylaşılması, d) musammat olmak gibi şiirin yapısıyla ilgili bazı özelliklerin paylaşılması, hatırı sayılır sayıda çarpıcı parça ve kelimelerin, atasözlerin ve deyişlerin, benzer veya aynı belagat unsurlarının, fikir ve hayallerin paylaşılması. F. Köksal bu kriterler dışında nazirelerin eda ve muhtevaya dayalı bazı ortak özelliklerden de söz etmektedir.

Daha ziyade gazel türüne bağlı olarak oluşturulan bu kıstasların yalnızca biri veya bir kaçının var olması bir eseri nazire olarak tanımlamaya yeterli midir? Bu kıstaslardan bir veya bir kaçının eksikliği durumunda eser nazire sayılmayacak mıdır? Nazire kavramının değişkenliği konusunda yukarıda alıntılanan ifadeler, ayrıca kriterleri sorgularken araştırmacılar tarafından ortaya konulan örnekler böyle bir yargıya varmanın güçlüğüne gösteriyor.<sup>22</sup>

Araştırmacıların gazel türünden yola çıkarak belirledikleri kriterlerin, eserin yazıldığı nazım şekline bağlı olarak değişebileceğini veya belli bir nazım şekli için geçerli olmayabileceğini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Özellikle Fars edebiyatındaki örnek alınarak yazılmış Türk edebiyatı sahasındaki mesnevîlerin ne şekilde tanımlanacağı tartışılmaktadır. “İranlı şairlerin çalışmalarının bizim sanatkârlarımıza etkileri ve bu etkilemenin derecesi konusunda karşımıza “telif-tercüme-nazire” meselesi çıkmaktadır” sözleriyle bu sorunu özetleyen Fatih Köksal, konusu, esas alınan mesnevîden farklılaşmış, bir takım eklemeler çıkarmalar yapılmış mesnevîlerin tereddütsüz nazire sayılabileceğini, bunun yanında şairin kendi üslûbunu esere yansıtabilmesinin de önemli bir kriter olduğunu belirtiyor.<sup>23</sup> Ancak, nazire olduğu şair tarafından belirtilmemiş eserlerin değerlendirilmesi konusunda genel olarak yukarıda ortaya konulan problemlere benzer soruları Köksal, mesnevîler için soruyor: “Bir mesnevîde kendinden daha önce yazılmış bir benzerinden “ilham alma” veya “etkilenme” varsa bu da nazire sayılır mı? Sayılırsa bu etkilenme veya ilham almanın derecesi ne olmalıdır?”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ambros’a göre, örnek alınan şiir ile ona nazire olduğu varsayılan şiir arasında üslûp bakımından ayrılık olsa bile, tazminin varlığı o şiiri nazire olarak tanımlamaya yeterlidir. Edith Ambros, a.g.m., s. 61.

<sup>22</sup> Örneğin Zehra Toska, Sun’î, Azmî Efendi ve Zâtî’nin, aralarında vezin ve kafiye aynılığı olmayan ama kullanılan kelimeler ve anlam açısından benzeşen birer beytini örnek göstererek, nazire ölçütlerinden olan vezin ve kafiye benzerliğini sorguluyor. Zehra Toska, a.g.m., s. 299-301.

<sup>23</sup> Fatih Köksal, a.g.m., s. 223, 224.

<sup>24</sup> Fatih Köksal, a.g.m., s. 225.

Bu aşamada, incelememizin konusu olan iki mesnevîyi tanıtarak gözlemlenen benzerlikleri sıralamak, bu eserler arasındaki ilişkiyi yukarıdaki veriler ışığında tanımlayabilmek bakımından yararlı olacaktır.

#### Mesnevîlerin tanıtımı ve karşılaştırılması

İki mesnevîden yazıldığı tarih bakımından önde geleni Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Mihr ü Mâh* adlı eseridir. 969/1561-1562 tarihinde yazılmış olan bu mesnevî feilâtün mefâilün feilün vezninde alegorik bir aşk hikâyesidir.<sup>25</sup> Diğer eser ise Feyzî Çelebinin *Şem ü Pervâne* adındaki mesnevîsidir. Kapsamlı bir incelemeyle birlikte eserin çeviriyazılı metnini hazırlamış olan Gönül A. Tekin'e göre, hece veznindeki bu mesnevîyi Feyzî Çelebi I. Ahmed'in cülûs yılı olan 1603 yılında veya civarında yazarak Niğbolu mutasarrıfı Tiryakî Mehmed Paşaya ithaf etmiş olmalıdır.<sup>26</sup>

İlk olarak, her iki eserin de Türk edebiyatındaki konumları açısından ne şekilde değerlendirildiklerine bir bakalım: Gönül A. Tekin, Feyzî Çelebinin eserinin edebiyatımızdaki diğer *Şem ü Pervânelere* göre farklılığını şu sözlerle anlatıyor: "Dıştan bakıldığında hikâye, sadece tabiî bir fenomenin realist bir anlatımıdır. Türk edebiyatında yazılmış diğer *Şem ü Pervânelerde*, mesela Zâtî'nin devrinin renklerine boyanmış bir masal olan *Şem ü Pervânesinde* ve Lâmiî'nin tasavvufî bir havası olmasına rağmen daha çok bir aşk mâcerası olan *Şem ü Pervânesinde* görüldüğü gibi, *Şem* ve *Pervâne* bu hikâyede bir alegori olarak temsil ettiği gerçek insan kahramanlarının başından geçen romantik veya masalımsı bir mâcera değildir. Bu hikâyede *Şem* bir kavramı sembolize eden gerçek *Şem*'dir. *Pervâne* de yine bir kavramı sembolize eden gerçek *Pervâne*'dir. İkisinin arasındaki ilişki de reel dünyada her zaman görülen bir olgudur (fenomendir). Yani, gerçekteki bir mum ile pervânenin ilişkisidir."<sup>27</sup> Gönül A. Tekin'in bu görüşü Feyzî Çelebinin aşağıdaki beyitleriyle uyumludur:

Evvelâ dimiş idüm Şem'-i cihân  
Andan murâd olmuş idi zâtü'l- İmân (ŞP979)<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Bk. Zeynep Sabuncu, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Mihr ü Mah Mesnevîsi*" yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi 1989.

<sup>26</sup> Feyzî Çelebi, *Şem ü Pervâne*, haz. Gönül A. Tekin, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 1991, s. 4.

<sup>27</sup> Feyzî Çelebi, *a.g.e.*, s. 4 -5.

<sup>28</sup> Bu çalışmada ŞP kısaltmasıyla gösterilen beyitler Gönül A. Tekin'in hazırlamış olduğu, Feyzî Çelebi, *Şem ü Pervâne* (The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 1991) adlı eserden alıntılanmıştır.

Hem dinilmişdi Pervâne-i nâ-şād  
 Bir dil-i bî-çâredür andan murād (ŞP981)  
 Bād-ı şarşar didük ehl-i zerāfet  
 Hevā vü hevese oldu işāret (ŞP983)  
 Ol ki Fānūs dinmişdi Şem‘e niķāb  
 Fî'l- meşel insānda yetmişbiñ hicāb (ŞP984)  
 Şeb-i tārīk dimişdüm Şem‘üñ yāri  
 Hāķīķatde oldu ‘ināyet-i Bārī (ŞP986)

Mustafa Âlî'nin *Mihr ü Mâh*'ını hem Farsça anonim *Mihr ü Mâh* kıssasıyla, hem de yine 16. yüzyılda yazılmış, biri Çorlulu Zarifi'ye, diğeri Kıyasî'ye ait diğeri *Mihr ü Mâh*'larla içerik bakımından karşılaştırdığımızda, Gönül A. Tekin'in, Feyzî Çelebinin *Şem ü Pervâne*'si için yaptığı, yukarıda alıntılanan saptamaya benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Diğer *Mihr ü Mâh*'larda konu, Mâh adında bir hükümdar oğlu ile Mihr adında bir hükümdar kızının birbirlerine âşık olmaları, kızın babasının birleşmelerine engel olması ve bir çok olaydan sonra kavuşmaları ana başlıkları altında özetlenebilecek, İslamî edebiyatların geleneksel mesnevî motifleriyle bezenmiş, benzerlerine sıklıkla rastlanan türde bir aşk hikâyesidir. Alegorik anlatımın anlam katmanları üzerine kurulu geleneksel tanımının<sup>29</sup> tüm özelliklerini taşıyan Âlî'nin *Mihr ü Mâh*'ında da ilk bakışta konu, diğerlerinde olduğu gibi, Mihr ile Mâh adında iki insan arasındaki aşkın öyküsü gibi görünür. Diğer *Mihr ü Mâh*'lardan farklılığı ise, alegori türünün bir özelliği olarak eserin gök cisimleri ve rüzgâr, sabah, akşam gibi doğa olaylarının adını taşıyan kişilerinin, aşk hikâyesine paralel olarak kendi gerçekliklerini ve doğal ilişkilerini de (ayın ışığını güneşten alması ve onun etrafında dönmesi gibi) okuyucuya aktarabilmelerinde yatar.<sup>30</sup> Âlî de mesnevîsinin sonunda, aynı Feyzî Çelebi gibi, hem içerik hem de ifade yönünden benzeşen beyitlerle eserinin iç anlamını okuyucuya sunar:

<sup>29</sup> Alegorinin tür olarak Ortaçağa uzanan geleneksel tanımıyla günümüz alegori kuramlarının karşılaştırılması için Bk. Carolyn Van Dyke, *The Fiction of Truth Structures of Meaning in Narrative and Dramatic Allegory*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.

<sup>30</sup> *Mihr ü Mâh*'ların karşılaştırılması ve Âlî'nin eserindeki alegorik boyut için Bk. Zeynep Sabuncu, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Mihr ü Mâh* Mesnevîsi", *Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları) Ağâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı III*, 2000, s. 295-305.

Evvelâ aña kim didüm maḥbûb  
 Zât-ı pākûñ durur budur maḥlûb (MM43a/5)<sup>31</sup>  
 Mâh-ı bî-çâre didigüm dildür  
 Ki anuñ işi böyle müşkildür (MM43a/7)  
 Anı kim tutdıydı dest-i ‘ases  
 Nefs-i şirrîrdür hemân sözi kes (MM43a/9)  
 Aña kim didüm âfitâb-ı cihân  
 ‘Amel-i şâlih idi iy ğufrân (MM43a/10)  
 Ma‘nîde zerre didügüm nâkes  
 Dil-i zârumdaki hevâ vü heves (MM43a/12)

Feyzî Çelebinin *Şem ü Pervâne*’sinde nasıl “Şem bir kavramı sembolize eden gerçek şem, Pervâne de yine bir kavramı sembolize eden gerçek pervane” ise Âlî’nin *Mihr ü Mâh*’ında da Mihr ve Mâh tasavvufî kavramları simgeleyen, alegorinin en temel unsurlarından olan teşhis ve intak sanatları kullanılarak “insanlaştırılmış” gök cisimleridir. Bu eserin diğer *Mihr ü Mâh*lara göre özgünlüğü en başta hedefinde yatmaktadır. Diğerleri basit birer aşk hikâyesidir ve amaçladıkları da bir aşk hikâyesi anlatmaktır. Âlî ise hedeflediğini başarmış, üç anlam düzeyini (1) aşk öyküsü, 2) gök cisimlerinin düzeni ve doğa olayları, 3) insanın nefis mücadelesi ve iç aydınlanması) birini diğerinden daha fazla ön plâna çıkarmadan okuyucuya sunmuştur. Aynı şekilde Feyzî Çelebinin *Şem ü Pervâne*’sini de diğer aynı adlı eserlerden farklı kılan, şem ve pervanenin doğal ilişkisini, bu edebiyatımızın en bilinen mazmununu, seyr-i sülûkun nihayetine, mutlak varlıkta yok olmaya varan bir aşk hikâyesi olarak anlatmasıdır. Söz konusu iki mesnevînin genel değerlendirmesinde de karşımıza böyle bir benzerlik çıkmaktadır.

#### İçerik karşılaştırılması

Mesnevîleri daha ayrıntılı bir şekilde karşılaştırmak için ilk olarak kahramanların adlarına ve eserlerde ortaya çıkışlarına göre sıralanışlarına bakalım:<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Bu çalışmada MM kısaltmasıyla gösterilen beyitlerin yanında, “Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *Mihr ü Mâh* Mesnevîsi” adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinde kullanılan Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan 342 numarada kayıtlı nüshanın varak ve beyit numaraları verilmiştir (Bk. dipnot 25).

<sup>32</sup> Parantez içinde verilen bilgiler yazarların şahıslar hakkındaki açıklamaları veya konu içinde üstlendikleri görevlerdir.

<i>Mihr ü Mâh</i>	<i>Şem ü Pervâne</i>
Mihr (amel-i salih)	Şem (zâtü'l-imân)
Mâh (dil)	Pervâne (dil)
Şeb-i Deycür	Bâd-ı Sarsar (heva vü heves)
Husûf (gece bekçisi)	Fânûs ( rakip/ yetmiş bin hicap)
Bercis (kadı)	Sitâreler
Subh-ı Sâdik	Mâh
Zerre (rakip/heva vü heves)	Şeb- i Târik
Nâhid	(mutrib) Subh-ı Sâdik
Müşterî, Utârid, Behrâm,	Âfitâb
Keyvân (Mâh'ın içki meclisindeki yârânları)	

Görüldüğü gibi, *Mihr ü Mâh*'daki kişi adları iki ana kahramanın adlarıyla anlam ilişkisi olan sözcüklerdir. Olayın geçtiği mekân, açıkça belirtilmese de gökyüzüdür ve eserdeki kişi adları da bu mekânın doğal unsurlarının adlarıdır. Bunlardan Subh-ı Sâdik *Şem ü Pervâne*'de de kullanılmıştır. Şeb-i Deycür'un yerine ise, deycür sözcüğünün Farsça karşılığı olan târik sözcüğüyle yapılmış Şeb-i Târik tamlamasını görmekteyiz. *Şem ü Pervâne*'deki şahıs adlarının neden seçildiklerini, eserin kahramanlarının adlarıyla ne gibi bir anlam ilişkisi içinde olduklarını sorguladığımız zaman, şem-fânûs ilişkisi dışında, *Mihr ü Mâh*'taki gibi doğrudan ve belirgin bir ilişki gözlemlenemiyor. Aydınlatma özelliğinden bakıldığında şem, subh ve şeb ile eş anlamlılık ve zıt anlamlılık ilişkileri içindedir. Mâh, Âfitâb ve sitareler de aydınlık, ışık kaynağı olmaları sebebiyle kullanılmış olabilirler. Gönül A. Tekin bu isimlerin taşıdıkları sembolik anlamlardan ötürü eserin iç anlamıyla uyum içinde olduğu düşüncesindedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, diğer benzerlikler yanında iki eserdeki kişi adlarının da gök cisimleri ve doğa olaylarının adları olmalarıdır.

Mesnevîlerin bâb başlıkları ve her bâbda yer alan olayların özeti karşılaştırmalı bir şema şeklinde Ek'te verilmiştir. Burada yalnızca içerik bakımından dikkat çekici benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulacaktır.

*Mihr ü Mâh*, *Şem ü Pervâne*'ye göre biraz daha uzun bir eserdir. *Şem ü Pervâne*'nin 987 beytine karşılık *Mihr ü Mâh* 1134 beyitten oluşmaktadır. Buna karşılık *Şem ü Pervâne*'de 32 bâb, *Mihr ü Mâh*'da ise 31 bâb bulunmaktadır. *Şem ü Pervâne*'deki "Der Na't-i Kırratü'l-'Ayneyn-i Resüli'l-lâh İmâm Hasan İmâm Hüseyin Pâdişâh-ı Zamân Nevîn-i 'Aşr Hazret-i Şultân Selîm Hân Rıdvâna'l-lâhu 'Aleyhim" başlıklı X. bâb ile "Der Zıkr-i Maḥâmid-i Veliyyü'n- Ni'am Muhammed Pâşâ Mutaşarrıf-ı Nigbolî" başlıklı

XIII. bâb *Mihr ü Mâh*'da bulunmuyor. Gazel sayısı *Mihr ü Mâh*'da beş, *Şem ü Pervâne*'de altıdır. Her iki eserin başında tevhîd ve tahmîd, na't, dört halifeye övgü gibi mesnevî türünün klâsik bölümleri yer alır. Sebeb-i inşâ kısımlarında, iki şair de bülbüle hitap ederek macerasını anlatmasını isterler. Bülbül yani şair, *Şem ü Pervâne*'de "Can", *Mihr ü Mâh*'da ise "Gönül" adındaki dostunun teşvikiyle eserini yazmaya başladığını söyler. Aşk hakkında bir bölümün ardından, Mihr ve Şem adındaki padişahların kendilerine bir âşık göndermesi için Allah'a yakarmalarını okuruz. Hemen akabinde, *Şem ü Pervâne*'de XVIII., *Mihr ü Mâh*'da XVI. bâbda Mâh ve Pervâne sahneye çıkarlar. Her iki mesnevîde de bulunan aşk ve aşk acısıyla ilgili bölümlere kadar konu aynı şekilde gelişir. Bu noktadan sonra olay akışında birtakım farklılıklar gözlemlenir. *Mihr ü Mâh*'daki bazı olaylar *Şem ü Pervâne*'de yer almamaktadır. *Şem ü Pervâne*'de XX. bâb ve *Mihr ü Mâh*'da XVIII. bâbdan itibaren konu karşılaştırması şu şekildedir:

Şem'e olan aşkıyla yanıp tutuşan Pervâne, Bâd-ı Sarsar'ın yardımıyla ona ulaşmaya çalışır. *Mihr ü Mâh*'da ise Mihr'i uzaktan görüp âşık olan Mâh'ın duaları kabul edilir ve maşuğu ile yüzyüze gelerek ona aşkını açıklar. Görüldüğü gibi *Şem ü Pervâne*'de aşıkların karşılaşmaları ve ilân-ı aşk sahnesi yoktur. Pervâne, Şem'e ulaşmak için doğrudan bir aracıya, Bâd-ı Sarsar'a başvurur. *Mihr ü Mâh*'da ise maşuğu tarafından geri çevrilen Mâh, ilk önce yardım etmesi için Şeb-i Deycûr'a yalvarır, Şeb-i Deycûr'dan cevap alamayınca avare dolaşırken Husûf (ases) tarafından yakalanarak Bercîs'in (kadı) huzuruna getirilir. Mâh'a acıyan Bercîs aracı olmayı kabul eder ve Mihr'e giderek onun aşk ile nasıl yandığını anlatır. Mihr, Mâh'ın aşk acısını gizlice çekmek yerine âleme ifşa etmesine kızarak onu sürgüne gönderir. (XX. bâb ) *Şem ü Pervâne*'de ise "sürgün" temasını çok daha erken bir aşamada, "rakip" motifiyle birlikte görürüz. Şem'in hisarını yıkma çabaları sonuçsuz kalınca Bâd-ı Sarsar alıp başını gider. Yalnız kalan Pervâne bir başına yana yakıla dolaşmaktadır. Bu sırada, Şem'i kıskançlıkla koruyan, yanına kimseleri yaklaştırmayan Fânûs yani rakip ona, Pervâne'nin aşkını âleme ifşa ettiğini anlatır. Öfkelenen Şem, Pervâne'ye bir mektup yazarak ona uzaklara gitmesini emr eder. *Mihr ü Mâh*'da, sürgündeki Mâh'ın affedilmesi ve maşuğuna kavuşması Subh-ı Sâdık aracılığıyla olur. Fakat bu kavuşma Zerre adlı rakibin nifak sokmasıyla bozulacak, Mihr ü Mâh'ı tekrar sürgüne yollayacaktır. Bu, Mâh'ın ikinci kere sürgüne gidişidir. Eserin sonunda ise, aracılardan ve kendisinin girişimleri başarısız olunca son çare olarak Allah'a yakaran Mâh'ın duaları kabul edilir, Zerre'nin aradan çekilmesiyle Mihr'e kavuşur. Şem ü Per-



vane'de maşuğun âşığı kendinden uzaklaştırması (sürgün) motifi bir kere, *Mihr ü Mâh*'da iki kere kullanılmıştır. Şem'in kendisini affetmesi için Allah'a yalvaran Pervâne'nin yakarışı karşılıksız kalmaz, Şem, rakip Fânûs'u yanından uzaklaştırır. Bâd-ı Sarsar'ın başaramadığını ikinci aracı olan Şeb-i Târîk başarır, Pervâne'nin yeniden Şem'in gözüne girmesini sağlar. Eserin sonunda Pervâne vuslatın şevki ile yanarak yok olur gider. Sonuç olarak, *Şem ü Pervâne*'deki olayları ana hatlarıyla şöyle toparlayabiliriz:

- Pervâne'nin Şem'i görüp âşık olması
- Birinci aracı Bâd- ı Sarsar ile başarısız bir maşuğa ulaşma girişimi
- Rakibin (Fânûs) neden olduğu bir sürgün
- Pervâne'nin sitarelerden ve Mâh'dan yardım istemesi, cevap alamaması
- Pervâne'nin Allah'a yakarışı, duasının kabulü
- Şem'in Fânûs'u yanından uzaklaştırması
- Şeb-i Târîk'in aracılığı
- Şem ve Pervâne'nin kavuşması
- Pervâne'nin Şem'in ateşinde yanarak yok olması.
- Subh-ı Sâdık ve oğlu Âfitâb'ın ortaya çıkması
- Şem'in kayboluşu

*Mihr ü Mâh*'daki olayları ise aşağıdaki şıklarla özetleyebiliriz:

- Mâh'ın Mihr'i görüp âşık olması
- Aracısız bir karşılaşma ve ilân-ı aşk
- Mihr'in naz etmesi ve Mâh'ın aşkını geri çevirmesi
- Kadı Bercîs'in aracılığı, başarısız olması
- Mihr'in Mâh'ı uzaklaştırması, birinci sürgün
- Subh-ı Sâdık'ın aracılığı
- Mihr ile Mâh'ın birinci kavuşmaları
- Rakibin (Zerre) araya girmesiyle ikinci sürgün
- Mâh'ın sitarelerden yardım istemesi, reddedişi
- Mâh'ın yakarışı ve duasının kabulü,
- Kış gelince Mihr'in yok olması üzerine Zerre'nin ondan ayrılması
- Mihr ile Mâh'ın kavuşmaları

Bu ana hatlar dışında, iki mesnevîde de farklı motiflere rastlanabiliyor. Örneğin *Şem ü Pervâne*'de Şem, Pervâne'ye sürgüne gitmesini bir mektup yazarak bildirir. Gelibolulu Âlî'nin mesnevîsinde ise Mihr Bercîs ile Mâh'a haber göndererek şehri terk etmesini ister. Feyzî Çelebi, Bâd-ı Sarsar ve Nâr ile *Mihr ü Mâh*'da olmayan dört unsur motifini de eserine katmıştır. Bâd-ı Sarsar, Pervâne'ye Şem'in bâbası olan Nâr ile ilişkisini anlatır:

Biz bir âsitânedен dört yâr idük  
 Şanki biz anda çihâr-yâr idük  
 Biri nâr u biri hâk [ü] biri mâ  
 Yanlarından ben daği bād ü hevâ (ŞP 574-575)  
 Ol zamân anuñ pederi nâr  
 Sırçaveş qalbümi itdi inkisâr (ŞP 577)  
 Murâdum bu dünyâdan bir kâm almak  
 Bârî oğlından bir intikâm almağ (ŞP 579)

Üzerinde durulması gereken ve *Şem ü Pervâne*'de olmayan bir diğer motif, Mihr'in şehirden uzaklaştırdığı Mâh'ın, acılarını unutmak amacıyla bir içki meclisi kurmasıdır. Bu bâbın başında şarabı öven, mey-i rananın insana sıkıntılarını unutturduğunu, âb-ı hayat olduğunu anlatan beyitler bulunur. Bu motifin *Şem ü Pervâne*'de yer almaması, Feyzî Çelebinin eserinin dinî-tasavvufî boyutunu Âlî'ye nispetle çok daha fazla belirginleştirmek istemiş olmasında aranabilir. *Mihr ü Mâh*'da, eserin sonundaki açıklayıcı beyitler dışında tasavvufî yolculuğu, iç aydınlanmayı bu derece açık bir tarzda okura sunan ifadelere rastlanmıyor. Feyzî Çelebinin, eski edebiyatımızda tasavvufî aşkın sembollerinden olan şem ve pervaneyi mesnevîsinin kahramanları olarak seçmesi, kahramanlarının tasavvufî kişiliklerini ve ne tarz bir arayış içinde olduğunu daha çok vurgulamak istemesinin de göstergesidir. Ayrıca, metin içinde de *Mihr ü Mâh*'dan farklı olarak, konunun izin verdiği oranda dinî-tasavvufî yorumlar, telmihler yapılır. Her iki mesnevîde de bulunan "aşk" hakkındaki bölüm buna örnek olarak gösterilebilir. *Şem ü Pervâne*'de bu bölümde anlatılan, beşerî aşktan ziyade Allah'ın kuluna, kulun da Allah'a duyduğu, âlemlerin yaratılmasının nedeni olan aşktır. Beşerî aşkın tekâmülü sonucunda ulaşılan seviyedir. Bâbın başlığı zaten okuyucuya yeterli ipucunu vermektedir: "Mâhiyet-i 'ışkla insân-ı kâmil olup nite ki dinilmişdür: el-'İşk cevher-i Rabbânî ve 'ışk gîdâ-yı rûh ve müşîl-i maşşûd olduğın beyân ider":

‘İşğdur ancağ bā‘ış-i kevn ü mekân  
 ‘İşğ ile kı̄’imdür bu ‘âlemiyân (ŞP390)  
 ‘İşğ ile dimeseydi eger lev-lāk  
 Şübhesiz yaradılmazdı bu eflāk (ŞP391)  
 Ayne’l-yakīn ‘ışğ heybet-i muzmardur  
 Velī aña zāt-ı insān mazhardur (ŞP393)

Dolayısıyla Âlî’nin ,

Çünkü şeb rāzın āşikār itdi  
 Ol dahī ‘azm-i sebzezār itdi  
 Kıldı çarhı sürāhī-i mīnā  
 Şafağ oldı aña mey-i hamrā  
 Ne şafağ kim şarāb-ı ğuşsa-zedāy  
 Gül-i sīrāb-ı kevn ü rūh-efzāy  
 Kağrı āşık ki kıatresin ide nūş  
 Ola deryā-yı ‘işreti pür-cūş  
 Nuql olup ol arada cümle nücüm  
 Kaşr-ı çarha dikildi yir yir mūm  
 Dahī nice nefāyis-i ra’nā  
 Hāzır oldı o demde müstevfā  
 Muṭrib oldı o meclise Nāhīd  
 Tarab- ābād-ı çarhı itdi sa’īd  
 Bağlayup şeb izārını beline  
 Cām-ı zerrīn aldı Meh eline (MM35a/14-35b/8)  
 Başladı sürmege piyāleleri  
 Kıandı yir yir safā nevāleleri (MM36a/3)  
 Mey-i gül-gūna eyledükçe nazār  
 Hātır ola saña leb-i dil-ber (MM36a/8)

beyitleriyle dünyevî çağrışımlarla anlattığı içki meclisini Feyzî Çelebi, her ne kadar tasavvufî edebiyatımızda şarap, meyhane mazmunlarına rastlansa da, eserinde oluşturmak istediği havayla çelişkili bulmuş olabilir.

#### Söyleyiş ve Dil Karşılaştırılması

*Mihr ü Mâh* ve *Şem ü Pervâne* mesnevîlerinde konu ve konunun işlenişi yanında söyleyiş ve dil bakımından da beyitler arası benzerlikler dikkat çeker. Bu benzerlikler eserlerin hemen başında tevhid kısımlarında görülür:

Felege âfitâbı kılduñ şâh  
 Oldı hayl-i kevâkib aña sipâh (MM 2a/4)  
 Felege şemsi kimdür[ür] iden şâh  
 Hem kevâkib ü encüm aña sipâh (ŞP41)

Bu ilk örnekte *Mihr ü Mâh*'daki beytin , “Sen felege güneşi padişah, yıldızları da ona asker kıldın” şeklindeki anlamının *Şem ü Pervâne*'de de tekrarlandığını görüyoruz. Aynı kafiyenin kullanıldığı bu beyitlerde tek fark cümle yapısının olumlu tümceden soru tümcesine dönüştürülmüş olmasıdır. Bunun dışında, işlenen hayal aynıdır. Sözcük kullanımında ise afitab-şems değişimi yanında, “kevâkib” ile aynı anlamda “encüm” sözcüğünün eklenmesi kullanılan hece ölçüsünün gereği olmalıdır.

Aşağıdaki beyitlerin ilk dizelerinde aynı anlamın aynı sözcüklerle verildiğini görmekteyiz. Yalnızca, cümle yapısında “kim” bağlacının yer değiştirmesiyle oluşan bir değişiklik bulunuyor. İkinci dizelerde de, hem anlam hem de kullanılan sözcükler büyük ölçüde aynıdır.

‘Aqla nispet bihâr kim katre  
 Vaşfi yanında tab‘ bir zerre (MM2a/12)  
 Bihâr kim katradur bu ‘aqla nisbet  
 Vaşfında zerredür bu tab‘-ı zillet (ŞP36)

Örnekler çoğaltılabilir:

Ẓâtı âlâyiş-i ‘ademden pâk  
 İrmez âsîb ü ğuşşadan aña bâk (MM2a/14)  
 Ẓâtı teşvîşden ve hayâlden ‘ârîdür  
 Âsîb<den> ve ğuşşadan pâk berîdür (ŞP37)  
 Yoğ iken dehri var iden kimdür  
 Anı leyl ü nehâr iden kimdür (MM2b/2)  
 Bu cihânı yoğ iken var iden kimdür  
 Nür ile zulmâtı halk iden kimdür (ŞP39)  
 Neden irür bu bâğa neşv ü nemâ  
 Neden eyler şecer şemer peydâ (MM2b/3)  
 Neden buldı neşv ü nemâ yirle nâr  
 Neden peydâ oldı böyle eşcâr (ŞP40)  
 Saña besdür bu çarh-ı mînâ-gün  
 Ki bir âyinedür küşâde-derün (MM2b/7)  
 Saña besdür hemân cânâ bu âsumân  
 Zîrâ oldı ‘âleme âyine-dân (ŞP43)

Zāhirün gör ço seyr-i mir'āti  
 'Ārıza bakma bilmedin zātı (MM2b/8)  
 Bâtın тұrurken sen bārize bakma  
 Zātı var iken sen 'ārıza bakma (ŞP44)  
 Seni eyler bu kıışadan āgāh  
 Hāber-i lā ilāhe illā'llāh (MM2b/9)  
 Seni irşād idiser ey ehlu'llāh  
 Hidāyet-i lā ilāhe illā'llāh (ŞP45)

Tevhid bölümlerinde görülen bu paralellik naat kısmında da devam etmektedir:

İy dür-i şāh-vār-ı kılzüm-i cūd  
 Gevher-i bī-bahā-yı kân-ı vücūd (MM2b/13)  
 Ey dürr-i şāh-vār seyyid-i enām  
 Vey gevher-girān-ı kân-ı 'adem (ŞP54)  
 Ve'd-duḥā pertev-i cebīnūndür  
 Ve'l-leyl zülf-i 'anberīnūndür (MM3a/13)  
 Cemālinden ğarāz oldu ve'd-duḥā  
 Hem zülfinden ve'l-leyli izā yağşā (ŞP63)  
 Ebruvānuñ ki oldu sūre-i nūn  
 Kāmetūñ ve'l-kālem aña maqrūn (MM3a/14)  
 Ebrūna bakup okurdum senūñçün  
 Nūn ve'l-kālemi ve mā yeştürün (ŞP64)

**Hız. Ebubekir'e övgü içeren beyitler:**

'Abd-i maqbūl-i Hāḡ imām-ı 'atīḡ  
 Yār-ı ğār-ı Nebī meger Şiddīḡ (MM4a/1)  
 Efdal-i ümmet [ü] hem pīr-i 'atīḡ  
 Yār-ı fi'l-ġāri Ebī Bekr-i Şiddīḡ (ŞP96)  
 Tıfıl iken ḡazret-i Resūl-i Hūdā  
 Gelmedin müjde-i nübüvvet aña  
 Gördi bir şeb düşünde ol mesrūr  
 İndi gökden zemīne bir ulu nūr (MM4a/2-3)  
 Tıfıl iken daḡı ol Resūl ḡazret  
 Gelmeden 'ālemde aña nübüvvet  
 Bir vāḡı'a görmiş idi ol hümām  
 Ki yir yüzün nūr kaplamışdı tamām (ŞP99-100)

Çün bu hâl üzre irdi vakt-i seher  
 Virdi bir rāhibe ne ise haber  
 Didi ta'bîr eyle bu düşümi  
 Umaram hayr ola bu dem işümi (MM4a/9-10)  
 'Ale's-şabāh vardı rāhibe ol pîr  
 'Ālim rüyāsın itdi o[na] ta'bîr (ŞP102)

Yukarıdaki örnekte *Mihr ü Mâh*'da iki beyitte verilen anlamın, *Şem ü Pervâne*'de tek bir beyitte anlatıldığını görmekteyiz. Feyzî Çelebi, Âlî'nin mesnevîsindeki beyitlerin birinci dizelerine yoğunlaşıyor ve aynı veya eş anlamlı sözcüklerle (rahîb, tabîr, vakt-i seher /ale's-sabah, irmek/varmak) anlamı koruyarak tek bir beyit oluşturuyor. *Mihr ü Mâh*'da ikinci beytin ikinci dizesinin anlam bakımından beyte çok fazla bir katkıda bulunmadığını göz önünde bulundurursak, Feyzî Çelebinin bu dizeyi tekrarlamaktan kaçınmak için böyle bir yönteme başvurduğu söylenebilir. Bir sonraki örnekte de görüleceği gibi şair bu "ekonomik" söyleyiş tarzını sıklıkla kullanmaktadır.

Hz. Muhammed'in kendisini İslâm'a davet etmesi üzerine, Hz. Ebu-bekir, Peygamber'den nübüvvetine delil ister:

Didi aña nübüvvetüñe delîl  
 Var ise söyle niçe kâl ile kâl (MM4a/14)  
 Gördüñ ol düş ki eyledüñ taqrîr  
 Anı bir rāhib eyledi taqrîr (MM4b/2)  
 Didi kim nübüvvetüñe tanuq vir  
 Didi ol gördüñ vaq'adur iy pîr (ŞP106)

Hz. Osman'a övgü:

Kime olmuş durur bu 'izzetler  
 Vire aña Nebî iki duhter (MM5a/6)  
 Çok luţuflar eylemişdi peygamber  
 Virmiş idi iki pākîze duhter (ŞP123)

Hz. Ali'ye övgü:

Oldı şânında hel etâ nâzil  
 Aña Cibril lâ fetâ didi bil (MM5b/3)  
 Anuñ için nâzil olmuş hel etâ  
 Hem şânına denilmişdür lâ fetâ (ŞP132)  
 Ne kerâmet durur bilün bu yaqîn  
 Söyledi ol velî-i Haqq'a zemîn (MM5b/5)

İmdi yirden haber sorayım senden  
 Ayağın altında ne var haber vir (ŞP142)  
 Çünkü hafr olundu ol demde zemîn  
 Zâhir oldu kerâmet ‘ayne’l- yaqîn (ŞP146)

Her iki mesnevîde de “Der na‘t-i Esedu’llâh el-ğâlib ‘Alî ibn-Ebî-Tâlîb” başlığıyla yer alan bölüm, *Mihr ü Mâh*’da on üç, *Şem ü Pervâne*’de yirmi beyittir. Hz. Ali’nin yer ile bağlantı kurması kerametini iki şair de kullanmış ama Âlî sadece bir tek beyitte bu olayın sözünü ederken Feyzî Çelebi bu bâbdaki yirmi beytin on üçünü, kerameti ayrıntılı olarak anlatmaya ayırmıştır. Bu bâbın ilk beyitleri de iki eserin söyleyiş bakımından karşılaştırılmasına ilginç bir örnek teşkil eder. *Mihr ü Mâh*’da,

Şehriyâr-ı Necef kerîm ü velî  
 İbn-i ‘amm-ı Resûl ya’nî ‘Alî (MM5b/1)

beytiyle Âlî, Hz. Ali’nin kim olduğunu, kişilik özelliklerini ve lâkaplarından birini (mezarının Necef yakınlarında olduğu rivâyetinden kaynaklanan lâkap) ağıdasız bir üslûpla isim cümlesi yapısında sıralıyor. *Şem ü Pervâne*’deki,

Şâh-ı merdân-ı velâyet-i şafâ  
 A’nî Hâzret-i ‘Aliyyü’l- Murtaşâ  
 Dilîr <ü> pür-şecâ‘at esedu’l-lâh  
 Cân ile müctehid fî-sebîli’l-lâh (ŞP129-130)

beyitleri ise Âlî’ninki ile aynı tarz ve yapıda fakat birinci beyitteki üçlü ve dörtlü tamlamaların ve kullanılan kelimelerin neden olduğu daha ağıdalı bir söyleyiş içeriyor.

Dönemin padişahına övgü:

‘Adl-i Nüşîrevân saña nisbet  
 Zulmdür iy şeh-i felek-rif‘at (MM6a/9)  
 Adluña göre senüñ Nüşîrevân  
 Oldı meşelâ bir zâlim-i devrân (ŞP170)  
 Luţf ü cüduñ yanında bî-minnet  
 Hâtem-i Tayy şahâveti hisset (MM6a/11)  
 İy şâh-ı ‘alî-nijâd saña nisbet  
 Kerem-i Hâtem-i Tayy oldı hisset (ŞP171)

Yukarıdaki beyitlerde divan şiirimizdeki övgü geleneğiyle uyumlu ifadeler söz konusudur: Övülen padişah veya devlet büyüğünün söz edilmesi gereken sıfatları arasında “adaletli ve cömert olması” da vardır. Yine

geleneksel kalıplardan biri de, bu kavramların en uç noktalarının somut olarak Nûşîrevân ve Hâtem-i Tayy'ın kişiliklerinde biçimlenmesidir. Ayrıca, medhiyelerin bilinen özelliklerinden “abartılı anlatım”ın gereği olarak, övülenin (memdûh) edebî geleneğe sıfatların en uç noktaları olarak kabul edilmiş kişilerden üstün olması icap eder. İncelediğimiz mesnevîlerin hükümdara övgü bölümlerindeki bu beyitleri eserin genelinden soyutladığımızı var sayalım, bu durumda her iki şairin bu beyitlerde söz ettikleri niteliklerin, kullandıkları sözcüklerin ve üstünlük ifadelerinin benzeşmesini, “geleneğe bağlılık ve ortak malzeme” düşüncesiyle açıklayabiliriz. Bu bağlamda şimdiye kadar örnek olarak verdiğimiz bütün beyitler arası benzerlikleri de belki bu şekilde yorumlayabiliriz. Fakat bir yandan da, bu iki eser arasında, sadece beyitlerde değil eserlerin genelinde (yukarıda söz edilen tematik benzerlik, kişi adları ve başlıkların benzerliği, vb.) gözlemlenen yakınlık bize bu cevabın yeterli olmadığını düşündürmektedir. Cem Dilçin, nazireleri, “benzer olanlar arasındaki başlıklar” açısından çok zengin bir kaynak olarak tanımlıyor. Dilçin’e göre, nazireler, “bir bölümü zaten divan şiirinin ortak malzemesi olan mazmunların, motif ve imajların farklı duygu ve düşünce ortamları, farklı söyleyiş ve anlatım biçimleri içerisinde yeniden düzenlenmesidir”.<sup>33</sup> Cem Dilçin’in, nazireciliğe bakışı, çalışmamızın başında sunulan nazire geleneği ile ilgili diğer görüşlerle de örtüşmektedir. Bu ifadelere uyacak olursak, iki eser arasındaki benzerliği tanımlayabilmek, adlandırabilmek için farklılıklar üzerinde durmak gerekir. Yukarıdaki beyitlerde, daha ilk okuyuşta çarpıcı bir şekilde algılanan ve benzerlikten ziyade özellikle mısra temelinde “aynılık” olarak tanımlayabileceğimiz bir durum söz konusudur. Acaba bu beyitlerde, okurda “aynılık” duygusunun oluşmasına neden olan benzerlikler yanında, herhangi bir eseri nazire olarak tanımlamamızı sağlayacak ölçütlerden biri olarak, Dilçin’in sözünü ettiği tarzda bir üslup farklılığından söz edilebilir mi?

İlk beyitlerde hükümdara atfedilen haslet “adl” dir. Karşılaştırma ögesi de (Nûşîrevân) aynıdır. *Mihr ü Mâh*'daki oran anlamı içeren “nisbet” sözcüğü, diğer mesnevîde karşılaştırma edatı “göre” olmuştur. Her iki beyitte de padişaha hitap edilmektedir. Âlî, ilk dizedeki “adl-i Nûşîrevân” tamlamasını ve ikinci dizede bu tamlamayla zıt anlam ilişkisi içeren “zulm” kelimesini başa alarak, hem veznin hem de “iy” hitabının yardı-

<sup>33</sup> Cem Dilçin, “Cumhuriyet’in 80. Yılında Divan Şiiri Üzerine Düşünceler”, *Türkoloji Dergisi*, c. XVI, sayı 2, Ankara 2003, s. 7.



mıyla tezatı vurgulamak istemiş ve bunda da başarılı olmuştur. Feyzî Çelebinin ise kelimeler dahil bir çok ögeyi aynen kullandığını, fakat ilk dizede “Nûşîrevân” ismini, ikinci dizede “zâlim-i devrân” tamlamasını sona alarak oluşturduğu beytinde aynı güçlü vurguyu yakalayamadığını görüyoruz.

İkinci örneği oluşturan ve hükümdarın cömetliğinin övüldüğü beyitlerde, Feyzî Çelebi, Âlî'nin ilk örnekteki beyitte “iy” ünlemiyle oluşturduğu cümleyi yapı olarak aynen alıyor. Feyzî Çelebi, Âlî'nin, “ey felek yüceliğindeki şah, Nûşîrevân'ın adaleti sana nispetle zulümdür” anlamındaki beytinin yapısını, bir sonraki beytin ikinci dizesinin kelime kadrosunu veya eş anlamlılarını (Hâtem-i Tayy, hisset, kerem/sahavet) kullanarak, “ey yüce soylu şah, sana nispetle Hâtem-i Tayy'ın cömertliği cimrilik oldu” anlamındaki beyti meydana getiriyor. Yukarıdaki örneklerde görülen anlatım tarzının *Şem ü Pervâne*'nin özellikle ilk yarısında, *Mihr ü Mâh* ile konu birlikteliğinin daha fazla olduğu kısımlarda hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu tarzı, yeni bir üslûp ortaya koymaktan ziyade, elde olanı harmanlayarak yeniden söylemek şeklinde tanımlamak daha doğru görünüyor.

*Şem ü Pervâne*'de, “Der Zîkr-i Maḥāmid-i Velîyyü'n-Nî'am Mutaşarrıf-ı Nigbolî” başlığı altında yer alan aşağıdaki beyit, *Mihr ü Mâh*'da II. Selim'e övgü bölümündeki beyitle paralellik göstermektedir:

Devlet ile 'ömrüni mezîd itsün  
 Tâli' ü bahtuñı sa'îd itsün (MM7a/12)  
 Devlet ü 'ömrüni mezîd eyle  
 Tâli' -i iqbâlini sa'îd eyle (ŞP208)

Bir diğer ilginç örnek, Feyzî Çelebinin, *Mihr ü Mâh*'ta münacaat bölümünde yer alan bir beytin dizelerini alıp kendi eserinin münacaat bölümünde ard arda gelen iki beytin birinci ve ikinci dizeleri olarak kullanmasıdır:

Hâşılı ḥadden bîrûn itdüm günâh  
 Çün <ki> raḥmetüñ idindüm penâh (ŞP224)  
 Gerçi ḥadden günâhum oldı bîrûn  
 Luṭfuñ andan velîk daḥı füzûn (MM7b/14)  
 Tûtalum itmişem 'işyâni bîrûn  
 Raḥmetüñi umaram andan eفزûn (ŞP225)

Yukarıdaki örneğin tam tersi bir şekle de rastlanıyor. *Şem ü Per-vâne*'deki bir beytin dizeleri *Mihr ü Mâh*'ta arka arkaya gelen iki beytin ilk dizeleriyle paralellik gösteriyor:

‘Âlî-i hasta-hâle eyle nazar  
Derd-i hecr itmesün o zâra zarar (MM9b/9)  
Feyzî-i bî-çâreye merhamet kıl  
Muştafâ şerî‘atın hidâyet kıl (ŞP263)  
Muştafânuñ şerî‘atın tutsun  
‘Âlemi sâyesinde hoş geçsün (MM29b/10)

“Eyle nazar/merhamet kıl” değişimine rağmen, birinci beytin anlamı değişmiyor, şair Allah’ın inayetini talep ediyor. İkinci beyitteki, “tutsun/hidayet kıl” değişimi de söyleyişte bir yenilik meydana getirmiyor.

Mesnevîlerin sebab-i te’lîf bölümlerinde şairlerin, *Mih ü Mâh*'ta “gö-nül”, *Şem ü Per-vâne*'de “can” adında munisleri onlara aşklarını anlatan bir eser yazmalarını ve bu şekilde adlarını ölümsüzleştirmelerini öğütlerken, Ferhad ve Mecnûn’u örnek veriyorlar. Anlam birliği ve beyitler arasındaki paralellik bu kısımda da belirgindir:

‘Işık ile hem-dem olmasa Ferhâd  
Nâmı Şîrîn ile olur mıdı yâd (MM13a/7)  
‘Işkıyla dağları yıkmasa Ferhâd  
‘Aceb olur mıydı nâm-ı Şîrîn yâd (ŞP336)  
Vâdî-i ‘ışka düşmese Mecnûn  
Zülf-i Leylâya olmasa meftûn  
Deşt-peymâ olur mıdı her dem  
Râh-ı tecrîde basmayaydı kâdem (MM13a/8-9)  
Dağlarda feryâdı itmese Mecnûn  
‘Âlemde añılurmıydı ol maḥzûn (ŞP335)

*Şem ü Per-vâne*'de belli bir bâbdaki bazı beyitlerin *Mihr ü Mâh*'da olayın akışı içinde farklı bir yerde olan beyitlerle benzeştiği de görülmektedir. Acaba Feyzî Çelebi böyle bir yonteme başvurmakla iki eser arasındaki benzerliği gizlemeye mi çalışmaktadır? “Münâzara-i Şeb-i Târîk bâ-Per-vâne-i Ğarîb <ü> Bî-Çâre” başlığı altındaki kısımda, beyitlerin başına “didi” yüklemi getirilerek oluşturulan atışma tarzı söyleyişle *Mihr ü Mâh*'ta olay örgüsü içinde daha önce gelen Bercîs (kadı)- Mâh diyalogunda karşılaşıyoruz:

Didi bu burca kim çıkardı seni  
Didi Meh dūd-ı âhumuñ reseni (MM21b/5)

Didi bir ‘āşık-ı felek-zedeyem  
 Mest-i ‘ışkâm esîr-i meykedeyem (MM21b/13)  
 Dedi ayâ kimsin sen aduñ nedür  
 Ne ÷urursun bunda murāduñ nedür (ŞP818)  
 Dedi ‘ışk ile ben bir tehî destem  
 Adımı bilmezem ‘ışk ile mestem (ŞP819)

**Bercîs’in Mâh’a cevabı:**

Didi şimden girü sen olma melül  
 Ola kim bulasın o şâha vuşul (MM22a/15)

**Şeb-i Târîkin Pervâne’ye cevabı:**

Dedi ey âvâre-i dü-çeşm pür nem  
 Şim[di]dengirü çekme zerrece ğam (ŞP850)  
 Seni ben itdüreyim Şem’e vuşul  
 Saña luř u keremin etsin mebzül (ŞP857)  
 Çünkü Mâh itdi bu naşîhati güş  
 Oldı deryâ-yı râhatı pür-cüş (MM22b/8)  
 Bu sözleri Pervâne idince güş  
 Şevk [ü] zevkünden oldı mest [ü] medhüş (ŞP859)

**Bercîs Mihr’e Mâh’ın hâlinde söz eder:**

Dâmen-âlûde mest-i ‘ışk olmuş  
 Bağrı hûn-ı firâkla ÷olmuş (MM23a/1)  
 Ne revâdur ki iy şeh-i hoş-ğâl  
 Kuluñ olanı ide ğam pâ-mâl (MM23a/5)  
 Dermendüñdür aña dermân it  
 Şerbet-i vaşluñ ile ħandân it (MM23a/6)

**Şeb-i Târîk, Şem’e Pervâne’nin bulunduğu durumu anlatır:**

Ĥâk-âlûde <vü> ‘ışk ile mest olmuş  
 Ne mest belki ‘ışk ile şikest olmuş (ŞP866)  
 Bu lâyıķ mıdur ki iy şeh-i ‘âlem  
 Saña kul olan ola böyle pür-ğam (ŞP872)  
 Şerbet-i vuşlatuñla eyle dermân  
 Āzâd it anı ğamdan eyle ħandân (ŞP874)

Aynı şekilde, Şem’e kavuşmak için sitârelerden ve mâhtan yardım isteyen Pervâne’nin onlardan cevap alamayınca Allah’a yakardığı XXVIII. bâbdaki beyitler *Mihr ü Mâh* mesnevîsinde çok daha önce, Mâh’ın Mihr’i

ilk görüşünden sonra maşuğunun yüzünü tekrar göstermesi için Allah'a yakardığı beyitlerle benzerdir:

Hakka yüz tıtdı vü niyâz itdi  
 Hâlin ağıladı keşf-i râz itdi (MM17a/6)  
 Yüz tıtdı ol Hudâya münâcâta  
 Niyâz itdi ol Kâdiü'l-hâcâta (ŞP758)  
 Didi iy derdi halk iden Mevlâ  
 Yine senden irür bu câna cefâ (MM17a/7)  
 Sen halk itdün baña bu nâr-ı fûrkat  
 Yine senden ancak baña şıhhat (ŞP761)  
 Şeb-i hicrâna intihâ yok mı  
 Şubh-ı vaşla ya ibtidâ yok mı (MM17a/10)  
 Şahrâ-yı fûrkate yok mı intihâ  
 Diyâr-ı vuşlata kanı ibtidâ (ŞP764)  
 Bilse ahvâlümü o şâh-ı benâm  
 Eylesem aña derdümü i'lâm (MM17b/3)  
 Ola kim ide idi derde devâ  
 Böyle zâr itmeyeydi şubh u mesâ (MM17b/4)  
 Ahvâlümü bileydi kâşke dil-ber  
 Umulurdı derdime dermân ider (ŞP776)

Yukarıdaki son örnek aynı zamanda iki beyitten birer mısra alarak oluşturulmuş bir beyit örneğini oluşturmaktadır.

Âlî'nin eserinde, Subh-ı Sâdik'in aracılığıyla Mihr'e kavuşan Mâh vuslata ermekten duyduğu mutluluğu anlatan gazeli söyler. *Şem ü Pervâne*'de Şeb-i Târik'in sözlerinden etkilenen Şem, Pervâne'yi yanına kabul eder. Pervâne bu coşkuyla bir gazel söyler:

Minnet Hudâya vaşlıyla şâdem  
 Guşşadan serv gibi âzâdem  
 Kaşr-ı dil niçe dem harâbe iken  
 Dest-i luţfuñla şimdi âbâdem (MM29b/Gazel IV)  
 Minnet Hudâya vaşlıyla şâd oldum  
 Kalb-i vîrân iken ben âbâd oldum (ŞPGazel VI)

Kavuşmadan sonra Mihr Mâh'a, Şem de Pervâne'ye duydukları aşkı açıklarlar:

'Âşıkı sevmeyince cânânı  
 Göre mi lâyıq ana hicrânı (MM41b/6)

‘İşkuñla cānānuñ olmasa yanık  
 Seni hicrānına etmezdi lāyık (ŞP910)  
 Şanma kim saña şefkat itmezidüm  
 Cān ü dilden maḥabbet itmezidüm (MM41b/2)  
 Şanma ki yoḡdurur saña şefkatüm  
 Cāndan artuḡdur saña maḥabbetüm (ŞP911)

Önceden de dikkat çekildiği gibi, hikâyelerin son bölümlerinde *Şem ü Pervâne*’de hikâyenin tasavvufî yönünün daha belirgin olmasından kaynaklanan bir farklılık söz konusudur. Eser, kavuşmadan sonra Şem’in tecellî etmesi, mest olan Pervâne’nin de meydana gelen nura kendini atmasıyla son bulur:

Şabra ṭākatı kalmadı āhır kār  
 Ol tecellīden mest oldu Mūsā-vār (ŞP916)  
 Nār-ı celāle yanup ḳalb-i selīm  
 Cānını cānāne eyledi teslīm (ŞP918)

*Mihr ü Mâh*’ta ise iki âşığın kavuşmaları, mutlu sonla biten beşerî aşk dışında başka bir yoruma meydan bırakmayacak ifadelerle anlatılır:

Şöyle zevḳ itti ol iki ‘âḳil  
 Gam-ı hicrān güm oldu ve’l-ḥāşıl (MM41b/14)  
 Ḳoḡdı Meh güllerin o būsṭānuñ  
 Derdi şeftālūsın ḳamu anuñ (MM42a/1)  
 Ne şafādur ki oldu ol gūyā  
 Ṭūṭī gibi müdām şekker-ḥā (MM42a/2)

Fakat Gelibolulu Âlî eserinin sonunda birdenbire kahramanlarını dinî-tasavvufî kavramlarla eşleştirir. Bu bilgileri alan okur, okuyup bitirdiği aşk hikâyesini yeniden düşünmeye başlar ve o zaman şairin, insanın manevî olgunlaşma serüvenini gerçekten de alt anlam olarak başarıyla gizlediğini fark eder.

### S o n u ç

Yukarıda örnekleri verilen içerik, dil ve ifade benzerlikleri ışığında bu iki eser arasındaki ilişkiyi ne şekilde tanımlayacağız? Eserlerin yazılış tarihi aşağı yukarı belli olduğuna göre hangisinin kaynak eser olduğu konusu herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır. Gelibolulu Mustafa Âlî eserini 969/1561-1562 tarihinde yazdığını mesnevîsinin son beytinde açıkça ifade etmektedir. *Şem ü Pervâne*’nin ise eserdeki bazı veri-

lere göre 1603 dolaylarında yazıldığı saptanmıştır. Feyzî Çelebi mesnevî-sini bir başka eserden esinlenerek yazdığını belirtmemiş veya onu nazire olarak tanımlamamıştır.<sup>34</sup> Tersine, eserinin herhangi bir etkilenmeden uzak olduğunu sebab-i inşa bölümünde özellikle belirtmiş ama bunu yaparken Âlî'nin, mesnevîsinin özgünlüğü hakkında söylediği ve son bölümde yer alan beyitlerindeki bazı imgeleri ve kelimeleri kullanmıştır:

Kelimâtum güherleri yâ Rab  
 Çıkmaya degme kânda olsa taleb  
 Sen bilürsin ki vâridâtumdur  
 Her ne ki var taşarrufâtumdur  
 Bikrdür cümleten me‘ânîsi  
 Baña maşşûşdur mebânîsi (MM42a/12-14)  
 İrmedi dâmenine ol bikrûñ  
 Ehl-i nazm içre desti bir fikrûñ (MM42b/1)  
 Bikrdür bu rivâyet pâlâsından  
 ‘Ârîdurur tercüme belâsından  
 Ne var ise cümle vâridâtumdur  
 Genc-i dilden kendi rivâyetümdür (ŞP386-387)

Feyzî Çelebinin bu ifadelerine rağmen, iki eser arasındaki benzerliklerin “ortak malzemenin neden olduğu tesadüfi benzerlik” olarak tanımlanamayacak bir seviyede olması itibariyle, biz *Şem ü Pervâne*'nin bir nazire olduğu varsayımından hareket edelim. Fatih Köksal mesnevîlerde oluşan farklı nazire biçimlerini şu şekilde sıralıyor:

- Hem konu, hem vezin hem de düzenleniş bakımından aynı nazireler
- Düzenleniş biçimi ve vezni aynı, konuları farklı nazireler
- Düzenleniş biçimi aynı, vezni ve işlenen konular farklı nazireler
- Vezin, konu ve tertip şekli farklı olmakla beraber “tarzı” aynı olan nazireler<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Aynı durum Karakaşzâde Ömer Efendinin *Nurî'l-Hüdâ li men İhtedâ* adlı eseriyle Vahidî'nin *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân*'ı arasındaki benzerlikte gözlemleniyor. Abdülbaki Gölpınarlı, Karakaşzade'nin *Menâkıb*'daki sözleri ve sırayı koruduğunu ama fasillara ilâveler yaptığını, eserin dilini Arapça, Acemce istilahlarla süslediğini ve Vahidî'nin veya eserinin adını anmadan kendi adına bir kitap meydana getirdiğini söylemektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, “Menâkıb-ı Hâce-i Cihân”, *Türkoloji Mecmuası*, C. III. 1926-1933, s. 132.

<sup>35</sup> “Nazire Kavramı ve Klasik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı”, s. 226.

Bu sınıflamada kullanılan özellikleri aynı zamanda nazire yazan şairin, eserinin nazire olduğu hakkında verdiği ipuçları olarak görecektir. *Şem ü Pervâne* ve *Mihr ü Mâh* ilişkisi yukarıda sıralanan “aynılık”lardan hangisine uymaktadır? Hikâyenin son kısımları ve *Şem ü Pervâne*’de eserin geneline hâkim olan tasavvufi hava dışında konu aynı, vezin farklıdır. Düzenleniş biçimi ile konunun gelişmesi ve eserin bâblara ayrılışı kastediliyorsa, bâb sayıları farklıdır. Fakat, *Mihr ü Mâh*’ta XIII., *Şem ü Pervâne*’de ise XV. bâblara kadar bâb adları ve içerikleri benzerdir. *Mihr ü Mâh* nüshalarında bu bâbdan sonra başlık yerlerinin boş olması daha kesin bir sonuca varmayı engelliyor. Bu nedenle, eserlerdeki düzenleniş biçiminin aynı değil benzer olduğunu söylemekle yetinmek gerekir. “Tarz” sözcüğüyle anlatılan, eserin dil ve üslûbuysa, söz konusu iki mesnevî arasında bu yöndeki benzerlik de verilen örneklerde gösterilmiştir. Gönül A. Tekin, “Feyzi’nin kullandığı dil ve üslûptan sanki mesnevîsini XVII. yüzyıl başında değil de XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başında yazmış olduğu intibâı kolayca uyanmaktadır. Bu eserin 1603 yılı veya civarında yazıldığını bildiğimize göre, şairin devrinin klâsik edebiyatının üslûbunu, dilini ve veznini bir kenara bırakıp, halkın daha çok aşına olduğu, alıştığı bir edebî dil ve hece veznini kullanmasının bazı sebepleri olabilir” diyerek eserin bu özelliklerini şairin yaşadığı yerin merkezden uzaklığına, mahalîleşme akımına ve içinde bulunduğu tasavvuf kültürünün etkilerine bağlamaktadır.<sup>36</sup> Görülüyor ki, *Mihr ü Mâh* ile *Şem ü Pervâne* arasındaki, (Fatih Köksal’ın belirlediği özellikleri kullanarak) aynı konu, farklı vezin, benzer düzenleme, benzer tarz olarak tanımlayabileceğimiz benzerlik ilişkisi yukarıdaki sınıflandırmanın herhangi bir şikkına uymamaktadır. Dolayısıyla, nazire kavramının kesin çizgilerle sınırlandırılmayacağı, bulunan yeni eserler arası ilişkiler bağlamında tekrar tekrar gözden geçirileceği gerçeği bir kere daha ortaya çıkıyor.

Agâh Sırrı Levend, Ahmedî’nin *İskendernâme* mesnevîsiyle Ahmed Rızvan’ın *İskendernâme*’sini karşılaştırdıktan sonra, Ahmed Rızvan’ın Ahmedî’nin eserini mısra mısra takip etmiş hatta bazı kere aynı kelimeleri yerini değiştirerek kullanmış olmasına rağmen, bazı yerlerde konuya tasarruf etmesi, özellikle Ahmedî’nin felsefi düşünceleri yerine kendi görüşlerini koyması nedeniyle bu eseri kaynağının aynısı olarak görmemekte

<sup>36</sup> Feyzî Çelebi, *Şem ü Pervane*, s. 3.

ve yeni bir eser olarak tanımlamaktadır.<sup>37</sup> Benzer bir ilişki *Şem ü Pervâne* ile *Mihr ü Mâh* arasında da gözlemleniyor. Zaman zaman aynı veya eşanlamlı sözcüklerle farklı cümle yapıları kurarak, zaman zaman kaynağına göre biraz daha ağdalı bir dil kullanarak oluşturduğu anlatımına, gerek motif gerekse konu gelişimindeki bazı eklemeler yardımıyla eserine kattığı yoğun tasavufî havaya bakarak, Feyzî Çelebinin bir nazire yazmış olduğu söylenebilir. Buna karşın, Feyzî Çelebinin *Şem ü Pervâne*'yi bir nazire olarak nitelememesi ve Âli'den ve/veya eserinden herhangi bir şekilde söz etmemesi, hatta konuyu kendine mal ederek eserine kaynağından farklı bir ad vermesi, iki eser arasındaki ilişkiyi tanımlama konusunda şüpheler oluşturmaktadır. Bu çalışmanın başında, bir mesnevî şairini nazire yazmaya iten ana nedenlerin, kendinden önceki bir şairi onurlandırmak ve/veya ona üstünlüğünü göstermek olduğu, dolayısıyla eserini açıkça nazire olarak tanımlamasa bile bazı ipuçları vermesi gerektiği, aksi takdirde nazirenin varoluş nedenini yitireceği ifade edilmişti. Feyzî Çelebinin eserinde bu tarz ipuçlarına rastlanamamış olması da bir diğer çekince olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

---

<sup>37</sup> Agâh Sırrı Levend, "Ahmed Rızvan'ın İskendernamesi", *Türk Dili Dergisi*, (1952) sayı 3, s. 30.

Agâh Sırrı Levend bir başka makalesinde de Hayatî'nin *İskendername*'sinin bir kısmının Ahmet Rıdvân'ın *İskendername*'si ile aynı olduğunu bildiriyor. Yine de intihal hükmünü vermek için yeterli delil olmadığı sonucuna varıyor. Bk.: Agâh Sırrı Levend, "Hayatî'nin İskendernamesi", *Türk Dili Dergisi*, sayı 4, (1952), s. 16-17.



<i>ŞEM Ü PERVANE</i> <sup>38</sup>	<i>MİHR Ü MAH</i>
<i>Başlık ve Konunun Gelişmesi</i>	<i>Başlık ve Konunun Gelişmesi</i>
I. Kitāb-ı Şem' ü Pervāne yā Te'līf-i Feyzī Çelebī Ğufirā Zünübuhu temmet Hamd ü sena	I. Kitāb-ı Mihr ü Māh-ı 'Ālī Efendi (BL nüshası)
II. Merātib-i Tahmīd ve Fāyik-i Tevhīd ki Evşāfından 'Aql-i Beşer Münkati' Olmuşdur: Tahmīd ve tevhīd	II. Mebde'-i Tevhīd-i İlāhī ve Menşe'-i Tahmīd-i Nā-mütenāhī: Tevhīd ve Tahmīd
II. Merātib-i Tahmīd ve Fāyik-i Tevhīd ki Evşāfından 'Aql-i Beşer Münkati' Olmuşdur: Tahmīd ve tevhīd	II. Mebde'-i Tevhīd-i İlāhī ve Menşe'-i Tahmīd-i Nā-mütenāhī: Tevhīd ve Tahmīd
III. Der Na't-i Seyyidi'l- Enbiyā' ve Seyyidi'l- Aşfiyā' Muḥammedü'l- Muştafā 'Aleyhi's-selām:	III. Der Bahşāyiş-i Yezdān ü Āsāyiş-i Kevn ü Mekān: Hamd ve sena
IV. Der Beyān-ı Ba'zı Mu'cizāt-ı Resūl Şalla'llāhū 'Aleyhive's-s- Sellem	IV. Der na't-i Resūl-i a'zam ü Nebī-yi mükerrerem Muḥammedü'l-'Arabī Şalla'llāhū ve's-sellem
V. 'Işkda Engüşt-nümā Olan Mu'cizedür ki Beyān Olunur: Peygamberin birbirlerine duydukları aşktan ölen Varka ve Gülşah'ı diriltme mucizesi	V. Der Mi'rāc ü Mu'cizāt-ı Seyyidü'l- Sādāt: Miraç ve Peygamberin taşı konuşurması mucizesi
VI. Der Na't-i İmām-ı 'Atīk Ebī Bekr-i Sıddīk Radiyā'l-lāhu 'Anhu	VI. Der Na't-i Zübdet-i Erbābü'l-Taḥkīk Ve't-Tedkīk Ebūbekr Aş-Şıddīk
VII. Der evşāf-ı 'Ömerü'l- Fārūk Radiyā'l-lāhu 'Anhu	VII. Başlık yeri boş: Hz. Ömer'e methiye
VIII. Der Na't-i İmām Zekī 'Oşmān-ı Zī'n- Nüreyn Radiya'l-lāhu 'Anhu	VIII. Der Na't-i Cāmi'ü'l- Kurān ve Şāhibü'l- 'Ārifān 'Oşmān bin 'Affān

<sup>38</sup> Burada yer alan başlıklar *Şem ü Pervane*'nin Gönül A. Tekin tarafından hazırlanmış olan tenkidli metninden transkripsiyon sistemi değiştirilmeden alıntılanmıştır.

IX. Der Na't-i Esedu'l-lâh el-Ġâlib 'Alî İbn-i Ebî Tâlib Kerreme'l-lâhu Vechahu	IX. Der Na't-i Esedu'llâh el Ġâlib 'Alî ibn-i Ebî Tâlib
X. Der Na't-i Kırratü'l- 'Ayneyn-i Resüli'l-lâh İmâm Hasan İmâm Hüseyn Pâdişâh-ı Zamân Nevîn-i 'Aşr Hâzret-i Şulţân Selîm Hân Rıdvâna'l-lâhu 'Aleyhim	Mihr ü Mah'da yok.
XI. Der Evşâf-ı Hâlîfe-i Rüy-ı Zemîn Zübde-i Âl-i 'Oşmân Şulţânü'l- Berreyne ve Hâkânü'l-Bahreyn Şulţân Aḥmed ibn-i Şulţân Meḥmed Hân	X. Der Medâyh-i Neḳâve-i Pâdişâhân-ı Güzîde-i Âl-i 'Oşmân Kırret-i 'Ayn Pâdişâh-ı Zamân Nevîn-i 'Aşr Hâzret-i Şulţân Selîm Hân
XII. Der Du'â-yı Pâdişâh-ı Rüy-ı Zemîn	XI. Hâzret-i Hân Selîm-i Ferruḥ-zâd Şâh-ı Vâlâ-Maḳâm-ı Milket-i Dâd
XIII. Der Zıkr-i Maḥâmid-i Velıyyü'n- Ni'am Muḥammed Pâşâ Mutaşarrıf-ı Niḡbolî	Mihr ü Mah'da böyle bir kısım yok
XIV. Der Münâcât ilâ Kıziya'l- Hâcât-i Feyzî-i bî-Çâre	XII. Başlık yeri boş. İçerikten bu bölümün bir münacat olduğu anlaşılmalıdır: Âlî, günahlarının çok ama Allah'ın lütfunun, rahmetinin bol olduğunu söylüyor. Allahtan varlığını yokluğa tebdil eylemesini diliyor. Onun yardımıyla dinden ayrılmamayı, ilminin artmasını istiyor.
XV. Sebeb-i İnşâ'- İn Kitâb-ı Müstetâb	XIII. Der Sebeb-i Te'lîf-i Kitâb ve Mücib-i Taşnîf-i Belâġât-Nişâb Çünân ki Vâkı'-i Hâl ve Aḥsen-i Maḳâl Geşte-Büd
Şair, şirin dilli bülbüle hitapla macerasını anlatmasını, aşkının sırlarını açmasını istiyor. Bülbül "Can" adlı dostunun teşvikiyle aşkını anlatan bu eseri yazmaya karar verdiğini belirtiyor. Eserin telif	Şair sır gülşenin bülbülüne hitap ediyor. Aşkını ve maşuğunun kimliğini bildirmesinin zamanının geldiğini söylüyor. Şair, İbrahim adında bir peri yüzlüye âşık olduğunu, vuslatıyla hürrem olduğunu anlatıyor. "Gönül" adında ehl-i

olduğu vurgulanıyor.	temiz bir dostunun onu, böyle bir eser yazarak adını dünyada ölümsüz kılmaya teşvik ettiğini belirtiyor.
XVI. Māhiyet-i ‘Işkla İnsān-ı Kāmil Olup Nite ki Dinilmişdür: El ‘Aşq Cevher-i Rabbānī ve ‘Işq Ğidā-yi Rūh ve Mūsīl-i Maḫşūd Olduğın Beyān İder: Bu babda aşkın insanı olgunlaştırdığı, tevekkül ve tahammül sahibi ettiği anlatılır.	XIV. Başlık yeri boş. Sebeb-i telifin bir devamı niteliğinde olan bu kısımda “aşk” anlatılıyor: Aşkın insan benliğinde yarattığı tezatlar vurgulanıyor (derd-derman, lezzet, zehr,vb.). Leyla-Mecnun, Ferhad-Şirin hikâyelerine gönderme yapılıyor ve âşğın aşkını aleme beyan eyleyerek adını ünlendirmesi söyleniyor.
XVII. Mebde’-i Dāsītān ‘Işq ile Meşhūr-ı ‘Ālem Olan Şem’ <ü> Pervānedür  Şebistan adlı bir ülkede, Şem adında bir padişah kendisine bir âşık göndermesi için Allah’a yakarır. Duası kabul olur.	XV. Başlık yeri boş.  Mihr adlı, güzellikte, ilim ve fazilette son mertebeye varmış bir padişah, Allah’a kendine bir âşık göndermesi için yakarır. Duası kabul olur. Mah ortaya çıkar.
XVIII. Derd-mend Pervāne Şem’-i Cān-sūzı Görüp Mübtelā Olduğudur Pervāne adında bir kalender derviş Şem’i görüp âşık olur. Onun güzelliği karşısında çılgına döner. (Gazel I ve II)	XVI. Başlık yeri boş.  Mah adında bir “üftade” Mihr’i görüp âşık olur. (Gazel I)
XIX. Pervāne-i Bī-çāreye Āteş-i ‘Işq Te’şīr ve Ser-gerdān itdügidür  Dünya hallerinin değişkenliği, aşkın insanı düşürdüğü haller ve Pervane’nin Şem’e olan aşkıdan ötürü çektiği acılar anlatılır. (Gazel III: Aşk acısı)	XVII. Başlık yeri boş.  Aşkın insanı düşürdüğü haller, aşkın evvelinin safa, ahirinin cefa olması ve Mah’ın aşk ateşiyle yanarak Mihr’e kavuşmak için Allah’a yakarışı anlatılır.
XX. Pervāne ‘Işq ile Ser-gerdān Şahrāda Gezerken Bād-ı Şarşār	XVIII. Başlık yeri boş.

<p>nâmında Bir Ayyāra Rāst Gelüp ‘Ayyār Hālīne Merḥamet İdüp Vişāle İrgürmek İçün Şem‘-i Şeb-efrūza Pervāneyi Götürdügidür Beyān İder</p> <p>Pervane Bad-ı Sarsar’a rastlar. Bad-ı Sarsar onu Şem’in sarayına götürür. Dört unsurdan biri olan Bad Şem’in pederi olan Nār ile düşmanlığını anlatır ve Şem’i ele geçireceğini söyler.</p>	<p>Mah’ın duası kabul edilir ve Mihr Mah’ı görür. Mihr bir gün dilenci kılığında yeryüzüne iner. Mah onu görüp aşkını açıklar fakat Mihr ondan yüz çevirip , yürüyüp gider. Mah öncekinden beter acılar içinde kalarak bu halini anlatan bir gazel söyler. (Gazel II)</p>
<p>XXI. Fānūs Nāmında Bir Raḳīb Şem’in Hem ‘Áşıkı ve Hem Hāfızı Olup Şem‘-i Dil-ārāyı Cümle Şeylerden Hıfz İtdügidür</p> <p>Fanus Şem’in kıskanç koruyucusudur. Bad’ın, Şem’in hisarını yıkamayınca başını alıp gitmesi üzerine Pervane bir başına kalır. Ah ederek dolaşır durur.</p>	<p>XIX. Başlık yeri boş.</p> <p>Mah Şeb-i Deycur’a rastlar. Ona kara giymesinin ve hep matemde olmasının nedenini sorar. Şeb sırrını açıklamaz. Daha sonra rastladığı Husuf adlı bekçi onu kadı Bercis’in huzuruna getirir. Bercis Mah’ı teselli ederek, çektiği acıların ve döktüğü göz yaşlarının onu maşuğuna kavuşturacağını söyler.</p>
<p>XXII. Fānūs-ı Nā-bekār Pervāneye Nifāḳ İdüp Kūy-i Yārdan Redd İtdügidür</p> <p>Rakip hakkında bir kısımdan sonra Fanus’un nifak sokması. Fanus Şem’e, Pervane’nin her yerde aşkını anlatarak gezdiğini, adını aşikâr ettiğini anlatınca Şem gazaba gelerek Pervane’ye mektup gönderir.</p>	<p>XX. Başlık yeri boş.</p> <p>Bercis Mih’re, Mah’ın onun aşkıyla yandığını anlatır. Âleme aşkını açıkladığı için Mihr kızar ve Mah’ı sürgüne yollayarak cezalandırır.</p>
<p>XXIII. Şem‘ün Pervāneye İrşāl Eyledüğü Nāmedür ki Z?ikr Olunur Gönderdiği mektupta Şem Pervane’dan şehri terk etmesini ister. Aşkını kalbinde saklamasını, ifşa etmemesini söyler. “Eğer bana</p>	<p>XXI. Başlık yeri boş</p> <p>Mihre olan aşkını açıklayarak hata ettiğini anlayan Mihr, onun emrettiği üzere başka bir diyara göç eder. (Gazel III: Mah’ın ayrılık acısı)</p>

gerçekten âşıkın sözünden çıkmazsın” der.	
XXIV. Anest Ḥasb-i Ḥāl-i Pervāne-i Bī-Mecāl Pervane mektubu alınca kendini kaybeder. Daha sonra Şem’in emri gereği terk-i diyar eder. (Gazel IV: Ayrılık acısı)	XXII. Başlık yeri boş. Mah Subh-ı Sadık’a rastlayarak halini anlatır ve aracı olmasını ister. Subh-ı Sadık Mihr’e giderek Mah’ı affetmesini diler. Mihr de âşığı gönderdiği için pişmanlık duymaktadır. Subh-ı Sadık’ın sözlerine sevinerek, Mah’ı affettiğini ve geri dönmesine izin verdiğini söyler.
XXV. Pervāne Tīb ü Tenhā Gezerken Sitārelere Ḥālını ‘Arz İtdügidür Pervane yıldızlara halini anlatır. (Gazel V: Maşuğu tarafından reddedilmesi)	<b>XXIII.</b> Başlık yeri boş. Mah Mihr’in ülkesine geri döner. İki sevgili karşılaşınca, Mihr kime âşık olduğunu sorar. Mah onun yüzüne ayna tutunca, Mihr de ona olan aşkı ifşa eder. Mah’ı beraberce zevk ü safa etmeye çağırır. Tek isteği aşklarının gizli kalmasıdır. Şair dünya hallerinin değişkenliğinden söz eder. (Gazel IV: Mah’ın vuslata ermekten duyduğu mutluluk)
XXVI. Ḥasb-i Ḥāl Pervane yıldızlardan yardım ummanın bir fayda sağlamadığını görür.	XXIV. Niyāz-ı Ğawīw Zerre adında bir rakip ortaya çıkarak Mihr’e aşkı anlatır. Mihr de onu beğenerek yanına kabul eder. Bunu gören Mah üzülür, ağlayıp inler.
XXVII. Pervānenūn Māh-ı Serī’ü’s-Seyrden İstimdād Eyledügidür Pervane, ışığıyla yeryüzünü aydınlatan Mah’dan yardım diler. Âli-cenap bir sultan olarak onu gurbet diyarından kurtarıp yarine ulaştırmasını ister. Fakat Mah’dan cevap alamaz.	XXV. Başlık yeri boş. Zerre Mihr’e, Mah’ın her yerde aşkı anlattığını söyler. Mihr Zerre’nin sözlerine inanarak Mah’ı tekrar şehirden uzaklaştırır.

<p>XXVIII. Sitâre ve Mâhdan Me'yûs Olup Âhîr Kâdî'ü'l-Hâcâta Niyâz İtdügidür</p> <p>Pervane çektiği acıları anlatarak yarine kavuşturması için Allah'a yalvarır. Duası kabul olur.</p>	<p>XXVI. Başlık yeri boş.</p> <p>Mah bahtsızlığına ağlayarak şikâyet eder. Hemdemi olmadığından dert yanar.</p>
<p>XXIX. Du'âsı Kâbül Olup Şeb-i Târîkiñ Ta'rîf Recâsıyla Vuşlat Bulup Velîkin Celâl-i Yâre Tâkat Getürmeyüp 'Âķibet Helâķ Olduğudur</p> <p>Fanus'a kızarak yanından uzaklaştırır. Zenci hizmetkârı Şeb-i Târîk'e cihanı dolaşıp kendi adını anan birisi var mı diye araştırmasını emreder. Şeb Pervane'ye rast gelir.</p>	<p>XXVII. Başlık yeri boş</p> <p>Bu babda bir içki meclisi anlatılır. Mey-i rananın aslında ab-ı hayatŞem olduğu, şarabın insana sıkıntılarını unutturduğu söylenir. Kurulan mecliste bir tek sevgili (Mihr) eksiktir. Seyyareler Mah'ın dostlarıdır. Mah onlardan aracı olmalarını isteyince öfkelenirler. (Gazel V.: Mah başkalarına açıldığı için pişmanlık duyar.)</p>
<p>XXX. Münâzara-i Şeb-i Târîk bâ Pervâne-i Ğarîb ü Bî-çâre</p> <p>Şeb Pervane'ye sorular sorarak onun beşeri aşk yoluyla ilahî aşka ulaştığını anlar. Şem'e giderek Pervane'nin nasıl acılar içinde yandığını anlatır. Vuslat gerçekleşince Şem şevkinin çokluğundan tecelli eder. Pervane oluşan nurda yanarak yok olur. (Gazel VI: Pervanenin vuslat ile şad olması)</p>	<p>XXVIII. Başlık yeri boş.</p> <p>Meh Mah'a kavuşmak için son olarak Allah'a yalvarır. "Bana verdiğin derdin dermanını da talep ederim" der. Duası kabul olur.</p>
<p>XXXI. Her Vuşlatın Şoñı Fûrķat ve Nûş ve Âhırnı Nîş ve Her Gülşene Ğazân ve Devlet Şoñı Zillet Muķarrer Olup Şubķ-ı Şâdik Nâmında Bir Nâ-murâd-ı Şâķib-ķurûc</p>	<p>XXIX. Başlık yeri boş.</p> <p>Zerre Mah ile Mihr'i fitne yoluyla ayırmanın cezasını görür. Kış gelir. Mihr yok olur. Ondan ayrı düşen Zerre Mah'a</p>

<p>Ẓuhūr İdüp Şebistānı Harāb ve Nām-ı Şem‘i Nā-pedīd ve Nā-yāb İtdügidür ki Tafşīl Üzere Beyān Olunur</p> <p>Dünya nimetlerinin geçiciliği, her güzel şeyin son bulacağı anlatılır. Yalnız kalan Şem maşrik tarafından Subh-ı Sadık adında bir pehlivan ve oğlu Afıtab’ın gelişiyile başını alıp gider. Görünmez olur.</p>	<p>ettiği cefalar yüzünden başına bunların geldiğini anlar.</p>
<p>XXXII. Bu Hikāyet-i Pür-Şikāyetden Ğaraż ve Erbāb-ı Dile Kışşadan Hişşe Ne İdügi Zıkr Oldı Şeylerin Te’vīli Ne Günedur Beyān Ve ‘Ayān Olundı</p> <p>Bu babda şair eserinin arif kişiye sırlar açtığını, aşk ehli için bir hasb-ı hal olduğunu söyleyerek teker teker eserde yer alan kişilerin hangi kavramların sembolü olduklarını açıklar.</p>	<p>XXX. Başlık yeri boş.</p> <p>Cefa çeken âşıkların sonunda vuslata erecekleri anlatılır. Dertli Mah’ın Dualarının kabul edilip Mihr ile buluşması. Mihr’in de ona olan aşkını dile getirmesi.</p>

“SIMILARITIES BETWEEN MUSTAFA ALİ OF GALLİPOLİ’S *MİHR U MAH* AND FEYZİ ÇELEBİ’S *ŞEM Ü PERVANE*: PLAGIARISM OR TRADITION?”

*Abstract*

This article is an attempt to define the relationship between two mathnawis written in different centuries, possessing unusual and intriguing similarities in terms of subject and expression. In the first part of the article, the term “nazire” (imitatio) is discussed. Old Turkish literature which is based on common themes, motifs and figures of speech, uses the term “nazire” in a general way, to describe the resemblances between literary works. Ancient poets’ and today’s critics’ views on and definitions of this term are thoroughly examined. In this respect, other terms with parallel meanings are also studied. In the second part, two mathnawis namely, Mustafa Ali of Gallipoli’s *Mihr ü Mah* and Feyzi Çelebi’s *Şem ü Pervane* are compared and the observed similarities of theme, motif, composition and expression are evaluated with reference to the “nazire” characteristics discussed in the first part of the article.

*Keywords*

*Key words:* nazire, Mustafa Ali of Gallipoli, *Mihr ü Mah*, Feyzi Çelebi, *Şem ü Pervane*, mathnawî, plagiarism, imitatio.

## FENARİZADE MUHYİDDİN ÇELEBİ VE DİVANI

Mustafa DEMİREL\*

### ÖZET

*Fenarîzade Muhyiddin Çelebi, XVI. yüzyılda yaşamış âlim şairlerimizdendir. Yüksek tahsilini tamamladıktan sonra, önce İstanbul'da Hadım Ali Paşa Medresesi'ne, sonra Bursa'da Sultan, 919 (1513)'da da Sahn-ı Seman Medresesi'ne müderris oldu. Bu görevlerinden sonra, önce kazasker, daha sonra şeyhülislâmlık makamına yükseldi. Kaynaklar, Fenarîzade Muhyiddin Çelebinin âlim ve iyi bir şair olduğunu belirtirler. Biz şiirleri üzerinde yapmış olduğumuz araştırma ve incelemelerimizde, bu zatın devrin şairleri arasında zikredilmeye değer güzellikte şiirler yazdığını gördük. Eserlerinde mecaz, kinaye, teşbih, istiare, cinas gibi sanatları kullanmış ve bu sanatları icra ederken hiç kendini zorlamadan, şiirlerini gayet ustalıkla dilinden döküvermiştir. Dili devrine göre oldukça sade; orijinal hayalleri, âşıkane edası, tasavvufa ait bilgisi, şiirlerindeki samimi ifadeleri ile çağdaşı olan divan şairleri arasında müstesna yerini almıştır. Makalemizin esas konusunu teşkil eden şiirleri, özellikle divanından seçtiğimiz gazel ve kasideleri, onun şiiri hakkında bize fikir verebilecek niteliktedir.*

*Anahtar kelimeler:*

*Muhyiddin Çelebi, divan, kaside, gazel.*

### Hayatı

On altıncı yüzyılda yaşamış âlim şairlerimizden Fenarîzade Muhyiddin Çelebi, Bursa'da doğdu.<sup>1</sup> Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Tezkireci Sehî Bey onun Mehmed Şah Çelebinin küçük kardeşi olduğunu kaydediyor. Mehmed Şah Çelebi 883 (1478) yılı civarında

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

<sup>1</sup> Görebildiğim Şuarâ Tezkirelerinde Fenarîzade Muhyiddin Çelebinin doğum tarihine rastlamadım. Ancak Müstakimzâde Sâdeddin Süleyman Efendi, *Devhatü'l-meşâyih (Osmanlı Şeyhülislamları'nın Biyografileri, s. 22)*'de hicrî 751 Safer'inde doğduğunu söylemiş ise de bu doğru değildir. *Osmanlı Şeyhülislamları*'nda doğum tarihi hicrî 851 olarak gösterilmiştir.



doğduğuna göre, şairimizin bu tarihten sonra doğduğunu söyleyebiliriz. Muhyiddin Çelebi Molla Fenârî neslinden Ali Çelebinin oğludur.<sup>2</sup> Soyu *Şakaik Tercümesi*'nde uzun bir ibare (Muhyiddin Çelebi ibn-i Mehmed bin Ali bin Yusuf Bâlî ibn-i Şemseddin el-Fenârî) ile belirtilmiştir. İlköğrenimini babası Ali Çelebiden gördü. Babasının ölümünden sonra ünlü bilgin Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Efdalzâde Hamidü'd-dîn'den tahsiline devam etti;<sup>3</sup> bağlı olduğu soya lâıyk bir surette büyük bir âlim olarak yetişti. Padişah Sultan II. Bayezid devrinde veziriazam olan Hadım Ali Paşa onu evlat edindi. Daha sonra kazasker Müeyyedzâde'ye damat oldu. Hatipzâde'den ayrıldıktan sonra İstanbul'da Hadım Ali Paşa Medresesi'ne, sonra Bursa'da Sultan, 919 (1513)'da da Sahn-ı Seman Medresesi'ne müderris oldu.<sup>4</sup> Bahsi geçen medreselerden sonra 925 (1519) senesinde önce Edirne'de Dârü'n-nasr'a, sonra da 926 (1520)'da İstanbul kadılığına getirildi ve bu vazifesinden sonra 929 (1523)'da Anadolu kazaskerliğine, daha sonra 930 (1524) senesinde Rumeli kazaskerliğine yükseldi.<sup>5</sup> Bu görevde iken dönemin bazı olaylarına karıştı. Veziriazam Pîrî Mehmed Paşanın aleyhine, veziriazam olmak isteyen Hain Ahmed Paşanın tertibiyle, Mısır'dan vaktiyle sürülenlerden rüşvet alıp gitmelerine izin verdiği yolunda yapılan şikâyetleri teftişle görevlendirildi. Bazı kaynakların belirttiğine göre güya Hain Ahmed Paşa taraftarı olan Muhyiddin Çelebi, bu soruşturmada adaletsiz davranmış, teftişi Pîrî Mehmed Paşanın aleyhine sonuçlandırmıştı. Pîrî Mehmed Paşanın hizmetinde bulunmuş olan Celâlzâde Mustafa Çelebi bu olay dolayısıyla Muhyiddin Çelebinin “ Tarîk-ı Hak'dan çıkıp erbâb-ı zulme tâbi olduğunu ve nakd-i adli zâyî eylediğini” yazar (*Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, vr. 110<sup>a</sup>). Ancak iktidar mücadelesini kaybeden Hain Ahmed Paşa görevden uzaklaştırıldıktan sonra, veziriazamlık makamına Muhyiddin Çelebinin de desteklediği Makbul İbrahim Paşa getirildi (930/1523). Daha sonra Molla Kâbiz

<sup>2</sup> Âşık Çelebî, *Meşâirü'ş-şuarâ*, (G. M. Meredith-OWENS tarafından hazırlanan tıpkıbasım), London 1971, vr. 119a; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şuarâ*, c. II, (İbrahim Kutluk tarafından hazırlanan tıpkıbasım), Ankara 1981, s. 877; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî (Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniye)*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, c. 4, s. 344; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 183; Mehmet İbşirli, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1995, XII, 339-340.

<sup>3</sup> Mecdî Efendi, *Şakâik-ı Numaniye ve Zeyilleri (Hadâiku'ş-şakâik)*, (Neşre hazırlayan: Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, 1, 387.

<sup>4</sup> Mecdî Efendi, *a.g.e.*, s. 388.

<sup>5</sup> Müstakimzâde Süleyman Efendi, *Devhatü'l-meşâiyih*, (*Osmanlı Şeyhülislamları'nın Biyografileri*), Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, IV, 22.

olayları meydana çıktı. Molla Kâbız'ın şer'î iddialarını Anadolu Kazaskeri Kadrî Çelebi ile birlikte reddetme hususunda yetersiz kalmaları, Muhyiddin Çelebinin gözden düşmesine sebep oldu.

Muhyiddin Çelebi, Makbul İbrahim Paşanın 943 (1536)'te katlinden sonra, yerine geçen Ayaz Paşa ile anlaşmazlığa düştü, on beş yıl kadar süren kazaskerlik vazifesinde iken Ayaz Paşa onu 944 (1537) tarihinde günlük 150 akça ile emekliye ayırdı.

Muhyiddin Çelebi görevinden ayrıldıktan sonra, hacca gitti ve orada mücavir (yurdunu terk ederek zamanını Mekke ve Medine'de ibadetle geçiren) olarak kaldı. Hacda tefsir dersleriyle meşgul oldu. Orada Arap, Acem ve Arap diyarının dışında bulunanlara kendi dillerinde (üç dilde) dersler verdi.<sup>6</sup>

Hicaz (Mekke)'da bir yıl kalan Muhyiddin Çelebi, ülkesine döndükten sonra 949 (1542) senesinde Abdülkâdir Hamidî Çelebinin yerine şeyhülislâm oldu.<sup>7</sup> Bu arada 50 akça ilâve edilerek maaşı, günlük 200 akçaya çıkarıldı. Bu makamda üç sene görev yaptıktan sonra kendi isteği ile 952 (1545)'de emekliye ayrıldı.<sup>8</sup>

Görüşlerini çekinmeden söyleyen, insan haklarına riayet eden, adil, takva ehli, doğru sözlü, iyi huylu, değerli insan Muhyiddin Çelebi 26 Zilkade Pazar günü 954 (13 Aralık 1547)'te güneş doğarken vefat etti. Eyüp Sultan Camii civarında medfundur.<sup>9</sup> Muhyiddin Çelebinin ölüm tarihi bazı mecmua ve şuara tezkirelerinde şu mısralarla belirtilmiştir: *İde Muhyiddin Efendi rûhını şād ol Vedūd* (ایده محیی الدین افندی روحنی اول ودود)

Şair Nazmî Efendi de Muhyiddin Çelebinin ölüm tarihini şu mısra ile belirtmiştir: *Muhyî-i dîn oldu 'âzîm rahmete* (محیی دین اولدی عازم رحمتہ)

### Dili ve Edebî Kişiliği

Muhyiddin Çelebinin dili devrine göre oldukça sadedir. Fakat devrinin bütün yazar ve şairleri gibi onun da kullandığı Arapça ve Farsça kelime ve kavramların incelikleri herkesçe bilinmediği için dili anlaşılmasız gibi görülmektedir.

<sup>6</sup> Âşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 119 a; Mecdî, *a.g.e.*, s. 388.

<sup>7</sup> Âşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 119 a; Mecdî *a.g.e.*, s. 388.

<sup>8</sup> Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>9</sup> Mecdî, *a.g.e.*, s. 388.; Müstakimzâde, *a.g.e.*, s. 23.

Müderislik, kadılık ve şeyhülislâmlık mevkilerine kadar yükselen Muhyiddin Çelebi, XVI. yüzyılın değerli şairleri arasında önemli bir yere sahiptir. Kaynaklar, Fenarîzade Muhyiddin Çelebinin âlim ve iyi bir şair olduğunu belirtirler. Biz şiirleri üzerinde yapmış olduğumuz araştırma ve incelemelerimizde, bu zatın devrin şairleri arasında zikredilmeye değer güzellikte şiirler yazdığını gördük. Eserlerinde mecaz, kinaye, teşbih, istiare, cinas gibi sanatları kullanmış ve bu sanatları icra ederken hiç kendini zorlamadan, şiirlerini gayet ustalıkla dilinden döküvermiştir. Dili devrine göre oldukça sade; orijinal hayalleri, âşıkâne edası, tasavvufa ait bilgisi, şiirlerindeki samimi ifadeleri ile çağdaşı olan divan şairleri arasında yerini almıştır.

Şiirlerini divan üslûbu üzere tertip eden şairimizin mürettep ve mükemmel bir divanı vardır.<sup>10</sup> Şiirlerinde sağlam ifadeler kullanan Çelebi, kendisine “Muhyî” kelimesini mahlas edindi. Üç dilde (Türkçe, Arapça, Farsça) şiirler yazdı. Şiirlerini ekseriya *nazire* olarak yazan şairimiz, tek kafiye ve redifte yedişer, dokuzar beyit gazel söylemiştir.<sup>11</sup> Muhyiddin Çelebi, Türk ve İran şairlerinin gazellerine 506 nazire yazmıştır.

Biyografik eserlerde Muhyiddin Çelebinin sevilen şu beyitlerini tespit ettik:

Ağzı nâzûklükle kınum nûş idüp oldı revân  
 Kıtre-i hûnum anuñ ağzında kıalmışdur nişân  
 Bahr-i eşküm köpri tutmaz köpri şanma kıaşum  
 Çeşmeler üzre kemerdür iki kıaşum benüm  
 Ögerler gerçi kim şabr-ı cemîli  
 Velî şabruñ dağı erzânı hoşdur  
 Dil-i Muhyî'den eksük olmasun derd  
 Müsâfir hânenüñ mihmânı hoşdur  
 ‘Aceb maħbûbsın ey şüh-ı şannâz  
 Dili virmezsem olmaz virsem olmaz

(Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, s. 877; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-şuarâ*, vr. 119a; Müstakimzâde Sâdeddin Süleyman Efendi, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 220; *Latîfi Tezkiresi*, s. 307.)

Reyhân u benefşeyle idüp bâğ-ı ruhuñ zeyn  
 Sanduñ ki bahâr oldı hâzân eyledüñ ey dost

<sup>10</sup> Kınalızâde Hasan Çelebi, *a.g.e.*, s. 879.

<sup>11</sup> Âşık Çelebi, *a.g.e.*, vr. 119 b; Mecdî, *a.g.e.*, s. 389.

Alurlar cān u dil nakdini bizden  
 Varurlar ğayr-ile bāzār iderler  
 (*Sehi Bey Tezkiresi*, s. 131)

Nigāruñ rüyü Rüm'umdur ğara zülfi Ğaramān'um  
 Ağ alnı Aydın'um başında şırma şacı Şarhān'um  
 Cihāna ehl-i 'ışık için getüre miřlüñi řāyed  
 Cihānda olmasun [ol] dil-rübāyi toğuran ana  
 (Āřık Ğelebi, *Meřāirü'ş-suarā*, vr. 119<sup>b</sup>)

Mināre eyleyüp gül řāhımı bülbül gülistānda  
 Namāz-ı 'ışık için 'āřıklara anda ezān eyler  
 Ğemende ehl-i bezmi tāb-ı mihr incitmesün diyü  
 Bahār ebri ağ atlaslardan aña sāyebān eyler  
 (Muhyiddin Ğelebi, *Divan*, vr. 50<sup>b</sup>)

Muhyiddin Ğelebi, çeşitli faziletlerle tanınan, güzel ahlāk sahibi, edep ve haya ile müzeyyen, nezaket ehli bir kişi idi.<sup>12</sup> Takva ehli, çok cömert, fakirlerin dostuydu, dinin emrettiĝi şeylere harfiyen uyardı.<sup>13</sup> Alışverişle-  
 rinde hak ve hukuku gözetemeyen, olgun bir insandı. Halkın kıbleĝāhı olan  
 mihraptan başkasına baş eĝmemiř, abdest ibriĝinden başka kulpa yapış-  
 mamıştır.<sup>14</sup> Hayır amacıyla İstanbul mülhakatından Beykoz'a baĝlı  
 Dereseği'de ve Rumeli'de birer mescit yaptırmıştır.

*řakāik-ı Numaniye ve Zeyilleri*'ndeki kayda göre, Muhyiddin Ğelebinin  
 kazaskerlik makamından azline sebep olan sadrazam Ayas Paşanın helāki  
 için hacda Beytullah'ın kapısının halkasına yapışarak, adı geĝen sadrazama  
 beddua etti. Duası kabul olup o gün Ayas Paşanın öldüĝü anlaşıldı. Halk  
 arasında bu olayın, Ğelebi'nin duası yüzünden meydana geldiĝine inanan-  
 lar oldu. Ğelebi, konuşurken görüşlerini çekinmeden söyler, kimsenin  
 ayıplamasından korkmazdı.

Bazı tezkirelerde Muhyiddin Ğelebinin hāl ve davranışlarının tuhaf  
 olduĝu, bazen vesveseye kapıldıĝı yazılıdır. şöyle ki: Çok yemek yediĝi  
 hālde doymadıĝı, vesveseye kapılıp dışardan aldıĝı bir şeyi, hatta kalemini  
 dahi yıkamadan kullanmadıĝı belirtilir. Latifi'ye göre her ne zaman aşka  
 gelse ya şiir okur, ya da şiir yazardı. Sonra da kalkıp abdest tazeler, aĝzını

<sup>12</sup> *Sehi Bey Tezkiresi (Heşt Bihışt)*, Haz. Günay Kut, Harvard Üniversitesi Basımevi 1978, s. 131.

<sup>13</sup> Mehmed Süreyya, *a.g.e.*, s. 344; *Latifi Tezkiresi*, (Haz. Mustafa İsen) Kültür Bakanlığı Yayınları 1000 Temel Eser Dizisi/ 149), Ankara 1990, s. 307.

<sup>14</sup> *Mecdi*, *a.g.e.*, s. 388.

gül suyu ile çalkalardı.<sup>15</sup> Sofuluk nedeniyle mekruh diye manzum sözden bu kadar sakındığı hâlde, büyük bir divan teşkil edecek kadar şiir söylemiş olması düşündürücüdür.

#### Eserleri

1. Tamamlanmamış Kur'an-ı kerim tefsiri.
2. Hidaye'ye dair makaleleri.
3. Seyyid Şerif-i Cürçânî'nin Şerh-i Miftah'ına yaptığı haşiye.
4. Sadr-ı Şeria'ya dair yazıları.

(Bu eserler *Şakâik-ı Numâniye ve Zeyilleri*, s. 388; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 23 ve diğer kaynaklarda belirtilmiştir.)

5. Divan.

#### Divan ve Divan'ın Muhtevası

Kafiyelerine göre dizilmiş olan Muhyiddin Çelebinin divanı, başta bir münacat, biri Arapça olmak üzere na't tarzında iki kaside, 27. varakta bir, 149-151. varaklar arasında üç naat; 506 nazire ve 206 ihtira (orijinal) olmak üzere toplam 719 manzumeden meydana gelmiştir. Divan bir münacatla başlamaktadır:

Şalındukda ma'ânî şaydına şebbâz-ı dil hergâh  
Gerek bir bâli bi'smi'llâh ola bir bâli hamdi'llâh

Bundan sonra yine na't tarzında biri Arapça, ikisi Türkçe olmak üzere üç kaside bulunuyor. Kasidelerden sonra divanda şairimizin diğer şiirleriyle, başta Ali Şir Nevayî olmak üzere Molla Câmî, Necatî, Mesihî, Ahmed Paşa, Şeyhî, Adnî, Atâî, Sâfi, Şevkî, Nizâmî, Şeyh Kemâl, Tâli'î, Âftâbî, Zülâlî, Selmân, Hafî, Fatih Sultan Mehmed ve I. Sultan Selim gibi yerli ve yabancı şairlerin şiirlerine nazireler bulunmaktadır.

Burada nazire ve nazirecilik hakkında bilgi vermek yerinde olur kanaatindeyiz. Nazire, bir şairin manzum eserine diğer bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede yazılan benzer şiirdir. Bu şartları yerine getirmek suretiyle şiir yazmaya tanzir, bu tür şiirlerin derlendiği kitaplara da nazire mecmuası denir. Nazire terimi, Türkçede *söylemek*, *yazmak* (Nazire söylemek, nazire yazmak) yardımcı fiilleri ile söylendiği gibi; bir kimsenin hareketinin bir başkası tarafından aynen tekrarlanması veya ona tam bir karşılık teşkil eden hareketi için de *yapmak* yardımcı fiili ile söylenir. Me-

<sup>15</sup> *Latîfî Tezkiresi*, s. 307.

selâ “Ona nazire yapıyor” denir. Nazire olarak yazılan bir eser, beğenilen bir şiire karşı yazılır. Bu tutum kuru bir taklitçilik değildir. Hatta çok zaman nazire olarak yazılan bir şiir, orijinalinden daha güzel olabilir.

Nazireciliğin Türk şiirinde önemli bir yeri vardır. Bir taraftan nazireler söylenirken; bir taraftan da bu yolda nazire mecmuaları oluşturulmuştur. Yazılan belli başlı nazire mecmuaları şöyle sıralayabiliriz: Mezidoğlu Ömer'in *Mecmuatü'n-Nezair*'i (derleniş tarihi 1487, Oxford Üniv. Ktp. nr. 27689); Eğirdirli Hacı Kemal'in *Camiü'n-Nezair*'i (derleniş tarihi 1512, Bayezid Devlet Ktp. nr. 5782); Edirneli Nazmî'nin *Mecmuatü'n-Nezair*'i (derleniş tarihi 1523, TS, III. Ahmed Bl. nr. 2644; Millet Ktp. Ali Emirî Manzum nr. 683; 684; Nuruosmaniye Ktp. nr. 43222); Pervane Beyin *Nazire Mecmuası* (derleniş tarihi 1560, TS. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat Bl. nr. 406) ve Hisalî'nin *Metaliü'n-Nezair*'i (derleniş tarihi 1651 yılından önce yazılmış, Nuruosmaniye Ktp. nr. 4252, 5253; İ. Pala, Divan Şiiri Sözlüğü.)

Muhyiddin Çelebinin divanı, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e niyaz ettikten sonra; şiirlerini okuyanlardan kendisine dua etmeleri dileği ile sona eriyor:

Söz evveli-y-ile âhirinde  
 Hamd ile şalât u âb-ı cārī (170<sup>b</sup>)  
 Feyyâz-ı ma'ânî Rabb'e olsun  
 Hamdüñ dil ü cân-ile hezârı  
 Çokluk şalavât o Hâk resül'e  
 Kim fazl-ı şî'ârı vü dişârı  
 Luğf idüp unutmaya du'âdan  
 Eş'ârımı kim ki ola kârı  
 Bir fâtihâ ide baña ihsân  
 Bâri diye rahmet ide Bârî (170<sup>a</sup>)

#### D i v a n N ü s h a s ı

Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi (Millet Ktp.) 772. Tek nüshasını tespit edebildiğimiz Divan'ın tavsifini şöyle yapabiliriz:

Müellif: Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi, muhteva bakımından klâsik bir divandır. Müstensihî: Heratlı Ali bin Muhammed. İstinsah kaydı yok.

Maddî tarifi: Eser 170 varak, cilt ölçüsü 220x140 mm. Yazı alanı 165x90 mm. Sahifede 27 satır, güzel talik, aharlı, filigranlı, suyollu, baş-

lıkları kırmızı, metin siyah mürekkeple, krem renkli kâğıt üzerine çift sütun hâlinde istinsah edilmiştir. Şemseli, miklepli, şirazesı dağılmış, sırtı yıpranmış, kahverengi deri cilttir.

Hatimenin sonunda eserin müstensihî şu ibareyle belirtilmiştir: “Alâ yedi el-'abdi'l-fakîr ed-dâ'î 'Ali bin Muhammed el-Herevî ahsene'llâhu ileyhimâ fi'd-dâreyni”. Birinci yaprakta Reşid Efendinin, kitaplığın mühürleri ve Derviş Mehmed bin Mustafa namına bir mühür, okunamayacak derecede silinmiş başka iki mühür basılıdır.

DİVÂN-I MEVLÂNÂ MERHÛM VE MAĞFÛR

MUHYİDDİN EL-FENÂRÎ

rahmetu'llâhi'l-Bârî nevvera'llâhu merķadehü- 2b

*Mefâ'ün Mefâ'ılün Mefâ'ün Mefâ'ılün*

01. Şalındukda ma'ânî şaydına şebbâz-ı dil her-gâh  
Gerek bir bâli bi'smi'llâh ola bir bâli ģamdi'llâh 2b
02. Dağı rehber gerek aña şalât-ı seyyid-i kevneyn  
Ki ol ma'nâlaruñ şahrâlarında olmaya güm-râh
03. Kaçan kim olsalar bunlar aña bâl ü per ü rehber  
Aña Hâķ'dan 'inâyetler ümîd ol kim ola hem-râh
04. Dilüm şeh-bâzı işbu cümleye oldı muvaffâķ çün  
İder her dürlü çok r'anâ ma'ânî şaydını her-gâh
05. Dem-â-dem inlesem şayd-ı ma'âniyle dilüm tañ mı  
Şeh-i 'ışķam dilini şayd-ıla añlar hemîşe şâh
06. Dilini añlamaz şayd-ı vuĥûş ol ehl-i 'ışķuñ kim  
Dilini añlaya şayd-ı ma'ânî itmek-ile gâh
07. Yed-i tülâ-yı fikrümle elüme girdi çok ma'nâ  
Ki anlardan yed-i fikrî idi fażl ehlinüñ kütâh
08. Bulupdur reh niçe ma'nâ-yı ģâsa şab'-ı reh-vârum  
Ki anuñ birine bir řab' herģiz bulmamışdı râh
09. Nice gül gibi rengîn lafz-ıla ģoş bu ma'nîyi  
Edâ itdüm benüm dîvânüm oldı gülsitân nâģâh
10. Degüldür gülleri anuñ bu dünyâ gül-şeni gibi  
Hemân bir niçe ģünlük açılır her ģün ģeh ü bî-gâh
11. Anuñ her bir güli 'uşşâķa büy-ı 'ışķ virmekde  
Aña olur dimâģ-ı cânı her 'ışķ ehlinüñ âģâh

12. Denüpdür Muhyî'nün her şi'ri çünkim eşk ü âh ile  
Kim okursa aķa çeşminden anuñ eşk ü ide âh
13. Çün istimdādumuz Hāķ hāzretinedür ķamu işde  
Diyelüm başladuķda şi're de 'ışk-ıla yā Allāh

KAŞİDE-İ 'ARABİYYE Fİ-MEDĖ-İ SEYYİDİ'L-ENBİYĀ -'aleyhi's-selām-  
VE KAD 'URİZAT 'ALĀ HĀZRETİHİ'L-'ALİYYETİ VE KİRĀE'Tİ Fİ'L-  
HÜCRETİŞ-ŞERİFETİ KUDDĀMÜ'R-RUHĀM 2b

### I.

*Mef'ülü Fā'ilätü Mefā'ilü Fā'ilün*

01. Ey faziletler kaynağı, ey insanların en hayırlısı, ey bilgi ve takva yönünden yaratılanların en mükemmeli!
02. Sen ki karanlık geceyi ışıklandıran dolunay gibi, dalâlet karanlığını, hidayet nuru ile aydınlattın.
03. Sen ki yüce Allah ile bizim aramızda feyiz ve tebliğde aracı oldun.
04. Ey Rabb'imiz! Sen o (Hz. Muhammed)nu, çok sevenleri için, dikenli ağaçtan yapılmış bir çadır (kulübe) dan açığa çıkardın.
05. Sen bütün insanlığa hidayet olarak gönderildin. Sana itaat edene ne mutlu, isyan edene yazıklar olsun.
06. Varlıklar, senin gelişin için güzel bir surette yaratılmış; gök senin gelişin için süslenmiştir.



07. Sen olmasaydın insanoğluna dünyaya gelme nimeti verilmediği gibi, ayrıca fazilet, akıl ve güç de verilmezdi.
08. Ey insanların en şerefli! Âdem için yaratılanlar arasında şeref olarak onun neslinden gelmen yeter.
09. Senin kalbin ilim denizinin sedefidir. O ne güzel sedeftir ki onda vahiy incileri saklandı.
10. Allahu ta'âlâ vahyi için seni emin olarak seçti. Vahiy sende tamamlandı ve sona erdi.
11. Sen yaratılanların en evveli, peygamberlerin ise sonuncusu olarak gönderildin.
12. Peygamberlik devri seninle, hayırla tamamlanmış oldu. Tamamlanmasıyla da sen peygamberliğin sonunu mühürledin.
13. Bazı sırlarını ümmetinden bir kesimine veraset olarak bıraktın. Onun içindir ki bunlar kâmil velilerden oldular.
14. İlimlerinden bir miktar, ümmetinin bir kısmına veraset olarak bıraktın. Bu himmetinle onlar enbiyalar gibi oldular.
15. Her ne kadar bazı ilimlerin veraset yoluyla gelmiş olsa da onlar, amelsiz kimselerde oldukları için boşa gittiler.
16. Ben gaflet ve isyanda iken, sen, geceleri ibadetle ihya ediyordun.

17. Kalpte giderek artan bir hastalıktan helâk olmak üzereydim. Devamlı bir şekilde heves yılanı onu (kalbi) sokuyordu.
18. Şefaatin büyük bir ilaçtır. O şfaat ilâcı benim derdim için devadır.
19. Büyüklükte dağlar gibi, sayı bakımından çakıl taşları kadar çok olan günahlarım giderek artmaktadır.
20. Eğer tarafından şfaat rüzgârı eserse (günahlarımın) hepsi bulut ve boş şeyler gibi dağılıverir.
21. Günahım ne kadar artsa da senin şefaatin miktar ve keyfiyet olarak gördüğüm kadarıyla ondan daha fazladır.
22. Günahım senin şfaat okyanusunun (denizinin) yanında bir damla gibi. O senin şfaat denizinde eriyip biter.
23. Ümmetinin günah ve hataları olmasaydı, ümmetin için ettiğin şfaat vaadi gerçekleşmezdi.
24. Senin şfaatini herhangi bir şekilde hak etmemişimdir. Ey insanlığın en cömerti! Kemâl-i lütfunu göster!
25. Senin büyüklüğün yanında bizim bir rütbemiz yoktur. O büyük lütfundan bizleri mahrum etme.
26. Lâkin sıdk ve ihlâsla sana olan sevgimiz aramızdaki bağlılığa kâfi gelir.
27. Kalbimizdeki olan senin sevgin, göz yaşımızın sularıyla yetişip devamlı gelişmektedir.

28. Ümmetinden Muhyî, kalbinin denizindeki övgü ve sena incilerini sana bir sevgi (nişanesi) olarak hediye ediyor.
29. Ruhumun derinliklerindeki sana olan sevgimi nazımla ifade ederken, sana kalbim ve ruhumla feda olayım.
30. Şairler medhiyelerinde, cömertlerden bahşış ve hediyeler beklerler.
31. Senden at ve mal (dünya serveti) istemiyorum ey insanların efendisi! Senden sadece şefaaf diliyorum.
32. Seni medh etmek bizim haddimiz değildir. Ricamız, seni medh etmeğe lâ-yık olanlardan biri olarak kabul edilmemizdir.
33. Bu fakir kulun (ümmetin) sana lâ-yık olan sadece salâtle değil, sana bağıllık ve dua ile yaklaşır.

#### KAŞİDE-İ DİĞER DER MEDH-İ SERVER-İ ENBİYÂ-YI KİRÂM

-‘aleyhi ve ‘aleyhimü's-selâm- 3b

#### II

*Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün*

01. Ey server-i risâlet ü sulţân-ı enbiyâ  
Ser-çeşme-i nübüvvet ü ser-tâc-ı aşfiyâ 3b
02. Ey mazhar-ı şerâyi' ü ahkâm-ı dîn-i haq  
V'ey maţla'-ı tavâli'-i mihr ü meh-i hüdâ  
*Farsça beyit:*
- 03.

Geştî tu der sarây-ı nübüvvet şadr-nişîn  
Geştî be-taht-ı mülk-i risâlet tu pâdişâh

04. Ser-defter-i cemî'-i rüsül hādî-i sübül  
Der rāh-ı haq muqaddem-i mecmû'-ı enbiyā
05. Haqq'ıñ mu'allemi kamu halkıñ mu'allimi  
'Ummān-ı 'ilm kim dürerine yok intihā
06. Zātuñda hüsn-i halk-ıla cem' oldı hüsn-i hulq  
Maḥbüb olursa dillere vü cānlara revā
07. Haq rahmetini kālîb-i hüsn ü kemâlde  
İzhār idüp ḥalāyıkā ad vurdı Muştafā
08. Ol hüsn kālîbına girelden keremle luḫf  
Oldı anuñ ikisi daḫı ḫaylî hod-nümā
09. Olmazsa sāyesi n'ola hürşîd-i hüsn-ver  
Hürşîd iken olupdur özi sāye-i Hudā
10. Görse emāmı gibi verāsın gözi ne tañ  
Cism-i laḫîfi itmez idi ḫucb-i mā-verā 3a
11. Bāğ-ı cemālî ravzası her dem bahārdur  
Cennāt-i heşte tāsi'-i hoş bāğ-ı dil-güşā
12. Firdevs güllerinden iki gül iki ruḫı  
Halkā nümüne için olunmuş aña 'atā
13. Ruḫsārı güllerin açalı bād-ı luḫf-ı Haq  
Her biri ehl-i 'ışka virür büy-ı cān-fezā  
*Arapça beyit:*
14. الصدع في نهار صبيح جماله  
غيم اذا علاه وليل اذا سجي  
Eş-şud' fî nehār-i şabîḫ-i cemālîhî  
Ġaymün izā 'alāhü ve leylün izā secā  
*Farsça beyit:*
15. خور نور ميدهد بجهان روز وماه بشب  
روي منير او دهدش روز وشب ضيا  
Hür-ı nür mî-dehed be-cihān rüz u māh be-şeb  
Rüy-ı münîr-i ü dehedēş rüz u şeb zıyā
16. Bîgāne oldı baña zamāne güzelleri  
Ol kân-ı hüsn-ile olalı cānum āşinā
17. Şevkı odıyla yandı kül oldı kamu heves  
'İşkı hevāsı ile yile vardı her-hevā
18. Cān 'ışkın armağan ilede idecek sefer  
Mîn-'ālemi'l-fenā ilā-'ālemi'l-beḫā

19. Mevlâsı kullıgın begenüp eyledi anı  
Halkı içinde ‘izz ile sulţân-ı enbiyâ
20. Sulţân-ı enbiyâ idüğine yiter delîl  
Kim aña ümmet olmağa ʔalibdür enbiyâ  
*Farsça beyitler:*
21. شاه دو کون بوده وفخرش بفقیر بود  
بودش بفقیر صبر به از بشکر باغنا  
Şâh-ı dü-kevn bûde vü fahreş be-faqr büved  
Bûdeş be-faqr şabr bih ez şükr-i bâ-ğmâ
22. میخواست کوه زر رودش در پی او خواست  
پیش خرد چو بود غنا صورت غنا  
Mîhâst kûh-ı zer revedeş der pey-i o h’âst  
Pîş-i hîred çü bûd ğmâ şüret-i ğmâ  
*Mülemmâ beyit.*
23. چون خون حیض بود چو بال زن جهان  
بالمال بالتلوث بالفقر قد زکا  
Çün hûn-ı hayz bûd çü bâl-i zen-i cihân  
Bi’l-mâli bi’t-televvüşi bi’l-faqrı qad zekâ
24. Sensin o şeh ki şâh-ı mülük-i cihân iken  
İtdüñ hużü’-âzâr özüñe meskenet-revâ
25. Şâh-ı kebîr ü mîr-i mu‘azzam özüñ velî  
Kibr ü ta‘azzum olmadı hergiz saña qabâ
26. ‘Âr itmedüñ gedâdan ü yok şâha rağbetüñ  
Dervîş ü pâdişâh qatuñda ‘ale’s-sevâ
27. Yok ihtiyâc mühr-i Süleymân'a sende kim  
Haq hâtem-i nübüvveti kıldı saña ‘atâ
28. Âyîne-i Sikender'i n’itsüñ yüzüñ gören  
Rüşen cemâlüñ oldı çün âyîne-i Hudâ
29. Ğam yok saña vü cündüñe a‘dâ-yı dînden  
Nuşret yiliyle menzilüñ oldı çü hoş hevâ
30. Herbir nebîde var idi bir dürlü mu‘cize  
Envâr-ı mu‘cizâtı qamu virdi Haq saña
31. Yok inqıtâ’ haşre degin mu‘cizātuña  
Mazhardur ümmetüñden aña niçe evliyâ 4b
32. Dünyâda gerçi kim hasene hâşıl itmedüm  
‘Işquñ müyesser oldı hemân ol yiter baña

33. Gönlümde ‘ışk-ı pāki senüñ gibi serverüñ  
Maḥşerde ḥalk içinde benüm mefḥarum ola
34. Gönlüm serīrin eyledi ‘ışkuñ şehi çü cāy  
Ben anuñ-ıla dūzaḥa yanmaḥ degül revā
35. ‘Işkuñ-ıla uğrar-ısa eger dūzaḥa yolum  
Ümmīdüm ol ki o baña berd ü selām ola
36. Muḥyī kuluñ gedāyīlige geldi ḳapuña  
Sen şāhdan ‘aḫā-yi şefā’ate ider recā
37. Çok cürmi luḫfuña dayanup berkidür yüzün  
Çün sende var kemāl-i kerem yoḳ ḳatuñda lā
38. İḥsān u cūda menba’ olupdur iki elüñ  
Her birinüñ her ıḣba’ı bir lüle-i ‘aḫā
39. Şunsun nevāl eliyle şefā’at nevālesin  
İre nevāya niçe benüm gibi bī-nevā
40. Lāyık mı luḫfuña ki ḳalam aç u bī-naşīb  
Ḥōn-ı şefā’atüñ çeküben idicek şalā
41. Sensin zünüb ḥastelerinüñ ḫabībī çün  
Eyle şefā’atüñle benüm derdüme devā
42. Ğarḳ u helāk itdi beni baḫr-i ma’şiyet  
İrgür şefā’atüñle baña luḫf-ı cān-fezā
43. Sensin cihānda Ḥıẓr u Mesīḫā baña hemān  
Ben muḫlişuñda ḡayrlara yoḳdur ilticā
44. Ḥalk içre çün saña dil ü cān-ile ‘aşıḳuz  
Her luḫfı senden eylerüz ey pür-vefā recā
45. İksīr-i ‘ışk-ıla seni buldum baña yiter  
Sensin baña cihānda zer ü sīm ü kīmyā
46. Sāyeñ yoḳ anda tā ki beni ḥoş geçür diyem  
Zıll-ı livāñı himmet it iy şāḫib-livā
47. Maḥşerde uşbu teşneñi ḳandur teraḫḫum it  
İz min şarāb-ı ḫavzike tu’ḫī limen yeşā’
48. Gerçi elümde sen shehe lāyık hediye yoḳ  
Vardur dilümde çok şalāt ü senā saña
49. Ḥaddüm degül egerçi ki saña şalāt idem  
Ta’zīm idüp şalāt ider iken saña Ḥudā

Mülemmā beyit:

50. Lîkin murād emr-i Hâk'a imtişâldür  
Bi'l-'aczi v'el-kušûrı ma'a's-şıdķı v'es-şafâ

ḤARFÜ'L-ELİF

NAZİRE-İ NEVÂYİ

I

*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*

01. Ṭal'atüñ bayram günidür 'âşıķa ey meh-liķâ  
Anda ruhsârüñ şafaķlu şubḥdur alnuñ ḡuhâ 5a
02. Ruḡlaruñdan rüz u şeb nür alsa mihr ü meh ne ṭañ  
Her birinden anlaruñ var pertev-i nür-ı Ḥudâ
03. Āsumāndan gördüģince ķaşuñı dāyim hilâl  
Aña itmekde selām ikrām ile olup dü-tâ
04. Saña her ılduz semādan 'arz idüp her şeb özin  
Her biri bezmüñde şem' idinmegi eyler recâ
05. Milk-i ḡüsne leblerüñ virdi kemâl-i intizām  
Birbiriyle ḡoş düzenlikde ol iki pād-şâ
06. Rüyüñüñ her küşesinde beñlerüñ niķe ġarîb  
Hindîlerdür Rüm'a düşüp itdiler mescidde câ
07. Oldı zülf ü ṭal'atuñla şād ü hem ḡayrân dilüm  
Kim irüpdür leyl-i Kâdre kim nehârı 'İd ola
08. Gelse mir'ât-ı mücellâ-yı cemâlün ķarşuma  
Virür ol 'aksiyle dil âyînesine ḡoş cilâ
09. Muşḡaf-ı ḡüsñüñden açdı fâl Muḡyî teşne-leb  
Şükr kim fâlında geldi "süre-i Kevşer" aña

## NAZİRE-İ ŞEYH CÂMÎ 10b

## II

*Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün*

01. Gül yüzlü sevgilinin hayaliyle gönülün her tarafı gül bahçesine döndü. Sanırsın Halil (Hazreti İbrahim) oraya geldi ve ateşler gül bahçesine dönüştü.
02. Gül, onun yüzüyle karşı karşıya gelince utancından yüzü kızardı. Çabucak yüzünü saklayarak gül bahçesinden uzaklaştı.
03. Âşıklar her sabah her seher yüzlerini su yerine kanlı göz yaşlarıyla yıkadıkları için yüzleri kırmızıdır.
04. Sevgilinin iki gözü güneş gibi açıldığında, sürekli olarak güneşte parlayan açılmış nergis gibidir.
05. Onun mahallesine gittiğimde yanaklarını al al gördüm. Ateşlerin nur olduğu buraya Tûr'dur dediler.
06. Onun güzellik bahçesinde, o iki dudak şaşılacak derecede açılmış güller gibidir. Her biri gece gündüz daima şeftali gibi olmakta.
07. Dilenci yolunu buldu, tacir çölleri kat etti. Onun güzelliğinin zekâtı bizi zenginleştirdi.

هر سوی دل شد از خیال کلرخم کلزارها  
کویا خلیل امد با وکلزار کشته نارها

کل بارخش شد رو برو کشت از خجالت سرخ رو  
کرده بزودی رو فرو بخرخت از کلزارها

زان سرخ رویش هر نظر کز عاشقان با خون تر  
با جای ایش هر سحر در شستن رخسارها

در طلعتش کاو افتاب دایم دو چشمش چون بخوان  
هر لحظه در خورشید تاب تر نر کسان بیدارها

کردم بکوی او کزار دیدم رخسار شعله دار  
گفتند طورست این دیار انوار کردد نارها

در باغ حسنش ان دو لب کلهای خندان بس عجب  
کان هر یکی هر روز زشب شفتالو ها شد بارها

سایل برهها برده پی تاجر بیابان کرده طی  
مارا زکوة حسن وی داده غنازین کارها



08. Muhyî, kutsal papağanlardan daha tatlı dilli oldu. Onun tatlı ve güzel sözleri her zaman şeker gibidir. شد محیی شیرین زبان از طوطیان قدسیان  
قدش همیشه در دهان اشعار و خوش گفتار ها
09. Söylediğim her gazeli âşıklar ve müzisyenler beğenip şarkı hâline getirdiler.

NAZİRE-İ DİGER<sup>16</sup>

(Nevâyî için)

## III

*Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün*

- |     |  |     |
|-----|--|-----|
| 01. | Verd-i handānum şolaldan çeşmüm ağlar çan aña<br>Cümle-i'ālem baña giryān u ben giryān aña | 15b |
| 02. | Yoğ idi cennetde anuñ gibi ra'nā tāze gül<br>Anuñ-içun řālib oldu ravza-i rıdvān aña       |     |
| 03. | Taht-ı hüsni üstinde řāh iken girüp yir altına<br>Şāhsuz kalduğ diyü ağlaşdılar hūbān aña  |     |
| 04. | Ol meh-i tābānuma bedr iken irişdi hūsuf<br>Yas idüp şeb kara geydi şubh ağlar çan aña     |     |
| 05. | Döymeyüp bu māteme bād-ı şabā kaçdı hemān<br>Kara geymiş ebri gönderdi ki ola giryān aña   |     |
| 06. | Gök-ile yir birbirinden kıskanurlardı anı<br>İtdiler taqsīm ten düşdi buña vü cān aña      |     |
| 07. | Aldı hüsni gülşeninüñ güllerin bād-ı ecel<br>Kaldı hār-ı gamda şeydā bülbüli nālān aña     |     |
| 08. | Gök yire geçsün yir āhumla tozup çıksun göge<br>Çün ara yirde yetişdi āfet-i devrān aña    |     |
| 09. | Kimi görse Muhyî ağlar yārsuz kaldum diyü<br>Sizde de var-ise şefkat ağlañuz yārān aña     |     |

<sup>16</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Ali Şir Nevayî'nin *anga* redifli bir gazeline nazire olarak yazmıştır. Gazel için bk. Ali Şir Nevayî, *Fevâ'idü'l-Kiber*, Haz.: Önal Kaya, Ankara 1996, s. 13.

## İHTİRÂ‘

## IV

*Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün*

01. ‘Işğ âteşdür dil âteşdān aña  
Her nefes āhumla üfler cān aña 15b
02. Eşkümüñ her kıatresi dürr-i hoş-āb  
Seyl-i bī-pāyānīdür ‘ummān aña
03. Gün yüzüñ örten şaçuß bir ebr kim  
Göz yaşı bārān olur her ān aña
04. Ağlayaym ko yüzüñe karşı kim  
Yaz günidür yaraşur bārān aña
05. Dil ğam u derdüñle dāyim şād olur  
Hoş gelür cem‘iyyet-i yārān aña
06. ‘İd-i vaşluñda nizā‘a düşdi halk  
Herbiri öñ olmada kıurbān aña
07. Hāk-i pāyüñ miskdür diyü şabā  
Şatmadadur gözlerüm mīzān aña
08. Şaķınurken dil lebüñ cāndan daķı  
Niçe zālimdür uran dendān aña
09. Eylesün Muhyī saña cānlar fedā  
Sen lebüñle dāyimā vir cān aña

## İHTİRÂ‘ (diger)

## V

*Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün*

01. Āhum ebr oldı yaşum bārān aña  
Ra‘d olupdur nāle vü efgān aña 15a
02. Ol gül-i ħandānumı şolmış görüp  
Ālem oldı ebr-veş giryān aña
03. Çeşme-i ħayvān iken nūşīn lebi  
Teşne cān virdi gören ħayrān aña
04. Niçe aldı cānını ol ħūruñ melek  
Cümle ‘ālem virür iken cān aña
05. Ey felek yire geçerseñ yiridür  
Çünkü girdi ol meh-i tābān aña

06. Bir gün aña niçe cān qurbān idi  
 Āh kim nef' itmedi qurbān aña
07. Niçe mağribde gurūb itdi o şems  
 Yoq tūlū'a bir daħı imkān aña
08. Tūtī-i dil bī-ķarār olsa ne tañ  
 Ķanı zūlfı gibi hindistān aña
09. Bāğ idi ol serv ile Muħyī'ye dehr  
 Ansuz ol ūsti aчуk zindān aña

NAZİRE-İ NECĀTİ<sup>17</sup>

## VI

*Fā'ilātūn Fā'ilātūn Fā'ilātūn Fā'ilūn*

01. Cānda kim 'ışķ olmaya cānāna olmaz āşinā  
 Yaқmayınca şem'a per pervāne olmaz āşinā 18b
02. Kim ki mest olmaz ezel cāmında cām-ı 'ışķ-ıla  
 Aña sākī yad olur peymāne olmaz āşinā
03. Sırr-ı 'ışķı idemez her 'āşıķuñ ķalbi nihān  
 Genc ile 'ālemde her vīrāne olmaz āşinā
04. Hāy u hūy-ı 'āşıķuñ 'āşıķlar añlar lezzetin  
 Kim ayakla na're-i mestāne olmaz āşinā
05. Dil-berūñ hūsnı kemāle irmeden ölmez dili  
 Yanmayınca şem' aña pervāne olmaz āşinā
06. Gördüm ol gün yüzlüm ayruķ māh diye baқmazam  
 Zerre mihr ister meh-i tābāna olmaz āşinā
07. Andan ayruķ kim ki var bīğānedür cümle baña  
 Kim ḥabībi ġayrına dīvāne olmaz āşinā
08. Murğ-ı dil ḥālinden ayruķ dāneye meyl eylemez  
 Murğ-ı 'ālī himmete her dāna olmaz āşinā
09. Gülşen-i hūsnin gören büstāncılar ḥayrān ķalır  
 Bāğdan bīzār olup büstāna olmaz āşinā
10. Tañ mı kūyında talarσα gördüğünü it-rakīb  
 Kimseye hergiz seg-i dīvāne olmaz āşinā

<sup>17</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Necatî'nin *âşinâ* redifli bir gazeline nazire olarak yazmıştır. Gazel için bk. Necatî Beg Divanı, Haz.: Ali Nihat Tarlan, Ankara 1992, s. 157-158.

11. Muhyiyā nālūñ müdām irgür o şāhuñ sem‘ine  
Bir çağırmaqla gedā sulţāna olmaz āşnā

## NAZĪRE-İ NEVĀYĪ

## VII

*Fā‘ilātün Fā‘ilātün Kā‘ilātün Fā‘ilün*

01. Gün yüzüñ gördüm seher-geh mübtelā oldum saña  
Ne mübārek gün imiş kim āşnā oldum saña 18a
02. Gerçi ‘ışkuñla baña bīgāne oldı ğayri halk  
‘Işkuñ oldı bir bahāne āşnā oldum saña
03. Kısmet olduĝda ezelde cümle-i ervāha ‘ışk  
Kim kime oldıysa ‘āşık ben saña oldum saña
04. Haste cāna söyleyüp didi Mesīhā-yı lebüñ  
Hem tabīb ü hem devā vü hem ğidā oldum saña
05. Sen ne şehsin kim gören şeh tāt u tahtın terk idüp  
Baş koyup pāyuñda dir ben de gedā oldum saña
06. Da‘vā-yı ‘ışka ruĝ-ı zer ü eşk-i sürh ise güvāh  
Dimesün her müdde‘ī kim mübtelā oldum saña
07. Ben saña yüz kez dimekle kılmaduñ bir kez vefā  
Sen baña bir dimeden biñ kez fedā oldum saña

NAZĪRE-İ MESĪHĪ<sup>18</sup>

## VIII

*Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün*

01. Çok direm gülzār-ı hüsne karşı her gün yā naşīb  
‘Andelīb-i cāna olmaz bir gül-i ra‘nā naşīb 28a
02. Cān u dil dalmaĝdadur ‘ummān-ı hüsne dāyimā  
Birine de olmadı bir lülü-yı lālā naşīb
03. Geçdi ‘ömrüm lālezār-ı ‘ışk içinde āh-ıla  
Yandı baĝrum olmadı bir lāle-i hamrā naşīb
04. Yār-ile aĝyār ‘işretde ben āh u nālede  
‘Işĝdan baña hemān olmuş kar u ğavgā naşīb

<sup>18</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Mesīhî'nin *naşīb* redifli bir gazeline nazire olarak yazmıştır. Gazel için bk. *Mesīhî Divanı*, Haz.: Mine Mengi, Ankara 1995, s. 124.

05. Ğam meydür içdügüm dāyim ħumārın def<sup>6</sup> için  
Olmadı cām-ı lebinden bāde-i şahbā naşīb
06. Hıoş sa‘ādetlü kemān-keş kaşı yanında gözi  
K'aña dāyim olmuş anuñ gibi miskīn yā naşīb
07. Hindī-yi āteş-perest iken anuñ zülfi ‘aceb  
Ne ‘amel itdi ki oldu cennet-i me’vā naşīb

NAZİRE-İ AHMED PAŞA<sup>19</sup>

## IX

*Me’ülü Me’ā’ilün Fe’ülün*

01. Bu ‘ışk degül belādur iy dost  
Geldi başa bir kazādur iy dost 31b
02. Üstümdeki cān u dil figānı  
Ten meyyitine şalādur iy dost
03. Derdün ezeli kazā imiş çün  
Dermānı hemān rızādur iy dost
04. Kaddüm gibi bār-ı cevruñ-ile  
Püşti-i felek dü-tādur iy dost
05. Senden nicesi umam vefā kim  
‘Ömr ādeme bī-vefādur iy dost
06. Cān ten kafesinde ‘ışkuñ-ıla  
Kumrī kim aña nevādur ey dost
07. Hāşıl [bu ki] zülfüñ ü kadüñüñ  
Dāl u elif-ile dādür ey dost
08. Hāz gelse lebünde tañ mī āhir  
Bāküñ soñı çün belādur iy dost
09. Soñ nāz-ile kanımı dökerken  
Kim ol baña ħün-bahādur iy dost
10. Kevni vü mekāmı dutdı ağıyār  
Bunlarla ħalā-melādur ey dost
11. Yoğ Muħyī’de şabr u sende inşāf  
‘İşkuñ da güci buradur ey dost

<sup>19</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Ahmed Paşa'nın *dost* redifli bir gazeline nazire olarak yazmıştır. Gazel için bk. *Ahmed Paşa Divanı*, Haz.: Ali Nihat Tarlan, Ankara 1966, s. 136.

NAZİRE-İ ŞEYHİ<sup>20</sup>

## X

*Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün*

01. Şem'î ruhuñuñ kim gice gündüz yanar ey dost  
 31a  
 02. Qandîlini ay u güneş andan yaqar iy dost  
 Cādū gözūñ uyğuda vü 'uşşāk seherde  
 Beñzer bularuñ h'vābını gözden qapar iy dost  
 03. Def' itmek-içün haste gözūñ derdini hañtuñ  
 Eşkümlle ezüp miski du'ālar yazar iy dost  
 04. Dil virmede gelmekde dü zülfūñ arasında  
 Çullāh gibi anda şan iplik çözer iy dost  
 05. Āh eyledüğümce gözüm aqlarsa ne tañ kim  
 Merdümde n'olur germ hevālardadur iy dost  
 06. Cān u dil ü ten āhum-ıla vardı fenāya  
 Yirinde anuñ herbirinuñ yil eser iy dost  
 07. Pā-būsuñ ümīdine ne yolda ki olam hāk  
 Bir ğayri yola n'içün idersin güzār iy dost  
 08. Bir qatre şu 'uşşāka lebūñ teşnesi yüz biñ  
 Muhyī'ye de andan arada ne deger ey dost  
 09. Şīrīn sühan olsun dir-iseñ tūṭī-i ṭab'um  
 Qarşu leb-i şīrīnūñ-ile şun şeker iy dost

## NAZİRE-İ 'ADNİ

## XI

*Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün*

01. Bahār u mevsim-i gül oldı bülbüller fiğān eyler  
 50b  
 Dilinde 'ışq pinhānını her 'āşık 'iyān eyler  
 02. Mināre eyleyüp gül şāhını bülbül gülistānda  
 Namāz-ı 'ışq içün 'āşıqlara anda ezān eyler  
 03. Zümürüdden çemen ferş-i hazāyin-kıymet olmaz-ken  
 Gedā vü bāya şāh-ı şun' her gün rāygān eyler

<sup>20</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Şeyhî'nin *dost* redifli bir gazeline nazire olarak yazmıştır. Gazel için bk. Şeyhi Divanı, Haz.: Mustafa İsen-Cemal Kurnaz, Ankara 1990, s. 106.

04. Çemen bezminde şunup lâle vü nergis kadeh dirler  
Mey içüñ luḡ vaḡtidür aña ‘afv iḡtirân eyler
05. Bahārī ḡil‘at-ı şāhānesini geydüginde dehr  
‘Aḡā idüp çemen bezminde çok dürler feşān eyler
06. Yir altında nihān ḡübān-ı gül-endāmdan bu faşl  
Nişān izhār idüp yir üzre ḡoş güller ‘iyān eyler
07. Yine mevcüd olur ma‘düm olan evrāḡ-ıla ezhār  
Delīl-i ḡaşr ecsādı ḡudā ḡalkā beyān eyler
08. Çemende ehl-i bezmi tāb-ı mihr incitmesün diyü  
Bahār ebri aḡ atlaslardan aña sāyebān eyler
09. Bahār-ı ‘āleme şādān olup aldanma Muḡyī kim  
Bahār iden anı öñ eglemez soñra ḡazān eyler

## NAZİRE-İ ‘AḡĀYİ

## XII

*Mefā‘īlün Mefā‘īlün Fe‘ūlün*

01. Lebün ‘āşıḡlara ḡaḡ’dan ‘aḡādur  
Dil ü cān derdine şīrīn devādur 53b
02. Çü gösterdüñ yüzüñ ayın elüñ şun  
Ki ‘īd olduḡda ‘ādet merḡabādur
03. Ola kim āhum ebrin idesin maḡv  
Güneşsin üstüme her gün doḡadur
04. Leb-i şīrīnün özler ḡaste göñlüm  
Ki ol ḡoş şerbete şāliḡ ḡidādur
05. Ne ḡoş ḡāḡ-ı mu‘allādur ḡaşuñ kim  
Zemīn-i ‘ālem-i ḡüsne semādur
06. Yüzüñdür ḡüsñ ilinde Mışr-ı cāmi‘  
Civārında ḡara zülfüñ ḡurādur
07. Saña öykünmeye āḡū-yı Çīn kim  
Şaḡuñdan her ḡıl aña ḡün-bahādur
08. Virürken bü-yı cān Rüm u ḡıḡā‘ya  
Şaḡuña misk demek ḡoş ḡaḡādur
09. ḡaşuñ mihrābını Muḡyī görelden  
İşi geḡmiş namāzını ḡazādur

NAZİRE-İ SULTAN SELİM HAN<sup>21</sup>

## XIII

*Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün*

- |     |  |      |
|-----|--|------|
| 01. | Küh-ı gamda taşlara urılmada başum benüm<br>Ol cerâhâtlele kanlu akmada yaşum benüm          | 115a |
| 02. | Ugradaldan 'ışk gavgâsına gavgâsuz başum<br>Var dil-i dīvānem-ile ceng ü savaşum benüm       |      |
| 03. | Rüy-ı zerdüm üzre sürh eşkümlle itmiş naşşlar<br>Hâküm itdükde ezel taşvîr naşşâşum benüm    |      |
| 04. | Nehr-i eşküm köpri dutmaz köpri şanmañ kaşlarum<br>Çeşmeler üzre kemerlerdür iki kaşum benüm |      |
| 05. | Gitdi başum tâcı-y-ıla devletümle 'aql u şabr<br>Görenlerden arta kaldı oñmaduğ başum benüm  |      |
| 06. | İtmek-içün dâyim ol serv-i revânı cüst ü cü<br>Cüy olup her yaña olmağda revân başum benüm   |      |
| 07. | Gördüğümde rāh-ı 'ışka döndi 'aqlum didi kim<br>Döymezem bu yola dut ma'zür yoldaşum benüm   |      |
| 08. | Cân virürsem 'ışk-ıla 'uşşâk yuyup götüre<br>Anlara virile cânım-çun beşin aşum benüm        |      |
| 09. | 'İşk rāhında irişmez kimse Muhyî pâyna<br>Olmasa mecnün olurdı ol ayağdaşum benüm            |      |

## NAZİRE-İ ŞEVKİ

## XIV

*Mef'ülü Mef'ülü Mef'ülü Fe'ülün*

- |     |  |      |
|-----|--|------|
| 01. | Hâr irdi dil-i nâzüküme bir gül-i terden<br>Çağ cânuma geçmişdür anuñ zağmı ciğerden | 130b |
| 02. | Cādū-yı haḫı yağduruban eşk-ile bārān<br>Her gün bitürür tâze benefşe gül-i terden   |      |
| 03. | Zāhir olalı bāde-i şîrîni lebinüñ<br>Alındı seker bādeden ü dad şekerden             |      |
| 04. | Ruhsâr-ı dil-efrüzü 'aceb âteş imiş kim<br>Dâyim götürür dūd-ı dil-i ehl-i nazardan  |      |

<sup>21</sup> Muhyiddin Çelebi bu gazelini, Sultan Selim Han'ın *benüm* redifli bir gazeline nazire olarak söylemiştir. Gazel için bk. *Şâir Pâdişahlar*, Coşkun Ak, Ankara 2001, s. 155.



05. Bilini kenār isteyen ortaya getürsün  
Sîm ü zerin ögrensün ol andağı kemerden
06. Didüm şakın āhum şererinden yüzüñ iy dost  
Güldi didi pervā mı olur şuda şererden
07. Sanmañ bu iki dīde-i terden akanı eşk  
Peykânlarıdur kim erimiş sūz-ı cigerden
08. Ansuz der-i ğam-ĥānemi āhum yili yapsa  
Añup anı feryād gelür āh-ıla derden
09. Devr itdi ĥaṭı ebri yüzi māhını Muḥyī  
Çāreñ ne hemān aĝlalyalum devr-ı ħamerden

## HARFÜ'L-VĀV

## İHTİRĀ'

## XV

*Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün*

01. Eyle ħalbūñle dilūñde dāyimā tekrār hū  
Bātnuñda tā senüñ zāhir ide esrār hū 130a
02. Eyle iḥyā zıkr-i hū-y-ıla ħarañu giceñi  
İde gündüz gibi rüşen anı pür-envār hū
03. Ğāfil olma 'ışk-ıla hū na'resinden gāh gāh  
ḤVāb-ı ğafletden ider ğāfilleri bīdār hū
04. Eyle evħātuñda hū zıkrini aḥvāle göre  
Gāh i'lān eyle cehr-ile geh it esrār hū
05. Hāzır it iḥlāş-ıla dilde "hüva'llāhu aḥad"  
Rüz [u] şeb dise zebānuñ 'ışk-ıla her-bār hū
06. Çün degül izmār ħable'z-zıkr cāyiz eyle zıkr  
Evvelā ħalbūñle Rabb'üñ soñra ħıl izmār hū
07. İkidür ħarfı diyü ħalbe getürme ikilik  
Aşlı çün birdür hemān bir ħarfidür tekrār hū
08. Girü gelse cānuñuñ ğüşı ger anı doldura  
Zıkr-i hū çün dāyimādur yār hū aĝyār hū
09. Muḥyiyā hū zıkrini vird-i zebān it şubḥ u şām  
Tā hevā-y-ile hüviyyetden ide bīzār hū

## HARFÜ'L-YĀ

## İHTİRĀ'

## XVI

*Mef'ülü Mefā'ilün Mef'ülü Mefā'ilün*

- |     |  |      |
|-----|--|------|
| 01. | Devletlü yüzüñ şāhum gāyet göresim geldi<br>Nāzük elüñi öpüp yüze süresim geldi        | 169a |
| 02. | 'İdinde vişālüñüñ 'uşşāķ elüñ öpdükde<br>El kavşuru sen şāha karşı durasım geldi       |      |
| 03. | Sen şāhı görüp taht-ı hüsn üzre Süleymān-veş<br>Āhumla esen bāda götrüviresim geldi    |      |
| 04. | Bezmünde nedīm idüp cān-ile dil-i şūhı<br>Pes şāhı leṭāyifle hoş gözledesim geldi      |      |
| 05. | Geh sünbül-i zülfüñ-veş boynuña şalup ḳolum<br>Geh gül yüzüñi ḳoḳup yüze süresim geldi |      |
| 06. | Sen yār-ile aḡyārı gördükde idüp zārī<br>İtler gibi anları hep öldüresim geldi         |      |
| 07. | Şem' eyledüğüm āhum ḡam gicesi bezminde<br>Yüzüñ güneşin görüp söyündüresim geldi      |      |
| 08. | Tāc idemedüm başa çün ḡākini pāyuñuñ<br>Rāhuña o ḡasretle yüzüm urasım geldi           |      |
| 09. | Muḡyī ḳuluña şāhum ihsān-ı vişāl idüp<br>Diseñ ki o ḡamḡini sevindüresim geldi         |      |

Ve nihayet Muhyiddin Çelebi'nin divanı, şu manzume ile sona eriyor:

## XVII

*Mef'ülü Mefā'ilün Fe'ülün*

- |     |   |      |
|-----|---|------|
| 01. | Cem' eyledi Muḡyī-yi Fenārī<br>Niçe dür-i şī'r-i şāh-vārı   | 170b |
| 02. | Cān riştesine idüp anı nazm<br>Dīvān idüp oldı yādgārı      |      |
| 03. | Her beyti ḡayāl-i ḡāsı-y-ıla<br>Dīvānına virdi i'tibārı     |      |
| 04. | Ma'nā-yı laṭīf ü ḡüb edādan<br>Bir lafzı degül berī vü 'ārī |      |

05. Yağmağda kerāmet-ile ‘ışkuñ  
Āteşlere şî‘r-i āb-dārı
06. Kimüñ ki tefā’ül içün ola  
Dīvān-ı laṭīfüm ihtiyārı
07. Ol olsa andağı rumūzuñ  
Her ḥāline göre ḥıṣṣadārı
08. ‘Allām-ı ğuyūbdan recām oldur  
Kim ola lisān-ı ğayb-vārı
09. Söz evveli-y-ile āḥirinde  
Ḥamd ile şalāt u āb-ı cārı
10. Feyyāz-ı ma‘ānı Rabb'e olsun  
Ḥamdüñ dil ü cān-ile hezārı
11. Çoğluk şalavāt o Ḥağ resül'e  
Kim fażl u şî‘arı vü dişārı
12. Luṭf idüp unutmaya du‘ādan  
Eş‘arımı kim ki ola kārı
13. Bir fātiḥa ide baña iḥsān  
Bārı diye raḥmet ide Bārı 170a

“FENARİZADE MUHYİDDİN ÇELEBİ AND HIS DIVAN”

*Abstract*

*Fenarizade Muhyiddin Çelebi is one of our scientist-poets who lived in the 16th century. After he completed his higher education, he became a teacher in the theological schools of İstanbul, Bursa and Semaniye. After these positions he was promoted to the position of chief judge first, and then Sheikhülislam, the highest religious state authority. Sources indicate that Fenarizade Muhyiddin Çelebi is a good scientist and poet. During our research and examinations on his poems, we have noted that he, among the poets of the era, has written beautiful poems worth to be recorded. He has used methods such as metaphors, allusion, comparison, pun in his poems and he has used them with great subtlety and without forcing himself. His language is very simple compared with the one used in his era and he was given a special place among the poets of the classical school through his original imagination, loving behavior, knowledge of mysticism, cordial expression. His poems which are the basis of our article, especially lyric poems and eulogies that we have chosen from his collection, give us an idea on his poetry.*

*Keywords*

*Fenarizade Muhyiddin Çelebi, divan, gazel, kasida.*

TARIK BUĞRA'NIN ESERLERİNDE AYDIN  
-TİPLER, MESELELER-

Sezai COŞKUN\*

ÖZET

*Aydın, toplumsal konumundan dolayı çeşitli disiplinler tarafından ele alınıp incelenmiştir. Türk toplumunun son iki yüzyılında da bu durumun önemli izlerini görmek mümkündür. Aydını ele alıp irdeleyen disiplinlerden biri de edebiyattır.*

*Bu çalışmada, Türk romanının önde gelen isimlerinden Tark Buğra'nın, özellikle kurgusal eserlerinde aydın kavramına nasıl yaklaştığı, aydınla ilgili olarak hangi meseleleri öne çıkardığı, hususene Türk aydınına hangi meseleler etrafında nasıl değerlendirdiği tahlil edildi. Buna göre Buğra'nın, aydını, içinden çıktığı toplumun değerleriyle bağ kurabilmiş, topluma önder olma vasfını taşıyan bir kişi olarak gördüğü ve Türk aydınına bu kıstaslar etrafında değerlendirdiği sonucuna ulaşıldı.*

*Anahtar kelimeler:*

*Tark Buğra, aydın, Türk aydını, Türk romanı ve Türk aydını.*

I- 'Aydın' Kavramı ve Türk Aydını

Felsefede genel kabul olarak, 'Dünyada en çok tanımı yapılan şey, insandır. Çünkü tanımı yapan da insandır.' denilmektedir. Aydın kavramı yine aydınlarca tanımlanıp tahlile tâbi tutulduğundan, bu konuda ortak tanıma ulaşılammıştır. Bu durumla beraber, XVIII. yüzyıldan itibaren entelektüel/aydın kelimesinin, 'fikir üretme misyonuna sahip' kişiler için kullanıldığı görülür.<sup>1</sup> Türkiye'de entelektüel kelimesinin yerine kullanılan 'münevver' ve 'aydın' kavramları ise XX. yüzyılın malıdır. Mustafa Şekip

\* Öğr. Gör., Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/  
scoskun@fatih.edu.tr

<sup>1</sup> Şerif Mardin, 'Tanzimat ve Aydınlar', *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1983, 1, 46 vd. (Düşünce tarihinde aydın için genel kabul olarak bu tanım ortaya konulsa da, bu çalışmada, söz konusu tanımdan ziyade Buğra'nın eserlerinde kahramanları inşa edişine göre aydın sınıflaması yapıldı. Bu sebeple, söz konusu tanım çerçevesinde, aydın kabul edilemeyecek bir kişi, Buğra'nın o kişiyi aydın kabul etmesinden dolayı, aydın olarak ele alındı.)

Tunç, 1923 yılında *Millî Mecmua*'da kaleme aldığı 'Münevverlik Mefhumu' başlıklı yazısında, 'münevver' kelimesinin 'entelektüel' kelimesinin karşılığı olarak son zamanlarda kullanılmaya başlandığını belirtir.<sup>2</sup> Dolayısıyla 'münevver' kelimesi 1920'lerde, 'aydın' kelimesi ise 1930'larda kullanılmaya başlanmıştır. Her iki kavram, mahiyet itibariyle, yukarıda belirtilen anlama uygun algılansa da, Türk toplumundaki macerası farklı olmuştur.

Tanzimat döneminden bu yana aydının kamuoyunda yer alışı, ona, 'seçkin' kimliğini vermiştir. Toplumda okur-yazar oranının düşük oluşu, aydını herhangi biri olmaktan çıkarmış, onun 'seçkin olma' hâlini beslemiştir. Okuma yazma oranının yükseldiği ve kamplaşmaların dış dünyanın etkileriyle belirginleşmeye başladığı 1950'lere – 1960'lara kadar bu durum devam etmiştir.<sup>3</sup>

Türk aydını, toplumun maruz kaldığı problemler karşısında kendini yol gösterici bir önder olarak hissetmiştir. Bir başka deyişle Türk aydınının hep devam edegelen vasfı, onun 'çobanlığı' olmuştur. Bu durum, aydının ontolojik mahiyetinden ve halkın ona yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ancak, aydının toplumuyla olan münasebeti hep bir problem merkezi şeklinde algılanmış ve bu problemin sebebi olarak aydın, yargılanagelmiştir.

Türk romanının doğuşundan bu yana aydının, Doğu-Batı üst probleminde, değişmez bir konu olarak romanda yer aldığı görülür. Yeni Türk Edebiyatının bir 'medeniyet buhranı'ndan doğmuş olması ve bu buhranı ruhunda en çok hisseden kişinin aydın oluşu, onu önemli bir roman kahramanı kılmıştır. Ahmet Midhat Efendiden Tanpınar'a, Oğuz Atay'a kadar hemen hemen her Türk romancısı aydın meselesini işlemeye çalışmıştır.<sup>4</sup> Cumhuriyet döneminin tezli roman yazarlarından Tarık Buğra da, aydını bir problem olarak ele alıp onu problematik düzeyine taşıyabilmiş romancılardandır.

<sup>2</sup> Yunus Balcı, *Türk Romanında Aydın Problemi*, KBY, Ankara 2002, s. 21.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, 'Türk Aydın Dünyasını Anlamak', *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, haz: Sabahattin Şen, Bağlam Yay., İstanbul 1995, 175 vd. Murat Belge, 'Osmanlı'da ve Rusya'da Aydınlar', *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, haz.: Sabahattin Şen, Bağlam Yay., İstanbul 1995, s. 123 vd.

<sup>4</sup> Romanlarda yer alan bu aydın meselesi çeşitli araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. Örnek olarak bk. Yunus Balcı, *Türk Romanında Aydın Problemi*, KBY., Ankara 2002. Ahmet Oktay, 'Türk Edebiyatında Aydın', *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., haz.: Sabahattin Şen, İstanbul, s. 265-289. Sevim Kantarcıoğlu, 'Huzur'da Aydın Tipi', *Millî Kültür*, s. 8-9, Ocak-Şubat 1982.

## II- Türk Aydınını ve Tarık Buğra

Buğra'nın hemen her eserinde, aydın meselesinin yer aldığı görülür. Bazı eserlerinde bu mesele, konulardan herhangi biri olarak geri plânda kalırken; bazılarında önemli meselelerden biri olarak yer alır.

Tarık Buğra, aydını genellikle bir kasaba hayatı içerisinde ele almaktadır. Bunun sebebi olarak aydınla halkın en rahat iletişim kurabildiği mekân için kasabanın düşünülmesi varsayılabilir. Yazarın babası bir hukukçudur ve siyasetle yakından ilgilidir. Yazar kasaba hayatı içerisinde hem 'aydın', hem halkı yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Buğra bu durumu şöyle anlatır:

“Küçük Ağa'daki Ceza Reisi, onun (*Tarık Buğra'nın babasının*) karakterinin ve beden yapısının ana çizgilerini taşır. Akşehir çevresinde Serbest Fırka ile Demokrat Parti'nin kurucusu, yayıcısı olarak çalıştı. İlkinde çok küçük olmama rağmen, onun bir çeşit sekreterliğini yaptım, seçim listelerini ve tamimleri daktilo ettim, gezilerinde ve halkla temaslarda yanında bulundum.”<sup>5</sup>

Yazarın biyografik tecrübesinden dolayı çok iyi tanımayı başardığı kasabanın aydın çevresi, yazara bu kişiler şahsında tüm Türk aydınını gözlemleme imkanını vermiştir. Ancak Tarık Buğra'da aydın meselesinin sadece kasaba hayatıyla sınırlı tutulmadığını eklemek gerekir.

Buğra, Türk aydınına bakışta genel itibarıyla eleştirel bir tavır takınmakta, onu yargılamaktadır. Yazarın, Türk aydınına yönelttiği en büyük eleştiri, aydının kökünden kopması ve halkın realitelerine yabancılaşmasıdır. Ona göre kendine sahih bir kimlik kazandıran değerlerden aydının kopuşu, aydını kimliksiz hâle getirmiştir. Bu kimliksizlik içerisinde aydın, halkına yabancılaşmıştır. Kendi zihninde bir âlem kurmuş, bu âlemi halka sunarak burada yaşamayı, halk için zorunlu kılmıştır. Bundan dolayı, bu tip aydında her şey sathîdir, her şey şekildedir. Bu tip aydın, şeklen bir takım değişimlerin, 'ideal hayatı' getireceğini varsaymaktadır:

“Bu mendeburlar okkanın kiloyla, arşının metreyle, fesin kalpağın kasketle, şapkayla, elifbenin, alfabeyle, paşanın generalle, kadının hâkimle, onun da yargıyla değiştirildiğini görmüş, bütün bu değiştirmelerin övüldüğünü görmüş, dün övülenlere bugün sövüldüğünü

<sup>5</sup> Hüseyin Tuncer, *Tarık Buğra*, KBY., Ankara 1988, s. 5-6.

görmüş, şey veya insan veya kurum kuruluş bütün gidenlerin kötü, bütün gelenlerin iyi olduğunu kabul etmiş!”<sup>6</sup>

Aydının halka yabancılığı, halkın meselelerine inememesi, problemin merkezini teşkil etmektedir. Tanzimat’tan sonra girilen yeni âlem, ‘aydının çobanlığını’<sup>7</sup> zorunlu kılmıştır. Meşrutiyet döneminin fikir önderlerinden Ziya Gökalp’in de aydını, ferdî meselelerinden ziyade toplumsal konumuyla söz konusu etmesi, Cumhuriyet’e geçiş sürecinde aydına bakışta etkili olmuştur.

Aydın, zihinsel anlamda bir projenin sunucusu, yaşayışıyla da prototipidir. Ancak getirilen projeyle, projenin uygulanacağı kişiler arasında köprü olan aydın, bu köprü olma - hatta bunun ötesinde halkı elinden tutup köprüden geçirme- vazifesinde başarılı olamamıştır. Baştan beri halka bir ‘öteki’lik atfetmiş ve onun değerleriyle dalga geçmiştir.<sup>8</sup>

Tarık Buğra’nın değerlendirmeleri içerisinde diğer bir aydın tipi de, köküyle bağlarını koruyabilmiş, halkına yabancılaşmamış aydın tipidir. Bu bakımdan mazinin ve halkın realitelerine aşına olmanın Buğra’da aydın vasfının kırılma noktasını oluşturduğu fark edilmektedir.

Sağlıklı bir bakışı yakalayabilmiş bu tip aydınlar, diğerleri gibi halkı ‘öteki’ kabul etmemekte, onun ruhuna, iç dünyasına inebilmektedirler. *Yağmur Beklerken*’de kasabanın ileri gelenleri parkta otururken Kasabanın Doktor’u, kendilerine bakan köylüleri, “bakar körler” olarak niteleyerek aşağılar. İkinci tip aydına örnek olarak yer alan Rahmi ise, ‘bu kişilere kendileri gibi bakıldığında; onların esasta bir arif ruh taşıdıklarının’ görüleceğini belirtir.<sup>9</sup>

## II.1. Aydın Tipleri \*

Tarık Buğra’nın menfi ve müspet olmak üzere iki tip aydını eserlerinde işlediği görülür. Yazar, anlatıcı kişi olarak aydın üzerine fikir beyan

<sup>6</sup> Tarık Buğra, *Gençliğim Eyvah*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994, s. 232.

<sup>7</sup> Michael Foucault, *Özne ve İktidar*, Metis Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>8</sup> Tarık Buğra, *Yağmur Beklerken*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000, s. 17.

<sup>9</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 17

\* Tarık Buğra aydını, fikrî macerasından ziyade toplumsal konumuyla ele alır. Bu sebeple aydın, uğraştığı fikrî meselelerle değil, toplumla ilişki kurduğu konumuyla öne çıkar. Bu husus, aydının mesleğini önemli hâle getirir. Bu durumdan dolayı, çalışmada aydın tipleri, yazara uyararak, toplumsal konumlarına bağlı olarak mesleklerine göre yapılacaktır.

etmek yerine, yansıtıcı kahramanlar vasıtasıyla bu konudaki değerlendirmelerini ortaya koymayı dener.

Yazarın, aydın tipi olarak biyografik tecrübesinden dolayı özellikle hukukçuları ustalıklı inşa ettiği söylenebilir. Yine eserlerde yer alan hukukçulardan çoğunun olumlu tip olduğu belirtilmelidir. Buğra'nın inşa ettiği tipler, Türk roman tarihinde önemli bir aşama olarak kabul edilebilir.<sup>10\*</sup>

### II.1.1. Hukukçu Tipler

Tarık Buğra'nın aydın meselesini önemle ele aldığı tüm eserlerinde hukukçu kahramanlar yer alır. Eserdeki önemli aydınlardan biri, muhakkak hukukçu olur. Buğra'nın eserlerindeki bu durumu, daha önce de belirtildiği gibi yazarın biyografik tecrübesiyle ilgili olarak düşünmek mümkündür. Kuvvetle muhtemel ki yazar, ailesi dolayısıyla etrafında bir çok hukukçu aydın görmüş, onların dünyalarına, meselelerine aşina olmuş; onların bakışıyla dünyaya bakabilmeyi başarmıştır.

Buğra'nın eserlerinde önemle üzerinde durduğu dört hukukçu aydın vardır: *Yağmur Beklerken*'de Rahmi ve Kenan Bey, *Küçük Ağa*'da Ağır Ceza Reisi, *Dönemeçte* romanında Orhan.

Rahmi, genç bir avukattır. Fakat elde ettiği fikrî seviyeyle büyük bir olgunluk gösterir. O, adeta *Dönemeçte* romanındaki Dr. Şerif'in uzantısıdır. Dr. Şerif'ten farkı, Rahmi'de bazı şeylerin daha oturmuş olmasıdır. Rahmi gerek aile yönüyle gerek ekonomik yönle, yazarın idealindeki tiptir. Amcasının kurduğu fabrikanın yönetim kurulu başkanıdır ve büyük başarılarla imza atmaktadır.

Serbest Fırka'nın kurulması gündeme geldiğinde; Rahmi tam karar verememekle beraber, bu işe girişme düşüncesine kapılır. Diğer yandan Türkiye'nin siyasi arenada kilitlenmesini o, halkın gördüğü gibi görmemektedir. Halk, bir takım heyecanların peşindeyken o, düşünenin ve değerlendirmenin adamı olur.

<sup>10</sup> Örnek olarak bk. İsmail Parlatur, 'Türk Romanında Tipler', *Türk Dili*, 1994, nr. 508, s. 249-257.

\* Bu konuda örnek bir çalışma için bk. Sema Uğurcan, "Tarık Buğra'nın Romanlarında Bir Tasnif Denemesi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl 25, nr. 1, Ocak 1996.



‘Çok partili düzende değişimin -değil asıl Başkent için olacağını – Başkent’e ulaşabileceğini; okumuş, cahil bir çok insanla birlikte, kabul edemiyordu.’<sup>11</sup>

Rahmi, ülke yönetimindeki temel problemin zihniyetten kaynaklandığını bu zihniyetin de Başkent’i tuttuğunu düşünür.<sup>12</sup> Bundan dolayı şayet çözüm isteniyorsa, Başkent’teki yönetim düşüncesinin değişmesi gerektiği inancındadır. Yoksa bir kasabanın belediye başkanının hatta ülke yönetimindeki başbakanın mensup olduğu partinin değişmesinin bir şey ifade etmeyeceğini düşünür. Bu sebeple politikaya bir türlü ısınmaz. Zaten politika, onun fitratına uymaz. Çünkü o, heyecanların peşinden (en azından politikanın bir heyecan oluşu Türkiye için söz konusudur.) koşacak yapıda bir insan değildir.

Aynı romandaki diğer önemli hukukçu kahraman ise Kenan Beydir. Kenan Bey, yerli bir tiptir. Türk milletinin üzerinde yükseldiği ve onu bugüne kadar ayakta tutan değerlerin farkındadır.

“Ona göre, İslâm’ın tortuları, yani bozulmadan kalan bazı kuralları, ilkeleri ve değer yargıları bile Türkiye için- kullanılabilirse- çok az ülkenin elde edebileceği bir büyük kozdur.”<sup>13</sup>

Kenan Beyin yukarıda kaydedilen düşünceleri Buğra’nın, hemen hemen tüm eserlerinde onun temel tezlerinden biri olarak yer alır.

Kenan Bey, kendi köküne bağlı olduğu kadar, dış dünyayla da irtibatlıdır. Onun ufkunu sadece kendi kültürünün yazarları kaplamaz. Öyle ki Dostoyevski okumuyorlar, diye köylülerle konuşmayı israf sayar.

Kenan Beyin düşünce dünyasının iyi anlaşılması, Buğra’yı kavrama hususunda büyük kolaylıklar sağlayacaktır. Buğra, medeniyet noktasında bir sentezin peşindedir. Bu sentezin temel özelliği, Kenan Beyin şahsında tecessüm eden Doğulu değerlerle, Batılı olup da Doğulu değerlere zıt düşmeyen değerlerin birleştirilmesidir. Türk milletinin bir değişimle yüz yüze geldiği tarihlerden beri Doğu ve Batı, iki farklı âlem olarak tartışmanın baş köşelerini tutmuşlardır. Bu tartışmalara burada değinmek mümkün değildir. Ancak Buğra’nın bu köşelerden, Batıyla beslenmiş ama yerli olan bir köşeyi tuttuğu belirtilebilir. Ayrıca Kenan Beyi, 1930’lardan 1940’lardan itibaren yükselmeye başlayan Anadolu muhafazakâr/yerli

<sup>11</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>12</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>13</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 114.

aydın tipinin ilk örneklerinden biri olarak da saymak mümkündür. Kenan Bey, yaşı gereği Osmanlı eğitimi almış, ancak Cumhuriyet devrimlerinin hukukçusu olmuştur. Bu iki farklı tarzı bir potada eritmeyi başaran Kenan Bey, bu bakımdan bir yerli aydındır. İdeolojilerin değil de toprağın ve geleneğin belirleyici unsur olduğu bu aydın kimliğinin, son dönemlerde ideolojilerin gücünün azalmasının ardından, yeniden gündeme geldiği görülmektedir.<sup>14</sup>

Kenan Beyin öne çıkarılan bir özelliği de halkla kurduğu diyalogdur. Kenan Bey, halkın değerlerini sevmekte, o değerleri 'öteki'nin değil, kendi değerleri' olarak görmektedir. Bundan dolayı da halk tarafından sevilmektedir.

Tarık Buğra'nın eserlerinde öne çıkan diğer bir hukukçu aydın da *Küçük Ağa*'daki Reis Bey'dir. Yazarın, babasından izler taşıdığını belirttiği Reis Bey, halkın 'İreis Bey'i olmayı başarmıştır.

Reis Bey, olgun kişiliğiyle tüm kasaba üzerinde büyük bir otorite kurmayı başarmıştır. Bir elit olmasına rağmen halka 'öteki' diye bakmamaktadır.

Reis Beyin, öne çıkartılan başka bir özelliği de Milli Mücadele'de oynadığı roldür. O, heyecanlarıyla değil, Buğra'nın ideal aydın tiplerine yararlı bir şekilde fikirleriyle ve derinlemesine yaptığı değerlendirmelerle hareket eder. Gerek İstanbul hükümetine, padişaha bakışı; gerekse Kuvayı Milliye'ye bakışı "olgun" ve uzun değerlendirmelerin sonucudur. Yazar, bu durumu anlatıcı tavırla ortaya koyar.

Buğra'nın tarihe ait yazdığı romanlarında izlediği tezlerden biri olan 'gizli kahramanlar' düşüncesini uyguladıklarından biridir Reis Bey. O, Milli Mücadele'nin kazanılmasında, Anadolu'nun örgütlenmesinde emeği geçen, ancak resmî tarih tarafından üzerinde fazlaca durulmayan gizli fakat büyük kahramanlardandır. Reis Beyi, ana çizgileriyle, Kenan Beyin benzeri saymak mümkündür.

Buğra'nın önemle üzerinde durduğu diğer bir hukukçu aydın ise, *Dönemeçte* romanındaki savcı yardımcısı Orhan'dır. Orhan, gençtir ve tecrübesizdir. Trenle kasabaya gelirken Anadolu'nun tabii güzelliği, onun çok hoşuna gider. Kasabaya gelişiyse hemen kasabanın rutin "elit" hayatı içeri-

---

<sup>14</sup> Bu konudaki önemli iki çalışma için bakınız, *Türkiye Günlüğü* Dergisi, Mayıs 1998 ve *Birikim* Dergisi Ağustos 1998.

sine çekilir. Orhan, Buğra'nın diğer üç hukukçu aydın tipinde görülen derinlikle yer almaz. Orhan, ideal aydın olmanın gereği olarak ele alınan aydın-halk dengesini kurmayı başaramamıştır.<sup>15</sup> Gençliği dolayısıyla bir takım idealleri vardır. Fakat kasabanın memur kesiminin basit hayatına kısa sürede uyum sağlaması, onun, bu ideallerinde çok da kararlı olmadığını gösterir. Orhan'ı bir aydın olarak halkla temas ederken pek göremeyiz. O, romanda, daha ziyade aşkı ve Şehir Kulübü'ndeki yaşayışıyla yer alır.

Tarık Buğra'nın eserlerinde işlediği hukukçu aydın tipleri elbetteki bu dört kahramanla sınırlı değildir. Ancak diğer hukukçu kahramanların, fazla öne çıkmadıkları görülür.

### II.1.2. Doktor Tipler

Buğra'nın eserlerinde, bu konu dahilinde dört önemli kahraman görülür. *Dönemeçte* romanında Dr. Şerif, *Yalnızlar* romanında Dr. Rıza, *Küçük Ağa* romanında Dr. Haydar ve *Yağmur Beklerken* romanında Kasabanın Doktoru'dur.

Bunlara ilâve olarak *Dönemeçte* romanındaki Operatör Cevdet Beyle Eczacı Celâl'i bu cümleden saymak mümkündür.

Tıp müessesesi, Batıyla temasa geçen ilk kurumlardan birisidir. Bu bakımdan Türk romanında doktor tipler, genellikle pozitivist ve Türk insanına, Türk insanının değerlerine yabancı tiplerdir. Ancak Tarık Buğra'nın romanlarında doktor tiplerin tamamıyla menfi tipler olduğunu söylemek zordur. Onlar da birtakım eksiklikler taşımalarına rağmen, genelde, olumlu tiplerdir:

“Severdi onu” ötekilere benzemez o” derdi. Gerçi bilirdi o da öteki yüksek memurlar gibi namazdan, niyazdan kopmuştu.<sup>16</sup>

Fakir Halit'in Dr. Şerif hakkındaki bu değerlendirmesi, Dr. Şerif'in temelde iyi olduğunu ama içinde yaşadığı çevre dolayısıyla halkın değerlerinden uzaklaştığını ortaya koyar.<sup>17</sup> Kasaba hayatında, aydın düzeyinde fert olarak iyi özellikler taşınsa da memurların toplu yaşamı ve davranışları bu 'ferdilikleri' öğütür.

<sup>15</sup> Tarık Buğra, *Dönemeçte*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000, s. 9.

<sup>16</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>17</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 6.

“Buradaki evlerde aradan yıllar geçtiği hâlde bekaretleri bozulmamış en eski Yunan veya Fransız ve İngiliz, Rus klâsikleri vardır; çünkü kendilerini alanlar İstanbul’da kalmışlardır.”<sup>18</sup>

Kasabaya gelen aydın/memur kişi, kısa zaman sonra kendini akıp giden hayata bırakır. Onun yaşamını artık sadece şehir kulübündeki sohbet ve oyun dakikaları doldurmaktadır.

Doktor tip olarak sosyal meselelerle ilgilenmesi, kafa yorması bakımından *Dönemeçte* romanındaki Doktor Şerif öne çıkar:

“Devletin temel yararları ile bağ kuramamış, zamanı kendi nesillerce öteye uzaması gereken meselelerini kavrayacak şekilde yetişmemiş bir türedi demokrasi politikacıları ve basını- en iyi niyetli hâllerinde bile demagojiye halk kandırmasına mahkûmdur, diyordu doktor.”<sup>19</sup>

Yaptığı ‘isabetli değerlendirmeler’ onun ayırt edici vasfını da ortaya koymaktadır. O, diğerleri gibi namaza dine lâ-kayt olsa da halkın gözünde “başka”dır. Bu ‘başka’lık, onun halkla ortak değerleri paylaşarak diyalog kurabilmesinden kaynaklanır.

Öne çıkan diğer bir önemli doktor tip, *Küçük Ağa*’daki Doktor Haydar Beydir. Haydar Bey de diğer doktor tipler gibi dinin vecibelerine karşı lâkayttır. İstanbullu Hoca ‘çok önemli konuşmasını yapacağı gün’, Cuma’ya gitmeye niyetli değildir. Sadece İstanbullu Hoca’yı dinlemeye gider. Bununla beraber, ‘Allah’a imanı hiçbir macerasında sarsılmamıştır.’<sup>20</sup> Doktor Haydar Bey, Kuva-yı Milliye’de oynadığı önemli rolle, büyük bir ehemmiyet kazanır.

*Yalnızlar*’da Dr. Rıza, halkın iyi vasıflarını bile onların ‘cahillğine’<sup>21</sup> bağlamasına rağmen, aynı köylüleri ücretsiz muayene eder, onlara yardımda bulunur. *Yağmur Beklerken*’deki Kasaba’nın Doktor’u da hemen hemen aynı durumdadır. O da halkı ‘bakar körler’ olarak nitelediği bir mecliste Rahmi’nin, halkın iç dünyasını anlatması üzerine yumuşar, merhamet gösterir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Tarık Buğra, *Dönemeçte*, s. 21.

<sup>19</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>20</sup> Tarık Buğra, *Küçük Ağa*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 148.

<sup>21</sup> Tarık Buğra, *Yalnızlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 89.

<sup>22</sup> Tarık Buğra, *Yağmur Beklerken*, s. 117.

Doktor tip olarak ayrıca belirtilen *Dönemeçte* romanındaki Operatör Cevdet Beyle Eczacı Celâl, tıp camiasına bağlı oluşları yönüyle önemlidirler.

Operatör Cevdet Bey, Dr. Şerif'in aksine kendini kasabanın hayatına kaptırmış, hayatını kumar eksenli bir hâle getirmiştir. Zaafları onun mesleğinin de önüne geçmiş ve onu 'bitirmiştir.'

Eczacı Celâl ise, iddiaları ve şahsî ihtiraslarıyla yer alır. Hayatı, keyif merkezlidir. O da kasabanın memurları gibi 'Bir kere gelir insan cihâne' felsefesinin savunucusu ve uygulayıcısıdır. Onda hemen her şey sathîdir. Meslekî kitapları hariç toplam 20-30 kitabı vardır. Dünyasını maddî kazanç üzerine kurmuştur.

### II.1.3. Öğretmen Tipler

Buğra'nın eserlerinde öğretmen tipi, diğer mesleklerdeki tiplere nazaran daha azdır. Bu durum, Buğra'nın eserlerinde dikkat çekici bir özelliktir. İşlediği konular göz önüne alındığında; öğretmen tipinin çok önemli bir rol oynayabileceği düşünülebilir. Ancak öğretmen tipinin fazlaca yer almayışını, yazarın şahsî tercihiyle ilgili olarak düşünmek mümkün olduğu gibi, Buğra'nın ele aldığı dönemler içerisinde, öğretmenin toplumsal konumuyla ilgili düşünmek de mümkündür. Şöyle ki Türk romanında halkın 'yerli' değerleriyle çatışan öğretmen tipi, özellikle köy ve kasaba toplumlarında, sıklıkla işlenir. Bu romanlarda öğretmen, çatışmanın taraflarından biridir. Halkın değerlerini hafife alır. Ama bu hafife alış, yazar tarafından yüceltici bir yaklaşımla takdim edilir. İşte Buğra bu durumun karşısındadır. O da öğretmeni diğer yazarlar gibi görür ama öğretmenin getirdiklerini, halka karşı takındığı tavrı doğru bulmaz. Amaç olarak, toplum katmanları arasındaki çatışmadan hareketle bir tezi ortaya koymak yerine; bizzat halkın günlük yaşayışını vermek suretiyle tezini ortaya koyma yolunu tercih ettiğinden, öğretmen tipine fazlaca ihtiyaç hissetmez.

Tarık Buğra'nın eserlerinde ön plâna çıkan en önemli öğretmen tipi *Dönemeçte* romanındaki köyün öğretmenidir:

"Genç bir köy öğretmeni idi bu: Enstitüyü yeni bitirmişti. Onun yirmiye henüz bulmayan yaşı ve yükünü develerin bile kolay çekemeyeceği beş on cümle ile sağır dilsiz ve penceresiz ovaya bırakıvermişlerdi.

Din afyondur... Hocalar ve ağalar köylüyü sömürmektedir.

Jandarma da ezer...

Ve benzeri beş, on cümle.”<sup>23</sup>

Türk devriminin önemli özelliklerinden biri, kültürel alanda “yeni oluşumu” öngörmesidir. Bu yeni oluşum, bir kültürel kopuşu beraberinde getirmiştir. Yapılan köklü değişiklik, kapsamlı bir proje eşliğinde yürütülmüştür. İşte Köy Enstitüleri bu projenin en önemli parçalarından biridir. Burada verilen eğitim Batı pozitivist-aydınlanmacı anlayışının birebir kopyası gibidir.<sup>24</sup> Bu kurumlardan yetişenler için eski kültür, ölü olan, halkın zihninde yaşadığı kadarıyla da öldürülmesi gereken bir olgudur. Bu kapsamda ezberlenen ‘beş on cümleyle’ bu savaşa -yukarıdaki öğretilerde olduğu gibi- bir savaşçı olarak girilmektedir. Bu cümleler, bir fikrî uğraşın değil, sunulan birkaç sloganın sathî ifadeleridir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki Buğra’nın eleştirisi, Atatürk devrimlerine değildir. Onun eleştirisi, bu devrimleri yanlış anlayanlardır.

#### II.1.4. Yönetici Tipler

Cumhuriyet’in ilânının ardından, devletin atadığı yöneticiler, aslı görevlerinin yanında, devrim ışığını halka götürmek gibi bir vazifeyle de mükelleftiler. Yöneticinin dönüştürücü güç oluşu, yönetici-halk ilişkisinin kırılma noktası olmuştur. Bu ilişki, Türk romanının önde gelen konularından biridir. Konunun işlendiği hemen hemen tüm eserlerde yönetici tipin yukarıda bahsedilen özelliği/görevi gözlenmektedir. Tarık Buğra da yönetici kadroyu, bu göreviyle eserlerine taşır.

Buğra’nın Cumhuriyet yöneticisini işleyişindeki tavır, eserlerindeki diğer konularda olduğu gibi, yerli bir yönetici ideali etrafında örgülenir. Buğra bu tipi ele alışında, ‘hâl-problem- tespit- çözüm’ denklemini göz önünde bulundurur.

Tarık Buğra’daki yönetici tipler, daha çok Cumhuriyet dönemindeki yönetici tiplerdir. Bunlara ilâve olarak, aydın olduklarını ifade edemeyeceğimiz ama ‘arif’ kimlikleriyle ön plâna çıkan insanlar, *Osmancık* romanında görülür.

*Osmancık*, tarihî bir romandır. Bundan dolayı yazarın, kahramanların inşasında etkin olmadığı söylenebilir. Fakat kahramanların hangi yönlerinin ön plâna çıkarılacağı hususu, yazarı önemli kılmaktadır.

<sup>23</sup> Tarık Buğra, *Dönemekte*, s. 90.

<sup>24</sup> Mevlüt Kaplan, *Aydınlanma Devrimi ve Köy Enstitüleri*, KBY, Ankara 2002.

*Osmancık*'ta yöneticilerin şuurlu oluşları, önemle, ön plâna çıkarılır. Yöneticiler, halktan ayrı bir kesim değildir. Buğra, Osmanlı'yı kuran güçlerden biri olarak bu zihniyet üzerinde durur.<sup>25</sup>

Romandaki idealize edişin en büyük dayanak noktası, töredir. Yönetici kesim, katı bir töre uygulamasıyla kayıtlıdır. Ertuğrul Gazi, bir derviş, çadırına davet ettiğinde, derviş gelmez. Töreyi hatırlatır. Bunun üzerine Ertuğrul Bey, büyük bir mahcubiyet hissiyle kalkıp dervişin çadırına gider.<sup>26</sup>

Osman Gazi'nin hayatındaki tüm başarılar, töreye karşı olağanüstü saygısına bağlanır.<sup>27</sup>

Buğra'nın esas üzerinde durduğu, Cumhuriyet idaresinin yönetici tipleri ise, daha ziyade 'malûl' bir kimlikle yer alırlar:

"Artık devlet denilen Anka kuşunun sömürücüleri ve kendilerini onun, yani Devletin temsilcisi diye yutturabilen gangsterler kendi hâllerine bırakılırsa-İhtiyar kollarını sıvamakta gecikirsenesillerin gık demeden katlanacakları bir düzene konmuş olacaktardır. Bu iğrenç DEMOKRASİ oyunu ve yutturmacası ile, kalıp üstünlükler ve kalıp üstünler, düzmece büyüklükler ve düzmece büyükler sürüp gidecektir."<sup>28</sup>

*Gençliğim Eyvah*'ta dile getirilen bu düşünceler, söz konusu edilen Cumhuriyet yöneticilerinin bir kısmının şahsî çıkar çemberinde, sömürü eksenli yaşam sürdüklerini ortaya koymaktadır. Buğra'ya göre bu yönetici tipler, genellikle, halka rağmen halk için bir şeyler yapma yoluna girişmişler, bu yolda da şahsî çıkarlarını ön plânda tutmuşlardır.

Cumhuriyet devri yönetici tipinin bir başka açıdan ele alınışı, *Dönemeçte* ve *Yağmur Beklerken* romanlarında vardır. Bu romanlarda söz konusu edilen yöneticilerin genelde halktan kopuk oldukları gözlemlenir. Daha ziyade halka 'ışık' götürüşleri yönüyle yer alırlar. Ne var ki halk onlar için 'öteki' olmaktan çık(a)mamıştır.

İki farklı devirde (Osmanlı ve Cumhuriyet) iki farklı tip olarak karşımıza çıkan yönetici kadro, Buğra'nın romanlarında elbette bu kadarla

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Gürsel Aytaç, 'Devlet Ana' ve 'Osmancık' Romanlarında Din ve Tolerans', *Yazko Edebiyat*, 1984, nr. 45-46, s. 72-74.

<sup>26</sup> Tarık Buğra, *Osmancık*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 35.

<sup>27</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>28</sup> Tarık Buğra, *Gençliğim Eyvah*, s. 66.

sınırlı değildir. Ancak yönetici kesimin çok fazla ön plânda olmadığını eklemek gerekir. Yönetici tipleri işlerken şahıslardan değil de, yazarın aldığı tavırdan hareket ettiğimizin sebebi budur. Bu bakımdan yönetici, bir karakterden ziyade geneli temsil eden bir tipten ibarettir. Bu tipin özellikleri bir araya getirildiğinde bugün dahi eleştirilen bürokrasiyi yansıtan bir tipte karşılaşılacaktır.

#### II.1.5. Memur Tipler

Memur, konumu gereği devletin birebir komutası altında olması sebebiyle, devletin resmî ideolojisini/uygulamalarını taşımak ve temsil etmek gibi bir görevle mükelleftir. Bu anlamda devlet, halka sunacaklarını memurları vasıtasıyla iletir. Memurun bu durumu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında ayrı bir önem kazanmıştır. Cumhuriyetle beraber girilen yeni medeniyet dairesinin adap ve erkânı Cumhuriyet'in memurları tarafından temsil edilmiş ve halka götürülmüştür.

Memurun yukarıda ana hatlarıyla çizilmeye çalışılan kimliği, onu önemli bir 'toplum vak'ası' hâline getirmiştir.

Buğra'nın memuru ele alışı, üç ayrı şekilde mütalaa edilebilir: Memurun ferdî yaşayışı, memurun genel kimlik özellikleri ve memurun halkla münasebeti.

Memurun ferdî yaşayışında fazlaca bir karakter özelliği görülmez. Memur, daha ziyade topluma bakan yönleriyle vardır. Ferdî özelliklerine değinilir ama bu değerlendirmenin ortaya koyduğu durum, memurun şahsî yaşantısında bilgi ve birikime fazlaca önem vermediğini gösterir.

Memur, hayata atılmasıyla beraber daha önceki memurların oluşturduğu hantal düzen içerisinde kendisini kaybetmektedir.<sup>29</sup> Çerçeve itibarıyla olumsuz bir konuma oturtulan memura bu bakışta, memurun halkla olan münasebeti önemli bir rol oynar:

'Bir gün Ankara'da bir bakanlıkta yetkili bir hanımın huzurundaydım. Yaptıracağımız bir öğrenci yurdu için daire daire koşturuyor, dil döküyorum. Onlardan biri işte. Hanım yakınlık gösterdi. Buyur etti; çay, kahve, bir şey ısmarlamak istedi. Ramazan'dı niyetli olduğumu söyledim, birden değişti. Sanki ölülerine sövmüştüm, küplere bini-verdi: Sen bu kafayla yurt değil cami yaptırırsın dedi. Anladım tabii:

<sup>29</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 69.



Türkiye'mizi, bizi, yani, çağdaşlaştırmak için, kendisine emanet edilen yetkiyi pek güzel kullanan bir uygarlık savaşçısıydı bu hanım. Ben de elbet ve oruç tuttuğum için Türkiye'mizi engelleyenlerden biri.<sup>30</sup>

Sakıp Sabancı'nın hayatının anlatıldığı eserde, Patron'un başından geçen bu hadiseyi Tarık Buğra, Türk memurunun genel özelliği olarak görmekte; bundan dolayı da memura karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır.

Memurun, halkın değerlerini küçümsemek suretiyle çağdaşlığı yakalayacağını düşünmesi, Buğra'nın eleştirisinin merkezini oluşturur. Memur, çağdaş yaşamla halkın değerlerini bağdaştıramamakta; yurt yaptırmak isteyen ancak oruç da tutan kişiye, 'sen ancak cami yaptırırsın' ifadesinde dile getirildiği gibi bunları zıt değerler olarak telâkki etmektedir.

#### II.1.6. Din Adamı Tipi

Toplumu oluşturan en önemli dinamiklerden biri olarak din, Tarık Buğra'nın önemle üzerinde durduğu konulardan biridir. Bu mesele, diğer Türk romancıları için de çok önemlidir. Ne var ki Türk romanında din, daha çok karşısında olumlu veya olumsuz tavır alınan bir olgu olarak işlenmiştir.

Bir çok eserde din, onu temsil edenler tarafından tahkir edilmekte veya yüceltilmektedir. Tarık Buğra ise bir tavır alıştan uzak kalarak dini, sosyal realite olarak ele alıp işler. Dinin ne olumlu, ne de olumsuz propagandasını yapar. Onun oluşturduğu en önemli kahramanlardan biri olan *Küçük Ağa*'daki İstanbullu Hoca, bir din adamıdır.<sup>31</sup>

İstanbullu Hoca, Millî Mücadele yıllarında, İstanbul hükümeti tarafından Akşehir'de halkı organize etmek ve İstanbul'a bağlılıklarının devamını temin etmek maksadıyla gönderilmiş bir din adamıdır.

İstanbullu Hoca, kısa zamanda İstanbul'da kendini ispatlamış ve devrin ulemasının takdirini kazanmıştır. Bu birikimiyle Akşehir'de kısa sürede büyük bir otorite kurarak 'kişi' olmaktan çıkıp 'tek başına büyük bir gücü temsil eder' hâle gelmiş, halkın sevgi ve hayranlığını kazanmıştır:

<sup>30</sup> Tarık Buğra, *Sıfırdan Doruğa-Patron*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 135.

<sup>31</sup> Farklı bir değerlendirme için bk. Doğan Hızlan, *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı: Küçük Ağa, Küçük Ağa Ankara'da*, *Türk Dili*, 1976, nr. 298, s. 16-40.

‘Bu karşılaştırmayı elinde olmadan yaptı ve sonunda İstanbullu Hoca’yı daha akıllı, daha bilgili, daha güzel dilli buldu. Papaz sinsi, hileci ve dalavereci idi.’<sup>32</sup>

Çolak Salih’in bu mukayesesi, tüm Akşehir’in gönlünden geçen düşüncelerdir.

İstanbullu Hoca’nın Akşehir’e gelişinden kısa zaman sonra, Kuva-yı Milliye tartışması başlar. Romanda, İstanbullu Hoca’nın yanısıra Akşehir örneğinden hareketle Anadolu’nun da Kuva-yı Milliye ile olan münasebeti ortaya konulur.<sup>33</sup>

Kuva-yı Milliyeciler, ilk etapta Hoca’nın muhalefetiyle karşılaşırlar. Hoca’yı kendi saflarına çekmek isterler. Oysa ki Hoca, “Doktor Bey, ben Zat-ı Şahane’nin, halife efendimiz hazretlerinin, izinden giderim. Zerre inhıraf bana ölümden giran gelir.”<sup>34</sup> ifadeleriyle dile getirdiği ‘büyük bir imanla’, İstanbul Hükümeti’ne, Padişah’a bağlıdır. Hoca için vatanın halifeden ayrı düşünülebiyecek bir varlığı söz konusu değildir. Buna mukabil Hoca, bir ayrılık, bir nifak da istememektedir. Onun en büyük ideali birliktir. Kuva-yı Milliye’nin davetine, ‘onların kendilerine, aileye ve vatana zararlı bir yolda oldukları’ gerekçesiyle red cevabı verir.<sup>35</sup>

İstanbullu Hoca’ya göre Kuva-yı Milliyeciler;

“Yalan söylüyorlar, ‘Millî’ lafzını eden bu teşekküllerin başında bulunanlar kimlerdir? Rütbeleri ref edilen, çoğu gıyaben mahkûm olan sergüzeştçiler. Asıl tehlikeli olanlar bunlardır ki diğer eşkıya güruhunu kedilerine ilhak etmek, daha da kuvvetlenmek ister, razı olmayanları tepelerler. Böyle yaparlar ki milletin başına tam belâ olsunlar, ihtiraslarına ulaşınsınlar. Onlar mal ve makam muhterisleridir.”<sup>36</sup>

cümleleriyle ifade edilecek bir ‘inhırafın’ içindedirler. Buğra, bu hususta İstanbullu Hoca’yı yargılamak yerine “hâl” tespiti yaparak, tarihe, tarihin içinden bakmaya çalışır. Bu noktada, İstanbullu Hoca, fert olmaktan çıkarak, Milli Mücadele’nin akabinde çoklukla işlenen ve kesin kanaatlerle

<sup>32</sup> Tarık Buğra, *Küçük Ağa*, s. 84.

<sup>33</sup> Mehmet Kaplan, ‘Küçük Ağa’da Tam Bir Memleket Havası Var.’, *Boğaziçi*, 1984, nr.23, s. 39-40.

<sup>34</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>35</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>36</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 103.

yargılanıp mahkûm edilen bir kesimin yeniden mahkeme huzuruna çıkarılışını temsil eder.

Buğra, İstanbullu Hoca'yı hem kendi realiteleri, hem de toplum realiteleri içerisinde ele alır. İstanbullu Hoca, ilk etapta Kuva-yı Milliye'ye muhalefeti dolayısıyla bir "hain" olarak görülür. Bu bakış biraz da "hazır" kanaatlerin mahsulüdür:

"Buraya, peşin ve kesin inançlarla gelmiş, asıl yanılıcısı Hoca'yı, hocalardan bir hoca, kontrol şansını yitirmiş veya inkâr etmiş, tuttuğu tarafa kör taassupla ve katı bir görev alışkanlığıyla bağlanmış bir adam diye düşünmüş, bellemişti."<sup>37</sup>

Doktor Haydar'ın bu bakışı "şahsî" olmaktan ziyade "genel" in ifadesidir. Oysaki İstanbullu Hoca;

"Dinç mi dinç, genç mi genç bir beden, eşine çok az rastlanan bir kafa. Evleneli yıl olmamış, bugün yarın çocuk bekleyen bir adam. Türkse Türk, hem de en katıksızından; müslümansa müslüman, hem de en inanmış, en bileninden."<sup>38</sup>

değerlendirmesiyle ortaya konulan büyük bir aklî ve ruhî birikime sahiptir. Bundan dolayı İstanbullu Hoca, bir şahsı aşmış, koca bir âlem olmuştur.<sup>39</sup> Hoca'nın büyüklüğünü muhalifleri dahi takdir etmektedirler. Hoca en sonunda 'nefsini değil vatanını' tercih etmiştir.<sup>40</sup>

Tarık Buğra, İstanbullu Hoca'nın şahsında bir hadiseyi masaya yatırmıştır. Buğra, 'Hiçbir milletin tarihi bu kadar trajik bir çelişme görmemiştir.' der ve devam eder;

"Bu çelişmede doğru yolu seçmek bir fazilet işi olmaktan çıkıyor, herkesten beklenmeyecek bir görüş üstünlüğü gerektiriyordu. Buna karşılık yanılanları suçlandıramazdınız; zira menekşe, rengi mor olduğu için ne kadar suçlu ise bu insanlar da yanılmaları yüzünden o kadar suçlu idiler."<sup>41</sup>

"*Küçük Ağa*' işte bu yaman çelişme, bu trajik açmaz üzerinde kurulmuştur. Romanın kahramanı olan İstanbullu Hoca, hem bir din adamıdır,

<sup>37</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>38</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 241.

<sup>39</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 162, 221, 240.

<sup>40</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 464.

<sup>41</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 6.

hem de Kuva-yı Milliye muhalifi, yani resmi görüş açısından bakılırsa, hemen asılması gereken bir adam. Hâlbuki o, en az Kuva-yı Milliyeciler kadar vatanseverdir. Fakat altı yüzyıllık bir geleneğe bağlı vatansever.”<sup>42</sup>

Buğra, özellikle Halide Edib'in *Vurun Kahpeye* adlı romanındaki Hacı Fettah ve Uzun Hüseyin karakterlerinde ifadesini bulan görüşü yargılama çabasıdır. Hadiseyi, resmî tarihin değil, hadisenin kendi realiteleri üzerine oturarak elde edilen bu bakış; bugüne değin Türk romanında fazlaca yakalanamayan bir bakıştır. Romanın sonunda, İstanbullu Hoca'nın büyük başarılarına imza atışı, resmî tarihin görmediği kişinin başarıya imza atışıdır.

Tarık Buğra'nın eserlerinde ön plâna çıkan diğer bir din adamı tipi *Osmancık* romanındaki Şeyh Edebalı'dır. Edebalı, bilindiği gibi tarihî gerçekliği olan bir şahsiyettir. Romanda, Osman Gazi'nin kayınpederi olarak yer alır. Ancak esas işlevi Osman Gazi'yi, 'Osmancık'tan 'Osman Gaziliğe taşımasıdır. Buğra'nın öne çıkardığı özellikleriyle o, Osmanlı Devleti'ni kuran manevî dinamiklerdendir. Bizler, Şeyh Edebalı'yi büyük bir ufuk ve bilgi birikimi içerisinde görürüz. Devlet yönetiminden dine değin yaptığı birçok değerlendirmeye büyüklüğünü ortaya koyar.

Tarık Buğra'da, Türk edebiyatında çoklukla işlenen 'din tâciri olan din adamı' tipi ise yer almaz.

#### II.1.7. Akademisyen Tipler

Buğra, akademisyenlerden ziyade, eğitim meselesi üzerinde durmaktadır. Akademisyenler bu anlamda Buğra'nın eserlerinde yer almasa da, 'Akademisyenlik' bir problematik olarak etraflıca işlenmektedir. Özellikle *Gençliğim Eyvah* romanında önemle üzerinde durulan bu konu, sosyolojik boyutuyla ele alınır. Bu romanda Buğra, üniversite reformunu eleştirmekte, bu reformun bir uzantısı olarak üniversite hocalarının 'belli mihrakların' sözcüleri olma özelliklerini büyük bir yanlış olarak görmektedir. O, akademisyenleri eğitim açısından bu şekilde eleştirirken, halkla münasebeti açısından da *Yalnızlar* romanındaki Doçent örneğiyle eleştirir. Doçent, şahsında akademisyenliğin bazı meselelerini gündeme taşır. Bunlardan en önemlisi, üretkenlikten yoksun oluşudur. Batı'da ortaya konulmuş teorileri öğrenip aktarma çabası içindedir. Onu devamlı olarak kütüphanesinde gördüğümüzden, halkla temasıyla ilgili olarak bir fikir edinmeyiz.

<sup>42</sup> Beşir Ayyazoğlu, *Güneş Rengi Bir Yığın Yaprak – Tarık Buğra-*, İstanbul, 1996, s. 78.

Silik bir kahraman olması hasebiyle Doçent, romanda fazlaca yer almaz. Gerek Doçent, gerekse Buğra'nın akademisyenlikle ilgili değerlendirmeleri göz önüne alındığında Buğra için önemli olanın bu alanın meseleleri ve çarpıklıkları olduğu görülür. Örneğin Buğra'da, Adalet Ağa-oğlu'nun eserlerindeki benzer bir akademisyen/aydın tipi yer almaz.

## II.2. Aydın'ın Yanılgısı ve Yozlaşması

Yanılgı, felsefi olarak yanlış doğru veya doğruyu yanlış sanma hâli olarak tanımlanıyor.<sup>43</sup> Fakat dikkat edildiğinde tanımın içerdiği 'doğru', 'yanlış', 'hata' kavramlarının da ayrı açıklamaları gerekli kıldığı, tam tanımı vermediği görülecektir. Bu anlamda aydın olmanın, taraf olmaktan farklı olmadığı Türkiye'de neyin yanlış olduğu, neyin olmadığı hususunda ittifaka varmak güç görünmektedir.

Burada "yanılgı" olarak kaydedilen bir durum, bir başka bakış açısından "doğru tavır" olarak görülebilir.

Buğra'nın aydın eleştirisini önemli konulardan biri olarak işlediği eserleri, *Gençliğim Eyvah*, *Küçük Ağa* ve –tamamlanmamış hissi veren bir roman olan- *Dünyanın En Pis Sokağı* isimli romanlarıdır. Ancak bu, diğer eserlerinde aynı mesele yok anlamında değildir. Buğra'nın hemen her eserinde "aydın yanılgısına" bir atıf vardır. Zaten denemelerinde de, gazete yazılarında da Buğra'nın üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir "aydın yanılgısı". Buğra, aydın yanılgısını ve yozlaşmasını Tanzimat'la başlatır:

"Reis Bey, bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat'la birlikte kaybettiğine; asıl düşüşün Meşrutiyet günlerinde başladığına inanıyordu... Sorumlu sınıf aydınlar, aldanmış, milletten ve devletten kopmuş, milleti hor, devleti düşman görmeye başlamıştı."<sup>44</sup>

Bu değerlendirmeyi yapan *Küçük Ağa*'daki Reis Beydir. Reis Beyin "aydın kimliği" bu değerlendirmeyi daha da önemli kılmaktadır. Reis Bey, hayatının bir döneminde yukarıda suçladığı aydınlara inanmış, onların bakış açılarıyla dünyaya bakmıştır. Bu bakımdan değerlendirme, içten bir bakış olması hasebiyle ayrı bir önem kazanıyor.

<sup>43</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 194.

<sup>44</sup> Tarık Buğra, *Küçük Ağa*, s. 398.

Bu dönem aydınlarının ekseriyetinin aynı zamanda bürokrat oluşları, meseleyi daha çetrefilli hâle getirmiştir. Böylece alınan tavır, sadece bir “kişi” olarak “aydın”ın tavrı değil, aynı zamanda devletin de tavrı olmuştur. “Tavır” ile “hâl” arasındaki çelişki, bir “medeniyet buhranı” doğurmuştur. Buğra, o dönem aydınının bu buhran sınavını başarıyla veremediği inancındadır. Aksine, illetini Cumhuriyet aydınına da bulaştırarak hastalığın bu dönemde de devam etmesine sebep olmuştur.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınları ismen söz konusu edilmese de yukarı da kaydedilen yanılgılarıyla yer alırlar. Buğra, *Sıfırdan Doruğa* isimli eserinde 1906 yılına ait çizdiği tabloda dönemin aydınını şu şekilde anlatır.

“Halk kendisini bırakmış, akıntı nereye götürürse oraya gidecek. Peki, ya aydınlar? Aydınlar döküntü matbaalarda dergi ve gazetelerde veya salaş meyhanelerde vatani kurtarmak için reçeteler araştırıyorlardı.

Bir de Pera, yani Beyoğlu, alafranga pastahaneler, müzikli birahaneler vardı ve bu aydınlar da oralarda aynı reçeteleri tartışmaktaydı.

Ve bu aydınlar ikliminin meltem rüzgarlarında meşrutiyet gibi, hürriyet gibi, iktisadî ve ticarî serbesti, yani liberalizm veya mezheb-i maddiyyun yani materyalizm gibi büyük kelimeler uçuşuyordu.”<sup>45</sup>

Bu “malûl” aydın, Milli Mücadele yıllarında da kendini sahnede göstermiştir. Sahnede yer alış şekli, Milli Mücadele’nin sunduğu şartlar içerisinde kendi çıkarlarının gerekleri doğrultusundadır. Ancak Buğra, bu dönem aydınını toptancı bir bakışla yargılamaz. İfade edilen “malûl tipler” olduğu gibi; *Firavun İmanı*’nda söz konusu edilen Mehmet Akif, Hüseyin Avni, Hasan Basri gibi “aydın namusuna sahip” kişiler de vardır.

Milli Mücadele dönemi aydını, Kuva-yı Milliye karşısında aldığı tavırla değerlendirilir. Ancak bu değerlendirme, “Kuva-yı Milliye yanında yer alanlar iyi, yer almayanlar kötü” gibi tekdüze bir kıstasla yapılmaz. Söz konusu yapının yanında yer alanlar da, muhalif gibi duranlar da kendi “insanî” realiteleri ve dönemin şartları içerisinde ele alınır.

Bu dönem aydınları içerisinde en çok eleştirilenler Bolşevizme inananlardır. Ancak mesele Bolşeviklikten ibaret değildir:

“Ve yalnız bu Bolşevikler mi? Hemen o uğursuz mütareke ile başlayan, Amerika veya İngiliz, hatta İtalyan ve Fransız manda-

<sup>45</sup> Tarık Buğra, *Sıfırdan Doruğa-Patron*, s. 7.

sına bel bağlayanlar, bunun için çalışanlar da –Yunan, Sakarya'nın Doğu yakasına atladı ya” hortlamıştı. Suları onların oltaları da yoklayıp duruyordu.”<sup>46</sup>

Şahsiyetten uzak ve değişen şartlara göre tavır alan bu kişiler, Yunan çekilince de en büyük vatansever olarak sahnede ‘arz-ı endam’ etmektedir. Böyle bir kritik dönemde ancak “er oğlu er yürekler”<sup>47</sup> değişmeden, meta-netle şartlara karşı koyabilmişlerdir. Ancak bunların sayısı çok çok azdır. Ekseriyet, ülkeye fayda getirmeyerek sevdaların peşinde koşmaktadır.

Buğra'nın yanılığ içerisinde gördüğü aydın kesiminin üçüncü bölümü olarak, Cumhuriyet dönemi aydını kaydedilebilir.

*Gençliğim Eyvah*'taki İhtiyar, kendi mahsulü gördüğü Cumhuriyet aydınının en büyük özelliği olarak, onun “sersem” oluşunu, yani kendi realitelerinin farkında olmayışını kaydeder:

“Ve ben yaygınlaştırmışımıdır o ağız açık Avrupa ve sırasına göre Fransa, Almanya, Amerika, İngiltere, Rusya ve Çin hayranlıklarını ve böylece unutturmuşumdur. Böylece mendeburlara kendilerini ve kendilerinde olan niteliklerle üstünlükleri. Ben yok etmişimdir mendeburları. Kırk yıllık yemek odasını Salamance'ye çevirince bilmem ne olduklarını sanan piçler benimdir.

Kelimelerin büyüsünü bilirim ben. Bir kelime veya bir kelime değişikliğiyle yeminli bizlikleri paramparça etmişimdir ben.”<sup>48</sup>

Cumhuriyet dönemi Türk aydını, Tanzimat'tan ve Meşrutiyet'ten tevarüs ettiği bu illetlerle malûldür. Bu illet, kendinden ve toplumundan kaçıştır. Bu dönem Türk aydını kendi meseleleri üzerine etraflıca düşünmemektedir. Birtakım sathî değerlendirmelerin neticesinde icat ettiği ‘lafzî sevdalar’ peşinde sürüklenmektedir. Bu sürüklenişte kendisiyle yetinmemekte, toplumu da arkasından alıp götürmek istemektedir.

Aydının yaptığı tespitler yersiz ve yetersizdir. Yüzünü ve algılamalarını tümüyle yönlendirdiği Batı alemi, onun tüm değerler dünyasını barındırır. Batı, onun hayata bakışında merkez noktayı teşkil eder. İhtiyar, “kendinden geçirilen” bu aydını büyük bir komplo eseri olarak, kendisinin icat ettiğini ve beslediğini söyler. İhtiyar'ın karmaşık ve ürkütücü

<sup>46</sup> Tarık Buğra, *Firavun İmanı*, İstanbul, 1999, s. 24.

<sup>47</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>48</sup> Tarık Buğra, *Gençliğim Eyvah*, s. 248.

şahsiyeti “aydın”ı bir trajedi unsuru hâline getirir. Çünkü İhtiyar’ın nakletmeleri içerisinde aydın, âdeta Cengiz Aytmatov’un kurguladığı “Mankurt”a benzemektedir.<sup>49</sup> Bu hâl de, büyük bir trajediye kapı aralamaktadır. Çünkü “aydın” elinden alınan beyniyle ‘kullanılmıştır.’<sup>50</sup> İhtiyar, kurduğu düzen içerisinde “aydın”ı başrol oyuncusu olarak trajediye sokar:

“Ömründe tek broşür okumamış ve kelimeleri ancak heceleye heceleye okuyabilen hatta imza yerine parmak basan işçi kardeşlerinin komünist olduklarını, ilerici ve devrimci olduklarını görmek, onları görev ve sorumluluklarından soyutladığım aydınsallarla sarmaş dolaş görmek ve sonra da aynı hergeleleri birbirlerinin boğazlarına sarılmış görmek benim meşru ve masum zevklerinden birisi olmuştur.”<sup>51</sup>

Bu şekilde, ‘kendinden alınan’ aydında, hiçbir şey derin değildir. Onda fikirden ziyade ezberlediği/ezberletilen cümleler vardır. Onun, ‘bana göre’ diye başladığı cümleler dahi Marksizm’in, Faşizm’in, Liberalizm’in kırk yıllık eskimiş fikirleridir.

“Bu ‘yoz aydınların’ kelimeler düzeyindeki sevdaları, bu sevdaları topluma nakledişleri, toplumu da kelimeler peşinde koşar hâle getirmiş; neticede polise hırsız, katili bıraktırıp polisi kendi kendisiyle didişiren; öğretmene beyin çürütme görevini yükleyen bir sistem ortaya çıkarmıştır.”<sup>52</sup>

Buğra’nın aydın eleştirisine odaklandığı bir romanı da *Dünyanın En Pis Sokağı*’dır. Buğra, söz konusu romanında aydın meselesini bir kan davası ekseninde işler. Romanda özellikle üzerinde durulan nokta, aydının şuarsuz bir şekilde kendini bazı sloganlara teslim etmesidir. Buğra, bu durumu aydının varlığına ters bir durum olarak değerlendirir. Çünkü aydın, kabullerden ziyade, sorgulamaların insanıdır. Romanın başlarında, insanların zihnini hakimiyeti altına alan kan davasıdır. Ancak ilerleyen sayfalarda kan davasının yerini, aydın yozlaşması alır. Nasıl ki kan dava-

<sup>49</sup> Cengiz Aytmatov, *Gün Olur Asra Bedel* adlı romanında, mankurt kavramını, benliğini kaybetmiş ne ferdi ne de millî hiçbir aidiyet duygusu taşımayan, sadece kendisine söylenilenleri yapan robot-insanları temsilen kullanır.

<sup>50</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 250.

<sup>51</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 250-251.

<sup>52</sup> Tarık Buğra, *Genliğim Eyvah*, s. 232.



sıyla ilgili olarak romanda Yılmaz'ın annesi ve diğer kadınlar, Yılmaz'ı, 'kan davasına kilitleyip'<sup>53</sup> şuurunu elinden alırlar, aynen öyle de aydının kendini ideolojiye veya bazı hazır sloganlara teslim edişi, onun şuurunu elinden almıştır. Bu durum da Buğra'nın bir aydında en çok eleştirdiği nokta olan 'halktan uzaklaşma' durumunu netice vermiştir.<sup>54</sup> Öyle ki aydın, 'burnunun dibindeki halkı görememektedir.' Bu malûliyeti taşıyan aydın, sadece halktan kopmakla kalmamış, 'hayatın gerçeklerinin de uzatında kalmıştır.'<sup>55</sup>

### II.3. Aydın-Halk Münasebeti

Münevver, kelime anlamı olarak 'aydınlatılmış kişi' demektir. Aydınlatılan, başkalarını aydınlatma misyonunu, zımnen, yüklenir. Münevverin aydınlattığı kişi, halktır. Bu etken ve edilgen çerçevesi, içerdiği döngüsellikle, iki unsura da birbiri karşısında ehemmiyet kazandırır. Bu anlamda halk, aydına; aydın, halka muhtaçtır. Yapılan değerlendirmeler içerisinde baba-oğul münasebetine de benzetilen bu ilişkinin Türk aydını açısından çok sağlıklı olduğunu söylemek güçtür.

Kamuya ait meseleler üzerinde fikir beyan etmek kolaydır. Çünkü mülkiyeti yoktur. Tanzimat sonrası Türk fikir tarihine bakıldığında aydın-halk ilişkisinin bu anlamda kamusallaştığı görülür. Netice olarak da bu problemlili ilişki hem herkesin, hem hiç kimseninindir.

Osmanlı medeniyetinde âlimin hem dinî, hem fennî ilimleri tahsil ediyor oluşu, halkın hassasiyetlerinin tercümanı oluşu, âlime karşı halkta çok büyük bir saygı uyandırmıştır. Âlim, hep bir üst konumda kabul edilmiştir.

Tanzimat'la beraber aydın, büyük oranda, halkın hassasiyetlerinin tercümanı olmayı bırakmış, aksine o hassasiyetleri sorgular olmuştur. Bu çerçevede Akif Paşa'nın *Adem Kasidesi*, Şinasi'nin *Münacat*'ı, ilk örnekler olarak hatırlanabilir. Girilen yeni medeniyet âlemi adına atılan her adımda, halkın hassasiyetlerinden kopuş artmıştır. Tanpınar'ın değerlendirmesiyle bu, 'mutlak'ın her sahada yıkılışıdır.<sup>56</sup> Aydın, 'mutlak'ı yıkmış-

<sup>53</sup> Tarık Buğra, *Dünyanın En Pis Sokağı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 16.

<sup>54</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>55</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>56</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Yayınevi, 1997, s. 79.

tır ama halk hâlâ 'mutlakta' yaşamaktadır. 1900'lerin başına gelindiğindeyse halk, siyasî ve ekonomik şartların etkisiyle, 'Kendini akıntının götürceği yöne bırakmıştır.' Aydın da eğitim için gittiği Avrupa'dan oraya bin bir hayranlık besleyerek dönmüş, kendini kendi ülkesinde bir yabancı gibi hissetmiştir.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise artık mesele kriz boyutunu aşmıştır. Bu dönem aydını için halk, artık tümüyle ötekileşmiştir. Halk da aydını dışlamıştır. Oysa ki aydın, Cumhuriyet'le birlikte bir başka görevle muvazzaf kılınmıştır: Cumhuriyet'i halka götürmek ve anlatmak. İşte bu görüş, sancılı ilişkinin merkezini oluşturmuştur.

Ancak ilginç olan nokta şudur ki; halk için 'gâvur' olan aydın, yine halkın gözünde 'bir bilen'dir. Halk da aydının gözünde medenileştirilmesi ve güdülmesi gereken bir sürü. (Teoride bu dile getirilmese de uygulamalar bu kanaati desteklemektedir.) Bu tasnife istisna olarak Tanpınar gibi aydınlar da belirtilmelidir.

Buğra, bu bozuk ilişkide ekseriyet itibariyle aydını eleştirir. Ancak *Gençliğim Eyvah*'ın bir iki yerinde halk da sert eleştiriden nasibini alır:

"Bir millet ki aydını halkından kopmuş; halkını inkâr ettiği kötilediği, horladığı, ama yerine hiçbir teklif getirmediği töreleri, görenekleri, gelenekleri ve değer yargılarıyla baş başa bırakıp gitmişti."<sup>57</sup>

'Çarşaf marşaf kalmadı ya, soyunup dökünmüyorlar diye kendi bacalarına öfkelenen, namazları, aptesleri, oruçları ve selâmlaşma tarzları yüzünden kendi insanlarını horlayan hatta onlara sövüp sayan, düşmanı kesilen yoz aydınlarımız bu filme bayılmışlardı, sevmişlerdi eskimoları.'<sup>58</sup>

Yukarıdaki ifadeler, Buğra'nın aydın-halk münasebetine bakışını özetlemektedir. Aydın, halkının değerlerini küçümsemekte, ancak yerine isabetli öneriler de sunmamaktadır. Bu durumdan hareketle oluşturduğu dünyada, halka olan bakışına meşruiyet zemini hazırlamaktadır. Uzak bir yorum gibi olsa da burada muhalif tavır takınma noktasında Hegel'in, 'karşılı ötekileştirme ve karşının değerlerini ötekinin değerleri hâline getirme yani değersizleştirme' fikri hatırlanabilir. Aydın, bir kalıp sunmuş ve bu kalıbın dışında kalanları yukarıda dile getirilen Hegel'in 'ötekileştirme süreci' içerisinde görünmezliğe itmiştir. Öyle ki diplomalı aydın,

<sup>57</sup> Tarık Buğra, *Dönemeçte*, s. 141.

<sup>58</sup> Tarık Buğra, *Düşman Kazanmak Sanatı*, s. 147.

görevli olarak gönderildiği köye ve kasabaya silâhla zaptettiği düşman ülkesine girer gibi girmiştir.<sup>59</sup> Tarık Buğra'nın özellikle seçtiği mekân olan kasaba hayatı içerisinde de aydın-halk münasebetindeki kopuş gözlemlenir. Bu mekândaki münasebetle ilgili genelleme yapmak güç görünmekle beraber, aydının gözünde kasabalının, 'adam edilmesi gereken' kimliği, ekseriyetle, var olmuştur.

Aydın-halk münasebetinde farklı ve tezli bir örnek olarak *Küçük Ağa*'daki Ağır Ceza Reis'i sayılabilir. Ağır Ceza Reisi'nin halkla kurduğu münasebet, diğer aydınların halkla kurduğu münasebetle ortaya çıkan problemleri sergiler. Ağır Ceza Reisi de hayatının bir döneminde, halkı küçümseyen aydın kitlesi içinde yer almıştır. (Romanda bu dönem söz konusu edilmez.) Daha sonra bu bakışını bırakmış ve romanda görüldüğü gibi 'halkın içinde, halktan biri' olmuştur. Diğer bir önemli nokta da halkın onu kabul edişidir. Halk, kendinden hissettiği, oturduğu kahveye gelen, kendisiyle sohbet eden ve derdiyle dertlenen bu adamı kendinden biri olarak görmektedir. Dolayısıyla halkla münasebette ince çizginin, bakıştan ve hissiyatlardan oluştuğu düşünülebilir.

Reis Bey, Akşehir'de Kuva-yı Milliye'nin doğru şekilde algılanması hususunda büyük hizmetlerde bulunur. Halka telkin ettiği saygıyla, sözleri kanun gibi telakki edilir. Onun halk nezdindeki yeri, en etkileyici biçimde bir eşkiya olan Çakırsaraylı üzerinde bıraktığı etkide görülür. Reis Bey, Kuva-yı Milliye'den olmasına ve Çakırsaraylı'nın da Kuva-yı Milliye karşısında yer almasına rağmen, kendini dinletmeyi başarır. Bu da onun halk üzerindeki etkisinden kaynaklanır.

Buğra, Reis Bey örneğiyle bir prototip ortaya koyar. Yazarın kendi babasından özellikler de aktararak inşa ettiği bu kahraman, halk-aydın münasebetindeki ince çizgiyi yakalamayı başarmış, halkın gönlüne girebilmiştir.

Halkın gönlüne girmeyi başarmış diğer bir aydın da *Yağmur Beklerken*'deki Kenan Beydir. Kenan Bey, Dostoyevski'yi dahi okumayan bu insanlarla konuşmayı fuzulî meşgale saysa da, halka, 'öteki' olarak bakmaz. Aynen Reis Bey gibi halkın içinde, halkla beraberdir. Bu beraberlikte o, Buğra'nın ideal aydınının mümeyyiz vasfı olarak kaydettiği, 'halkın hassasiyetlerine saygı duyma' noktasını yakalayabilmiştir. Bundan dolayı da farklıdır. Örneğin, halktaki iyi niyeti, temizliği bir fazilet sayan Kenan

<sup>59</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 147-148.

Bey'e mukabil, *Yalnızlar*'ın Doktor Rıza'sı halkın 'iyi niyetini beyinsizliğinin, inanmayı da bilgisizliğinin çiçeği' olarak görür.<sup>60</sup>

Aydın-halk münasebetinin halk ayağı ise biraz farklıdır. Buğra kendisine bir el uzatan aydına halkın koşarak gideceği kanaatindedir. Yukarıda belirtilen Reis Bey ve Kenan Bey örnekleri, bu durumun en büyük delilleridir.

Buğra'da, halkın aydına bakışında iki nokta görülür: Aydın için yapılan değerlendirme ve aydına özentisi. Halk, aydında kendine ait en küçük bir hususiyeti gördüğü zaman bile ona çok büyük bir değer atfeder. *Dönemeçte* romanındaki Dr. Şerif'le Fakir Halit'in münasebeti bunun en önemli örneklerindedir. Fakir Halit, bir halk bilgesidir. Tabiatı ve hayatı, içinde irfana dönüştürmesini başaran eski zaman insanlarından. Dr. Şerif, onun yanına gelmesi, okuduğu mesnevîyi dinlemesi dolayısıyla Fakir Halit'in gözünde 'bir başka büyür.' Fakir Halit, Dr. Şerif'in de dinî konularda hassas olmadığını bilir. Ancak, Fakir Halit'e gösterdiği yakınlık bile onun diğer aydınlardan 'ayrı, başka' olmasına yeter.

Aydın-Halk münasebetinde Buğra'nın halka, önemli bir kıtas-nokta değeri verdiği görülür. Buğra için önemli olan, "şahıs" olarak halkla temasa geçmekten ziyade, onun değerleriyle temasa geçmektir. Halk da "biti kanlanınca" inhiraflar gösterebilmektedir. Ancak önemli olan, onun içindeki "değerdir." Zira halka şahsiyet kazandıran, onu bugüne kadar var eden değerler, aydınıyla-halkıyla bütün toplumu ayakta tutan değerlerdir. Bu değerler, *Yağmur Beklerken*'de Kenan Beyin belirttiği Türk toplumuna şahsiyet kazandıran Türk-İslâm değerleridir. Buğra'nın, halkın özünde gördüğü yüksek değer olarak –daha sonraları Türk-İslâm sentezi şeklinde adlandırılan –Türklüğün İslâmiyet'le yoğrulması neticesinde kazandığı şahsiyet, belirtilebilir. Bugün halk, birtakım yanlışlıklar içindeyse bunun sebebi, bu değerden uzaklaşmadır. Oysaki bu değer toplumu madden de manen de yükseltecek bir keyfiyete sahiptir.<sup>61</sup> Ancak ifade edildiği gibi, aydın da halk da bu büyük gerçeğin farkında değildir. Bundan dolayı da kendilerini ayrı vadilerde konumlandırırlar. Çünkü beslenme kaynakları ayrıdır.

---

<sup>60</sup> Tarık Buğra, *Yalnızlar*, s. 89.

<sup>61</sup> Tarık Buğra, *Yağmur Beklerken*, s. 114.

#### II.IV. Aydın ve İdeolojiler

Türk toplumunun resmî anlamda batılılaşma tarihiyle, ideolojilerle tanışma tarihi hemen hemen örtüşmektedir. Ancak Tanzimat'la beraber bunun kendini daha kuvvetlice hissettirdiği, Meşrutiyet'te ise Cumhuriyet devrinde dahi nadir görülebilecek bir tartışma seviyesine ulaştığı görülür. Tanzimat'ın fikirleri, Osmanlı'yı kendi içinde kurtarmaya yönelikti. Ancak 1800'lerin sonu 1900'lerin başına gelindiğinde “dış”tan kurtarma reçeteleri ithal edilir. O dönem içerisinde bunlardan en önemlileri Liberalizm, Sosyalizm ve Meşrutiyet'tir.<sup>62</sup>

Buğra, Türk aydınının ideolojilerle olan münasebetini işte bu dönemden başlatır. *Sıfırdan Doruğa*'da 1906 yılına ait yapılan bir tasvirde aydınların Pera'da içki masalarında toplumun kurtuluşu için “Liberalizm'i, Mezheb-i Maddiyun yani Materyalizm gibi büyümlü kelimeleri' tartıştıklarını anlatır.

Buğra, ideolojilerin bu mayalanma dönemlerini eserlerinde fazla işlemez. İdeolojilerle Türk aydınının ciddi anlamda ilk karşılaşmasına Millî Mücadele yıllarında rastlanır. Bu dönemde Bolşeviklik/Sosyalizm sıklıkla tartışılır. Buğra'nın ideolojiyle ilgili olarak eserlerinde en çok işlediği Sosyalizm-aydın münasebetidir:

“Tarihin en ağır buhranını ve tehlikesini yaşayan milletin bir kurtuluş yeri bulmak için sabırsızlanan bir sürü çocuğu, merakın- ümidin ve öz imkânlarla mücadele çetinliğinin itişiyile şimdiden propagandaya kapılıyor, Moskova yolunu tutuyorlardı.”<sup>63</sup>

Buğra'nın, Millî Mücadele dönemi insanlarına yeniden ve resmî tarihin dışında bir bakış açısıyla bakma gayretinde olduğu belirtilmişti. Bunun en büyük örneği olarak *Küçük Ağa* romanı yer alır. Yazar, Sosyalizme inanan ve Türkiye'nin kurtuluşu için onu çıkar yol gören aydınları da bu yaklaşımla değerlendirme çabasındadır. Sosyalizme ve ona hakiki anlamda gönül verenlere ciddi eleştiriler yöneltse de, ekseriyetle, aydınların ‘denizdeki yılan misali’ sosyalizme sarıldıkları kanaatini de belirtir. Rusya, ‘gönderdiği ve görevini çok çok iyi yapan, üç-beş ajanla kopardığı fırtına’ sayesinde arkasından yüzlerce kişiyi sürüklemektedir. Bu büyük propagandaya kapılan ve Moskova yolunu tutan aydınlar, Rusya'ya gittiklerinde gerçekte yüz yüze gelirler. Ajanların, Rusya'nın mamuriyeti adına gösterdikleri birkaç kartpostalın beslediği hayaller, bu gerçekte yüz yüze gelince yıkılır.

<sup>62</sup> Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1986.

<sup>63</sup> Tarık Buğra, *Firavun İmanı*, s. 136.

Sosyalizme gönül veren aydınlara göre “Memleket, Ümmet-i Muhammed yok olmaktadır.” Ve “Tek çare İştirakiyyun Fırkası'nın başa geçmesi, Sosyalist idarenin kurulmasıdır.”<sup>64</sup> Böylece Rusya, Türkiye'ye yardım edecek ve Türkiye'yi kurtaracaktır.

Bu düşüncedeki aydınların kanaatlerini besleyen ve kuvvetlendiren en büyük âmil, Rusya'nın takip ettiği siyasettir. Rusya, Türk insanının hususiyetlerini çok iyi tahlil etmiştir ve ona göre davranmaktadır. Sosyalizm'e karşı çıkanların en büyük dayanak noktaları “din”dir. Oysaki Rusya'nın usta siyaseti, bu kanaati;

“Biz Bolşevikleri din, iman, helâl düşmanı bilirdik. Yani bize öyle dedilerdi. Değilmiş oysa, daha geçenlerde iki Bolşevik geldi buraya. Doğru dürüst bizim gibi adamlar baya. Biri müslümanmış, Hocaymış hem. Din daha bir kuvvetlendirdi.”<sup>65</sup>

şeklinde değiştirebilmektedir. Öyle ki Mustafa Kemal bile bu usta siyasetten etkilenir görünmektedir. Ancak Mustafa Kemal, çizdiği stratejiyle Rusları hem kullanmış hem de Sosyalizm yanlılarına büyük darbe vurmuştur.

Aydının Millî Mücadele yıllarındaki bu “flörtü”, Cumhuriyet'le beraber yavaşlamış ancak yok olmamıştır. Buğra'nın Cumhuriyet dönemi Türk aydınının ideolojiyle olan münasebetini işlemesine geçmeden önce, şunu önemle belirtmek gerekir ki Buğra; Millî Mücadele yıllarında aydınların bir kesiminin Sosyalizm'e yönelmesinden dolayı bu ideolojiye yönelen tüm aydınları eleştirmemektedir. Bu hareketi büyük bir yanılğı hatta ‘Fıravun İmanı’ olarak görür. Ancak bu aydınların büyük çoğunluğunun vatan sevgisi taşıdıkları ve propaganda kurbanı olduklarını da belirtir.

Cumhuriyet dönemine gelindiğindeyse; Buğra'nın yine ağırlıklı olarak “Sol aydınlar” üzerinde durduğu görülür. Farklı olarak *İbiş'in Rüyası*’nda Sadi vasıtasıyla “Nazilik” söz konusu edilir.

1923'te Cumhuriyet'in kurulmasının ardından Türkiye'nin yürüyeceği yol netleşmiştir. Ancak ideolojiler, çözüm önerilerini sunmaktan geri durmamışlardır. Aydınlar, Osmanlı döneminde Osmanlı'nın kurtuluşu ve yaşatılması adına ideolojilere müracaat ederken; Cumhuriyet döneminde, Türkiye'nin kalkınması ve çağdaşlaşması adına müracaat etmişlerdir.

<sup>64</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>65</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 89.

*İbiş'in Rüyası*'nda Sadi'nin, başlangıçta, "Naziliği maziliği yoktur."<sup>66</sup> Bu konuda herhangi bir çabası da yoktur. Ancak "Nazi oluverdik mi Türkiye'nin güllük gülistanlık oluvereceğine inanması"<sup>67</sup> onun Nazizm'e sıcak bakmasına sebep olmuştur. Buğra, Sadi'yi şahıs olarak söz konusu etmez. Sadi vasıtasıyla 1940'ların Nazizme yönelen aydınına bir eleştiri gönderir. Buğra, Sadi'de olduğu gibi, dönemin Türk aydınının ekseriyetinde de her şeyin sathî olduğunu düşünür.

Buğra'nın Faşizm ve benzeri diktatörlükleri söz konusu ettiği eserleri arasında *Siyah Kehribar* adlı romanını, *Yüzlerce Çiçek Birden Açtı* ve *Ayakta Durmak İstiyorum* adıyla şöhret kazanan *Peşte 56* adlı oyunlarını saymak mümkündür.

Edebî açıdan şiddetli tenkitlere maruz kalan<sup>68</sup> *Siyah Kehribar*'ın içeriği, bu eleştirilerle oluşan keşmekeş içerisinde gözden kaçmıştır.<sup>69</sup> 'Faşist İtalya' döneminde geçen romanda, yazarın Roma'ya hiç gitmeden kendine mekân olarak Roma'yı seçmesi, talihsizlik olarak görülmüştür. Ancak Roma'yı İstanbul, *Siyah Kehribar* adlı barı da İstanbul'da aydınların toplandığı herhangi bir yer olarak kabul ettiğimizde roman yerine oturmaktadır.

İtalyan Faşizmi'ni anlatır gibi görülen roman, tek parti döneminin kurduğu diktatoryayı ve bu diktatoryaya sahip çıkanlarla muhalif olanların durumunu anlatır. Romanda daha çok ressam Umberto vasıtasıyla Faşizm/ diktatörlük eleştirilir.

*Ayakta Durmak İstiyorum (Peşte 56)* ise Macaristan'daki özgürlük mücadelesini anlatır. Mazisi elinden alınan bir halkın 'ayakta durma ve var olma gayreti' erdemli bir hareket olarak işlenir.<sup>70</sup> Burada da aydın kesimin diktatörlüğe karşı baş kaldırısı görülür.<sup>71</sup> İlginç olan şudur ki; bir ülkedeki aydının onurlu mücadelesini anlatan ve Macaristan Hükümeti tarafından ödüle lâyık görülen bu eser, Türk aydını tarafından büyük eleştirilere tâbi tutulmuştur.

<sup>66</sup> Tarık Buğra, *İbiş'in Rüyası*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s. 37.

<sup>67</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>68</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Güneş Rengi Bir Yığın Yaprak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 60.

<sup>69</sup> Buğra'nın daha sonra yazdığı diğer bir çok eseri de çok ciddi eleştirilere muhatap olmuştur. Örnek olarak bk. Hayati Asilyazıcı, 'Devlet Tiyatrosu Irkçı ve Turancı Bir Eseri Oynuyor', *Akşam*, 17 Mayıs 1966.

<sup>70</sup> Tarık Buğra, *Üç Oyun (Ayakta Durmak İstiyorum, Akümülatörlü Radyo, Yüzlerce Çiçek Birden Açtı)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1979, s. 39 vd.

<sup>71</sup> Abdullah Uçman, 'Ayakta Durmak İstiyorum, Küçük Ağa, İbiş'in Rüyası...', *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı*, 1984.

*Yüzlerce Çiçek Birden Açtı* ise Çin'deki baskı rejimini konu alır. Türkiye'ye paralel birçok noktanın bulunabileceği bu eserde ise Amerika'ya öğrenime giden aydın Çinli gençler vasıtasıyla Çin'deki diktatörlüğün kötü yönleri sergilenir.<sup>72</sup> Buğra, diktatörlükleri işlerken bunların önceki yönetime karşı çıktıklarını, ancak yönetimi ele geçirincede kendilerinin de özgürlük sözünü unuttuklarını, Çin ve Sovyet Rusya örnekleriyle eserlerine taşır. Buğra açısından aydınının bu meseledeki yeri ise hâkim ideolojileri halka götürmeleri veya hâkim ideoloji karşısında şahsiyetli bir muhalif tavır takınmalarıdır.

Cumhuriyet döneminde 1960'lardan sonra netleşmeye başlayan ideolojik saflar 1960 sonlarında ve 1970'lerde had safhaya ulaşmıştır. Buğra bu yılları *Gençliğim Eyvah*'ta anlattığı şekliyle, Türkiye'nin 'kayıp yılları' olarak görür.<sup>73</sup>

### S o n u ç

Buğra, aydını daha çok önder olma (bu önderlik siyasal anlamda değildir.) özelliği içerisinde ele alır. Buğra'nın bakışı içerisinde aydın, 'toplum hareketlendiricisi'dir. Ancak aydın toplumsal taleplere ve değişimlere kapalı bir bakışla bir takım sabit referanslar peşinde koşmaktadır. Halkın referanslarıyla aydınının bu sabit referansları örtüşmediğinden, problemler çıkmaktadır. Buğra'ya göre burada suç, aydınındır. Çünkü aydın ontolojik yapısı gereği, hem bütünüyle bir halk, hem de 'halktan başka' olacaktır. Bu başkalık, halkı öteki görmesinden değil; halktan daha başka ve entelektüel içerikli meselelerle uğraşmasından dolayıdır.

Tarihsel süreç içerisinde Tanzimat aydınından günümüze uzanan çizgide hemen her dönemin aydınına söz konusu eden Buğra, toplumun değişim çizgisinde, aydınının yön tayin edici bir rol üstlendiği inancındadır. Aydın tabii olarak böyle bir misyonla muvazzaftır. Ancak Türk aydını, 'misyonunun gereğini' yerine getirmemiştir. Topluma önderlik etmesinin ötesinde, 'kendinden menkul' bir üstünlükle, kendine, toplum nezdinde bir üst konum tayin etmiştir. Tayin edilen bu konumdan halkın görünüşü, bir 'sürü'yü andırmaktadır.

Buğra'nın aydına yönelttiği diğer bir önemli eleştiri de aydınının sathîliği ve bu sathîliğinden kaynaklanan sahtekârlığıdır. Buğra, 'bana göre'

<sup>72</sup> Tarık Buğra, *a.g.e.*, s.200 vd.

<sup>73</sup> Ahmet Bican Ercilasun, 'Gençliğim Eyvah'ı Tahlil Denemesi,' *Töre*, 1981, nr.116-117, s. 16-23.



diye başlayıp da ideolojilerin kalıplaşmış sloganlarını dile getiren aydınları talihsiz ve sahtekâr sayar.

Aydının eleştirilen diğer bir yönü, onun jakoben ve devletçi tutumudur. Ancak söz konusu edilen aydın, devletçi tutumunda da samimi değildir. Aydının bu tutumu, ona konjonktür gereği önemli imkânlar sunduğundan, kapalı bazı kapıları açtığından dolayıdır.

Buğra'nın, aydınları işlerken önemle üzerinde durduğu ve bazı aydınları eleştirdiği üç konu, (Aydının halkından ve halkın değerlerinden kopuk oluşu, aydının sathîliği ve bunun getirdiği gözü kapalı hayranlık, aydının menfaatçiliği ve şahsiyetli bir duruşa sahip olmayışı.) olumlu aydın tipleri üzerinde incelendiğindeyse, Buğra'nın aydında aradığı özellikler ortaya çıkar. Buğra, ideal aydın olarak, 'yerli aydın' tipini görür. Bu yerli aydın tipi; kendinin ve kendi değerlerinin farkında olan; ideolojiler değil fikir üzerinde duran ve fikir üreten ve bunların neticesinde de topluma yol gösterici olan tiptir. Buğraya göre aydına yüklenen bu manalar, aydını toplum için bir talih veya talihsizlik unsuru yapmaktadır. Zira Buğra, 'yoz aydın', toplumların önündeki en büyük engel olarak kabul eder. Bu talihsizlik tablosunu tersinden okuduğumuzda karşımıza, toplumun talihi olarak 'kültüre kavuşmuş' aydını çıkar.

Burada şunu da eklemek gerekir ki Buğra'nın eleştiri oklarını yönelttiği aydınların Türk fikir tarihinin kaba hatlarla çizdiği haritada sola yakın olmasında bir kasıt görülebilir. Ancak bunun Buğra'yı kapsayıcı bir değerlendirme olamayacağını belirtmek isteriz. Buğra'nın sert eleştirilerinden 'sağ' da sıklıkla nasibini almaktadır. Bundan dolayı da Buğra, hayatı boyunca 'düşman kazanmıştır'.

#### "THE TYPOLOGY OF 'INTELLECTUAL' IN TARIK BUĞRA'S WORKS"

##### *Abstract*

*The intellectual engages a particular position with his/her marginal identity in society. His position has often been discussed. One of the realms this disputation has been held in is literary works.*

*Within this context, a lot of issues about the Turkish intellectual are taken into consideration in Turkish Literature. Tark Buğra, too, is one of those writers who theme the Turkish intellectual throughout his works. From individual features to the societal, Tark Buğra has dealt with almost all topics possible to set within this frame. For the typology of intellectual that he has mostly criticised he has surprisingly carnated some ideal models, too, though they are rather rare in number.*

##### *Keywords*

*Tark Buğra, Turkish novel, intellectual, Turkish novel and Turkish intellectual.*

## HUN VE AVAR ADLARININ ANLAMI HAKKINDA\*

*Hans-Wilhelm HAUSSIG*

*Çev. Ergin AYAN\*\**

### ÖZET

Tarihî kaynaklarda sık sık rastlanan Hun ve Avar adları taşıdıkları özel anlamla belirli kavimlere işaret etmektedirler. Bu konuda Köktürk Kağanlığı ile Bizans İmparatorluğu arasında cereyan eden elçilik münasebetleri dolayısıyla verilen bilgiler özel bir öneme sahiptir. Köktürk Kağanı Türk-Şad, Avarları Varhonitler olarak tanımlamakta ve aynı zamanda onların önceden kendisine tâbi olduklarını ve sonra hâkimiyetinden çıkıp, Avrupa'ya kaçıklarını mektubunda belirtmektedir.

Avarlar Avrupa'ya Orta Asya'dan gelmişlerdir. Eski Türkçe ve Çince kaynaklarda Abar şeklinde telaffuz olunan bir isim tespit edilmiştir. İlk olarak Avar adının aslında Soğdiana'da yaşayan kabileler ve burada yaşamış olan Parthlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer bir çıkarsama da şudur: Avrupa Avarları Batı Türkistan'da Hun olarak isimlendirilmişlerdir. Aslında bütünüyle Hun adı, İranlılar ve Soğdlar tarafından aynı tarzda yaşayan bütün bozkır kavimleri için kullanılmıştır.

*Anahtar kelimeler:*

*Hun, Avar, Türk-Şad, Tardu, Var-Hun, Maniakh, Theophylakt, Yaik.*

Hun ve Avar adları tarihî kaynaklarda ve ayrıca diğer bir çok yerde sıkça geçmektedir. Şimdiye kadar bu isimler belirli kavimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bilgiden hareketle denilebilir ki, bu isimlerin Asya ve Avrupa'nın muhtelif yerlerinde ortaya çıkması, bir göç hareketinin mevcut olduğunu gösterir. Bu kısa çalışmanın amacı, kaynaklar vasıtasıyla bu isimlerin hangi kavimlere işaret ettiğini açıklamaktır.

\* "Über die Bedeutung der Namen Hunnen und Awaren", *Ural-Altische Jahrbücher*, sayı 47, Wiesbaden 1975, s. 95-103.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ordu Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/ [Alpsunkar@hotmail.com](mailto:Alpsunkar@hotmail.com)

Bu mesele hakkında açıklama yapabilmek için Hunları ve Avarları zikreden bir mektup özel bir anlam taşır ve aynı zamanda bu isimlerin sonuçta belli kavimlere ait olduğuna dair bilgi verir. Köktürk Kağanı tarafından yazılıp, Türk elçileri vasıtasıyla İmparator Maurikius'a gönderilen bu mektup, bizzat Bizans tarihçisi Theophylaktos Simokatta tarafından 630 yılında kaydedilip, yorumlanmıştır<sup>1</sup>. Yorumlar, 568 yılında bir Türk elçilik heyetinin İstanbul'da<sup>2</sup> karşılanışının tasviri ve İmparator'un mektup hakkında özel bazı noktaları elçilere sorması münasebetiyle yapılmaktadır<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Bu metin ve Almanca tercümesi için bk. H.W. Haussig, "Theophylaktos Exkurs über die skythischen Völker", *Byzantion*, XXIII (1953), s. 275-462. Burada yazının tarihi için vermiş olduğum M.S. 600 tarihini bugün de doğru bulmaktayım. Mektubu gönderen 600 yılında hükümlen olan ve Çin kaynaklarında adından sık sık söz edilen İstemi'nin oğlu Büyük Han Tardu'dur. Karş. E. Chavannes, *Documents sur les Toukiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg 1903, sonraki basımı Paris 1950. Mektubun gönderilme tarihi için Tardu'nun hükümdarlık yılları kanıt sayılır. 600 yılında Tardu Büyük Han olarak hüküm sürmüştür. Sizobul adı verilen babası İstemi'nin (Menander, *Excerptade legationibus*, neşr. C. De Boor, 1903, s. 33-35, 451) halefidir. O zamanlar Türkleri yöneten 4 kağanın en büyüğü olarak, merkez Altındağ'da oturma hakkına sahip olmuştur (Theophylakt, s. 260, 2-7). Menander, Sizobul (s. 10-15, 193) ve Tardu (s. 26-28, 207) hakkında verilen bilgileri doğrulamaktadır. Menander'in Sizobul, Çin kaynaklarının *Sche-ti-mi* olarak zikrettikleri şahıs İstemi'dir ve Çin kaynaklarına göre ondan sonra oğlu Tardu hükümdar olmuştur (Chavannes, *Doc*, s. 35). Menander, Tardu'nun İstemi'ye halef olduğunu dolaylı olarak zikretmekte ve Theophylakt gibi, Altındağ merkezinde oturma hakkının Türklerde sadece İstemi gibi, Büyük Han olarak Tardu'ya verildiğine işaret etmektedir.

<sup>2</sup> Kağan'ın mektubu hakkında Menander (s. 451, 30, 452, 10), Theophylakt'la aynı bilgileri verir. Bu durumda İstemi (Sizobul)'nin mektubunu oğlu Tardu'nun mektubu ile mukayese imkânına sahibiz. İstemi de mektubunda önce Avarlar ve sonra da Eftalitler üzerine kazandığı zaferlerden söz etmiştir. Mektupta Avarların mağlup edilmesinde Theophylakt gibi (s. 257, 19-20, 25-258, 2) Tabgaç ve Mukri ülkesine kaçışlarından söz edilmiştir. Eftalitler ve bu Avarların zikrinde İmparator bu meseleyle ilgili sorular sorarak tafsilat istemiştir. Fakat, İmparator Maurikius'un 600 yılındaki soruları, selefi II. Justin zamanında 569 yılında sorulanlardan farklı bir yöne gitmektedir. O, söz konusu Avarların Avrupa'ya gelişleri üzerine harekete geçerek Tuna nehri üzerinde onlarla savaşmıştır. İmparator'un bu sorusundan, dolaylı yoldan Tardu'nun açıklamaları hakkında Türk elçilerinden yukarıdaki soruya cevap istediği sonucu çıkmaktadır. 569 ve 600 yılları hakkındaki sorular, siyasi vaziyetin değiştiğini göstermektedir. Zikredilen Avrupa Avarları 569'da henüz Bizans imparatorunun müttefikleri iken, 600 yılında Bizans'ın en amansız düşmanları arasına dahil olmuşlardır.

<sup>3</sup> Karş. dipnot 2.

Buna göre Kagan önce Eftalitleri yenmiş ve sonra İstemi Kagan'la beraber Avarları mağlup etmiştir<sup>4</sup>. Avarların mağlup edilmesinden anlaşılmaktadır ki, Kagan tarafından mağlup edilen Avarlar Güneydoğu Avrupa'daki aynı adlı kavimle bir değildir ve bunlar Avrupa'ya İmparator Maurikius devrinde (582-602) gelmiş değillerdir<sup>5</sup>. Burada sözü edilen Avarlar Türkler tarafından mağlup edildikten sonra Tabgaç ülkesine ve Mukri'ye kaçmışlardır<sup>6</sup>. Tabgaç ülkesi Türkler'e göre Kuzey Çin bölgesi<sup>7</sup> olduğuna göre, burada belirtilen Avarların Juan-Juan'lar olduklarına hiç şüphe yoktur. Çin kaynaklarının belirttiği gibi, Türkler tarafından mağlup edildikten sonra, o zamanlar Kuzey Çin'de bulunan Wei krallığına kaçmışlardır<sup>8</sup>. Diğer taraftan kaynak, bir kısmı Kuzey Çin'e bir kısmı da Mukri'ye kaçan bu Avarlarla Güneydoğu Avrupa'daki Avarların aynı kavimler olabileceği ihtimalini mümkün görmemektedir.

Mektup devamla Kagan'ın Ogurlar üzerindeki zaferine işaret eder<sup>9</sup>. Burada belirtilen Ogurlar, Til olarak zikredilen Don nehrinin aşağı mecrası ile Kuban ağzındaki bataklıklar arasında oturan kavimdir<sup>10</sup>. Raporda, Ogurlar üzerine kazanılan zafer dolayısıyla War ve Hun kavimlerinin Ogurlara egemen olduğuna dair bir yorum yapılmaktadır. Bunların isim-

<sup>4</sup> Theophylakt, s. 7-11, 257.

<sup>5</sup> Theophylakt, s. 11-17, 257.

<sup>6</sup> Theophylakt, s. 2, 18-20, 25-258, 257.

<sup>7</sup> Schaeder, *Iranica*, II, Fu-Lin, s. 44-45.

<sup>8</sup> Karş. Chavannes, *Doc.*, s. 222.

<sup>9</sup> Theophylakt, s. 4-6, 258.

<sup>10</sup> Menander (s. 9-20, 453) Zemarkhos'un İstanbul'a geri dönüşü sırasında Kuban nehrinin aşağı mecrasında İranlıların bir pususundan bahsetmektedir. Bu yüzden elçiler Kuban ağzından muhtemelen Kereç kıyısına sapsınlar, sonra Kırım limanı üzerinden İstanbul'a dönmüşlerdir (Daha sonra Valentinus Türkler'e seyahatini bu yoldan yapmıştır. Bkz. Menander, s. 7-11, 204). Don nehri Theophylakt (s. 9-10, 258) tarafından *Til* yani yavaş akışı yüzünden "kara su" olarak zikredilmiştir. Don nehri ile beraber De Boor tarafından piskoposluk bölgelerinin listesi açıklanmaktadır (De Boor, "Nachtraege zu den Notitiae episcopatum", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII, s. 534). Burada Türkçe Karasu adı, bölgeyi tanımlayan *Fuloi* adından dolayı Don için de kullanılmaktadır. Valentinus Sinop'tan çıkıp, Karadeniz'i geçerek, Kersona ve Kırım'a gitmiş, oradan da Apatura ve Fuloi üzerinden seyahat etmiştir (Menander, s. 7-11, 204). Buna göre Zemarkhos'un Don yakınlarında rastladığı Ogurlar, Azak Denizi'nin doğusunda yaşamış olmalıdırlar. Eğer bunlar İstemi'ye tâbi Ogurlarla aynı iseler, Theophylakt'ın zikrettiği (s. 5-10, 258) ve Tardu'nun mektubunda bahsedilen Til boylarında oturan Ogurların mağlup edilmesi hadisesiyle bağlantı kurulmalıdır.

leri bazı kavimler tarafından alınmıştır<sup>11</sup>. War ve Hun adları şüphesiz bu kaynağın dışında da bilinmekteydi. Çin kaynaklarında *Hua* şeklinde geçen bu isim yabancı biri tarafından War şeklinde yazılmış olabilir, Eftalitlerin isimlerinden biri böyledir<sup>12</sup>. Hun adı ayrıca Eftalitleri de kapsar<sup>13</sup>. Eftalitler Bizans kaynaklarında “Ak Hunlar” olarak tavsif edilmektedir<sup>14</sup>. Buna göre Eftalitler Devleti yıkılmadan önce batıda Kuban nehri bataklıklarına kadar uzanmakta ve Aşağı Don havzasında Ogur kabileleri ile birleşmekteydi.

Buradan Güneybatı Avrupa’daki Avarlarla, Kuban aşağısı bataklıklarıyla aşağı Volga arasından Avrupa’ya gelen Ogurların ilişkide buldukları sonucu çıkarılabilir. Bu tez ne diğer kaynaklar ne de bizzat bu raporu yazan Teophylakt tarafından çürütülmemiştir. Buna göre onların bölgesinde Avar adlı kabilelerle birleşen Onogurlar ve Sabirler, kendilerini hakikî Avar olarak tanımlamışlardır<sup>15</sup> (Priskos’un eserinde İstanbul’daki çeşitli kavimlerin elçilik heyetleri münasebetiyle zikrettiği gibi Avarlar, Sabirlerle Onogurlardan özellikle ürkmüşlerdir<sup>16</sup>). Her iki kavmin VI. Yüzyıl boyunca Kafkaslarda bulunduğu kanıtlanabilir bir keyfiyettir. Sabirler Abhazy’a’nın kuzeyinde oturmaktaydılar<sup>17</sup>. Daha önce burada Onogurlar oturmuşlardı ve burada onların adlandırdığı bir kale hâlâ onları hatırlatmaktadır<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> Theophylakt, s. 10-13, 258.

<sup>12</sup> Albert Hermann, “Die Hephthaliten und ihre Beziehung zu China”, *Asia Major*, 1925, II, 568-569. *Hua* (AD. 119, *yûâr*); O. Franke, *Geschichte der Chinesischen Reiches*, Berlin 1936, III, 312. Bir yabancı *War*.

<sup>13</sup> Prokopius, *Bell. Pers.*, ed. Haury, Leipzig 1906, I, 10-11.

<sup>14</sup> Karş. dipnot 13.

<sup>15</sup> Theophylakt, s. 258, 19-259, 10.

<sup>16</sup> Priskos, *Excerpta de legationibus*, neşr. C. De Boor, 1903, s. 7-16, 589. Burada Avarların önünden kaçan Sabirler tarafından şimdiye kadar oturdukları yurtlarından kovulan Saragurlar, Urugerler ve Onogurların elçilerinin İstanbul’a gidip, İmparator Leo (I, 457-474)’nın huzuruna çıktıkları kaydedilmektedir. Burada Avarların sebep olduğu Sabirlerin göçünü ve kendi ülkelerini ele geçişlerini anlatmışlardır. Bu sözü edilen Avarların, o zamanlar Azerbaycan’da oturdukları anlaşılıyor. Bu husus bir Suriye kaynağında 552 yılında zikredilmektedir (Zacharias Mitylenaios, *Rhetor*, ed. Brooks, II, 1, 145.

<sup>17</sup> Sabirlerin daha sonraki ikamet yerleri, daha önce Onogurların oturduğu Abhazy’a’nın kuzeyi idi (Prokopius, s. 14, 16, 291, 293). Onogurların daha önceki yurtlarından Agathias (*Bonner Corpus der Byzantinischen Historiker*, ed. B. G. Niebuhr, 1829, s. 15-21, 146) söz etmektedir.

<sup>18</sup> Onoguris. Bk. Agathias, s. 16, 146.

Söz konusu Avrupa Avarları, Avrupa'ya Kafkaslar ve kuzeyinde bulunan Kerç bölgesinden ve Don üzerinden gelmişlerdir<sup>19</sup>. Buna göre Avarlar, Theophylakt'ın ilk olarak belirttiği gibi Hazar Denizi'nin kuzey veya kuzeydoğusunda yaşayan Ogurların ülkesinden değil, Hazar Denizi'nin güney veya doğu bölgesinden gelmiş olmalıdırlar. Buradan zikredilen Ogurlar'ın Türkçe'de *Oyuz* olarak, belirli bir kavme işaret etmediği, bilâkis sadece Volga kıyıları üzerinde değil, Orta ve Kuzeydoğu Asya'da oturan Türk kavimlerini ifade ettiği sonucu çıkar<sup>20</sup>.

Zikredilen Avarların Kafkaslar üzerindeki yolları onların Batı Türkistan'dan geldiklerini ifade eder. Bu husus bizzat kendileri tarafından kullanılan Avar ismiyle teyid edilmektedir. Eski Türkçe ve Uygurca kaynaklarda olduğu gibi Çince kaynaklarda da Avar bölgesinde *Abar* şeklinde telaffuz edilen bir isim tespit edilmiştir<sup>21</sup> ve bu ismin Grekçe kaynaklarda zikredilen şekli Batı Türkistan'da kabul edilmiş olmalıdır. Burada daha önceki Parth kabileleriyle bağlantılı olarak geçen Aparner adı, şehrli halk tarafından göçebe step kavimlerine verilmiştir. Böylece bu tasvirin, Aparnerler'in ülkesi Batı Türkistan'la hiçbir ilgileri olmadığı hâlde Juan-Juanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır<sup>22</sup>.

Grek kaynaklarında Avar adının kullanılması aynı zamanda bu raporun menşeinin, Avar adının step göçebeleri için kullanımının normal görüldüğü Batı Türkistan olduğunu göstermektedir. Bunların istisnasız Batı Türkistan ve Soğdlar tarafından kurulan şehirlerden geldikleri, rapordan çıkardığımız bilgilere uymaktadır. Bunlar, Türk elçilik heyetinin başına

<sup>19</sup> Euagrios, *Hist. Eccles.*, ed. J. Bidez, London 1898, s. 6-18, 196. Euagrios'un verdiği bilgiler Theophylakt tarafından tamamlanmıştır (s. 2-4, 54). Buna göre Avarlar İranlılarla komşu idiler ve İranlılar tarafından Türk olarak zikredilmişlerdir. Bu bilgi Batı Türkistan'a gönderme yapmaktadır. Zira İranlılar sadece Kuzeydoğu sınırındaki göçebeleri, yani Batı Türkistan'dakileri Türk olarak adlandırmaktaydılar. Karş. Theophylakt, s. 11-12, 121. "Kuzeydoğuda oturan Hunları İranlılar Türk diye adlandırdılar".

<sup>20</sup> Orhun Yazıtları'nda ve *Hudûdü'l-Âlem* gibi İslâm coğrafyası kaynaklarında Oğuz adının zikredilmesi düşünülmelidir.

<sup>21</sup> Karş. Haussig, "Theophylaktos Excurs Über die Skytischen Völker", *Byzantion*, 1954, XIII, 330, not 180 ve 181. Uygurca belgelerde *Apar* ülkesinin tasviri hakkında bulunan bilgileri A. V. Le Coq ("Ein Manichaeischer Buch-Fragment aus Chotscho", *V. Thomsen Festschrift*, Berlin 1912, s. 30) açıklamıştır.

<sup>22</sup> Theophylakt, s. 11, 257.

muhtemelen Soğd menşeli Maniakh'ı tayin etmişlerdir<sup>23</sup>. Aynı durum Türk prensi Türk-Şad<sup>24</sup> ile Büyük Han Tardu için de geçerlidir. Bizans elçileri bunların Orta Asya'daki merkezlerini ziyaret etmişlerdir<sup>25</sup>. Büyük Han Tardu 600 senesinde Türk elçileri vasıtasıyla İstanbul'a Bizans imparatoruna bir mektup göndermiş ve imparatorun soruları karşısında elçiler bu mektubu açıklamışlardır<sup>26</sup>.

Theophylakt'ın zikrettiği bu mektup, Tardu'nun kardeşi Türk-Şad'ın beyanatları üzerine Bizans elçileri tarafından zapta geçirilmiştir<sup>27</sup>.

Türk-Şad, Avarları Warchonitler olarak tanımlamakta ve aynı zamanda onların önceden kendisine tâbi olduklarını ve sonra hâkimiyetinden uzaklaşıp, Avrupa'ya kaçtıklarını belirtmektedir<sup>28</sup>. O, bu durumda

<sup>23</sup> Menander, s. 10-12, 451. O, Soğd hükümdarı değil, o zamanlar bölgede bulunan sekiz Soğd şehir devletinden birinin prensi idi. Burada bulunan şehir devletlerinin adlarını ve sayılarını Çin kaynakları ile karşılaştırabiliriz (Chavannes, s. 134).

<sup>24</sup> Türk-Şad da Tardu gibi İstemi'nin oğlu idi. O zamanlar Soğdiana'da hüküm sürüyordu. Menander (s. 19-24, 204) şunları söylüyor: "Türk prensleri bu bölgeyi sekiz kısma ayırmışlardı". Bu sekiz kısımdan kasıt Çin kaynaklarında adları verilen şehir devletleridir (karş. dipnot 23). Bunlar adları verilmeksizin Zemarkhos elçiliğinden bahseden Suriyeli kaynakta zikredilmiştir (Johannes von Ephesus, *Hist. Eccles.* Ed. Brooks, s. 17, 244).

<sup>25</sup> Türk-Şad için karş. dipnot 24. Bizans elçisi Valentinus önce Türk-şad'ın sonra da Tardu'nun huzuruna çıkmıştır. Onun merkezi Türk-şad'a göre biraz daha içeride idi. Menander, s. 25-28, 207. Bize göre tam açık olmayan kaynakların verdiği bu coğrafi bilgi, dolaylı yoldan Tardu'nun mektubuyla Theophylakt tarafından 600 yılında tamamlanmaktadır. Bu belgede Kagan tarafından kullanılan "Yedi kavmin ve yedi iklimin hükümdarı" unvanı, doğrudan doğruya İran gibi, batıda Gürcistan'ı doğuda Kuşan'ı içine almaktadır. Buna göre "yedi kavmin hükümdarı" unvanı muhtemelen Türkler tarafından yıkılmış olan Eftalit Krallığı tarafından da kullanılmıştır. Kral burada kendisini *Hefalan* olarak tanımlamıştır. Theophanes'in (*Chronographia*, bk. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, neşr. I. Classen-I. Bekker, Bonn 1839, IV, 270) *haft alan* şeklinde ayrı olarak yazdığı isim, Theophylakt'ın zikrettiği hükümdâr ünvanıyla aynıdır.

<sup>26</sup> Karş. dipnot 2.

<sup>27</sup> Menander, s. 19, 25-206.

<sup>28</sup> Menander, s. 4, 5, 205. Türk-Şad'a ait kayıt, babası İstemi yoluyla tamamlanmaktadır (Menander, s. 7-17 vd.). Muhtemelen 569 yılında Maniakh tarafından İstanbul'a getirilen ve elçiler vasıtasıyla cevabı geri giden babası Kagan'ın mektubu, Avrupa Avarları, Warchonitlerle değil, Juan-Juanlarla ilgilidir. Raporla belirtildiği gibi onlar Eftaltilere karşı yapılan savaş öncesinde Tabgaç (Çin) ve Mukri (Böklü) ülkesine kaçmışlardır. Sadece bu Avarlar, Eftaltilere karşı yapılan savaştan önce mağlup edilmişler ve Theophylakt'ta zikredildiği gibi Avrupa Avarlarının, Warchonitlerle (War ve Chunni) hiçbir ilgileri yoktur.

*Hun* adının başka bir şekli olan *Hon* adını kullanmakta, Tardu ise mektubunda *Kunni* (*Chunni*) şeklini tercih etmektedir<sup>29</sup>. Avrupa Avarlar'ından bahseden her iki rapor bu durumda Tardu'nun mektubunda zikrettiği *Hon* veya Latince şekliyle *Chionitae*lerin bu kavmin eski efendileri olduğunu göstermektedir.

*Hion* adı o dönemde Orta Asya'da basılan paralardan ve destanlardan bilinmektedir<sup>30</sup>. Bu adın diğer bir şekli olan *Hun*, Çin kaynaklarında *Wen* şeklinde geçer ve 8 Soğd şehrini yöneten 9 kabileye verilir<sup>31</sup>.

Bu münasebetle hemen Tardu'nun mektubunda sözünü ettiği Ogurlar ve orada yapılan açıklamanın Avrupa Avarları için de düşünülmesi gerektiği hatırlanmalıdır<sup>32</sup>. Henüz VIII. asrın ilk yarısında bugünkü Moğolistan Halk Cumhuriyeti bölgesinde Oğur veya Oğuzların Tokuz-Oğuz, Dört-Oğuz veya Dört-Ogur şeklinde kabile birlikleri hâlinde yaşadıkları ispat edilmiştir<sup>33</sup>. Bu demek oluyor ki, aslında Ogur kabileleri olan Avrupa Avarları, Soğdiana'daki Wenler'in dokuz kabilesi yani Orhun Yazıtları'nda adı geçen Tokuz-Oğuzların hâkimiyeti altında yaşarken, *War* ve *Hun* kavimlerinin adlarını almış olabilirler<sup>34</sup>. Nitekim Çin kaynaklarında Soğdiana'daki şehir krallıklarının egemenleri "Wenler'in dokuz kabilesi" olarak adlandırılmışlardır<sup>35</sup>. Ancak Wen'i yabancı biri Hun olarak tanımlayabilir.

<sup>29</sup> Menander, s. 25, 205. *War* ve *hun* isimleri birleştirilmiştir. *Hion* veya *Kiuni*, *Hun* ismini ifade eder. Ayrıca bkz. Joshua Stylites, ed. Wright, s. 9, 16.

<sup>30</sup> Paraların okunması ve kanıtları kısmen henüz münakaşalıdır. Bu hususta bazı önemli görüşler J. Harmatta (*Acta Ant. Hung.*, XVII, 3-4, 1969, Late Bactrian Inscriptions, s. 393) tarafından ileri sürülmüştür.

<sup>31</sup> Chavannes, s. 133.

<sup>32</sup> Theophylakt, s. 5-13, 258.

<sup>33</sup> Karş. Tonyukuk Yazıtı (Pentti Aalto, *Materialien zu den Alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Helsinki 1958, s. 8 vd., 23). Burada Tokuz-Oğuzların kuzeyinde oturan Oyuzlardan bahsedilmektedir. Oğuzların içinde teşekkül eden ve onlardan ayrılan *Tokuz-Oğuz* kavramı hususen bir kabileler federasyonunu ifade ettikçe, *Oyuz* burada açıkça Türk kavimlerini ifade etmek için kullanılan hülâsa bir isimdir. Buna benzer bir gelişme 140 sene evvel batıya gelmiş olmalıdır. Nasıl ki doğuda Tokuz-Oğuz, Oğuz kabilelerinin büyük bir grubunu ifade ediyorsa, *War* ve *Hunni* ya da *War-Chonitler* de kendi kabileler birliğini ifade ediyordu.

<sup>34</sup> Bu bizi Orhun kıyılarında bu adla tanınan Tokuz-Oğuzların, batıya göç ederek bunlarla akraba oldukları düşüncesinden men etmektedir. Burada benzer şekilde ortaya çıkan tamamen farklı kavimlerden söz edilebilir. Bir akrabalık muhtemelen sadece teşkil oluş şeklinde söz konusudur.

<sup>35</sup> Sekiz Soğd devletine hükmeden Wenlerin dokuz kabilesi, Orhun kitabelerinde zikredilen Tokuz-Oğuz federasyonunun teşkiline işaret eder. Bu federasyonun kabile adı Çin kaynaklarında *Wen* şeklinde geçer (1316). *Wen* adı bir yabancı tarafından Hun şeklinde yazılabilir.



Diğer bir çıkarsama da şudur; Avrupa Avarları Batı Türkistan'da kendilerini Hun ve Hon olarak isimlendirmişler veya bu isim onlara başkaları tarafından verilmiştir. Soğdiana aynı zamanda Aparnerler'in ülkesi olduğu için, aynı şekilde Parthlar'a verilen *Arsak*<sup>36</sup> ismi Çince'de *An-si* olarak VII. ve VIII. Yüzyıllarda Soğdiana için kullanılmıştır. Bu, Avrupa Avarlarının göç etmeden önce orada yaşadıklarını ifade edebilir.

Şu hâlde Avrupa Avarlarının Çin kaynaklarında Juan-Juan olarak zikredilmediğine kesinlikle hükmedebiliriz. Bu hüküm Türk-Şad ve Tardu tarafından gönderilen ve sonuçlarından bahsedilen elçilik heyeti tarafından kanıtlanmıştır.

İlk olarak Avar adının aslında Soğdiana'da yaşayan kabileler ve burada yaşamış olan Partlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sonra bu ad, Soğdiana halkı ile münasebette bulunan kavimlere verilmiştir. Diğer taraftan Batı Türkistan halkı, orada yaşayan kabileleri Aparner adından dolayı Apar ve Abar olarak isimlendirmişlerdir. Bu Farmlar, Türkler ve hatta Çinliler için de geçerlidir. Güney Rusya'daki kavimler için uzun süre *Skyth* adının kullanılması âdeta bu durumun tekrarı gibidir.

Şayet Hunlar ve Chonitler, Warlar'ın yanında zikredilen Avrupa Avarlarının hakimleri olarak kabul edilirse, bu isim seyrek olarak bir kavmin özel adı olarak kullanılabilir. Eğer Soğdiana'da basılan paralarda *hion* adı gerçekten varsa –okuma henüz münakaşalıdır<sup>37</sup>- bu istisnâ duruma girer. Aksi takdirde bu adın İranlılar veya burada çoğunluğu teşkil eden Soğdianalılar tarafından çeşitli kavimlere verildiği sonucuyla iddiamızı sınırlandırmalıyız. Böylece Çin kaynaklarına göre başkent Hsien-Yang'ı zapteden Hsiung-Nular, Soğdlular tarafından *Hun* olarak adlandırılmışlardır<sup>38</sup>. Aslında bunların dil veya etnik bakımdan Soğdlar tarafından *Hun* olarak tavsif edilen kavimlerle hiçbir ilişkileri yoktur<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> An-si Grekçe kaynaklarda geçtiği gibi bir Part kabilesini ifade eder. Aynı şekilde burada zikredilen Arsakes, Strabon'da (*Coğrafya*, ed. Meineke, s. 17, 723) Aparner olarak geçer ve bu ad *Avarlar*la ilgilidir.

<sup>37</sup> Karş. dipnot 30.

<sup>38</sup> Karş. W.B. Henning, "The Date of the Sogdian Letters", *BSOAS*, 1948, XII/4, s. 605 vd. Burada okunan ve tercümesi yapılan Soğdca mektupta, Hiong-Nuların 311 tarihinde o zamanki en önemli Çin şehirlerine yaptıkları saldırılar anlatılmaktadır. Semerkand prensine gönderilen mektubun yazarı Nanai-Vandak, Hiong-Nu yerine *Hun* adını kullanmıştır.

<sup>39</sup> Hiong-Nu dilinin bakiyelerinin, sözü edilen ve Altaylarla bağlantıları kurulan Hun ve Avarların dilleriyle bağdaşmaması E.G. Pulleyblank ("The Consonantal System of

Fakat sadece Soğd'dan Çin'e uzanan kervan yolunun sonunda bulunan Hsien-Yang için değil, bu yolun batı yönünde Kerç (Kerç Çin ipeklerinin satıldığı önemli bir ticaret merkezidi<sup>40</sup>) kıyısı boyunca orada yaşayan bir kavme de *Hun* adı verilmiştir. Muhtemelen Soğdlu tacirlerden kaynaklanan bu tasviri, Ptolemaios haritasına almıştır<sup>41</sup>.

Buradaki zaman aralığı, İpek yolunun doğu noktasında zikredilen Hiong-Nu ile aynı adı taşıyan batıdaki kavmin birleştirilemeyeceğini açığa çıkarır. Zira Soğdlar tarafından *Hun* olarak zikredilen kavim, M.S. 311'de Çin başkentini zaptetmiştir<sup>42</sup>. Fakat Ptolemaios tarafından Hunların zikredilmesi en geç M.S. II. yüzyılın ortalarına rastlar<sup>43</sup>. Burada *Hunoi* adının telaffuz edilmesi sebepsiz değildir. İranlılar tarafından önceleri *Amadoka* "çiğ et yiyen"<sup>44</sup> olarak zikredilen *Amodokoi*<sup>45</sup> adındaki kavimle olan komşu-

---

Old Chinese, Teil II Appendix: The Hsiung-Nu-Language", *Asia Major*, New Series, 1962, IX, 239-265) tarafından etraflıca izah edilmiştir. Ayrıca etnik ve sosyal farklılıklar da 1945'te O. Maenchen-Helfen ("Huns und Hsiung-Nu" ve "The Legend of the Origin of the Huns", *Byzantion*, 1944 ve 1945, XVII, 222-251) tarafından ispat edilmiştir.

<sup>40</sup> Kerç mezarlarında Çin ipeklerinin bulunması, Çin'de Han hanedanı devrinde ipek örüldüğünü gösterir. Karş. N. Toll, "Zamětki o kitajskom šelkě na jugě Rosii", *Seminarium Kondakovianum*, Jahr. 1927, I, 85-92. İpeğin Bizans şehirlerine gönderilmesine Kırım ve özellikle Kerç aracılık yapıyordu. Pantikapaion'un İ.Ö. I. binyılın ortalarında var olduğu kabul edilmelidir. En tanınmış ipek kalıntıları Atina Keramaikos mezarlığında ve Hohenmichele mezar buluntularında ele geçirilmiştir (Karş. H.J. Hundt, "Vorgeschichtliche Seidenfunde", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, Jahrgang 16, Mainz 1971, s. 59-71).

<sup>41</sup> Ptolemaios, *Geographika*, ed. Wilberg, s. 27, 201 *Xouvoi*. Ptolemaios burada Hunları Roxolanların komşusu olarak tanıtmaktadır. Kabul edilmelidir ki, aynı adla bağlantılı olarak Azak denizinin doğu kıyısındaki kabileler için kullanılan Hun tasviri, kuzeydoğudan gelen Soğdlu tacirlerden alınmıştır.

<sup>42</sup> Karş. dipnot 38. Hiong-Nu adı muhtemelen Sien-Pilerin tazyikiyle onlardan bir grubunun 90 yılında batıya göç etmesiyle batı kaynaklarında yer almıştır. Bu gruba ait mezar kalıntıları A.N. Bernštam tarafından 1938 ve 1939'da Kenkol bölgesinde bulunmuştur (*Kenkolskij Mogilnik*, Leningrad 1940). Bu Hiong-Nular Dionysios'un coğrafyasında (*Oikymenes Periegesis*, ed. C. Müller, s. 752) *Φροῖνι* olarak zikredilmiştir. Yaklaşık Isık-Köl'ün batısında oturmuş olan bu kavmin kimliğinden Haloun ve Pulleyblanc bahsetmişlerdir.

<sup>43</sup> Ptolemaios'un bugüne kalan coğrafyası muhtemelen M. S. 172 tarihinde yazılmıştır.

<sup>44</sup> Ptolemaios, s. 27 vd., 201. Bu adın anlamı hakkında bk. M. Vasmer, *Die Iranier in Südrussland*, s. 11 *Amádokoi*. Tomaschek'e göre *amadaka*=çiğ et yiyen.

<sup>45</sup> Hunlar için kullanılan "çiğ et yiyen" tabiri her hâlde komşuları Roxalanlardan kaynaklanmaktadır. Zira Güney Rusya'daki Hun ülkesine giren Soğdlu tacirler, onları onlar vasıtasıyla tanımışlardır.

luk ilişkilerinin bu telaffuzla ilgisi vardır. Bu bize, Ammianus Marcellinus'un<sup>46</sup> Roma tarihinde Hunların yaşam tarzına dair anlattıklarının hatırlatır. Burada Hunlar çığ et yiyen *mira feritas* olarak tasvir edilmektedir. Tacitus da *Germania* adlı eserinde Finlerden<sup>47</sup> de (Finler milattan sonraki ilk yarım yüzyılda avcı ve balıkçı olarak Rusya'nın Avrupa kesiminin büyük bir kısmında yaşamaktaydılar) aynı şekilde bahsetmiştir. Böylece Ptolemaios'un sözünü ettiği Azak Denizi kıyılarında yaşayan kavmin asla Attila'nın Hunları olamayacağı, bilâkis Finlerle akraba bir kavim olabileceği anlaşılmaktadır. Ammianus'un Hunların aslı ve hayat tarzları hakkında verdiği bilgiler, Attila Hunlarının sadece bir kısmına atfedilebilir. Bu daha ziyade Ptolemaios'a bilgi veren İranlıların bahsettiği *Hun* adlı kavme ve "çığ et yiyen" *Amadokoilere* uymaktadır<sup>48</sup>. Bu kavim için Ammianus'un sadece onların Buz Denizi'nden geldiklerine dair verdiği bilgi tutarlıdır<sup>49</sup>.

Hunların 374'de Gotları nereden gelip mağlup ettikleri hemen hemen cevaplandırılabilir. Muhtemelen etnoloji ve dil bakımından Orta Asya'daki Chionitlerle aynı kavim idiler<sup>50</sup>. Her ikisi de belki Hazar kuzeydoğusu ile Aral Gölü kuzeyi sahasından geliyorlardı. Ptolemaios'un Ural Nehri'ne atfettiği eski bir Türk nehir ismi *Yaik*<sup>51</sup> de bunu teyit etmektedir ve nihayet Herodot tarafından zikredilen Argippaioi "acı"<sup>52</sup> ismi de bu ikamet sahasını ifade etmektedir<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, ed. C. Clark, Berlin 1910-1915, s. 15, 557. Burada Hunlardan şöyle söz edilmektedir: ...licet insani ita victu sunt aspari, ut neque saporatis indigeant cibis, sed radicibus herbarum, et semicruda cuius suis pscoris carne uescantur.

<sup>47</sup> Tacitus, *Germania*, s. 3-5, 46.

<sup>48</sup> Karş. dipnot 44.

<sup>49</sup> Marcellinus, s. 7, 557: Hunorum gens monumentis ueteribus leviter nota, ultra paludes Maeoticas glaciale oceanum accolens ...

<sup>50</sup> Onların Batı Türkistan'a giriş tarihi yaklaşık olarak Hunların Güney Rusya'ya yayılmalarına tekabül eder ve verilen isimlerin açılımı genel olarak Türk dilinin karakterine uygun düşer.

<sup>51</sup> Ptolemaios, III, 5, 10 *Λάιζ*=*yayq*

<sup>52</sup> Herodot'ta (IV, 23, ed. Hude) zikredilen Grekçe *ἄαρυ* adı, Türkçe "acı" kelimesine denk gelmektedir. Acı anlamındaki kelime aynı zamanda R. Rahmeti Arat'ın açıkladığı Uygur Metinlerinde bulunmaktadır (*SBAW*, 1932, II, 2, 12). Herodot'un Argippaioiler'in yünden kulübelere yaşadıklarına dair verdiği bilgi, Altay kavimlerinin Sibiryadaki yaşam şekilleriyle mukayese edilebilir.

<sup>53</sup> Argippaioiler Aral Gölü'nün kuzeyinde oturmaktaydılar. Yunan şehirlerinden başlayarak Kırım üzerinden giden kervan yolu, onların ülkesinden geçip, ya Batı

Sonuç olarak bütünüyle *Hun* adı, İranlılar ve ağırlıklı olarak Soğdlar tarafından aynı tarzda yaşayan çeşitli kavimlere verilmiştir. Bu tabir Soğdca bir mektupta Doğu Asya'daki Hiong-Nular için kullanılmıştır<sup>54</sup>. Orta Asya'da bu tabir Çin kaynaklarında *Wen*<sup>55</sup>, İran'da *Hion*, Latince'de *Chionitae* şeklinde geçmektedir<sup>56</sup>. *Hun* adı Güney Rusya'da Tacitus'un *Germania*'da *Fenni* olarak zikrettiği, muhtemelen aynı kavmin bir kısmını ifade etmektedir<sup>57</sup>. Burada Soğdlardan alıntı yapılan bu ad, bu kavmin Alan komşularına kadar yayılmış olmalıdır. Ammianus, sadece bu adı değil, bu kavmin yaşayış biçimlerinin tasvirini de alıntı yapmış ve bu adı önce komşuları Alanları mağlup ederek, 374'de Don'u geçip, Güney Rusya'daki Germen devletini yıkan bu kavme atfetmiştir<sup>58</sup>.

---

Türkistan'ın güneyinde Massagetlerin ülkesine ya da daha doğuda Batı Türkistan'da İssodonların ülkesine ulaşıyordu (Herodot, IV, bab 13). *İssodon* adı herhangi belli bir kavmi ifade etmiyor, açıkça ipek ticareti ile uğraşan tacirleri belirtiyor. Sadece Herodot (I, bab 201) ve Plinius (*Naturalis Historia*, VI, 17) onların Batı Türkistan'da ve Ptolemaios (s. 5, 431) Tarım havzasının büyük bir kısmında oturduklarından bahsederler. Aynı çizgide Trogluslara değinen Jordanes (*Getica*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1882, s. 31) Sererlerin ülkesini Hazar Denizi'nin doğusunda tarif etmiştir: in ipso sui principio ad litus Caspii maris commanentes ve Ptolemaios (s. 6, 16, 11-27, 429) Tarım havzasını Sererlerin ülkesi olarak tasvir etmektedir. Ayrıca karşı. Haussig, "Die Geschichte des Tarimbeckens bei Ptolemaios", *ZDMG*, Bd. 109, 148 vd.

<sup>54</sup> Karş. Dipnot 38.

<sup>55</sup> Karş. Chavannes, s. 133. Muhtemelen bu Wen (=Hun) adından, Çin kaynaklarında *Wen-na-sha* şeklinde Batı Türkistan'ın bir kısmına verilen isim türetilmiştir (Maenschen-Helfen, s. 26). *Hun-na-sha*=Hun-dokuz-prens, bu anlamıyla eski Çin kaynaklarında Buhara için kullanılan yer adı *Niu-mi*'ye (Chavannes, s. 136) isnat edilebilir. *Niu-mi* (njəu-mijjət), Soğdca *Nw'mēθ* şeklinde yazılabilir ve "dokuz prenslik" anlamına gelir.

<sup>56</sup> Karş. dipnot 29 ve 30. *Chionitae* Ammianus Marcellinus'da Pers İmparatoru Şapur (II.) ile savaşan kuzeyindeki göçebe kavimler için kullanılmıştır. Onların hükümdarı Grumbates onunla müttefikti (A. Marcellinus, XIX, 1 vd.).

<sup>57</sup> Karş. dipnot 47.

<sup>58</sup> Bu inceleme, birlikte kullanılan Hunlar ve Avarların adının manası hakkındadır ve coğrafi sahayı göz önüne alır. Bu adların asıl anlamı diğer iki makalede ele alınmıştır. Bunlardan birisi Avarlarla ilgilidir ve "Zur Lösung der Awarfrage" adıyla *Byzantinoslavica* (Bd. XXXIV, 1973)'da yayınlanmıştır. İkincisi Hunlarla ilgilidir ve henüz baskı aşamasındadır: Bu eser "K voprosu o proischozdenii gunnova" *Vizantijskij Vremnik*, Bd. XXXVII (1975) başlığı ile yayınlanacaktır.

“AN ESSAY ON ABOUT THE MEANING OF THE NAMES OF HUN AND AWAR”

*Abstract*

*The names Hun and Awar which are often encountered in the historical sources, indicate certain tribes according to their special meaning. These knowledges which are given have special importance due to the relations between the Kokturk and Byzans ambassadors. Turk-Shad Kagan of Kokturk defines Awars as Warkhonits and also in his letter, relates that he had been dominant on them until they gained then independence and went to Europe.*

*Awars had come to Europe from Central Asia. It is noticed that they were called Abar in the ancient Turkish and Chinese sources. It is understood that at first, the name Awar was used for Parths and other tribes that had been living in Sogdhiana. Other inference is that; the European Awars had been called as Hun in the West Turkistan. In real commonly the name Hun was used by Persians an Sogdhians for the similar tribes of the steppes.*

*Keywords*

*Hun, Awar, Turk-Shad, Tardu, Warchonit, Maniakh, Theophylakt, Yaik.*

NOT: Yazar tarafından dipnotlarda eksik verilen kitap künyeleri, çeviren tarafından tamamlanmıştır.

### ŞAM'DA TARİHİ BİR KONGRE:

OSMANLI DEVRİNDE BİLAD-I ŞAM, ULUSLAR ARASI KONGRE, 26-30 EYLÜL 2005

Osmanlılar, İslâm tarihi boyunca Güneydoğu Anadolu'dan Sina çölüne kadar olan bölgeyi, yani Bilad-ı Şam'ı, Abbasilerden sonra en uzun süre yönetmeyi başarmışlardır. 1516 sonbaharında Halep ve Şam'ın alınmasıyla başlayan Osmanlı dönemi, I. Dünya Savaşı'nda alınan ağır yenilginin ardından 1918 sonbaharında sona ermiştir. Savaşın galip devletlerinden Fransa ve Britanya'nın bu tarihte başlayan doğrudan yönetimi, dört asırlık Osmanlı yönetiminin gölgesinde iki savaş arası yıllarda ancak kanlı çatışmalarla devam edebilmiş ve II. Dünya Savaşı sonrasında yerini birkaç bağımsız devlete bırakmak zorunda kalmıştır. Osmanlı sonrasında bölgenin yaşadığı bir dizi bunalım, sömürgeciliğin 1970'lere kadar önce doğrudan, sonra da dolaylı olarak bölge ülkelerinin yönetimlerine etkisinin yanı sıra siyasî ve kültürel başka bazı nedenlerle bölge ülkelerinin kendi aralarındaki ilişkiler gelişme seyrine girememiştir. Belirtilen faktörlerin en önemli etki alanlarından biri de Türk-Arap ilişkileridir. Osmanlı'nın vârisi olarak görülen Türkiye Cumhuriyeti ile komşu Arap ülkelerinin ilişkileri her iki tarafın Batı ile ilişkilerinin belirgin etkisinde kalmıştır.<sup>1</sup> Filistin meselesi, petrol krizleri ve Arap-İsrail savaşları gibi bölge ülkelerinin kendi aralarındaki ilişkileri kısmî sorgulama sürecine götüren gelişmeler, Türk-Arap ilişkilerinin de gelişme seyrine gireceğinin habercisi olmuş görünmektedir.

En genel hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız Osmanlı sonrası Türk-Arap ilişkilerinin seyri, Arap topraklarında Osmanlı yönetimi tarihî çalışmalarını etkileyen önemli faktörlerdendir. Buna göre, 1970'lere kadar Türklerle Araplar arasında konuyla ilgili kayda değer bir ilmî diyalogdan bahsetmek mümkün değildir. Bölgenin Arap ülkeleri ile Türkiye'nin ilmi diyalogunun kopuk denecek kadar zayıf olması bir yana ilgili ülke mensuplarının akademik sayılan çalışmaları da dönemin yapısından ciddi ma-

---

<sup>1</sup> Cumhuriyet dönemi Türk-Arap ilişkileri konusunda bk. Ömer E. Kürkçüoğlu, *Türkiye'nin Arap Ortadoğusu'na Karşı Politikası (1945-1970)*, Ankara 1972.

nada etkilenmiştir. Bu dönemde yapılan ve etkili olan bazı çalışmalar da ilişkilerin gelişmesine yardımcı olmayacak mahiyettedir. Bunun en tipik örneği Philip Hitti'nin *History of the Arabs* adlı çalışmasıdır. Marunî kilisesine bağlı Hıristiyan bir Arap olan Hitti (1886 Beyrut – 1978 Princeton),<sup>2</sup> 27 yıl gibi uzun bir süre Osmanlı yönetiminde yaşadıkdan sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş ve orada yerleşerek 20. yüzyılda bölge tarihi üzerine yapılacak çalışmaları etkileyecek kadar nüfuz sahibi olmuş bir tarihçidir. 1926–1954 yılları arasında Princeton Üniversitesi'nde hocalık yapan ve ordinaryüs profesörlüğe kadar yükselen Hitti, aynı üniversitenin Yakın Doğu Araştırmaları biriminin ve Sami dilleri bölümünün de etkili isimlerindendi. Böylesine önemli bir ismin kaleminden çıkan ve Türkçe dahil<sup>3</sup> onlarca dile çevrilerek kendi alanında erişilmesi güç bir okuyucu kitlesine ulaşan *History of the Arabs* adlı eserin dört asırlık Osmanlı dönemine ayrılan birkaç sayfalık kısmı, Türk-Arap ilişkilerinin gelişme seyrinde anlatmaya çalıştığımız zorluklara işaret etmektedir. Hitti'nin Arap topraklarında Osmanlı yönetimi tarihine bu kadar az yer vermesinin gerekçesi çok ilginç ve düşündürücü. Aile dostu ve sonradan 20. yüzyılın en önemli Arap tarihçilerinden biri olacak olan Albert Hourani'ye<sup>4</sup> bildirdiği gerekçe: “O zaman Arap tarihi yoktu”.<sup>5</sup> Yaşanmamış kabul edilen bir dönemin ilmî çalışmaya konu olması elbette beklemezdi.

Özetle, çeşitli nedenlerle 1970'lere kadar ciddi manada ihmal edilen Arap topraklarında Osmanlı yönetimi tarihi, bu tarihlerde Türkiye ile bölge ülkelerinin siyasi ilişkilerinde görülen kıpırdanmalara paralel olarak bazı ilmî girişimlere konu olmuştur. Bugüne kadar yapılan kurumsal ilmî faaliyetler arasında, Hacettepe Üniversitesi'nin 1979'da gerçekleştirdiği “Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte” adlı konferans önemli bir başlangıç oluşturmuş, ancak devamı gelmemiştir. Hacettepe Üniversitesi Türkiye ve Orta Doğu Araştırma Enstitüsü tarafından tertip edilen ve 16 ülkeden 120 katılımcının yer aldığı bu toplantı, Türkiye üni-

<sup>2</sup> Hitti hakkında kısa biyografik bilgi ve değerlendirme için bk. Salih Tuğ, “Hitti, Philip Khuri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, XVIII, 163-165.

<sup>3</sup> Philip K. Hitti, *İslam Tarihi: Siyasî ve Kültürel*, Çev. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1980. Arap tarihi bakış açısıyla yazılmış böyle bir eserin Türkçeye İslam tarihi olarak çevrilmiş olmasına dikkat çekmek isterim.

<sup>4</sup> Butrus Abu-Manneh, “Hourani, Albert Habib”, *TDVİA*, XVIII, 254-256.

<sup>5</sup> Albert Hourani, “How Should We Write the History of the Middle East?”, *International Journal of Middle East Studies*, 23 (1991), s. 129.

versitelerinde konuyla ilgili ilk toplantı olması ve uluslar arası olarak tertip edilmesi bakımından da mühimdir.<sup>6</sup> Konuyla ilgili 1980'lerde yapılan ilmî faaliyetler arasında İstanbul merkezli Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı'nın çabalarıyla gerçekleştirilenler dikkat çekmektedir. Dışişleri Bakanlığı destekli olarak başlatılan çabalar sonucu, birkaç ilmi toplantı ve bunların bildirilerini içeren yayınlar ve yıllıklar önemli katkılar olarak görünmektedir.<sup>7</sup> Türk-Arap ilişkilerinin gelişmesi yönündeki ilmî faaliyetlere 1990'larda Arap kurumlarından da önemli destek gelmeye başladı. Bu çerçevede Arap Birliği Araştırmaları Merkezi'nin Aralık 1993'te Beyrut'ta tertip ettiği konferans zikre değer bir faaliyettir. Konferansta sunulan tebliğler Türkçe olarak da yayımlanmıştır.<sup>8</sup>

Konuyla ilgili kalıcı ve süreklilik ifade eden çalışmalar, İslâm Konferansı Örgütü'ne bağlı olarak 1980'de kurulan İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)'nin gayretleriyle yapılanlardır. IRCICA'nın yayınlarının hemen tamamının genel olarak Türk Arap ilişkilerine katkı sağlayacak nitelikte olmasının ötesinde özel olarak bu konuya hasredilmiş çalışmaları da mevcuttur. Bu cümleden olarak zikredilmesi gereken yayını *İki Tarafın Bakış Açısından Türk-Arap Münasebetleri* adlı eserdir. Kahire merkezli Arap Araştırma ve İnceleme Enstitüsü ile IRCICA'nın ortak gayreti sonucu yapılan çalışmalar önce Arapça sonra da Türkçe olarak yayımlanarak ilgili alana büyük bir katkı sağlanmıştır.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı, Ankara Sanayi Odası Başkanlığı ve Libya'nın Ankara Büyükelçiliği'nin katkılarıyla gerçekleştirilen konferansta sadece Türkçe ve İngilizce sunulan 25 tebliğ yayımlanabilmiş, büyük çoğunluğu oluşturan diğerleri, maalesef imkânsızlık nedeniyle baskıya hazırlanamamıştır. Yayımlanan 25 tebliğden sadece 5'i Türkiye dışından gelen araştırmacılara aittir (*Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte I. Uluslar arası Konferansı Bildirileri*, Ankara 1979, 290 s).

<sup>7</sup> Vakıf, 1984 yılında, zamanın Dışişleri Bakanı Vahit Halefoğlu'nun girişimiyle kurulmuş ve 1991 yılı sonuna kadar Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Vakfı (TAİV) adı altında faaliyetini sürdürmüştür. 1992'den itibaren Vakfın adı Ortadoğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı'na (OBİV) dönüşmüştür. Vakıf bugüne kadar Orta Doğu üzerine 13 yıllık yayımlamıştır. Vakfın ilk yıllarda gerçekleştirdiği faaliyetlere dair bazı önemli yayın örnekleri için bkz. *Türk-Arap İlişkileri İncelemeleri Danışma Toplantısı*, İstanbul 1985; *Studies on Turkish Arab Relations, Annual*, İstanbul 1986.

<sup>8</sup> *Arap-Türk İlişkilerinin Geleceği: Milletlerarası Platformda Çözüm Önerileri*, Timaş yayınları, İstanbul 1994.

<sup>9</sup> Arap bakış açısından görüşleri ihtiva eden ilk cildi Kahire 1991'de, Türk bakış açısından kaleme alınan yazıların yer aldığı cilt yine Kahire 1993'te yayımlanmıştır. Sonradan her iki ciltte yer alan makalelerin tamamı Türkçe'ye aktarılarak *İki Tarafın Bakış Açısından Türk-Arap Münasebetleri*, (IRCICA yayını, İstanbul 2000) adıyla yayımlanmıştır.



26–30 Eylül 2005 tarihleri arasında Şam’da gerçekleştirilen “Osmanlı Devrinde Bilad-ı Şam: Uluslararası Kongre” adlı toplantı da esas itibariyle IRCICA imzasını taşımaktadır. IRCICA eski direktörü ve İslâm Konferansı Örgütü’nün şimdiki Genel Sekreteri Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu’nun girişimleriyle başlayan bir süreç, Suriye Cumhurbaşkanı Beşşar Esed’in himayelerinde IRCICA ve Suriye Kültür Bakanlığı’nca müştereken gerçekleştirilen bir kongreyle sonuçlanmıştır. Bu kongrenin şimdiye kadar gerçekleştirilen benzerlerinden en belirgin farkı, toplantının baştan sona Bilad-ı Şam’da Osmanlı yönetim tarihine hasredilmiş olmasıdır. Diğerlerinin genel olarak Türk-Arap ilişkileri üzerine yoğunlaştığı, Osmanlı öncesi ve sonrası dönemlerin ilişkilerinin de incelendiği hatırlanırsa, sadece Osmanlı dönemiyle sınırlı uluslar arası böyle bir kongrenin ilk oluşu ve önemi kendiliğinden anlaşılır. İki sebepten dolayı bunun çok yerinde bir karar olduğunu belirtmek gerekir. Birincisi, Türk Arap ilişkilerinin en hayati dönemi, Osmanlı Devleti’nin Arap topraklarının hemen tamamını yüzyıllarca doğrudan yönetmiş olduğu dönemdir. Bu nedenle söz konusu döneme daha ciddi ve yakından bakmak Türk Arap ilişkilerinin tarihte ve günümüzde temel dinamiklerini daha iyi anlamamıza önemli katkı sağlayacaktır. İkincisi, yukarıda da kısaca belirtildiği üzere, uzun süre yok sayılan, ihmal edilen veya belli nedenlerden dolayı problemlili bir yapıda ele alınan bu dönemin tek başına ele alınarak farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi mühim bir gelişmedir.

Açılış ve kapanış konuşmaları dışında on dört oturum hâlinde gerçekleştirilen kongrede Türkiye’den katılan on araştırmacının yanı sıra Amerika Birleşik Devletleri’nden, Avrupa’dan, Japonya’dan ve Arap ülkelerinden otuz civarında araştırmacı tebliğ sundu. Bilad-ı Şam’ın Osmanlı tarihi ile ilgili tarih yazıcılığı, usul ve araştırma problemleriyle başlayan ilk oturumu, kaynaklarla ilgili tebliğlerin yer aldığı oturum izledi. Sonra, toplum-devlet ilişkileri, finans yönetimi, idarî, adlî sistem ve mahallî vakıflar, Osmanlı son döneminde iktisadî hayat, yine aynı dönemde Avrupa nüfuzu, modernleşme problemleri, kültür, sanat, şehirler ve altyapıları ile mimarlık tarihi açısından önemli gelişmeler ve kongrenin genelini konu alan genel değerlendirme oturumu şeklinde kapsamlı ve dengeli bir kongre gerçekleştirildi.

Çoğunluğu Araplar ve Türklerden oluşan 40 civarında katılımcı dört gün boyuca tebliğlerini sundular, yapıcı eleştirilerde bulundular ve bölgenin Osmanlı tarihi çalışmalarının geleceği açısından çok önemli ve seviyeli tartışmalar gerçekleştirdiler. Tebliğler ağırlıklı olarak Arapça ve İngilizce

hazırlanmış olmakla birlikte Türkçe sunum da vardı. Kongreye ilgili önemli katkılardan biri de IRCICA, Suriye Kültür Bakanlığı ve T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü işbirliği ile hazırlanmış olan “Osmanlı Belgelerinde Bilad-ı Şam” adlı bir belge koleksiyonunun Şam Ulusal Müzesi’nde sergilenmesiydi. İyi hazırlanmış bir katalog ile sunulan sergi, Osmanlı arşivi belgeleri hakkında sağlıklı bir fikir sahibi olmayanlar için önemli bir katkı oldu. Suriye’nin sosyal, kültürel ve ticarî yönlerinin yanı sıra siyasî meseleler ve merkezî hükümetle ilişkilere dair belgelerden bir seçkinin yer aldığı sergide, bazı fotoğraflar ve plânlar da bulunmaktadır.

Akademik açıdan bakıldığında kongrenin Arap topraklarında Osmanlı yönetimi tarihi açısından önemli katkıda bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Tebliğ sahiplerinin büyük çoğunluğu iyi hazırlanmış, konularına vâkıf, bir kısmı da bölge tarihinin yaşayan önemli isimlerinden oluşmuştu. Farklı disiplinlerden uzmanların bir araya gelmeleri, incelenen dönemin farklı bakış açılarından nasıl ele alınabileceğinin ortaya konmasının yanı sıra fikir alışverişleri bakımından da çok faydalı oldu. Bu çerçevede dile getirilen ve genel kabul gören önemli görüşlerden biri de, “Osmanlı üst kimliği”nin mahallî kültürlerden bazı unsurlar taşımakla birlikte onlardan farklı, aynı şekilde mahallî kültürlerin de farklılıklarını korumakla birlikte Osmanlı üst kimliğinden önemli unsurlar taşıdığı hususu idi. Bunun özellikle sanatta, sivil ve resmî mimarî eserlerde yansımaları ile ilgili kıymetli bilgiler sunuldu. Bursa, İstanbul, Şam, Halep ve Kudüs gibi Osmanlı şehirlerinden sunulan örnek eserlerde şaşırtıcı aynılık ve benzerlikler dikkat çekiciydi.

Metodolojik problemlerin etkisi açısından bakıldığında, Arap ülkelerinden gelen bir iki araştırmacının, bölgenin Osmanlı dönemi tarihine ulus devleti oluşum süreci tarih anlayışı ile yaklaşımları dikkat çekiciydi. Verdikleri bilgiler sathî, bakış açıları eski ve sunumları etkisizdi. Bu tür tarihçilerin sayısının azlığı ise alınan mesafenin küçümsenmemesi gerektiğini göstermekteydi. Olumlu olarak zikredilmesi gereken husus ise, Arap tarihçilerin büyük çoğunluğunun 1910’lu yıllardan başlayarak 1970’li yıllara kadar devam eden ve büyük ölçüde Batı’nın sömürgeci ülkelerinin bakış açılarının etkisiyle Osmanlı tarihine yaklaşma geleneğinin etkisinden kurtularak daha rasyonel, sorgulayıcı ve her şeyden önemlisi yerli kaynak ve zihniyetleri dışlamayan bir yaklaşım sergilemiş olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Arap kökenli Osmanlı tarihçilerinin çoğunluğu, Osmanlı geçmişleriyle barışık bir tavır sergilediler. Bu, Osmanlı geçmişlerini

mehdiye tarzında ele aldıkları anlamında değil, doğrularıyla ve yanlışlarıyla kendi tarihlerinin önemli bir dönemi olarak incelemeye çalıştıkları anlamındadır.

Kongrede belirginleşen önemli hususlardan bir diğeri de, bölge tarihçilerinin epey bir kısmının hâlâ Osmanlıca kaynakları kullanacak kadar dil bilgisine sahip olmamalarıydı. Bu durum sadece Arap ülkelerinden gelen ve bazı eksiklikleri imkânsızlıklarla izah edilebilecek olan tarihçilerin yanı sıra, bazı gelişmiş ülke üniversitelerinde çalışan kimi tarihçiler için de geçerliydi. Bunların Osmanlı kaynaklarından doğrudan yararlanacak noktaya gelmemeleri, Osmanlı kaynaklarının, başka bazı sebeplerle birlikte, yeteri kadar tanıtılmaması ile de ilgili görünmektedir. Bu anlamda da Kongre küçümsenemeyecek katkılar yaptı ve bölge tarihi çalışmaları için Osmanlı kaynaklarının vazgeçilmezliğinin belirgin bir şekilde vurgulanmasını sağladı. Tarih yazıcılığı ile ilgili tebliğlerde konunun önemine yapılan vurgunun, Osmanlı Arşivi malzemesine dayalı olarak sunulan tebliğlerin getirdiği farklı bakış açısı ve verdiği detay bilgilerle desteklenmesi bu kanaatin pekişmesinde etkili oldu. Aynı şekilde, Suriye Arşivlerinde bulunan Osmanlı dönemine ait Şeriye sicilleri ile mahkemelere ve vakıflara ait kayıtların da bölge tarihi çalışmaları açısından ne denli vazgeçilmez olduğu bu kaynaklara dayalı olarak hazırlanan tebliğlerle bir kere daha ortaya koyulmuş oldu.

Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde olduğu gibi, Bilad-ı Şam bölgesinin de 19. yüzyılda ciddi değişim süreci geçirdiği ve bunda Avrupa'nın büyük devletlerinin bölge üzerinde yoğun nüfuz mücadelesine girmesinin etkili olduğu hususuna yapılan atıflar da önemliydi. Avrupa'da üretilen ticarî malların köylere kadar ulaşmasının yerli üretim araçlarına olumsuz etkisinin yanı sıra, nüfuz mücadelesinde farklı azınlıkları kazanma adına yapılan yatırımların ve faaliyetlerin bölgede oturmuş toplumsal dengeyi bozucu etkisine dikkat çekildi. Alman kayseri II. Wilhelm'in 1898'de gerçekleşen Kudüs ve Şam ziyaretleri de bu nüfuz mücadelesinin farklı yansımaları olarak ilgi çekti. Aynı dönemde başlatılan eğitimde modernleşme çabaları, devlet okullarının sayı ve kalitesinin artmasıyla gelişen Osmanlılık bilincine yapılan atıflar, konunun daha çok işlenmeye açık olduğunu gösterdi. Bu çerçevede, bölge basın tarihi, azınlıkların kendi mezheplerinin dinî yayın ihtiyacını karşılamak üzere kendilerine ait matbaalar kurmaları ve modern Arap kimliğinin oluşumuna etkileri işlenen diğer önemli konular arasındaydı.

Kongre'de birçok araştırmacının hissettiği tek önemli eksiklik atölye çalışması yapma imkânının olmayışı idi. Tebliğlerin sunumu sırasında ortaya çıkan ve tartışılmasına ihtiyaç duyulan konular zaman darlığı ve mekân sıkıntısı nedeniyle yapılamadı. Zaman zaman farklı fikirler sınırlı olarak ifade edilebildiyse de tartışmanın devamı program sıkışıklığı nedeniyle getirilemedi. Hâlbuki birçok katılımcı için bu tür kongrelerin önemli faydalarından biri de katılımcıların kendi aralarında yapacakları müzakerelerdir. Nitekim değerlendirme oturumunda bu husus katılımcılar adına dile getirildi ve benzer bir toplantı tertip edilirse bunun önemli bir talep olarak dikkate alınması istendi.

Sonuç olarak, böyle bir kongrenin Şam'da gerçekleştirilmiş olması bizatihi tarihî bir değer taşımaktadır. Bilindiği üzere, Osmanlı sonrasında kurulan Arap ulus devletleri, özellikle de Suriye, bu topraklardaki Türk yönetim tarihine karşı oldukça olumsuz tavır sergileyegelmişler, bu dönem ya kendi tarihlerinin kayıp halkası olarak değerlendirip yok saymışlar veya çok karanlık bir dönem olarak öğretmişlerdir. Birçok Arap ülkesinin hâlâ böyle bir kongreye ev sahipliği yapabilecek noktada olmadığını hatırlarsak, Suriye'nin yaşadığı değişimin boyutlarını daha iyi değerlendirmiş oluruz. Vurgulanması gereken ikinci nokta ise, ev sahibi ülke temsilcilerinin kongre boyunca sergilediği samimiyet, rahatlık ve yapıcı tavırlarıydı. Bir başka ifade ile, kongredeki tavırlarını günlük siyasî gelişmelerin bir gereği olarak değil, samimiyet ve hatta geç kalmış bir faaliyeti gerçekleştirmenin memnuniyeti olarak izhar etmeleriydi.

Arap topraklarında Osmanlı yönetimi üzerine tertip edilen bu ilk kongre, birçok açıdan başarılı geçmiş, yeni kongrelerin düzenlenmesi gerektiği fikrini pekiştirmiş ve kongrenin değerlendirme oturumunda bir yenisi için fikir birliği sağlanarak tertip heyeti teşvik edilmiştir. Bugüne kadar yaptıkları ve mevcut şartlar dikkate alındığında, gelecekte düzenlenecek benzeri ilmî toplantılarda IRCICA'ya önemli sorumluluklar düşeceği aşikârdır. Umulur ki bu tür ilmî toplantılar belli aralıklarla düzenlenir ve böylece diğer birçok faydasının yanı sıra farklı ülkelerden bölge tarihçilerinin düzenli olarak buluşma, birbirlerinden istifade etme ve birlikte projeler oluşturmaları için sağlıklı bir platform oluşturur.

Ş. Tufan BUZPINAR