

# TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ

D e r g i s i

The Journal of Turkish Cultural Studies

# 42



---

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

---

The Journal of Turkish Cultural Studies

42

## ***Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi***

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

### **Yayın Türü**

İlmî ve Edebî

### **Dizgi-Mizanpaj**

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi Dizgi Servisi

### **Baskı-Cilt**

Çalış Ofset

Davutpaşa Caddesi No: 8

Topkapı/İstanbul

Sertifika No: 12107

### **Kapak Tasarım**

Minyatür Ajans

ISSN 1302-4787

### **Yönetim Yeri/Address for Correspondence**

Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi  
Süleymaniye Mah. Avnipaşa Sokak, Nr. 5  
0089894 Fatih/İstanbul-TÜRKİYE

**Tel:** (0212) 519 99 70-1

**Belgegeçer:** (0212) 519 99 72

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

### **Teknik Sorumlular**

Doç. Dr. Recep AHISHALI

*ahishali@marmara.edu.tr*

Zeynep Öz

*zeynep.agdas@marmara.edu.tr*

### **Tanıtım Sorumlusu**

Dr. Öğr. Üyesi Nusret GEDİK

*nusret.gedik@marmara.edu.tr*

### **Abone İşleri/Subscribtion**

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

*nuyaniker@marmara.edu.tr*

İbrahim BİZ

*ibrahimbiz@hotmail.com*

© *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*

Dergimizdeki yazılar kaynak gösterilerek iktibas edilebilir.

Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Sayı/Issue: 42 • 2019 GÜZ/FALL

---

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

---

The Journal of Turkish Cultural Studies

42

HAKEMLİ VE ULUSLAR ARASI DERGİ

*Bu dergi*

MLA International Bibliography,

Turkologischer Anzeiger

*isimli uluslar arası indeksler*

*ve*

ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı

*tarafından taranmaktadır*

KOCAV

İstanbul 2019

## KOCAV Adına sahibi

Dr. Ali ÜREY

*aliurey@kocav.org.tr*

### EDİTÖRLER/EDITORS

#### Genel/Editor-in-chief

Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK

*noztoprak@fsm.edu.tr*

#### Tarih/History

Prof. Dr. Davut HUT

*davuthut@marmara.edu.tr*

#### Edebiyat/Literature

Doç. Dr. Ümran AY

*umran.ay@gmail.com*

### SEKRETERLER/SEKRETARIES

#### Tarih/History

Doç. Dr. Uğur DEMİR

*ugur1768@gmail.com*

#### Edebiyat/Literature

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

*nuyaniker@marmara.edu.tr*

### DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

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

Prof. Dr. Erhan AFYONCU (Milli Savunma Üniversitesi)

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

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

Prof. Dr. Gülay Öğün BEZER (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Günay KUT (Boğaziçi Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İlber ORTAYLI (Galatasaray Üniversitesi)

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

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

Prof. Dr. Sebahat DENİZ (Marmara Üniversitesi)

### YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE

Prof. Dr. Cemal YILDIZ

Prof. Dr. Cengiz TOMAR

Prof. Dr. Davut HUT

Prof. Dr. Emel KEFELİ

Prof. Dr. Hakan TAŞ

Prof. Dr. Hasan AKAY

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Prof. Dr. Muhammet GÜR

Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ

Prof. Dr. Ali SATAN

Doç. Dr. Murat ELMALI

Doç. Dr. Hanefi BOSTAN

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN

Prof. Dr. Mustafa S. KÜÇÜKAŞCI

Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Ömer ZÜLFE

Prof. Dr. Üzeyir ASLAN

Prof. Dr. Yüksel ÇELİK

Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN

Doç. Dr. Murat ULUSKAN

Doç. Dr. Recep AHISHALI

Doç. Dr. Uğur DEMİR

Doç. Dr. Ümran AY

Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER

### İNGİLİZCE SORUMLULARI

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ

Zeynep ÖZ

### ANA DİLİ SORUMLULARI

Dr. Öğr. Üyesi Nusret GEDİK

Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin AYÇİÇEĞİ

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ/CORRESPONDENTS ABROAD

A B D / U S A  
Walter G. ANDREWS  
2908 131<sup>st</sup> Pl. NE  
Bellevue, WA 98005 USA

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

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

İ S K O Ç Y A / S C O T L A N D  
Dr. Christopher FERRARD  
8 Dublin Street EH 1 3 PP  
Edinburgh/SCOTLAND  
*e-mail: ferrard@aol.com*

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

K I B R İ S / C Y P R U S  
Nejat SEFERCİOĞLU  
Girne Amerikan Üniversitesi Eğitim Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği  
Girne/KKTC Mersin 10 TR  
*e-mail: msefercioglu@gau.edu.tr*

K I R G I Z İ S T A N / K Y R G Y Z S T A N  
Döölötbek SAPARALİYEV  
Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi

Kırgızistan Bişkek  
Tinçtik köçüsü, 56  
720000 KIRGIZİSTAN

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

Dr. Faisal ALKANDARI  
Kuwait University  
History Dept.  
KUWAIT

*e-mail: falkandari@yahoo.com*

M A C A R Í S T A N / H U N G A R Y

Prof. Dr. Géza DÁVID  
ELTE Török Filológiai Tanszék  
Budapest  
Muzeum krt, 4/D  
H-1088 HUNGARY

*e-mail: davidgeza@hotmail.com*

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

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

Y U N A N Í S T A N / G R E E C E

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

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

*Nursel MANAV*

Osmanlı Devleti'nde Kadınların Sosyal Güvenliği: Emekli Maaşları,  
Dul ve Yetim Aylıklarının Gelişimi / Social Insurance Right Of  
Women In The Ottoman State: Development Of Retirement Pension,  
Widow And Orphan Salaries ..... 1-32

*Kenan YILDIZ*

Osmanlıda Vakıf Teftişleri ve Vakıf İdaresinin Merkezileşmesi /  
Inspection Of Pious Foundations And Centralization Of Waqf  
Administration In The Ottoman Empire..... 33-72

### Edebiyat

*Leylâ ALPTEKİN SARIOĞLU*

XVI. Asırdan Mensur Alegorik Bir Münazara: Zillî'nin Menâkıb-ı Dil  
ü Cân'ı / An Allegorical Discussion Prose of the XVIth Century:  
Zilli's Menakıb-ı Dil ü Can ..... 73-108

*Vildan S. COŞKUN*

Kâbe Üzerine Bir Risale: Ta'rifnâme-i Kâbe / A treatise on Kaaba:  
Ta'rifname-i Kabe ..... 109-142

*Betül ÖZBAY*

Manihaist Eski Uygur ve Orta İran Metinlerinde Noktalama İşaretleri  
/ Punctuation Marks in Manichean Old Uyghur and Middle Iranian  
Texts ..... 143-160

*Fayika GÖKTEPE*

Pragmatische Grundlagen der Skopostheorie / Pragmatic  
Fundamentals of the Skopos Theory ..... 161-182

### Kitabiyat

*Levent KURU - Ahmet ÖNAL*

1078 (1667-1668)Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine  
Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası"Başlıklı Makale Hakkında Bir  
Değerlendirme / An Evaluation On The Article "1078 (1667-1668)  
Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı  
Mecmuası" ..... 183-196





## OSMANLI DEVLETİ'NDE KADINLARIN SOSYAL GÜVENLİĞİ: EMEKLİ MAAŞLARI, DUL VE YETİM AYLIKLARININ GELİŞİMİ\*

Nursel MANAV\*\*

### ÖZET

*Osmanlı Devleti'nde kadınların emeklilik hakkı 1880 yılında uygulamaya konulan yasayla başlamıştır. Erkeklerle aynı anda olmak üzere önce kadın öğretmen ve ebelere getirilen 30 yıl çalışarak yaşlılık aylığı alma hakkı, II. Meşrutiyet'ten sonra yaygınlaştırılmıştır. Art arda yaşanan savaşlar nedeniyle işgücü ihtiyacını karşılamak için memur olarak devlet kadrolarına giren kadınlara yasal hizmet süresini tamamlamaları halinde emeklilik ve emekli maaşı gündeme getirilmiştir. İş yaşamının dışında kalan kadınların sosyal güvenceleri ise, baba ve eşleri yoluyla sağlanmıştır. Dul ve yetimlere, eş ve babalarından kalan aylık bağlanmıştır. Her bireyin birbirinden farklı koşullara sahip olması nedeniyle dul ve yetim maaşlarını standarda oturtmak çok sayıda yasal değişikliğin yapılmasını zorunlu kılmıştır. 1880'den itibaren sayısız tadilata rağmen, eşi ölen ya da boşanan kadınlarla, kız çocuklarının aylıklarının hukuki alt yapısının oturtulması II. Meşrutiyet döneminin sonunda gerçekleşmiştir. Bu yıllarda getirilen standartlar çok az değişiklikle Cumhuriyet döneminde hazırlanan yasaların da temelini oluşturmaktadır.*

*Anahtar Kelimeler*

*Kadın, emeklilik, öğretmen, maaş, dul, yetim.*

### Giriş

Osmanlı Devleti'nde çalışan ve çalışmayan kadınlar için emekli ve dul-yetim aylığı uygulaması, 19. Yüzyıl'ın son çeyreğinde 1879 yılında yürürlüğe konulan kanunla başlamıştır. Bu makalede, öğretmen, ebe ve ardından memure olarak idari kadrolara giren kadınların emeklilik hakkıyla, çalışma hayatı dışındaki kadınlar için söz konusu olan dul ve yetim aylığının temel ilkelerinin oluşturulma süreci incelenmiştir. Bu cümleden olarak, memurlar için emekli maaşı uygulamasının yasal çerçevede başladığı 1879 yılı ile 1920

\* Makalenin geliş tarihi: 25.09.2019/ Kabul tarihi: 09.12.2019

\*\* Dr., [nursel.manav1@gmail.com](mailto:nursel.manav1@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0001-7928-9297>)

senesi arasındaki dönemde kadınlar adına kanunda yapılan değişiklikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tarih aralığının seçilmesinin temel sebebi ise, ana ilkelerin söz konusu süreçte belirlenmiş olmasıdır. Ancak, bazı konuların daha iyi anlaşılması adına, makalenin yoğunlaştığı tarihten sonraki yıllarda yapılmış değişikliklere de zorunlu olarak değinilmiştir.

Kadınların eğitimi, sosyal konumu, hukuki hakları ve çalışma yaşamındaki rolleri, tarihçilerin ilgi odağı olmuş ve bu konularda çok sayıda araştırma yapılmıştır.<sup>1</sup> Hem kamusal alanda yer alan, hem de çalışmayan kadınların sosyal güvence ve emeklilik konusunu birlikte ele alan bir araştırmanın bulunmaması, bu çalışmanın gerekçelerinden biridir.

Osmanlı Devleti'nde memurlar için tekaüd aylığı uzun süredir uygulanırsa da bunun yasal zemine kavuşturulması 19. Yüzyıl'da gerçekleşmiştir. Devlet memurlarının emekliliğini düzenleyen kanun, 3 Eylül 1879 tarihinde yürürlüğe girmiş ve 1880 yılında uygulanmaya başlanmıştır. Bu yasayla, 20 yaşından itibaren memurların maaşından %5 oranında aidat kesintisi yapılması; ilk tayinde ve azledildikten sonra yeniden bir memuriyete atandıklarında bir kereye mahsus olmak üzere aylığın yarısının tekaüd için kurulmuş sandığa aktarılması ve böylece emeklilikte kendisine, vefatında ise ailesine maaş tahsis edilmesi sağlanmıştı. 1881 yılındaki değişikliklerle, emeklilik kanununu *Memurin-i Müllkiyye Terakki ve Tekäüd Kararnamesi*; emeklilik sisteminin yönetimi için kurulan Tekäüd İdaresi ise, bazı nezaretlere ait olan 1879'dan

<sup>1</sup> Bu çalışmalar için bkz. Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991; Şefika Kurnaz, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1996; Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994; Hatice Baysal, "Osmanlı'da Kadın Memureler İçin Motivasyon Uygulamaları: Bank-ı Osmani-i Şahane, Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmaniyesi ve Kadın Birinci İşçi Taburu Üzerine Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 29, Isparta, 2017/4, s. 339-366; Yunus Özger, "Osmanlı'da Kadınların Memuriyette İstihdamı Meselesi ve Sicill-i Ahvâlde Kayıtlı Memurelerin Resmî Hâl Tercümelere", *History Studies*, S. B, 4/1, İstanbul 2012, s. 419-447; Ahmet Özkiraz, M. Nazan Arslanel, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, C. 3, S. 1, İstanbul 2011, s. 1-10; Sibel Dulum, *Osmanlı Devleti'nde Kadının Statüsü, Eğitimi ve Çalışma Hayatı (1839-1918)*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2006; Şefika Büyüksahin, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadını", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, S. 8, Nisan 2017, s. 284-295; Saadet Tekin, "Osmanlı'da Kadın ve Kadın Hapisaneleri", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/1574/17076.pdf>; 04/04/2018, sa.20:15.

önce tesis edilmiş sandıkların birleştirilmesiyle *Umum Tekaiüd Sandığı* adını aldı.<sup>2</sup>

## Osmanlı Devleti'nde Çalışan Kadınların Emeklilik Sistemine Alınması

1870 yılında kız çocuklarının eğitimi için öğretmen yetiştirmek amacıyla açılan Dârümuallimât<sup>3</sup> mezunlarının muallime olarak göreve atanmasıyla, kadınlar devletin kayıtlarında resmen çalışan sıfatıyla yer almaya başladı. Bu tarihten önce farklı sanayi kollarında istihdam edilenlerle, tarım işçisi kadınlar vardı. Devlet kurumlarında da sınırlı sayıda kadın görevli bulunmaktaydı. Bu örneklerden biri Vidin Sancağı Nisvan kolculuğuna atanan Hadice Hatun, bir diğeri de İzmir gümrüğü için işe alınmak istenen kadın çalışandı.<sup>4</sup> Muallimeliğin yanısıra okullarda müdirelik<sup>5</sup> ve II. Meşrutiyet'in ardından müfettiş olarak atanan kadınların memuriyette istihdamı ise, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. 1913'te İstanbul Polis Müdüriyeti-i Umumiyyesi, ardından Maliye Nezaretinde memureler çalışmaya başladı.<sup>6</sup> Bunun dışında hastane, posta, tekel idaresi, laboratuvar, yol yapımı, maden işçiliği, atölye, sokakların temizliği, gıda, dokuma, kereste, matbaa gibi sektörlerde kadın istihdamı yaygınlaşmıştı.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Mülkiye Tekaiüd Sandığının ve emeklilik sisteminin kuruluşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nursel Manav, *Mülkiye Tekaiüd Sandığı Kuruluşu ve Faaliyetleri (1880-1890)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2017.

<sup>3</sup> Dârümuallimat hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hamza Altın, "Osmanlı Eğitim Tarihinde Dârümuallimât (Açılışı ve Gelişim Süreci)", *Akademik Matbuat*, C. 1, Bingöl Kasım 2017, s. 20-37; Mustafa Şanal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulunun (Dârümuallimât), Kuruluşu, Okutulan Dersler ve Kapatılışı (1870-1924)", *Otam*, C. 26, Ankara Güz 2009, s. 221-244. Bu okul ilk mezunlarını 1873 yılında verdi (Cemil Öztürk, "Dârümuallimât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, İstanbul 1993, s. 550; Yasemin Tümer Erdem, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2013.

<sup>4</sup> N. Manav, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>5</sup> H. Baysal, *a.g.m.*, s. 344.

<sup>6</sup> Y. Özger, *a.g.m.*, s. 425.

<sup>7</sup> A. Özkiraz, M. N. Arslanel, *a.g.m.*, s. 5; Kadınlar toplumsal yaşama dâhil olsalar da kimi zaman idareciler ilginç gerekçelerle İstanbul'a başvurmaktaydı. İzmid İdadi Mektep Müdürü, Meclis-i Rüsumat memurlardan biriyle evlenen muallime-i sani Hu-

Kadın çalışanlar, ordu mensubu<sup>8</sup> dışında hazineден maaş alan memurlar için Mülkiye Tekaüd Sandığı kurulduğunda yaşlılık aylığı alabilme hakkını elde etti. Bu kısımda, iki çalışan gurubu muallime ve ebelerin önce emeklilik, azil, ardından maluliyet ve vefatında aile bireylerine bağlanan maaş konusu incelenecektir. Emeklilik yasasının hazırlığı esnasında muallimelerin kanunun dışında tutulmasına karar verilmişti; ancak kısa süre sonra bundan vazgeçildi ve maaşı mahalli gelirle karşılananlar haricindekilerin tamamı yaşlılık aylığı kapsamına alındı. Hazineден maaş ödenen muallimelerle birlikte, vakıflara ait medreselerdeki kadın öğretmenlerin aylığından da %5 oranında tekaüd aidatı kesintisi yapıyordu.<sup>9</sup> Hizmet süresi ve diğer koşullarda kadınlarla erkekler arasında ayırım yapılmadı ve muallimelere de yaşlılık aylığı bağlanması için 30 yıllık çalışma süresini tamamlama şartı getirildi. Olasılıkla emeklilik yasasını hazırlayanların yeterli bilgiye sahip olmaması sebebiyle kadınlara da erkeklerle eşit hizmet süresi öngörülmüştü. Tekaüd ya da emeklilik aidatı erkekler gibi, kadınlarda da 20 yaşına bastıkları tarihten itibaren kesilmekteydi. Yasanın öngördüğü yaşa ulaşmamışlardan aidat kesintisi yapılmışsa, bunun iade edildiğini görüyoruz.<sup>10</sup>

Kararnamede maluliyet nedeniyle emekliliği düzenleyen maddeler, kadınlar için de geçerliydi. Erkekler gibi kadınlar da maluliyet gerekçesiyle başvurup, mesleğini yapamayacak derecede hastalık ve sakatlık hâli varsa emekli olabilmekteydi. Hastalık ve sakatlığın derecesi ise Mekteb-i Tıbbiyye Nezareti tarafından belirlenmekteydi. 1879 yılında yürürlüğe konulan yasa ve ardından 1881'de yayımlanan *Memurin-i Mülkiyye Terakki ve Tekaiüd Kararnamesi'*nde<sup>11</sup>, üç dereceye ayrılan maluliyet; 1884 yılındaki değişiklikle

---

riye Hanım'ın istihdamında bir sakınca olup olmadığını Maarif Nezaretine sordu. Hurriye Hanım'ın evliliğinin göreviyle ilgili olmadığı mektep müdürüne bildirildi (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi [BOA], Maarif Nezareti Mektubi Kalemli [MF. MKT], 491/41 Lef 1, 9 Mart 1900 / 7 Zilkade 1317).

<sup>8</sup> 1865 yılında kurulan Askeri Tekaüd Sandığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Yunus Özger, *Osmanlı Ordusunda Emeklilik Sistemi ve Askeri Tekaüd Sandığı (1865-1923)*, IQ Yayınları, İstanbul 2011).

<sup>9</sup> BOA, MF. MKT, 93/98, 18 Nisan 1887 / 24 Receb 1304.

<sup>10</sup> Örneğin, Sultan Ahmed İnas Rüşdiyesi Muallime-i Sanisi Adile Hanım 20 yaşında olmadığından maaşından yapılmış kesintinin iadesi istendi (BOA, MF. MKT, 76/82, 8 Temmuz 1882 / 21 Şaban 1299).

<sup>11</sup> *Vakit*, nr. 2032, s. 2, 14 Haziran 1881 / 17 Receb 1298.

iki seviyeye indirildi. Buna göre, birinci derecede başkasının bakımına muhtaçlara son maaşın yarısı; ikinci derecedeki maluliyete  $\frac{1}{4}$ 'ü, 10 yıldan fazla hizmet süresi varsa üçte biri tahsis ediliyordu. Burada vereceğimiz örnekler, muallimelerin maluliyet durumunda hangi aşamalardan sonra emekli edildiğini göstermektedir. Sultanahmet İnas Rüşdiyesi Nakış Öğretmeni Lüsiye Hanım, Leyli Kız Sanayi Mektebi Nakış Öğretmeni Ayşe Tefrika ve Zor İnas Rüşdiyesi Nakış Öğretmeni Hadice Hanım'ın maluliyeti kabul edildi ve tekaüd aylığı bağlandı. Lüsiye Hanım, emeklilik dilekçesi verdiğinde 30 yıllık hizmet süresini tamamlamadığından reddedildi. Ancak, gözleri öğretmenlik yapamayacak derecede bozulduğu için Maarif Nezaretinden yeniden başvuru yapıldı. Anlaşılacağı üzere çalışanlar emeklilik talebini bağlı oldukları nezarete yapmaktaydı. Maluliyet sebebiyle tekaüd başvuruları da yine nezarete yapılmakta, oradan Mülkiye Tekauüd Sandığı'na gönderilmekte, ardından muayene için Mekteb-i Tıbbiyye Nezaretine sevk edilmekteydi. Lüsiye Hanım'a nihayetinde Ağustos 1894'te 42 kuruş yaşlılık maaşı bağlandı.<sup>12</sup> Yaşlılık aylığı veya maluliyet gerekçesiyle emeklilik için aidat kesintisinin düzenli yapılmış olması şarttı. Nitekim, Ocak 1895'te, Leyli Kız Sanayi Mektebi Nakış Öğretmeni Ayşe Tefrika Hanım maluliyet nedeniyle tekaüdü istediğinde 1 lira 25 kuruş aidat borcu tespit edilince, faiziyle birlikte yaşlılık aylığından kesilmesi kararlaştırılarak onaylandı.<sup>13</sup> Zor İnas Mektebi Nakış Öğretmeni Hadice Hanım'ın da maluliyeti sebebiyle emekliliği, Mekteb-i Tıbbiyye Nezaretinin raporu üzerine kabul edildi ve 16 yıl 7 ay hizmet süresiyle son maaşının üçte biri oranında, yani 66 kuruş yaşlılık aylığı Ocak 1909'da bağlandı.<sup>14</sup> Sadece öğretmenler değil, kız okullarında farklı görevlerde istihdam edilen diğer kadınlar da hizmet süresi veya maluliyet sebebiyle emekli olabiliyordu. Toplam 13 sene çalışmış olan Şam Rüşdiye Mektebi Mubassırı Fatma Hanım'ın maluliyeti gerekçesiyle, Nisan 1901'de 33 kuruş yaşlılık maaşı tahsis edildi.<sup>15</sup> Yukarıda açıklandığı üzere, erkeklerle eşit hizmet süresi öngörülmesine rağmen, çalışmada ele alınan örnekler, kadınların 30 yılı tamamlayamadan maluliyet sebebiyle görevi bırakmak zorunda kaldığını göstermektedir. Ancak, yine de hizmet süresinde değişiklik yapılmamıştır.

<sup>12</sup> BOA, Şura-yı Devlet (ŞD), 931/59, 14 Ağustos 1894 / 12 Safer 1312.

<sup>13</sup> BOA, MF. MKT, 243/12 Lef 4 ve 6, 2 Ocak 1895 / 6 Receb 1312.

<sup>14</sup> BOA, ŞD, 1084/47, 29 Ocak 1909 / 6 Muharrem 1327.

<sup>15</sup> BOA, ŞD, 990/79 Lef 1, 24 Nisan 1901 / 5 Muharrem 1319.

Muallimelerin azli ve mazuliyet maaşı konusuna geçmeden önce, II. Meşrutiyet öncesinde bir diğer çalışan kadın grubu kıbâle denilen ebelerin emekliliği hakkında bilgi verilecektir. Çünkü, araştırmanın kapsadığı sürede elimizde sadece maluliyet sebebiyle emekli edilen örnekler mevcuttur; azledilen kıbâleye rastlanmamıştır. Ebelerin eğitimi için Askeri Tıp Mektebi içinde 1842 yılında kurulan Ebe Mektebi'nde iki yıl süren eğitim alan 36 kadın mezun olmuştu. Ülkenin çeşitli bölgelerinde görev yapan ve Dahiliye Nezaretine bağlı olarak çalışan ebelere emeklilik hakkı, Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin 11 Nisan 1897 tarihinde aldığı kararla tanındı.<sup>16</sup> Erken dönemde çalışmaya başlamalarına rağmen, ebelerin neden tekaüd sisteminin dışında tutulduğunu açıklamak için elimizde somut veri yoktur. Emeklilik sistemi hakkındaki tecrübesizlik olası bir sebeptir. Osmanlı arşivinde ulaşabildiğimiz belgelere göre, tekaüd aylığı bağlanan ilk ebe, Medine-i Münevvere kıbâlesi Nefise Hanım'dır. 1897 yılında ebelerin tekaüdlüğüne dair Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin hükmünden iki yıl önce Nefise Hanım maluliyeti nedeniyle emekli edilmişti. Mekteb-i Tıbbiyye Nezaretinin verdiği "mesleğini sürdüremeyecek; ancak başka bir iş yapabilecek derecede maluliyet" raporu nedeniyle 6 yıllık hizmet süresiyle son memuriyet maaşının ¼'ü olan 2,5 lira aylıkla tekaüdü onaylandı.<sup>17</sup> Amasya kıbâlesi Fatma Zehra ve Urfa Sancağı kıbâlesi Ayşe Sadıka Hanımlar da maluliyetleri yüzünden görevi bırakmak zorunda kalmışlardı.<sup>18</sup>

Kadın çalışanların azli konusuna gelince, bu kısımda yine muallimelere yönelik uygulama üzerinde durulacaktır. Emeklilik kararnamesinde, çeşitli sebeplerle görevinden azledilen memurlara mazuliyet maaşı ödeneceği esasa bağlanmıştı. Tekauüd kapsamında düzenlense de mazuliyet aylıkları hazine kaynaklarıyla ödeniyordu ve devletin yaşadığı mali sıkıntının getirdiği zorluk nedeniyle Mülkiye Tekauüd Sandığı tarafından, maaşlardan yapılacak aidat kesintisi karşılığı tediyesi için ayrı bir yasa hazırlandı ve 1890 yılında *Mazuliyet Kararnamesi* adıyla yayımlandı. *Mazuliyet Kararnamesi*'yle azledilen

<sup>16</sup> BOA, Babiali Evrak Odası (BEO), 942/70582, 11 Nisan 1897 / 9 Zilkade 1314.

<sup>17</sup> BOA, ŞD, 934/62 Lef 1 ve 2, 8 Mart 1895 / 11 N 1312.

<sup>18</sup> BOA, ŞD, 1095/41 Lef 1, 1 Haziran 1909 / 12 Cemaziyelevvel 1327; ŞD, 1093/76, 23 Haziran 1911 / 25 Cemaziyelahir 1329.

memurlardan 15-20 yıl arasında çalışanlara son maaşının ¼'ü, 20-25 arası kıdemlilere üçte biri ve 30 yıla ½'sinin bağlanması kararlaştırıldı.<sup>19</sup> Mazuliyet konusunda da kadınlara ayırım yapılmadı; mesleki yetersizlik gibi sebeplerle görevden alınan muallimelere azil maaşı ödenmekteydi. Kastamonu İnas Rüşdiyesi Muallimesi Hafize Zeliha Hanım azledilince Ağustos 1982'de hizmet süresi itibarıyla 4 lira maaşının ¼'ü mazuliyet aylığı olarak tediye edilmeye başlandı.<sup>20</sup>

Kadınların vefatları halinde, aile bireylerine maaş bağlanmasında da erkek memurlarla aralarında bir ayırım yoktu. Emekli veya emekli olmadan hayatını kaybeden erkeklerin dul ve yetimleri gibi, kadınların da anne, baba ve çocuklarına aylık tahsis edilmekteydi. Farklı hizmet süresine sahip kadınların yakınlarına bağlanan aylıklarla ilgili incelediğimiz örnekler, aile maaşında erkek memurlara uygulanan şartların kadınlar için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Yasaya göre, aile aylığında temel kural, vefat eden memurdan dolayı bağlanan maaşın kız çocukları evlendiğinde, erkek çocukların ise 20 yaşına girdiğinde kesilmesi idi. Sultan Ahmed İnas Rüşdiyesi nakış öğretmeni ve maluliyet sebebiyle emekli edildiği yukarıda belirtilen Lüsiye Hanım vefat ettiğinde bekâr olan kızına 14 Ağustos 1894'te aylık bağlandı.<sup>21</sup> Aynı okulun bir diğer nakış öğretmeni Aramik Hatun 1889 yılında hayatını kaybettiğinde, kızı Marika ile 20 yaşından küçük oğlu Dimitri'ye, 4 Şubat 1891'de aylık 30'ar kuruş tahsis edildi.<sup>22</sup> İnas rüşdiyesi öğretmenlerinden Ayşe Nazire Hanım'ın ölümünün ardından annesi Habibe ve kızı Fatma'ya 27 Temmuz 1907 tarihinde 1 lira,<sup>23</sup> Dârümuallimât hocalarından Ayşe Sıdika Hanım'ın kızlarına da maaş bağlandı.<sup>24</sup> Az önce ifade edildiği gibi, kadınların dul ve

<sup>19</sup> Mazuliyet aylığı hakkında ayrıntılı bilgi için Nursel Manav, "Mazuliyet Sandığı'nın Kuruluşu ve Kuruluşuna Yol Açan Sebepler", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 27, Sayı: 1, İstanbul 2017, s. 215-224.

<sup>20</sup> BOA, ŞD, 1101/4 Lef 1, 11 Ağustos 1892 / 17 M 1310.

<sup>21</sup> Kızı için hesaplanan aylık 20 kuruş 50 paraydı. Emeklilik kararnamesine göre 30 kuruştan az maaş verilmediğinden sandık bütçesinden 30 kuruşa tamamlanıp bağlandı (BOA, ŞD, 931/59 Lef 1 ve 2, 14 Ağustos 1894 / 12 Safer 1312).

<sup>22</sup> Aramik Hatun 1889'da vefat ettiğinde kızı Marika ve oğlu Dimitri, annelerinin maaşını talep etti. (BOA, ŞD, 903/12 Lef 2, 4 Şubat 1891 / 24 Cemazeyilevvel 1308).

<sup>23</sup> BOA, ŞD, 1062/55 Lef 2, 27 Temmuz 1907 / 16 Cemazeyilevvel 1325.

<sup>24</sup> BOA, ŞD, 1085/74, 25 Ocak 1909 / 2 Muharrem 1327. Piriştine İnas Rüşdiyesi Muallimesi Tabiyye Hanım'ın 12 yıl hizmet süresi üzerinden hesaplanan aylığından kızı



yetim aylığı evlenmeleri durumunda kesilmekte, boşanınca da yeniden tahsis edilmekteydi. Üsküdar'da Gülfem Hatun İnas Rüşdiyesi öğretmenlerinden Penbe Hanım vefat ettiğinde aile üyelerinden ikisine aylık bağlanmış, ardından evlenmeleri nedeniyle kesilmişti. Evlenenlerin kesilen dul ya da yetim maaşı mahlulat denilen ve bu türden aylıklar için oluşturulmuş hesaba aktarılmaktaydı. Penbe Hanım'ın vefatı sırasında kızlarından Zarife Hanım evliydi ve bu nedenle ona aylık tahsis edilmemişti. Bir süre sonra boşanınca, annesi Penbe Hanım'dan kalan 60 kuruşluk aylığı 28 Şubat 1909 tarihindeki kararlarla ödenmeye başlandı.<sup>25</sup>

Emeklilik yasasında çalışan kadınlarla ilgili dikkat çeken bir husus da, kız ve erkek çocukların vefat eden babadan aldığı maaşın, muallime anneden aylık bağlanmasına bir engel teşkil etmemesidir. Bir süre devam eden uygulamadan sonra, birazdan izah edileceği üzere, -yasaklansa da- kadınlara tanınan hakkı göstermesi bakımından önemlidir. Kırkkilise (Kırklareli) İnas Rüşdiye Muallimesi Hadice Seher Hanım'ın 27 sene hizmet süresi vardı; vefat ettiğinde kızları Şerife Fatma'ya 46, Emine Şükran Hanım'a 17 Temmuz 1904 tarihinde 45 kuruş maaş bağlandı. Hadice Seher Hanım, kadınlar arasında emeklilik için gereken 30 yıllık hizmet süresini tamamlamaya çok yaklaşmış belirleyebildiğimiz ender örneklerdendir. Kızların, babaları nedeniyle Askeri Tekaüd Sandığı'ndan bağlanmış 1 lira 57 kuruş aylığı da bulunuyordu.<sup>26</sup> Ancak, ifade edileceği üzere, bu uygulama fazla uzun sürmedi ve yine hazinenin nakit yetersizliğinden kaynaklanan bütçe kısıtlılığı nedeniyle 1907/1908 yılı bütçe kanunuyla iki ayrı emekli sandığından maaş ödenmesi yasaklandı. Bu nedenle Şeyh-i Zele Mektebi muallimesi Meryem Hanım vefat ettiğinde oğulları Halid ve Besim Efendilere Nisan 1909'da 30'ar kuruş tahsis edilirken, eşinden aylığı bulunan annesine maaş bağlanmamıştı.<sup>27</sup>

Kadın çalışanların sosyal güvenceleri konusunda önem verilen bir husus da onların dul ve yetim aylıklarındır. Kamusal alandaki kadınların kazanılmış

---

Emine Hanım'a 30 kuruş aylık bağlandı (BOA, ŞD, 1093/1 Lef 1 ve 2, 28 Mart 1911 / 27 Rabiulevvel 1329).

<sup>25</sup> II. Meşrutiyet'ten sonra aile maaşlarının alt sınırı 60 kuruşa yükseltildi (BOA, ŞD, 1087/98, 28 Şubat 1909 / 7 Safer 1327).

<sup>26</sup> BOA, ŞD, 1028/73 Lef 1, 17 Temmuz 1904 / 4 Cemaziyevvel 1322.

<sup>27</sup> Meryem Hanım'ın hizmet süresi 11 yıldır. Oğulları için hesaplanan aylık 40 kuruştur. Kararname gereği 60 kuruşa tamamlandı (BOA, ŞD, 1091/34 Lef 1 ve Lef 2, 18 Nisan 1909 / 27 Rabiulevvel 1327).

hakkının tesliminde yargı sürecinin titiz biçimde işletildiği ifade edilebilir. Bu konuda da çalışmamızın tarih sınırı nedeniyle muallimelere tanınan hak üzerinden açıklama yapacağız. Muallimelerin kendi aylığı yanında babadan dolayı yetim ve eşten kaynaklanan dul maaşını alabilmesine ilişkin hüküm, Şura-yı Devlet kararıyla 1898 yılında getirildi. Dul ve yetim aylıklarında temel kural olan evlenmeme halinde devlet kadrolarındaki kadınların eş ve babadan kaynaklanan aylığı bağlandı. Bu kararda etkili olan Emine Faize Hanım, babası Dersaadet Emtia Gümrüğü Tahrirat Kitâbetinden emekli Enver Bey'in vefatı sırasında inas mektebi muallimesiydi. Bu nedenle, sadece annesine dul ve kızkardeşine yetim maaşı tahsis edildi. Bir süre sonra azledilen Emine Faize Hanım, yetim aylığını talep etti. Daimi memur sayılanlara yetim maaşı ödeniyorsa tekaüd ve mazuliyet aylığının bağlanmaması gerekiyordu. Bu nedenle, Emine Faize Hanım'a babasından kalan maaşın tahsis edilemeyeceğine karar verildi. Ancak, Siroz (Serez) İnas Rüşdiye Mektebi Muallimesi ve 14 sene çalıştıktan sonra maluliyetten emekli Seher Hanım'a geçimini sağlayan eşi olması ve kadınların maaş alabilmesi için gereken bekârlık şartını sağlamamasına rağmen aylık bağlanmıştı. Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi, evli kadına maluliyet nedeniyle emekli maaşı verileceğine hükmetmiş; bir diğer başvuruda, eşi olan kadına babasından aylık tahsis edilmişse kendisine ait maaşın ödenemeyeceğine karar vermişti. Tekâüd nizamnamesinde, sandığa aidat veren memurların emekli aylığına hak kazanması, erkek, kadın ya da evli olmaktan bağımsız, sadece hizmet süresini tamamlama ve maluliyetle mümkündü. Yani, devlet memuru olup, aidatını ödeyen, maluliyeti onaylanan bir kadının evli olup olmadığına bakılmayarak, yaşlılık aylığının bağlanması gerekiyordu. Babası veya çocuğundan intikal yoluyla maaş alacak kadınlar hakkında nizamnamede bir engel bulunmadığından, 28 Eylül 1898'de hem Emine Faize hem de Seher Hanım'ın maaşının tahsisi kararlaştırıldı.<sup>28</sup> Bu karar emsal oldu; iki yıl sonra muallime dışındaki bir görevde çalışan Ayşe Sabiha Hanım'ın talebi üzerine yeniden evlenmeyen kadınlara eş ve babadan kalan aylık tahsis edilmesi de<sup>29</sup> uygulamanın devam ettiğini göstermektedir.

<sup>28</sup> BOA, BEO, 1217/91211, 29 Eylül 1898 / 13 Cemaziyelevvel 1316.

<sup>29</sup> Mefruşat-ı Hümâyün depo memuru eşi İsmail Efendi'nin vefatında bağlanmış aylığı, Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane'de maaşla aşî işinde çalıştığı için kesilen Ayşe Sabiha Hanım'ın talebi incelendi. Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nce dul maaşının kesildiği tarihten itibaren yeniden ödenmesi kararlaştırıldı (BOA, BEO, 1539/115414 Lef 1, 27 Temmuz 1900 / 29 Rabiulevvel 1318).

Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin kararı tatbik edilmeye devam etse de, II. Meşrutiyet döneminde değişiklik yapılarak yürürlüğe konulan *Memur-in-i Mülkiyenin Tekaiüdüne Dair Kanun*'da çalışan kadınlara eş ve babadan aylık bağlanmasını düzenleyen maddeye yer verilmemiş; dul ve yetim maaşı için tek koşul olarak evli olmamak şartı konulmuştu. Kanundaki eksiklik Beşiktaş İnas Rüşdiyesi Muallimesi Fatma Melek Hanım'ın, babası Top fabrikası postabaşısı Yüzbaşı Mehmed Efendi'nin vefatından sonra *Askeri Tekaiüd Kanunu* gereği bağlanmış 1 lira 20 kuruş aylığının yoklamada fark edilmesi ve 1907/08 bütçe kanunu gereği iki yerden aylık alınması yasak olduğundan bu maaş kesilince ortaya çıktı. Kanunda konuyla ilgili hükümde açık ifade bulunmadığından Şura-yı Devlet kararıyla yine eş ve babadan kalan aylıklar hakkında çalışan kadınlar lehine karar verildi. Şöyle ki, ailenin kesilen maaşın ya kendi aylıklarına ilavesini veya Fatma Melek Hanım'a ödenmesini isteyen başvurusu üzerine iki daire farklı hüküm vermişti. Tanzimat Dairesi, 4 Mart 1912'de maaşın kesilmesi ve diğer aile üyeleri varsa onların aylıklarına eklenmesine karar vermişti. Bu tarihten kısa süre sonra Mülkiye Tekaiüd Sandığı'nın denetimi başka bir daireye, Maliye ve Nafia Dairesine verilince kadınlar lehine karar çıktı. Maliye ve Nafia Dairesi üyeleri, ailenin ikinci başvurusu üzerine Fatma Melek Hanım'a aylığının ödenmesini kararlaştırdı.<sup>30</sup> Beyrut İnas Mektebi muallime-i saniliğinden 75 kuruşla emekli Esmâ Hanım, Dilsiz Mektebi Muallimliğinden kendisi gibi tekaüdken vefat eden eşi Abdullah Efendi'den kalan 1 lira 20 kuruş maaşından dul aylığı bağlanmasını talep etmişti. 1913 yılı sonunda, Tanzimat Dairesi'nin 29 Ekim 1898 tarihli kararına atıfla kadınların baba veya oğullarından dolayı maaş almasının önünde tek engelin evlilik olduğu vurgusuyla birlikte Esmâ Hanım'a hem kendisine ait emekli, hem de dul aylığının bağlanmasına karar verildi.<sup>31</sup>

Kazanılmış hakkın teslimi konusunda gösterilen hassasiyet bütçe kısıtlılığı nedeniyle aksadı. 1907/1908 yılı bütçesinde iki ayrı sandıktan maaş almanın yasaklandığı daha önce belirtilmişti. Yasaktan istisna tutulanlar medreselerde öğrencilere, camilerde herkese açık ders vermeye yetkili müderrisler

<sup>30</sup> BOA, ŞD, 466/3 Lef 1 ve 2, 11 Mart 1913 / 2 Rabiulahir 1331.

<sup>31</sup> BOA, ŞD, 460/2 Lef 1-1, 17 Aralık 1913 / 18 Muharrem 1332.

olan dersiâmlar<sup>32</sup> ve öğretmenlerdi.<sup>33</sup> Bütçe kanunu yayımlanana kadar muallimelere eş ve babadan kalan aylığın ödenmeye devam edilmesi kararlaştırılmıştı. Ancak, yukarıda örnekleri verilen ve emeklilik kanunları gereğince tediyeye edilen maaşlar 1907/1908 bütçesi öncesine ait olanlardı. Ardından Şura-yı Devlet'te farklı bir hüküm verilmiş ve iki ayrı yerden aylığı bulunanlara fazla olan maaşın ödenip diğerinin kesilmesi kararlaştırılmıştı. Bu nedenle, kadınların aylığı konusunda yeniden inceleme yapıp hüküm verilmesi için Şura-yı Devlet'e havale edildi. Şura-yı Devlet, bu kez öncekinden farklı karar verdi ve muallime, okul müdireleri ve ebe gibi tekaüd ve mazuliyet kanunlarına tabi resmi görevde bulunan kadınların, baba ve eşinin vefatı nedeniyle bağlanmış maaşının görevden azledilip mazuliyet ya da başka bir sebeple tekaüd aylığı alamadığı zaman iade edilmek üzere kesilmesini kararlaştırdı.<sup>34</sup> İki yerden aylık alma yasağı, ardından fazla olanın ödenmesi ve son olarak da baba ve eşten kaynaklanan yetim ve dul maaşındaki kararlarda mali darbağoz ve bütçe açığının etkisi açıkça görülmektedir. Kadınların aylığına dair hükümlerde olabildiğince onların lehine karar verilse de, ekonomik açmaz duvar gibi aşilamaz haldeydi.

Yukarıda açıklanan Şura-yı Devlet hükmü, muallime ve müdire ve ebe-lerin yanında memur olarak devlet kadrolarında çalışmaya başlayan<sup>35</sup> kadınları da kapsayacak şekilde genişletilerek kanun tasarısı haline getirildi. Öğretmenler 17 yaşından itibaren atandığından, muallimelerde daha önce 20 olan emeklilik aidatı kesintisine başlama yaşının 18'e indirilmesi, memurelerde ise 20'den itibaren olması öngörüldü. Taslağa göre, kadınlara baba ve eşten dolayı tahsis edilmiş aylık, muallime ve memure olduklarında kesilecekti. Görevden alındıkları veya emeklilikte hesaplanmış mazuliyet ve emekli maaşıyla, baba ve eşten dolayı hak ettikleri aylık kıyaslanacak ve fazla olanı bağlanacaktı.<sup>36</sup> II. Meşrutiyet'te devlet kadrolarında yapılan tasfiye esnasında öğretmenlere de tensikat uygulandığından, taslakta 3 Temmuz

<sup>32</sup> Mehmet İpşirli, "Dersiâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9, İstanbul 1994, s. 185.

<sup>33</sup> Bütçedeki istisna 1917 tarihli ilmiyye mensupları hakkındaki yasaya konuldu (*Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 542).

<sup>34</sup> BOA, ŞD, 470/51 Lef 1, 12 Ocak 1914 / 14 Safer 1332.

<sup>35</sup> Maliye Nezareti Emlak-ı Miriye Birinci Kalem Memuresi Munise Hanım, hastalandığında, doktor raporuyla birkaç ay izne çıkarılmasına karar verildi (BOA, Maliye Nezareti, Milli Emlâk (ML. EEM), 1342/12 Lef 1, 19 Nisan 1920/19 Nisan 1336).

<sup>36</sup> BOA, BEO, 4459/334424 Lef 1, 2 ve 3, 14 Nisan 1917 / 21 Cemaziyelahir 1335.

1910'da yayımlanan tek maddelik ve 20 yıl hizmet süresi bulunan ve muallim olarak görev yapamayacak erkeklerin emekliliğe sevkine ilişkin kanunun<sup>37</sup> kadınlar için de geçerli olması öngörüldü. Böylece, Maliye Nezareti'nce hazırlanan taslak hükümet tarafından onaylandı ve gerekçesiyle birlikte Meclis-i Mebûsan'a sevk edildi.<sup>38</sup> Ancak, tasarının akıbeti hakkında bilgi edinemedik. Sultan Vahdeddin'in iradesiyle Meclis-i Mebûsan 21 Aralık 1918'de feshedildi;<sup>39</sup> tasarı olasılıkla meclis gündemine alınamadı.

Bununla beraber, Şura-yı Devlet hükümleriyle memuriyet maaşıyla dul ve yetim aylığının aynı anda ödenmesi hakkındaki yasağın uygulandığına dair kararlar mevcuttur. İnceleme dönemi dışında kalmakla birlikte, 1921 yılında Kadıköy Mah-ı Firuz Mektebi Muallime-i Evveli Penbe Hanım'ın, Umum Jandarma Kumandanlığı İkinci Şubesi memuru eşi Halid Efendi'den kalan 1 lira aylığı, memuriyet maaşıyla emekli ve dul aylığı birlikte ödenemeyeceğinden kesildi.<sup>40</sup> Yasakla ilgili bir diğer örnek, eşi Mülazım-ı sani Mustafa Efendi'den dolayı bağlanmış aylığını talep eden Latife Hanım'ın dilekçesidir. Mühendis Mektebi'nde hasta bakıcı Latife Hanım'a da dul maaşının tahsis edilmemesine karar verildi.<sup>41</sup>

### Dul ve Yetim Maaşları ya da Çalışma Hayatının Dışındaki Kadınların Sosyal Güvencesi

Bu bölümde, öncelikle 1879 tarihli emeklilik kanununda aile aylıklarıyla ilgili yapılan temel düzenleme ve ilk 10 yıldaki değişikliklere değinilecektir. Ardından II. Meşrutiyet'e kadar olan süreçteki kararlar ele alınarak, dul ve yetim maaşı sisteminin temel unsurları ortaya konmaya çalışılacaktır. 1879 tarihli emeklilik kanununda belirlendiği üzere, aileye maaş tahsisinde gereken 15 yıllık hizmet süresini tamamlayan ya da tekaüdlüğünde ölen memurun yaşlılık aylığının onda birinin ailesine bağlanması kararlaştırılmıştı. En az 15 yıl çalıştıktan sonra vefat edenin dul ve yetimine, 30 sene hizmeti bulunan memurun ailesine verilecek meblağın yarısı, 15 yılı aşanlara seneye göre

<sup>37</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I ...*, s. 398.

<sup>38</sup> BOA, BEO, 4459/334424 Lef 1, 2 ve 3; BOA, MV, 207/20, 15 Mart 1917 / 15 Mart 1333.

<sup>39</sup> *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 1, 1918/21 Kânun-ı evvel 1334, s. 363-364.

<sup>40</sup> BOA, ŞD, 3164/58 Lef 1, 25 Temmuz 1921 / 19 Zilkade 1339.

<sup>41</sup> BOA, ŞD, 3180/11, 15 Ağustos 1922 / 21 Zilhicce 1340.

ilave edilecek miktarla belirlenecek aylığın tahsisi şartı getirildi. Vefat eden memurun ailesinde maaş hakkı olan birden fazla birey varsa bir yetime kalan aylığın yarısı hesaplanıp, bu miktar kadar zam yapıldıktan sonra geride kalanlara eşit olarak paylaştırılması söz konusuydu. Daha önce belirtildiği gibi, eş ve kız çocukların maaşı evlendiğinde, erkek çocukların ise 20 yaşına bastığında kesilmesi esastı. Dul ve yetimlerin nafakasını temin edecek bir eşi olana ve erkek çocukların da geçimini sağlayacak çağa erişene kadar aylık verilmesine dikkat edildiği açıktır. Aynı hassasiyet muhtaç ve kimsesiz olması durumunda memurun anne ve babası için de gösterilmişti, onlara da maaş tahsisi kararlaştırıldı.<sup>42</sup>

Emeklilik kararnameyi uygulanmaya başlandıktan sonra dul ve yetim aylığında çok sayıda değişiklik yapıldı. Kararnamede hazırlandığı esnada öngörülemeyen eksiklikler kadar, dul ve yetimlerin birbirine benzemeyen koşulları, hukuki alt yapının oluşturulması için tadilatı zorunlu hale getirmekteydi. Sistemin temel unsurları bu değişikliklerle şekillendiriliyordu. Ayrıca, tüm ekonomik sıkıntılara rağmen, mümkün olan her koşulda eş ve kız çocuklarına az da olsa belirli bir miktarda maaş bağlamak için gösterilen özen de yapılan tadilatın gölgede kalan bir başka sebebiydi. Çalışmamızın bu kısmında incelediğimiz kararların alınmasına sebep olan aylık talepleri, Mülkiye Tekauğ Sandığı yönetiminin en fazla zorlandığı konu gibi gözükmektedir. Bu tespitin sebebi, kadınların baba, eş ve oğul ve çalışan kızlarından kaynaklanan aylık hakkının bulunması ve her başvurunun da birbirinden çok farklı koşulları içermesiydi. Bazı örneklerde, tekaüd kararnameğinde tespit edilmemiş şartları kapsayan başvurularla karşılaşan sandık idarecilerinin de bu çetrefilli durumlarla epey uğraştıkları açıktır. Sadece sandık yönetimi değil, hükümleriyle uygulamaya yön veren Şura-yı Devlet'in de karar vermekte tereddüt ettiği taleplerle karşılaştığını söylemek mümkündür. Zira bazı hükümlerle, başvurular üzerine tekrar tekrar incelenip bir hatta birden fazla sayıda değişiklik yapıyordu. Muallime ve ebe olarak çalışan kadınların emekliliğini düzenlemek ne kadar kolaysa, hem onların hem de çalışmayanların dul ve yetim aylığını sisteme oturtmak aksine bir o kadar zordu. Bu zorluğun getirdiği ilk sonucun, kadınların aylığıyla ilgili değişikliklerin ilk andan itibaren başlaması olduğu da belirtilmelidir.

---

<sup>42</sup> N. Manav, *a.g.e.*, s. 31.

Memurların emekliliği ve dul yetim maaşları 1880'de uygulamaya konulduğunda en başta itiraz edilen konu aylık bağlama oranıydı. Kadınlar, eş ve babalarından kalan emekli maaşının onda biriyle geçinemediğinden şikâyet edince 1883 yılında bu oran arttırıldı ve yarısının tahsisine imkân tanındı.<sup>43</sup> Kadınların lehine bir başka karar alındı ve 1884 yılındaki değişiklikle sadece eşe değil, memurun evlenmemiş annesine de aylık bağlanması kararlaştırıldı ve bu tadilatla nikâh koşuluyla birden fazla eşin varlığı durumunda, bir yetim için hesaplanan miktarın aralarında eşit miktarda paylaşılmasına karar verildi. Çok rastlandığımız durum değilse de vefat etmiş ve birden fazla nikâhı bulunan memurların eşlerine maaş bağlandığına dair örnekler mevcuttur. İlerleyen satırlarda buna ilişkin başvurular ele alınmıştır.

Görev sırasında ölenlerin ailesine maaş bağlanması için gerekli 15 yıllık hizmet süresi 1884'te 10'a indirildi. 1884 yılındaki değişiklikle ölen memurun ailesine düşen aylığın yarısı 5 lirayı aşmazsa tamamının eş, çocuklar ve annesine eşit paylaşılmasına; fazlaysa 5 lirayla kalanın yarısının ödenmesine karar verildi. Ancak, 1889 yılındaki tadilatla, yetim sayısı arttıkça daha yüksek oranda maaş bağlanmasından vazgeçildi. Buna göre, 10 yıl hizmetten sonra ölen memurun tek yetimine aylığın 5 liraya kadar olan kısmının verilmesi; birden fazla yetim varsa eşit pay edilmesi yoluna gidildi. Yetimlerden ölenler veya maaş hakkını kaybedenlerin payı da diğerlerinin aylığına eklendi.<sup>44</sup> Bir başka değişiklik de Temmuz 1888'de yapıldı ve mülkiye ve orduya ait kurumlarda çalışanların varlığı nedeniyle farklı sandıklara aidat ödeyenlerin, emeklilikte kendisi ve vefatı halinde de dul ve yetiminin kesinti nispetinde maaş alabilmesine imkân sağlandı.<sup>45</sup> 1890 yılı Ekim ayında tekaüd aidatı ödemedi hayattaki memurların eş ve çocuklarına bağlanan aylıktan kesinti yapılacağı açıklandı.<sup>46</sup>

İlk 10 yılda yapılan değişiklikler, yasal düzenlemedeki baba ve eşinden maaş hakkı bulunan kadınlarla ilgili boşlukları gidermedi. Bunun sebebi, babalarının ölümü sırasında evli olup olmaları, evliyseler sonradan boşanma-

<sup>43</sup> BOA, İrade Dahiliye (İ. DH), nr. 873/69707, 11 Ocak 1883 / 1 Rabiülevvel 1300.

<sup>44</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I* ..., s. 162 ve 201.

<sup>45</sup> Mülkiye tekaüd nizamnamesi buna uygun olarak değiştirildi (BOA, MV, 34/26, 25 Temmuz 1888 / 16 Za 1305).

<sup>46</sup> *Tercüman-ı Hakikat*, nr. 3671, s. 1, 6 Ekim 1890 / 21 Safer 1308.

ları, yeniden ve kaç kez evlendikleri veya vefat eden eşten maaşı olup oluması, bunların farklı emekli sandıklarından tahsis edilip edilmediği, eşin babadan önce ya da sonra ölmesi gibi birbirinden çok farklı koşulların bulunmasıydı. Bu farklılıkların tamamını öngörmek ve uygun yasal alt yapıyı oluşturmanın hayli çaba gerektirdiği açıktır. Bu yüzden eş, anne ve evlat vasfıyla iş yaşamının dışındaki kadınların, koca, oğul ve babalarından kalan aylığında ilk andan itibaren sorun yaşanıyordu. Hukuki alt yapının aksayan yönlerinin fark edilmesi, maaş talep eden kadınların başvurusuyla birer birer ortaya çıkmakta ve düzeltilmekteydi. Dul yetim aylıklarının standart bir yapıya kavuşturulmasında kadınların katkısı ihmal edilmemelidir.

Babaları vefat ettiği sırada evli ancak, daha sonra boşanan veya ölen eşinden maaş almayan kadınlara yetim aylığı tahsisine karar verildi ve 10 Ekim 1889 tarihinde ek madde hazırlandı.<sup>47</sup> Bu madde hakkında çalışmanın ilk kısmında bilgi verilmişti. Burada, aynı hükmün çalışmayan kadınlara uygulanmasına yönelik örnekler incelenecektir. Bu madde nedeniyle, 13 Haziran 1895'te Ankara Hukuk Mahkemesi eski reisi Abdülatif Efendi'nin kızı Nahide Hanım'a Mülkiye Tekaid Sandığı'ndan maaş bağlanması kararlaştırıldı; bir yıl sonra 18 Ekim 1896'da aylığı iptal edildi. Buna karşılık, 10 Kasım 1896'da Hacı Lütfi Efendi'nin kızı Neyyir Hanım'a aynı ek hükmüyle aylık tahsis edilince Meclis-i Vükelâ üyeleri iki karar arasındaki farkı sordu. Sürekli değiştirildiği halde ihtiyacı tam olarak karşılamayan yasal alt yapıyı düzeltmek için 1889'da çıkarılan ek maddenin Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nce gözden geçirilmesini istedi. İnceleme sonucuna göre, birbiriyle çelişen kararların sebebi, maddenin yürürlüğe giriş tarihiyle ilgiliydi. Nahide Hanım'ın babası Abdülatif Efendi 1886/87, Neyyir Hanım'ın Hacı Lütfi Efendi ise 4 Kasım 1889'da vefat etmişti. Yani Nahide Hanım'ın babası ek fıkra yayımlanmadan önce hayatını kaybettiğinden, iki kadına aynı nizamname hükmünce aylık bağlanması arasında fark meydana gelmişti.<sup>48</sup> Bu nedenle maddede değişiklik yapılmadı.

Bir diğer tadilat, ikinci kez evlenen kadınların aylığıyla ilgiliydi. Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi 20 Eylül 1891'de, kadınların vefat eden eşinden olan ve yeniden evlenme nedeniyle kesilen maaşının iadesine, yetim aylığının ise

<sup>47</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I*, s. 204.

<sup>48</sup> BOA, BEO, 1211/90809 Lef 2, 31 Mart 1897 / 27 Şevval 1314.



edilmemesine karar verdi. Tanzimat Dairesi, babalarının vefatında evli olmalarından dolayı aylık tahsis edilmemesi ve sonradan eşin ölümü nedeniyle maaş hakkı bulunan kadınlara hangi aylık fazla ise onun bağlanmasına dair nizamname değişikliği isteyen Bâb-ı Seraskerî'nin talebini görüş almak için Mülkiye Tekaiüd Sandığı'na iletmişti. O dönem sandığın nazırı olan Tefvik Paşa, *Memurin-i Mülkiye Tekaiüd Kararnamesi'*ne göre, kadınlara yetim maaşının bekâr olma şartıyla bağlandığını, boşanma veya eşin ölümü üzerine babadan yeniden aylık tahsis edilmesi durumunda memur ailesinin sayısız başvuru hakkı olacağı görüşündeydi. Tanzimat Dairesi, Tefvik Paşa'nın uyarısını dikkate alarak Bâb-ı Seraskerî'nin talebini reddetmişti;<sup>49</sup> ancak Meclis-i Vükelâ'dan farklı karar çıktı. Sadrazam Ahmed Cevad Paşa ve nazırlara göre, bir kadının eşinin vefatı nedeniyle aldığı maaşın yeniden evlenmesiyle kesilmesi normaldi. İkinci eşinden boşanması durumunda zaten düşmüş olan bir hakkın iadesine gerek yoktu. Ancak, yetim aylığı bu türden değildi; evli olması sebebiyle kesildiğinden dul kaldıkça iadesi adildi, bu nedenle başta *Memurin-i Mülkiye Terakki ve Tekaiüd Kararnamesi'*nin ilgili maddesi (madde 35) olmak üzere ordu ve ilmiyye mensupları için yürürlükteki diğer emeklilik nizamnamelerinin buna göre değiştirilmesi kararlaştırıldı.<sup>50</sup> Bu kararın ardından kararnamede yapılan tadilatla, emekli veya emekli olmadan ölenlerin bir yetimine aylığının yarısı 5 lirayı geçmezse ödenecek ve birden fazla yetimin varlığında aralarında paylaşılacaktı. Evlenen kızların maaş-taki hisseleri kesilerek diğer yetimlerine eklenecek, dul kalmaları halinde yeniden bağlanacaktı. Diğer yetimlerin aylığına eklenmişse, onların maaşı eski seviyesine çekilecekti. Buna karşılık eşin ölümü nedeniyle ödenen; ancak evlendiği için kesilen aylık dul kaldığında iade edilmeyecek; babadan olan maaşı ise tekrar tahsis edilecekti.<sup>51</sup>

Bu kararla bağlantılı farklı bir sorun ortaya çıktı. Yetim maaşı kaç kez boşanma veya kaç eşin vefatı halinde yeniden bağlanacaktı. Tartışmanın ardından Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nden verilen ve kaç kez boşanırsa veya eşi ölürse ölsün kadınlara yetim maaşının yeniden tahsisi kararı Sadrazam Kâmil Paşa ve Meclis-i Vükelâ üyelerince Ocak 1895'te kabul edildi.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> BOA, BEO, 1211/90809 Lef 2, 31 Mart 1897 / 27 Şevval 1314.

<sup>50</sup> BOA, Yıldız Sadaret Resmi Evrakı (Y.A. RES), 56/56 Lef 2, 22 Kasım 1891 / 19 Rabiulahir 1309.

<sup>51</sup> BOA, Y. A. RES, 56/56 Lef 3; *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 219.

<sup>52</sup> BOA, BEO, 518/418151 Lef 1, 24 Ocak 1895 / 27 Recep 1313.

Yetim maaşı konusunda gösterilen hassasiyet önemlidir; ancak, bu durum da yeni bir soruna yol açmıştı. Şöyle ki, kadınlar evlendiğinde yetim aylığı kesilip diğer aile bireylerinkine eklenmekteydi. Yeniden tahsisi, diğerlerinin maaşlarından kesinti yapılmasına, bu durum da işlemlerin çoğalıp karmaşıklaşmasına yol açmaktaydı. Mülkiye Tekaüd Sandığı Nazırı Tevfik Paşa'nın talebi üzerine, kesilen aylıkların "mahlulat" denilen ve açıklaması daha önce yapılan hesaba devri kararlaştırıldı. Bu karardan olarak, 15 Kasım 1897'de Beşiktaş posta dağıtıcısı Hüseyin Ağa'nın kızları Safiye ve Ülker Hanımların sandıktan bağlanmış 30'ar kuruş olan ve evlendiklerinde kesilip mahlulata aktarılmış aylıkları boşanmaları sebebiyle yeniden bağlandı.<sup>53</sup>

Kadınların evlendiğinde kesilen aylığıyla ilgili ortaya çıkan farklı bir sorun, yine değişiklik yapılmasını gerektirdi. Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nin kararıyla dul maaşları da yeniden evlenme halinde, yetim aylığı gibi nikâh akdinde değil, zifaktan sonra kesilmekteydi. Bu nedenle kadınların evlenip evlenmediği veya hayatta olup olmadığına dair yılda iki kez, yani altı ayda bir yoklama yapılmaktaydı. Maaş tahsisi konusunda kadınlara yönelik olumlu ayrıma rağmen, sandığın mali dengesi de gözetiliyordu. Mahalle muhtar ve imamlarınca rapor edilen vefat ve evlilikler, sandığa bildiriliyordu. Altı aylık yoklamada Nazperver Hanım'ın yeniden evlendiği haber verildi; ancak zifaf gerçekleşmediği için vefat etmiş eşinden kalan 1 lira 25 kuruş maaşı zifafına kadar ödenmeye devam edildi.<sup>54</sup> Erzurum eski valisi İsmail Hakkı Paşa'nın vefatından sonra eşi ve kızına maaş bağlanmıştı. Eşinin, kızları Hacer Hanım evlenince, ona ödenen aylığın kendisinininkine eklenmesini talep eden dilekçesi üzerine başlayan tartışma, kadınlarla ilgili yeni kararlarla sonuçlandı. Hacer Hanım, maaşın kesilmesine itiraz etmişti. İsmail Hakkı Paşa'nın damadı Ali Bey zifafın gerçekleştiğini, Hacer Hanım ise aksini iddia etmekteydi. Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'den mezun, Hilâl-i Ahmer'e (Kızılay) katkılarıyla bilinen ve günümüzde çağdaş doğum biliminin Türkiye'deki kurucusu olarak anılan Doktor Besim Ömer Paşa muayene sonucunda Hacer Hanım'da bekâret müşahede edildiğini rapor etmişti. Ancak, araştırma için gönderilen tahkik memurunun yaptığı soruşturma ve imam tarafından verilen ilmühaber zifafın gerçekleştiğini onaylıyordu. Tevfik Paşa'dan sonra Mülkiye Tekaüd Sandığı Nazırlığına atanan Osman Nuri Bey,

<sup>53</sup> BOA, BEO, 1024/76734, 15 Kasım 1897 / 19 Cemaziyelahir 1315.

<sup>54</sup> BOA, BEO, 645/48370 Lef 2, 25 Haziran 1895 / 2 Muharrem 1313.

birbirinden farklı rapor ve görüşler nedeniyle Hacer Hanım hakkında bir karar alınana kadar aylığın verilmesini önerdi.<sup>55</sup>

Hacer Hanım'la ilgili son kararı arşiv belgelerinden izlemek mümkün olmadı; ancak II. Meşrutiyet'ten sonra yürürlüğe konulan *Memurin-i Mülkiyenin Tekaüdüne Dair Kanun*'da evlenen kadınların maaşının zifaf gerçekleşene kadar ödenmesi hükmüne yer verildi. Yeni bir başvuru üzerine aynı konu bir kez daha gündeme gelince Sandık Nazırı Nuri Bey, nikâhın ardından altı ay zarfında zifafı olmayanların aylığının kesilmesi önerisiyle Şura-yı Devlet'e başvurdu. Emeklilik kanununun iade-i maaş maddesi yeniden tefsir edildiğinde, öncekinin aksine bu kez farklı karar verildi ve dul maaşı alan kadınların, nikâhın kıyılmasıyla birlikte nafakası yeni eşe geçtiğinden Şubat 1910'da aylığın hemen kesilmesine hükmedildi.<sup>56</sup>

Çalışma yaşamının dışındaki kadınların aylığı konusunda sürekli karar değiştirilmektedir. Bu durum, yeni olan sistemin en azından ana hatlarını kurmanın bile uzun uğraşla mümkün olabildiğini, uygulamada aksayan yönlerin de başvurularla gözden geçirildiğini göstermektedir. Mülkiyeye ait kurumlarda görevlendirilen ümera ve zabitanın vefat edenlerin ailesine Mülkiye Tekauüd Sandığı'ndan da maaş bağlanmaktaydı. Kadınlarla ilgili ortaya çıkan bir başka sorun, baba ve eşten dolayı farklı sandıklardan aylık tahsisiydi. Babasının ölümü sırasında evliliği nedeniyle maaş bağlanmamış, ardından eşi vefat eden ve her ikisi de başka emeklilik fonlarına aidat ödemiş olanların dul ve yetimlerine tahsis edilecek aylıkla ilgili kararlar da birkaç kez değiştirildi. Temmuz 1888'de farklı emeklilik fonları için aidat kesintisi yapılanlara tekaüdlükte kendilerine, vefatlarında ailelerine maaş bağlanması hakkında ilgili maddeye ek yapıldı. Kazanılmış hakkın iadesi diye nitelendirilebilecek kararlar, eşi ile bir veya daha fazla oğlu için farklı sandıklara kesinti yapılmış kadınlara iki emeklilik fonundan da aylık tahsisi mümkün hale geldi.<sup>57</sup>

Ümera ve zabitanın ödediği aidat miktarı ve mülkiyedeki hizmet süresi dikkate alınarak ailelerine Mülkiye Tekauüd Sandığı'ndan maaş bağlanması

<sup>55</sup> BOA, ŞD, 1084/35 Lef 1, 27 Ekim 1908 / Silh-i Şevval 1326.

<sup>56</sup> BOA, ŞD, 1099/130, 8 Aralık 1909 / 25 Zilkade 1327; ŞD, 1099/130 Lef 2-1, 2-2, 8 Aralık 1909 / 24 Şevval 1327; Meclis-i Vükela (MV), 136/103, 10 Şubat 1910 / 29 Muharrem 1328.

<sup>57</sup> *Düstur, I. Tertip*, cilt: 6, s. 95-96.

hakkındaki ek madde yeniden değiştirildi. Anımsanacağı üzere, mülkiye memurları için olan sandık dışında ordu mensupları için Askeri Tekaüd Sandığı tesis edildiği belirtilmişti, yanı sıra ilmiye için de 1894 yılında İlmiye Tekaüd Sandığı kurulmuştu. Üç sandıkla durum daha da karmaşık hale gelmişti. Ragıb Paşa'nın kızı Emine Hanım'a vefat eden eşinden dolayı İlmiye Tekaüd Sandığı'ndan dul aylığı ödendiğinden babasından yetim maaşı tahsis edilmedi.<sup>58</sup> 16 Şubat 1899'da eşlerinden kalan aylığın azlığı nedeniyle babaları Üsküdar eski mutasarrıfı Ali Rıza Paşa'nın vefatında annelerine bağlanıp onun da ölümüyle mahlûl olan yaklaşık 9 liranın kendilerine tahsisini isteyen Şerife Mevhibe ve Şerife Hediye Hanımların talebi de iki yerden maaş ödenmesine ilişkin getirilen yasak nedeniyle kabul edilmedi.<sup>59</sup>

Kazanılmış hak yaklaşık bir yıl sonra teslim edildi. Kadınlarla ilgili olarak Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi üyeleri, iki ayrı sandıktan maaş yasağına ilişkin 24 Temmuz 1900'de yasağı kaldırarak aylıklardan fazla olanın tahsisini kararlaştırdı. Bu hükmün değiştirilmesi üzerine yapılan maaş talepleri ise yeni bir karara yol açacaktı. Hem her aşamada farklı hüküm verilmesi hem de kurumlar arasında tartışmaya yol açması bakımından kararın alınmasına sebep olan örnekle ilgili ayrıntılara yer vereceğiz. Şura-yı Devlet hükmüne dayanarak, eşlerinden kalan aylığın az olması nedeniyle babalarından maaş tahsisi için Divan-ı Hümayun Beylikçisi Raif Efendi'nin kızı Emine Refika, eski sadrazam Ahmed Vefik Paşa'nın kızı Advıye ile Şehremini Mazhar Paşa'nın kızı Sabiha Hanımlar dilekçe verdi. Mülkiye Tekaüd Sandığı Nazırı Tevfik Paşa kadınların talebini kabul etmedi. Ona göre, Şura-yı Devlet'in önceki kararı ayrı sandıklardan bağlanacak maaştan fazla olanın tahsisini içeriyordu. Emine Refika, Advıye ve Sabiha Hanımlar ise aynı sandık, yani Mülkiye Tekaüd Sandığı'ndan aldıkları aylığı fazla olanla değiştirmek istiyordu. 10 Ekim 1889 tarihindeki değişiklik, babaları vefat ettiği sırada evli, daha sonra boşanan veya ölen eşinden maaş almayan kadınlara yetim aylığı tahsisi hakkındaydı.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> BOA, BEO, 1261/94547 Lef 2, 27 Mart 1899 / 15 Zilkade 1316. İlmiye mensuplarının eş ve çocuklarına aylık bağlanması amacıyla *İnfak-ı Muhtacın-i Eytam ve Eramil-i İlmiyye Nizamnamesi* uygulanmaktaydı. 1894'te ilmiyye mensuplarının emekliliği için *Tarik-i İlmiyye Tekaüd Nizamnamesi* yürürlüğe konuldu (*Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 225-236).

<sup>59</sup> BOA, BEO, 1259/94420 Lef 3, 16 Şubat 1899 / 5 Şevval 1316.

<sup>60</sup> BOA, ŞD, 984/43, 17 Kasım 1900 / 24 Receb 1318.

Tevfik Paşa'nın itirazına rağmen, kadınlara baba ve eşlerinden maaş tahsisinde Şura-yı Devlet üyeleri bu kez farklı karar verdi; yasada birbiriyle çelişen noktalardan yararlanarak, Emine Refika, Advıye ve Sabiha Hanımların talebi onaylandı. Kararda, ölen eşinden maaş alamayan kadınlara yetim aylığı tahsisini getiren 10 Ekim 1889 tarihli düzenleme, kocadan olan gelirin babadan bağlanan maaştan düşük olduğu durumda aylık tahsisine yasak getirmiyordu. Buna karşılık, daha önce vefat eden eşten bağlanan maaş, babanın ölümüyle alabileceğinden az ise aradaki farkın tamamlanması da emeklilik yasaınının 38'nci maddesi gereğiydi. Kızların, gerek babalarından önce gerek sonra vefat etsin, emeklilik kararnamesinden doğan hakkına binaen babalarının ölümü esnasında evli olup sonradan eşi ölen kadınlara eşinden aylığı olsun veya babasından kalan maaştan az olsun her iki durumda yetim aylığının tahsisi gerekmektedir. Şura-yı Devlet, bu nedenle dilekçe veren kızları reddetmenin doğru olmadığına karar verdi.

Ancak, Tanzimat Dairesi'nin tahminen babalarının hatırına Emine Refika, Advıye ve Sabiha Hanımlara maaş bağlatma kararı, Şura-yı Devlet Heyet-i Umumiyye üyelerince tartışmaya açıldı. Kararnamenin ilgili maddeleri arasında küçük bir fark vardı; şöyle ki, 10 Ekim 1889 tarihinde çıkarılmış ek madde babasının vefatında evli olan, sonradan hayatını kaybeden eşinden dolayı maaş hakkı bulunmayan kızların yetim aylığı alabilmesini öngörüyordu. Kararnamenin 38'nci maddesi ise babasının ölümü esnasında vefat eden eşlerinden dolayı maaş alan, ardından emekli babası da hayatını kaybeden kızlar için aylık tahsisini düzenlemekteydi. 10 Ekim 1889 tarihli karar, sadece eşinden maaşı olmayanlara yönelikti; babasından önce hayatını kaybeden eşinden aylığı bulunan, ardından emekli babası da vefat eden kızlar için uygulanamazdı. "Ölen eşinden maaşı olmayan" ibaresi, ölmüş eşinden aylıklı kadınları bu kararın dışında tutma amacı gütmekteydi. Heyet-i Umumiyye, isimleri yukarıda zikredilen kızlara aylık bağlama çabasını fark etmişti ve Tanzimat Dairesi üyelerini bazı taleplere yasal zemin kazandırmak için genelın hukukunun tehlikeye atılacağı ve sandığın da tahsis ettiği aylıkları ödeyemeyecek hale geleceği konusunda uyardı. Ahmed Vefik ve Mazhar Paşaların ailesinin o tarihe kadar sandıktan aldığı para, maaşlarından kesilen aidattan 4.430 lira fazlaydı ve kızlara babalarından da aylık bağlanırsa ödenecek meblağı tayin etmek imkânsızdı. Ayrıca Emine Refika, Advıye ve Sabiha Hanımlara, Mülkiye Tekaüd Sandığı kurulmadan önce emekli olanlarla

ailelerine aylık ödenen mütekaidîn-i kadîme tertibinden de maaş tahsis edildiğinden talepleri reddedildi.<sup>61</sup> Fakat Sadrazam Said Paşa ve kabine üyeleri, Tanzimat Dairesi'nin yürüttüğü mantığı kabul etti. Emine Refika, Adviye ve Behiyye Hanımların talebi kadınları ilgilendiren yeni bir hükmün doğmasına aracı oldu. Buna göre, hükümet, babalarının vefatı esnasında evli olup sonradan eşi ölen ve babasından dolayı aylık hakkı olan kızlara, gerek eşinden maaşı olsun, gerek bu aylık babasından bağlanacak olandan az olsun her iki durumda da yetim maaşının tahsisine karar verdi.<sup>62</sup>

Bu hüküm uygulamaya konulduğunda, aralarında farklı sandıklardan aylık alan kadınlar olduğu anlaşıldı. Şura-yı Devlet, 1907 yılında eşinden maaş alan kadınların babadan kaynaklanan hak nedeniyle yetim aylığının tamamını değil, iki maaş arasındaki farkın ödenmesi gerektiğini bildirdi.<sup>63</sup> Aynı konuda bir başka durum da babalarının vefatından sonra evlendiği için aylığı kesilen ve ardından ölen eşinden dolayı Askeri Tekaüd Sandığı'ndan maaş bağlanmış olan kadınlardı. Nisan 1907'de vefat eden eşinden dolayı Askeri Tekaüd Sandığı'ndan aylık ödenen kadınlara babadan kalan ve Mülkiye Sandığı'ndan tahsis edilmiş ardından evlenme nedeniyle kesilmiş maaşın yeniden bağlanması kararlaştırıldı.<sup>64</sup> Ancak, yaklaşık bir yıl sonra 12 Haziran 1908'de Şura-yı Devlet, kadınlara ölen eşinden bağlanan aylık az ise babadan kalan maaşın tahsisine hükmetti.<sup>65</sup> Yasalar geriye doğru uygulanmadığından kimi başvurular reddedildi.<sup>66</sup>

Kadınların lehine kararlar 1908'de ayrı tekaüd sandıklarından aylık alma yasağı kaldırıldı. Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi, babasının vefatında evli olup maaş alamayan veya evlendiği için kesilenlere ölen eşinden dolayı farklı sandıktan aylık bağlansa da yetim maaşının yeni, iade ve tamamen tahsisine

<sup>61</sup> BOA, ŞD, 2711/41 Lef 2, 12 Ekim 1901 / 28 Cemaziyelahir 1319.

<sup>62</sup> BOA, İrade Tekaüd (İ.TKS), 12/40 Lef 2 ve Lef 4, 3 Nisan 1902 / 24 Zilkade 1319.

<sup>63</sup> BOA, ŞD, 1057/46 Lef 2 ve 5, 6 Nisan 1907 / 22 Safer 1325.

<sup>64</sup> BOA, ŞD, 1065/52, 21 Eylül 1907 / 13 Şaban 1325.

<sup>65</sup> BOA, ŞD, 1069/24 Lef 1, 12 Haziran 1908 / 12 Rabiulevvel 1326.

<sup>66</sup> Üsküdar Mutasarrıfı Ali Rıza Paşa'nın kızı Hayriye Şerife Hanım'a maaş bağlanmamasının sebebi, eşinden dolayı İlmiye Tekaüd Sandığı'ndan aylık tahsis edilmiş olmasıydı. Sandık Nazırı Nuri Bey, Hayriye Şerife Hanım'la benzer durumdaki kadınlara mütekaidîn-i kadîme tertibinden aylık ödenmesini önerdi (BOA, ŞD, 1074/21 Lef 2, 23 Mart 1908 / 18 Safer 1326).

karar verdi. Bu sırada ölen eşinden Mülkiye Tekâüd ve babadan Askeri Tekâüd Sandığı'ndan aylıklı kızlarla ilgili farklı uygulama yapılmaktaydı. Askeri Tekâüd Sandığı, yetim maaşı, Mülkiye Tekâüd Sandığı'ndan olan aylıktan fazlaysa tamamını değil, aradaki farkı ödemekteydi. Sadrazam Kâmil Paşa'nın başkanlığındaki Meclis-i Vükelâ, Askeri Tekâüd Sandığı'nın uygulamasını derhal iptal etti ve her iki aylığın tamamının verilmesine, o zamana kadar söz konusu karara göre yapılmış uygulamanın düzeltilip maaşların olması gereken seviyeye çıkarılmasına karar verdi.<sup>67</sup>

## II. Meşrutiyet'in İlanından Sonra Dul ve Yetim Aylığındaki Gelişmeler

Emeklilik kararname, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra değiştirildi ve 26 Ağustos 1909'da yayımlanan *Memurin-i Mülkiyenin Tekâüdüne Dair Kanun* yayımlandı.<sup>68</sup> Öncelikle belirtilmesi gereken husus, kanunun yeni dönemin perspektifine sahip olduğudur. Meşrutiyet'in bakış açısıyla hazırlanan kanun kimi maddelerinde eksiklikleri barındırsa da Cumhuriyet dönemine aktarılan yasalardan olmuştu. Ancak, ilk bakışta Meşrutiyet döneminin etkisinin Askeri Tekâüd Sandığı Kanunu'nda ağırlıkta olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bir inceleme, Askeri Tekâüd Kanununa daha fazla özen gösterildiği ve emeklilik hakkındaki kararlarda ordu mensupları lehine kararların sayıca fazla olup olmadığını ortaya kayacaktır. Mülkiye memurlarına gelince, kanunla önceki yasada yer alan birçok husus tadil edilmişti; konumuz itibarıyla sadece kadınların aylığıyla ilgili hükümlere yer vereceğiz. Bunlar arasında meslek değiştirmeksizin emeklilik süresini tamamlayacak kadar mülkiyede görev yapan ilmiye ve ordu mensuplarına Mülkiye Tekâüd Sandığı'ndan son 10 senelik maaş oranında emekli aylığı bağlanma imkânı vardı. Dolayısıyla dul ve yetimlere de aynı olanak tanındı. Baba ve oğullarının vefatı esnasında evli olmalarından dolayı maaş tahsis edilmeyen kız çocuklarıyla anneler, eşleri öldüğünde veya boşandıklarında aile aylığından pay alabilecekti. Fakat, eşin vefatı nedeniyle sandıktan daha fazla maaş bağlarsa sadece bu ödenecekti; aile aylığına ortak olamayacaklardı. Kanunda, kadınların evlenmesi nedeniyle kesilen maaşı için şartlar belirlendi. Eşleri öldüğünde veya boşandıklarında babalarından aylık talebi, başvuru dilekçesinin havale tarihinden

<sup>67</sup> BOA, MV, 119/97, 6 Ağustos 1908 / 8 Recep 1326.

<sup>68</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I* ..., s. 298-304; *Düstur* II. Tertip, Cilt: 1, s. 666-673.

itibaren iade edilip ödenmeye başlanacaktı. Babaları öldüğü sırada evli oldukları için maaş bağlanmayan kadınlara bu aylıkları dul kaldıklarında tahsis edilecekti. Eşinden maaş alan kadınlar yeniden evlendiğinde kesilecek; ancak ikinci eşleri ölürse iki aylıktan fazla olanı bağlanacaktı. Vefat eden memur eşinden maaşı olup ardından babası emeklilik hakkını kazanmış durumda dayken ölürse, o kadına yetim aylığı bağlanmayacak; sadece iki maaş arasındaki fark tamamlanacaktı.<sup>69</sup>

1880-1908 tarihleri arasında yapılan değişiklikler sentezlenip *Memurin-i Mülkiyenin Tekaiüdüne Dair Kanun*'da yer bulmuştu; yine de soruna yol açıyor; uygulamada birbiriyle çelişen sonuçlar ortaya çıkıyor; diğer sandıklara tâbi olanlara tatbik edilen yaşlılık aylığı düzenlemeleri arasında koordinasyon sağlanamıyordu. Kuşkusuz, uygulamadaki tecrübe her evlenme, boşanma ve yeni doğumla birlikte artıyordu, ama bunun için de senelere ihtiyaç vardı. İlmiye ve ordu mensuplarının mülkiye hizmeti nedeniyle kesilecek aidatın hangi sandığa ödeneceği, emeklilik şartları ve dul ve yetim aylığıyla, mülkiye memurları için tatbik edilen yasa arasında fark vardı. Buna göre, *Memurin-i Mülkiyenin Tekaiüdüne Dair Kanun*'da (madde 28) mülkiyede görevli ilmiye ve ordu mensuplarının tekaüd aidatı ödemesi, tüm hizmet sürelerinin toplanması, fakat sandıktan bağlanacak maaşın mülkiyede geçen yıla göre hesaplanacağı belirlenmişti. Bu aylıkları, vefatlarında ailelerine tahsis edilecekti. Kanunun bir başka maddesinde ise (madde 4) mülkiyedeki hizmetleri emeklilik süresini tamamladığı takdirde Mülkiye Tekaiüd Sandığı'ndan son 10 senelik maaşı nispetinde aylık tahsisine imkân tanınmıştı, diğer görevleri nedeniyle ayrıca maaş alamayacakları belirtilmişti. Buna karşılık yeni *Askeri Tekaiüd Kanunu*'nda (madde 14) mülkiyeden aldıkları maaştan askeri rütbelerine ait kısmın aidatının Askeri Tekaiüd Sandığı'na ödenerek her iki sandıktan yararlanma hakkı tanınmıştı. Karmaşık durumun özeti, farklı sandıklara kesilen aidat hakkında her kanunda farklı uygulama öngörülmüştü. Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ve Meclis-i Vükelâ, Mülkiye Tekaiüd Sandığı'nın arkası kesilmeyen tefsir talepleri üzerine daha radikal bir karar aldı. Şura-yı Devlet

<sup>69</sup> *Düstur*, 2. Tertip, Cilt: 1, s. 666-673. Kanunda dul ve yetimlere maaş tahsisine ilişkin maddelerin ilmiye mensuplarının dul ve yetimlerine de uygulanması için 3 Mayıs 1911'de tek maddelik yasa yürürlüğe konuldu (*Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I* ..., s. 416-417).



Üyesi Sami Bey'in başkanlığında mülkiye, askeriye ve ilmiye sandıkları muhasebecilerinden kurulacak komisyonda tekaüd yasalarının incelenip, her biri için yeniden ayrı kanun layihaları hazırlanması kararlaştırıldı.

Mülkiye, ordu ve ilmiye mensupları için olan emeklilik kanunlarında aynı konudaki farklı hükümler, II. Meşrutiyet döneminde devlet kurumlarında ıslahat amacıyla başlatılan tensikatta gün yüzüne çıkmıştı. Çok sayıda memur, asker ve ilmiye mensubunun idari kadrolardan çıkarılması esnasında, yüzlerce kişi de tekaüde sevk edilerek tasfiyeye uğramıştı. Dolayısıyla, kanunlarda çelişen maddeler de bu ortamda görünür olmuştu. Bu durum, doğal olarak dul yetim aylığı bağlanacak kadınları da etkilemişti. Kadınları ilgilendiren koşullara gelince, Meclis-i Vükelâ'ya göre, mülki ve askeri hizmetlerin birbirine benzemeyen yönleri nedeniyle emeklilik şartları farklı olabilirdi; esas mesele âciz haldeki dul ve yetimlerin durumuydu. Onların maaş alma şartları sağlam kurallara bağlanmalıydı; aksi halde şikâyetlerin arkası kesilmeyecekti. Bu nedenle, yukarıda ifade edildiği üzere, mülkiye ve ordu mensuplarına ait tekaüd kanunlarının bir daha gözden geçirilmesi kararlaştırılmıştı.<sup>70</sup> Ancak, karara rağmen belirleyemediğimiz bir sebeple kanunlar yeniden ele alınmadı. Bunun yerine, aşağıda izah edileceği üzere, başvurularla ortaya çıkan sorunların çözümüne yönelik değişiklik yapıldı. Bundan sonraki kısımda bu tadilatları inceleyeceğiz.

*Memurin-i Mülkiyenin Tekaudüne Dair Kanun'*da, memur eşinden maaşlı kadınlara vefat eden babasından kalan aylığın değil, iki maaş arasındaki farkın bağlanmasına karar verildiği yukarıda belirtilmişti. Ancak, Maliye Kapucukadarı Resmî Efendî'yle emsali hakkındaki Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi kararında, aileye isabet eden maaştan sandık lehine kesinti yapılamayacağına hükmedildi. Hüküm üzerine, vefat eden memur aileleri, kadınlara bağlanacak eş ve yetim maaşları arasındaki farkın kendi aylıklarına ilavesini talep etmeye başlamıştı. Mülkiye Tekaudü Sandığı yönetimi, bu karara itiraz etti. İtiraza ayrıntılı bir izah ve örnek eklenmişti. Uygulamada eşinden bir lira maaşlı bulunan bir kadına babasından iki lira isabet ediyorsa, sadece bir lira ilaveyle aylık toplamı iki liraya çıkarılıyor; bir lira ise sandığa

<sup>70</sup> BOA, ŞD, 1099/135 Lef 1-1, 1-2, 1-3, 23 Kasım 1909 / 10 Zilkade 1327; MV, 136/61, 6 Şubat 1910 / 25 Muharrem 1328. Dul ve yetim aylıklarından aidat borçlarına karşılık %10 oranında yapılan kesintinin devam etmesine dair madde yoktu. Şura-yı Devlet'te, kesintinin devamına karar verildi (BOA, ŞD, 1100/2, 24 Kasım 1909 / 11 Zilkade 1327).

kalıyordu. Tanzimat Dairesi kararı uygulanırsa, babadan kalan maaş aile bireylerine eşit paylaştırılsa üç kişiye ikişer lira tahsis edilecekti. Ancak, kızlardan birinin eşinden aldığı bir lira aylık nedeniyle toplamda üç lira aylığı olacaktı. Sadece eş ve babanın maaşı arasında fark kapatılıp, yani baba ve eşten dolayı toplamda iki lira bağlanıp kalan bir lira diğer aile üyelerine aktarılması durumunda da onların aylığı ikibuçuk liraya çıkarak, dul kardeşinkinden fazla olacaktı. Sandığın tatbik ettiği yöntem, hem kanun hükümlerine hem emeklilik fonu menfaatine uygundu. Şura-yı Devlet Heyet-i Umumiye üyeleri sandığın muhasebecisi İhsan Bey'i dinledikten sonra mevcut uygulamanın devam etmesini kararlaştırdı.<sup>71</sup>

Yeni kanuna göre, vefat eden eşinden maaş alan kadının tekrar evlenmesiyle kesilen aylığı boşanma veya ikinci eşinin de ölümü halinde bir kereye mahsus tekrar bağlanacaktı. Mülkiye Tekaid Sandığı yönetimi, ilk eşinden tahsis edilmiş ve yeniden evlenme nedeniyle kesilen maaşın, dulluk veya ikinci eşin ölümü halinde iadesi hakkında yeni emekli kanunundaki hükmün halen ödenen aylıklara değil, sadece daha önce kayıtları incelenip mahlulata aktarılmışlara tatbikini istiyordu. Heyet-i Vükelâ'ya göre, sorun kadınların ilk eşlerinden bağlanmış maaşının ikincisinden boşanma veya ikinci eşin ölümünde bir defaya mahsus olmak üzere iadesi hakkında yeni emeklilik kanunundaki hükmün genele uygulanıp uygulanmayacağıydı. Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi 4 Ekim 1909 tarihinde aldığı kararla, kanunun yayımlanma tarihinden önce maaşı kesilen kadınlara yeni yasayla iade yapmaya gerek olmadığına, yürürlüğe girmesinden sonra bağlanmış dul aylıklarına tatbik edilmesine hükmetmişti. Üstelik bu karar Heyet-i Vükelâ'ya sevk edilmeden yürürlüğe konulmuştu. Aynı zamanda, Şura-yı Devlet'in ilgili hükmün sandığın tahsis ettiği bilumum aylıklara uygulanmasına dair başka bir kararı vardı. Heyet-i Vükelâ, bu kararı beğendi ve sandığın gelir-gider dengesini esas alarak yapılan kanun tefsiri kazanılmış hakkın gasbı anlamına geleceğinden, uygulamada sorun yaratan maddelerin yorumla değil, yasa değişikliğiyle tadil edilmesi kararlaştırıldı.<sup>72</sup>

İkinci evlilikten boşanma veya vefat nedeniyle dul kalan kadınlara ilk eşinden olan aylığın bir defaya mahsus tahsisi hakkındaki kararın uygulanmasına dair ilginç bir örnek Kamer Hanım'ın durumudur. Müntefik Sancağı

<sup>71</sup> BOA, ŞD, 1100/43 Lef 2, 29 Ağustos 1910 / 22 Şaban 1328.

<sup>72</sup> BOA, ŞD, 1099/132 Lef 1-1, Lef 2-2, 12 Kasım 1909 / 28 Şevval 1327.

mutasarrıfı Kadri Paşa'nın vefatından sonra eşleri Kamer ve Ayşe Hanımlara 15 Ağustos 1885 tarihinde 1 lira 92'şer kuruştan toplam 3 lira 80 kuruş maaş bağlanmıştı. Aradan geçen yıllarda Kamer Hanım yeniden evlenmiş, Ayşe Hanım vefat etmiş, bu nedenle aylıkları kesilmiş ve mahlulata hesabına aktarılmıştı. Kamer Hanım'ın ikinci eşi II. Meşrutiyet'te tensikatta atılmış ve kadro dışı kalanlara ödenen bir tür tazminat olan ikramiye almış, ardından da vefat etmişti. Kamer Hanım, Kadri Paşa'dan kalan ve evlendiği için kesilen aylığı için başvurunca Mülkiye Tekauü Sandığı yönetimi Kamer Hanım'ın ikinci eşi tazminat aldığı için iadeten maaş tahsisinin mükerrer ödeme anlamına geleceği düşüncesiyle tereddüt etti. Şura-yı Devlet üyeleri farklı karar verdi ve Kamer Hanım'ın ikinci eşinin tazminatının, Kadri Paşa'dan kalan aylığın bir defaya mahsus yeniden tahsisine engel olmadığına hükmetti.<sup>73</sup> Öte yandan, Mülkiye Tekauü Sandığı'yla birleştirilen aralarında Posta ve Telgraf Nezareti gibi tekaüd sandıklarının 1881 yılındaki devirden önce bağladığı maaşlarda aynı hüküm uygulanmıyordu. İkinci eşi vefat eden veya boşanan kadınlara eski eşten aylık talebinin reddedildiğine dair misal mevcuttur.<sup>74</sup> Bu kararın sebebini belirleyemedik, 1910'dan sonra uygulamada değişiklik olması yanında talep sahibinin koşullarıyla ilgili sorun olabilir.

Dul ve yetimlerin maaş talepleri konusundaki hassasiyet II. Meşrutiyet döneminde de devam ediyordu. Farklı bir uygulamada da iki farklı sandıktan var olan maaş arasında tercih yapılmasına olanak tanındığı görülmektedir. Sabiha Hanım, eşi Ayan Meclisi azası Müşir İbrahim Edhem Paşa'nın vefatının ardından kızı Nimet Hanım'la kendisine Mülkiye Tekauü Sandığı'ndan aylık bağlanmasını istemişti. İbrahim Edhem Paşa'nın rütbesi müşir olduğundan Askeri Tekauü Sandığı da aynı zamanda eşi ve kızı için aylık tahsisi işlemine başlamıştı, bunun üzerine Mülkiye Tekauü Sandığı başvuruyu geri çevirdi. Sabiha ve Nimet Hanımlara Askeri Tekauü Sandığı'ndan 8 lira 87'şer kuruş aylık bağlandı. Ardından Sabiha Hanım, 8 lira 87'şer kuruş maaştan feragat ederek Mülkiye Tekauü Sandığı'ndan aylık tahsisi için Şura-yı Devlet Maliye ve Nafia ve Maarif Dairesi'ne dilekçe verdi. Sabiha Hanım'ın Askeri Tekauü Sandığı emekli, dul ve yetim maaşlarını ödemekte sıkıntı yaşadığı için Mülkiye Tekauü Sandığı'nı tercih ettiği tahmin edilebilir. Yeni emeklilik

<sup>73</sup> BOA, ŞD, 1100/11, 28 Şubat 1910 / 17 Safer 1328.

<sup>74</sup> Fatma Zehra Hanım, ikinci eşinden boşanınca, ilk eşinden kalan aylığının yeniden bağlanma talebi reddedildi (BOA, ŞD, 448/36 Lef 1, 10 Mart 1911 / 9 Rabiulevvel 1329).

kanununda ilmiye, askeriye, bahriye ve jandarma mensuplarından mülkiyede çalışanların toplam hizmet süresi üzerine Mülkiye Tekaüd Sandığı'ndan aylık bağlanması gerekmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, mali koşullar nedeniyle iki yerden maaş almak yasaktı. Ancak, Sabiha ve Nimet Hanımların, Askeri Tekaüd Sandığı'ndan tahsis edilmiş aylıktan vazgeçme önerisi ilk kez karşılaşılan bir durumdu ve yasada buna karşılık bir hüküm yoktu. Daire, Sabiha ve Nimet Hanımların başvurusunu kabul ederken şöyle bir mantık yürüttü: Askeri Tekaüd Sandığı'ndan aylık tahsisi Hanımların talebi doğrultusunda değil, Paşanın askeri rütbesine göre resen yapılmış bir işlemdi. Bu nedenle iptal edilerek, son memuriyeti ayân azalığı olmasından dolayı Mülkiye Tekaüd Sandığı'ndan maaş bağlanmalıydı.<sup>75</sup>

Birden fazla sandıktan aylık alma yasağı *Birkaç Cihetten Muhassas Tekaiüd Maaşlarına Mütedair ve 1325 Sene-i Muvazene-i Umumiyyesi Hakkındaki 27 Receb 1327 Tarihli Kanunun 35'nci Maddesine Müzeyyel Kanun-ı Muvakkat* ile 23 Mart 1914'te kaldırıldı. İki yıl sonra, 25 Ocak 1916'da yürürlüğe konulan ek kanunla ayrı sandıklardan tahsis edilen dul ve yetim aylıklarının toplamı 25 lirayı geçmezse ödenmesi kabul edildi.<sup>76</sup>

*Memurin-i Mülkiyenin Tekaiüdüne Dair Kanun*'daki eksiklik ve kullanılan ifade ve ibarelerle maddeler arasındaki çelişkiler sonraki yıllarda da ortaya çıkıyordu. Bağdad Rüşumat Nazırlığından emekli Arif Efendi'nin kızı Hadiye Nazire Hanım'ın eşi vefat edip, yetim aylığını talep edince bu kez kanundaki maaş bağlanma tarihiyle ilgili maddeler arasında farklılık olduğu görüldü. Kanunun bir maddesinde (madde 23) yetim ve dul maaşının velilerin vefat ettiği; bir diğerinde (madde 20) kadınların yeniden evlendiği için kesilen aylığının, boşanma veya eşin ölümü nedeniyle verecekleri dilekçenin havale tarihi itibarıyla bağlanacağı belirtilmişti. Yanı sıra babanın vefatı sırasında evli olup aile maaşından pay alamayan kızlarla, anneler dul kaldığında "usulen" aylık hakkına sahip olacakları belirtiliyordu. Tefsire göre "usulen" kelimesinin anlamı emeklilik yasasına göre maaş hesaplanmasıydı. Ayrıca, vefat eden eşinden aylıklı kadın yeniden evlenirse maaşının kesileceği, fakat dulluk veya eşinin ölümü halinde "o tarihten itibaren" eski aylığının iade olunacağı yazılıydı. Şura-yı Devlet Heyet-i Umumiye üyeleri, yasanın farklı maddelerindeki ibarelerin tefsirini, kanunun genel olarak belirlediği aylık

<sup>75</sup> BOA, ŞD, 449/42 Lef 1, 10 Ocak 1911 / 9 Muharrem 1329.

<sup>76</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 448 ve 502.

bağlanma koşulları ve tarihi çerçevesinde yaptı. Böylece, dul ve yetim maaşının velilerin ölüm tarihinden itibaren tahsisini genel kaide olarak belirledi. Babanın vefatında evlilik nedeniyle aile aylığından pay alamayan, sonradan eşi de vefat ederek dul kalan kadına yetim maaşı tahsisi tarihi hakkında istisnai kanun hükmü olmamasından dolayı, eşin vefat tarihinin esas alınmasına karar verdi. Böylece Arif Efendi'nin kızı Hadiye Nazire Hanım'ın aylığının eşinin ölüm tarihi itibarıyla bağlanması kararlaştırıldı.<sup>77</sup>

Askere alınan memurların vefatı halinde ailelerine mevcut yasanın öngördüğünden daha fazla aylık bağlanmasına imkân veren *Memurin ve Ketebe ve Müstahdem-i Umumiyye ve Mülkiyye ile Askeriyeden ve Bunların Mütekaidinden Seferberlik Esnasında Taht-ı Silaha Alınanların Tekaid ve Aile Maaşları Hakkındaki Kanun*, 2 Şubat 1918'de Meclis-i Mebusan'da kabul edildi.<sup>78</sup>

II. Meşrutiyet döneminde yürürlüğe konulan *Memurin-i Mülkiyenin Tekaidüne Dair Kanun*, ana unsurları korunarak Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da memurların emekliliğini düzenleyen temel yasa oldu. 1925 yılında, 1909 tarihli kanunun yayımlanmasından önce velileri vefat eden dul ve yetimlere yürürlük tarihinden itibaren aylık bağlanacağına dair tefsir yayımlandı. 1926 tarihli 788 sayılı *Memurin Kanunu* ile hizmet süresi 25 yıla indirildi ve 65 yaşında resen emeklilik öngörüldü.<sup>79</sup> 788 sayılı *Memurin Kanunu*'nun muvakkat 3'ncü maddesinde de yasanın neşrinden sonra bir yıl zarfında tekaüd edilen memurlarla kanunun neşrinde işlemleri tamamlanmamış olanların emeklilik ve yetim ve dul maaşı hakkında 11 Ağustos 1325 (1909) tarihli yasanın ilgili maddelerinin uygulanacağına hükmedildi. 1 Nisan 1926'da *Memurin-i Mülkiyenin Tekaidüne Dair* 11 Ağustos 1325 tarihli Kanunun Onikinci Maddesinin Tefsiri yayımlandı ve Yüzellilikler listesine dâhil olup sınır dışına çıkarılanların ülkede kalan ailelerine maaş tahsisinde bir engel olmadığı karara bağlandı.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> BOA, ŞD, 2836/19 Lef 5, 15 Ekim 1916 / 17 Zilhicce1334.

<sup>78</sup> <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd03ic04c002/mmbd03ic04c002ink043.pdf>, (20.03.2018).

<sup>79</sup> *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 641 ve 644.

<sup>80</sup> [https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUN-LAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc004/kanuntbmmc004/kanuntbmmc00400788.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUN-LAR_KARARLAR/kanuntbmmc004/kanuntbmmc004/kanuntbmmc00400788.pdf) (4.012.2019); *Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I...*, s. 646, 647. Bu arada, 1936'da ve 3008 sayılı İş Kanunu'yla ülkedeki sosyal sigortanın temel kuralları ve kurumların

## Sonuç

Bu çalışmada, kadınlara bağlanan emekli ve dul ve yetim aylığında yıllar içinde gerçekleşen yasal değişiklikler ele alınmıştır. Bunun için yürürlüğe konulan kanun, yasa tadilatı ve hükümleriyle uygulamaya yön veren Şura-yı Devlet kararları incelenmiştir. Yasal düzenlemeler ve Şura-yı Devlet kararlarının tetkiki, 19. Yüzyıl'da sosyal güvenlik sisteminin kuruluşundan 1920'ye kadar olan dönemde devlet kurumlarında çalışan kadınların emekliliği ve dul ve yetim aylığıyla ilgili sistemin ayrıntılarının belirlenmesini sağlamıştır. Uygulamanın belirli bir çerçeveye oturtulması sürecinde çok sayıda değişikliğin yapıldığı görülmektedir. Emeklilik yasasındaki düzenlemeler, kadınlar için uygulanan sosyal güvencenin temel esaslarının 1879-1909 arasında ortalama 30 yılda oluşturulduğunu ortaya koymaktadır.

Mülkiye Tekaüd Sandığı'nın faaliyetini denetleyen Şura-yı Devlet'in yasalari tefsir eden ve emsal teşkil ederek uygulamaya yön veren kararları, yasalardaki eksikliklerin giderilmesinde önemli etkiye sahiptir. Ancak, yine de emeklilik sisteminin aksayan kısımlarını başvurularıyla gözler önüne seren ve bu sayede düzeltilip, pürüzlerin giderilerek ana unsurlarının oluşturulmasında, maaş talep eden kadınların rolü kuşkusuz ağır basmaktadır.

1879'dan itibaren 1920 arasında değişikliklerin yoğun olduğu dönemdeki yasal sürecin incelenmesi neticesinde kadınlarla ilgili hükümler konusunda şu tespitleri yapabiliriz. Öncelikle emeklilik sisteminin kurulması esnasında idari kadrolarda çalışan kadınların dışlanmadığını; ancak erkeklerle bir fark gözetmeksizin tekaüd koşullarından yararlanmalarına olanak sağlandığı belirtilmelidir. Ayrıca, öğretmen olarak çalışmaya başlayıp ebe ve memuriyetle devlet kadrolarına dâhil olan kadınların yaşlılık aylığı için gereken hizmet süresi hakkında II. Meşrutiyet'ten sonra da bir tadilat yapılmadığı, bunun için Cumhuriyet dönemine bakılması gerektiği söylenmelidir. Kanun ve Şura-yı Devlet kararlarının tetkikinden elde edilen veriler, emeklilik sisteminin kurulduğu 1879'dan itibaren 1920 yılına kadar, hükümetlerin çalışan kadınlardan ziyade dul ve yetim aylığını bir sisteme oturtmakta zorlandığı

---

tesisi amaçlanmış; ancak uygulaması II. Dünya Savaşı nedeniyle 1945'e dek gerçekleştirilememiştir (Prof. Dr. Yusuf Alper, "Sosyal Güvenlik Kurumunun Kuruluş Yılı 1945 Olmalıdır; Yeni logo-Eski Tarih", *Sosyal Güvenlik Üzerine Yazılarım*, Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi, Ankara 2019, s. 270-271).

ifade edilebilir. Bu tespiti desteklemek adına devlet kadrolarındaki kadınların dul ve yetim aylığında da sıkıntı yaşandığı belirtilmelidir. Bu nedenle, dul ve yetim maaşı yoluyla kadınlara sağlanan güvencenin, yasa yapıcıların daha fazla uğraştığı alan olduğu söylenebilir.

Nihayetinde, uzun yıllar süren tetkik, değişiklik ve verilen emeğin emeklilik sistemi adına ciddi hukuki birikim ve zengin bir tecrübe kazandırdığı kesindir.

## KAYNAKÇA

### I. Arşiv Kaynakları

Bâbiâli Evrak Odası (BEO)

İrade Dahiliye (İ. DH)

-İrade, Tekâüd (İ. TKS)

Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT)

Maliye Nezareti Milli Emlâk (ML. EEM)

Meclis-i Vükela (MV)

Şura-yı Devlet (ŞD)

### II. Gazeteler

Tercüman-ı Hakikat, nr: 3671

Vakit, nr: 2032.

### III. Basılı Eserler

ALPER, Yusuf, "Sosyal Güvenlik Kurumunun Kuruluş Yılı 1945 Olmalıdır; Yeni Logo-Eski Tarih", *Sosyal Güvenlik Üzerine Yazılarım*, Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi, Ankara 2019, s. 269-272.

ALTIN, Hamza, "Osmanlı Eğitim Tarihinde Dârümuallimât (Açılışı ve Gelişim Süreci)", *Akademik Matbuat*, Cilt: 1, Sayı: 1, Bingöl Kasım 2017, s.20-37.

BAYSAL, Hatice, "Osmanlı'da Kadın Memureler İçin Motivasyon Uygulamaları: Bank-ı Osmani-i Şahane, Dersaadet Telefon Anonim Şirketi Osmaniyesi ve Kadın Birinci İşçi Taburu Üzerine Bir

- İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 29, Isparta 2017/4, s. 339-366.
- BÜYÜKŞAHİN, Şefika, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Kadını", *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, Sayı: 8, Nisan 2017, s. 284-295
- ÇAKIR, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994.
- DULUM, Sibel, *Osmanlı Devlet'inde Kadının Statüsü, Eğitimi ve Çalışma Hayatı (1839-1918)*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2006.
- Düstur*, 1. Tertip, Cilt: 6, 2. Tertip Cilt: 1.
- ERDEM, Yasemin Tümer, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Kızların Eğitimi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2013.
- İPŞİRLİ, Mehmet, "Dersiâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9, İstanbul 1994, s. 185-186.
- Kamu Personeli Emeklilik Mevzuatı I (1876-1930)*, Maliye Bakanlığı Bütçe ve Mali Kontrol Genel Müdürlüğü, Sayı: 1994/15, Ankara 1994.
- KURNAZ, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Başbakanlık aile Araştırma Kurumu, Ankara 1991.
- \_\_\_\_\_, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, İstanbul 1996.
- MANAV, Nursel, *Mülkiye Tekaiüd Sandığı'nın Kuruluşu ve Faaliyetleri (1880-1890)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, "Mazuliyet Sandığı'nın Kuruluşu ve Kuruluşuna Yol Açan Sebepler", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Mecmuası*, Cilt: 27, Sayı: 1, İstanbul 2017, s. 215-224.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Cilt: 1, 1918/21 Kanun-ı evvel 1334, s. 1-364.
- ÖZGER, Yunus, *Osmanlı Ordusunda Emeklilik Sistemi ve Askeri Tekaiüd Sandığı (1865-1923)*, IQ Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, "Osmanlı'da Kadınların Memuriyette İstihdamı Meselesi ve Sicill-i Ahvâlde Kayıtlı Memurelerin Resmî Hâl Tercümelere", *History Studies*, Sayı: 4/1, Amasya 2012, s.419-447.
- ÖZKİRAZ, Ahmet, Arslanel, M. Nazan, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Kadın Olmak", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, İstanbul 2011, s. 1-10.
- ÖZTÜRK, Cemil "Dârümuallimât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, İstanbul 1993, s. 549-550.



ŞANAL, Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kız Öğretmen Okulunun (Dârülmua'llimât), Kuruluşu, Okutulan Dersler ve Kapatılışı (1870-1924)", *Otam*, Cilt: 26, Ankara Güz 2009, s. 221-244.

TEKİN, Saadet, "Osmanlı'da Kadın ve Kadın Hapisaneleri", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/18/1574/17076.pdf>, 04.04.2018.

<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECMEB/mmbd03ic04c002/mmbd03ic04c002ink043.pdf>, 20.03.2018.

[https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanunbmmc004/kanuntbmmc004/kanuntbmmc00400788.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanunbmmc004/kanuntbmmc004/kanuntbmmc00400788.pdf), 4.12.2019.

“SOCIAL INSURANCE RIGHT OF WOMEN IN THE OTTOMAN STATE:  
DEVELOPMENT OF RETIREMENT PENSION, WIDOW AND ORPHAN  
SALARIES”

*Abstract*

*In the Ottoman State, the pension rights of women began with the law which was put into effect in 1880. The opportunity to get old-age pension by working for 30 years which was first brought to teachers and midwife at the same time as men had been popularized after the Constitutional Period. In order to compensate the need for labour force due to successive wars, the retirement and pension right had been brought up for women who entered the state staff as civil servants if they complete legal service period. The social insurance of the women out of social life was provided through their father and husbands. Widows and orphans were linked to pensions remained from their husbands and fathers. Due to the fact that each individual had different conditions, it was compulsory to make many legal changes to standardize widow and orphan salaries. Despite countless renovations since 1880, the legal infrastructure of the pensions of women who lost their husbands and widowed, and child girls had been settled at the end of the II. The Constitutional period. The standarts that were put in to place in these years roughly created the basis for the social security system that is used today. These standards also creates the basis for the laws prepared in Republic period with little difference.*

*Keywords*

*Woman, Retirement, Teacher, Salary, Widow, Orphan.*

## OSMANLIDA VAKIF TEFTİŞLERİ VE VAKIF İDARESİNİN MERKEZİLEŞMESİ\*

Kenan YILDIZ\*\*

### ÖZET

*Vakıflar, Osmanlı sisteminin vazgeçilmez unsurlarındandı. Değişik türdeki binlerce vakıf dinî, sosyal ve ekonomik alanlarda faaliyet yürütmekteydi. Paraya dayalı yapıları nedeniyle vakıflar suistimale her zaman açık kurumlardı. Bu nedenle, vakıflara ait her türlü işlemler, gelir ve gider kayıtları, Osmanlı merkezi idaresi tarafından katı bir denetim/teftişe tabi tutulmaktaydı.*

*Karmaşık bir yapıya sahip olan vakıf teftişleri olağan ve olağanüstü olmak üzere iki türlüydü. Olağan teftişler kadılar tarafından mutat/periyojik olarak yürütülürdü. Olağanüstü teftişler ise takvime uyulmadığı veya herhangi başka bir sorunun yaşandığı hallerde resen alınan kararlarla gerçekleştirilirdi.*

*Bu çalışmada, vakıflarda yaşanan aksaklık ve usulsüzlükler ele alınacak, teftişlerin sebepleri ve çeşitleri hakkında tespitler yapılacaktır. 16. yüzyıl sonunda özel yetkili Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği'nin teşekkülü ile başlayan ve vakıflarda 19. yüzyıl ortalarına kadar süren idari değişimin nedenleri ve arka planı üzerinde durulacaktır.*

*Anahtar Kelimeler*

*Vakıf, teftiş, nazır, dariüssaade ağası, usulsüzlük, yolsuzluk, Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği.*

### Giriş\*\*\*

Selâm verdüm rüşvet degüldür deyu almadılar,  
hüküm gösterdüm fâ'idesüzdür deyu mültefit olmadılar.  
Egerçi zâhirde sûret-i itâ'at gösterdiler ammâ zebân-ı hâl

\* Makalenin geliş tarihi: 10.09.2019 / Kabul tarihi: 27.11.2019

\*\* Dr., İSAM Kütüphanesi, [yildizk@gmail.com](mailto:yildizk@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0003-0781-3576>)

\*\*\* Makalenin ilk halini okuyup değerli görüş ve eleştirilerini esirgemeyen hocam İsmail E. Erünsal'a ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı bulunan Bülent Arı'ya teşekkür ederim.

ile cemf-i suâlîme cevâb verdiler. Dedüm yâ eyyüha'l-ashâb bu ne fî'l-i hatâ ve çîn-i ebrûdur, dediler muttasıl 'âdetümüz budur... Dedüm berâtumun mazmûnu niçün sûret bulmaz? Dediler zevâyiddür husûlî mümkün olmaz. Dedüm böyle evkâf zevâyidsüz olur mu? Dediler zarûriyyât-ı âsitâneden ziyâde kalursa bizden kalur mu? Dedüm vakıf mâlin ziyâde tasarruf etmek vebâldür. Dediler akçemüzle satun almışuz bize helâldür. Dedüm hisâb alsalar bu sülûkünüzün fesâdı bulunur. Dediler bu hisâb kıyâmetde alınur. Dedüm dünyâda dahi hisâb olur zîrâ haberin işitmişüz. Dediler andan dahi bâkümüz yokdur kâtibleri râzı etmişüz.

Gördüm ki suâlîme cevâbdan gayrı nesne vermezler ve bu berât ile hâcetüm revâ görmezler...

(Fuzûlî'nin *Şikâyetnâme*'sinden).<sup>1</sup>

İslâm öncesinde de varlığı bilinen vakıflar<sup>2</sup> Osmanlı'da dinî, sosyal ve ekonomik hayatın merkezinde yer alan, idarî açıdan bağımsız kurumlardı.

<sup>1</sup> Abdülkadir Karahan, "Fuzûlî'nin Mektupları I", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, II/3-4, İstanbul 1948, 256.

<sup>2</sup> Vakıf konusunu hubs, zekât, sadaka, vasiyet, miras, hibe, hediye, hayırseverlik çerçevesinde tartışan ve vakfın İslâm fikhundaki köklerini ekoller açısından değerlendiren çalışmalar için bk. Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, II, Ankara 1942, 1-35; Joseph Schacht, "Early Doctrines on Waqf", 60. *Doğum Günü Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara 1953, 443-452; Moshe Gil, "The Earliest Waqf Foundations", *Journal of Near Eastern Studies*, 57/2, Chicago 1998, 125-140; Randi Carolyn Deguilhem-Schoem, *History of Waqf and Case Studies from Damascus in Late Ottoman and French Mandatory Times*, Doktora Tezi, New York University, New York 1986, 49-80; John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Brill, Leiden 1986, 5-20; Norbert Oberauer, "Early Doctrines on Waqf Revisited: The Evolution of Islamic Endowment Law in the 2nd Century AH", *Islamic Law and Society* 20/1-2, Leiden 2013, 1-47; Çok daha kapsamlı ve etkileyici bir inceleme için bk. Peter C. Hennigan, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafî Legal Discourse*, Brill, Leiden 2004, 50-106; Murat Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, çev. Elif Süreyya Genç, Karatay Üniversitesi Yayıncılık, Konya 2017, 14-15; Vakıf kurumunun Roma/Bizans kökleri üzerine önemli bir çalışma için Murat Çizakça, "Philanthropic Foundations in

Buna karşılık vakıflardaki bütün faaliyetler vakfiye ve kanunlara dayanmak ve dolayısıyla hukuka uymak durumundaydı. Bu amaçla, vakıfların kuruluşu da dahil olmak üzere gerçekleşen her türlü işlem devletin bilgisi dairesinde yürütülürdü. Bütün bu işlemler, farklı kanallarla ayrıca da teftiş edilirdi.

Vakıf teftişlerinin aktörleri içeriden dışarıya doğru mütevellî, nazır ve kadı (hâkim) şeklinde sınıflandırılabilir. Mütevellî, vakıfla ilgili bütün işlemlerin baş yürütücüsü olarak aktif bir konumda yer alırdı. Eğer vakfın bir nazır varsa mütevellî ona tabi olurdu. Nazırın onaylamadığı herhangi bir işlemde mütevellînin karar yetkisi bulunmazdı.<sup>3</sup> İslâm tarihinde kadim bir geçmişi bulunan nazır, vakfın iç hukuk ve işleyişinden sorumlu olan, atama yetkisine sahip en üst idari makamı işgal ederdi. Bir anlamda nazır, iç denetlemeden sorumlu amirdi. Büyük vakıfların nezareti genellikle darüssade ağası, şeyhülislâm, kazasker, sadrazam gibi yüksek rütbeli kimselere bırakılmıştı.<sup>4</sup>

Kadı ise, vakfın işleyişine devlet adına müdahil olan denetleyici mekanizmanın ilk ayağını oluştururdu. Bir vakfın kurulabilmesi için kadının onayı şarttı. Vakfın yürüttüğü bütün işlemler kadıya tescil ettirilirdi. Vakıfla ilgili herhangi bir meselede kanunlara göre hükmetme görevi kadıya aitti. Teftiş ve denetlemeler, vakıfların bulunduğu yerlerde kadılar ve merkezdeki muhasebe kalemleri üzerinden yürütülmekteydi. Bütün mütevellîler, işlemlerini şeffaf bir şekilde görmek zorundaydılar. Nazırın bilgisi dahilinde gerçekleşmiş olsa dahi kadıya tescil ettirilmeyen işlemler resmîyet kazanmazdı. Bundan dolayı, vakıfların mali veya idari her türlü işleri ile ilgili olarak merkezi yönetimin talimat ilettiği yetkililerin başında kadılar gelmekteydi. Vakıfların yıllık gelir gider dökümlerini ayrıntılı olarak belgeleyen muhasebeleri de bizzat kadılar tarafından görülürdü. Vakıfların tescil edilen

---

Roman/Byzantine and Ottoman Empires: A Study in Continuity and Change", *Festschrift for Olga Katsiardi* (yayınlanacak). Çalışmanın web yayını için bk. [https://www.academia.edu/37437185/\\_Philanthropic\\_Foundations\\_in\\_Roman\\_Byzantine\\_and\\_Ottoman\\_Empires\\_A\\_Study\\_in\\_Continuity\\_and\\_Change\\_to\\_be\\_published\\_in\\_the\\_Festschrift\\_for\\_Olga\\_Katsiardi](https://www.academia.edu/37437185/_Philanthropic_Foundations_in_Roman_Byzantine_and_Ottoman_Empires_A_Study_in_Continuity_and_Change_to_be_published_in_the_Festschrift_for_Olga_Katsiardi) (Erişim Tarihi: 30.11.2019).

<sup>3</sup> Ömer Hilmi Efendi, *İthâf'ül-Ahlâf fî Ahkâm-il Evkâf*, VGM, Ankara 1977, mesele 327, 93. Her vakfın nazır yoktu. H. Yüksel, incelediği 313 vakfın sadece 139'unda nazır bulunduğunu tespit etmektedir. Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683)*, Dilek Matbaası, Sivas 1998, 64.

<sup>4</sup> F. Köprülü, "Vakıf Müessesesinin", 14.

yıllık muhasebe defterleri incelenmek üzere kadılar tarafından merkeze ulaştırılırdı. Bütün bunlar olağan/mutat/periodyok teftiş ve denetlemeler kapsamında gerçekleşmekteydi.

Vakıf idaresi ve denetimi, sorumluluk dağılımındaki genişlik ve çeşitlilik dolayısıyla çok dağınık bir vaziyet arz etmekteydi. Mutat/periodyok denetlemelere rağmen söz konusu dağınıklığın tabiatı gereği vakıflarda azımsanmayacak ölçüde usulsüzlük ve yolsuzluk yaşanmaktaydı. Bu tür durumlarda özel emirlerle başlatılan denetlemeler olağanüstü teftişler olarak yerine getirilirdi.

Vakıf idaresindeki bu dağınıklığın giderilmesi ve sistemin toparlanması için öncelikle teftişlerin kurumsallaşması gerekli görülmeye başlamıştı. Vakıfların denetim ve kontrolü için yüksek makamlardaki devlet adamlarının nazır atanması bu sürecin ilk adımlarını teşkil etmişti. Bu kapsamdaki ilk hamle 16. yüzyılın sonlarında, ikincisi de 17. yüzyılın ilk yarısında yapıldı ve hususi mahiyette iki mahkeme ortaya çıktı. Birinci mahkeme, başlıca görevi darüssaade ağasının nazır<sup>5</sup> olduğu selatin vakıfları ve Haremeyn vakıflarının hukuki işlemlerini yürüten "Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği", ikincisi ise İstanbul'daki vakıfların mali işlerini takip eden "Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi" idi.

Bütün vakıfların hukuki işlemleri ilk dönemlerde her mahkeme tarafından görülebilmekteydi. Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği'nin kurulmasıyla darüssaade ağası nezaretindeki selatin ve Haremeyn vakıfları, karmaşık işleyen bu yapının dışına çıkarıldı. Böyle bir ayrıma gidilmesinin bir nedeni, söz konusu vakıfların büyük varlık ve gelirlere sahip olmasıydı. Buna karşılık Müfettişlik Mahkemesi diğer mahkemeler gibi, vakıfların tamamının hukuki muamele ve teftişlerini görme yetkisine de sahipti. Darüssaade ağaları tarafından kurulmuş olan vakıflar da bu kapsamdaydı.<sup>6</sup> II. Mahmud dön-

<sup>5</sup> Darüssaade ağası bütün Harem ağaları, Eski ve Yeni saray tebardarları (Sarây-ı Cedîd, Sarây-ı Atfık) ve kozbekçileri, Haremeyn görevlileri, selâtin, vüzerâ, darüssaade ağalarına ait vakıf görevlilerinin amiriydi. Bk. Ülkü Altındağ, "Dârüssaâde," *DİA*, 9, TDV, İstanbul 1994, 1'den naklen TSMA, nr. E 449/39, 7014/31-32.

<sup>6</sup> Osmanlı'da saray hadım ağalarının (darüssaade ağaları) mimari hamilikleri hakkında önemli bir çalışma için bk. Ayşe Ezgi Dikici, *Obscure Roots, Solid*

minde Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulmasıyla Mahkeme'nin ismi "Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği"ne dönüştü. Vakıflara özel kurulan ikinci mahkeme olan Evkaf Muhasebeciliği ise, İstanbul kadısına bağlı bir naiplik mahkemesi idi.

İsimleri geçen hususi mahkemeler, vakıf idaresini merkezileştirme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. 19. yüzyılda Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulması, vakıf idaresindeki toparlanma sürecinin nihai merhalesini temsil etmekteydi. Bu bağlamda, söz konusu mahkemelerle başlayan ve Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin teşekkülü ile neticelenen merkezileşme ve kurumsallaşma sürecindeki kritik evrelerin incelenmesi, Osmanlı vakıf tarihine katkı sağlaması bakımından önemli görülmektedir.

### Osmanlı'da Vakıflar ve Haremeyn Vakıfları

Her vakfın kendine özgü idari şart ve kuralları vardı. Bu kuralların belli bir üslupta düzenlenilerek bir hâkime/kadıya tescil ettirilmesi ile vakıf resmiyet kazanırdı.<sup>7</sup> Kadı sicillerine işlenen ve vakfiye adı verilen bu kayıtlarda sıralanan söz konusu şartlar, her vakfın bağlı bulunduğu kaideleri teşkil ederdi. Vakıfların idaresinde ve her türlü hukuki meselede vakfiye şartlarına uyulması zorunluydu.

İmparatorluğun hemen her bölgesinde vakıflara ait çok sayıda köy, mera, mezra, ev ve dükkân gibi maddi getirisi olan gayrimenkuller bulunmaktaydı. Buralardan sağlanan gelirlerle çeşitli hizmetler veren vakıfların zaafa uğraması toplumsal ve ekonomik düzenin de olumsuz etkilenmesine yol açabilmekteydi. Mevcut dengenin korunması için gelirlerin aksamaması şarttı. Bu nedenle, mutat/periyodik teftiş ve denetlemelere

---

*Foundations: Comparative Study on the Architectural Patronage of Ottoman Court Eunuchs*, Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, İstanbul 2009; Darüssaade ağalarının vakıfları hakkında örnekler ve değerlendirmeler için bk. Jane Hathaway, "The Economic and Charitable Activities of the Ottoman Chief Harem Eunuch (Darüssaade Ağası) in the Ottoman Provinces", *History from Below: A Tribute in Memory of Donal Quataert*, ed. Selim Karahasanoğlu - Deniz Cenk Demir, Bilgi University, İstanbul 2016, 199-205; Darüssaade ağalarının yükselişini inceleyen bir çalışma için bk. Yıldız Karakoç, *Palace Politics and the Rise of the Chief Black Eunuch in the Ottoman Empire*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2005.

<sup>7</sup> Ebussuud'un ilgili fetvası için bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları: Kanunî Değerinde Osmanlı Hayatı*, Gonca Yay., İstanbul 2009, 110.

azami özen gösterilirdi. Denetleme işini, imparatorluk genelindeki bütün kadı/şer'iyeye mahkemeleri periyodik olarak yürütmekteydiler. Vakıfların diğer hukuki işlemleri de aynı mahkemeler tarafından görülmekte, bütün işle-yiş ise merkezi idare tarafından takip edilmekteydi.

Vakıf kurma sadece belli bir sınıf veya zümreye mahsus değildi. Herkes isteği doğrultusunda, maddi imkânları nispetinde bir vakıf kurabilirdi. Bu ortamın sağladığı bir sonuç olarak, başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun hemen her bölgesinde küçük veya büyük binlerce vakıf kuruldu. Vakıf sahipleri veya onların nesillerine sağladığı maddi getiri yanında umulan manevi karşılık da bunda etkili oldu. Küçük vakıflar, mütevazı varlık ve gelirlerle sahipti. Padişahlar, valide ve hanım sultanlar, vezirler, paşalar ve diğer seçkin kimselere ait olanlar ise gayrimenkul ve gelir bakımından çok daha zengindi.

Kurumsal açıdan anonim bir özelliğe sahip olan Haremeyn Vakıfları en büyük vakıf kategorisindeydi.<sup>8</sup> Söz konusu vakıfların muhasebe işlerini takip eden özel bir büro kurulmuştu.<sup>9</sup> Gelirleri, nihai olarak Mekke ve Medine'ye hasredilen müstakil yüzlerce vakfın Haremeyn Vakıfları'na ilhakı ile bu kurum her geçen gün daha da genişlemekteydi.<sup>10</sup> Haremeyn Vakıfları'na dahil/ilhak edilen vakıflar, artık vakıf kurucularının isimleri ile anılmazlardı. Medine-i Münevvere isminin, Haremeyn'in müteradifi olarak kullanıldığı da olurdu.

Tarihsel açıdan Osmanlı öncesine dayanmakta olan<sup>11</sup> ve tamamen hayır hizmeti sunan Haremeyn Vakıfları'na Osmanlı padişahları tarafından da özel

<sup>8</sup> Haremeyn'e yıllık olarak gönderilen meblağlar hakkında bir değerlendirme için bk. Mustafa Güler, *Osmanlı Devlet'inde Haremeyn Vakıfları (XVI. – XVII. Yüzyıllar)*, TATAV, İstanbul 2002, 203-205.

<sup>9</sup> Oktay Güvemli - Batuhan Güvemli, "Osmanlı Kayıt Kültüründe Vakıf Muhasebesi ve Devlet Muhasebe Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, 46, Ankara 2016, 11.

<sup>10</sup> Müellifi bilinmeyen *Kitab-ı Müstetâb* isimli eserde 1620'li yıllara kadar Haremeyn Evkafı'ndan Darüssaade hazinesine yıllık bir milyon akçeden fazla miktarda paranın girdiği ifade edilmektedir. Bk. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-i Müstetâb, Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, Hurzü'l-Mülûk*, TTK, Ankara 1988, 20. Haremeyn Vakıfları'nın gelirleri hakkında 16 ve 17. yüzyıllardaki farklı dönemlere ait bilgiler için bk. Güler, *Haremeyn Vakıfları*, 223-225.

<sup>11</sup> Genel bilgi için bk. Güler, *Haremeyn Vakıfları*, 29-40.

bir önem verildi.<sup>12</sup> Osmanlı dönemi Haremeyn Vakıfları'nın gelişiminde belli başlı bazı vakıfların katılımı ön plandaydı. Bunlar, Memlükler tarafından kurulmuş olan Deşîsetü'l-Kübrâ,<sup>13</sup> Hürrem Sultan'ın kurduğu Hasekiye, III. Murad tarafından kurulmuş olan Muradiye, IV. Mehmed'in kurduğu Muhammediye ve II. Ahmed'in kurduğu Ahmediye vakıflarıdır.<sup>14</sup>

Haremeyn Vakıfları'nın en belirgin özelliklerinden biri yeni katılımların sürekliliği idi. Şöyle ki, zürri vakıf sahiplerinin önemli bir kısmı kurdukları vakıflarını nesilleri kesildikten sonra Haremeyn'e şart etmekteydiler. Müstakil olarak hayatiyetini sürdüren bu vakıflar sırası geldiğinde (vâkıfın nesli kesildiğinde veya vakıf çalıştırılmaz hale geldiğinde) Haremeyn Vakıfları çatısı altında toplanmaktaydılar. Bu işlemlerden Haremeyn Vakıfları mütevellileri sorumluydu. Takibi oldukça zor olan bu süreçler kısaca şöyle gerçekleşirdi. Vakıf sahibi vefat eder, nesli kesilir, vakfın şart edildiği hiçkimse hayatta kalmaz, bu noktada Haremeyn Vakıfları mütevellisi devreye girerek mahkeme aracılığı ile vakıf yerin ilhakını sağlardı. Eğer vakıf yer, yangın veya bakımsızlık gibi nedenlerden dolayı artık işlemeze hale gelmişse vakıf sahiplerinin rızaları ve kararları ile Haremeyn'e doğrudan ilhak da olunabilirdi. İlhak edilecek vakfa ait varlıkların öncelikle eksiksiz tespiti ve sonrasında zaptedilmesi şeklinde gerçekleşen bu işlem büyük bir dikkat gerektirmekteydi. Haremeyn Vakıfları'na katılan vakıflarla ilgili Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği sicillerinde yer alan önemli sayıdaki kayıtlar, ilhak süreçlerine gösterilen dikkatin bir tazahürü olmalıdır.<sup>15</sup>

<sup>12</sup>Ş. Tufan Buzpınar - Mustafa S. Küçükaşçı, "Haremeyn", *DİA*, 16, TDV, İstanbul 1997, 153-154.

<sup>13</sup>Haremeyn fukarasına verilmek üzere Mekke ve Medine imaretlerinde pişirilen çorba olan deşîşe ile ilgili genel bilgi için bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Deşîşe", *DİA*, 9, TDV, İstanbul 1994, 214-215; Deşîşe vakıfları için ayrıca bk. Güler, *Haremeyn Vakıfları*, 172-78

<sup>14</sup>Stanford J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton University Press, Princeton 1962, 269-270.

<sup>15</sup>Fatma Hatun Vakfı'na ait değişik yerlerdeki evlerin ilhakı ile ilgili kayıtlar için bk. Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği Şer'iyeye Sicilleri (EHM ŞS), 48, 190/3, 219/1, 223/1, 227/1, 273/2-3 (1062/1651); Mustafa b. Mehmed Vakfı'na ait olup üç yıldır vakıf sahiplerinden kimsenin ortada bulunmaması üzerine boş kalan bir arsanın ilhak kaydı için bk. EHM ŞS, 54, 146/1 (4 Z 1073/10 Temmuz 1663).



## Olağanüstü Teftişler ve Müfettişler

Vakıfların kiralama, görevlendirme, tamir gibi her türlü idari ve mali işlerini denetleyen ve onaylayan yetkili merci kadı mahkemeleri idi. Teftişin başlıca amaçları, vakıfların doğru idare edilmesi, vakıf haklarının korunması ve kurumsal devamlılığın sağlanmasıydı.<sup>16</sup> Vakıfların idaresinde karar mekanizması sadece mütevellilere bağlı olarak çalışmaz, hukuki otorite olarak kadının onayı mutlaka alınır. Zira, işlemlerin resmîyet ve hukukilik kazanabilmesinin tek yolu buydu.<sup>17</sup> Vakıfların bütün mali ve idari işlemleri, bağımsız mahkemeler marifetiyle alenileşip şeffaflaşırken, idari sorumluluk da bu sayede paylaşılmış olurdu. Ortaya çıkan idari veya mali meselelerde, karar verici hukuki otorite yine kadı idi. Merkezi yönetim, vakıflarla ilgili herhangi bir şikâyeti kadı/mahkeme üzerinden inceletir, gerektiğinde de bilirkişilere olağanüstü teftişler yaptırırdı. Şikâyetlerin ana temasını idari bozukluklar, usulsüzlükler ve yolsuzluklar oluşturmaktaydı.

Küçük veya büyük bütün vakıflara ait gayrimenkullerin idaresi ve gelirlerin tahsili için ilgili yerlerde mütevelliler bulunmasına karşılık, usulsüzlükler nedeniyle gelirlerin eksiksiz toplanması her zaman mümkün olmazdı.<sup>18</sup> Diğer taraftan, usulsüzlük ve yolsuzluklarla ilgili olarak merkeze iletilen şikâyetlerin odağında çoğunlukla mütevelliler yer almaktaydı.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 1589 yangını sonrasında bazı vakıf yerlerin satıldığı ve bazılarının da mukataaya verildiği bilgisinin araştırılması emri de İstanbul kadısına yazılmıştı. 66 Numaralı (H.997-998/M.1589-1590) *Mühimme Defteri (İnceleme-Metin)*, haz. Reyhan Aytac, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014, 78/126 (20 Za 997/30 Eylül 1589). Bk. EK-1.

<sup>17</sup> İslâm tarihinin bütün dönemlerinde görülen vakıf teftişlerinin niteliği ve evveliyatına dair doyurucu bilgiler için bk. Köprülü, "Vakıf Müessesesinin", 14-22.

<sup>18</sup> Kanuni Vakfı'nın alacaklarının tahsili hakkındaki emirler için bk. 7 Numaralı *Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks*, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA, Ankara 1999, III, 2633/340-341 (22 C 976/12 Aralık 1568); 55 Numaralı *Mühimme Defteri*, haz. Musa Günay, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1996, 220/150, 223/151, 249/166-167, 273/188 (M-Ra 993/Ocak-Mart 1585); 66 Numaralı *Mühimme*, haz. Aytac, 33/97, 321/262-263 (Za 997-R 998/Eylül 1589-Şubat 1590).

<sup>19</sup> Vakıflardaki yolsuzlukları örneklendiren derleme bir çalışma için bk. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Vakıflarında İdarî Bozukluklar ve Mütevellî", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Tarih*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, M. Birol Ülker, Ülke Armağan Yayınları, İstanbul 2014, I, 387-404; Vakıflardaki

Şikâyet sahipleri, vakıfta gördükleri usulsüzlük veya aksaklığı merkeze bildirerek, yapılacak teftişe öncülük etmiş olurlardı. Durumun yerinde incelenmesi için de merkez tarafından ya ilgili kadıya teftiş görevi verilir veya dışarıdan bir müfettiş görevlendirilirdi.

Mütevelliler, yıllık gelir gider muhasebelerini sicile işlenmek ve merkeze gönderilmek üzere buldukları yerdeki kadıya aktarırlardı.<sup>20</sup> Bunlar mutaat ve periyodik teftişler kapsamındaydı. Bu takvim aksadığında veya muhasebe kayıtlarıyla ilgili herhangi bir şüphe belirdiğinde kadılardan muhasebe defterlerini merkeze göndermeleri her an istenebilirdi.<sup>21</sup> Takvime uymadığı veya yolsuzluk yaptığı düşünülen mütevellilerle ilgili olarak da durumlarına göre farklı işlemler yapılabilirdi. Örneğin, Lala Mustafa Paşa'nın Şam Kunaytara'da bulunan vakıfları mütevellisi, muhasebesi görülmek istendiğinde "vilâyet kadıları muhâsebelerim görüp imzâ etmişlerdir" diyerek teftişe karşı çıkmıştır. Bir buçuk milyon akçeden fazla bakiye sorulduğunda ise "re'âyâ zimmetindedir" diyerek olayı savuşturmak istemesi üzerine durumun yerli yerinde incelenmesi için bir müfettiş gönderilmiştir.<sup>22</sup>

Vakıf muhasebelerinin uzun yıllar görülememiş olması da başta mütevellileri ilzam eden usulsüz bir durum olarak kabul edilirdi. Bu durumdaki görevliler şüpheli addedilir ve beliren şüphenin izale edilmesi için olağanüstü teftiş kaçınılmaz hale gelirdi. Yapılan işlemlerde şüpheli maddeler ayrı ayrı incelenirdi. Her vakanın durumuna göre teftiş geniş tutulur veya sınırlandırılırdı. Teftiş, muhasebenin görülmediği veya merkeze bildirilmediği zaman aralığına mahsus olabileceği gibi, şüpheli mütevellinin göreve başlamasından itibaren olan dönemi de kapsayabilirdi.

---

yolsuzluklar konusunda bir başka genel değerlendirme için bk. Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK, Ankara 2003, 192-196.

<sup>20</sup> Kudüs'te Haseki Sultan Vakfı'nın gelmeyen muhasebe defterlerinin incelenmesi için Medine kadısına yazılan emir için bk. *55 Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 349/237-238 (7 Za 993/31 Ekim 1585). Bk. EK-2.

<sup>21</sup> Bursa'da Yıldırım Bayezid Evkafı mütevellisinin teftişi için padişahlar Orhan, I. Murad ve II. Murad Vakıfları kâtiplerinin vakıf müfredat defterleri ile İstanbul'a gönderilmesine dair Bursa kadısına yazılan emir için bk. *XLIX Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil - Metin)*, haz. Hasan Yıldız, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1996, 505/232 (6 B 991/26 Temmuz 1583).

<sup>22</sup> *55 Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 334/228-29 (26 S 993/27 Şubat 1585).

Müfettişlerden, mütevellilerin bütün “mahsul ve masrafları”, “muhâsebeleri görülmemiş eyyâmı” ve “bir def’a görülüp meşkûk ve şüpheli olan mevâdd”ın incelenmesi istenebilirdi.<sup>23</sup>

Beliren şüpheye bağlı olarak önceki yıllara ait muhasebeler de görülebilirdi.<sup>24</sup> Hatta, Bursa ve Edirne’de Haremeyn’e vakfedilen yerlerde herhangi bir yolsuzluk olup olmadığını tespit etmek amacıyla son otuz yıllık sicil kayıtlarının istenmesi gibi istisnai teftiş usulleri de benimsenebilirdi.<sup>25</sup> Bazen de müteveli ve nazırın, vakfı ortak bir şekilde dolandırdıkları olurdu.<sup>26</sup> Diğer taraftan, seleflerinin hesabı halihazırdaki mütevellilerden sorulamazdı.<sup>27</sup>

Kendisini mültezim gibi göstererek vakıflara ait vergileri toplayan kişiler çıkabildiği gibi,<sup>28</sup> usulsüzlük ve yolsuzlukların failleri bizzat kadılar da olabiliyordu.<sup>29</sup> Kadılardan, vakıf mültezimlerinin işlerine karışanlar olduğunda bu sefer de onlara yetki sınırlarını hatırlatan emirler gönderilirdi. Örneğin, Hatice Sultan Vakfı görevlisine usulsüz olarak bazı müdahalelerde bulunan Vize kadısına, zamanı geldiğinde muhasebesini görmek dışında vakfa karışma hakkı bulunmadığını bildiren uyarı emri şöyleydi:

<sup>23</sup> 55 Numaralı Mühimme, haz. Günay, 274/189, 349/234-238, 376/254-256 (Ra-Za 993/Mart-Ekim 1585); 66 Numaralı Mühimme, haz. Aytaç, 199/196-97 (28 M 998/7 Aralık 1589).

<sup>24</sup> Ömer Hilmi, *İthâf’ül-Ahlâf*, mesele 310, 90.

<sup>25</sup> 7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): *Özet-Transkripsiyon-İndeks*, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA Yay., Ankara 1998, I, 15/9 (9 B 976/7 Ocak 1569). Bk. EK-3.

<sup>26</sup> 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (vr. 1-230): *İnceleme-Metin*, haz. Abdullah Tanrıvermiş, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014, 409/301 (13 N 1002/2 Haziran 1594). Bk. EK-4.

<sup>27</sup> Ömer Hilmi, *İthâf’ül-Ahlâf*, mesele 311, 90.

<sup>28</sup> Halep bölgesinde vakıf reayadan hukuksuz vergi toplayan kişinin yakalanması ve tahrir emirleri için bk. 66 Numaralı Mühimme, haz. Aytaç, 25/92-93, 499/363 (29 L 997/10 Eylül 1589; 8 R 998/14 Şubat 1590).

<sup>29</sup> Kudüs kadısının devlet ve vakfa ait inşaat malzemesi ile kendine ev yapması hakkındaki teftiş emri için bk. 7 Numaralı Mühimme, haz. Yıldırım vd., III, 2159/96-97 (23 Ra 976/15 Eylül 1568); Çankırı kadısının müteveliye karşı haksız tavrı ile ilgili kayıt için bk. 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027 / 1617-1618): *Özet, Transkripsiyon, İndeks ve Tıpkıbasım*, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA Yay., Ankara 2000, 48/31-32 (15 Z 1026/14 Aralık 1617).

senin âmîle dahl ü ta'arruzun aslı yoktur mütevellisinin muhâsebesi görülmek lâzım geldikde zamâniyle muhâsebelerin görmektir, buyurdum ki vardıkda evkâf-ı mezkûrenin muhâsebesi görülmek lâzım geldikde mütevellisi ile görüp aslâ evkâf-ı mezkûre âmiline dahl ü ta'arruz etmeyip iltizâm eylediği karye zabt ve tasarrufuna karışmayasın, arza muhtâc olanı yazıp bildiresin<sup>30</sup>

Vakıflara ait arazilere ve buraları tasarruf eden reyaya ehl-i örfün de müdahale hak ve yetkisi yoktu. Buna karşılık, sipahilerin vakıf yerlere olan müdahalesine de rastlanırdı.<sup>31</sup> Böyle bir olayın yaşandığı Rumeli'nde Haremeyn Vakıfları'na ait yerlerdeki reyadan bir kısmı dağılmış, buldukları yeri terk etmiş ve vakıf zarara uğramıştı.<sup>32</sup>

Olağanüstü teftişler, sorunun tespiti ve çözümlenmesi için yürütülecek hukuki sürecin en önemli aşamasını teşkil etmekteydi. Müfettişlerden, teftişin yerli yerinde yapılması, ilgili kişilerin mahkemeye çıkarılmaları, kimsede vakıf mal veya parasının bırakılmaması, kimsenin kayırılmaması ve arzu gerektiren bir durum varsa mutlaka yazılması gibi görevler istenmekteydi. Diğer taraftan, vakıf yönetiminde vakfiyeye aykırı durumların tespiti, gelirlerin doğru yerlere harcanmasının temini, vakfın zarara uğratılmaması, vakıf mallarının ederinden düşük fiyatlara kiralanmaması gibi konular da bu tür teftişlerin genel amaçları arasındaydı.<sup>33</sup>

Tespit edilebilen en erken tarihli vakıf teftişi örneği II. Bayezid dönemine aittir. Bursa'daki kadılara gönderilen bir emirde Haremeyn Vakıfları müteveli, cabi ve diğer çalışanlarının vakfa zararları olduğunun bildirilmesinden bahisle mütevellilerin her yıl gelecek vakıf muhasebesini

<sup>30</sup> 21 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil-Metin), haz. Sıtkı Çelik, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1997, 554 (9 Za 980/13 Mart 1573).

<sup>31</sup> Farklı örnekler için bk. 7 Numaralı Mühimme, yay. haz. Yıldırım vd., III, 2334/188-189 (3 Ca 976/24 Ekim 1568); 72 Numaralı Mühimme, haz. Tanrıvermiş, 29/22-23, 397/294 (17 Za 1002/4 Ağustos 1594; 12 Ca 1002/3 Şubat 1594).

<sup>32</sup> EHM ŞS, 1, 183a/1 (1 Za 1034/6 Ağustos 1625).

<sup>33</sup> Şam'da ilgisiz kişilere verildiği anlaşılan Haremeyn'e ait gelirlerle ilgili yazılan emir için bk. 29 Numaralı Mühimme Defteri (984/1576) (Tahlil-Özet-Transkripsiyon), haz. Gülay Kahveci, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1998, 515/269 (25 Za 984/23 Şubat 1577). Bk. EK-5.

kadıya arz etmesi, bu muhasebelerin kadıların mühürlü defterlerine işlendikten sonra Divan'a gönderilmesi istenmekteydi.<sup>34</sup> Yine II. Bayezid döneminde, Fatih Sultan Mehmed Vakfı'nın Anadolu'daki üç yıllık gelirlerinin tespiti, müteveli, cabi, kâtip ve diğer vakıf çalışanlarının teftişi, şikâyet konusu olan meseleler varsa bunların muhakeme edilmesi konularında Kütahya kadısına bir teftiş emri yazılmıştı. Belgede ayrıca, söz konusu vakfın İstanbul'daki çalışanlarının teftişi için daha önce bir hüküm yazıldığı da belirtilmekteydi.<sup>35</sup>

Muhtemel bir zarar ve kaybı önlemek için vakıf köylerin sınır bilgilerinin tahrirlerle güncellenmesi de teftişlerin bir ayağını teşkil etmekteydi. Bu görevle vazifelendirilen kişiye gerekli hüküm yazılırken, bir taraftan da ilgili bölgedeki kadılara emirler çıkarılırdı.<sup>36</sup> Vakıf tahrirlerinin, timar tahrirlerinde olduğu gibi, devlet katındaki değeri büyüktü. Teftişler sırasında kılavuz işlevi gören bu tahrirler, vakıfların sahip olduğu arazi ve diğer her türlü geyrimenkulün tespitini mümkün kıları. Ö. L. Barkan ve E. H. Ayverdi'ye göre vakıf tahrirleri, devletin 16. yüzyılda düzenli aralıklarla yaptırdığı arazi ve nüfus tahrirlerine benzemektedir. Bir vakfın kuruluş şart ve amacına göre işleyiş tarzları ve mali durumları bu tahrirler üzerinden tespit edilmekte ve varsa yolsuzlukların ortaya çıkarılması mümkün olmaktadır.<sup>37</sup> Hüdavendigâr, Karesi ve Aydın sancaklarında bulunan Haremeyn, selatin ve diğer vakıfları tahrir görevi verilen fakat, bu işi bitirmemişken Osmanlı-Avusturya Savaşı'na gitmek isteyen İbrahim isimli kâtime III. Murad şöyle hitap etmekteydi:

Hâlâ me'mûr olduğun hizmeti itmâma erişdirmedin  
südde-i sa'âdetime gelip sefere gitmek murâd eylediğinde

<sup>34</sup> Bursa Şer'iyye Sicili, no: A-7, vr. 62b (10 N 893/18 Ağustos 1488). Bk. EK-6. Bu kayıttan şu eser vasıtasıyla haberdar oldum: Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990, II, 140-141.

<sup>35</sup> İlhan Şahin - Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divân - Bürokrasi - Ahkam: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul 1994, hk. 309 (Z 906/Haziran 1501).

<sup>36</sup> Sınır karışıklıkları ve tahrirleri konusunda bk. 7 *Numaralı Mühimme*, yay. haz. Yıldırım vd., III, hk. 2231/132, 2232/133 (17 Ra 976/9 Eylül 1568); 72 *Numaralı Mühimme*, haz. Tanrıvermiş, 29/22-23 (17 Za 1002/4 Ağustos 1594); 89 *Numaralı Mühimme Defteri*, haz. Eren Bahri Gök, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2003, hk. 84/60-61 (20 Ş 1052/13 Kasım 1642).

<sup>37</sup> Ö. Lütfi Barkan - E. Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, İstanbul 1970, V.

hizmet-i mezbûre dahi mühimmâtdan olmağın Vezîria-zam Serdâr Sinan Paşa tarafından sefere varmayıp hizmet-i mezbûrede olmak için emr-i şerîfim verilmeğın ol emr-i şerîfim mücebince sefer-i mezbûra varmayıp varıp tahrîr hizmetin itmâma erişdirmek emr edip buyurdum ki, vusûl buldukda te'hîr etmeyip müşârün-ileyh serdâr-ı zafer-şî'ârım tarafından verilen hük-m-i hümâyûnum mücebince varıp tahrîr hizmetin itmâma erişdiresin.<sup>38</sup>

Devlet yönetiminde önemli bir konum elde ettikten sonra uhdesine büyük vakıfların nazırlığın alarak ekonomik olarak da bir güce kavuşan darüssaade ağası,<sup>39</sup> vakıfların sorunları hakkında padişaha arzihal sunabilir ve olağanüstü teftiş yapılmasını sağlayabilirdi. Bu sorunlar alacak tahsili, uzun yıllar muhasebenin görülmemiş olması, mütevellinin yaptığı düşünülen yolsuzluklar olabilirdi.<sup>40</sup> Hatta ileriki tarihlerde darüssaade ağaları, ilgililere doğrudan da talimat gönderebilmişlerdir.<sup>41</sup>

Vakıflar hakkındaki şikâyetler, ilgili kadı veya yakın bölgeden bir başka kadıya inceletilebilir, gerektiğinde dışarıdan müfettiş de görevlendirilebilirdi. Olağanüstü teftiş görevi bir kişiye verilmekteyse de müfettişler tek başlarına çalışmazlar, yetkin bir heyet ile koordineli bir şekilde hareket ederlerdi. Yanlarında mutlaka uzman yardımcıları, bilirkişiler bulunurdu. Teftişlerin salimen yapılabilmesi için gerekli tedbirleri almak üzere beylerbeyilere de görev emri yazılırdı.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (nr. 231-473): İnceleme-Metin, haz. Zafer Şahin, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014, 697/239-240 (4 Ra 1002/28 Kasım 1593).

<sup>39</sup> Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara 1971, 119.

<sup>40</sup> 55 Numaralı Mühimme, haz. Günay, 192/132-133, 261/178, 274/189, 292/203, 293/204 (Muharrem-Rebiülevvel 993/Ocak-Mart 1585); 66 Numaralı Mühimme, haz. Aytaç, 199/196-197, 346/275-276, 441/328, 443/330 (Muharrem-Rebiülahir 998/Kasım-Aralık 1589, Mart 1590).

<sup>41</sup> Darüssaade Ağası Hacı Beşir Ağa'nın Haremeyn Müfettişi, Bostancıbaşı ve Mimarbaşı'na gönderdiği bir talimatname için bk. EHM ŞS, 137, 48-49 (1157/1744). Bk. EK-7.

<sup>42</sup> Kadı ve beylerbeyilere yazılan teftiş emirleri için bk. 12 Numaralı Mühimme Defteri: (978-979/1570-1572): Özet, Transkripsiyon ve İndeks, yay. Haz. Hacı Osman Yıldırım vd., proje yön.: İsmet Binark, Ankara 1996, II, 909-910/116-17 (4 Ca 979/4 Ekim 1571); 7 Numaralı Mühimme, haz. Yıldırım vd., III, 2714/384 (7 B 976/26 Aralık 1568);

İlgili bölge dışından görevlendirilen müfettişler genellikle kadılık, kazaskerlik, müderrislik yapmış veya yapmakta olan ilmiye mensupları olurlardı. Örneğin, İstanbul'da Sekbanbaşı Yakub Ağa Evkafı'nın yolsuzluk yaptıkları anlaşılan eski ve yeni mütevellilerinin teftişi için eski Priştine Kadısı'na teftiş emri yazılmıştı.<sup>43</sup>

Vakıfların diğer mütevellileri arasında da müfettiş tayini yapılabilirdi. Örneğin, Haseki Sultan'ın Trablusşam'daki vakıflarının olağanüstü teftişine vakfın Kudüs'teki mütevellilerinden Ömer Çavuş görevlendirilmişti.<sup>44</sup> Hukukçu kimliğine sahip olan bu kişilerde bazen muhasebe bilgisi de aranan bir özellik olabilirdi.<sup>45</sup> Müfettişler eğer bu vasfı taşıyorlarsa, hesapların sağlıklı incelenebilmesi için teftiş heyetine defterdar ve muhasebeciler de dahil edilmekteydi.<sup>46</sup>

Hukuk bilgisi ve ilmi yetkinlik dışında müfettişlerde aranan en temel vasıf güvenilirlik idi. İstanbul'da Haremeyn, Ayasofya ve selatin vakıflarının teftişi için 1580 ve 1583'te görevlendirilen müderris Ağazade Muhyiddin,<sup>47</sup>

---

21 *Numaralı Mühimme*, haz. Çelik, 114, 306 (15-28 N 980/19 Ocak-1 Şubat 1573); XLIX *Numaralı Mühimme*, haz. Yıldız, 95/41-42 (4 R 991/27 Nisan 1583).

<sup>43</sup> 43 *Numaralı Mühimme Defteri (H.988 / M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* [s. 1-108], haz. Sevilay Sakarya, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2014, 163/138 (28 R 988/7 Haziran 1580); Benzer teftiş emirleri için bk. 55 *Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 376/254-256 (11 Ra 993/13 Mart 1585); 66 *Numaralı Mühimme*, haz. Aytaç, 204/199-200 (28 M 998/7 Aralık 1589); 346/275-76 (6 M 998/15 Kasım 1589); 72 *Numaralı Mühimme*, haz. Şahin, 495/72 (5 N 1002/25 Mayıs 1594); 85 *Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042) / 1630-1631 (1632))*: Özet, *Transkripsiyon, İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım vd., Ankara 2002, 673/414-415 (Ş 1040/Mart 1631); 89 *Numaralı Mühimme*, haz. Gök, 84/60-61 (20 Ş 1052/13 Kasım 1642).

<sup>44</sup> 55 *Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 410/279 (27 Ra 993/29 Mart 1585).

<sup>45</sup> Mısır'da 1577 yılında selatin vakıflarının harcamalarının doğru yapılmadığı anlaşılınca, muhasebe görebilecek güvenilir bir kadıya teftiş yaptırması için beylerbeyine emir yazılmıştı. 29 *Numaralı Mühimme*, haz. Kahveci, 259/143-44 (5 Za 984/3 Şubat 1577).

<sup>46</sup> XLIX *Numaralı Mühimme*, haz. Yıldız, 233/107 (6 Ca 991/28 Mayıs 1583); 55 *Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 220/150, 223/151, 410/279, 411/280 (M-Ra 993/Ocak-Mart 1585).

<sup>47</sup> 43 *Numaralı Mühimme*, haz. Sakarya, 112/114 (28 R 988/7 Haziran 1580); XLIX *Numaralı Mühimme*, haz. Yıldız, 93/40-41, 257/118-119, 326/150, 327/150 (Ra-Ca 991/Nisan-Haziran 1583); Ayrıca bk. 55 *Numaralı Mühimme*, haz. Günay, 274/189 (21 Ra 993/23 Mart 1585).

1585'te Muhyiddin'in vefat etmesi üzerine onun yerine gelen eski kazasker İvaz Efendi,<sup>48</sup> Bursa kadısı Şemseddin,<sup>49</sup> Süleymaniye müderrislerinden Muslihiddin<sup>50</sup> ve Zağra-i Atik eski kadısı<sup>51</sup> müfettiş olarak tayin edildiklerinde kendilerine hitab eden emirlerde güvenilirliklerine özellikle vurgu yapılmıştı.

Darüssaade ağasına bağlı olarak kurumsal bir kimliğe kavuşan Haremeyn müfettişliğine tayinler, olağanüstü teftişlerin çoğunda olduğu gibi, müderrisler arasından yapılmıştır. Müfettişlik görevleri sonrasında daha üst başka mevkilere gelenler de olmuştur. Şeyhülislam Meşrebzade Mehmed Arif Efendi,<sup>52</sup> Şeyhülislam Mekkizade Mustafa Asım Efendi,<sup>53</sup> Vakanüvis Sahafklar Şeyhizade Mehmed Esad Efendi<sup>54</sup> bu müfettişlerden bazılarıdır.

### Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemelerinin Kurulması

Müfettişlik makamının kurumsal bir yapıya kavuşması öncesindeki olağan ve olağanüstü bütün teftişler merkezi idarenin kontrolü altında yapılmaktaydı. Kesintisiz bir dikkat ve odaklanmayı gerektiren bu denetleme işlemlerinin sağlıklı şekilde yürütülebilmesi ise gittikçe zorlaşmaktaydı. Zamanla yeni vakıflar kurulmakta, Haremeyn'e yeni ilhaklar yapılmakta ve dolayısıyla vakıf gelir ve giderleri de aynı nispette değişkenlik göstermekteydi. Ayrıca, bir vakfa ait işlemlerin farklı dönemlerde farklı müfettiş veya kadılar tarafından görülmesi teftişin takibinde sorunlara yol açabiliyordu. Bu nedenden dolayı, ilk zamanlarda her nezaretin özel müfettişleri bulunmaktaydı. Şeyhülislâm, sadrazam ve darüssaade ağasının nezaretinde bulunan

<sup>48</sup> 55 Numaralı Mühimme, haz. Günay, 223/151-152 (21 Ra 993/23 Mart 1585).

<sup>49</sup> 55 Numaralı Mühimme, haz. Günay, 186/127-128, 243/162-163 (9-29 M 993/11-31 Ocak 1585).

<sup>50</sup> 66 Numaralı Mühimme, haz. Aytaç, 204/199-200 (28 M 998/7 Aralık 1589).

<sup>51</sup> 89 Numaralı Mühimme, haz. Gök, 84/60-61 (20 Ş 1052/13 Kasım 1642).

<sup>52</sup> EHM ŞS, 364, 65 (13 R 1241/25 Kasım 1825); EHM ŞS, 367, 62 (13 R 1241/25 Kasım 1825); EHM ŞS, 374, 1 (13 Ş 1241/23 Mart 1826).

<sup>53</sup> EHM ŞS, 367, 31a (19 M 1239/25 Eylül 1823).

<sup>54</sup> EHM ŞS, 372, 76 (7 R 1243/28 Ekim 1827).



vakıfların teftişi için İstanbul, Edirne ve Bursa'da beş müfettiş görev yapıyordu.<sup>55</sup>

Başta Haremeyn olmak üzere bütün vakıflara ayrı bir dikkat gösterilmesi zorunluluğu, idarenin daha sıkı ve tek elden yürütülmesi ihtiyacını iyice hissettirmektedir. Bu durum, İstanbul'da 16. yüzyılın sonlarına doğru darüssaade ağasının nezareti altında özel yetkili bir müfettişlik mahkemesinin kurulmasını sağladı. Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği adıyla teşekkül eden ve nihayet 19. yüzyılda Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği adını alıp fonksiyonları genişleyerek devam eden Mahkeme, vakıfların idari işleri ve her türlü ihtilaflarına bakan özel yetkili bir kurum olarak varlığını imparatorluğun sonuna kadar sürdürdü.

Orhan Gazi'nin Bursa'daki vakıflarına veziri Sinan Paşa'yı atması ile başlamış olan nazırlık kurumu, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, Fatih, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni dönemlerinde şekil değiştirerek faaliyetlerini devam ettirdi. Hürrem Sultan'ın kurduğu vakıflara nazır olarak Kapıağası Hadım Mehmed Ağa'yı (Babüssaade Ağası) şart etmiş olması Babüssaade Ağalığı Nezareti'ni ortaya çıkardı. III. Murad'ın 1586 tarihli fermanı sonrasında Haremeyn ve sultan vakıflarının idaresi, darüssaade ağası olan Habeşi Mehmed Ağa'nın<sup>56</sup> nezaretine verildi. Yeni bir yapıya büründürülen Evkaf-ı Haremeyn Nezareti'nin artan iş yükünü Müfettişlik, Muhasebecilik, Mukataacılık ve Darüssaade Yazıcılığı isimli dört ayrı kalem yürütmektedir.<sup>57</sup>

Aslında Haremeyn ve selatin vakıflarının idaresinin darüssaade ağasının elinde toplanması için ilk adım 1585 yılında atılmıştı. Yönetimi darüssaade ağası Habeşi Mehmed Ağa'ya devredilen ilk vakıf Şehzade Mehmed Vakfı olmuştu. İstanbul kadısı ve vakıf mütevellisine gönderilen, bu tarihten itibaren vakıfla ilgili bütün meselelerin darüssaade ağasına arz edilmesini bildiren emir şöyledir:

<sup>55</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 3. bs., Ankara 1988, 208.

<sup>56</sup> Habeşi Mehmed Ağa Vakfı'na ait işlemleri içeren defter için bk. EHM ŞS, 9; Genel biyografisi için bk. Jane Hathaway, "Habeşi Mehmed Ağa: The First Chief Harem Eunuch (Darüssaade Ağası) of the Ottoman Empire," *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, Michael Bonner, Leiden 2011, 179-195.

<sup>57</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nin Tarihçe-i Teşkilâtı ve Nuzzârın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1335, 11-16.

İstanbul kadısına ve mahrûse-i mezbûrede Şehzâde Sultan Mehmed Hân mütevellisine, hâlâ merhûm-ı müşârûn-ileyhin evkâfı nezâreti harem-i hümâyûnumdan dârüssa'âdetim ağası Mehmed -dâme mecduhû-ya tevcih olunup min-ba'd evkâf-ı mezbûreye müte'allik olan ahvâli müşârûn-ileyh ma'rifetiyle görölmesin emr edip buyurdum ki, vardıkda sen ki mütevellisin min-ba'd câmi'-i mezbûrun ve imâretinin evkâfına müte'allik umûrdur ve eğer muhâsebât defterlerine müte'allik husûsdur ve sâir müezzin ve huddâmın vazîfeleridir ve bi'l-cümle evkâf-ı mezbûrenin cem' ahvâlin müşârûn-ileyh ma'rifetiyle görüp emr-i şerîfime muhâlif iş olmakdan ihtirâz eylesin<sup>58</sup>

Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği ismini alan Mahkeme'nin ilk plandaki görevi vakıflarla ilgiliydi.<sup>59</sup> Mahkeme, başta darüssaade ağasının nezareti altında bulunanlar özellikle de Haremeyn Vakıfları olmak üzere bütün vakıfların hukuki işlemlerini görmekte, takibini yapmakta ve her türlü kaydı tutmaktaydı. Sultanlar, vezirler ve paşalara ait vakıflar da doğrudan bu mahkemenin yetki alanı içindeydi. Haremeyn ve selatin vakıfları başta olmak üzere Mahmud Paşa, Atik Ali Paşa, Gedik Ahmed Paşa, Çoban Mustafa Paşa gibi daha birçok büyük vakfın hukuki ve mali işleri buradan yürütülmekteydi. Vakıflarla ilgili ekonomik veya idari bakımdan istisnai bir durumun ortaya çıkması halinde darüssaade ağasının görüşü ve onayına da başvurulmaktaydı.<sup>60</sup> Diğer taraftan, İstanbul dışında bulunan bütün vakıfların mutat ve periyodik teftişleri de ilgili bölge kadıları tarafından yürütölmeye devam etmekteydi.

<sup>58</sup> 55 Numaralı Mühimme, haz. Günay, 336/230 (2 Za 993/26 Ekim 1585). Bk. EK-8.

<sup>59</sup> Mahkemeye ait 888-1342/1483-1923 yılları arasını kapsayan toplam 801 adet sicil defteri bulunmaktadır. Mahkeme, vakıf teftişlerinin takibini yapma ve her türlü vakıf muamelesini görme yetkisine sahipti. Bunun dışında, saraylı hanım ve ağalara ait terekelerin taksimini (kassamlık) yapmak da diğer bir sorumluluğuydu. Ayrıca, sicil kayıtları arasında hanedanla ilgili alacak davalarına da rastlanmaktadır.

<sup>60</sup> Edirne'de Bayezid Vakfı muhasebesinin teftiş edilmesi sonucu vakfın para sıkıntısı içinde olduğunun anlaşıldığı, durumun darüssaade ağasına arz edildiği ve vakıf giderlerinin karşılanması için bağılı bazı köylerin mukataaya verildiğini gösteren belge örnekleri için bk. EHM ŞS, 48, 81/2, 82/2-3, 83/1 (4 B 1061/23 Haziran 1651).

Müfettişlik Mahkemesi müstakil bir yapı olarak çalışmaya başladıktan itibaren Haremeyn mütevellileri veya müfettişlerinin vakıf idaresi bağlamındaki talepleri ve raporları doğrultusunda vakıflarla ilgili yeni nizamlar getirildi. Bunlardan bir tanesi, vakıf harcamalarında önemli bir yekün tutan tamirat masrafları hakkındaydı. Söz konusu nizama göre, henüz Haremeyn Vakıfları'na ilhak edilmemiş olup kiracıların oturduğu evlerin tamirat masrafları o yerlerin kira gelirleri ile karşılanacaktı. 1609'da çıkarılan ferman İstanbul'daki bütün mahkemelere gönderilmişti.<sup>61</sup>

Diğer taraftan, evkaf müfettişlerinin bizzat müteveli olma hususiyetlerine de zaman zaman rastlanırdı. Veziriazam Halil Paşa'nın eşi Hatice Hatun'un vakfına müteveli olacak kişinin henüz bu görevi üstlenecek yaşta olmaması nedeniyle onun yerine Evkaf Müfettişi Mustafa Efendi müteveli kaymakamı yapılmıştı.<sup>62</sup>

Vakıf uygulamalarında birtakım değişikliklerin yaşandığı, teftişlerin kurumsallaştığı 17. yüzyılın başlarında ayrıca İstanbul kadılığına bağlı bir naip makemesi olarak Evkaf Muhasebeciliği kuruldu. 1630'lardan 1830'lara kadar devam eden Mahkeme'nin İstanbul'daki vakıfların yıllık muhasebelerini görmek, tahrirlerini yapmak ve günlük hukuki işlemlerine bakmak gibi özel yetkileri vardı.<sup>63</sup> Evkaf Nezareti'nin kurulması ve teftişlerin merkezleşmeye başlamasından sonra bu mahkeme lağvedildi.<sup>64</sup>

## Vakıflarda Süregiden Usulsüzlük ve Yolsuzluklar

Müfettişlik ve Muhasebecilik mahkemelerinin varlığına rağmen vakıflarda birçok ihmal, gasp, usulsüzlük ve yolsuzluk devam etmiştir. 17. yüzyıl

<sup>61</sup> Haremeyn'e vakfedilen ve silsile halinde utekaya (azatlı kölelere) şart edilen evlerden kirada olanların tamirat masraflarının, kira gelirleri ile karşılanması ve vakfa ilave yük getirilmemesi konusunda İstanbul ve Bilad-ı Selase kadılarına gönderilen emir için bk. EHM ŞS, 1, 185b/1 (Evâsıt-ı C 1018/Ağustos 1609).

<sup>62</sup> EHM ŞS, 48, 118/5 (1 Z 1061/15 Kasım 1651).

<sup>63</sup> Haremeyn ve Ayasofya Vakıfları'na özel tahrir ve hüccetleri içeren defterler için bk. Evkaf Muhasebeciliği ŞS, no: 111, 112, 113, 114, 115.

<sup>64</sup> Mahkeme defterlerindeki vakfiyeler için bk. Bilgin Aydın vd., *İstanbul Şer'iyeye Sicilleri Vakfiyeler Katalogu*, Ankara 2015, 548-557.

başlarına ait bir tespite göre, Haremeyn Evkafı'nın gelirlerinden Darüssaad'e'ye her sene bir milyon akçeden fazla para gelmekteyken, bu gelir dörtte üç oranına düşmüştü.<sup>65</sup> Daha ileri tarihli bir ferman kaydında, bazı kadı ve naiplerin, Haremeyn Vakıfları'na ait yerlere "ecnebi" (vakıfla hiçbir ilişkisi olmayan, alakasız) kimseleri müteveli olarak tayin ettikleri ve onların da vakıf yerleri gereksiz bir şekilde mukataaya<sup>66</sup> verdikleri ifade olunmaktaydı. Belge tarihi olan 1651 yılı itibarı ile Haremeyn Vakıfları'na ait işlemlerin sadece ve sadece Haremeyn müfettişi tarafından görülmesi şartı getirilerek bu tür usulsüzlüklerin önüne geçilmesi hedeflenmişti.<sup>67</sup> Fakat, 1688 yılına gelindiğinde alınan bu tedbirin çok da işe yaramadığı anlaşılmıştı. Zira, Haremeyn Vakıfları'na yeni ilhak olunan yerlerin çoğunun mukataalı olduğunun tespit edilmesi sonucu İstanbul'daki kadıların iki ay arayla üç defa uyarılmaları gerekmişti. Bu uyarılarda 1651 yılındakine benzer şekilde, Haremeyn'e şart edilen vakıflarda idari yetkinin "ecnebi" kimselere değil, Haremeyn mütevellilerine verilmesi istenmekteydi.<sup>68</sup>

Magosa'da bulunan vakıf çayırlara kazasker beratıyla müteveli olan bazı kimselerin yolsuzluk yapmaları nedeniyle de 1657 yılında önemli bir emir çıkarılmıştı. Bu emre göre, müteveli tayinlerinde kazasker beratı yerine

<sup>65</sup> Belirtilen bu meblağın gerçekte çok daha fazla olması gerekir. Fakat yine de, Haremeyn Vakıflarının mevcut durumunun zayıflığını yansıtmaması açısından bu bilgi önemlidir. Bk. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-i Müstetâb, Kitabu Mesâlihü'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, Hirzû'l-Mülûk*, Ankara 1988, 20.

<sup>66</sup> Vakıf arsaya yapılan bina ve dikilen ağaçlar üzerinde kiracıya mülkiyet hakkı tanınması nedeniyle mukataalı kiralama, vakıflar tarafından mecbur kalınmadıkça başvurulmaması gereken bir kiralama türüydü. Bir vakıf yeri mukataaya vermenin şöyle şartları vardı: Vakıf yerin tamamen harap olması, tamir için mali kaynağın bulunamaması, kira bedeline mahsuben vakıf yeri inşa edecek bir kiracının olmaması, istibdal imkânının olmaması. Vakıf ancak bu takdirde ve mecbur olduğu için mukataalı kiralamaya başvurabilmekteydi. Bk. Bülent Köprülü, "Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev'iyetleri ve İcaretynli Vakıflar", *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 17/3-4, İstanbul 1951, 711-712; Nazif Öztürk, "Mukataalı Vakıf", *DİA*, 31, İstanbul 2006, 132-134; Ayrıca bk. Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri: Vakıflar, Toplum ve Ekonomi*, Ankara 2017, 123-130.

<sup>67</sup> EHM ŞS, 48, 292/1 (Evahir-i M 1061/Ocak 1651).

<sup>68</sup> BOA, Atık Şikâyet Defteri, no: 11, 234/3 (bk. EK-9), 437/1, 410/1, (Receb-Şaban-Ramazan 1099/Mayıs-Haziran-Temmuz 1688).

maliye beratı şartı getirilmiş ve bu belgenin alınabilmesi vakıf nazırı ile saray ağasının arzlarına bağlanmıştı.<sup>69</sup>

Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği'nin görevleri arasında, Sultan Ahmed Camii Evkafı'na tahsis edilmiş olan terekelerin işlemlerini yapmak da vardı. Cami civarında bulunan vakıf odalarda kalan veya dükkânlarda kiracı olanlardan varissiz ölenlerin terekelerinin tamamı, varisleri olanların terekelerinden de binde onbeşlik bir pay (taksim vergisi) Sultan Ahmed Camii Vakfı'na verililmekmekteyken, askeri kassamın böyle terekelere müdahale ettiği anlaşılmıştı. Bunun üzerine yazılan emirde, askeri ve beledi kassamlara yetki sınırları dışında kalan işlere müdahale etmemeleri bildirilmiş ve söz konusu terekelerin kaydından sadece Haremeyn müfettişinin sorumlu olduğu kanunlaştırılmıştı. Daha önce bu konu hakkında bir ferman bulunmadığı söz konusu belgede vurgulanmaktaydı. Haremeyn Müfettişliği'nin kurumsallaşması sürecine de ışık tutan belgenin ilgili bölümü şöyledir:

İstanbul'da vâkî' merhûm Sultan Ahmed Hân -tâbe serâhû-nun binâ eylediği câmi'-i şerîf ve imâret-i âmireleri evkâfı fî külli'l-vücûh serbest olup ve vakf-ı mezbûr mülhakâtından câmi'-i merkûm kurbunda vakıf odalarda ve taş odalar ve dükkânlar ve imâret-i âmire ve konaklarda bilâ-vâris-i ma'rûf fevt olan müteveffânın beytü'l-mâli defter-i cedîd-i hâkânîde vakfa hâsıl kayd olunmağla taraf-ı vakıfdan zabt olunup ve bir müteveffânın sağır ve sağıresi ve gâib ve gâibesı kalıp beyne'l-verese tahrîr ve teslîm olunmak lâzım geldikde Haremeyn müfettişi tahrîr ve tezkîre üzre binde on beş akçeden hâsıl olan resm-i kısmet taraf-ı vakfa verilip min ba'd askerînin ve beledî kassâmları müdâhale etmemek üzre selâtin-i mâziyeden hâtt-ı hümâyûn ile mu'anven evâmir-i şerîfe verilmeyip bu âna gelince askerî ve beledî kassâmları müdâhale edegelmiş değıller iken hâlâ askerî kassâm tarafından kadîme mugâyir dahl olunduğu<sup>70</sup>

<sup>69</sup> 92 Numaralı Mühimme Defteri (Özet ve Transkripsiyon) (H.1067-1069/M.1656-1658), haz. Selçuk Osmanoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2004, 96/37 (N 1067/Temmuz 1657).

<sup>70</sup> BOA, Atık Şikâyet Defteri, no: 11, 279/4 (B 1099/Mayıs 1688).

Bundan çok uzak olmayan bir tarihte benzeri bir emir de darüssaade ağasının nezaretindeki vakıflarla ilgili işlemlere müdahale ettikleri belirlenen İstanbul, Edirne ve Bursa kadılıklarına gönderilmişti. Adı geçen kadılıklar, Haremeyn Müfettişliği'nin görev alanına girmemeleri konusunda uyarılmışlardı.<sup>71</sup>

Mustafa Nuri Paşa'nın değerlendirmesine göre 18. yüzyıl başlarında "birtakım gâsib ve nâ-ehiller" in Haremeyn Vakıfları'na müdahil olmalarından dolayı Sadrazam (Şehid) Ali Paşa (ö. 1716), bu vakıfların önemli bir kısmının mali işlerini kendisi tarafından teşkil edilen evkaf muhasebesinin kontrolüne havale etmiş, Mısır valisine de vakıf hukukunun korunması için üst üste emirler göndermişti.<sup>72</sup>

Bütün çabalara rağmen önü alınamayan yolsuzlukların gerçekleşme biçimleri de farklılık göstermekteydi. İstanbul'da sur dışında, iskelelerin çevresinde mera olarak tahsis edilmiş olan arsalar, tamahkâr mütevelliler tarafından kiraya verilmiş ve buralara binalar yapılmıştı. Geçiş noktalarını ve iskelelere gelen malların nakil yollarını kapayan bu binaların yapımına izin verilmemesi, aksi halde gereğinin yapılacağına dair Haremeyn müfettişi, bostancıbaşı, hâssa mimarbaşı ve Ayasofya Vakfı mütevellisine darüssaade ağası Hacı Beşir Ağa tarafından emir yazılmıştı.<sup>73</sup>

Bir darüssaade yazıcısı hakkında *Hâkim Târîhi'*nde nakledilen bilgiler, 18. yüzyılın ortalarında da yukarıdakinden farklı bir manzara sunmaz. Sultan III. Osman zamanında yazıcılığa getirilen İbrahim, padişaha yakınlığından dolayı devlet işlerinin her alanında büyük bir nüfuza sahip olmuştu. Öyle ki, 1755-1758 yılları arasında darüssaade ağası olan Ebukuf Ahmed Ağa dahi söz konusu yazıcının emrinde hareket etmekteydi. Hâkim Efendi'nin verdiği bilgiye göre yazıcı İbrahim, Haremeyn Vakıfları üzerinden on bin keseden fazla

<sup>71</sup> "Dârü's-sa'âdetim ve Bâbü's-sa'âdetim ağaları ve iç hazinedârbaşı ve hâssa kilârcıbaşı vesâir nezâretde olan evkâfların vâkî' olan de'âvî ve münâza'âtı Haremeyn müfettişi olanlara müfevvez olmağla ...". BOA, Atik Şikâyet Defteri, no: 18, 315/1431 (Ra 1106/Ekim 1694). Bk. EK-10.

<sup>72</sup> Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukûât*, 2. bs., İstanbul 1327, III, 23; Metnin sadeleştirilmiş şekli için bk. M. Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, haz. Neşet Çağatay, Ankara, 1980, III-IV, 29.

<sup>73</sup> EHM ŞS, 137, 48-49 (1157/1744).

yolsuzluk yapmıştı.<sup>74</sup> Bu örnekler istisna sayılmazdı. Zira, Haremeyn Vakıfları'nda her sene bin kese akçeden fazlası kaybolmaktaydı. Haremeyn Vakıfları'ndaki bu zaafiyeti farketmiş olan III. Mustafa, yolsuzluk yapanları vakıftan uzaklaştırmak için Haremeyn'e gelir sağlayan köylerin iltizama verilmesini kurallara bağlayan bir nizamname yayınlamıştı.<sup>75</sup> Kötü idare edilen Evkaf-ı Haremeyn Mukataası'nı düzene sokmaya çalışan III. Mustafa, yolsuzluklarla anılan Eski Saray Baltacı Ocağı'nı kaldırmakla kalmayıp Darüssaade ve Silahdar ağalarının haslarını iptal etti. Böylece ciddi tasarruf sağlandı.<sup>76</sup> Haremeyn gelirleri yıllardan beri ilk defa giderlerini geçmişti. Bu olumlu gelişmede ve Darüssaade ağası olan Ebukuf Ahmed Ağa'nın azli ve akabinde idamında rol oynayan Koca Ragıp Paşa, padişahın iltifatına mazhar oldu.<sup>77</sup> Ancak, III. Mustafa'nun vefatıyla, kısa süreli de olsa, düzen eskiye döndü ve Darüssaade ağası vakıf yetkilerini tekrar elinde topladı.<sup>78</sup> I. Abdülhamid döneminde Haremeyn Vakıflarına ait muaccelelerin tahsilinde görülen kayıplar üzerine çıkarılan bir nizamname, işlerin ileriki yıllarda da pek düzene girmediğini göstermektedir.<sup>79</sup>

Ayasofya ve Haremeyn vakıflarının İstanbul'daki müsakkafatı (ev, dükkân, han, hamam gibi kiralık binalar) için I. Mahmud zamanında yeni bir nizam konulmuştu. Nizamın gerekçesinde belirtildiğine göre, kiracıların varisleri tarafından aleyhte açılan alacak davaları yüzünden vakıflar zarara uğramaktaydı. Hatta Ayasofya Vakfı, özellikle bu nedenden dolayı maddi sıkıntıya girmiş ve çalışanlarına borçlanmak zorunda kalmıştı. Bu durum "rızâ-yı hümayûn-ı şevket-makrûna muhâlif bir hâlet" olmuş, İstanbul kadısı

<sup>74</sup> Tahir Güngör, *Vak'a-nüvîs Hâkim Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014), II, 833-835; 1 kese = 500 kuruş. Mehmet Genç ile yapılan görüşme.

<sup>75</sup> Tahir Güngör, *Vak'a-nüvîs Hâkim Efendi*, II, 872-873.

<sup>76</sup> Kemal Beydilli, "Mustafa III", *DİA*, 31, İstanbul 2006, 280.

<sup>77</sup> Mesud Aydın, "Râgıb Paşa", *DİA*, 34, İstanbul 2007, 404.

<sup>78</sup> John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundation*, 68-69.

<sup>79</sup> Vâsîf Tarihi'nde yer alan 1797 tarihli "Sûret-i nizâm-ı müsakkafât ve mu'accelât-ı Haremeyn" başlıklı nizam için bk. Hüseyin Sarıkaya, *Ahmed Vâsîf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı (1209-1219/1794-1805 (İnceleme ve Metin)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2013, 251-253; 1840 yılında da bunun bir benzeri nizam çıkarılmıştır. Bk. 19 Rebiülahir 1256, *Takvim-i Vekayi*, nr. 200. Bu bilgiden şu çalışma vasıtasıyla haberdar oldum: Ali Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)*, İstanbul 2019, 183.

ve Haremeyn müfettişine “istifâ davası” adı verilen bu tür davaların görülmesini yasaklayan bir emir yazılmıştı.<sup>80</sup>

### Vakıf İdaresinin Dağınıklığı, Merkezileşme Çabaları ve Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin Kurulması

Osmanlılar, imparatorluğun her bölgesinde ve her dönemde idari ve hukuki alanlarda olduğu gibi vakıflar özelinde de birçok teftişler yaptırmışlardır. Küçük vakıfların mutat ve periyodik teftişleri zaten kadılar tarafından yürütülüyordu. 16. yüzyıldan itibaren devletin merkez teşkilatında muhtelif bürolar vakıf tahrirlerini yapmak, vakıfların yıllık muhasebelerini toplamak, vakıf görevlilerinin tayin ve terfilerini sağlamak, muhasebe kayıtlarındaki tutarsızlıkları rapor etmek gibi çeşitli işlere memur idiler.<sup>81</sup> Fakat, vakıf idaresi çok başlı ve dağınık bir görünüm arz etmekteydi. Bu nedenle, tek bir merkez tarafından idare edilmeleri zamanla bir gereklilik halini aldı. Zira Haremeyn, selatin, vüzera ve paşalara ait vakıflarda gelirler yüksek olduğu için bu dağınıklığın da bir sonucu olarak yolsuzlukların boyutları büyümekteydi. Maddi kayıpların önlenmesi için idarenin bir merkezden yürütülmesi artık gereklilik halini almaya başlamıştı.

Diğer taraftan bazı önemli vakıflar da şeyhülislâmın nezareti altındaydı.<sup>82</sup> Bu vakıfların teftişini şeyhülislâm tarafından tayin edilen müfettişler yürütmekteydi. Şeyhülislâm, sadrazam ve kapıbaşının nezaretindeki vakıfları teftiş etmek üzere İstanbul'da hepsinin ayrı birer müfettişi

<sup>80</sup> EHM ŞS, 130, 3 (5 Za 1151/14 Şubat 1739); Gelirleri daha çok müsakkafatlardan sağlanan Ayasofya Vakfı, 1651 yılında da çalışanlarının maaşlarını ödeyecek durumda olmayıp Haremeyn Vakfı'ndan borç almak için darüssaade ağasına müracaat etmişti. EHM ŞS, 48, 112/3 (5 Za 1061/20 Ekim 1651).

<sup>81</sup> Osmanlı Arşivi'nde bulunan 16. yüzyıla ait vakıf muhasebe defterlerinin listesi için bk. Bilgin Aydın - Rifat Günalan, *XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Maliyesi ve Defter Sistemi*, İstanbul 2008, 212-24.

<sup>82</sup> Şeyhülislâmın vakıf nazırlıkları, II. Bayezid'in kendi vakıflarının başına 1506'da Alaeddin Ali Efendi'yi getirmesi ile başlamıştır. Bk. İnal - Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 13.



bulunmaktaydı. Edirne ve Bursa'da ise, üç nezaretin teftiş işlerine tek başlarına bakan birer müfettiş vardı.<sup>83</sup> İdari olarak dağınıklığında şüphe bulunmayan bu vakıfların bir merkeze bağlanması arzusu her devirde farklı düzeylerde fakat birbirini tamamlayan hamlelerle kendini göstermiştir. Uzunçarşılı, sadrazam ve şeyhülislâmların nazırı oldukları vakıfların 1716 tarihli bir irade ile darüssaade ağalarının nezaretine verildiğini bildirmektedir.<sup>84</sup>

Bu kapsamda, I. Abdülhamid'in yaptığı düzenlemeler 19. yüzyılda Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin kurulmasına giden süreçte önemli bir temel oluşturdu.<sup>85</sup> Vakıf idaresinin dağınıklığı ve yaşanan yolsuzluklar dolayısıyla 1774 yılında I. Abdülhamid tarafından "Hamîdiyye Vakıfları" ismiyle yeni bir teşkilat kuruldu. Bu kurum da padişah vakıflarını idari bakımdan tek elde toplayarak güvenli bir hale getirmeyi amaçlamaktaydı. Bu sıralarda, darüssaade ağalarından ve daha önce olduğu gibi darüssaade yazıcılarından bazılarının yolsuzluğa tevessül etmiş olmaları dolayısıyla I. Abdülhamid, kurduğu vakıflarını darüssaade ağalarının kontrolünden alarak "emniyet buyurduğu ricâle" yani, güvenilir bulduğu kimselere teslim etti. Böylece padişah, vakıflarının nezaretini daha önce darüssaade ağalarına şart etmiş olmasına rağmen bu şartını fiilî olarak iptal etmiş bulunuyordu.<sup>86</sup>

Vakıf idaresinin merkezileştirilmesi çabaları bunlarla sınırlı kalmadı. III. Mustafa'nın kurmuş olduğu Lâleli Vakıfları da 1788'de I. Abdülhamid tarafından Hamidiye Vakıfları ile birleştirildi. II. Mahmud kendi vakıflarını 1809'da babasınınki ile birleştirmiş ve bu yeni teşkilatın adı "Evkâf-ı Hamîdiyye ve Mahmudiyye" olurken idari sorumluluğu da Darphane-i Âmire nazırına verilmişti. 1826'da kaldırılan yeniçeri ocağı ile bağlantılı vakıfların idaresi buna dahil edilmiş fakat, idarede zorluklar yaşanmaya

<sup>83</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, 208.

<sup>84</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 2. bs., Ankara 1984, 178-179; İbnülemin ve Hüseyin Hüsameddin ise, 1836 yılında şeyhülislâmların nezaretinde vakıfların bulunduğunu ve bunların da Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlandığını söylemektedir. Bk. İnal - Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 33.

<sup>85</sup> Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümayun Nezâreti," *DİA*, 11, İstanbul 1995, 522.

<sup>86</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 17-19.

başlamıştı. Evkaf-ı Hümayun Nezareti bu şartlarda kurulmuş ve mevcut bütün vakıfların Nezaret'e bağlanması sürecine girilmişti.<sup>87</sup> Haremeyn Müfettişliği'nin ilk kuruluş amacı nasıl ki vakıf yönetiminin dağınkılığı ve yolsuzluk gibi nedenler idiyse, Nezaret'in kuruluş gerekçeleri arasında da aynı maddeler yer aldı.<sup>88</sup>

1831'de dönemin Rumeli kazaskeri olan Mustafa Behçet Efendi'nin ilâmı üzerine, Nezaret'e bağlanan vakıfların teftiş ve hukuki işlerini görmek üzere "Evkâf-ı Hümayûn Müfettişi" unvanlı bir görevli tayin edildi. Bu kararın gerekçesinde de yönetim ve denetimin tek bir merkezden yapılmasının gerekliliği şu şekilde vurgulanmıştı:

müfettiş-i vâhîde tahsîs buyurulduğu takdîrde evkâf-ı  
şerîfenin himâyete ü sıyânelerine bâ'is ü bâdî ve vücûhla  
emr-i müstahsene olduğu<sup>89</sup>

Bu arada, Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin ve başka bazı bürokratların nazırı oldukları vakıflar aynı tarihte Nezaret'e bağlandı. Diğer vakıfların Evkaf-ı Hümayun Nezareti bünyesine alınması süreci kademeli olarak gerçekleşti. Çok büyük olan Haremeyn Vakıfları da Nezaret bünyesine hemen alınamadı. Zira, zaten ağır olan yükü yeni ilhaklarla daha da ağırlaşmış olan Nezaret'in Haremeyn gibi bir yapıyı taşıması ilk aşamada mümkün olmadı.

Haremeyn Vakıfları'nın nezareti 1833'te hâlâ darüssaade ağasının üzerindeydi. Haremeyn Vakıfları ve selatin vakıflarının teftişi ise öteden beri Haremeyn müfettişleri tarafından yapılmaktayken, bu işlere bakmak üzere 1834'te "Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği" ismiyle ayrı bir büro kuruldu.<sup>90</sup> Aynı tarihte yeni bir düzenleme daha yapılarak Haremeyn Vakıfları'nın idari işle-

<sup>87</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 22-29.

<sup>88</sup> Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümayun Nezâreti", 522.

<sup>89</sup> *İstanbul Ahkâm Defterleri*, no: 20, s. 285, hk. 662 (13 C 1247/19 Kasım 1831). Bk. EK-11.

<sup>90</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 32.

rini yürütmek üzere bir müdürlük ihdas edildi. Böylece Haremeyn Vakıfları'nın yönetimi, nazırlık ve müdürlük olarak ikiye ayrılmış oldu.<sup>91</sup> Sistem bu şekilde yürümeyince her iki görev, "Evkaf-ı Haremeyn-i Şerîfeyn Nezareti" ismi altında tekrar birleştirildi. Şeyhülislâmların nezaretindeki vakıflar 1836'da, Evkaf-ı Haremeyn Nezareti ise 1838'de Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlandı. Aynı tarihte Darphane Nezareti ile Evkaf-ı Hümayun Nezareti birleştirildi. Bu ilhaklarla birlikte Nezaretin önem derecesi de iyice artmış oldu.<sup>92</sup> Buna karşılık Darphane ve Evkaf-ı Hümayun Nezareti, birleşmesinden beklenen sonucun alınamaması üzerine 1839'da birbirinden tekrar ayrıldıysa da ve yeni nizamnameler çıkarıldıysa da yolsuzlukları sonlandırmak mümkün olmadı.<sup>93</sup> Diğer taraftan, bu merkezileştirme çabaları, mîrî hazinenin lehine bir işlev de görmeye başlamıştı. Tanzimatla birlikte taşra vakıflarından sağlanan âşâr ve mukataa gelirleri, Evkaf Hazinesi'ne gönderilmek üzere mahallindeki mîrî sandıklarda tutulmaktaydı. Ancak, 1840-1842 arasında toplanan ve Maliye Hazinesi'ne teslim edilen gelirler, Evkaf Hazinesi'ne aktarılmamıştı. Üstelik, vakıflara ait olması gereken gelirlerin sürekli olarak mîrî hazineye yönlendirilmesi hatta, gelir fazlalarının tamamına Maliye tarafından el konulması,<sup>94</sup> idareyi merkezileştirmenin yol açtığı paradoksal duruma işaret etmekteydi.

## Sonuç

Osmanlı sosyal ve ekonomik hayatının en önemli parçası olarak öne çıkan kurumlar vakıflardı. Denetleme ve teftişlerin, vakıfların varlığını koruma ve hayatiyetini sürdürme gibi çok önemli bir amacı vardı. Zira, vakıfların sahip oldukları maddi varlıklar öteden beri suistimal, yolsuzluk, usulsüzlük gibi hukuk dışı fiillerin nesnesi olmaktaydı. Bu nedenle vakıflar, imparatorluğun sonuna kadar sürekli bir denetim altında tutuldu.

<sup>91</sup> Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'aniüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, haz. Ahmet Hezarfen, İstanbul 1999, IV-V, 825; İnal - Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 30-32.

<sup>92</sup> İbnülemin Mahmud Kemal İnal - Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, 30-33; Nezaret'in teşkilat yapısı hakkında genel bilgi için bk. Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, İstanbul 2006, 6-24.

<sup>93</sup> Ali Akyıldız, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi*, 182-196.

<sup>94</sup> Nazif Öztürk, "Evkâf-ı Hümayun Nezâreti", 523-524.

Üzerinde en çok titizlik gösterilmiş olan vakıfların başında, gelirleri ve kurumsal yapıları dolayısıyla Haremeyn Vakıfları ve selatin vakıfları gelmekteydi. Hatta, Haremeyn Vakıfları'nın daha fazla gözetilmiş olduğu da söylenebilir. Ayrıca sadrazam, vezir, şeyhülislâm, darüssaade ağası gibi diğer önemli devlet adamları tarafından kurulan vakıflar da kendi nazırları marifetiyle ciddi bir koruma görmüştür.

Teftişlerin mütevellî, nazır, kadı ve merkezi idare olmak üzere birden fazla aktörü vardı. Bu aktörler teftiş zincirinin farklı kademelerdeki halkalarını temsil etmekteydiler. Olağan ve olağanüstü olmak üzere iki türlü teftiş yapıları vardı. Olağan teftişler vakıfların yıllık gelir ve gider tutarlılığını ölçerdi. Bu kademede vakıf adına mütevellinin ve devlet adına da kadıların rolü büyüktü. Olağanüstü teftişler ise usule aykırı harcamalar, her türlü suistimal ve yolsuzluk dolayısıyla yapılmaktaydı. Burada da merkezi yönetimin müdahalesi söz konusu olur, ya ilgili bölge kadısı veya bir başkası müfettiş olarak görevlendirilirdi. Olağanüstü teftişlerdeki şikâyetlerin odağında suistimalleri nedeniyle çoğunlukla mütevelliler yer almışlar, ihmal ve kastları dolayısıyla kadı ve diğer yetkililer de inceleme konusu olmuşlardır.

Mukataa gibi, vakıflar için cazip olmayan kiralama yöntemlerine başvurulması da rastlanan suistimallerdendir. İdari bakımdan süregiden dağınıklığın bir sonucu olarak ortaya çıkan bu durum, vakıflarda maddi kayıplara yol açmış, hatta kiralaları dışında bir gelire sahip olmayan Ayasofya Vakfı bundan dolayı borçlu konuma düşmüştür. Haremeyn'e şart edilen fakat henüz ilhak olunmayan vakıflarda başvuru bazı tedbirlere bakıldığında bazı kiracıların da vakıflara zararının büyük olduğu anlaşılmaktadır.

Denetleme mekanizmasının dağınık ve çok başlı bir yapıya sahip olması ciddi bir sorun teşkil etmekteydi. Vakıflar her ne kadar periyodik bir kontrol altında tutulmuşlarsa da, idarede hakim olan dağınıklık vakıfların takibini zorlaştırmış ve suistimallere imkân sağlamıştır. Bu nedenle, vakıf idaresinin toparlanması ve merkezi bir yapıya kavuşturulması süreci 16. yüzyılın sonları gibi erken sayılabilecek tarihlerde başlamıştır.

Darüssaade ağasına bağlı olarak Evkaf-ı Haremeyn Müfettişliği'nin kurulmuş olması merkezileşmede önemli aşamalardan birini teşkil etmiştir. Haremeyn Vakıfları'nın büyüklüğü ve önemi yanında darüssaade ağasının devlet yönetimindeki etkili konumu, bu kurumun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Daha ileri bir tarihte özellikle büyük vakıfların takibini yapmak

amacıyla İstanbul kadısına bağı bir Evkaf Muhasebeciliğı Mahkemesi teşekkül etmiştir. Bütün bunlar, vakıfların takibini daha sıkı hale getirmek üzere girişilen hamleler olarak dikkat çekmektedir.

III. Mustafa, I. Abdülhamid ve çok daha sonra II. Mahmud'un kurdukları vakıflar merkezileşme sürecindeki en önemli aşamalar olarak gerçekleşti. Özellikle I. Abdülhamid'in Hamîdiye Vakıfları, Evkâf-ı Hümayun Nezaretî'nin kurulmasına öncülük etti. Sonraki süreçte bütün vakıflar kademeli olarak Nezaret çatısı altında toplandı.

Sonuç olarak, her ne kadar süreklilik arz etmiş olsa da, teftişler her zaman vakıflar lehine neticelenmedi. Bundan dolayı, idarenin merkezileştirilmesi ihtiyacı kendini devamlı olarak hissettirdi. Fakat, ilk adımı 16. yüzyılın sonlarında atılmış olmasına rağmen vakıf idaresinin merkezi bir yapıya kavuşturulması çok gecikmeli olarak ancak 19. yüzyılda başarılabilmişti. Ancak, önüne geçilemeyen yolsuzluklar ve merkezi yönetimin kendi menfaatine olmak üzere aldığı kararlar nedeniyle vakıflar, bu defa da, paradoksal bir biçimde, idari açıdan merkezi yapıya dönüşmenin faturasını ödemiş ve zarardan yine kurtulamamıştır.

## KAYNAKÇA

## I. Arşiv Belgeleri

(Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) – İstanbul Müftülüğü Şer’iyye Sicilleri Arşivi - İSAM Kütüphanesi Arşivi)

Evkaf-ı Hümayun Müfettişliği Şer’iyye Sicilleri (EHM ŞS), no: 1, 48, 54, 130, 137, 364, 367, 372, 374.

Evkaf Muhasebeciliği Şer’iyye Sicilleri, no: 111, 112, 113, 114, 115

Bursa Şeriyeye Sicilleri, no: A-7

İstanbul Ahkâm Defterleri, no: 20

Atik Şikâyet Defterleri, no: 11, 18

## II. Mühimme Defterleri

7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks, c. 3, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA Yay., Ankara 1999.

12 Numaralı Mühimme Defteri: (978-979/1570-1572): Özet, Transkripsiyon ve İndeks, c. 2, yay. Haz. Hacı Osman Yıldırım vd., proje yön.: İsmet Binark, BOA Yay., Ankara 1996.

21 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil-Metin), haz. Sıtkı Çelik, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1997.

29 Numaralı Mühimme Defteri (984/1576) (Tahlil-Özet-Transkripsiyon), haz. Gülay Kahveci, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1998.

43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988 / M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi [s. 1-108], haz. Sevilay Sakarya, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2014.

XLIX Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil – Metin), haz. Hasan Yıldız, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1996.

55 Numaralı Mühimme Defteri, haz. Musa Günay, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 1996.

66 Numaralı (H.997-998/M.1589-1590) Mühimme Defteri (İnceleme-Metin), haz. Reyhan Aytaç, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014.

- 72 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1002-1003) (vr.1-230): İnceleme-Metin, haz. Abdullah Tanrıvermiş, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014.
- 82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027 / 1617-1618): Özet, Transkripsiyon, İndeks ve Tıpkıbasım, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA Yay., Ankara 2000.
- 85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042) / 1630-1631 (1632)): Özet, Transkripsiyon, İndeks, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., BOA Yay., Ankara 2002.
- 89 Numaralı Mühimme Defteri, haz. Eren Bahri Gök, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2003.
- 92 Numaralı Mühimme Defteri (Özet ve Transkripsiyon) (H.1067-1069/M.1656-1658), haz. Selçuk Osmanoğlu, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2004.

### III.Kronikler – Tezler – Basılı Kaynaklar

- AHMED LÛTFÎ EFENDİ, *Vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, c. 4-5, haz. Ahmet Hezarfen, YKY-Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul 1999.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 2, 9, OSAV, İstanbul 1990, 1996.
- AKYILDIZ, Ali, *Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)*, Timaş, İstanbul 2019.
- ALTINDAĞ, Ülkü, "Dârüssaâde", *DİA*, 9, İstanbul 1994, 1-3.
- AYDIN, Bilgin, İlhami Yurdakul, Ayhan Işık, İsmail Kurt, Esra Yıldız, *İstanbul Şer'iyeye Sicilleri Vakfiyeler Katalogu*, İSAM Yay., Ankara 2015.
- AYDIN, Bilgin, Rıfat Günalan, *XV – XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Maliyesi ve Defter Sistemi*. Yeditepe, İstanbul 2008.
- AYDINER, Mesut, "Râgıb Paşa," *DİA*, 34, İstanbul 2007, 403-406.
- BARKAN, Ömer Lütfi, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, Baha Matbaası, İstanbul 1970.
- BARNES, John Robert, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Brill, Leiden 1986.
- BEYDİLLİ, Kemal, "Mustafa III", *DİA*, 31, İstanbul 2006, 280-283.
- BUZPINAR, Ş. Tufan, Mustafa S. Küçükbaşçı, "Haremeyn", *DİA*, 16, İstanbul 1997, 153-157.

- ÇİZAKÇA, Murat, "Philanthropic Foundations in Roman/Byzantine and Ottoman Empires: A Study in Continuity and Change", *Festschrift for Olga Katsiardi* (Yayınlanacak). Web yayını:  
[https://www.academia.edu/37437185/\\_Philanthropic\\_Foundations\\_in\\_Roman\\_Byzantine\\_and\\_Ottoman\\_Empires\\_A\\_Study\\_in\\_Continuity\\_and\\_Change\\_to\\_be\\_published\\_in\\_the\\_Festschrift\\_for\\_Olga\\_Katsiardi](https://www.academia.edu/37437185/_Philanthropic_Foundations_in_Roman_Byzantine_and_Ottoman_Empires_A_Study_in_Continuity_and_Change_to_be_published_in_the_Festschrift_for_Olga_Katsiardi)  
 (Erişim Tarihi: 30.11.2019).
- \_\_\_\_\_, *İslam Dünyasında Vakıflar*, çev. Elif Süreyya Genç, Karatay Üniversitesi Yayıncılık, Konya 2017.
- DEGUILHEM-SCHOEM, Randi Carolyn, *History of Waqf and Case Studies from Damascus in Late Ottoman and French Mandatory Times*, Doktora Tezi, New York University, New York 1986.
- DİKİCİ, Ayşe Ezgi, *Obscure Roots, Solid Foundations: Comparative Study on the Architectural Patronage of Ottoman Court Eunuchs*, Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, İstanbul 2009.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları: Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, Gonca Yay., İstanbul 2009.
- GENCA, Elif, "Osmanlı Hukukunda Vakıfların Denetimi (Evkaf-ı Hümayun Nezareti)," *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72/1, İstanbul 2014, 531-554.
- GIL, Moshe, "The Earliest Waqf Foundations", *Journal of Near Eastern Studies*, 57/2, Chicago 1998, 125-140.
- GÜLER, Mustafa, *Osmanlı Devlet'inde Haremeyn Vakıfları (XVI. – XVII. Yüzyıllar)*, TATAV, İstanbul 2002.
- GÜNGÖR, Tahir, *Vak'a-nüvîs Hâkim Efendi Tarihi (Metin ve Tahlîl)" 2 c.*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014.
- GÜVEMLİ, Oktay, Batuhan Güvemli, "Osmanlı Kayıt Kültüründe Vakıf Muhasebesi ve Devlet Muhasebe Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, 46, Ankara 2016, 9-21.
- HATHAWAY, Jane, "Hıabeşî Mehmed Agha: The First Chief Harem Eunuch (Darüssaade Ağası) of the Ottoman Empire", *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, ed. Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, Michael Bonner, E.J. Brill, Leiden 2011, 179-195.
- \_\_\_\_\_, "The Economic and Charitable Activities of the Ottoman Chief Harem Eunuch (Darüsaade Ağası) in the Ottoman Provinces",



*History from Below: A Tribute in Memory of Donal Quataert*, ed. Selim Karahasanoğlu ve Deniz Cenk Demir, Bilgi University Press, İstanbul 2016, 199-205

\_\_\_\_\_, "The Role of Kızlar Ağası in the 17th-18th Century Ottoman Egypt", *Studia Islamica*, 75, Paris 1992, 141-158.

HENNIGAN, Peter C., *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafî Legal Discourse*, Brill, Leiden 2004.

İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL İNAL, Hüseyin Hüsameddin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nuzzârın Terâcim-i Ahvâli*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1335.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Osmanlı Vakıflarında İdarî Bozukluklar ve Mütevellî", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Tarih*, haz. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, M. Birol Ülker, Ülke Armağan Yay., İstanbul 2014, I, 387-404.

KAHRAMAN, Seyit Ali, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti*, Kitabevi, İstanbul 2006.

KARAHAN, Abdülkadir "Fuzûlî'nin Mektupları I", *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2/3-4, İstanbul 1948, 245-266.

KARAKOÇ, Yıldız, *Palace Politics and the Rise of the Chief Black Eunuch in the Ottoman Empire*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2005.

KÖPRÜLÜ, Bülent, "Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev'iyetleri ve İcareteynli Vakıflar," *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 17/3-4, İstanbul 1951, 685-716.

KÖPRÜLÜ, Fuad, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, II, Ankara 1942, 1-35.

MUSTAFA NURİ PAŞA, *Netayic ül-Vukuat: Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, 3-4, haz. Neşet Çağatay, TTK, Ankara 1980.

\_\_\_\_\_, *Netâyicü'l-Vukûât*, c. 3, 2. bs., Uhuvvat Matbaası, İstanbul 1327.

OBERAUER, Norbert, "Early Doctrines on Waqf Revisited: The Evolution of Islamic Endowment Law in the 2nd Century AH", *Islamic Law and Society* 20/1-2, Leiden 2013, 1-47.

ÖMER Hilmi Efendi, *İthâf'ül-Ahlâf fî Ahkâm-il Evkâf*, VGM Yay., Ankara 1977.

ÖZTÜRK, Nazif, "Evkâf-ı Hümayun Nezâreti", *DİA*, 11, İstanbul 1995, 521-524.

\_\_\_\_\_, "Mukataalı Vakıf", *DİA*, 31, İstanbul, 2006, s. 132-134.

- SARIKAYA, Hüseyin, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı (1209-1219/1794-1805 (İnceleme ve Metin), Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.*
- SCHACHT, Joseph, "Early Doctrines on Waqf", 60. *Doğum Günü Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara 1953, 443-452.
- SEYYİD Muhammed es-Seyyid "Deşîşe", *DİA*, 9, İstanbul 1994, 214-215.
- SHAW, Stanford J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton University Press, Princeton 1962.
- ŞAHİN, İlhan, Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divân - Bürokrasi - Ahkam: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1994.
- ULUÇAY, Çağatay, *Harem II*, TTK, Ankara 1971.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 3. bs., TTK, Ankara 1988.
- \_\_\_\_\_, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, 2. bs., TTK, Ankara 1984.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, XVIII. *Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*, TTK, Ankara 2003.
- YILDIZ, Kenan, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri: Vakıflar, Toplum ve Ekonomi*, TTK, Ankara 2017.
- YÜCEL, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-i Müstetâb, Kitabu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, Hırzû'l-Mülûk*, TTK, Ankara 1988.
- YÜKSEL, Hasan, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1583-1683)*, Dilek Matbaası, Sivas 1998.

“INSPECTION OF PIOUS FOUNDATIONS AND CENTRALIZATION OF WAQF  
ADMINISTRATION IN THE OTTOMAN EMPIRE”

*Abstract*

*Pious Foundations were indispensable elements of the Ottoman system. Thousands of them were fulfilling different religious, social and economic functions. As they were susceptible to corruption, records of income and expenditure and all sorts of transactions concerning these foundations were subject to government inspection. These complex inspections could either be ordinary or extraordinary. The first ones were undertaken periodically by the qadis. The extraordinary ones were only preferred when normal ones could not be performed on time or when there were some other problem.*

*This work will deal with the irregularities in pious foundations and try to analyze the reasons and types of government inspections. It will focus on the background of the administrative change that started with the foundation of the Evkaf-i Haremeyn Inspectorship of in the late sixteenth century up until the mid-nineteenth century.*

*Keywords*

*Pious foundation, inspection, overseer, Ottoman Chief Harem Eunuch, irregularity, corruption, Inspectorship of Imperial Pious Foundations.*

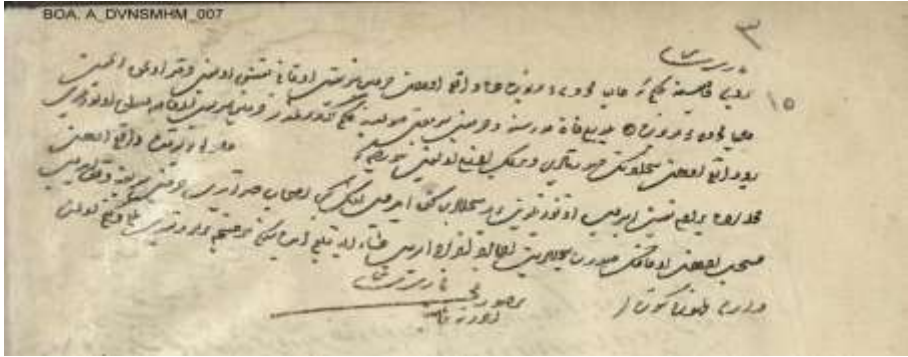
## EKLER



EK-1: İstanbul'da 1589 yangını sonrasında bazı vakıf yerlerin satılması ve bazılarının da mukataaya verilmesi üzerine İstanbul kadısına yazılan emir. (20 Za 997/30 Eylül 1589).



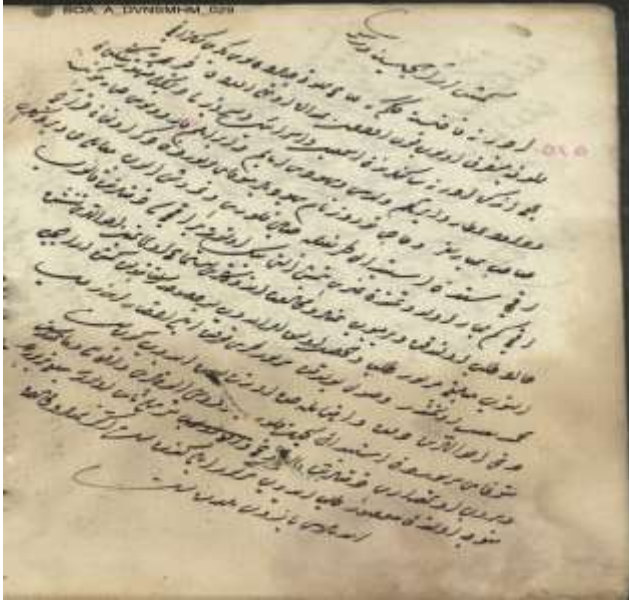
EK-2: Kudüs'te Haseki Sultan Vakfı'nın gelmeyen muhasebe defterlerinin incelenmesi için Medine kadısına yazılan emir. (7 Za 993/31 Ekim 1585).



**EK-3:** Bursa ve Edirne’de Haremeyn’e vakfedilen yerlerde yolsuzluk incelemesi yapılması amacıyla son otuz yıllık şer’iyye sicil kayıtlarının gönderilmesi emri. 9 (9 B 976/7 Ocak 1569).



**EK-4:** Mısır’da bulunan Adliyye, Ümmü’n-nâsir, Hoşkadem ve Laçın vakfı gelirlerinin yöneticileri tarafından zimmete geçirilmesi üzerine teftiş emri. (13 N 1002/2 Haziran 1594).



EK-5: Şam'da ilgisiz kişilerle verildiği anlaşılan Haremeyn'e ait gelirlerle ilgili yazılan emir. (25 Za 984/23 Şubat 1577).

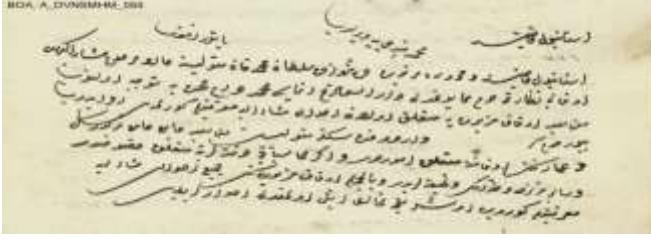


EK-6: Bursa'da Haremeyn Vakıfları mütevellilerinin vakıf muhasebelerini her yıl kadıya sunmaları ve bu muhasebelerin kadı sicillerine işlendikten sonra Divan'a gönderilmesi emri. (10 N 893/18 Ağustos 1488).

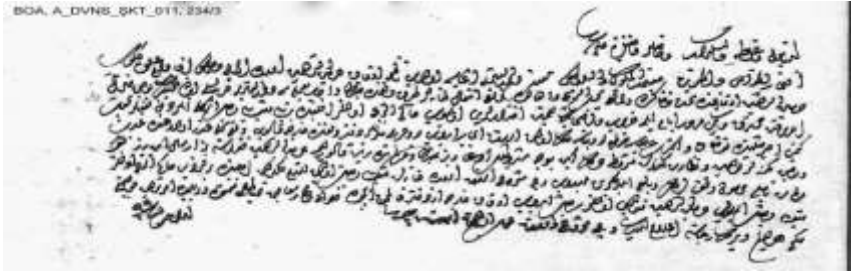




EK-7: Darüssaade Ağası Hacı Beşir Ağa'nın Haremeyn Müfettişi, Bostancıbaşı ve Mimarbaşı'na gönderdiği bir talimatname. (1157/1744).



EK-8: Şehzade Mehmed Vakfı'nın idari ve hukuki sorumluluğunun darüssaade ağası Habeşi Mehmed Ağa'ya verildiğini bildiren emir. (2 Za 993/26 Ekim 1585).



EK-9: Haremeyn Vakıfları'na yeni ilhak olunan yerlerin çoğunun mukataalı olduğunun anlaşılması üzerine bu vakıflardaki görevlerin dışarıdan (cenebi) kimselere değil, Haremeyn mütevellilerine verilmesini içeren emir. (Evail-i B 1099/Mayıs 1688).



EK-10: Darüssaade ağasının nezaretindeki vakıflarla ilgili işlemlere müdahale eden İstanbul, Edirne ve Bursa kadılarının, Haremeyn Müfettişliği'nin görev alanına girmemeleri konusunda uyarılmaları. (Ra 1106/Ekim 1694).





XVI. ASIRDAN MENSUR ALEGORİK BİR  
MÜNAZARA:  
ZİLLÎ'NİN MENÂKIB-I DİL Ü CÂN'I\*

Leylâ ALPTEKİN SARIOĞLU\*\*

ÖZET

XVI. asrın ilmi, irfanı ve âşıkâne şiirleri ile tanınmış şahsiyetlerinden biri olan Zillî hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunmaktadır. Şairlik vasfıyla anılan Zillî, çalışmamızın konusunu teşkil eden *Menâkıb-ı Dil ü Cân* adlı mensur bir eserin de yazarıdır. Zillî'nin son derece samimî ve sade dilli bir nâsir olduğunu kanıtlayan *Menâkıb-ı Dil ü Cân*, aynı zamanda münâzara tarzında yazılmış alegorik bir metindir. Zillî, bu eser ile Gönül'ün padişah ve Cân'm ten kalesinin muhafızı olduğuna, insanın aşk, mahabbet, meveddet, mihr, vefa, merhamet, adalet, lutf, ihsan, bahadırılık, himmet, dikkat, gayret ve ikdam gibi vasıflara sahip olması gerektiğine; gazab, hiddet, nisbet, cehâlet, fitne, fesâd, adâvet, tama ve hursa kapılmanın nefse uymak olup insanı birlikten yani Allah'tan uzaklaştırdığına işaret etmiştir. Bu çalışmada ilkin Zillî hakkında kaynaklarda yer verilen bilgiler aktarılmış ve *Menâkıb-ı Dil ü Cân*'ın muhtevasına değinilmiştir. Ardından münâzara hakkında kısaca bilgi verildikten sonra eserin münâzara tarzında bir eser olduğu ve alegori ile ilgili belirli noktalara temas edilerek *Menâkıb-ı Dil ü Cân*'ın alegorik bir eser olduğu ortaya konulmuştur. *Menâkıb-ı Dil ü Cân*'ın nüsha tavsifi, transkripsiyonlu metninin bulunması ve eser üzerine değerlendirmeler kısmı ile çalışmamız son bulmuştur.

*Anahtar Kelimeler*

*Zillî, Menâkıb-ı Dil ü Cân, Münâzara, Alegori.*

---

\* Makalenin geliş tarihi: 10.11.2019 / Kabul tarihi: 05.12.2019

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [leyla.sarioglu@msgsu.edu.tr](mailto:leyla.sarioglu@msgsu.edu.tr), (<https://orcid.org/0000-0002-9406-7235>)

## 1. Giriş

Klasik Türk edebiyatının temel kaynaklarından olan tasavvufun temel hedeflerinden biri nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmektir. Tasavvuf edebiyatı ürünleri bu amaca hizmet gayesi ile insana nefsiyle başa çıkma yollarını gösteren metinlerdir. Çalışmamıza konu olan, *Menâkıb-ı Dil ü Cân* da bu minvalde bir eser olarak tasavvufî manada bilindik bir alegoriye sahiptir: İnsan bedeni bir şehirdir. Dil/Gönül, Beden ülkesinin padişahı, Akıl ise padişahın veziri konumundadır. İnsanın iyi ve kötü vasıfları bu şehrin halkıdır. Nefse karşılık gelen Cân da şehrin büyüklerindedir. Cân, Gönül'ün padişahlığını kabul etmeyip varlık ve padişahlık davasına girerse şehirde kargaşa çıkar. Cân, bu padişahın veziri konumunda olan Ak'l'a uyarak Gönül'ün üstünlüğünü kabul etmelidir. Bu alegorinin sunduğu ders şudur: Nefsine uyan insan her zaman yanlış düşer. İnsan, gönlünün değerini bilmeli, aklını da bir vezir gibi dinlemelidir. Çalışmamız bu yolda yazılmış *Menâkıb-ı Dil ü Cân* hakkında bilgi sunmayı ve eserin transkripsiyonlu metnini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## 2. Menâkıb-ı Dil ü Cân

### 2.1. Eserin Yazarı

Hakkında çok az bilgiye sahip olabildiğimiz Zillî (ö. 1601), Karaman'da doğmuş, asıl adı Şeyh Muslihiddin Efendi olan ve Konya'da vefat etmiş bir kimsedir.<sup>1</sup> Çalışmamıza konu olan eserin kütüphane kaydında, eserin yazarı Zillî olarak kaydedilmekle beraber eserin başında da yazar kendi ismini “*ğarib ü bi-çâre Zillî-i âvâre*” şeklinde ifade etmiştir. Kaynakların aktardığına göre Zillî, ilmi, irfanı ve âşıkâne şiirleri ile tanınmış bir şahsiyettir.<sup>2</sup> Şairliğinin yanı sıra aynı zamanda son derece sade bir yazı diline sahip olan Zillî, elimizdeki eserde halk dilini, deyimlerini, atasözlerini samimî bir şekilde kullanmıştır. Sanat gösterme, bilgi aktarma gayesinden uzak, gönüle hitap etme kaygısıyla yazılmış bir eser olan *Menâkıb-ı Dil ü Cân*, Zillî'nin tesbit edilebilen tek mensur eseri sayılabilir.

<sup>1</sup> Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 551; Gencay Zavotçu, *Rıza Tezkiresi (İncelenme-Metin)*, İstanbul 2009, s. 159.

<sup>2</sup> Gencay Zavotçu, *a.g.e.*, s. 159.

## 2.2. Eserin Muhtevası

### İbretli, nükteli bir eser ve eserin yazılış sebebi

Elimizdeki eser, Allah'a hamd ile başlamakta, peygambere salât ve selâm ve devrin padişahı Sultan III. Murad'a (salt. 1574-1595) övgü ile devam etmektedir. Yazar, kendi eserini “*kitâb-ı ‘ibret-âmîz ve nükte-engîz*” olarak nitelendirmekte ve kitabın yazılma nedenini, padişahın devrinde marifet erbabının itibarının çokça artması ve kendisinin de bu eserle o taife arasına girme isteği olarak belirtmektedir. Zillî, tasavvuf ilmine mâlik olan kimsele-  
rin dîvânlarında yer verdikleri faydalı bilgileri bir araya topladığını ve *Menâkıb-ı Dil ü Cân* adlı bir eser meydana getirdiğini ifade etmektedir.

Yazar, eserinin, sevgilinin gamı ile hasta olan ve perişan hâlde bulunan gönülleri yani çaresiz âşıkların gurbet köşesinde terk edilmiş kalplerini nurla doldurmasını diler. Zillî eserinin, ağyar kahrından ve bazen sevgilinin hercailiğinden Mecnun gibi dağlara düşmek isteyen müptelaların gönüllerini de eğlendirmesini dilerken bu kitabın, neşeli dostlar arasında bir yadigâr kalmasını ve sohbet kulesinde adı geçip bir yadigâr hikâye olarak anılmasını istediğini de belirtir.

### Yazarın hikâyeye girişi, birkaç bilgi

Yazarın da işaret ettiği üzere risalede insanda var olan unsurlar beyan edilmiştir. Allah'ın insanı kudret eliyle yarattığını ifade eden Zillî, insanın en güzel biçimde yaratıldığına dikkat çeker. İnsana verilen hususiyetlerin en başında can, gönül ve aklı sayan yazar, ardından insana sabır, karar, fikir, gam ve mutluluk bahşedildiğini ve bunların her birine birer hüküm verilip insanın kalbinde toplandıklarını anlatır.

Zillî, canın sol memenin altında bulunduğunu ve tüm unsurların başı olduğunu söyler. İlim adamları insanda yetmiş iki damar bulunduğunu ve her damarın birer kökü olduğunu ortaya koymuşlardır. Yazara göre o kökler, can çekişen insanın ellerinden ve ayaklarından çekilir ve bu durumdaki insan kirpiye benzer.

Yazar, tasavvuf ehlinin canı bir kuşa benzettiklerini, “Can bir kuş idi, uçtu.” diye atasözü mahiyetinde bir söz söylediklerini ifade eder. Böyle

tasavvur edilmesine rağmen gerçeği Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyen Zillî, benzetmelerinin tasavvufâne olduğunu belirtir. Ona göre gönül de sağ memenin altındadır. İlim adamları onu yarasaya, akli da çekirgeye benzetmişlerdir.

### **Hikâyenin başı veyahut iblisin fitnessi**

Zillî, yukarıda verilen kısa bilgilerin ardından hikâyeye giriş yapar. Hikâye özetle şöyledir: Bir gün, Cân, Gönül, Akl, Sabr, Karâr, Fikr, Firâset, Gam, Şâdî, Edeb, Hayâ, Rey, Tedbîr, Makûl, İdrâk, Tasarruf, Tedârik, Fehm, Zihn, Şefkat, Devlet, Saâdet, Kerem ve Cömertlik, herkes kendi makamında, kendilerine belirlenen mekânlarda huzurlu bir şekilde, Allah'ın emrine boyun eğip belirlenmiş hizmetlerde devam ederlerken lanetlenmiş iblis, Beden şehrinin halkı arasında fesat çıkarmaya niyet eder. Büyük bir dîvân toplar ve kendi saltanatı altında olan şeytanları çağırır. Tüm şeytanlara aklında olan işi açıklar, şeytanlar bu fikri çok beğenirler.

Lanetlenmiş iblis, içlerinden bir büyük şeytanı çağırıp Beden şehrine girmesini, şehirdekilerin arasına kin ve haset bıkırıp onları doğru yoldan saptırmasını ister. Bu görevle Beden şehrine giren iblis, ilkin yalnız başına durup kitap okuyan Akl'ın yanına gelir, buradan fitne çıkaramacağını anlar. Ardından Gönül'ün yanına gelen iblis, Gönül'ü bir yanında Aşk, Mahabbet, Meveddet, Mihr ve Vefâ, diğer yanında Merhamet, Adâlet, Lutf ve İhsân, karşısında Bahâdırılık, Himmət, Dikkat, Gayret ve İkdâm'ı ona karşı el bağlayıp durmuş şekilde görür. İblis, yanında Aşk, Mahabbet, Merhamet ve Adâlet bulunan Gönül'e karşı zafer kazanamayacağını bilerek oradan ayrılır ve Cân'ın mekânına gelir. Cân'ın yanında Gazab, Hiddet, Nisbet, Cehâlet, Fitne, Fesâd, Adâvet, Tama ve Hırs olduğunu görünce fitneyi buradan çıkarabileceğini anlar. İçeri girip selâm verir. Cân, iblisle selâmlaştıktan sonra ona yer gösterir ve nereden geldiğini sorar. İblis de gönlünün seyahat arzu ettiğini, dünyanın kara olan dörtte bir kısmını dolaşıp Beden şehrine yolu düştüğünü, hem de Cân'ı ziyaret etmeye geldiğini söyler.

Sohbet esnasında Gönül'ü anan iblis, Beden şehrinde acayip bir şey gördüğünü söyleyerek öteki vilayetlerde Cân'ın cümlesinin başı sayıldığını, ancak şimdi Gönül'ün padişah olarak anıldığını ve Cân'ın eski kıymetinden düştüğünü söyler. Niyeti Cân'ı Gönül'e karşı kıskırtarak onları birbirine düşürmektir. Vedalaşıp giden iblisin ardından hiddetlenen Cân, Gazab'ı

çağırarak ondan kendisine bağlı olanlara haber vermesini, savaş aletlerini kuşanıp gelmelerini söylemesini ister. Cân, kıyamete kadar konuşulacak büyük bir savaşa girmeye niyetlenir.

### **Savaş hazırlıkları ve tarafların belli olması**

Savaş haberi, Gazab'ın nidası ile şehir halkı içinde duyulunca Hiddet, Nisbet, Cehâlet, Sefâhet, Nikbet, Nedâmet, İnâd, Muhâlefet, Fitne, Fesâd, Habâset, Hıyânet, Kabâhat, Zulm, Tama, Adâvet, Tahavvur, Horluk, Hırs, Hased, Bugz, Tekebbürlük, Firkat, Hasret, Mihnet, Elem, Derd, Belâ, Cevr, Cefâ, Hîle, Hud'a ve buna benzer kimseler savaş aletlerini kuşanarak Cân'ın yanında toplanırlar.

Bu gürültüyü duyan şehir esnafı dükkânlarını kapatır. Sabr, Karâr, Fıkr, Firâset, Gam, Şâdî, Edeb, Hayâ, Tasarruf, Tedârik, Rây, Tedbîr, İdrâk, Fehm, Zihn, Rahm, Şefkat, Kerem ve Sehâ ise bir yere toplanıp beklemeye ve duruma göre hareket etmeye karar verirken diğerleri Gönül'ün yanına giderek ona destek olmak isterler. Telaşla Gönül'ün yanına girerek her şeyden habersiz olan Gönül'e Cân'ın savaş hazırlığında olduğunu ve askerleri ile geleceğini haber verirler. Gönül de hazırlığın nasıl yapılması gerektiğini sorar. Her biri farklı sözler söylerken ansızın Bahâdırlık, Dilâverlik, Himmet, Dikkat, Gayret ve İkdâm ile birlikte önden giderek düşmanı yenmeyi ve Cân'ı padişahın huzuruna getirmeyi taahhüt eder. Gönül'ün izni ile askerler silahlarını kuşanmaya başlarlar.

### **Gönül'den Cân'a elçilerin gidişi**

Gönül ilk önce Makûl, Edeb ve Hayâ'yı elçi olarak göndererek Cân ile konuşmalarını, bu savaşa girme nedenini öğrenmelerini ister. Gönül, birkaç askerini bile gönderse kendisini huzuruna getirebileceğini, kendisinin her konuda ondan güçlü olduğunu, ancak güzellikle bu işi çözmek istediğini ifade eder. Gönül, elçilerden eğer savaşmakta haklı bir sebebi varsa dinleyeceğini ama boş söz söylese bu savaştan çekilmeyeceğini de Cân'a iletmelerini ister.

Makûl, Edeb ve Hayâ, Gönül'ün sözlerini iletme üzere Cân'ın mekânına gelince Cân ve askerlerinin savaş aletlerini kuşanarak kimi atlı kimi yayan şekilde beklediklerini görürler. Gönül'den gelen elçileri gören

askerler Cân'a haber verirler. O esnada Makûl, Edeb ve Hayâ da içeri girip Cân'a selâm verirler. Cân, ayağa kalkıp selâmlarını alır ve altlarına birer iskemle koyup onlara saygı gösterir. Askerler de Gönül'den gelen elçileri el bağlayıp saygı ile karşılarlar. Cân, onların geliş niyetini sorunca elçiler Gönül'ün sözlerini en ince ayrıntısına kadar anlatırlar.

### **Savaş'ın başlaması, Akl'ın savaş haberini alması**

Bahâdırlık, Himmet, Dikkat, Gayret, İkdâm ve İhtimâm'ın askerden evvel geleceklerini işiten Cân, huzursuz olur; Gazab, Hiddet, Nisbet ve Cehâlet'in gözleri kana döner. Savaşmak niyetiyle Sîne sahrasına giderler. Cân ve onun tarafında yer alan Gazab, Hiddet, Nisbet, Cehâlet, Fitne ve Fesâd; Gönül ve onun askerleri Bahâdırlık, Himmet, Dikkat, Gayret ve İkdâm silahlarını kuşanıp savaş meydanında dururlar.

Gönül ve Cân'ın savaşacağını duyan Akl, Sîne sahrasına ulaşmak için apar topar yola çıkar. Cân, Sîne sahrasında güvenli bir yerde durarak Gazab ile Hiddet'i sağ kola, Nisbet ile Cehâlet'i sol kola ve Fitne ile Fesâd'ı Çavuşbaşı gediğine konumlandırır. Bir zamandan sonra Gönül'ün, Ziyet ve Şevket ile bayrağını açıp geldiğini görür. Gönül'ün ordusunun önünde Himmet, Dikkat, Gayret ve İkdâm, ardında, alayın sol tarafında Cüret, Mehâbet ve Hüner vardır. Savaş aletlerini kuşanmış, ağır gürzleri ellerinde heybetle gelen bu ordu korku vericidir.

Bölük bölük asker Sîne sahrasına ulaşır. Zevk, Safâ, Iyş ve İşret, ortasında Gönül. Bir tarafında Merhamet, bir yanında Adâlet, ardında Mihr ve Vefâ, önde Lutf ve İnâm yer almaktadır. Öyle bir ihtişamla gelir ki daha hiçbir padişah bu şöret ile görülmemiştir.

Askerler, Cân'a karşı saf çekip dururlar. Şevk, meydana çıkıp iki taraftaki askere karşı at oynatıp silahşörlük ile hünerler gösterir. Şevk, sağdan sola ve soldan sağa inip binmek, havaya gürz atıp tutmak ve elinde olan mızrağını parmağına takıp ferafer çevirmek gibi hünerlerini göstererek Cân askerinden savaşacak bir rakip dileyince Elem meydana girer. Elem her ne kadar karşılık vermeye çalışsa da Şevk'e yenilir.

Şevk, meydana giren İnâd, Muhâlefet ve Derd'i de yener ancak Belâ'yı karşısında görünce terdirgin olur. Nezâket gelip "Hiç korkma bu da

insandandır.” diyince Şevk, Allah’a tevekkül edip Belâ ile savaşıyor, onu da bağlayıp bayrak dibine gönderir.

Bu taraftan Nikbet de sinirlenip meydana at sürüp Şevk’le savaşmak ister. Şevk meydana girenin Nikbet olduğunu görünce tereddüd etse de savaşmaya karar verir. Nikbet, Şevk’in ağzından burnundan kan getirir. Tam onu helak edecekken Himmet, Şevk’in Nikbet’e düşman olmaya kadir olmadığını söyleyerek meydana girer. İkisi arasındaki zorlu mücadelenin neticesinde Himmet, Nikbet’i yener.

Himmet yeniden er dileyince önce İnâd ardından Muhâlefet ve Mihnet meydana girer ancak Himmet bu üç pehlivanı da bağlayıp gönderir. Askerlerinin teker teker yenildiğini gören Cân, bu hâle çok öfkelenir. Himmet’i yenmek üzere bu kez de Cehâlet meydana girer ve Himmet’i ok ile yaralar. Çok acı çeken Himmet’in yerine Dikkat girer. Ancak Dikkat de hemen yaralandığı için onu da meydandan alırlar. Bu kez Cehâlet’in karşısında Gayret çıkar. Cehâlet ile Gayret kanlı bir mücadeleye başlarlar. İki taraf da birbirini yenemez, yaralanınca meydandan çıkarlar.

İkdâm hemen meydana at sürüp gezinip er diler. Ancak Cân askerinden başka kimsenin meydana girecek cesareti kalmamıştır. Zira İkdâm’ın cüssesi herkesi korkutur. Hiddet gayrete gelip meydana girer. İkdâm’ın Hiddet’i yenmesi uzun sürmez. İkdâm’ın Hiddet’i bir tekme ile yıktığını gören Cân askerinden başka kimsenin meydana çıkmaya cesareti kalmaz ve canlarından ümidi keserler. İkdâm, Nisbet’in ardından yedi pehlivanı da yenip bayrak dibine gönderir.

Bu sırada Gazab durduğu yerden nara atıp meydana gelir ve İkdâm’a karşı durur. İkdâm ile Gazab arasında çetin bir savaş başlar. Gazab, İkdâm’ın üzerinde iken bir nara duyulur. Bu nara İkdâm’ın üzerinde iken Gazab’ı helak etmek isteyen Bahâdırılık’ın narasıdır. Gazab korkusundan meydandan çıkar. Onun yerine Sefâhet at sürüp Bahâdırılık’la savaşmaya niyet eder. Bahâdırılık ve Sefâhet uzun süre mücadele ederler ancak birbirlerini savaş aletleri ile yenemeyip sonunda atlarından inip silahsız savaşır.

### **Şehrin ileri gelenlerinin savaşı durdurmaları ve sulh yolu aramaları**

Sîne sahasında iki taraftan alayların bezenip safların çekilmiş, başların kesilmiş ve kanların saçılmış olduğunu görünce hemen şehrin ileri



gelenlerinden Edeb, Hayâ, Sabr, Karâr, Makûl ve İdrâk ileri yürüyüp Bahâdırılık ile Sefâhet'i birbirlerinden ayırıp meydandan çıkarırlar. Cân ile Gönül'ü atlarından indirip meydan ortasında altlarına birer iskemle getirip oturturlar.

### **Cân'ın Gönül'den üstün olduğunu iddia etmesi**

Gönül Cân'a bu saldırının sebebini sorar. Cân da Beden şehrinin halkının Gönül'ü padişah edininip Gönül'e sultan dediklerini işittiğini, ancak yürütmenin, söylemenin, hareket etmenin, susmanın, durmanın ve oturmamanın kendisi sayesinde olduğunu söyleyerek padişahlığın kendisine yakıştığını ima eder. Cân'a göre Sabr, Karâr, Fikr, Firâset, Gam ve Şâdî hepsi kendi varlığıyla. Cân gidince Edeb, Hayâ, Tedbîr, Tedârik, Makûl ve İdrâk hepsi dağılır ve hiç birinden eser kalmaz. Gönül, haddini aşan sözler söyleyen Cân'a cevap vermeye hazırlanırken Makûl, İdrâk ve Tedârik ileri gelip Cân ve Gönül'e toplantı yerine gidip orada konuşmayı teklif ederler.

### **İdrâk'ın Akl'dan üstün olduğunu iddia etmesi**

Toplantı yerine varılır. Herkes yerine geçerken İdrâk, önden gelip Aşk'ın altına ve Akl'ın üst yanına geçip oturur. Akl, üst yanına oturanın kim olduğunu bilmeyip huzursuz olur ve kalkıp gider. Hane sahibi tarafından olanlar, Akl'ın gitmek istediğini görüp bu edepsizce hareketten rahatsız olduğunu anlayınca Edeb, Hayâ, Tasarruf, Tedârik, Sabr, Karâr, Fikr ve Firâset koşup "Sultanım lutf edip siz onun yaptığına bakmayın. O bilmezlik ile bir iştir etti. Siz Akl'sınız. Kerem edin, gelin, gitmeyin, oturun." diye özürler dilerler. Makûl de bu olayı işitip koşarak Akl'ın ardından gider. Hepsi ısrar edip bir başka yere geçin deyip gitmekten vazgeçirirler.

Ortaya yemek konup yenir, çeşit çeşit şerbetler içildikten sonra İdrâk yerinden kalkıp Akl'ın yanına gelir. Akl, İdrâk'a yaptığı küstahlığın nedenini sorarak İdrâk'ın ancak kendisinin yardımcısı mahiyetinde bir kimse olabileceğini, insana lazım olan şeyin kendisi olduğu yönünde bir hayli söz sarf eder.

İdrâk de benlik davası gütmenin doğru olmadığını, Allah'ın yarattığı pek çok mahlûk olduğunu söyler. İdrâk, Akl'a hangi taifenin anlama ve seçmesi için yaratıldığını sorunca Akl, âdemoğlu için yaratıldığını, âdemoğlu-

nun en şerefli mahlûk olduğunu, nice peygamber ve evliyanın bu mahlûkattan geldiğini ifade eder. İdrâk bu sözlere karşılık kendisinin de hayvanlar için yaratıldığını, onların anlaması ve seçim yapmasını sağladığını söyler. İdrâk'a göre Akl, insana ne çeşit iş yaptırırsa kendisi de hayvanlara o işi yaptırır. Akl bu iddiaya bir ispat isteyerek kendisinin yaptıklarına örnek vermek üzere şunları söyler: "Şimdi âdemoğlu sabah vakti kalkar, bismillah diyip dükkânına varır. Akşama kadar çalışıp akşam olunca kalkıp eve ne lazım ise tedarik edip doğru evine gelir. Hatunu da kocasının getirdiğini pişirip önüne getirip yakınları ve çoluk çocuğuyla yiyip içip Allah'a şükürler ederler." İdrâk bu işin karşılığını hayvan taifesinden bir örnekle anlatır: Koyunun bir sürü koyun arasından yavrularını seçebildiğini, kuzucukların da analarını tanıdığını belirtir. İdrâk'e göre Âdemoğlu nasıl uzak bir yere gittiğinde evini bulabilir, yakınlarını tanıyabilirse hayvan taifesinden kuşlar da kış zamanı kışlıklarına gidip yaz zamanı yuvalarına dönebilirler. Mesela bir köpek on yıl sonra da olsa sahibini görse ona kuyruk sallayıp yakınlık gösterir. Âdemoğlu hangi sanata yönelse onu öğrenebilirse mesela bir ayı da dağdan indirilip türlü oyunlar öğrenip aklında tutabilir. Âdemoğlu dükkânda alım satım yapabilirse Hindistan'da da maymunlar dükkânda alım satım için durmaktadırlar. Kuş cinsinden pek çok talimli kuş da türlü hüneler gösterek sahibine para kazandırır.

İdrâk bunların yanında Âdemoğlundaki olduğu gibi hayvan taifesinde de hasımlık olduğunu iddia eder. *Deve kinli* deyimini bunun kanıtıdır. İnsanda unutmamak özelliği var ise hayvanda da vardır. Mesela bir kedi, siyah torba içine konup torbanın ağzı sıkıca bağlanıp uzak bir yere bırakılsa, bırakan eve gelmeden önce kendini evinde bulur. İdrâk'e göre nasıl Akl âdemoğlundan ayrılırsa delidir diye zincire vururlarsa kendisi de bir hayvandan ayrılırsa o hayvan kuduz oldu diye döve döve helak ederler.

Benzerliklerini sayan İdrâk, bu sefer de Akl'ın kendisinden aşağı yanlarına dikkat çeker. Ona göre Akl, gün ile artar eksilir bir mahlûktur. Mesela bir yaşında oğlanların hepsinin akli denktir. On yaşında da durum böyledir. İdrâk'e göre akl, otuz üç yaşına varıncaya kadar günden güne artarken kırkına varınca ne artar ne eksilir. Kırk yedisinden sonra nasıl arttıysa öyle eksilmeye başlar. Onun için bir kişi yaşlandıkça *masum-ı pak olmuşdur* diye mesel demişlerdir. İdrâk, üstünlüğünü ispat eden daha pek çok söz söyler.

### **Akl'ın hakemliği, Gönül ile Cân arasındaki fitnenin son bulması**

Mecliste bulunanlar İdrâk'in sözlerini doğru bulup yerlerini uygun görürler. Akl, bu konuyu fazla uzatmayarak Cân ve Gönül'ün meselesine döner ve eğer kâhyalığına razı olurlarsa bir cevabı olduğunu söyler. Cân ve Gönül, Akl'ın uygun gördüğüne razı olacaklarını ifade ederler. Akl da Gönül'ün padişah oğlu ve Cân'ın Ten kalesinin muhafızı olduğunu açıklar. Sabr, Karâr, Fikr, Firâset, Gam ve Şâdî de kale muhafızının eli altındaki hizmetlileridir. Bunun ardından Hayâ, Tedârik ve Tearrûf ayak üzre kalkıp türlü çabalarla Cân'a Gönül'ün elini öptürüp baş eğdirtirler. Sonra dua ve övgü olup meclis kurulur. Hikâye burada biter.

### **Yazarın son sözü**

Zillî, risalenin sonunda eserin alegorisini kendisi de açıklar: Gönül sultan; Cân ise Ten kalesinin muhafızıdır. Yazarın ifadesine göre risale, bu alegoriyi dostlara anlatmak için kaleme alınmıştır. Ardından yazar, kusurlarla dolu bu latifeli risaleyi eğlenmek için okuyan efendilerden dua ve Fatiha ister.

## **2.3. Münâzara Tarzında ve Alegorik Bir Eser Olarak Menâkıb-ı Dil ü Cân**

Münâzara, "bakmak, düşünmek" manasına gelen nazar kökünden türemiş olmakla beraber "karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek" anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Bir terim olarak ise "gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplin" demektir.<sup>4</sup> Bir edebiyat terimi olarak münâzara "birbiriyle ilgili, çoğu kez de karşıt iki ya da daha çok nesne ya da kavramın kişileştirilip (teşhis) zebân-ı hâl [=hâl dili] ile konuşturulması (intâk) yoluyla oluşan bir yazı türüdür."<sup>5</sup>

Klasik Türk edebiyatında soyut kavramların teşhis ve intak yoluyla kişileştirilmesi ve bu varlıkların edebiyatımızda varlığı çok eskilere dayanan

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *DİA*, C. 31, İstanbul 2006, s. 576.

<sup>4</sup> A.g.md.

<sup>5</sup> Nuran Tezcan, "Lâmi'î'nin Gûy u Çevgân'ından İki Münazara", *Belleten*, (1980-1981), TTK, Ankara 1983, s. 49.

münâzara tarzı eserlerle üstünlük mücadelelerinin anlatılması sıklıkla rastlanır bir durumdur. Münâzara tarzı eser yazma hususiyeti Türk edebiyatında köklü bir geleneğe sahiptir.<sup>6</sup> Mensur ya da manzum tarzda kaleme alınan münâzara tarzı eserler, Klasik Türk edebiyatında bir gelenek hâlinde varlığını sürdürmüş metinlerdir.<sup>7</sup> Münâzara tarzındaki eserler, mizâhî, hikemî-ahlâkî-tasavvufî ve sanatkârâne olmak üzere üçe ayrılmaktadır.<sup>8</sup> Münâzaralar yazılış şekillerine göre müstakil bir eser hâlindeki münâzaralar, bir eserin muhtevasında yer alan münâzaralar ve karşılıklı konuşma tarzında kaleme alınmış münâzaralar olmak üzere üç başlık altında incelenebilirler.<sup>9</sup>

Münâzaraları, kahramanları açısından ise kahramanları insan olanlar, kahramanları hayvan olanlar, kahramanları cansız varlıklar olan alegorik tarzda olanlar, mücerred kavramlarla alâkalı olanlar ve değişik unsurlarla alâkalı olanlar olmak üzere beş gruba ayırmak mümkündür.<sup>10</sup>

Şeyma Benli'nin Klasik Türk Edebiyatında Münazara adlı çalışmasından<sup>11</sup> hareketle münâzara tarzı metinlerde var olması gereken unsurların Menâkıb-ı Dil ü Cân'da var olup olmadığı şöyle izah edilebilir:

Münâzaraların büyük çoğunluğunda en az iki farklı tarafın bulunması zorunludur. Ancak mükeyyifat münâzaralarında olduğu gibi ikiden fazla tarafın tartışmasını konu edinen münâzaralar da bulunmaktadır.<sup>12</sup> Ele aldığımız metinde Dil/Gönül ve Cân iki farklı tarafı oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra metinde Dil/Gönül ve Cân'ın yanında yer alan farklı taraflar da bulunmaktadır.

Münâzaraların çoğu kişileştirilmiş hayvanlar, cansız varlıklar ve soyut kavramlar arasında geçer.<sup>13</sup> Menâkıb-ı Dil ü Cân da Dil/Gönül ve Cân gibi pek çok soyut kavramın kişileştirilmesi ile oluşturulmuş bir eserdir.

<sup>6</sup> M. Fatih Köksal, "Münâzara", *DİA*, C. 31, İstanbul, 2006, s. 580.

<sup>7</sup> M. Fatih Köksal, a.g.md.

<sup>8</sup> Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1984, s. 536.

<sup>9</sup> M. Fatih Köksal, a.g.md., s. 580.

<sup>10</sup> M. Fatih Köksal, a.g.md.

<sup>11</sup> Şeyma Benli, *Klasik Türk Edebiyatında Münazara*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2019.

<sup>12</sup> Şeyma Benli, a.g.t., s. 320.

<sup>13</sup> A.g.t., s. 320.

Münâzaralarda tarafların amacı, kendilerinin karşı tarafa göre üstün olduğunu ispatlamaktır.<sup>14</sup> Eserimizde Cân, iblisin fitnessine uyup Dil/Gönül'ü kıskanır ve ondan daha üstün olduğunu iddia ederek Beden şehrinin padişahı olmak için savaşa niyet eder. Aynı şekilde münâzaralar, tarafların birbirlerini alaya alıp kırıcı sözler söyleyebildiği, kavgaya benzer bir tartışma özelliği gösterirler.<sup>15</sup> Eserimizde de buna benzer tartışmalar bulunmaktadır. Cân'ın Dil/Gönül'e üstün olduğunu iddia etmesinin yanında eserde, Cân ve Dil/Gönül askerlerinin savaşması ve İdrâk ile Akl'ın da birbirlerine üstünlük iddiası ile tartıştıkları görülmektedir.

Münâzara tarzının temel hususiyetlerinin eserimizdeki varlıklarına bakarak Menâkıb-ı Dil ü Cân'ın, konu olarak hikemî ve tasavvufî, yazılış şekline göre müstakil bir eser hâlinde sayılabilecek ve kahramanları mücerred kavramlar olan münâzara tarzında bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

Bu tespitin yanı sıra Menâkıb-ı Dil ü Cân'ın alegorik bir eser olup olmadığı da çalışmamızın sorunsallarından biridir. Bir metnin alegorik yapısını tespit etmenin güç bir iş olduğu, Klasik Türk edebiyatında alegorinin, sembol, remiz, temsil, metafor ve istiare gibi kavramlarla sıkça karıştırılarak kullanılmış bir kavram olduğu bilinmektedir.<sup>16</sup> Edebiyatın önemli bir anlatım biçimi olan alegorinin en yakın karşılığının temsilî istiare<sup>17</sup> olduğunu ifade eden Berat Açıl<sup>18</sup>, alegorik yazında yazarın kendisinin yüklediği en az iki anlam mevcut olduğunu belirtirken<sup>19</sup> alegorik anlatımın üç temel özelliğini **Kişileştirme**, **İç Çatışma** ve **Arayış** şeklinde sıralamış<sup>20</sup>, alegorik eserlerin temel özelliklerini, "teşhis, iç çatışma, arayış, çokanlamlılık, metinlerarasılık, zamansal ve mekânsal müphemiyet, tenasüp, çoğunlukla yazarın/şairin eserin sonunda eserin alegorisini açıklaması, eserin tek bir hikâyeden oluşması

<sup>14</sup> Şeyma Benli, a.g.t., s. 322.

<sup>15</sup> A.g.t.

<sup>16</sup> Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, İstanbul 2018, s. 95-109.

<sup>17</sup> "Bir öğenin değişik yönleri ve özelliklerinin benzetme konusu yapılarak istiare edilmesidir. Bu durumda benzeyen söylenmeyip benzetilenin birden fazla özelliği zikredilir... Sembolik anlatımlar ihtiva eden manzumelerin çoğu temsilî istiare üzerine kurulmuştur." İsmail Durmuş, İskender Pala, "İstiare", *DİA*, C. 23, İstanbul 2001, s. 317.

<sup>18</sup> Berat Açıl, a.g.e., s. 109.

<sup>19</sup> Berat Açıl, a.g.e., s. 134.

<sup>20</sup> Berat Açıl, a.g.e., s. 133-139.

ve alegorinin tüm eser boyunca kesintiye uğramadan devam etmesi" olarak belirlemiştir.<sup>21</sup>

Çalışmamızın konusunu teşkil eden esere bu öğeleri içerip içermediği bahsinde bakacak olursak şunları söyleyebiliriz: İlk olarak eserimizde okuyucunun müdahalesiyle yerleştirilmiş ikinci anlamdan ziyade yazarın yüklediği iki anlamlılık mevcuttur. Dil/Gönül ve Cân ve bu iki cephe etrafında şekillenmiş karakterler yazarın bizzat metne yerleştirdiği iki anlamlılıkla eserde mevcuttur.

Eserimizin kahramanları soyut kavramlar olmasına karşın teşhis ve in-tak yoluyla kişileştirilmişlerdir. Başkarakterler **Dil/Gönül** ve **Cân**'dır. Dil, köken olarak Farsça bir kelime olup gönül ve kalp manalarına gelmektedir. Tasavvufta sırlar hazinesi, Allah'ın nazar ettiği mahal, ilahi kemalin ve cemalin en güzel tecelli ettiği yer demektir.<sup>22</sup> Cân ise yine Farsça kökenli bir kelime olup ruh ve nefes demektir. Tasavvufta ise insan ruhu, ilahi nefes ve Allah'ın tecellileri manalarını taşımaktadır.<sup>23</sup>

Yardımcı karakterler ise Dil/Gönül ve Cân'ın tarafları/taraftarları, askerleridir. Buna göre Cân'ın askerleri, **Adâvet** (İçte saklanan gizli düşmanlık, kin, zarar verme ve öç alma düşüncesi)<sup>24</sup>, **Belâ** (Allah'ın kulunu deneme amacıyla sıkıntıya sokması ve azap çektirmesi)<sup>25</sup>, **Bugz** (Kin, nefret, sevmeme)<sup>26</sup>, **Cefâ** (Salikin gönlünü marifet ve temaşaya kapatması, işkence, azap)<sup>27</sup>, **Cehâlet** (İlimleri tahsil etmiş olsa da gerçekleri kavrama yeteneğinden uzak bulunan gönül)<sup>28</sup>, **Cevr** (Saliki ruhen yükselmekten alıkoymak, azap)<sup>29</sup>, **Derd** (Sevgiliden sevene geçen ve katlanılması güç yetmeyen hal, gam)<sup>30</sup>, **Elem** (Keder, dert, maddi vr manevi ızdırap)<sup>31</sup>, **Fesâd** (Ruhi hallerin

<sup>21</sup> Berat Açı, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2001, s. 107.

<sup>23</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>24</sup> Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 14.

<sup>25</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>26</sup> Hasan Akay, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>31</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 2000, s. 214.

ve kalbin bozulması)<sup>32</sup>, **Firkat** (Halk perdesiyle perdelenmek, ayrılık)<sup>33</sup>, **Fitne** (Kişinin denenmesi, kargaşa, bozgunculuk)<sup>34</sup>, **Gazab** (Kendisine kızılan kişiden intikam alma isteği)<sup>35</sup>, **Habâset** (Kötülük, alçaklık)<sup>36</sup>, **Hased** (Başkasındaki bir nimetin zevalini istemek)<sup>37</sup>, **Hasret** (Salikin geçmişteki hatalarına bakıp hayıflanması ve kendine esef etmesi)<sup>38</sup>, **Hırs** (Kişinin bir şeyi elde etmek için var gücüyle çabalaması)<sup>39</sup>, **Hıyânet** (Vefasızlık, hainlik)<sup>40</sup>, **Hiddet** (Öfke, keskinlik)<sup>41</sup>, **Hîle** (Aldatacak yol ve düzen, sahtekârlık, oyun tuzak kurma)<sup>42</sup>, **Horluk** (Değersizlik)<sup>43</sup>, **Hud'a** (Aldatma, oyun, hile)<sup>44</sup>, **Înâd** (Dediğinden vazgeçmeme, ısrar)<sup>45</sup>, **Kabâhat** (Çirkin hareket, uygunsuz iş, kusur)<sup>46</sup>, **Mihnet** (Âşığın sevgili yüzünden çektiği zahmet ve elem)<sup>47</sup>, **Muhâlefet** (Ayrılık, düşmanlık)<sup>48</sup>, **Nedâmet** (Pişmanlık, tevbe)<sup>49</sup>, **Nikbet** (Talihsizlik, felaket), **Nisbet** (Salikin bağlı olduğu hal, bağ, ilgi)<sup>50</sup>, **Sefâhet** (Zevk ve eğlenceye aşırı derecede düşkünlük, akılsızlık)<sup>51</sup>, **Tahavvur** (Tezlik, acelecilik), **Tama** (Açgözlülük, dinin afeti)<sup>52</sup>, **Tekebbürlük** (Nefsin kendisi ile gurur duyması,

<sup>32</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 135.

<sup>33</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>34</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>36</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 302.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh, Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, Haz. Nejdî Gürkan vd., İstanbul 2015, s. 40.

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 167.

<sup>40</sup> Safer Baba, *Istîlâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye*, İstanbul 1998, s. 105.

<sup>41</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 368.

<sup>42</sup> Hasan Akay, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>43</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 375.

<sup>44</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 378.

<sup>45</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 434.

<sup>46</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 475.

<sup>47</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 247.

<sup>48</sup> Hasan Akay, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>49</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2012, s. 188.

<sup>50</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 275.

<sup>51</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s.

<sup>52</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 206.

kibir)<sup>53</sup> ve **Zulm** (Bir şeyi, yeri olmayan bir yere koymak, haksızlık, acımasızlık)<sup>54</sup>dür. Bunlar bedende bulunan kötülüklerdir.

Dil/Gönül'ün askerleri ise **Aşk** (Sevginin son mertebesi, sevginin insanı tamamen hükmü altına alması)<sup>55</sup>, **Bahâdırılık** (Cesurluk, yiğitlik)<sup>56</sup>, **Dikkat** (İncelik, doğruluk, ince eleme, ince arama)<sup>57</sup>, **Edeb** (Kişiyi kötü hal ve hareketlerden vazgeçiren meleke, terbiye)<sup>58</sup>, **Fehm** (Allah'ın kelimasını ve hitabını anlama ve bununun gereğini yerine getirme)<sup>59</sup>, **Fikr** (Allah'ın ayet ve nimetleri üzerine düşünmek)<sup>60</sup>, **Firâset** (Yakin, keşfetme ve gaybı görme)<sup>61</sup>, **Gam** (Sevgiliyi dikkat ve özenle ararken karşılaşılan engeller, elem, ızdırap)<sup>62</sup>, **Hayâ** (Allah'ın razı olmadığı bütün değersiz varlıklardan kaçınmak)<sup>63</sup>, **Gayret** (Bir kimsenin kendisine mahsus olan bir şeye başkasının ortak olmasını istemesinden hoşlanmaması ve rahatsız olması)<sup>64</sup>, **Himmet** (Kendini veya başkasını kemale erdirmek için kalbin arzularından sıyrılıp Allah'a yönelmesi ve velinin teveccühü)<sup>65</sup>, **Hüner** (Marifet, bilme, ustalık)<sup>66</sup>, **Iyş** (Allah ile olmanın verdiği haz ve bu hazzı his ve idrak etme)<sup>67</sup>, **İdrâk** (Allah'ın varlığını kavramak algılamak)<sup>68</sup>, **İkdâm** (Gayret ve sebatla çalışma, devamlı çalışma)<sup>69</sup>, **İşret** (İçki, içki içme, içki kullanma)<sup>70</sup>, **Karâr** (Devamlılık, süreklilik,

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *El-İbâne An Turuki'l-Kâsîdîn, Tasavvuf İstilahları (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, Haz. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan, İstanbul 2014, s. 280.

<sup>54</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 388.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *a.g.e.*, 47.

<sup>56</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 64.

<sup>57</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>58</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>59</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>60</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>61</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>62</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>63</sup> İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 268.

<sup>64</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>65</sup> Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, Ankara 2014, s. 204.

<sup>66</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 391.

<sup>67</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>68</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 179-180.

<sup>69</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 423.

<sup>70</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 466.



ölçülülük)<sup>71</sup>, **Kerem** (İhsan, lütuf, kolay ve rahat bir şekilde yardımda bulunma, karşılıksız yardım)<sup>72</sup>, **Mahabbet** (Kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma suretiyle sevgiliye layık olma ve yaklaşma)<sup>73</sup>, **Meveddet** (Sevgi sebebiyle kalbin özlem içinde bulunması)<sup>74</sup>, **Mihr** (Sevgi)<sup>75</sup>, **Rahm** (Rahmet ve merhamet sahibi)<sup>76</sup>, **Rây** (Fikir, rey)<sup>77</sup>, **Sabr** (Kötülük anında nefsi aklî ve dinî kaideler etrafında zabt etmek)<sup>78</sup>, **Safâ** (İnsandaki tabiatın birbirine karışması, fiilin görülmesi ve nazar edilmesiyle süzülen şey)<sup>79</sup>, **Sehâ** (Cömertlik, başkasını kendisine tercih etmek, insanın kendisinin iyilik ve kolaylık sahibi olması)<sup>80</sup>, **Şâdî** (Kabz halinden sonra salikin bast haline geçmesi, neşe, sevinç)<sup>81</sup>, **Şefkat** (Halka ihtiyaç duydukları şeyi verme, acımak, merhamet)<sup>82</sup>, **Şevk** (Gönlün sevgiliyle buluşma arzusu, özlem)<sup>83</sup>, **Tasarruf** (Keramet göstermek, olağanüstü yollardan iş yapmak ve tesir etmek)<sup>84</sup>, **Tedârik** (Hazırlama, araştırıp bulma, ele geçirme)<sup>85</sup>, **Tedbîr** (Önem, bir işin neticesini düşünerek istenmeyen bir sonuca varmasını engellemek maksadıyla hazırlık yapmak)<sup>86</sup>, **Vefâ** (Ruhu gaflet uykusundan uyandırmak, zihni dünya ile meşgul etmemek, sözde samimi olmak, ruhun dürüstlüğü, bağlılık)<sup>87</sup>, **Zevk** (İlahi tecellerinin uç vermesi, vecd, tat, lezzet)<sup>88</sup> ve **Zihn**

---

<sup>71</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 489.

<sup>72</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>73</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>74</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>75</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 646.

<sup>76</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 286.

<sup>77</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 879.

<sup>78</sup> Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>79</sup> İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>81</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 322.

<sup>82</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 326.

<sup>83</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 329.

<sup>84</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>85</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1053.

<sup>86</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 342.

<sup>87</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 370.

<sup>88</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 384.

(Anlama, bilme, hafıza)<sup>89</sup>'dir.<sup>90</sup> Bunlar da insanın erdemleridir. Dolayısıyla eserde iyiliklerin ve kötülüklerin savaşı işlenmiştir ki bu da birçok alegoride karşımıza çıkan bir durumdur.<sup>91</sup>

Bir de her iki tarafta da yer almayan, kendi makamında konumlanmış **Akl** (İlahi hitabı anlamaya yarayan alet, nefsanî arzuların zıttı)<sup>92</sup>'in da metinde bir karakter olarak yer aldığını<sup>93</sup> ve tüm bu unsurların hüküm sürdüğü **Beden** (Vücut, Külliyyet âlemi ve hüviyyetin etvarının tafsilidir)<sup>94</sup>'in bir şehre benzetilerek metinde var edildiğini zikretmek gerekmektedir. Tasavvufî metinlerde "Beden" in bir şehre benzetilmesi ve beden içindeki soyut ve somut unsurların tasavvufî remizlerle ele alınması rastlanır bir durumdur. İnsan bedeninin bir şehre benzetilmesi İmam Gazâlî (ö. 1111) ile başlamış<sup>95</sup>, ardından ondan etkilenen Şihâbeddin Sühreverdî (ö. 1191) gibi isimlerce

<sup>89</sup> Ferit Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 1186.

<sup>90</sup> Elimizdeki metin, tasavvufî bakımdan derinlikli bir metin olmadığından bu kavramların izahına uzun uzadıya girilmemiş, kavramların varsa tasavvufî manaları yoksa sözlük manaları, her kelimenin yanına parantez içinde verilerek suretiyle kısaca yazılmıştır.

<sup>91</sup> Berat Açı, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>92</sup> Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, C. 2, İstanbul 1989, s. 246.

<sup>93</sup> "Akıl, Allah'ın insanların kalplerine yerleştirdiği basiret nurlarıdır. Kul o nurlarla hak ile batılı, kalbine gelen bütün hatıratı, düşmanın hilelerini, nefsinin vesveselerini ve gözetimi altında kulluk yaptıklarını birbirinden ayırır." İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 289.

<sup>94</sup> Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2017, s. 58.

<sup>95</sup> "Beden, bir şehir'e benzer: El, ayak ve (diğer) azalarımız (organlarımız), şehrin san'at erbâbı (san'atkârları) gibidir. Şehvet (duygusu), mâliye müdürü gibidir. Kalb, bu şehrin pâdişâhudur; akıl ise pâdişâhun veziridir. Bunların hepsine de pâdişâhun ihtiyâcı vardır; memleketin idaresi ancak bunlarla yürür..." Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Terc. A. Faruk Meyan, İstanbul 1979, s. 20.

devam ettirilip edebî metinlere tesir etmiştir.<sup>96</sup> **Sîne** (İlim sıfatı, ilahi ilim, göğüs, sadr)<sup>97</sup> bir savaş meydanı olarak “Sîne sahrası” şeklinde ve **Ten** de Cân’ın mufahızlığını yaptığı bir kaleye benzetilerek “Ten kalesi” şeklinde metinde yer alan mekânlardandır. Alegorik eserlerde var olduğu üzere eserimizde alegorinin, tüm eser boyunca kesintisiz bir biçimde devam ettiğini söylemek de gerekmektedir.

Açıl’ın alegorik metinlerde var olması gerektiğini söylediği bir diğer özellik de iç çatışmadır. Eserimizde esasen Beden şehrinde önemli bir konumda bulunan Cân’ın, iblisin kıskırtmasıyla Gönül’ün tahtını yıkmak istemesi ve kendi nefesine yenik düşerek bir nevi iç çatışmaya neden olması konu edilmektedir. Cân’ın bu hadsiz tavrı her iki tarafın askerlerini de karşı karşıya getirerek onları bir muharebeye zorlamıştır. Eserde Cân’ın yanında bulunup onun için Gönül’e karşı savaşan askerler insanın kusurlarına, Gönül’ün taraftarları ve askerleri ise insanın erdemlerine denk gelmektedir. Kendi yerinden şüphe eden ve benlik duygusu ile daha fazlasına göz diken Cân, bu hırsına askerlerini de dâhil ederek bir taraf yaratmıştır.

Zaman ve mekân bakımından eserimiz, alegorik eserlere uygun bir şekilde müphemdir. Eserimizde hikâye, “Beden şehri” denen sembolik bir yerde geçerek belirsizliğini korur. Eserin sonunda yazarın, eserin alegorisini açıklaması da eserin alegorik olduğunun bir kanıtıdır.

Alegorik eserlerde var olan unsurların eserimizdeki varlığı bahsindeki bu kısa izahattan anlaşılacağı üzere Menâkıb-ı Dil ü Cân, alegorik eserlerden sayılmaktadır.

<sup>96</sup> Beden’in bir şehir olarak tasavvur edilmesi, Fuzûlî (ö. 1556)’nin meşhur eseri *Sihhat ile Maraz*’da mevcuttur: “Ceberut âleminde doğup Lâhût âleminde yer edinmiş **Rûh** adında, pâk yaradılışlı birisi vardır. Günlerden bir gün dolaşma arzusuyla **Nâsut** (insanlık) âlemine ayak basınca **Beden** diye adlanmış bir diyar görür...” Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Sihhat ile Maraz*, Çev. Hüseyin Ayan, İstanbul 2012, s. 20. Aynı durum Muhyî-i Gülşenî (ö. 1578)’nin *Hüsn ü Dil* adlı eserinde de mevcuttur. Üstelik bu Beden şehrinin padişahı da Dil’dir. Bkz. Berat Açıl, *Onaltıncı Yüzyıla Ait Alegorik Bir Eser: Muhyî’nin Hüsn ü Dil’i*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.

<sup>97</sup> Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 316.

## 2.4. Eserin Nüsha Tavsifi

Menâkıb-ı Dil ü Cân'ın tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emiri Roman nu. 263'te yer almaktadır. Eser, 13 varaklık her yaprağında 15 satır bulunan, arada şiir parçalarına yer verilen mensur bir metindir. Eserde 6 beyit ve 2 mısra da yer almaktadır. Bu manzumelerin kimin olduğu tespit edilememiştir. Eserin 14a'dan sonraki, konunun akışına bakılacak olursa, tahminimizce 1 varağı eksiktir. Kütüphane kaydında eserin yazarı olarak Zillî ismi kaydedilmiştir.

Rika-talik karışık bir hatla yazılmış olan eserde tâkibe de mevcuttur. Yazmanın başında ve sonunda iki adet mühür bulunmaktadır. Bu mühürler Diyarbakırlı Ali Emîrî Efendî'nin mühürleridir. Nüsha cetvelsizdir. Başlık, bazı Arapça ibareler ve bazı kelimelerin üzerindeki çizgiler ile "Nesr", "Beyt", "Mısra" gibi kelimeler sürh mürekkeple yazılmıştır.

## 2.5. Eserin Transkripsiyonlu Metni

### (2b) Menâkıb-ı Dil ü Cân

Hamd-ı bî-hadd u şükr-i bî-aded ol Hâlık-ı kevn ü mekâna ki âfitâb-ı 'âlem-tâb mihr-i luğfından bir kem zerredür ve şenâ-yı bî-add ol şânî-i ins ü câna ki bahr-ı muhîṭ yemm-i ihsânından bir kaçredür ve şalât u selâm ol Resül-i güzîne olsun-kim nâm-ı şerîfi vesîle-i 'uqbâ ve şerî'at-ı luğfı şeref-i dünyâ vü dîndür ve hezâr midḥat u ta'zîm ol pâdişâh-ı rüy-ı zemîne ki şehinşâh-ı cihân çapusunda bende vü tâc-dârân-ı zamân der-i 'adlînde sedd-i ser-efgendedür. Dârâ-şalâbet Cem-ḥaşmet ve Ğazanfer-şadvet ve 'Ömer-'adâlet ü Sikender-şevket leşker-keş ü 'adû-küş a'nî ḥazret-i Sulṭân Murâd Hân ḥalleda'ullâhu'l-melikü'l-Mennân ki emr-i şerîfi aḳâlim-i seb'ada çan gibi cârî ve ḥükm-i hümâyûnı rüy-ı zemînde cân gibi sârîdür. Ba'de bu kitâb-ı 'ibret-âmîz ve nükte-engîzûñ sebep-i te'lîfi ve bu şaḥîfe-i devlet-i gül-rîzûñ bâ'îş-i taşnîfi oldur ki zamân-ı sa'âdetlerinde erbâb-ı ma'ârifûñ i'tibârı mihr-i cihân-tâb gibi fark-ı Ferḳadân'a hem-ser olmuşdur. Bu ğarîb ü bî-çâre Zillî-i âvâre daḥı aḥbâr-ı ezeliḍe meşḥûr ve ḥükemâ-yı sâbıḳda mezkûr 'ilm-i taşavvûfa mâlik olan kimesneler dîvânlarında zâhir olmuş ma'nâ-yı müfîdi cem' kılp *Menâkıb-ı Dil ü Cân* diyü müsemmâ kıldum. Ne ğam-ı yâr-ıla ḥaste-hâl olan âşüfte dillere ma'sûḳ-ı pür-cefânûñ derdiyle perişân-rüzĝâr olan âlüde gönüller ya'nî 'âşık-ı bî-çâreler künc-i ğurbetde mehcür-ḥâṭırları

pür-nür idüp ve rüzgâr-ı zür-kârûñ içinde ağıyâr (3a) kahrından ve gâh yârûñ hercâyiliginden mecnûn-vâr tağlara düşmek isteyen mübtelâlarûñ göñüllerin egleye ve hem yârân-ı bâ-şâfâ mâbeyninde bir yâdigâr kıla ve hem kılle-i muşâhabetde bâ'îş-i kelâm olup bir hikâye-i yâdigâr kıla. İnsanda gâhî zıkr olınan eşyâyı bir yire münderic olup bu risâlemde beyân eyledüm. İmdi haberde gelmişdür ki Allâh tebârek ü te'âlâ insânı kudret eliyle yaratdı ve Qur'an-ı 'azîmde "Ve lekad kerremnâ beni ademe"<sup>98</sup> diyü hakkında âyet indürdi ve bir yirde dağı "Lekad halaknâ'l-insâne fı ahşeni takvîm"<sup>99</sup> diyü buyurdı ve âdeme cân u göñül ve 'aql virdi ve dağı şabr u karar ve fikr ü gam u şadî virdi ve bunlarûñ her birine birer hüküm virüp insânûñ kalbinde münderic eyledi ve cân şol memenuñ altında sâkindür ve hem cân cümlesinüñ başıdır. Zîrâ hükemâ kavlince âdemüñ yetmiş iki tamarı vardır. Her tamarına birer kök şalmışdır. Ol köklerdür ki âdem hâlet-i nez'e varduğda ellerden ve ayaklardan çekilüp şol kirpi gibi büzilüp Allâh'ûñ emriyle taşra olur. Andan taşdan ve demürden geçüp öñine nesne hâşıl olmaz. Aña cism-i laţîf dirler.

Beyt:

. \_ \_ \_ / . \_ \_ \_ / . \_ \_ \_ / . \_ \_ \_

*Sen ey cism-i laţîfüm ehl-i 'aşkuñ tende cânısuñ*

*Ser-i zülfi siyâhuñ gibi 'ömr-i câvidâmsın*

Neşr: dimişler ve ehl-i taşavvuf añı kuşa teşbîh idüp "Cân bir kuş idi uçdı." diyü meşel kômışlardır.

Beyt:

\_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_ / \_ . \_ \_

*Çokdan uçardum 'adem iklîmine hâlin görüp*

*Murğ-ı cânâ kısmet olsa dâne-i hâli anuñ*

Neşr: Tâ bu muqaddemeden böyle diyü oğurlar. Ammâ ki (3b) hakîkatde rûhu'llâhu te'âlâdan gayrı kimse bilmez. Nihâyet göziyle kimesne görmüş degül. Belki 'aql-ile bulmuşlardır. Bizüm teşbîhâtumuz taşavvufâne ve hükemâ kavlince ve göñül-de şağ memenuñ altında sâkindür ve anı dağı

<sup>98</sup> "Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık." 17/İsra/70

<sup>99</sup> "Biz insanı en güzel biçimde yarattık." 95/Tin/4

yarasa[ya] beñzetmişler. Ammā ki hükemā yürekde kandur dirler ve ‘aql-da başda çekirge gibidir. İttifāk Cān u Göñül ve ‘Aql u Şabr ve Qarār u Fikr ü Firāset ve Ğam u Şādī ve Edeb ü Hayā ve ve Rā’y u Tedbīr ve Ma’kül u İdrāk ve Taşarruf u Tedārük ve Fehm ü Zihn ve Raḥm u Şefkat ve Devlet ü Sa’adet ve Kerem ü Şehāvet herkes maḳāmlu maḳāmında ta’ayyün olınan mekānda āsüde-hāl olup Hāḳ te’ālā ḫazretlerinüñ emr-i şerīfine inḳıyād idüp mu’ayyen olunmuş ḫıdmetde ḳāyim ve uyḫu didükleri tālim-i ḡafletde nā’īm iken bir gün iblīs-i la’īn ḫātırā idinüp didi-ki Allāh tebārek ü te’ālānuñ cümle cān virdüḡi maḫlūḳuñ bedenlerine nice fesādlar itdürürem. Ne ‘aceb bu Beden şehrinde bu deñlü taşarrufa mālik kimesneler var iken ben anları birbirlerine düşürüp izlāl eylemeyem diyü bir ‘azīm dīvān idüp cemī’ taḫt-ı yedinde olan şeyāḫīni çağırup ve ekābir ü a’yānına ḫātırda olan umūrı i’lām idüp beyān eyledi ve cümle anda ḫāzır olan iblīsüñ bu sözün işitdükde taḫşinler idüp ‘aqlına āferinler didiler. Andan iblīs-i la’īn daḫı içlerinde bir ‘azīm şeyḫān ilerü çağırup eytdi-ki var şol Beden şehrine gir. Göreyin sini nice bir izlāl idersin ve mābeynlerine ḳudüret (4a) bıraḡup aralarında buḡz u ḫased düşürüp nice iḡvā virürsin diyüp gönderdi. İblīs-i la’īn daḫı Beden şehrine girüp evvel ‘Aql’uñ yanına geldi. ‘Aql kitābına müḫāla’a idüp oturur. ‘Aql’ı yalnız göricek bu beyti oḳudu geçivirdi:

Beyt:

— . — — / — . — — / — . — — / — . — —

*Vahdet isterseñ ferāḡat eyle hüy [u] hāyı ḳo*

*Keşret-i dünyādan el çek ey göñül ḡavḡayı ḳo*

Neşr: kabīlesinden ancaḳ diyü revāne oldı. Gezerek Göñül yanına geldi. Gördi Göñül āsüde-hāl olup bir cānibinde ‘Aşḳ u Maḫabbet ve Meveddet ü Mihr ü Vefā bir yanında Merḫamet ü ‘Adālet ve Luḫf u İḫsān ve karşıusunda Bahādurlıḳ u Himmet ve Diḳḳat u Ğayret ü İḳdām el baḡlayup dururlar. Gördi-ki iblīs-i la’īn daḫı Göñül’üñ yanında ‘Aşḳ u Maḫabbet ve Merḫamet ü ‘Adālet var, anlara daḫı zafer bulmayacaḡın bilüp ḫolaşarak Cān mekānına geldi. Gördi Cān’uñ daḫı yanında Ğāzab u Ḫiddet ve Nisbet ü Cehālet ve Fitne vü Fesād var daḫı ‘Adāvet u ḫama’ u Hırs çevresin alup dururlar. Derünından eytdi: Bunları izlāl ideyin didi. İblīs-i la’īn bildiḡüñ sözün yirine getürmek ḳābildür diyü içeri girüp selām virdi. Cān daḫı gördi-ki gelen kişi ber-vechü’l-şüret şāhibü’l-ḡaflet ihtiyārdur selāmın alup yir gösterdi ve nereden geldiḡin su’al eyledi. İblīs eytdi-ki göñül seyāḫat arzü idüp rub’-ı

meskünü 7olaşarak bu Beden şehrine yolum düşdi geldüm ve hem sizi ziyâret itmege geldüm diyü cevâb virdi ve eşnâ-yı kelâmda söze söz 7atup Göñül'i yâd 7ıluş didi-ki bu şehir bir 'acâyib nesne gördüm. Sâ'ir vilâyetlerde görüp işitdügümüz ol-idi ki "*Evvel cân (4b) andan cihân.*" dirler añladu7 ve hem Cân cümlesinüñ başıdır. Öyle bilürdik şimdi ise iller Göñül'i pâdişâh naşb idüp Göñül sultândur dirler ve ha7kıında nice şî'rler dinilmiştir disen añlamak lâzım gelse "*7o cânı 7ıksun.*" dirler ve hem biri düşse "*Cân ber-cehenneme.*" diyü meşel 7oşılardur ve bu sözden da7ı meşhürdür ki "*İt gibi beslersin.*" dirler ve da7ı buña beñzer fitne vü fesâda müte'allı7 nice sözler vardır diyü Cân'ıñ 7ulağın pür idüp dostlu7 semtinden naşihat-güne semtler gösterüp iğvâ virdi. Ammâ 7ara7ı birbirlerine düşürmek idi ve bunlaruñ mâbeyninde bir mertebe bürüdet bıraktı-ki vaşfı 7âbil degüldür. Her ne işte iblîsdür vedâ'laşup gitdi. Cân'a da7ı iblîsüñ bu sözleri kâr idüp der-hâl Ğazab-ı dîn-i kâfiri çağırup eyitdi-ki: Var cümle şehruñ içinde nidâ eyle ki bize müte'allı7 olup hevâ7ıra tâbî' olanlara haber vir. Yat ve yara7ların 7uşanup gelsünler. Bugün bir 'azım 7ıtâl itsem gerekdür ki tâ kıyâmete dek söylene.

Beyt:

\_\_./.\_\_./.\_\_./.\_\_.

*Bir ceng ideyin yâr içüñ a7yâr ile fevrî*

*Düşmen beni ben düşmeni yâ taht ola yâ baht*

diyü Ğazab'ı gönderdi. Ğazab-da nidâ 7ıldu7da hemân şehir halkı içinde bu şadâ yayılıca7 Hiddet ü Nisbet ve Cehâlet ü Sefâhet ve Nikbet ü Nedâmet ve 'İnad u Mu7âlefet ve Fitne vü Fesâd ve Hâbâset u Hıyânet ve 7abâhat u Zulm Dalâ[1] u 7ama' ve 'Adâvet ü Ta7avvur ve Hırlu7 u Hırş u Hased ve Bu7z u Tekebbürlük ve Hâset ve Fir7at u Hâsret ve Mihnet ü Elem ve Derd ü Belâ ve Cevr ü Cefâ (5a) ve Hîle vü Hud'a ve da7ı nice buña beñzer kimesneler haber aldu7da her biri yat ve yara7ın 7uşanup âlât-ı harbe müsta7ra7 olup cümlesi Cân'ıñ yanına gelüp cem' oldılar. Bu 7arıfdan şehir halkı bu 7opurdıyı işidüp herkes dükkânlu dükkânların 7apayup ve yirlerinden durup Şabr u 7arâr ve Fikr ü Firâset ve Ğam u Şadî ve Edeb ü Hâyâ ve Taşarruf u Tedârük ve Rây u Tedbîr ve İdrâk ü Fehm ve Zihn ü Ra7m ve Şef7at ü Kerem ü Se7â bir yire cem' olup kimi eytdi: Bir şarp yire ar7a virüp duralum görelüm hâl ne yüzden şadır olursa aña göre tedârük göreyüz didiler. Kimi eytdi: Gelüñ Göñül yanına varalum hâl ne ise biz de görelüm. Biribirimize ar7a yardım olalum. Zîrâ Şev7 u Ma7abbet u Meveddet ve

Bahādurluk u Himmet ve Dik̄kat [u] Ğayret ve İkdām u Hüner Göñül yanındadır. Dostına dost düşmenine düşmen olalum. İnşā'llāhu te'ālā ki a'dāya gālib olmamız muqarrerdir. Zīrā ki "el-hā'inü hā'if"<sup>100</sup> dür diyü qarār idüp Göñül cānibine 'azm eylediler. 'Acele ile Göñül yanına girdiler. Gördiler Göñül gāfil 'ālem aġyārdan hālī 'Aşk u Maḥabbet u Meveddet Mihr ü Vefā Zevk u Şafā ve Zevk ü Şevk ve 'Iş u 'İşret cümle çevresin alup kimi oyun ile ve kimi muşāhabet meşgūl iken buñlar daḡı içerü girüp selām virdiler. Göñül de gördi gelenler Edeb ü Ḥayā ve Ma'kūl u İdrāk u cümle şehriñ ekābir ü a'yānı cem' olmuşlar. Göñül de anları göricek ayak üzre kılķup ta'zīm idüp yir gösterdi. Anlar, hāy ne oturicaķ vaķtdur. **(5b)** 'Ālem ḡarāba vardı sen kendi 'ālemünde. Cān 'asker cem' idüp Ğazab u Ḥiddet ve Nisbet ü Cehālet ve Fitne vü Fesād ve bī'z-zat kuşanup üstüne gelürler. Eger şimdi irişmezlerse bu gece şebihūn kılmaları muḡaķķaķ diyü vāķı'-ı hālī i'lām eyledi. Göñül-de: Tedārük ne yüzden olmaķ gerekdür didükde her biri bir dürlü söz söyleyüp dururlar iken nā-gāh Bahādurluk ilerü gelüp Göñlüñ öñünde baş koyup eytdi: Sulṡānum ḡazretlerinüñ ḡuzūr-ı şeriflerine bir cevābum vardır. Eger cā'iz ise i'lām ideyin didi. Göñül-de söyle işideyin diyicek Bahādurluk eytdi: Eger buyurursañ ben öñdin varayın. Ḥikmet ü Dik̄kat ve Ğayret ü İkdām'ı bilece koşuñ. Biz ol kimesne gelmezden evvel Allāh'un 'avn u 'ināyeti ve sulṡānumuñ himmeti olcaķ ol gelen düşmeni kılıçdan geçirüp ve Cān'uñ şaruġın boġazına dolayup rikāb-ı hümayūnuña getirüp gerek aş gerek öldür gerek āzād eyle didi. Ol yirde cümle oturan duran püser ü cevān ve mü'min ü müselmān ol ḡinde ḡāzır olan Bahādurluġ'uñ bu sözün işidüp cümlesi āferinler diyü taḡsinler eylediler ve eytdiler ki: Eger Bahādurluk sözine durup bu işi iderse cevānib-i erba'ada vāķı' olan pādişāhların yüreklerine āteş düşerdi didi ve bir ġayret ider ki dil birle vaşf olunmaz. Zīrā birkaç pehlevān varup bir 'azīm çerī şındurup şāhların kayd u bend ile rikābına getirmiş diyü bir bir araya söz **(6a)** düşdi Bahādurluk yirinden şıçrayup ve Dilāverlik bile kılķup oradan Himmet ü Dik̄kat ve Ğayret ü İkdām bir yirden durup silāhların giymege başladılar. Hemān Ma'kūl de yirinden kılķup Göñül du'ā vü şenāya başlayup eytdi: Benüm de sulṡānum bir cevābum var. Egerçi kim küstāḡlıķdur ammā bizümde gāḡi sözüümüz diñlenigelmışdür. Biz de vilāyetüñ ehl-i ḡiresiyüz ne var eger cā'iz ise diyeyin didi. Göñül de: Söyle işidelüm diyicek eytdi-ki: Eger şimdi Bahādurluk iler[ü] gönderüp Himmet ü Dik̄kat ve Ğayret ü İkdām bile

<sup>100</sup> "Hain kimse zulmeder."



koşulup bizümle ma‘ân gönderürseñ anı-da ĥor görmek olmaz. Anuñ için böyle bu beyti yiri düşende oқurlar:

Beyt:

-. \_ \_ / -. \_ \_ / -. \_ \_ / -. \_ \_

*Her za‘ife ĥor bakma merd-iseñ merdâne bak*

*Her kırmıcaı dilâver gör dilâ şîrâne bak*

Nesr: dimişler ve nice dîvānlarda gördüm bu meşel-i meşhûrı nazm iderler ve bu beyti maĥallinde oқurlar:

Mışra‘

-. \_ \_ / -. \_ \_ / -. \_ \_ / -. \_ \_

*Sen geliürsen leşker-i ġam dağılır şāhı şımar*

dirler.

Mışra‘

*Ey pâdişāh-ı mülk-i ĥüsn ĥāna ĥān gerekdür (?)*<sup>101</sup>

diyü meşel komışlardur ve tevārîĥlerde görmedüñüz-mi nice pâdişāhlar düşmeni ĥor görmekle ve ‘askerine tayanup tedbîrde kuşur itmekle ne serencāmlar çekmişdür. İmdi düşmeni ĥor görmek olmaz. Hemān söz oldur ki bir yire cem’ olavuz. A‘dā ne yüzden şadır olursa biz daĥı aña göre tedārük idüp herkes kendü gedüginde durup ayrılmamak şartıyla “*Er olur adı kalur.*” muĥtezāsınca her biri ġāfil baş terkide ihtimāl dururlar. Lākin gördiler daĥı gelür gider kimesne yok, Göñül de **(6b)** ma‘kûl diyüp Edeb ü Ĥayā’yı ilerü gönderüp eyitdi-ki: Varuñ şol Cān didükleri ĥabîşe söyleñ bir bölük ĥaşerātı başına cem’ itmege sebep nedür? Eger ġaraı a‘dā sözine uyup bizümle ceng ise ceddüm rûhı-çün Bahādurlıġı serdār ta’yîn idüp Himmet ü Diġkat ve Ģayret ü İġdām’ı bile koşup göndersem anı keşān-ber-keşān süriyüp kayd u bend ile rikāb-ı ĥümāyūnuma getürürem. Lākin ‘arzı pâymāl eylemeyeyin dirin yoĥsa ben anuñla her ne cihetle olursa söyleşürüm. Edeb-ile olsun bu kadar ĥaş u ‘ām at ayaġına çignetmesün dirüm. Yok dirse anuñ ĥaġkından gelmek ħatı āsāndur. Ol Fitne vü Fesād’uñ ve Ĥased ü Nisbet’uñ Cehālet’uñ sözlerine uyup Re’y ü Tedbîr ve Fıkr ü Firāset’uñ ne ‘aybların gördi ki anları yanında dururken dūr idüp ol ĥabîşlerüñ nā-puĥte işleri ile bu kadar ĥarekāt

<sup>101</sup> Mısram vezni problemlidir.

eyledi. Bildüm ki anuñ gözine görinecek vardur. Eger kendünün cevâbı var ise işte bu nime vilâyet devletlülere biz de sözden çıkmayup elhamdü'lîllâh söz añlamaz degülüz. Bizüm de anlar kadar añlamamız vardur. Niçün böyle eyler görelüm. 'Aqla uyar cevâbı var ise ne söz. Eger bîhüde söylerse zâhir ıssız degül bir ben isem dañı haqdan dönmezem diyü Ma'kül didüklerini gönderüp Edeb ü Hayâ'yı bile koşup anlar dañı Göñlüñ sözinden çıkmayup revâne oldılar. Şol maħalde irişdiler ki Ğazab u Ğiddet ve Nisbet ü Cehâlet gömgök timü[r]e ğark olup sâ'iri dañı âlât-ı harb-ile (7a) ger atlu geh yayan yarağın müheyyâ kılup ve Cân dañı at çekilüp müheyyâ binecek maħalde gördiler ki Ma'kül ü Edeb ü Hayâ qarşudan belürdi. Fi'l-hâl Cân'a haber virüp tevaķķuf itdürüp yanına dirildiler. Bunlar dañı içeri girüp Cân'a selâm virdiler ve qarşu durdılar. Cân da gördi-ki bunlar ber-vech-i şüret şâhib-i elfâz ihtiyârlardur ol dañı ayağ üzre kalķup selâmların alup altlarına iskemle koyup ri'âyetler eyledi ve Göñül'den elçi geldi diyü 'asker çepeçevre el bağlayup qarşu durdılar ve Cân da anlaruñ ne Ğidmetine geldüklerin su'âl kıldı. Anlar da du'â ve şenâya başlayup âdâb-ı Ğidmet ile fetħ-i kelâm idüp Göñül cânibinden gelüp ve "Elçiye zevâl yok." i'tibârıyla nakır ü kıtmır mâbeynlerinde olan umûri Ğüsn-i âdâb-ile cevâb virüp i'lâm eylediler. Cân u Bahâdurlık ortaya atılup Himmet ü Diķķat ve Ğayret ü İķdâm u İhtimâm'ı yoldâş isteyüp leşkerden evvel geleceklerin işitdükde ğâyet ile bî-Ğuzür olup Ğazab u Ğiddet ve Nisbet ü Cehâlet'ün gözleri kana dönüp yir yir şokurdaşmağā başladılar. Ma'kül Edeb ü Hayâ anları bu Ğâlde ki görüp sellerin(?) virüp Fitne vü Fesâd u Nikbet 'özrler dileyüp "eş-şullhu hayr"<sup>102</sup> muķtezâsınca dürişüp işlâhına cevâz gösterdiler. Cân bildi-ki bu kişiler Ma'kül ü Edeb ü Hayâ'dur eytdi: Çünkü Göñül vilâyetinün devletlerine şaldı. Biz de sizün gibi ma'kül kimesneler sözine uyıcaķ degülüz. Hemân sizler ne cā'iz görseñüz biz dañı kâyilüz. (7b) Biri biri ile 'adâvet idüp 'asker çeküp Sîne şahrâsına gitdiler. Cân u Ğazâb ve Ğiddet ü Nisbet ve Cehâlet ü Fitne vü Fesâd'ı bile uydurup ve Göñül dañı Bahâdurlık ve Himmet ü Diķķat u Ğayret ü İķdâm silâhların giyüp önine düşüp 'azm-i meydân kıldılar eller irişmezsin arada niçe kan olup 'âlem Ğarâba varması muķarrerdür diyüp vâķı'-ı Ğâli i'lâm eyledi. 'Aql-da bu sözleri işidüp cân başına şıcradı. Oradan at egerlemege tevaķķuf itmeyüp Ğattâ başmağın bile bırağup segirdüp Sîne şahrâsına irişmede ez-în-cânib Cân dañı Sîne şahrâsına irişüp arkasın bir yüce yire virüp karar kıldı. Ğazab u Ğiddet sağ kolda ve Nisbet ü Cehâlet şol kolda

<sup>102</sup> "Sulh (daima) hayırlıdır." 4/Nisa/128

durup Fitne vü Fesâd'ı Çavuşbaşı gediginde koyup alay düzmede bir zamandan sonra gördiler ki Göñül Ziyet ü Şevket ile bayrağın açup önince Himmet ü Diğkat ve Ğayret ü İkdâm âlât-ı harb-ile gömgök demüre garķ olup gürz-i girānları ellerinde bir mehābet ile irişdiler ki görenleruñ zehresi çāk olur. Anlaruñ ardınca Cür'et ü Mehābet ü Hüner'i meysereye ta'yin idüp alay ile gelmede. Ne kışsa dırāz idelüm bölük bölük 'askerdür çekilüp Sine řahrāsına irişüp Zevķ u řafā ve 'Iyş u 'İşret ortasında Göñül bir cānibinde Merħamet ve bir yanında 'Adālet ve ardınca Mihr ü Vefā ve önince Luřf u İn'ām bir mertebe 'azamet ile geldi-ki dağı bir pādīřāh bu şöhret ile görilmiş degüldür. **(8a)** Hele her ne ise 'askerdür yollu yolınca ve kollu şolınca alay bağlayup Cān'a şarşu bir vāsī' yirde řaf çeküp řarār kıldılar. Ol yirden řevķ cündī başı meydāna çıķup iki cānibinde 'askere şarşu at oynadup silahşörlük ile hünerler gösterdi-ki görenler taħsīn idüp āferīnler didiler. şağdan řola ve şoldan řađa inüp binmek gibi ve havāya řeř-per atup řutmaķ gibi ve elinde olan nīzesini barmağına řaķup ferāfer çevirmek gibi ve nice dürlü fenler göstermek gibi ve'l-ħāřil meydān yirinde sine görüp Cān 'askerinden er diledi. Cān: Bre řomañ şol nābekārı diyince Elem meydāna at sürüp řevķ'a berāber oldu. řevķ de gördi-ki gelen Elem'dür: Hāy nābekār eyü elüme girdüñ. Sensin beni her anda řasāvetlere baturup beñzüm şolduran diyüp el gürze urdı. Elem de siper berāber virüp çüst-bāzlık ile elindeki nīzesin řavāle kıldı. řevķ dağı āsān vech-ile şavup geçince sīnesine bir püřt ü pāy öyle urdı-ki at şağrısından müte'allık yıkıldı. İki şarafdan kıyaķı āsumāna irişdi. 'İnād u Muħālefet at sürüp meydān yirinden şapdılar. Anuñ ardınca Derd meydāna girdi. Anı dağı bende çeküp 'alem dibine gönderdi. Anuñ ardınca Belā meydāna girdi. Hemān řevķ Belā'yı görünce uşandı: 'Acebā bu çoğdan mı geldi ola diyüp dururken Nezāket gelüp eytdi: Hīç kırķma bu dağı insāndandur diyince řevķ Allāh te'ālāya tevekkül idüp Belā'ya berāber oldu. Belā dağı nīze řavāle idüp at sürdi. řevķ'dur **(8b)** Belā'nuñ nīzesin çevgān-ıla kaķıvirdi. Ol zamānda nīze iki pāre olup řevķ'uñ çevgānı Belā'nuñ başına öyle řoķundu-ki başı serāsime olup yıkıldı. řevķ der-ħāl anı dağı bağlayup 'alem dibine gönderdi. Bu şarafdan Nikbet dağı hemān kaķıyup meydāna at sürüp řevķ'a berāber oldu. řevķ dağı gördi-ki meydāna giren Nikbet'dür hemān diledi-ki meydāndan çıķa. Girü Ğayret'e binüp Nikbet'e şarşu at sürüp berāber oldu. Nikbet dağı řevķ'a şamle kıll diyü teklīf eyledi. řevķ dağı nīzesin řavāle kıllup Nikbet dağı men' eyledi. Tekrār kılıç çeküp üzerine yürüdi. Nikbet dağı siper berāber virüp şamlesin redd eyledi. Nevbet

Nikbet'e geldi. Nikbet dağı 'amüdün havâle kıldı. Şevk siper berâber virdi. Nikbet'ün 'amüdü Şevk'ün dem ü nefesini bağladı ve ağzından burnundan kan revâne oldu. Az kaldı ki helâk ola. Beri cânibden Himmet dağı: Şevk Nikbet'e haşm olmağa kâdir degüldür. Ol aña cevâb viremez diyü 'azm-i meydân kıldı. Şevk'dur gördi-ki Himmet Nikbet'e duramaz dirler iken hemân muqâbele ola düşdi cânına dermân irişüp meydân şahnından çıkup alayına gelicek Şevk cümle pehlevânlar âferînler eyü dürişdüñ haqqâ ki maqdûruñ şarf idince çalışdıñ diyü vâfir 'özrler eytdiler. Bu taraftan Nikbet gördi-ki muqâbilinde duran bir kadd-i bâlâ şâhibi şeh-bâz dil-âverdür bildi ki **(9a)** Himmet'dür ol rahş depredüp Himmet'e berâber oldu. Himmet dağı diledi-ki Nikbet hamle itmedin göz açdurmayup atından kapup yire ura. Yine eytdi: Egerçi şimdi buña ben hamle itdürmeyüp evvel ben hamle idersem belki ola ki helâk ola. Ayruğ kendüye hamle degmeye eller bağa. Evvel kendi hamle eyledi. Eger ol evvel hamle ideydi belki Nikbet Himmet'e gâlib olurdu ve rahşından ser-nigün iderdi. Zîrâ Himmet Nikbet'ün hamlesine tâkat getürmezdi dimesünler diyü el âlet-i harbe urmadı. Nikbet gördi-ki hamle kendüye degdi hemân Himmet'e 'amüdün havâle kıldı. Himmet dağı dürüst men' eyledi. Şöyle ki görenler âferîn idüp tahsinler eylediler. Nikbet gürz-ile alamadığına kaçuyup hemân kılıç havâle kıldı. Himmet anuñ kılıcına bir tîg urdı-ki bir çarış kabza dibinden hevâya perrân oldu. Hemân Nikbet tîr ü kemân eline alup bırakup per-tâb kıldı. Himmet dağı sipere alup redd eyledi. Bu kez Himmet'e nevbet gelicek hemân 'amüdün eline alup havâle kıldı. Nikbet dağı biñ belâ ile redd eyledi. İki cânibden duran 'asker Himmet Nikbet'ün çarbin redd eyledi diyü bu kerre Himmet 'amüdün başı üzerine çevirüp tekrâr havâle kılıcağ şöyle görenler Nikbet'den umudu kesdiler. İllâ Nikbet anı dağı redd eyledi. Hây nâbekâr bir hamlem kaldı diyü üzengiye dürüst başup bir gürz öyle urdı-ki cümlesi Nikbet'i hurd oldu şandılar. Ammâ Nikbet anı redd eyledi dirler iken redd idem şandı **(9b)** 'amüd berâber virdi. İki 'amüd birbirine tokunup tarrâkası 'ırâka irüp tağlar deprenüp yirler şarşıldı. Nikbet başın kaçırup 'amüd arkasına öyle tokundu ki evvelâ elif kâmeti dâl oldu ve başı at başına degüp gögsi egerün kaşına geçüp atuñ dört ayaklarına aşaklarına degin yire gömüldi. Nikbet'dür hemân rahşından mu'allak yıkılıp zîr ü zeber oldu. Himmet iltifât itmeyüp başın ile muqayyed olmayup cevelân idüp er diledi. Hemân anı gördiler ki 'İnâd meydâna girüp Himmet'e muqâbil oldu. Himmet bildi-ki meydâna giren 'İnâd'dur hemân virmeyüp üstüne yürüyüp 'amüd havâle eyleyüp diğkat şarf

eyledi. Redd eyledi. Andan kılıç havâle eyledi. Anı dañı redd eyledi ve 'akabince göz açdurmayup koltuğı altından boş bögrine bir muşt öyle urdı-ki at sağrısından yidi âdem yir mu'allak yıkıldı. Bu hâli göricek Muñâlefet meydâna girdi. Aña dañı amân virmeyüp bağlayup 'alem dibine gönderdi. Andan Miñnet girdi. Anı dañı yıķup bağlayup 'alem dibine gönderdi. Hâşıl-ı kelâm birbiri ardınca üç adı bellü pehlevân her birin bir lu'ble yıķup bağlayup 'alem dibine gönderdi. Hemân Cân bu hâli görüp kaçıyup yıldırım gibi şakıyup: Bre içünüzde bir yigit yok mıdır ki bu nâbekâ[rı] girüp bağlayup rikâb-ı hümâyünuma getüre veyâhüd başın kesüp atum ayağı altına yuvarlaya diyince hemân Cehâlet bir kere at sürüp ve yıldırım (10a) gibi şakıyup ve qahramân gibi kaçıyup Himmet'e berâber oldu. Himmet dañı gördi-ki meydâna at sürüp gelen Cehâlet'dür. Ol dañı arslan gibi añrayup çoqlar gibi doķuşmak niyyetin idüp meydân yerine varup qarâr kıldı. Hemân göz açdurmayup 'amüdın havâle kıldı. Himmet dañı haşasın def' idüp redd idicek bu kez Cehâlet'dür kaçıyup tîr ü kemânın eline alup bir oķ per-tâb idicek Himmet siper virdi. O kadar siperden geķup sağ bâzûsından bir qarış miķdârı öte geķup yalman gösterdi. Gördi-ki oķ zahmı kendüye hayli elem virdi hemân meydândan çıķdı. 'Akabince Diķkat girdi. Mecrûh olup meydândan qapdılar. Bu kerre Ğayret meydâna girdi Cehâlet'e muķâbil oldu. Cehâlet eytdi: Sen kimsin-ki senüñ gürbüz meydâna girmedi. Yoħsa Göñül'ün şahib-kırânı mısın didi. Ğayret eytdi: Yok ben şahib degülem. Lâkin ben Göñül'ün yanında nâm-dâr pehlevânlarından bir nâm-dârum diyü cevâb virdi. Hemân Cehâlet gürz eline alup havâle kıldı. Ğayret dañı men' eyledi. Cehâlet gördi-ki Ğayret gürzin âsân vechle def' itdi bu kerre bir 'acâyib şalma eline alup yedi qat zencîr ile hâķalara geķmiş bir 'acâyib kışşadur ki görenler hayrân olur. Hây neyler ola diyince başınuñ üstine çevirüp Ğayret havâle kıldı dañı Hâķ te'âlâ hazretine sığmup sipere aldı. Ğayret'ün-de elinde bir mu'teber teberi var idi. Şâfi pülâddan idi. Şöyle ki cirmde pîl kulağı miķdârı ola şol kolıyla sipere alup sağ eliyle bir teber öyle (10b) urdı-ki dört dâne zencîrleri topları ile kesilüp zemîne düşdi. İkisini sipere alup redd eyledi ve biri râst başına öyle toķundu-ki başı iki şakķ olup kan revân oldu. Yine şahn-ı meydândan çıķmayup hemân şıra tiđ idüp başı açuķ Cehâlet'ün ardından at sürüp yetişince iki 'askerden hây hüy qopdı. Cehâlet-de gördi-ki Ğayret ol yedi toplı şalma đarbından kurtulmuş: Hây nâbekâr dañı ölmedün-mi diyince Ğayret irüp bir tiđ başına öyle urdı-ki eger Atmeydânı'nda olan dikili taşa çalsa iki pâre iderdi. Cehâlet siper berâber

virüp redd eyledi. Şandı kılıç siperüñ bir tarafından kayup uyluğına dokınup balık ağzı gibi bir yara açdı. Cān anuñ yaralanduğunu göricek adam gönderüp meydāndan çıkartdı. Bu cānibden Ğayret daħı mecrūh olmuş göricek ol daħı meydāndan çıkup başınuñ kanun diñdirmege meşğul oldı ve mezbūr Cehālet'üñ yarasına daħı tuz eküp şardılar. Hele her ne ise Cehālet ile Ğayret meydāndan çıkup gitdiler. Bu tarafından İkdām hemān meydāna at sürüp cevelān kılup er diledi. Cān 'askerinden ayruķ kimesnenüñ zehresi olmadı ki meydāna gire. Zīrā ki İkdām'uñ ķadd u ķāmetini gördiler ki Rüstem'den nişān virür Ğahramānlar görse ķan kaşanur Nerīmānlar elinde zebūn olur. Cān İkdām'dan bu heybeti göricek bu kimdür diyü su'āl eyledi. Buña İkdām (11a) dirler bu ki kimseler hā'il olmaz diyicek hemān Hiddet Ğayret'e gelüp: Ya baş alam ya baş virem diyü raħşın depredüp meydāna girdi ve İkdām'a selām virdi. Eytdi: Ne kişisin ki soñra meydāna girdüñ. Ammā 'aceb İkdām-ile girdüñ didi. İkdām-da eytdi-ki: Buña İkdām dirler. Ammā sen neden geldi-ki benüm adum şorasın. Hemān erligüñ var ise anı girü der-miyān eyle göreyüñ diyü el sipere urup sedd-i İskender gibi dürdi. Hiddet-de el kılıca urup İkdām'a havāle ķıldı. İkdām-da pūlād siper berāber virdi redd eyledi ve yanından geçüvirdi. Andan 'amūd havāle ķıldı redd eyledi. Ne ķışsa dırāz idelim mābeynde nice hāmler hāṭā geçüp cümlesin def' ü ref' eyledi. Āhır bir kere İkdām kaķıyup sağ ayağın üzengiden çıkup Hiddet'üñ gögsine bir depme öyle urdı-ki at sağrısından mu'allak yıķıldı. Der-hāl bağlayup 'alem dibine gönderdi. İkdām Hiddet'i bir depme ile yıķduğın göricek Cān 'askerinden ayruķ kimsenüñ zehresi ķalmadı ve cānlarında ümīdi kesdiler. Nisbet gördi-ki arada birķaç hāmler hāṭā geçdi. Anı daħı yıķup 'alem dibine gönderdi. Ne ķışsa dırāz idelüm tā ki birbiri ardınca yedi nām-dār pehlevān yıķup kimin mecrūh u kimin bende çeküp 'alem dibine gönderdi. Hemān Ğāzab durduğı yirden na'ra urup 'azm-i meydān ķıldı ve İkdām'a berāber olup: Hāy nābekār sen misin böyle dilāverlik iden ve Cān 'askeriniñ yüzi şuyın yire döküp (11b) 'arżını pāymāl iden diyüp 'amūdın havāle ķıldı. İkdām daħı 'amūdın havāle ķıldı. Ammā anasından emdügi süd burnundan geldi. Cümlesi Ğāzab'üñ darbın begenüp āferīn didiler. Göz açdurmayup bir daħı havāle ķıldı. İkdām her ne hāl ise redd eyledi. Bir nice hāmlerden soñra Ğāzab segirdüp İkdām'üñ kemerin tūṭup zūr eyledi. İkdām daħı ķuvvet idüp öyle teng virdi-ki iki ayakları topuķlarına degin yire gömüldi. Ğāzab'ı yirinden ayıramadı. Bu kerre Ğāzab daħı tekrār zūr eyledi. Hemān İkdām'ı ķaldurup yire urup ve şıçrayup sīnesi üzre çıkup başı kesicek maħalde berü

cānibden bir qahramānī şadā peydā olup şöyle ki işidenlerüñ ‘aqlı gitdi. ‘Acebā bu na’ra kimüñ ola diyince hemān Bahādurlıq meydāna girüp istedi-ki İkdām’uñ üzerinde iken Ğazab’ı helāk eyleye. Ğazab dağı sıçrayup rahşına süvār olup Bahādurlıg’a berāber oldı. Lākin Bahādurlıg’uñ gelişinden üşenip ve ben İkdām’ı yire urdugumda bilümi ağrıtmışum diyüp meydāndan çıkup gitdi. Anuñ yirine Sefāhet at sürüp Bahādurlıq berāber oldı. Bahādurlıq dağı Sefāhet’i görüp eytdi: Hāy bu nābekārdan şaşınmak gerekdür diyüp ihtirāz üzre olup aña göre cenge meşğül oldılar. İkindü vaqtına degin ceng itdiler. Görenler cümle taḥşin ü āferinler itdiler. Ammā bunlar birbirlerin ālāt-ı ḥarble alamayup āhır atlarında inüp piyāde yaqayaqaya oldılar. Ammā şehriñ ekābir ü a’yānı (12a) Sine şahrāsında cem’ olup görseler ki iki cānibden alaylar bezenüp şāflar çekilüp başlar kesilüp qanlar saçılmış Hemān Edeb ü Ḥayā ve Şabr u Qarār ve Ma’kül ü İdrāk ilerü yüriyüp Bahādurlıq ile Sefāhet’i birbirlerinden ayırup şahn-ı meydāndan çıkardılar ve Cān-ıla Göñül’i atlarından indirip meydān ortasında altlarına birer iskemlī getirüp oturdılar. Andan fetḥ-i kelām olup Göñül döndi didi-ki: Neden geldi bürāder bu deñlü ḥaşerātı cem’ idüp üzerümüze tuğyān itmeye sebep nedür didi. Cān dağı eytdi-ki: Aşlı budur ki işitdük bu Beden şehrine olan ḥalk seni pādişāh idinüp Göñül sulṭāndur dirler imiş. İmdi maqşūd bi’z-zāt olan benüm yürütmek ve söylemek ve ḥarekāt u sükünāt ve durmak ve oturmak benüm vücūdumladur.

Beyt:

.. \_ \_ / .. \_ \_ / .. \_ \_ / .. \_ \_

*Gelse tığ-ı sitemüñ cāna gider şabr u qarār*

*Ehl-i meclis tağilur her taraḫa kan olıcaq*

Neşr: İmdi Şabr u Qarār ve Fikr ü Firāset ve Ğam u Şādī cümlesi benim varlığumladur. Ben gidicek Edeb ü Ḥayā ve Tedbīr ü Tedārük Ma’kül ü İdrāk cümle tağilup hıç birinden eşer qalmaz diyüp ḥaddinden bīrün ta’addī cevāblar dimege başladı. Gördiler ki Göñül hemān ḥāzır-cevāb olup mübāheşeye mübāşeret üzre olıcaq Ma’kül u İdrāk u Tedārük ilerü gelüp Cān u Göñül’e didiler ki: Buyuruñ sa’ādet birle (12b) cem’iyyet-i ḥāneye varılsun. Anda her ne sözüñüz var ise söyleşile didüklerinde anlar dağı hezār ta’zīm u tekrīm birle gelüp her biri yirlü yirinde qarār idüp muşāḫabet şadedinde iken İdrāk muqaddemce gelüp ‘Aşq’uñ altına ve ‘Aql’uñ üst yanına geçüp qarār eyledi. Ve illā ‘Aql da bu gelüp kendüñüñ üst yanına oturan kim idügin

bilmeyüp hemân bî-ḥuzûr olup ıķalkup gitdi. Şāḥib-i ḥāne cānibinden olan kimesneler ḥāy efendiuñ paşmağın görüñ ve ibrik ülüginden ve nice gördiler ki ‘Aķl’dur muķayyed olmayup gümrüdenerek baķ bizi Edeb cāhil nābekār bizüm üst yanumuza geçüp oturmaķ anuñ ne ḥaddidür diyü at isteyicek anuñ bî-ḥuzûr olduğın bilüp Edeb ü Ḥayā ve Taşarruf u Tedārük ve Şabr u Karār ve Fikr ü Firāset segirdüp: Ḥāy sulṭānum luṭf idüp siz anuñ itdüğine ıķalmañ. Ol bilmezlik ile bir işdür itdi. Siz ḥod ‘aķl olasız. Kerem idüñ gelüñ gitmeñ oturuñ diyü āḥır ‘özrlere eylediler. Ma’ķul daḥı bu kışşayı işidüp segirderek ‘Aķl’uñ ardından irişüp küllī ibrām idüp āḥır bir āḥer mekānda başķa ıķarār eyleñ diyü ‘Aķl’ı ḥ’āḥ-nā-ḥ’āḥ döndürdi. Birķaķ ehl-i dil kimesneler bir ḥüb mekānda oturdılar. Andan ortaya ta’āmdur çekilüp yinüp ve güne güne şerbetler içildükden soñra hemân İdrāk yirinden ıķalkup ‘Aķl’uñ yanına gelicek ‘Aķl döndi. İdrāk eytdi: Neden geldi bürāder böyle ‘ālī meclisdesin (13a) küstāḥlık idüp bizüm üst yanumuza geçüp taşaddur itmege sebep nedür didi. Eger müsāfir iseñ febīḥā ve eger ben daḥı bir ehl-i ‘ilmem ma’rifetüm vardır diye taşaddur iderseñ ‘abeş yire taşaddur idüp yabana söylersün. İşitdük saña İdrāk dirler imiş. Benim mu’idim ve muzāfum maķāmında bir kimesnesin. Meşelā bir yirde añlamak lāzım “*Behey ḥerif ‘aķluñ yok mı?*” dirler ḥin-i maḥalde aşlā seni añmazlar. Ḥalk ortasında meşḥūr olan benem. Bir ādemden ayru düşsem dīvāne oldu diyü zencire ururlar. Ḥāşıl-ı kelām insāna lāzım olan şey benem. Senüñ bu Beden şehrinde ne vücuduñ vardır ki böyle nā-ma’ķul fi’l ile küstāḥāne vaz’ idesin diyü ḥaylī sözler söyledi döndi. İdrāk eytdi: Beri baķ bürāder çünki benlik da’vāsın idersen imdi Ḥaķ te’ālā yaratduğı maḥlūk ıķatı çoķdur ammā sen ne maķüle ta’ifenüñ teşḥiş ü temyīzi için ḥalk olunduñ diyü ḥitāb itdükde ‘Aķl-da cevāb virdi-ki: Ādemoğlanı için ḥalk olındum. İmdi Allāḥ te’ālā insāndan eşref bir maḥlūk daḥı yaratmamışdır ve nice enbiyā vü evliyā daḥı insāndan gelmiş. İmdi ben ādemoğlanı için ve tedārüki için ḥalk olınmışumdur diyü cevāb virdi döndi. İdrāk eytdi: Gerçek dirsen ādem için ḥalk olındum. Ammā beni Allāḥ te’ala ne deñlü vuhuş u fuyūr var ise ben daḥı anlar için teşḥiş ü temyīzi için ḥalk olındum. İmdi sen insāna ne maķüle vaz’ itdirürseñ ben daḥı ḥayvānātda buldururam (13b) didükde ‘Aķl daḥı eytdi ki: Şöyle mi dirsin imdi ben ādemoğlanını şabūḥda ıķalk da bismi’llāḥ diyüp dükānına varur. Aḥşāma dek kār u kesbin idüp aḥşam olıcaķ ıķalkup etden vü ilmekden ne ki lāzım ise tedārük idüp ṭoğrı ḥānesine gelür. Ḥatunu daḥı getürdüğün bişirüp öñine getürüp ehli vü ‘iyāliyle yiyüp içüp Allāḥ’a şükrlere iderler. İşte



cümleden birisi budur diyü cevâb virdi. İdrâk dağı eytdi-ki: Bu senüñ didüklerini vuhüş tıyürda bulayın. Evvelâ koyun cinsinden bir süri koyun arasına kuzucıkların şalıvırsın. Kızı anasın ve anası kuzısın bilür ve yâd olanı kıovar yanına getürtmez ve eger dırsen ki ben etüñ ve ekmeğüñ iyüsin bilürem, gönüm istedükde her ne dilersem aluram dırsüñ. Yâ ol hayvânı ne dırsin-ki birini ađur içine kıoyup bir yanına tâze ot ve bir yanına arpa ve bir yanına şaman kıoyup gitseñ at bir kerre kıoklasa evvelâ tâze otı yir ve soñra arpacuğı ekl ider. Kıtı aç olursa şamancuğı ekl ider. Pes sen nice yimek lezzetin bilürsin ol hayvân dağı kezâlik bilür. Ve bunı dağı dırsen ki ben velâyetde aylarca ve yıllarca gitsem yine toğrı mekânuma gelüp ilim ve günim bilürem. İmdi tıyür kısmına ne dırsün ki kış zamânı olıcağ kışlağlarına giderler. Yine yaza yakın toğrı âşiyânlarına gelürler ve bu meşel meşhürdur ki kıulağuzsuz kıuş (14a)<sup>103</sup> ve eger nice zamândan soñra yârânımı ve dostumu görsem bilürem dırsen yâ şol kelbe ne dırsen-ki on yıldan soñra şâhibini görse kıuyruğın şalıup dürlü dürlü iltiyâmlar idüp ve bunı dağı dırsen eger âdemoğlanını kıankı şana'ate virse tamâm öğrenür görmez misün bir ayuyı tağdan getürürler. Nice dürlü oyunlar öğredürler hâtırında kıutar. Eger dükkâna kıurup bey' ü şırâ iderem dırsen işitmedüñ-mi ki Hindistân'da meymümü dükkân-dâr idüp bey' ü şırâ itdürürler ve tıyür kısmından nice ta'limli kıuşlar vardur ki efendisine nice akçe tağşil idüp illere hünerler gösterürler ve buña beñzer kıışşalar kıatı çokdur. Âdemoğlanında olduğı gibi hayvân ta'ifesinde dağı 'adâvet vardır. Hattâ "deve kinlü" diyü meşel kıoşıldur. Âdemde unutmağ hâşşası var ise hayvânda dağı vardur. Yâ buña dağı inkârın var mıdur ki bir kediyi bir siyâh torva içinde kıoyup ağzın muhkem bağlayup bir nice mağalle aşurı bırađsañ sen eve gelmezden anı eviñde bulursın. Hayvânda böyle kıışşalar çokdur ve sen âdemoğlanından ayrılsañ dıvânedür diyü zencire ururlar. Ben dağı ayru düşsem bir hayvândan kıuduz oldu diyü döge döge helâk iderler ve meymün cinsinüñ nice zenpâ[re]lüđi ve mağbüb dostluğı vardur nice menâkıbı meşhürdur. Evvelâ sen gün ile artar eksilür bir mağlüksün. Meşelâ bir yaşında oğlancuğ olsa cemî' bir yaşında olan oğlancuğların 'ağlı berâberdür. On yaşında olsa yine kezâlik tâ otuz üç yaşına varınca günden güne artar. Kıırkına varınca ne artar ve ne eksilür. Kıırkı (14b) yedisinden soñra nice artarsa öyle eksilmeğe

<sup>103</sup> Metin burada kesintiye uğramaktadır. Takîbeden de sayfanın eksik olduğu anlaşılmaktadır.

başlar. Anuñ için “*Bir adem kocalukda ma’sûm-ı pāk olmuştur.*” diyü meşel kômışlardur ve işitdün-mi ki ol senden bir gönlek ziyâde yaratmışdur. Anuñ sözine uymazsın dirler. Bir gönlek degül belki bir günün farkı vardır. Ve illâ on yaşında olan oğlancukların ki bir günde toğmuş olsalar h̄ âceye veyâ bir şan’ata virseñ içinde bir kâbil koyup bu oğlan ‘aқullucadır. Cümleden h̄ âce ve üstâdı anı sever. İmdi anı h̄od ‘aқıllu gösteren İdrâk’dür. İnsân bir bir yaşında iken biri birinden fark itdürüp her kimde ki İdrâk ziyâdece ola şüretâ ‘aқıllu setr(?) imdi ol h̄aşşa benüm vücüdümladur diyü vâfir kelimât eyledi. Ol meclisde h̄âzır olanlar İdrâk’uñ bu sözini müvecceh görüp yirlerinde qarâr kıldılar. Ol arada herkes yirli yirinde oturup ‘aқıllu olanlar bu ta’addînuñ eleminden cevelân idüp harâretinden göz kızardup Cân u Gönül’e didi: Eger benüm kaşyalıguma râzı olursañız huzûr-ı şerîfe bir cevâbum vardır didükde Cân u Gönül dağı ‘Aқl’a didiler ki: Sen ne câ’iz görseñ bizler kâ’iliz didüklerinde ‘Aқl eytdi: Gönül pâdişâh-zâdedür ve Ten kal’asınuñ Cân u Şabr u Qarâr ve Fıkr ü Firâset ve Ğam u Şâdî dizdârüñ eli altında huddâmdur. Ma’kûl budur ki Cân u Gönül’e mürâca’at idüp didi-ki yirde olmaқ evlâdur didükde Hayâ vü Tedârük u Te’arruf ayağ üzre қalkup nice dürlü İkdâm’la Cân’ı Gönül’uñ elin öpdürüp ser-fürü eylediler. Ba’de du’â vü şenâ olup tarh-ı meclis oldu. İmdi bu risâle anuñ için eyledüm-ki yârân dağı bilsünler ki Gönül sulţanmış Cân ise Ten kal’asınuñ dizdârı imiş. İmdi bu risâle-i laţife-âmîzi eglenmek için okıyan efendilerden ricâ olunur ki bu risâle-i kitâbet-i haқîr-i pür-taқşîri du’âdan ferâmüş itmeyüp Fâtihâ-yı şerîf okıya. Temmetü’l-kitâb bi-’avni’llâhi’l-Meliki’l-Vehhâb.

### 3. Sonuç

Bir hâl ilmi olan tasavvufun izahı ne kadar mümkün ve etraflı olabilirse bu yolda yazılmış ruhsal deneyimlerin yazıya dökülmesi de o denli mümkündür. Bu sebeple tasavvufî içerikli eserler genellikle remizlerle ele alınmış metinlerdir. Bu tarz eserlere bir örnek teşkil edebilecek *Menâkıb-ı Dil ü Cân*, XVI. yüzyıl şair ve nâsirlerinden Zıllî’nin, münâzara tarzında kaleme aldığı alegorik bir eserdir.

Eserde okuyucunun müdahalesiyle yerleştirilmiş ikinci anlamdan ziyade yazarın yüklediği iki anlamlılığın mevcudiyeti; eserimizin kahramanlarının soyut kavramlar olmasına karşın teşhis ve intak yoluyla kişileştirilmiş olmaları; insanın erdemleri ve kötü vasıflarının birçok

alegoride karşımıza çıktığı şekilde iyiliklerin ve kötülüklerin savaşı olarak konu edilmesi; bu bağlamda eserde bir iç çatışmanın var olması, zaman ve mekân bakımından müphemlik; alegorinin, tüm eser boyunca kesintisiz bir biçimde devam etmesi ve yazarın, eserin sonunda alegorisini açıklaması *Menâkıb-ı Dil ü Cân*'ın alegorik olduğunun kanıtları olarak değerlendirilebilir.

*Menâkıb-ı Dil ü Cân*'da "Beden" bir şehir olarak tasavvur edilmiştir. Dil/Gönül, Beden ülkesinin padişahı konumundadır. Eserde iblisin, bu şehrin iki büyüğü olan Dil/Gönül ve Cân'ın arasına fesat sokarak her iki tarafın destekçileri arasında çıkardığı savaş konu edilmiştir. İblisin fitne çıkarmak bahsinde Akl'ı etkileyemeyeceğini bilmesi Akl'ın yalnızlığı seçmiş olmasından kaynaklanmakla beraber; Dil/Gönül'ü fitneye uygun görmemesinin nedeni onu çevreleyen Aşk, Mahabbet, Meveddet, Mihr, Vefâ, Merhamet, Adâlet, Lutf, İhsân, Bahâdırlık, Himmet, Dikkat, Gayret ve İkdâm gibi güzel hasletler sebebiyledir. Cân ise çevresindeki Gazab, Hiddet, Nisbet, Cehâlet, Fitne, Fesâd, Adâvet, Tama ve Hırs sebebiyle fitneye uygun bir makamda bulunmaktadır. İblisin fitnesi ile Cân, Beden şehrinin sultanı olarak anılmak, Beden şehrini ele geçirmek istemiş ve Gönül'ün karşısına geçmiştir. Bu yolda açılan savaşta Cân'ın askerleri kötülükler, Dil/Gönül'ün askerleri erdemlerdir. Cân, herkesin görevinin ilahî iradeyle belirlendiği bu şehirde kendi makamına aykırı davranmış ve ortaya ikilik çıkarmış bir varlık olarak, ona uyan diğer illetli vasıflar ile kargaşaya neden olmuştur. Bu sebeple Cân, insandaki "nefs"e denk gelmektedir. Tüm güzel erdemler ise Dil/Gönül'ün yanında birer karakter olarak kişileştirilmiştir. Cân, kendi isyanına uyanlarla birlikte Sîne sahrasında kanlı bir savaş çıkarmış, araya şehrin büyüklerinin ve en sonunda da hakem olarak Akl'ın girmesi ile Gönül'ün sultanlığını kabul etmiş ve ona boyun eğmiştir.

Zıllî, bu eser ile Gönül'ün padişah ve Cân'ın ten kalesinin muhafızı olduğuna, insanın Aşk, Mahabbet, Meveddet, Mihr, Vefâ, Merhamet, Adâlet, Lutf, İhsân, Bahâdırlık, Himmet, Dikkat, Gayret ve İkdâm gibi vasıflara sahip olması gerektiğine; Gazab, Hiddet, Nisbet, Cehâlet, Fitne, Fesâd, Adâvet, Tama ve Hırs'a kapılmanın nefse uymak olup insanı birlikten yani Allah'tan uzaklaştırdığına işaret etmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 6. bs. İstanbul 2012.
- AÇIL, Berat, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*, Küre Yay., 2. bs., İstanbul 2018.
- AKAY, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İslam Bilgi Merkezi Yay, İstanbul 1991.
- BENLİ, Şeyma, *Klasik Türk Edebiyatında Münazara*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2019.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay., 17. bs., Ankara 2000.
- DURMUŞ, İsmail; Pala, İskender, "İstiare", *DİA*, C. 23, İstanbul 2001, s. 315-318.
- Fuzûlî, *Rind ile Zâhid Sıhhat ile Maraz*, Çev. Hüseyin Ayan, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Terc. A. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1979.
- İbn Fûrek, *El-İbâne An Turuki'l-Kâsıdîn, Tasavvuf İstilahları (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, Haz. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.
- İPEKTEN, Haluk vd, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.
- KÖKSAL, M. Fatih, "Münâzara", *DİA*, C. 31, İstanbul 2006, s. 580-581.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Haz. Hayrettin Karaman vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015.
- LEVEND, Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh, Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, Haz. Nejdîet Gürkan vd., Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- Safer Baba, *İstîlâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye*, Heten Keten Yay., İstanbul 1998.
- ŞİMŞEK, Selami, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Lıtera Yay., İstanbul 2017.
- TEZCAN, Nuran, "Lâmi'î'nin Gûy u Çevgân'ından İki Münazara", *Belleten*, (1980-1981), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1983, s. 49-63.

- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, C. 2., İstanbul 1989, s. 246-247.
- ÜSTÜNER, Kaplan, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, Akçağ Yay., Ankara 2014.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Münâzara", *DİA*, C. 31, İstanbul 2006, s. 576-577.
- ZAVOTÇU, Gencay, *Rıza Tezkiresi, (İncelenme-Metin)*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2009.

"AN ALLEGORICAL DISCUSSION PROSE OF THE XVII<sup>TH</sup> CENTURY:  
ZILLİ'S MENAKIB-I DİL Ü CAN"

*Abstract*

*There is limited information about Zilli which is one of the well-known personalities with the knowledge and amatory poems in XVII<sup>th</sup> century. Zilli, who is known as a poet, is the author of a prose text called Menakıb-ı Dil ü Can which constitutes the subject of our study. Menakıb-ı Dil ü Can which proves that Zilli has an extremely sincere and simple language, is also an allegorical text written in discussion style. Zilli pointed out in this work that Gönül is the sultan, Can is the guard of the castle of body; human beings have qualities such as love, virtue, fidelity, compassion, justice, kindness, bestowal, benevolence, favour, attention, diligence and excellence; wrath, anger, defiance, ignorance, sedition, mischief, hostility, greed and ambition to adhere to spirit of the unity that people are away from Allah.*

*In this study, firstly, the information about Zilli which is given in the sources is explained and the content of Menakıb-ı Dil ü Can is mentioned. Then, after brief information about the discussion, it was revealed that the work was written in discussion style and by touching certain points about the allegory, it was revealed that Menakıb-ı Dil ü Can was an allegorical work. Our work ended with the copy of Menakıb-ı Dil ü Can, after the presentation of the transcribed text and evaluations on the work.*

*Keywords*

*Zillî, Menâkıb-ı Dil ü Cân, Discussion, Allegory.*

KÂBE ÜZERİNE BİR RİSALE:  
TA'RİFNÂME-İ KÂBE\*

Vildan S. COŞKUN\*\*

ÖZET

*Bu çalışmanın konusu İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları 372 (704) numarada kayıtlı bulunan Kâbe üzerine yazılmış bir risaledir. Bu risale, Kâbe'nin fiziki yapısını, unsurlarını, inşa ve tamir tarihini ve faziletlerini anlatmaktadır. Çalışmanın başında Kâbe hakkında kısa bilgi vererek yapısı ve tarihine değindik. Devamında Kâbenâme ve Menâsik türleri ve bu türlerde yazılan eserler üzerinde kısaca durduk. Ardından Kâbe'nin klasik Türk edebiyatındaki yeri ve divan şiirindeki göndermelerinden bahsettik. Farklı yüzyıllardan beyitlerle Divan şiirindeki Kâbe'yi ve metaforlarla kullanımını ele aldık. Çalışmanın ikinci bölümünde, Ta'rifnâme-i Kâbe risalesini tanıtırak transkribe edilmiş metnini verdik. Bu risalenin edebî kaygıyı önkeleyen bir eser olmadığına farkındayız. Bununla beraber Kâbenâme özelliğine sahip olduğu ve Kâbe tarihi için belki yeni bir kaynak ve ilgili literatür zincirine yeni bir halka olabileceği düşüncesiyle bu risaleyi gün yüzüne çıkarmaya karar verdik. Bu haliyle risalenin konuya ilgi duyanlar için faydalı olacağını umuyoruz.*

*Anahtar Kelimeler*

*Kâbe, Kâbenâme, Ta'rifnâme-i Kâbe, Klasik Türk Edebiyatı.*

---

\* Makalenin geliş tarihi: 01.09.2019 / Kabul Tarihi: 18.11.2019

\*\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, [vcoskun@sakarya.edu.tr](mailto:vcoskun@sakarya.edu.tr) (<https://orcid.org/0000-0002-4778-1719>)

<sup>1</sup> Eserin üzerindeki numara.

## Giriş

Bu çalışma, Müslümanların kiblesi Kâbe üzerine yazılmış ve İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları 372 numarada kayıtlı bir risale üzerine kurulmuştur.<sup>2</sup> Müellifi veya müstensihisi tespit edilemeyen ve adı geçen kütüphanede *Ta'rifnâme-i Kâbe* ismiyle kayıtlı olan bu risalede Kâbe'nin fizikî yapısı, bölümleri, inşası, tamiri, tarih boyunca onu inşa edenler, faziletleri vb. anlatılmaktadır. Risale, edebî yönüyle öne çıkabilecek özellikte olmakla beraber Kâbenâme türünde bir eser olup Kâbe tarihi üzerine çalışanlar ve bu alandaki literatüre bir katkı sağlayacağı düşüncesiyle gün yüzüne çıkarılmak istenmiştir. Çalışmanın ilk bölümde Kâbe hakkında kısa bilgi verildikten sonra Kâbe'nin fizikî yapısı üzerinde duruldu. Ardından Kâbe'nin inşası ve inşa tarihi kısaca ele alındı. Bu bölümün devamında Klasik Türk Edebiyatı'nda Kâbe başlığı altında Kâbenâme ve Menâsik türlerine ve bu türlerde yazılmış eserlere kısaca değinildi. Sonrasında Kâbe'nin klasik Türk edebiyatındaki yeri üzerinde duruldu. Yüzyıl sınırlaması yapılmaksızın divan şiirinde Kâbe'nin divan şiirinde nasıl işlendiği ve daha çok hangi benzetmelere konu olduğu ikincil kaynaklardan yararlanarak göstermeye çalışıldı. Kendi içinde bir sıralamayla yapılan araştırmalarda tespit edilen beyitler, bu beyitlerin günümüz Türkçesi ile nesre çevirileri ve beyitlerin kısa açıklamaları ile konuya giriş yapıldı. Bu beyitlerin sadece metinleri ilgili kaynaklardan alındı. Günümüz Türkçesi ile nesre aktarılışı tarafımızca yapıldı. Yazının ikinci bölümünde *Ta'rifnâme-i Ka'be* adlı risalenin nüsha ve muhteva tanıtımından sonra transkribe edilen metin verildi. Metinle ilgili gerekli görülen açıklamalar yeri geldikçe dipnotlarda belirtildi. Metinde okunamayan veya okunduğu halde konu bütünlüğü içinde anlaşılamayan kelimeler –ki bazıları özel isimdir- yazılı kaynaklardan, sözlüklerden ve bunların yetmediği yerde konuda uzman olan sözlü kaynaklardan<sup>3</sup> edinilen bilgiler ışığında çözüldü. Edebî olsun olmasın Klasik Türk edebiyatı dönemine ait her eser bu edebiyatın sahasına girmekte olup incelenmeye değerdir. Bu nedenle Klasik Türk edebiyatı çerçevesinden yaklaşarak ele aldığımız ve İslam tarihi, mimarlık tarihi vb. alanlar tarafından da incelenmeye müsait

<sup>2</sup>Bu eserden beni haberdar eden değerli meslektaşım Prof. Dr. Ozan Yılmaz'a teşekkür ederim.

<sup>3</sup>Bu yazının hazırlanması sırasında görüş ve önerilerini benimle paylaşan ve makalenin şekillenmesinde çokça emeği geçen Prof. Dr. Casim Avcı'ya şükranlarımı sunarım.

olan bu risalenin başta Klasik Türk edebiyatı olmak üzere ilgili tüm alanlara katkı sağlaması ana hedefimizdir.

## K â b e

Mabetler, yeryüzündeki inançların sembolleridir. Hangi din veya inanaşa ait olursa olsun mabetler, hem “Ma’bud” un yeryüzündeki sembolü hem de ibadet için ideal mekân olmaları bakımından özel bir kıymete sahiptir. O kadar ki bu noktada mabetlerin “insanı gökyüzü ve yeryüzüne bağlayan bir kavşak” oldukları söylenir.<sup>4</sup> Müslümanların mabedi olan Kâbe ve Kâbe’nin içinde bulunduğu Harem (Mekke), İslam medeniyetinde en kutsal mekânlar olarak bilinir. Mescid-i Aksâ (Kudüs) ve Ravza-i Mutahhara da (Medine) İslam kültüründe ayrı birer öneme sahip diğer kutsal mekânlardır. Kâbe’nin yeryüzündeki ilk ibadet yeri<sup>5</sup> olmasının yanı sıra İslam dininin beş temel şartından biri olan namaz ibadeti için Müslümanların yöneldiği yön (kible); ve aynı zamanda hac farızasının ifa edildiği yerlerden biri olması, onun diğer kutsal mekânlardan daha üstün ve ayrıcalıklı tutulmasına neden olmuştur.<sup>6</sup>

**Müslümanların ilk kiblesi Kudüs’teki Mescid-i Aksâ iken hicretten on altı veya on yedi ay kadar sonra “Ey Resulüm! Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir, (ey iman edenler!) siz de yüzünüzü onun bulunduğu yöne çevirin” mealindeki ayetle<sup>7</sup> kible Mekke’deki Kâbe’ye çevrilmiştir.<sup>8</sup>**

Kâbe Arapça bir kelime olup sözlükte “dört köşeli veya küp şeklinde olmak” anlamına gelen ka’b (كعب) kökünden gelir.<sup>9</sup> Kelimenin çoğulu olan “ki’âb”, kare şeklinde olan mekânların genel adıdır. Kâbe, Arapçada özel isim olmamakla birlikte bugün de kullanıldığı şekliyle zaman içinde özel isim haline gelmiştir. Kâbe’nin bu ismi nasıl aldığı yönündeki yorumlardan biri, küp

<sup>4</sup>Mustafa S. Küçükkaşçı, “Kâbe Sembolizmi”, *Sanat ve İnanç 1*, Yay. Hazırlayan: Banu Mahir, Hâlenur Kâtipoğlu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Merkezi, İstanbul 2004, 91.

<sup>5</sup>Kamil Yaşaroğlu, “Kâbe”, *DİA*, XXIV, 21.

<sup>6</sup>Müjgan Cunbur, “Eski Şiirimizde Kâbe ve Kâbe Ziyaretleri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi Âmil Çelebioğlu Armağanı*, 7, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1993, 141.

<sup>7</sup>**el-Bakara 2/144.**

<sup>8</sup>Kamil Yaşaroğlu, *a.g.e.*, 21.

<sup>9</sup>Sadettin Ünal, “Kâbe”, *DİA*, XXIV, 14.



şeklindeki görünümüyle ilgili olduğu, aynı zamanda “çıkıntı ve yükselti” anlamlarını da taşıyan bu kelimenin yerden yüksek oluşu nedeniyle Kâbe’ye isim olduğu şeklindedir.<sup>10</sup> Ayrıca Mekke’de asırlardır uyulan bir geleneğe bağlı olarak Kâbe’den daha yüksek bir bina inşa edilmemesi, Kâbe’ye yüzyıllarca bölgenin en yüksek binası olma imtiyazını vermiş ve bu nedenle Kâbe bu en yüksek kutsal binaya isim olmuştur diyenler de vardır.<sup>11</sup> Kısaca etimolojik olarak Kâbe, şeklinden, fizikî ve manevî konumunun yüksekliğinden ötürü bu adı almış olmalıdır ve yine aynı nedenden dolayı ona mahsus olarak özelleşen bu isimle anılmaktadır. Diğer taraftan Kâbe, bu kutsal yapıya atfedilen yegâne isim olmayıp Kur’an-ı Kerim’de Kâbe için Beyt, Beytullâh, Beytü’l-‘Atîk, Beytü’l-Harâm, Beytü’l-Muharrem, Mescidü’l-Harâm, Beytü’l-Ma’mûr, Meş’arü’l-Harâm gibi birbirinden farklı isimler de mevcuttur<sup>12</sup> ki bu da Kâbe’ye atfedilen önemin göstergelerinden biri olsa gerektir. Bunların dışında Kâbe’nin, Bekke, Bâsse, Hâtîme, Kadîs, Nâzır, Karye-i Kadîme gibi isimleri de olmuştur.<sup>13</sup> Kur’an’da veya başka mecralarda Kâbe için kullanılan bu isimlerin Kâbe’nin mabet oluşu ve kutsallığına işaret eden anlamlar taşımakta olup çoğunlukla Mekke’nin isimleriyle karıştığı da görülmüştür.<sup>14</sup>

Kâbe, geçmişten günümüze çoğunlukla Beytullâh, yani Allah’ın evi olarak anılır. Kâbe, İslamiyet’ten önce de bir kutsiyete sahip olup bazı hususiyetleriyle dikkati çekmiştir. Örneğin, Cahiliye döneminde Kâbe’nin taklit edilerek farklı şehirlerde benzeri yapıların inşa edilmesi geleneği bunlardan biridir. O dönemde Mekke ile Yemen arasında bulunan Tebâle

<sup>10</sup>Mustafa S. Küçükaşçı, *a.g.m.*, 96.

<sup>11</sup>Eyüp Sabri Paşa, *Kâbe ve Mekke Tarihi Mir’ât-ı Mekke*, Sadeleştiren: Osman Erdem, Fatih Yayınevi, İstanbul 2003, 58.

<sup>12</sup>Kâbe (el-Mâide 5/95, 97) Beyt (el-Bakara 2/125, 127, 158; Âl-i İmrân 3/96, 97; el-Enfâl 8/35; el-Hac 22/26; Kureyş 106/3), Beytullâh, el-Beytü’l-‘atîk (el-Hac 22/29, 33), el-Beytü’l-Harâm (el-Mâide 5/2, 97), el-Beytü’l-Muharrem (İbrâhîm 14/37), el-Mescidü’l-Harâm (el-Bakara 2/144, 149, 150; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/7, 19, 28), el-Beytü’l-Ma’mûr (et-Tûr 52/4).

<sup>13</sup>Ebü’l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 1974, 22-23.

<sup>14</sup>Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, (İSAR), Yıldız Yayıncılık, İstanbul 2003, 39.

şehrinde Kâbe benzeri bir bina yapılarak adına Kâbet'ül- Yemâniyye denilmiştir.<sup>15</sup> Bundan başka, semavî dinlerin kutsal mekânlarının bulunduğu bölgenin dünyanın merkezi olduğuna dair inanış bulunuyordu. Buna göre kutsal mekânlar, dünyanın merkezi olup yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü gibi üç farklı kozmik alanı bir arada tutan nokta olarak düşünülür ve dünyanın yaratılmaya başladığı ilk yer olarak tanımlanırdı. Bu özellik, Kâbe için de geçerli olup Kâbe'nin, hem dünyanın ilk yaratıldığı yer olduğuna ve hem de dünyanın tam merkezinde yer aldığına inanılıyordu.<sup>16</sup> Hatta kaynaklarda bu merkezliğin, şehir isimlerini belirlemede de önemli rol oynadığı bilinmektedir. Örneğin Yemen'in Kâbe'nin sağında (yemîn, yemân) kaldığı için bu adı aldığı, Şam'ın da onun kuzeyine (şâm) düştüğü için bu şekilde adlandırıldığı söylenmektedir.<sup>17</sup>

### Fizîkî Yapısıyla Kâbe

İslam âleminin kiblesi olan Kâbe, sadece manevî açıdan değil fizikî yapısı ve mimarisi ile de dikkat çeken özelliklere sahiptir. Kâbe, bina edildiği ilk günden beri maruz kaldığı tabiî afetler, savaşılar, siyasî yönetim tasarrufları vb. sebeplerle bir takım fizikî değişiklikler yaşayarak bu günkü haline gelmiştir. Bu yazının konusu olan *Ta'rifnâme-i Ka'be*, Kâbe'nin manevî yönü kadar fizikî yapısı, unsurları, inşası, yapı özellikleri üzerinde detaylı bilgiler veren bir eserdir. Yazıya giriş ve konuyu bütünlükten açısından bu önemli ve kutsal binanın fizikî yapısı ve tarihi hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Suudi Arabistan'ın Mekke şehrindeki Mescid-i Harâm'ın ortasında bulunan Kâbe 1,5 m. kadar genişlikte temeller üzerine inşa edilmiştir. Dış yüzeyinden ölçüldüğünde eni 10,70 × 12 m.; yüksekliği 15 m. ve duvar kalınlığı 1,25 m. kadardır. Temeller, tavaf alanı (metâf) yüzeyinden 22-27 cm. (arasında değişen yükseklikte) yukarı çıkarılmış ve duvarlar 25 cm. kadar içeriden başlatılarak temellerin dışarıda kalan kısmı mermer levhalarla kaplanıp duvarlarla birleştirilmiştir.<sup>18</sup> Kâbe duvarları Mekke etrafındaki

<sup>15</sup>Mustafa S. Küçükbaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 39.

<sup>16</sup>Küçükbaşçı, *a.g.m.*, 93.

<sup>17</sup>Mustafa S. Küçükbaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 40.

<sup>18</sup>Sadettin Ünal, *a.g.e.*, 15.

dağlardan getirilen bazalt parçalarıyla yapılmış ve duvarların dış yüzlerinde farklı büyüklükte çok sayıda taş yerleştirilmiştir.

Kâbe Harem-i Şerîf içinde yer alan bir bina olduğundan hem dış hem de iç bölümlerinden bahsetmek mümkündür. Tabîi olarak başlangıçtan günümüze bazı değişikliklere uğramış olsa da Kâbe'nin dış bölümlerinden bazıları şöyledir: Kâbe'nin dört ana yönü gösteren dört köşesinden (rûkn) her biri özel birer isimle anılır: Doğu yönü köşesi Rûkn-i Hacerü'l-Esved, güney köşesi Rûkn-i Yemânî, batı köşesi Rûkn-i Şâmî (Garbî), kuzey köşesi Rûkn-i Irâkî'dir. Bunlardan başka Kâbe'nin neredeyse terimleşmiş isimlerle anılan Mültezem, Müstecâr vb. başka bölümleri de vardır. "Mültezem", Hacerü'l-Esved ile Kâbe kapısı arasında kalan (iki metrelik) kısımdır. Rûkn-i Yemânî ile batı duvarı üzerinde bulunan ve Kâbe'yi tamir eden isimlerden Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 714) tarafından kapatılan kapı arasında kalan bölüm, "Müstecâr" olarak bilinir. Ayrıca, eskiden Kâbe kapısının sağ tarafında, hemen hemen doğu duvarının ortasına doğru olan yerde "Mu'accin" adı verilen bir çukur bulunmakta iken bu çukur, hac yapanların güvenliği nedeniyle kapatılmış olup günümüzde mevcut değildir. Kâbe'nin iç bölümlerine gelince -dış bölümleri gibi bazı değişikliklere uğramış olmakla birlikte- kaynaklara göre Kâbe'nin içi ise şöyledir: Kâbe'nin Rûkn-i Irâkî köşesinde dama çıkılan bir merdiven ve önünde "tövbe kapısı" denilen bir kapı yer alır. Taban ve duvarların yerden 2 m. yüksekliğe kadar olan bölümü mermer kaplamadır. Yapılan tamir ve yeniden inşalara bağlı olarak batı duvarına beş, doğu ve kuzey duvarlarına birer kitâbe yerleştirilmiştir. Tabanın ortasında, Abdullah b. Zübeyr (ö. 692) zamanından kalma güney-kuzey yönünde dizilmiş üç direk mevcuttur. Bu direklerden kapının karşısındakinin önünde (batı duvarına doğru) Hz. Muhammed'in namaz kıldığı yer vardır ki burası seccade şeklinde bir mermerle belirgin hale getirilmiştir. Yukarıdan mermer kaplamalara kadar, tavan ve duvarlar kırmızı atlas kumaştan dikilmiş perde ile örtülmüştür. Tavan ile dam arasında 1,5 m.ye yakın yükseklikte bir boşluk bulunmaktadır.<sup>19</sup>

<sup>19</sup>Sadettin Ünal, *a.g.e.*, 15.

## Kâbe'nin İnşası:

Mevcut kaynaklara göre, Kâbe'nin ne zamandan beri var olduğu ihtilaflı bir konudur. İslam kaynaklarına (Kur'an ve hadis) göre Kâbe ilk kez Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edilmiş olup o günden bu yana mevcuttur. Bununla birlikte konuyla ilgili mitolojik ve efsanevî rivayetler içeren kaynaklar ilk insan Hz. Âdem'den hatta ondan önce de Kâbe'nin var olduğunu söyler.<sup>20</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Kâbe ile ilgili olarak, Âl-i İmrân 3/96'da: "Şüphesiz âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev - mâbed- Mekke'deki -Kâbe'dir."; El-Bakara 2/125'de ise: "Biz beyti insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamını namaz yeri edinin."; el-Hac 22/26'da: "Bir zamanlar İbrahim'e beytin yerini göstermiş -ve şöyle demiştik-: Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf eden, kıyamda bulunan, rükû ve secde edenlere evimi temiz tut." buyurulmaktadır.

Kâbe tarihi üzerine yazdığı eseriyle tanınan Ebü'l-Velîd el-Ezrakî (ö. 864?) Kâbe'nin ilk numunesinin Allah tarafından ve Arş'ın altında kurulduğunu, daha sonra Allah'ın emriyle, meleklerin bu mabedin benzerini onun tam hizasına gelecek şekilde yeryüzünde inşa ettiklerini ifade eder.<sup>21</sup> Tarihçi ve filozof İbn Haldûn (ö. 1406) Kâbe hususunda özetle şu bilgileri verir: Hz. İbrahim, eşi Hacer ve Hz. İsmail'i Zemzem kuyusunun yakınlarında bir yere yalnız başlarına bırakmıştı ve ara sıra gelip ziyaret ediyordu. Allah tarafından kendisine Kâbe'nin inşası emredilince 30 yaşlarına yaklaşmış olan İsmail'in yanına gelerek ondan bu inşada kendisine yardım etmesini istedi. Hazreti İsmail, annesi Hacer ile kendisi için bir ev yapmış ve evin etrafını avluyla çevirerek orada hayvan beslemeye başlamıştı. Rivayete göre işte bu avlu Hz. İbrahim ve İsmail'in Kâbe'yi inşa ettikleri ilk yerdir.<sup>22</sup> Kaynaklardan anlaşıldığına göre Kâbe'nin yeri İbrahim Peygamber'e Allah tarafından işaret

<sup>20</sup>Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, (İSAR), Yıldız Yayıncılık, İstanbul 2003, 41, 206 no'lu dipnot.

<sup>21</sup>Ezrakî, *a.g.e.*, 30.

<sup>22</sup>İbn Haldun, *Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime*, (çev. S. Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1983, II, 824-825.

edilmiş<sup>23</sup> ve O'nun emri ile insanların haccetmeleri için Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından inşa edilmiştir.<sup>24</sup>

Hz. İbrahim'den sonra Kâbe'nin yeniden inşa edilme sayısı hususu ihtilafıdır. Ayrıca bu inşaların kaçının yeniden inşa, kaçının tamir ve düzenleme olduğu belli değildir.<sup>25</sup> Bununla birlikte en çok benimsenen görüş, Hz. İbrahim'den sonra Kâbe'nin sırayla en eski Arap kabilesi olarak bilinen Amâlika<sup>26</sup>, yine Hz. İbrahim zamanında Yemen'den Mekke'ye göç eden Cürhüm<sup>27</sup> ve daha sonra Hz. Muhammed'in baba tarafından dördüncü dedesi olan Kusay b. Kilâb (ö. 480)<sup>28</sup> tarafından olmak üzere üç defa inşa edildiği yönündeki görüştür.<sup>29</sup> Tarihçi Eyüp Sabri Paşa (ö. 1890), ise bu hususta iki farklı rivayet bulunduğunu; bunlara göre inşanın yedi kez veya on kez yapıldığını söylemektedir. Buna göre sırasıyla Melekler, Hz. İbrahim, Amâlika kavimleri, Cürhümlüler, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş, sahabeden Abdullah b. Zübeyr (ö. 692), Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî (ö. 714) Kâbe'yi inşa ve tamir etmişlerdir. Diğer görüş olan ve Kâbe'nin on kez inşa olduğunu söyleyenlere göre ise Kâbe, Melekler, Hz. Âdem, Hz. Şit ve çocukları, Hz. İbrahim, Amâlika kabilesi, Cürhümlüler, Kusay b. Kilâb b. Mürre, Kureyşliler, Abdullah b. Zübeyr, Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî tarafından inşa edilmiştir. Kâbe'yi on birinci kez inşa eden Osmanlı padişahı IV. Murad'dır (ö. 1640).<sup>30</sup>

Bunlara ilaveten, Hz. İbrahim tarafından inşa edildiğinde damı bulunmayan Kâbe'nin üzerini Kusay b. Kilâb'ın hurma dallarıyla örterek kapattığı, ayrıca Kureyş kabilesinin 605 yılında yaptığı yeniden inşa sırasında

<sup>23</sup>Yılmaz Can, *a.g.m.*, 69.

<sup>24</sup>Yılmaz Can, "Kâbe", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, Samsun 1993, 67-68.

<sup>25</sup>Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 43. Konuyla ilgili detaylar için bkz. Küçükaşçı, *a.g.e.*, 43-50.

<sup>26</sup>Yarı efsanevî göçebe Sâmi topluluk olan Amâlika'nun geçmişi Tevrat'ta milattan önce II. bin yılın birinci çeyreğine, Hz. İbrahim'in devrine rastlamaktadır. Sargon Erdem, "Amâlika", *DİA*, II, 556.

<sup>27</sup>Ahmet Önkal, "Cürhüm (benî Cürhüm)", *DİA*, VIII, 138.

<sup>28</sup>Ali Osman Ateş, "Kusay b. Kilâb", *DİA*, XXVI, 461-462.

<sup>29</sup>Sadettin Ünal, *a.g.e.*, 16.

<sup>30</sup>Eyüp Sabri Paşa, *a.g.e.*, 83-84.

Hız Muhammed'in otuz beş yaşlarında olduğu, amcası Hz. Abbas ile birlikte Kâbe için taş taşıdığı ve Hacerü'l-Esved'i yerine koyma şerefini paylaşmakta zorlanan Kureyş kabileleri arasında hakemlik yaparak muhtemel bir çatışmayı önlediği bilinmektedir.<sup>31</sup> Hatta bu yenileme faaliyeti esnasında Kureyş'in Kâbe'nin planında önemli değişiklikler yaptığı belirtilir. İnşa için aralarında topladıkları paranın Hz. İbrahim'in temelleri üzerine yapılan inşaatı tamamlamaya yetmeyeceği anlaşılınca Kâbe'nin kuzeybatı duvarı geriye doğru çekilerek Kâbe'nin alanı daraltılmıştır. Yarım daire şeklindeki bir yer, Kâbe dışında bırakılarak burası göğüs hizasında bir duvarla (Hatîm) çevrilmiştir. Kâbe'den sayıldığı halde ondan ayrı bırakıldığı için de bu alana "Hicr" veya "Hicr-i İsmâil" adı verilmiştir.<sup>32</sup> Kureyşliler ayrıca duvarların yüksekliğini 9 arşından 18 arşına çıkarmış, Kâbe'nin içine Rûkn-i Şâmî tarafına merdiven yapmış ve damın kuzeybatı kenarına biriken yağmur sularının "Hicr"e akması için oluk koymuşlardır.<sup>33</sup>

Emevîler döneminde Hicaz bölgesinde halifelikliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'in inşası şöyle nakledilir: 683 yılında Emevîler'in Mekke'yi kuşatması sırasında atılan taşlar ve çıkan yangın sebebiyle Kâbe tamamen tahrip olmuştur. Bunun üzerine Abdullah b. Zübeyr, duvarların kalan kısımlarını yıktırması ve binayı Hazreti İbrahim'in temellerini esas alarak yeniden yaptırmıştır. Bu inşa sırasında güneybatı, kuzeydoğu duvarlarını "Hatîm" ile birleştirmiş, "Hicr"i binaya dâhil edip binanın yüksekliğini de 27 arşına çıkarmıştır. İbn-i Zübeyr bununla da yetinmemiş, Kâbe'nin içine üç direk koymuş ve 11 arşın boyunda çift kanatlı iki kapı yaptırmış ve Rûkn-i Irâkî köşesine içeriden dama çıkmak için ağaçtan döner bir merdiven ilave etmiştir. 684 yılında ipekten dokunmuş yeni bir örtü giydirilen binanın etrafı çepeçevre taş döşenmiştir.

692 yılında Mekke'ye giren Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Halife Abdülmelik b. Mervân'ın onayı ile Kâbe'nin kuzeydoğu ve güneybatı duvarlarını bir miktar yıkarak bu yöndeki duvarı Kureyş'in yaptığı temel üzerine geri çekmiştir. Böylece "Hatîm" yeniden yapıp "Hicr" tekrar binadan ayrılmış oldu. Haccâc ayrıca güneybatı duvarı üzerinde İbn-i Zübeyr'in açtığı ikinci

<sup>31</sup>Yılmaz Can, *a.g.m.*, 72.

<sup>32</sup>Fuat Günel, "Hicr", *DİA*, XVII, 455.

<sup>33</sup>Yılmaz Can, *a.g.m.*, 72.

kapıyı kapattı; kuzeydoğu duvarındaki bugün de mevcut olan kapının altını taşla örerek daha önce Kureyş'in yaptığı yüksekliğe getirdi. İçeride bulunan ağaç merdiveni taş bir merdivenle değiştirdi ve önüne kapı taktırdı.<sup>34</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere, Kâbe pek çok defa tamir geçirmiştir. Kâbe'nin yapısı Haccâc'dan sonra 1630 yılına kadar büyük değişikliğe uğramadan kalmış, bu zaman zarfında Kâbe'de küçük sayılabilecek tamir ve süsleme çalışmaları yapılmıştır. Buna göre 16. yüzyılın sonlarına doğru kuzeybatı duvarında çatlama meydana gelmişse de İstanbul uleması Kâbe'nin yeniden yapılmasının câiz olmadığına karar vermiştir. Bununla birlikte padişah I. Ahmed (ö. 1617), baş mimar Sedefkâr Mehmed Ağa'dan (ö. 1618) yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olan Kâbe'nin tamirini istemiştir. 1612'de Kâbe duvarlarının yıkılmış olan kısımları tamamlandıktan sonra İstanbul'da hazırlanan altın ve gümüşlerle süslü demir kuşaklarla takviye edilmiş, ahşap çatı elden geçirilmiş, eskiyen yağmur oluğu sökülüp yerine gümüş kaplama üzerine altın süslemeli yeni bir oluk takılmıştır. Aynı zamanda kapı kemeri yenilenmiş ve üzerindeki gümüş kitâbe levhası, altın bir kitâbe levhası ile değiştirilmiştir. 1630 yılında IV. Murad zamanında Mekke o güne kadar görülmemiş şiddette bir fırtına ve sel baskınına mâruz kalmıştır. Bu sel baskınında Mescid-i Harâm'ın kuzeybatı duvarı tamamen, kuzeydoğu duvarı kapıya kadar, güneybatı duvarının da altıda bir kadarı yıkılmıştır. Mekke emîri Şerîf Mes'ûd b. İdrîs, tedbiren Kâbe'nin etrafını tahtalarla kapatıp üzerine yeşil örtü örttürdü. 1631'e kadar devam eden bu çalışmalar sırasında Hacer'ül-Esved köşesi hariç bütün duvarlar temellerine kadar orijinal şekliyle yeniden yapılmış ve yıpranmış, harap olmuş kısımlar yenileriyle değiştirilmiştir. Suudi yönetimi zamanında 1958, 1982 ve 1996'da yapılan tamiratlar, daha çok duvarlar ve Kâbe'nin içindeki mermer kısımlar ile sınırlı kalmıştır.<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Sadettin Ünal, *a.g.e.*, 17.

<sup>35</sup>Sadettin Ünal, *a.g.e.*, 17. Kâbe örtüsü ve Kâbe hizmetleri ile ilgili bilgi için bkz. İsmail Metin, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/2, Winter 2015, 669-675.

## Klasik Türk Edebiyatı'nda Kâbe

Kâbe'nin edebiyatla olan ilişkisi 6. yüzyılda *Mu'allakât*'a<sup>36</sup> kadar uzanır. Klasik Türk Edebiyatı'nda ise durum şu şekilde özetlenebilir: Genel manada kutsal mekânlar ve mabetler, özel manada Kâbe ve Harem-i Şerîf'in, dinden sosyal hayata kadar insanı ilgilendiren pek çok alandan beslenen bu edebiyatın önde gelen konuları arasında yer aldığı görülür. Mescid-i Aksâ, Ravza-i Nebî ve Kerbelâ da klasik edebiyatta sıkça dile getirilen makamlar olmakla birlikte İslam medeniyetinin kutsal yer ve binaları arasında Kâbe'nin değeri ayrıdır. Bundan dolayı olsa gerektir ki Kâbe ve Hac hakkında, Klasik Türk Edebiyatı'nda Menâzil-i Hac, Menâsik-i Hac ve Kâbenâme denilen edebî türler ortaya çıkmış ve bu türlerde onlarca eser verilmiştir. Menâzil-i Hac'lar hac yolculuklarını, Menâsik-i Haclar hac ibadetini, Kâbenâmeler ise Kâbe tarihini ele alan eserler olarak bilinir. Elimizdeki risalenin de ait olduğu tür olan Kâbenâmelerin çoğunlukla mensur olmakla birlikte manzum parçaları da ihtiva ettiği görülmektedir.

Kâbe ve Kâbe ile ilgili konular, Klasik Türk Edebiyatı şair ve nâsirlerinin dikkatini çokça çekmiş ve Klasik Türk Edebiyatı'nda XI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Kâbenâme ve Menâsik türünde eserler yazılmıştır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Türk edebiyatında Kâbe hakkında ilk müstakil manzume Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) *Dîvân-ı Hikmet*'inde yer alır. Ahmed Fakih'in (ö. ?) *Kitâbü Evsâf-ı Mesâcidi's-şerîfe* adlı eseri de aynı konu üzerinde yazılmıştır. Kâbenâme ismini taşıdığı bilinen ilk eser Gubârî'ye (ö. 1566) ait olup aynı şairin *Menâsik-i Hac* isimli bir de mesnevisi bulunmaktadır. Sinaneddin Yusuf b. Yakub'un (ö. 1581) *Menâsik-i Hacc* adlı eseri de bu türün en yaygın eseri olarak bilinir.<sup>37</sup> Abdurrahman Hibri (ö. ?) *Menâsik-i Mesâlik* adlı mensur eserinde Kâbenâme ve Menâsik türlerini bir araya getirmiştir. Nâbî'nin (ö. 1712) 1678-79 yıllarında kaleme aldığı *Tuhetü'l Haremeyn* en meşhur menâzil örneklerindedir. XVII. yüzyılda Sulhî ve Moralı Bahtî de aynı

<sup>36</sup>*Mu'allakât*, Câhiliye devrinde Arap yarımadasının farklı bölgelerinde kurulan panayırarda düzenlenen şiir yarışmalarında beğenilerek keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe'nin duvarına asılan kasidelere verilen addır. Bkz. Süleyman Tülücü, "Muallakât", *DİA*, XXX, 310.

<sup>37</sup>Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal tarafından yapılan bu katkı için kendisine teşekkür ederim.



konuda birer eser yazmışlardır. Ayrıca bu yüzyılın meşhur isimlerinden Evliya Çelebi, *Seyahatnâme'sinin* IX. cildini tamamen hac yolculuğuna ayırmıştır. XIX. yüzyılda Eyüp Sabri Paşa tarafından yazılan *Mir'âtü'l-Haremeyn Mir'âtü Mekke* adlı eser de bu konuda yazılan ve Kâbe hakkında önemli bilgiler veren bir eserdir.<sup>38</sup> Kaçınıcı yüzyılda yazıldığını tespit edemediğimiz ancak en erken 17. yüzyıla ait olabileceğini tahmin ettiğimiz *Ta'rifnâme-i Ka'be* de Kâbenâme türünde yazılmış bir eserdir.

Bu eserler dışında Kâbe, Klasik Türk Edebiyatı manzumelerinde münferit olarak da sıkça dile getirilmiştir. Bu kutsal bina, edebî metinlerde bir kısmı Kur'an'da geçen Kâbetullah, Ka'be-i Mu'azzama, Ka'be-i Ulyâ, Beytullâh, Beytü'l-'atîk, Beytü'l-harâm, Beytü'l-ma'mûr, Harem-i Şerîf adlarıyla anılır. Bazen de Kâbe ziyareti, Kâbe yolu, Kâbe toprağı, Kâbe eşiğı, Kâbe örtüsü, Kâbe oluşu gibi kavramlar ve Kâbe-i dîdâr, Kâbe-i derd, Kâbe-i hâcât, Kâbe-i maksûd, Kâbe-i vasl gibi tamlamalarla ifade edilir. Ayrıca Kâbe halkası, Kâbe'nin üzerinde güvercin uçmaması gibi olgular da divan şiirinde söz konusu edilir.<sup>39</sup> Bunlardan ayrı olarak Kâbe ve Kible; Necâtî, Bâkî, Rahmî ve Muhibbî gibi bazı şairler tarafından redif olarak seçilmiş ve Kâbe ve Kâbe ile ilgili manaların vurgulandığı manzumeler yazılmıştır.<sup>40</sup>

Klasik Türk Edebiyatı'nda Kâbe'nin işleniş, divan şiirinin ana tiplerinden "âşık" ve "sevgili" ile ilişkilendirilerek çeşitli benzetmelerle yapıldığı gibi dinî ve tasavvufî yönlerden de çeşitli remiz ve mazmunlar vasıtasıyla olmuştur. Başka bir deyişle manzumelerde bir yandan bu kutsal mabedin hem âşık hem de sevgiliye atfedilen yönleri sayılırken öte yandan Kâbe, kendi manevî özellikleri, çeşitli benzetmeler yoluyla vurgulanmaktadır. Hac farızası, haccın âdâb ve erkânı, Kâbe'nin yapılışı, İslam'dan önce içinin putlarla dolu olması, insanların ve cinlerin kiblesi oluşu, Kâbe'nin bulunduğu beldenin övülmesi,

<sup>38</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun, *a.g.e.*, 23-24.

<sup>39</sup>Bkz. "Kâbe halkası", Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Hazırlayan: Cemal Kurnaz, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, 233.

<sup>40</sup>Meheddin İspir, "Divan Şiirinde Sevgili- Kible-Kâbe İlişkisi İçinde Oluşturulan Anlam Unsurları", *Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları / Makaleler*, Atasem, Erzurum 2017, 316-318.

Kâbe'nin yeryüzünün merkezi oluşu,<sup>41</sup> Kâbe'de yapılan duaların makbul oluşu, hac yapanların methi, Kâbe'nin örtüsü, Hacer-ül Esved, sevgilinin güzellik unsurlarının ve mahallesinin Kâbe ile özdeşleştirilmesi vb. pek çok konu Klasik Türk Edebiyatı şairlerince dile getirilmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca manzumelerde Kâbe'den bahsedilirken, Zemzem Kuyusu, Altın Oluk, Makâm-ı İbrâhim, Safâ -Merve, ihram, tavaf, sa'y gibi terim ve kavramlar ile telbiye ve ziyaret duaları, hacca dair ayet ve hadisler de zikredilmiştir.<sup>43</sup>

### Beyitlerde Kâbe

Klasik Türk Edebiyatı'nda Kâbe'nin hangi başlıklar altında anıldığını yukarıda söylemiş olduk. Yazımızın sınırları gereği Kâbe'nin Klasik Türk şiirindeki işlenişinin tamamını burada ele almak mümkün değildir. Bununla beraber divan şiirinde Kâbe'nin işlenişini aşağıdaki örneklerle daha detaylı görmek mümkün olacaktır.

Klasik Türk şiirinde, Kâbe, en genelde "mü'minin gönlü" ve "sevgili"<sup>44</sup> ile özdeşleştirilerek anılır. Tasavvufî yaklaşımla gönül, Allah'ın evi'dir. Bir hadis-i kutsîye göre "Mü'minin kalbi, Allah'ın evi ve Allah'ın arşıdır."<sup>45</sup>

Bu nedenle gönül Kâbe'si, kırılmaması, daima hürmet edilmesi, mamur edilmesi, temiz tutulması gereken yer olarak karşımıza çıkar. Hatta Kâbe mi yoksa gönül mü üstün diye mukayese edildiğinde gönlün Kâbe'den üstün olduğu vurgulanır:

Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana 'aklı iren

Gönül yigdür zîrâ ki Hak gönülde tutar turakı (Yunus Emre)<sup>46</sup>

<sup>41</sup>Nabi, *Tuhfetü'l-Harameyn*, Haz. Menderes Coşkun, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, 202, 261.

<sup>42</sup>Detaylı bilgi için bkz. Mujgan Cunbur, *a.g.m.*, tür. yer.

<sup>43</sup>Mustafa Uzun, *a.g.e.*, 23.

<sup>44</sup>Divan Şiirinde sevgili ve Kâbe arasındaki ilişki için bkz. Meheddin İspir, *a.g.m.*, 297-325.

<sup>45</sup>Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2 c. İstanbul, Sütun Yayınları, 2008, 443- 444.

<sup>46</sup>Esra Akbalık, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde 'Gönül' İmgesi" (*Gönül -Heart- Image in Yunus Emre Poems*), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VI/26, Bahar 2013, 23.

(Ey aklı eren kişi, bana söyle! Gönül mü yoksa Kâbe mi daha üstündür? Gönül daha üstündür çünkü Allah gönülde mekân tutar.)

Bayitte, akıllı bir kimsenin “Gönül mü yoksa Kâbe mi daha üstündür?” sorusuna, gönlün üstünlüğünü söyleyerek cevap vermesi gerektiği, Allah’ın gönülde bulunması sebebiyle oranın daha muteber olduğu söylenir.

İlk sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 896) gönül ile Kâbe ilişkisini dikkat çekici bir biçimde “Allah’ın kiblesi Kâbe, kalbin kiblesi niyet, bedenın kiblesi de kalptir” şeklinde ifade etmiştir.<sup>47</sup> Klasik edebiyatın önde gelen şairlerinden Fuzûlî de (ö. 1556) mü’minlerin kalbinin Beytullah olduğunu dile getirmiştir:

Fuzûlî hâlî olmaz sûret-i dil dost fikrinden  
Bu ma’nîden ki Beytullâh dirler kalb-i mü’mindür (Fuzûlî)<sup>48</sup>

(Ey Fuzuli! Gönül sayfası, dost düşüncesinden (onu anmaktan bir an bile) boş kalmaz. Bundan ötürü, o Beytullah dedikleri müminin kalbidir.)

Hacer-i Esved Kâbe’nin ayrılmaz bir parçasıdır:  
Bağruna basarsan yeridür seng-i siyâhı  
Dâ’im Hacerü’l-Esved olur Ka’be’de zîrâ (Yahya Beg)<sup>49</sup>

(Siyah taşı bağruna bassan yeridir. Çünkü Hacerü’l-Esved daima Kâbe’de olur.)

Âşıkların gönlü daima yaralıdır. Onlar sevgiliye kavuşmayı ister ve onu özlerken çektikleri ıstırap ve mahrumiyete katlanıp şikâyet etmedikleri için bağrılarına taş basmış olurlar. Âşık ve keder daima bir arada bulunduğu ve kederin rengi siyah olarak düşünüldüğünden bayitte gönül Kâbe’ye, bağra basılan siyah taşlar (üzüntü sıkıntı, dert vb.) Kâbe’nin bir parçası olup oradan ayrılmayan Hacerü’l-Esved’e benzetilmiştir.

Kâbe, örtüye bürünmüş bir insan gibidir:  
Nikâb-ı sûret-i esrârı açma nâdâna

<sup>47</sup>Ömer Yılmaz, “İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sûfî-Âlim İbrahim el-Kürdi el Kur’ânî Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2, 2014, 11.

<sup>48</sup>Müjgan Cunbur, *a.g.m.*, 142.

<sup>49</sup>Müjgan Cunbur, *a.g.m.*, 150.

Libâs-ı iffet ile Ka'be gibi mestûr ol (Nev'î)<sup>50</sup>

(Sırların yüz örtüsünü yabancılara açma. Kâbe gibi iffet elbisesi ile örtün!)

Beyte göre sırlar, yabancılardan saklanması gereken güzel bir yüz gibidir. Bu yüzden örtü ile kapatılmalıdır. Nitekim Kâbe de böyle yapmış, sakınma örtüsü ile örtünmüştür. Burada Kâbe bir güzele, örtüsü ise o güzelliği koruyan elbiseye benzetilmiştir.

Sevgilinin yüzüne dökülen saçlar güzel kokulu Kâbe örtüsüne benzetilir:

Pür-çîn saçını salsa seher gün yüzine san

Cân Ka'be'sine perde-i anber-feşân asar (Bâkî)<sup>51</sup>

(Seher vakti kıvrım kıvrım saçını güneşe benzeyen yüzünün üzerine dağıtsa, can Kâbe'sine amber kokulu perde astığını zannedersin.)

Divan şiirinde sevgilinin güzellik unsurlarından olan yüzü Kâbe'ye benzetilir. Yine sevgilinin bir başka güzellik unsuru ise kokulu saçlarıdır. Beyitte sevgilinin sabahleyin güzel kokan saçlarını yüzüne dağıtması, cana benzeyen Kâbe'ye amber kokulu örtüler asılmasına benzetilmiştir. Kâbe örtülerinin kokulanması âdetine işaret edilen beyitte canın Kâbe gibi kutsal olması da vurgulanmıştır.

Hacılar Kâbe'yi tavaf eder:

Tolanur pâ-bürehne kûyını dil

Nitekim Ka'beyi Hicâz ehli (Muhibbî)<sup>52</sup>

(Hacıların Kâbe'yi dolanmaları gibi gönül de yalın ayak mahallesini tavaf eder.)

Divan şiirinde sevgilinin mahallesi Kâbe kadar kutsal kabul edilir. Beyitte hacılar Kâbe'yi nasıl çıplak ayakla (acziyet duygusuyla ve hürmetle) tavaf ediyorsa, âşıkların da sevgilinin mahallesinde aynı duyguyla gezdikleri söylenmektedir. Sevgilinin bulunduğu her yer, onun kutsiyeti sebebiyle

<sup>50</sup>Müjgan Cunbur, *a.g.m.*, 148.

<sup>51</sup>Müjgan Cunbur, *a.g.m.*, 149.

<sup>52</sup>Şerife Uzun Ağarı, "Şair Sultanların Şiirlerinde Hacca Dair Unsurlar", *İstem*, Yıl 7, 13, 2009, 337.

kutsal bir mekâna dönüşür. Dolayısıyla da herhangi bir insan, buraya dâhil olabildiği ölçüde bu güçten pay alabilir.<sup>53</sup>

Müslüman olmayan Kâbe'ye yanaşamaz:

Koma ağyârı şehâ kapuna kâfir gibidür

Ne revâdur ki gire içine Beytü'l-Haremün (Muhibbî)<sup>54</sup>

(Ey sultanım, yabancıları kapına yanaştırma! Onlar kâfir gibidir, Kâbe'nin içine girmeleri doğru değildir.)

İslam dininde Müslüman olmayanların Kâbe'ye girmeleri yasaklanmıştır.<sup>55</sup> Bu sebeple beyitte sultanın Kâbe'ye benzeyen huzuru, yabancılara yasaklanmalıdır, denmektedir.

Sevgili ile ilgili benzetmelerden biri de Kâbe'nin sevgilinin yüzü olarak düşünülmesidir:

Sücûd iderdi ayağına küfr ü dîn ehli

Yüzini Ka'be vü zülfin sâlibe benzettüm (Şeyhî)<sup>56</sup>

(Sevgilinin ayağına hem küfür hem de din ehli secde ediyordu. Bu nedenle yüzünü Kâbe'ye, saçını da haça benzettim.)

Sevgilinin güzelliği âşıklarını kendine kul köle yapar. Beyite göre saçı şekil itibariyle haça, yüzü de kutsallığı bakımından Kâbe'ye benzeyen sevgiliye, hem Müslümanlar hem de kâfirler tapmaktadır. Başka bir ifadeyle sevgili Müslüman kâfir herkesi kendine hayran bırakmıştır.

Şehâ hüsnün tecellîsin gözüm maksûd idinmişdür

Anunçün Ka'be dîzârın gönül ma'bûd idinmişdür (Şeyhî)<sup>57</sup>

<sup>53</sup>H. Gamze Demirel, "Klasik Türk Şiirinde Mekânın Sembolik Yorumu" *The Symbolic Interpretation of The "Location" In Classical Turkish Poetry, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VII/34, 55.

<sup>54</sup>Şerife Uzun Ağarı, *a.g.m.*, 335.

<sup>55</sup>et-Tevbe 9/28.

<sup>56</sup>Halit Biltekin, *Şeyhî Divanı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0,CXXV/3>, s. 154, erişim tarihi 1.06.2019.

<sup>57</sup>Şeyhî Divanı, *a.g.e.*, LVI/1, s. 116, erişim tarihi 1.06.2019.

(Ey sultanım! Gözüm güzelliğinin tecellisini amaç edinmiştir. Bu nedenle gönül Kâbe yüzünü mabut olarak görür.)

Âşık sevgilinin güzelliğini daima görmek istediğinden o güzelliğin tecelli edeceği her yeri gözler durur. Bu nedenle âşığın gönlü, sevgilinin Kâbe'ye benzeyen yüzünü mabut olarak kabul eder.

Kâbe'ye karşı yapılan dualar kabul olur:

Yüzün görüp n'ola vaslun temennâ eylese (Bâkî)

Görünse Ka'be dirler müstecâb olur du'â kıblem (Bâkî)<sup>58</sup>

(Bâkî yüzünü görünce temenna etse buna şaşılmaz. Ey kıblem olan sevgili! Kâbe'yi görünce yapılan duanın kabul olduğu söylenir.)

Kâbe, sevgilinin mahallesi ile özdeşleşir:

Kûyun etrafına uşşâk dizilmiş gûyâ

Harem-i Ka'bede her cânibe erkân saf saf (Bâkî)<sup>59</sup>

(Ey sevgili! Direklerin Kâbe Haremi'nin her tarafında sıra sıra durmaları gibi âşıklar da senin mahallenin etrafında dizilmiştir.)

Âşıklar, sevgilinin mahallesinin başında sıra sıra dizilip onu görmeyi beklerler. Bu bekleyiş hem şekil hem de duygu itibarıyla Kâbe etrafında hacıların dizilişini anımsatır. Beyitte sevgilinin mahallesi ile Kâbe Haremi'nin kutsallık bakımından benzetilmesi söz konusudur.

Cemâli Ka'besin gördün imâm-ı aşka uy Ahmed

Namâz ol vakt müşkildür ki ola kible-gâh eğri (Ahmed Paşa)<sup>60</sup>

(Ey Ahmet! Madem (sevgilinin) yüzünün Kâbe'sini gördün, o zaman aşk imamına uy. Kiblegâh eğri olunca namaz zorlaşır.)

Beyitte aşk, namaz için uyulması gereken bir imama benzetilir ve sevgilinin güzelliği Kâbe olarak görülür. Beyitte âşığa lazım olanın doğru istikamete yapılacak ibadet olduğu söylenir.

Sevgilinin mahallesi Kâbe, âşığın gözyaşları ise Zemzem'dir:

<sup>58</sup>Mehtap Erdoğan, *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018, 201.

<sup>59</sup>Müjgan Cunbur, a.g.m., 154.

<sup>60</sup>Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yayınları, Ankara 2007, 85.

Kible hakkı sanemâ Ka'be olalı kúyun

Gözlerüm yaşını kıldum o Haremde Zemzem (Adlî)<sup>61</sup>

(Ey put kadar güzel sevgili! Kible hakkı için (artık anla ki) senin mahallen (benim için) Kâbe olduğundan beri gözlerimin yaşını o Harem'de Zemzem suyu ettim.)

Bayitte, sevgilinin Kâbe gibi olan yolunda âşık gözyaşlarını Zemzem ederek bolca akıtmıştır. Âşık halini put kadar güzel ve hissiz olan sevgiliye arz ederek kutsal kible hakkı için kendisini anlamasını istemektedir.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere, Kâbe ve onunla ilgili kavramlar (namaz, hac, tavaf, zemzem vb.) hem gerçek anlamı hem de benzetmeler vasıtasıyla divan şiirinde çokça yer etmiştir. Kâbe'nin özellikle, gönül, cemal, mahalle bağlamında Klasik Türk Edebiyatı'nda kutsal kabul edilen unsurlarla ve sevgiliyle ilişkilendirilerek kullanıldığı açıkça görülmektedir. Gerek etrafında ördüğü türler ve gerekse geniş teşbih ağıyla Kâbe gerçek manada olduğu gibi edebî olarak da merkeziliğini ve üstünlüğünü hissettirmektedir diyebiliriz.

## T A ' R İ F N Â M E - İ K A ' B E

İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Şevket Rado Yazmaları 372 (704) numara kayıtlı olan bu küçük risale Müslümanların kutsal mabedi olan Kâbe'nin fizikî yapısı, Kâbe'nin inşası, Kâbe'nin mübarekliği, orada ibadet etmenin fazileti vb. konuları açıklayan mensur bir eserdir. Kimin tarafından ve ne zaman yazıldığına dair bir bilgi yoktur. Türkçe olan bu nüshada Kâbe ile ilgili Arapça terimler ve dua cümleleri bulunmaktadır. 8 varak olan nüshanın boyutları 165 x 100, 110 x 65 mm.dir. Metin kırmızı mürekkepli çerçeve içine siyah mürekkeple 15 satır olarak yazılmıştır. Bununla birlikte 8a 14, 8b ise 12 satırdır. Eser, nesih hatla Metinde geçen özel isimlerin bazıları ve müstensihin kendince önemli gördüğü (nü düşündüğümüz) kelimelerin üstü kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. 1b ile 8b varakları arasındaki nüshada sayfa numaraları sadece a yüzlerine ve 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 şeklinde sonradan eklenmiştir. Metnin takibini kolaylaştırmak adına transkripsiyonlu metni verirken a b gibi ayrımları biz ilave ettik. Nüshada derkenar yoktur. Sadece

<sup>61</sup>Yavuz Bayram, *Adlî Divanı*, [http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59923,adli-divanipdf.pdf?0,90,128,erişim\\_tarihi\\_2.06.2019](http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59923,adli-divanipdf.pdf?0,90,128,erişim_tarihi_2.06.2019).

5b'de 4. Satırda müstensih yazmayı unuttuğu üç kelimeyi derkenara ilave etmiştir. Kelimelerin üstüne kırmızı mürekkeple rakam koyan müstensih aynı rakamı metinde kelimelerin yazılacağı yere ilave ederek kelimelerin yerini işaret etmiştir. Nüshada b sayfalarının altında reddade (rabita kelimeleri) bulunmaktadır. 1b'de besmele ile başlayan metin 8a'da kırmızı mürekkeple "temmet" ibaresi koyularak bitirilmiştir. Sonrasında kırmızı bir çizgi çekilmiş ve ardından Kâbe'yi inşa edenler sayılmış ve bir başka "temme" kaydı, bu sefer siyah mürekkeple yazılarak eser tamamlanmıştır. Temmet ibaresinden sonraki bölümler nüshanın içindeki bilgilere sonradan ilave edilmiş olmalıdır.

### Dili ve Muhtevası

Muhtevası gereği risalede bol miktarda Kâbe ve Harem-i Şerif ile ilgili terim bulunmaktadır. Bunun dışında bu eserin edebî iddiası olmayan sade bir dille ve orta kısalıkta cümlelerle yazıldığı görülmektedir. Müstensih 1a'da besmeleden sonra Arapça hamdele ve salvele ile risaleye başlamaktadır. Akabinde hemen konuya girer. Risalede kelimelerde, cümlelerde ve bazen de eklerde eksiklik veya yanlışlık bulunduğu görülmektedir. Bu da müstensih'in imlaya yeterince vakıf olmadığını göstermektedir. Risalenin edebî özellik taşımadığı, şekilden ve ifadeden daha çok muhtevanın önemli ve ön planda olduğu görülmektedir. Bu nedenle söz konusu hatalar cümle düzeyinde bile olsa metnin akışını ve anlam bütünlüğünü bozacak oranda değildir. Bu hatalı ek, kelime veya cümleler dipnotta gösterilerek doğruları transkripsiyonlu metnin içinde verildi. Ayrıca müstensih'in Arapça bilgisinin eksikliğinin neden olduğu başka hatalar da göze çarpmaktadır. Sözelimi Arapça sıfat tamlamalarında dişilik erillik uyumuna dikkat edilmemiştir. 7b'de Mekke-i Mükerrerem ifadesi Mekke-i Mükerreme olmalıdır. Bunlara ilaveten kelimelerin imlasında tutarlılık görülmez. Şerif (2a), dīvār (2b), ba'zīlar (6b) gibi asıllarında ʿ harfi bulduran kelimeler bazen orijinal haliyle bazen de bu harf olmaksızın yazılmışlardır. Aynı şekilde harflerin noktalarında eksiklik görülebilmektedir. Örneğin (2a)'da Müstecār kavramı, kısa arayla bir kez doğru yazılırken bir kez de Müsteḥār olarak yazılmıştır. Yine aynı sayfada ʿ ile yazılması gereken akuzatif eki, genitif eki gibi düşünülerek ʿ ile yazılmıştır. 4a'da kurşun kelimesi kurşum olarak yazılmıştır. 5a'da Mehdi kelimesi hem Mehdī hem de Müheddī olarak yazılmıştır. Yine 8b'de öyleden kelimesi



öğle olmalı, ‘urüb-ı Şems’e ifadesindeki ‘urüb kelimesi ğurüb olmalıdır. Metinde ĥaddi olarak yazılması gerek kelime kısa aralıkla olmasına rağmen birinde 3. tekil şahıs iyelik eki konulmadan ĥadd, diğerinde ise ĥaddi olarak yazılmıştır. (2b) Bu tür imla hatalarının çokluğu risaleyi yazan kişinin eserini müellifi olmayıp risaleyi dinleyerek yazan bir kâtip veya müstensih olduğu izlenimini vermektedir.

Bazen semantik hatalar da yapılmış, cümledeki manaya uymayan kelimeler kullanılmıştır. Örneğin, 5a’ da mana gereği “Taş” olması gereken kelime yerine sehven “yavaş” yazılmıştır: Harem-i Rabbi’l-‘âlemîn’e âşâr-ı ĥayrdan bir yavaş koşa. Aynı şekilde metinde Mekke ‘Attâm şeklinde geçen ifade mana gereği Meleke-i ‘izâm olmalıdır. (8a)

Bazı cümlelerde anlatım bozukluğu oluşturacak şekilde bir kelime veya kelimeler eksiktir. Örneğin, Etrâf-ı erba‘asını divâr (?) ĥazret-i ‘Ömer rażiyallâhu ‘anhdu (4b) cümlesinde iki kelime (ile ören) eksiktir. Eksik kelimeler köşeli parantezle metne ilave edilmiş ve durum dipnotta belirtilmiştir. Metinde B Dâr-ı Şeybe olarak yazılmış olan ifadede B Bâb-ı olmalıdır. (7a) Mekke bir namâz yüz biñ yerine geçer cümlesinde Mekke kelimesinde lokatif eki yazılmamıştır. (8b)

## M u h t e v a :

Risalede bahsi geçen konular ana hatları ile şöyle sıralanabilir:

Besmele, hamdele, salvele ve dua (Arapça) (1b), Mescid-i Harâm’ın yüksekliği (1b), Kâbe’nin rükünleri (1b), Kâbe duvarı (1b), Kâbe kapısı (boyutu ve özellikleri) (1b), Kâbe’nin bölümleri: Altın Oluk, Mültezem, Hacer-i Esved (boyutları ve yapısı) (2a), Müstecâr (2a), Hatîm, Hicr-i İsmâil (yapısı) (2b), Makâm-ı İbrâhim, Şazerevân, Zemzem Kuyusu (3a), Dört mezhep imamının makamları (3b), Kubbetü’l-Ferrâşîn (4a), Harem-i Şerîf’e duvar çekilmesi (4a), Harem-i Şerîf’in genişletilmesi (5a), Harem-i Şerîf’in direkleri (5b), Mescid-i Harâm kapıları ve isimlendirilmesi (6a-b), Mekke mi Medine mi efdaldır sorusu ve cevabı (7a), Duanın kabul edildiği makamlar (7b), Kâbe’yi inşa edenler (8a), Kâbe’nin içi (8b).

Eserde Kâbe veya Harem-i Şerîf ile ilgili fizikî özellikler ve tarifler verilirken yer yer kapıların yapıldığı ağaçlar, Kâbe’nin içindeki mermer sütunların nereden geldiği, Harem-i Şerîf’in kapılarının nasıl isimlendirildiği gibi

müellifin (kâtibin) gerekli gördüğü konular detaylarıyla anlatılır. Bunlara ilaveten eserde çok sayıda özel isim geçmektedir. Bunların bir kısmı şahıs ismi, bir kaçı eser ismi ve geri kalanı da yer ismidir. *Ta'rifnâme-i Kâbe* 'de geçen şahıs isimleri şunlardır:

Hazret-i Resûlulâh, Hadîcetü'l-Kübrâ, Ebû Bekr eş-Şiddîk, Hazret-i 'Ömer, 'Osmân b. 'Affân, Ezrâkî, 'Abdülmelik b. 'Abdülmelik, Manşûr, Melik Mehdî, İmâm Nevevî, Şâhib-i Bahr-i 'Amîk, 'Atâ b. Ebî Rebâh, Şâhib-i Hidâye, Ümmühânî binti ebî Tâlib, Hazvvere, Veki' b. Seleme, Hakîm bin Hizâm, Zübeyr bin 'Avvâm, Mevlânâ Sa'deddîn el-İsferâyînî, Halîl İbrâhîm, 'Amr b. 'Âs, Şeybe b. 'Osmân, Sultân Süleymân, İmâm Ebî Hanîfe, İmâm Şâfi'î, Celâleddîn Suyûtî, Hasan-ı Başrî, Âdem 'aleyhisselâm, İbrâhîm 'aleyhisselâm, Kuşay b. Kilâb, 'Abdullâh bin Zübeyr, Haccâc, 'Osmân Şâfi, Hazret-i İsmâ'îl 'aleyhisselâm, Şâhibü'l-Kenz.

Eser isimleri: *Bahr-i 'Amîk, Kenz, Risâle-i Şerîf, Enmüzeci'l-Lebib fî Haşâis'il-ḥabîb, Hidâye.*<sup>62</sup>

## Transkripsiyonlu Metin

(1b) Bismi'llâhir'rahmânirrahîm

Elḥamdü li'llâhi rabbi'l-âlemin. Ve's-şalâtü ve's-selâmu 'alâ resûlinâ Muḥammedin ve âlihi ve şâhibihi ecma'in ve minhu'l-hidâyetü ve't-tevfîk ve'l-itmâm.

Mekke şehrinde Mescid-i'l-Ḥarâm ortasında Allâhu 'Azîm'üş-şân'uhn Beytinüñ yerden hevâya irtifâ'ı yigirmi yedi arşundur. Rûkn-i Ḥacerü'l-Esved'den rûkn-i 'Irâkî'ye varınca ya'nî Ḥicr-i İsmâ'îl'e giricek kapuya varınca yigirmi beş arşundur. Ve Ḥicr-i İsmâ'îl'ün içi ya'nî rûkn-i Şâmî ile rûkn-i 'Irâkî arası yigirmi arşundur. Ve rûkn-i Şâmî'den rûkn-i Yemânî'ye varınca yigirmi beş arşundur. Ve rûkn-i Yemânî'den rûkn-i Ḥacerü'l-Esved'e varınca yigirmi arşundur. Ve Beytullah'uhn dîvârınuñ eni iki arşundur. Ve kapusınuñ uzunluḡu altı arşundur. Kapusınuñ eni dört arşundur. Ve kapu gün doğduḡu taraftadır. Hindistân'dan gelür zâc ağaç dimek ile meşhûr bir katı ağaçdur. Üstü ḥâliş gümüş kaplıdur. Ve yerden alt eşigine varunca dört arşundur. Ve Altun Oluḡ

<sup>62</sup> Bu isimler yeni geldikçe transkripsiyonlu metinde açıklanmıştır.

(2a) Hicr-i İsmâ'îl tarafından yapılmıştır. Ya'nî İmâm-ı A'zam mezhebinde olanların tevccühü<sup>63</sup> Altun Oluğ'dur. Mağâm-ı Hanefî dirler. Ve Mültezem-i Şerîf<sup>64</sup> Hacer-i Esved ile Beytün kapusunuñ arasındadır. Du'âlar kabul olacak mahallün biri dahi Mültezem-i Şerîfdür, eni dört arşundur. Hacer-i Esved bir siyâh taştur. Cennet'den çıkmışdır. Çıktığı vakitte süttten beyâz idi. Soñradan siyâh olmasında rivâyât muhtelifdür. Bârî Te'âlâ ol taş kiyâmet gününde cebel-i Kubeys'e cüşse virüp meydân-ı 'Araşât'da Rabbü'l-'Âlemîn'den şefâ'at etse gerekdür. Bârî Te'âlâ şefâ'atın kabul idüp kendüye yüz süren 'aşîlere şefâ'at idüp nâr-ı cahîmden çıkarsa gerekdür. Nefâ'anallâhu Te'âlâ bi-rü'yetihi fi'd-dünyâ ve bi-şefâ'atihil fi'l-âhireti. Hacer-i Esved'ün irtifâ'ı üç arşundur. Hacer-i Esved'ün etrâf-ı erba'sı hâliş gümüş ile kaplanmışdır. Hacer-i Esved'ün taşra görünen cüşsesi bir karış dört parmağdır. Du'â müstecâb olacak yerün biri<sup>65</sup> dahi Müstecârdür. Müstecâr<sup>66</sup> didükleri rükn-i Yemânî'nün

(2b) arasına dirler. Haddi<sup>67</sup> Mültezem-i şerîf haddi gibidir. Kapalı kapınıñ eni üç arşun ve nısf ya'nî üç buçuk arşundur. Uzununu beş arşundan ziyâdedür. Hicr-i İsmâ'îl rükn-i 'Irâk ile rükn-i Şâm'ı ihâta ider. Yarım da'iredür. Aña Hatîm de dinür. Ve Hatîr de dahi dinür. İçi alacadır. Beyâz ve yeşil ve sarı mermerle müzeyyendür. Altun Oluğ altındağı Beytullâh divârından<sup>68</sup> Hatîm'ün divârına varınca yedi buçuk arşundur. Hicr-i İsmâ'îl divârınıñ eni iki arşundur. Cümle divârı elvân mermerle alacadır. İçi otuz sekiz arşundur taşrası kırk arşundur. Yerden irtifâ'ı iki arşundur. Ve Beytullâh'ün ve Hicr-i İsmâ'îl'ün etrâfı ki huccâc-ı müslimîn tavâf ettikleri yüz yigirmi arşundur. Beytün kapusunda olan ki ehl-i Mekke aña mağâm-ı Cebrâ'îl derler, sekiz karış yedi parmağdır. Cebrâ'îl 'aleyhisselâm ve

<sup>63</sup> Teveccüh şeklinde yazılmıştır.

<sup>64</sup> Metinde Şerif şeklinde yazılmıştır.

<sup>65</sup> Metinde bir şeklinde yazılmıştır.

<sup>66</sup> Müstehâr olarak yazılmıştır.

<sup>67</sup> Metinde hadd yazılmıştır.

<sup>68</sup> Metinde divâr kelimesi bazen divâr olarak yazılmıştır. Bu kelime bir kaç defa arka arkaya geçtiğinden metinde geçtiği şekilde bırakmayı tercih ettik.

Resûlullâh şallâllâhu ‘aleyhi ve sellem iki gün evkât-ı hamsiyi ‘alâ-ṭarîḳ-i ta‘allüm ol maḥalde kıldı. Evvel günü evvel vaḳitlerinde idi. İkinci günü

(3a) âhir vaḳitlerinde idi. Bu iki vaḳtün arası saña ve senün ümmetinüñdür dedi. Maḳâm-ı İbrâhîm Zemzem ḳuyusunun önündedir. Maḳâm-ı İbrâhîm dedükleri bir taştur. İbrâhîm ‘aleyhisselâm Beytullâh’ı binâ ederken iskelesi idi. Ḳudretullâh ile Beyt’ün binâsı ḳalktıḳça taş daḳı ḳalkardı. Aşağıya inmek murâd etdikde taş inerdi. Hâlen Beytullâh’ın ḳapusu ḳarşusındadır. Cevânb-i erba‘ası şebeke ile müşebbek ve cüşsesi kisve ile mülebbesdür. Ḳalınluḳı yarım arşundur. Dört köşelidir. Eni yarımşar arşundur. İbrâhîm ‘aleyhisselâmuñ mübârek ayaḳları durduḳu maḥalle topuḳlarına dek batmıştır. Üstü gümüş ḳaplıdır. Örme şandûḳ içindedir. Eṭrâfı bir ḳat tuçtan dökme şebeke içindedir. Şebekenün eni beş arşundur ve Beytullâh ṭarafına uzun beş arşundur. Maḳâm-ı İbrâhîm’ün dibinde ve Beytullâh’ın divârının dibinde bir âdem yürüyecek ḳadar enli taş divârın adına Şâz-ı revân dirler. Aña varınca yigirmi arşundur. Hacer-i Esved’den maḳâm-ı İbrâhîm’e gelince yigirmi arşundur.

(3b) Zemzem-i Şerîf ḳuyusunun ağzından dibine varınca altmış yedi arşundur. Ḳuyu ağzının ḳalınluḳı dört arşundur. Beytullâh’dan Zemzem-i Şerîf ḳuyusuna gelince otuz üç arşundur. Maḳâm-ı İbrâhîm’dan Zemzem-i Şerîf ḳuyusuna gelince yigirmi arşundur. Beytullâh’ın eṭrafında döşenen mermerler Bâbü’s-selâm ṭarafından maḳâm-ı İbrâhîm dibinden Beytullâh’ın divârı kenârına gelince kırk dört ayaḳdur. Maḳâm-ı Haneḳî’den Hicr-i İsmâ‘îl dibine gelince kırk sekiz ayaḳdur. Maḳrib ṭarafından Mâlik maḳâmı dibinden Şâz-ı revân-ı Beytullâh’a gelince altmış beş ayaḳdur. Cemî‘-i eṭrâfdan Beytullâh’a ırâḳ ṭaraf maḳrib ṭarafıdır. Maḳâm-ı Hanebelî ṭarafından Şâz-ı revân-ı Beytullâh’a gelince kırk yedi ayaḳdur.

E’imme-i erba‘anın maḳâmının ve muşallâların beyân ider. İmâm Şâfi‘î raḥimallâhu maḳâm-ı şerîfleri maḳâm-ı<sup>69</sup> İbrâhîm ardındadır. İmâm Ebû Haneḳîfe raḥimehu maḳâmı<sup>70</sup> Beyt’ün şimâli ṭarafından Altun Oluḳun ve Hicr-i İsmâ‘îl’ün ḳarşusındadır.

<sup>69</sup>Bu kelime iki kez yazılmıştır.

<sup>70</sup>Metinde “ى” konulmamıştır.

(4a) İmām Mālik raḥimehu maḳāmu<sup>71</sup> Mağrib tarafından Beyt'ün arkasına karşıdır. İmām Aḥmed Ḥanbelī raḥimehu maḳāmu<sup>72</sup> cebel-i Ebū Kubeys tarafında Ḥacer-i Esved'e karşıdır. Maşrıḳ ile cenūbī tarafındadır. Dört maḳāmdur. Dördü daḫi ḥuccācuñ ṭavāf ittükleri yerüñ taşrasıdır. Şāfi' mü'ezzinleri Zemzem-i Şerīf kıyusunuñ üstündedir. Kıyunuñ eṭrāfı muḥkem yapılmış iki katdur üstü kırşundur.<sup>73</sup> Zemzem kıyusunuñ yanında bir ḳubbe vardır. Ona ḳubbetü'l-ferrāşın dirler. Ya'nī Ḥarem-i Şerif(i) süpürenlerüñ farāşları ve süpürgeleri vesā'ir āletleri cümle andadır. Ve bir ḳubbe daḫi anuñ yanındadır ki aña Sıḳāyet'ül-'Abbās dirler ya'nī Resüllāh şallallāhu 'aleyhi ve sellemüñ zamān-ı sa'ādetlerinde 'ammileri ḫazret-i 'Abbās rażiyallāhu 'anh ḫazretleri Fecc-i 'Ammīḳ'den gelen ḥuccāc-ı müslimīne ol maḫalden şerbet şuvarur idi. Ol ecilden aña ḳubbetü sıḳāyeti'l-'Abbās diyü tesmiye itdiler. Onlara ta'zīmen ol maḫalle bir ḳubbe bünyād itdiler. Mescidü'l-Ḥarām

(4b) didükleri ṭavāf ettikleri yer ki eṭrāf-ı Beyt'te ḳanādilüñ diplerinde olan yüksek setceğizlere varınca aña Mescid-i Ḥarām dinür. Resüllullāh şallallāhu 'aleyhi ve sellem ḫazretlerinüñ zamān-ı sa'ādetlerinde ve sultān'ul-etḳiyā Ebū Bekr eş-Şiddīḳ rażiyallāhu 'anhu zamān-ı ḫilāfetlerinde İslām şöhret bulup çok fetḫ-i fütüḫ müyesser olup ehl-i İslām çoğaldı. Her taraftan çok ḥuccāc-ı müslimīn gelmege başladı. Ḥarem-i Şerīf'e ḥuccāc zayḳ gelüp eṭrāf-ı erba'adan evler şatun alıp yıkdılar; Ḥarem-i Şerīf'e ilḫāḳ eylediler. Ādem boyundan eksük divār çekdiler. Resüllullāh'dan şoñra ibtidā' Ḥarem-i Şerīf'e tevsi' virüp ve eṭrāf-ı erba'asını divār<sup>74</sup> [iden veya ören] ḫazret-i 'Ömer rażiyallāhu 'anhdur. Andan şoñra 'Osmān b. 'Affān rażiyallāhu 'anh ḫalīfe olmuşdur. Anlar daḫi Ḥarem-i Şerīf'i tevsi' itmişlerdür. Ḥarem-i Şerīf'ün eṭrāfında mu'īdhāne ve hücreler bünyād itmişdür.

<sup>71</sup>Metinde "ى" konulmamıştır.

<sup>72</sup>Metinde "ى" konulmamıştır.

<sup>73</sup>Metinde kırşum şeklindedir.

<sup>74</sup>İden kelimesi eksiktir.

(5a) Ve Harem-i Şerîf'e ibtidâ' divâr çeken 'Oşmân b. 'Affân'dur rażiyallâhu 'anh. Bundan sonra 'Abdullâh b. Zübeyr rażiyallâhu 'anh Harem-i Şerîf'e çok<sup>75</sup> yerler ve evler alup ilhâk eyledi. Hattâ rivâyet olunur ki Ezrâkî'nün<sup>76</sup> evini yedi biñ altuna alup Harem-i Şerîf'e ilhâk eyledi. Andan sonra 'Abdülmelik b. 'Abdülmelik<sup>77</sup> Harem-i Şerîf'i büyüldü. Ve etrâfına taşa Mansûr<sup>78</sup> binâ etdi.<sup>79</sup> Andan sonra Melik Mehdî<sup>80</sup> iki def'a binâ eyledi yedi yüz altmış yedi senesinde. Ve yedi yüz altmış toktuz senesinde âhirete intikâl<sup>81</sup> [eyledi] rahimehu. Bu güne gelince hâlen Harem-i Şerîf'de maķâm-ı Hanefî tarafı ol binâdandur. İmâm Nevevî rahimehu böylece zikr eyledi. Şâhib-i

<sup>75</sup>Metinde havk yazılmıştır. Manaya en uygun kelime olarak düşünöldü.

<sup>76</sup>Metinde "İrâkî" yazılmıştır. Her ne kadar "ع" ile yazılmış olsa da bu kelime "Ezrakî" olmalıdır. Yukarıda da ismi geçen Ezrakî (Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (ö. 864) [?]), Mekke'nin tarihî, coğrafi ve topografik durumu hakkındaki *Ahbâru Mekke* adlı eserin müellifidir.(Abdülkerim Özaydın, "Ahbâru Mekke", *DİA*, I, 491-492.) Metinde geçen Ezrakî ise dedesi Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (ö. 837)'ye işaret etse gerektir. *Ahbâru Mekke*'de, Hz. Osman'ın ilaveleri çoğalan cemaate yetmediğinden, İbn Zübeyr'in Mescid-i Haram'a yeni ilaveler yaptığını; Kâbe'nin civarındaki evleri sahiplerinden satın alarak onların arsalarını Mescid-i Haram'a kattığını ve evleri satın alınanlar arasında Ezrakîlerin (Ezrak ailesine mensup) de bulunduğunu belirtilmektedir. (Ezrakî, *a.g.e.*, 357.)

<sup>77</sup>Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö. 705) olsa gerektir. Ezrakî, eserinde Abdullah b. Zübeyr'den sonra Abdülmelik b. Mervan'ın Kâbe'yi tamir ettiğini söyler. (Ezrakî, *a.g.e.*, 358) Devamında Velid b. Abdülmelik'in de Abdülmelik b. Mervan'ın tamirinden sonra Kâbe'ye mermer direkler koydurmuş ve bazı süslemeler ilave etmiş olduğunu belirtir. (Ezrakî, *a.g.e.*, 359). Kaynaklarda Abdülmelik b. Abdülmelik adında birine rastlanamamıştır. Burada kastedilen kişinin kim olduğu tam olarak anlaşılamamış olsa da torun Velid b. Abdülmelik olduğunu tahmin etmekteyiz.

<sup>78</sup>Künyesi *Ebû Ca'fer el-Mansûr Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Hâşimî el-Abbâsî* (ö.775) olan 2. Abbâsî halifesi olsa gerektir. (Bkz. Nahide Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, 5-6).

<sup>79</sup>Cümle eksiktir.

<sup>80</sup>Künyesi *Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr b. Muhammed el-Hâşimî el-Abbâsî* (ö. 785) olan 3. Abbâsî halifesi olsa gerektir (Bkz. Nahide Bozkurt, "Mehdî-Billâh", *DİA*, XXVIII, 377-379), diye düşünmüş olsak da eserde el-Mehdî'nin vefat tarihi 769 olarak belirtilmiş olduğu için sonuca varılamamıştır. Bu hususta bir başka ihtimal de müstensih'in el-Mehdî'nin vefat tarihi olan h. 169'u sehven 769 olarak yazmış olmasıdır. Bkz. Eyüp Sabri Paşa, *a.g.e.*, 395-398.

<sup>81</sup>Eyledi kelimesi eksiktir.

Baħr-i ‘Amīk’inde<sup>82</sup> beyān eylemiş ki<sup>83</sup> Mehdī’nün ziyāde eylediği maķām-ı Ĥanefī’nün ardında dīvārında ya’nī yer alup büyütümüştür.<sup>84</sup> Andan ġayrı Ĥarem-i Şerīf’e bir yer ilhāk eylememiştir. Rivāyet olunur ki yüz altmış senesi Mehdī<sup>85</sup> hacc eyleyüp Ĥarem’i Beytullāh’ı temāşā ve ziyāret eyleyüp murād eylemiş ki Ĥarem-i Rabbū’l-‘ālemīn’e āşār-ı ĥayrdan bir taş<sup>86</sup> koyar emr ü<sup>87</sup> fermān eylemiş Şām-ı Şerīf’den mermer direkler getireler. Çün

(5b) gemilere yükledüp mermer direkleri getirüp Cidde’ye çıkardular, ol direkleriün üzerine vāfir kubbeye binā ettiler. Hālen Ĥarem-i Şerīf’de olan direkleriün ba’zısı ol direklerdür. Ve Ĥarem-i Şerīf’ün ya’nī Mescid-i Ĥarām<sup>88</sup> ĥudūdunda ‘ulemā’ iħtilāf etmişler. ‘Atā b. Ebī Rebāh’dan<sup>89</sup> rivāyet olunur ki Mescid-i Ĥarām’uñ küllisi Ĥarem-i Şerīf’dür. Mescid-i Ĥarām’uñ uzunluğu ya’nī Bāb-ı Selām’dan Bāb-ı ‘Umre’ye gelince dört yüz dört arşundur. İki yüz altı adımdur. Mescid-i Ĥarām’uñ kapuları Ĥarem-i Şerīf’e giricek kapular cümlesi otuz tokuz kapudur. Gün toġduğı tarafta dört kapısı vardır. Biri Bābū’s-Selām’dur. Üç kapıdır. İmām Ezrakī’den<sup>90</sup> rivāyet olunur ki Bābū’s-Selām’dan Ĥulefā-yı Rāşidīn girer imiş. İkincisi Bāb-ı Nebī’dür. Ona Bāb-ı Cenā’iz daħi dinilür. Bāb-ı Nebī anuñcün demişler. Ĥazret-i Resūlulāh ‘aleyhi’s-selām Ĥadīcetü’l-Kübrā’nuñ evine andan gider imiş andan ötürü

<sup>82</sup>İbnü’z-Ziya El-Mekkī’nin (ö. 1450) el-Baħrū’l-‘amīk fi menāsiki’l-mu’temir ve’l-ħac ile’l-beyti’l-‘atīk adlı eseri. (Bkz. Saffet Köse, “İbn’ü-z-Ziya el-Mekkī, *DİA*, XXI, 248.)

<sup>83</sup>Metinde ifade hatası görülmektedir. Şāhib-i Baħr-i ‘Amīk eserinde beyān eylemiş ki veya Şāhib-i Baħr-i ‘Amīk beyān eylemiş ki olmalıdır.

<sup>84</sup>Bu cümlede de ifade hatası mevcuttur. Hem kelime eksikliği vardır, ya’nī kelimesinden sonra konum belirten bir veya birkaç kelime bulunmalıdır; hem de “büyütümüştür” kelimesinde Ğ harfinin noktaları unutulmuştur.

<sup>85</sup>Yukarıda Mehdī olarak geçen bu isim burada Müheddī olarak yazılmıştır.

<sup>86</sup>Metinde yavaş yazılmış olup cümledeki manaya uymamaktadır.

<sup>87</sup>Metinde “س” harfi yoktur.

<sup>88</sup>ya’nī Mescid-i Ĥarām ifadesi derkenar olarak yazılmıştır ve numaralandırılarak metin içinde ekleneceği yer işaretlenmiştir.

<sup>89</sup>Metinde Reyāġ olarak yazılmıştır. Tâbiîn devri muhaddis ve müfessiri Atā b. Ebū Rebāh, ö. 732 olmalıdır. Bkz. İsmail Cerrahoġlu, “Atā b. Ebū Rebāh”, *DİA*, IV, 35.

<sup>90</sup>Metinde Erzākī yazılmıştır.

Bâb-1 Nebî dimişler. Üçüncüsü Bâb-1 ‘Abbâs’dur. Şafâyla Merve arasında sa’y idenler önünden yürürler. Kapunun dibinde bir ‘alem vardır.

(6a) üzerinde kandil yanar. Ol daği üç kapıdır. Dördüncüsü Bâb-1 ‘Alî’dür. Ol daği üç kapıdır. Amma cenüb tarafından ya’nî Şafâ tarafında yedi kapu vardır. Dörderdür. Evvelkisi Bâzândur.<sup>91</sup> İki kapudan ikincisi Bâb-1 Bağal’dur. İki kapıdır. Şâhib-i Hidâye<sup>92</sup> aña Bâb-1 Hayyâtın diyü tesmiye itmişdür. Üçüncüsü Bâb-1 Benî Maħrûm’dur. Aña şimdi Bâb-1 Şafâ dirler. Beş kapudur. Dördüncüsü Bâb-1 Ecbâ’-i Şağîr’dür. İki kapudur. Beşincisi Bâb-1 Hidâyet’dür. İki kapudur. İmâm Ezrakî<sup>93</sup> rahîmehu buna Bâb-1 Mücâhidiyye ve Bâb-1 Raħmet diyü tesmiye eylemişdür. Altıncısı Bâb-1 Medresetü’ş-Şerîf’dür. İki kapudur. Şâhib-i Hidâye aña Bâb-1 ‘Allâfîn<sup>94</sup> diyü tesmiye eylemişdür. Yedinci Bâb-1 Ümmühânî binti ebî Tâlib’dür. İki kapudur. Bu kapu benî ‘Abdü’ş-şems ve benî Maħzûm<sup>95</sup> dîvârlarına muttaşıldur. Bu kapuya ba’zılar<sup>96</sup> Bâb-1 Mülâ’abe diye tesmiye eylemişdür. Şâhib-i Hidâye aña bâb-1 Ebû Cehîl diyü tesmiye eylemişdür. Ammâ gün bağı tarafında üç kapu vardır. Evvelkisi Bâbü’l-Ĥazvere dinür. Köşede büyük minâreye muttaşıldur. Sebeb-i tesmiye

(6b) oldur ki hâlâ kapu olduğı yerde Vekî’ b. Seleme’nün evi var idi. Vekî’ o evde bir köşk bünyâd ittürdüp içine bir cârîye kodı. Cârîyenün adı Ĥazvere idi. Köşk ĥâdimesi idi. Ol sebebden Bâbü’l-Ĥazvere dindi. El-yevm

<sup>91</sup>Metinde Bârân yazılmıştır. Bkz. Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdi es-Salih Melhese, Darü's-Sekâfe, Beyrut 1979, II, 89, 1 nolu dipnot.

<sup>92</sup>Burhâneddin el-Merginânî (ö. 1197) ve Hanefî fikhına dair eseri. Bkz. Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *DİA*, XVII, 471.

<sup>93</sup>Metinde Erzâkî yazılmıştır.

<sup>94</sup>Metinde ‘Allâşîn olarak yazılmıştır. Bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdi es-Salih Melhese, Beyrut 1979, II, 90, 8 nolu dipnot.

<sup>95</sup>Metinde Maħrûm olarak yazılmıştır. Ezrakî, *a.g.e.*, II, 359.

<sup>96</sup>Bu kelime metinde bazen ba’zîlar şeklinde yazılmıştır. Bu kelime bir kaç defa arka arkaya geçtiğinden metinde geçtiği şekilde bırakmayı tercih ettik.



ehl-i Mekke Bâb-ı Hızvere<sup>97</sup> derler ba'zîlar Bâb-ı Vedâ' demişler. İki çapudur. Ba'zîlar Bâb-ı Hâkîm bin Hızâm<sup>98</sup> ve Bâb-ı benî Zübeyr bin 'Avvâm demişler. Lâkin gâlib-i isti'mâl Bâb-ı Tahrimiyet dinür. İkinci Bâb-ı İbrâhîm'dür. Lâkin yirini<sup>99</sup> perketmişler<sup>100</sup> der yapmışlar. Şimdi bir büyük çapudur. Bu çapuya niçün Bâb-ı İbrâhîm dinür. Mevlânâ Sa'deddîn el-İsferâyîni<sup>101</sup> demiş ki aşında ol maħalde bir terzi oturur idi. Adı İbrâhîm idi. Ol maħalde çapu bünyâd olduğdan şoñra Bâb-ı İbrâhîm dendi. Ba'zîlar eyitdiler: Halîl İbrâhîm ol tarafından gelür idi andan ötürü Bâb-ı Habbâtîn diyü tesmiye etmişler. Üçüncü Bâb-ı Benî Sehm'dür lâkin şimdi aña Bâb-ı 'Umre dinür bir çapudur. Ammâ şimâlî tarafında ya'nî Altun Oluğ semtinde olan çapular beşdür evvelkisi Bâb'ül-Mest'dür. Ba'zılar aña

(7a) Bâb-ı 'Amr b. 'As<sup>102</sup> diyü tesmiye itmişler. Bir küçük çapudur. Nerdübân ile çıkarlar. İkinci Bâbü'l-'Acle'dür.<sup>103</sup> Ol daħi bir küçük çapudur. Üçüncü Bâb-ı Dârü'n-Nedve'dür.<sup>104</sup> İmâm Ezrakî<sup>105</sup> rahimehu aña Bâb-ı<sup>106</sup> Dâr-ı Şeybe b. 'Osmân<sup>107</sup> diyü tesmiye etmişler. İki büyük çapudur. Bâb-ı Şâmî'ye çıkar şimdi aña Bâb-ı Ziyâd dinür. Beşinci Düreybe'dür. Bir küçük çapudur. Bâb-ı Selâm'uñ Harem-i Şerîf'uñ dört etrâfında olan direkleri dört yüz toğsan altı direkdür. Her tarafı üçer şıradur. Ama Beytu'llâh etrâfından ya'nî

<sup>97</sup>Metinde âarÿret yazılmıştır.

<sup>98</sup>Metinde Hükûm bin Hızâm yazılmıştır. Bkz. İbrahim Sarıçam, "Hakim b. Hizam", *DİA*, XVII, 376.

<sup>99</sup>Metinde birini yazılmıştır.

<sup>100</sup>Berketmek fiilidir.

<sup>101</sup>Metinde Esferânî yazılmıştır. Ezrakî'nin eseri *Ahbâru Mekke*'ye yazılan muhtasarlardan Zübdetü'l-amâl ve hülâsatü'l-efâl adlı eserin müellifi Sa'deddin b. Ömer el-İsferâyîni. Hicri 8. yüzyılda yaşamıştır. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Ahbâru Mekke", *DİA*, I, 491; Ezrakî, *a.g.e.*, 18.

<sup>102</sup>Sahabi.

<sup>103</sup>Metinde Bâbü'l-'Ucle olarak geçmektedir.

<sup>104</sup>Metinde Bâb-ı Dârende merre (mürre) şeklinde yazılmıştır.

<sup>105</sup>Metinde Erzâkî yazılmıştır.

<sup>106</sup>Metinde B Dâr-ı Şeybe olarak geçmektedir.

<sup>107</sup>Sahabi.

huccācuñ tavāf ettikleri maħalde döşenen mermerleri etrāfında olan otuz üç direkdür. Anları sultān Süleymān t̄abe şerāhu yaptırmış şāfī tuçdandır. Lākin ikisi beyāz mermerdendir. Anlar, Minber-i Şerīf'ün iki tarafında olan direklerdür. Aralarında yedişer qanādīl aşıldır. Bütün sene yanar eger bedr olsun eger qaranlık olsun. Harem-i Şerīf'ün mināreleri yedidür. Dördü dört köşesinde biri Bāb-ı Ziyād'ün dibinde Qayıt Beg Medresesi'ndedir. Harem-i Şerīf divārına muttaşıldır. Biri Şafā tarafındadır.

(7b) 'Ulemā'-i<sup>108</sup> ehl-i sünnet ve'l-cemā'at ihtilāf itmişler Mekke-i Mükerre me efzaldır yoħsa Medīne-i Münevvere mi efzaldır. İmām Ebī Hānīfe ve İmām Şāfī'ī rahimehumallāhu te'ālā katında Medīne-i Münevvere faħr-ı 'ālem Muħammedü'l Muştafā 'aleyhi salavātullāhi ve selāmuħu defn olduğu mekān-ı mübārek Mekke-i Mükerre'mden<sup>109</sup> ve Beytu'llāh'dan ve Medīne-i Münevvere'den 'Arş'dan Kürsī'den ve sā'ir mufazzālātdan cümlesinden efzaldır. Ravza-i Muṭāhhara'nuñ efzaliyyetinde cümle ittifaq itmişlerdür. Hattā 'ulemādan 'allāme Celāleddīn Süyütī<sup>110</sup> rahime Enmūzecü'l-Lebīb fī Hāşāis'il-ħabīb-nām kitābında Ravza-i Şerīf'ün fazīletin beyān itmişlerdür. Hasan-ı Basrī<sup>111</sup> rahimehu Risāle-i Şerīf'inde<sup>112</sup> beyān ve taşriħ eylemişler ki Ka'be-i Mükerre'mde<sup>113</sup> on beş maħalde du'ā müstecāb olur. Evvelkisi Hacer-i Esved ile Beytu'llāh kapusunuñ mābeyni ki aña Mültezem-i Şerīf dirler. İkincisi Hacer-i Esved ile Maḳām-ı İbrāhīm, üçüncüsü Hacer-i Esved ile Maḳām-ı İbrāhīm 'indindedür. Dördüncüsü Altun Oluq altında, beşincisi

(8a) Rükni-i Yemānī katında, altıncısı Şafā üzerinde, yedinci Merve üzerinde, sekizinci Şafā ve Merve mābeyninde, toquzuncu Beytu'llāh'ın

<sup>108</sup>Metinde 'ulemā' şeklinde tamlamasız olarak yazılmıştır.

<sup>109</sup>Metinde mükerrerrem şeklindedir.

<sup>110</sup>İslam ilimleri âlimi ö. 1505. Bkz. Halit Özkan, "Süyütī", *DİA*, XXXVIII, 202-204.

<sup>111</sup>Basralı âlim ve zahit ( ö. 728). Bkz. Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrī", *DİA*, XVI, 305-307.

<sup>112</sup>Tam adı Risāle fī faẓl-i Mekke olan eser Mekke şehrinin faziletine dairdir. (Bkz. Süleyman Uludağ, a.g.e., *DİA*, XVI, 305.)

<sup>113</sup>Metinde mükerrerrem şeklindedir.

içinde, onuncu Mina'da, on birinci Müzdelife'de, on ikinci Cebel-i 'Arafât'da, on üçüncü üç<sup>114</sup> Cemerât'ta, ya'nî Mina'da. Üç<sup>115</sup> maħalde taş atarlar. Ol maħallerde du'ā müstecâbdur. On dördüncü Zemzem-i Şerîf ħapusu mâbeyninde, on beşinci eṭrâf-ı Beytu'llâh'da ya'nî ṭavâf olan maħalde. Temmet.

Beytu'llâh'ı yapanları beyân eder evvel Meleke-i 'iôâm,<sup>116</sup> ikinci Âdem 'aleyhisselâm, üçüncü İbrâhîm 'aleyhisselâm, dördüncü 'Amâliħa, beşinci Ķuşay,<sup>117</sup> altıncı 'Abdullâh bin Zübeyr, yedinci Ħaccâc<sup>118</sup>, sekizinci 'Oşmân Şafî<sup>119</sup>, toĶuzuncu ħaserehumullâhu Ķureyş, onuncu 'Oşmân bunda iħtilâf çoĶdur lâkin bir rivâyette bânîsi Allâh'dur.

(8b) Beyt-i Mükerrerme'nün içinde şandâl ağacından üç<sup>120</sup> direk vardır. Ve Ħazret-i İsmâ'îl 'aleyhisselâm vâlidisi ile yeşil seccâde altında medfündür. Rükni Yemânî ile ve daħi Ħacer-i Esved mâbeyninde yetmiş iki nebî medfündür. Ve daħi ħâşeki baĶçesinden ħıyâmet günü yetmiş biñ kadar âdem ħesâbsız Cennet'e gider ol yetmiş biñ âdemden her bir âdem yetmiş âdeme şefâ'at ederler. Ve daħi Mu'allâda şâhibü'l-Kenz<sup>121</sup> medfündür. Ve 'Arafât'da vaĶfeye öĶleden<sup>122</sup> ğurüb-i<sup>123</sup> Şems'e dek ṭurmaĶ vâcibdür. Ve ħaṭîb

<sup>114</sup>Metinde üç yazılmıştır.

<sup>115</sup>Metinde üç yazılmıştır.

<sup>116</sup>Metinde Mekke 'Attâm şeklindedir.

<sup>117</sup>Metinde Ķayşer yazılmıştır.

<sup>118</sup>Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 714) Bkz. İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *DİA*, XIV, 427.

<sup>119</sup>Kim olduĶu tespit edilememiştir.

<sup>120</sup>Metinde üç şekilde yazılmıştır.

<sup>121</sup>Bu şahıs Hindistanlı sûff ve hadîs âlimi Müttakî el-Hindî (ö. 1567) olmalıdır. *Kenzü'l Ummâl Fî Süneni'l-Akoâl ve'l Ef'âl* adlı meşhur bir eseri vardır ki Suyûtî'nin *Cem'ül-Cevâmî* ile *Câmi'us-Sağîri* ve onun zeyli olan *Ziyâdetü'l Câmi'* adlı eserleri esas alınarak yazılmıştır. Bkz. Azmi Özcan, "Müttakî el-Hindî", *DİA*, XXXII, 222.

<sup>122</sup>Metinde öyleden şekilde yazılmıştır.

<sup>123</sup>Metinde 'urÿb-ı Şems'e şeklinde yazılmıştır.

maḳrama<sup>124</sup> şalduḳta yā Ḥuccāce'l-müslimīn ḥaccıñuz tamām oldu ğaferallāhu lenā ve leküm ecma'īn der ve minberden iner.

Cemre taşları bakla ḳadardur ve Mekke'de<sup>125</sup> bir namāz yüz biñ yerine geçer ve Medīne'de on biñ yerine geçer ve Ḳudüs'te beşyüz yerine geçer. Temme.

## SONUÇ

İslam dünyasının en güçlü sembollerinden olan Kâbe, inşâ edildiği günden bu güne dek çevresinde gelişen kültür ve medeniyetlerin fizikî ve manevî merkezîliğini elinde tutmayı başarmıştır. İsmi, yapısı, tarihi, özellikleri ve faziletleri ile bir yapıdan çok daha fazlasına karşılık gelen bu kutsal mekân, Klasik Türk Edebiyatı'nda da adına Kâbenâme veya Menâsik denen türlerle, divan şiirinde ise özel teşbihlerle anılmaktadır. Edebî açıdan çok dikkat çekici olmasa da çalışmamızın konusu olan *Ta'rifnâme-i Kâbe*, Kâbe üzerine yazılmış müstakil bir eser olarak karşımızda durmaktadır. Yazılma tarihi ve müellifi gibi bilgilerine ulaşılamasa da eser, Kâbe'nin her yönüyle Osmanlı müellifleri üzerinde bıraktığı geniş zeminli etkisine bir örnek olması bakımından da mühimdir. Buna ilave olarak eserin, kaleme alındığı dönemde Osmanlı yönetiminin Kâbe ile ilgili bir girişimde bulunması vesilesi ile yazılmış olma ihtimali de söz konusudur. İhtiva ettiği bilgiler açısından pek çok ilim dalını irdelemeye ve mukayeseye davet eden risale, bu yazıda ismi, tarihi, gibi konuların yanı sıra Klasik Türk Edebiyatı'nda Kâbe'nin Osmanlı şairinin zihin dünyasında nasıl karşılık bulduğu üzerine örnekler verilerek ele alınmıştır. Böyle bir risalenin gün yüzüne çıkartılmasından, Klasik Türk Edebiyatı alanının fayda sağlayacağını söylemenin yanında farklı alanlardaki araştırmacıların kendi sahalarının imkânları çerçevesinde yapacakları değerlendirmelerin de önemli bir katkı olacağını vurgulamak yerinde olacaktır.

<sup>124</sup>Mahrâma da denilen havlu, el bezi, destmal gibi anlamlara gelen kelimedir. (Bkz. Kubbealtı Lügati) Burada ihram manasında kullanılmış olsa gerektir.

<sup>125</sup>Metinde Mekke şeklindedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülvehhab İbrahim Ebu Süleyman, Babü's-Selam: fi'l-Mescidi'l-Haram, Beyrut, *Darü'n-Nehdati'l-Hadise*, t.y.
- AĞARI UZUN, Şerife, "Şair Sultanların Şiirlerinde Hacca Dair Unsurlar", *İstem*, Yıl 7, 13, 2009, 331-340.
- AKBALIK, Esra, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde 'Gönül' İmgesi" (Gönül –Heart-Image in Yunus Emre Poems)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, VI/26, Bahar 2013, 20-28.
- ATEŞ, Ali Osman, "Kusay b. Kilâb", *DİA*, XXVI, 461-462.
- AYCAN, İrfan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *DİA*, XIV, 427-428.
- BAYRAM, Yavuz, *Adlî Divanı*,  
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/59923,adli-divanipdf.pdf?0>, 90, s. 128, erişim tarihi 2.06.2019.
- BİLTEKİN, Halit, *Şeyhî Divanı*,  
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0>, CXXV/3, s. 154, erişim tarihi 1.06.2019.
- BOZKURT, Nahide, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, 5-6.
- BOZKURT, Nahide, "Mehdî-Billâh", *DİA*, XXVIII, 377-379.
- CAN, Yılmaz, "Kâbe", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, Samsun 1993, 67-91.
- CERRAHOĞLU, İsmail, "Atâ b. Ebû Rebâh", *DİA*, IV, 35-36.
- CUNBUR, Müjgan, "Eski Şiirimizde Kâbe ve Kâbe Ziyaretleri", *Türklük Araştırmaları Dergisi Âmil Çelebioğlu Armağanı*, 7, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1993, 141-171.
- DEMİREL, Gamze, "Klasik Türk Şiirinde "Merkez Sembolü Olarak Sevgili", *Journal of Turkish Studies*, IX/9, 2014, 453-458.
- Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yayınları, İstanbul 1974.
- Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdi es-Salih Melhese, Darü's-Sekâfe, Beyrut 1979, 1. Ciltte 2 c.
- ERDEM, Sargon, "Amâlika", *DİA*, II, 556-558.

- ERDOĞAN, Mehtap, *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2018.
- Eyüp Sabri Paşa, *Kâbe ve Mekke Tarihi Mir'ât-ı Mekke*, Sadeleştiren: Osman Erdem, Fatih Yayınevi, İstanbul 2003.
- GÜNEL, Fuat, "Hicr", *DİA*, XVII, 455-456.
- İbn Haldûn, *Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime*, (çev. S. Uludağ), 2 c., Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- İSPİR, Meheddin, "Divan Şiirinde Sevgili- Kible-Kâbe İlişkisi İçinde Oluşturulan Anlam Unsurları", *Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları / Makaleler*, Erzurum, Atasem 2017, 297-325.
- KALLEK, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, XVII, 471-473.
- KARATAŞ, Ahmet, *Türk-İslâm Edebiyatında Manzûm Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi'ye Atfedilen Menâsik-i Hac*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Hasan Aksoy, İstanbul 2003.
- KÖSE, Saffet, "İbn'ü-z-Ziya el-Mekkî", *DİA*, XXI, 248.
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa S, *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, (İSAR), Yıldız Yayıncılık, İstanbul 2003.*
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa S., "Kâbe Sembolizmi", *Sanat ve İnanç 1*, Yayına Hazırlayan: Banu Mahir, Hâlenur Kâtipoğlu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Merkezi, İstanbul 2004, 91-104.
- KÜÇÜKAŞCI, Mustafa S., *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2007.
- METİN, İsmail, "Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, C.10/2, Winter 2015, 663-678.
- Nabi, *Tuhfetü'l-Haremeyn*, Haz. Menderes Coşkun, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- ONAY, Ahmet Talat, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Haz. Cemal Kurnaz, Berikan Yayınevi, Ankara 2013.
- ÖNKAL, Ahmet, "Cürhüm (benî Cürhüm)", *DİA*, VIII, 138.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, "Ahbâru Mekke", *DİA*, I, 491-492.
- ÖZCAN, Azmi, "Müttakî el-Hindî", *DİA*, XXXII, 222-223.

- ÖZKAN, Halit, "Süyûtf", *DİA*, XXXVIII, 202-204.
- SARIÇAM, İbrahim, "Hakim b. Hizam", *DİA*, XVIII, 376-377.
- TÜLÜCÜ, Süleyman, "Muallakât", *DİA*, XXX, 310-312.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 305-307.
- UZUN, Mustafa, "Kâbe", *DİA*, XXIV, 23-26.
- ÜNAL, Sadettin, "Kâbe" *DİA*, XXIV, 14-21.
- ÜSTÜNER, Kaplan, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yayınları, Ankara 2007.  
www.kuran-ikerim.org/meal/diyanet.
- YAŞAROĞLU, Kamil, "Kâbe", *DİA*, XXIV, 21-22.
- YILMAZ, Mehmet, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*, 2 c. Sütun Yayınları, İstanbul 2008.
- YILMAZ, Ömer, "İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sûfî-Âlim İbrahim el-Kürdî el Kur'ânî Örneği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/ 2, 2014, 1-26.

"A TREATISE ON KAABA: TA'RIFNAME-İ KABE"

*Abstract*

*The subject of this work is inspired from a manuscript on the Kaaba registered at İstanbul Research Institute Şeoket Rado Manuscripts 372 that describes physical structure of the Kaaba, its parts, history of its construction, repair and its virtues, etc.. In the first part of this work, we gave brief information about the Kaaba; focused on the physical structure and construction history of it. In the continuation, we shortly touched upon the genres of Kaabanamah and Menâsik in Classical Turkish Literature. Afterwards, we focused on the place and images of Kaaba in classical Turkish literature. By giving the couplets from various centuries we have covered the Kaaba in the Divan poetry and its presence in various metaphors. In the second part of the work, after introducing the treatise Ta'rifnâme-i Kaaba, we gave the text that we transcribed. Although this treatise does not carry primarily literary elements, it has the characteristics of Kaabanamah and is a new source for the history of the Kaaba and a new link to the relevant literature chain. Therefore, we hope this work will be beneficial to the researchers who are interested in this subject.*

*Keywords*

*Kaaba, Kaabanamah, Ta'rifnâme-i Kâbe, Classical Turkish Literature.*

## MANİHAİST ESKİ UYGUR VE ORTA İRAN METİNLERİNDE NOKTALAMA İŞARETLERİ\*

Betül ÖZBAY\*\*

### ÖZET

VIII. yüzyılda Uygur hükümdarı Böğü Kağan'ın Manihaizm'i devlet dini olarak resmen kabul etmesiyle birlikte İran dillerinden Eski Uygurcaya yoğun bir çeviri akımı başlamış ve Manihaizm'i anlatan pek çok dini metin Eski Uygurcaya kazandırılmıştır. Manihaist metinlerin çoğu doğrudan ya da dolaylı olarak Orta İran dillerinden Soğdca, Orta Farsça ve Partçadan tercüme edilmiştir. Bu tarihlere artık ölü dil hâline gelmiş olan Orta Farsça ve özellikle Partça, Manihaist cemaatin kilise dili olarak en azından XIII. yüzyılın ortalarına kadar Turfan'da kullanılmaya devam etmiştir. Yapılan bu çevirilerle sadece ciddi bir söz varlığı Türkçeye katılmamış aynı zamanda İran halklarının kullandıkları yazılar da Uygurlar arasında yayılmıştır. Öte yandan bu iki büyük halkın ilişkisi her zaman karşılıklı olmuştur; örneğin, Mani ve Soğd kökenli Uygur yazıları Eski Uygur toplumunda yaygınlaşırken, Türkçe unvanlar da İrani halklar arasında kullanılmaya başlanmıştır. Oldukça erken bir dönemde hem Orta İran hem de Eski Uygur dillerinde Mani ve Soğd yazılarıyla üretilmiş metinlerde çok işlevli biçimde kullanılan noktalama işaretleri, Turfan bölgesindeki yazılı anlatım kültürünü görebilmemiz ve bu gelenek üzerine düşünebilmemiz için yeni bir bakış açısı sunar. Manihaist İran ve Uygur metinlerinde karşılaştığımız noktalama işaretlerinin biçimlerinin yanında kullanım işlevleri de benzerdir. Araştırmamız neticesinde Manihaist metinlerdeki noktalama işaretlerinin beş temel işlevi tespit edilmiş ve bu işlevler hem Eski Uygur hem de Orta İran metinlerinden aldığımız örneklerle karşılaştırmalı olarak sunulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

Manihaist metinler, Eski Uygurca, Orta İran dilleri, Noktalama İşaretleri, Turfan Yazmaları.

\* Makalenin geliş tarihi: 01.11.2019 / Kabul Tarihi: 26.11.2019

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, betul.ozbay@medeniyet.edu.tr (https://orcid.org/0000-0003-1513-0994)



## Giriş

MS III. yüzyılda Mezopotamya’da doğan Manihaizm diğer pek çok din gibi öğretisini ve temel inançlarını yaymak için yazıyı kullanmıştır. Manihaistler, tarihler boyunca Mezopotamya’dan Asya’nın doğusuna, hatta Avrupa’nın güneyine kadar uzanan bir coğrafyada dinî metinlerini yazmış ve öğretilerini olabildiğince çok insanla buluşturmuşlardır. Öte yandan, Manihaizm dini doğuda da batıda da oldukça sert tepkilerle karşılaşmıştır. En sonunda ana yurtları olan İran topraklarından da işkencelerle sürülen Manihaistler hiç umulmadık bir şekilde Orta Asya’nın merkezinde çok güçlü bir Uygur kağanın desteğini alır ve Türk tarihinde ilk kez bir kağan, tebaasını yeni bir dini kabul etmeye yönlendirerek bunu resmen devlet eliyle destekler.<sup>1</sup> Böğü Kağan’ın bugün bile oldukça ilgi çekici olan bu kararıyla birlikte halkın Manihaizm’i en doğru şekilde öğrenmesi için İran dillerinden Türkçeye büyük bir çeviri hareketi başlar. Bu siyasi destek Manihaistlerin en büyük külliyyatının Turfan Bölgesi’nde doğmasını sağlar. Bugün de hâlâ Manihaizm dini için en önemli belgeler bu Vadi’den çıkarılmış olan çeşitli arkeolojik bulgulardır.

Eski Uygurca Manihaist metinler, Budist metinler kadar fazla olmasa da özellikle farklı bir söz varlığına sahip oldukları ve yine farklı yazılar kullandıkları için oldukça değerlidir. Elimizdeki en bütünlüklü Eski Uygurca Manihaist yazma ise bu makalede de yer verdiğimiz *Huastuanift* adlı bir tövbe duasıdır. Büyük bir ihtimalle manastırlardaki haftalık ayinlerde (Pazartesi günleri) cemaat bu duayı okuyarak birlikte tövbe etmekteydi.<sup>2</sup> Yaygın kullanılan bir metin olduğu için de bugün çeşitli koleksiyonlarda korunan eserin 30’dan fazla nüshası olduğu bilinmektedir. Metnin hem Uygur yazılı hem de Mani yazılı nüshaları mevcuttur. En önemli nüshalardan biri olan ve bugün St. Petersburg Bilimler Akademisinde bulunan kitap tomarı şeklinde, aşağıda fotoğrafları gösterilen nüsha Uygur yazılıdır:

<sup>1</sup> Böğü Kağan’ın Manihaizm’i kabulüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. B. Özbay, *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. (Ankara, 2014), 23-36.

<sup>2</sup> Manihaizm’deki kutsal günler ve törenlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. B. Özbay, *a.g.e.*, s. 140 ve W. Sundermann “Manichean Festivals”, *Manichaica Iranica*. (Roma, 2001), 73-80.



Şekil 1: Huastuanift, St. Petersburg Kitap Tomarı © RAS

Bu çok bilinen, ünlü tövbe duasının dışında özellikle Berlin Bilimler Akademisinde Manihaist Uygurlara ait çoğunlukla dinî içerikli birçok farklı türde yazma bulunmaktadır.<sup>3</sup> Manihaist eserler genel olarak düzgün bir el yazısıyla, bazen de tezhip ve minyatürlü olarak yazılmıştır. Dolayısıyla Turfan Vadisi Manihaist yazmalarının en önemli niteliklerinden biri göze de hitap eden zarif yazılı ve betimlemeli olmalarıdır. Özetle, hangi yazıyla yazılmış olursa olsun Manihaist eserlerde yazının içeriği kadar görünümü de son derece önemlidir. Bu nizami görünümü sağlayan hem yazının düzgün yazılması hem de yazılan yüzeyin (çoğunlukla kâğıt) oldukça ölçülü kullanılmasıdır. Sayfa kenarlarında kalan boşluklara ustaca yerleştirilen düz çizgiler, tekrarlı veya dekoratif biçimde uzatılmış harfler ve noktalama işaretleri bütün bir görüntü sağlar. Birden fazla amaçla kullanılan noktalama işaretleri dengeli bir sayfa biçimi oluşturabilmek için de son derece önemlidir. Mani yazısında noktalama işaretleri genel olarak üç ana amaçta kullanılır: bunlardan birincisi anlam ayrımını sağlamak, ikincisi metnin biçimsel düzenini oluşturmak ve bu yazıda yer veremediğimiz üçüncü amaç ise noktalama

<sup>3</sup> Bu eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. J. Wilkens, *Alltürkische Handschriften. Teil 8. Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung* (Stuttgart, 2000).

işaretlerini müzik metinlerinde bir tür yönlendirici olarak kullanmaktadır. Araştırmamızda noktalama işaretlerinin anlam ayrımını sağlamak ve biçimsel düzeni oluşturmak üzere beş farklı işlevi saptanmıştır. Çalışmamızda bu sık karşılaşılan işlevler Eski Uyğurca ve Orta İran dillerinde üretilmiş farklı metinlerden alıntılanan örneklerle karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Sunulan örneklerde öncelikle noktalama işaretinin işlevi belirtilmiş, daha sonra tarihî metnin çeviri yazısı ardından da Türkiye Türkçesine çevirisi yapılmış ve alıntı yapıldığı orijinal metin gösterilmiştir. Çalışmamızda özellikle metin içinde kullanılan noktalama işaretlerinin biçimi ve işlevi incelenmiştir.

### Manihaist Eserlerde Noktalama İşaretleri

Mani ve Uyğur yazılarında çoğunlukla kullanılan noktalama işaretleri kırmızı mürekkeple çevrelenmiş, siyah mürekkeple yazılmış tek nokta ya da yan yana (bazen üst üste) bitişik olarak konulmuş iki noktadır, nadiren de olsa yan yana yazılmış üç nokta biçimleri de görülür. Bunların dışında özellikle başlık yazılarının sağında ve solunda bulunan simetrik içi boş veya dolu, nokta ve noktacılarla da yazmalarda karşılaşılır. Aşağıda Eski Uyğur ve Orta İran dillerinde yazılmış Manihaist metinlerde yer alan bazı örnekler gösterilmektedir.<sup>4</sup>



Tablo 1: İran Manihaist metinlerinde kullanılan noktalama işareti örnekleri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle kırmızı mürekkeple çevrelenmiş, siyah renkli tek veya iki noktalar metin içinde en çok karşılaştığımız noktalama işareti biçimleridir. Bunun yanında bölüm sonları gibi metinlerin kesin olarak bittiği ya da farklılaştığı durumlarda aralarında belirgin boşluk bırakılmış iki adet nokta işaretinin kullanımı da yaygındır. Aşağıda Eski Uyğur Manihaist metinlerinde kullanılan tek nokta ve iki nokta örnekleri gösterilmektedir:

<sup>4</sup> Manihaist başlık süslemelerinde kullanılan işaretler için ayrıca krsş. B. Özbay, "The Paleographical Analysis of the Manichean Script for Middle Iranian and Old Uyghur Texts" (Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2016).



Tablo 2: Eski Uygur Manihaist Metinlerinde Kullanılan Noktalama İşaretleri Örnekleri

Daha önce belirttiğimiz gibi noktalama işaretleri genel olarak biçim odaklı ve anlam odaklı işlevlerde kullanılmıştır. Bu iki kullanım amacı birbirinden kati olarak ayırlamasa da artan veya azalan bir meyille bir taraftan diğerine kayabilir. Örneğin Eski Uygurca eserler sayfa şekli, yazı karakteri, sayfa süslemeleri gibi yönlerden son derece sade iken özellikle Orta Farsça eserler, Orta Çağ kitap sanatının en görkemli örneklerini oluşturur.<sup>5</sup> Bu eserlerde gördüğümüz pek çok motif, bezeme yöntemi, sembolik anlatım Geleneksel Türk kitap süsleme sanatında bugün bile kullanılmaya devam etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla, İran metinlerinde biçim özellikleri ağır basarken Uygur metinlerinde anlam özelliklerinin ağır bastığını söylemek mümkündür. Her iki dilde de üretilmiş metinlerdeki noktalama işaretlerinin tespit ettiğimiz temel işlevleri ise aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Manzum metinlerde mısra ayrımı yapmak

Temel ya da yan cümle bitişlerini göstermek

Önemli kavramları vurgulamak

Çok dilli metinlerde dil ayrımını göstermek

Bölüm bitiş ve başlangıçlarını göstermek

## I. Manihaist İran Metinlerinde Noktalama İşaretleri

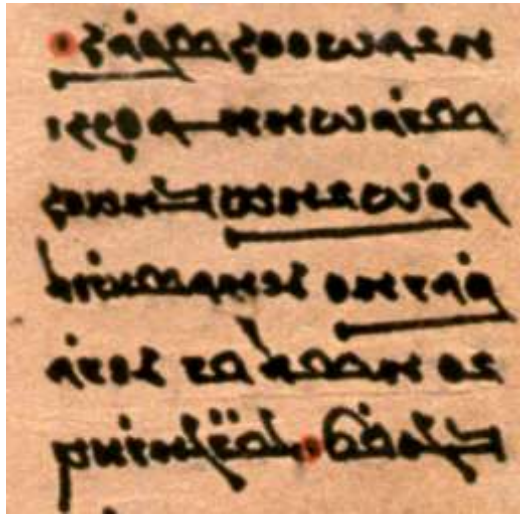
Manihaist yazmalardaki metin içi noktalama işaretleriyle Mani yazısında da Soğd yazısından geliştirilmiş Uygur yazısında da karşılaşıyoruz. Her iki yazı da İran kaynaklı olduğu için noktalama işaretlerinin benzer biçim ve işlevleri bulunur; ancak bu yazıda özellikle Mani yazısındaki noktalama

<sup>5</sup> Manihaist sanatla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zs. Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collections* (Turnhout, 2001).

<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ş. Biçer Özcan, "Uygur Yazmalarında Sayfa Düzeni" (Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010).

işaretlerinin Eski Türkçe ve Orta İran dillerinde yazılmış metinlerdeki kullanımları işlenmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz beş işlev, aşağıdaki örneklerde ayrı ayrı başlıklar altında sıralanmış ve değerlendirilmiştir. Örneklerde öncelikle orijinal metin verilmiş, sonra bu metnin hangi dilde olduğu belirtilerek hem çeviri yazısı hem de Türkiye Türkçesine tercümesi yapılmıştır.

1. *Manzum metinlerde mısra ayrımı yapmak*: Bu yöntem özellikle gereksiz boşluk bırakmanın önüne geçtiği ve kâğıt tasarrufuna imkân tanıdığı için tercih edilmiş olmalıdır. Böylelikle hem musralar ya da beyitler arası ayrım yapılmış hem de metnin bütünlüklü ve nizami görünümü korunmuş olur. Aşağıdaki örnekte Partça yazılmış manzum ilahideki noktalama işaretinin kullanımı görülmektedir, yuvarlak içinde gösterilen noktalar arasındaki parçada bir beyit yer alır:<sup>7</sup>



Şekil 2: M6/V/1/7-13 © BBAW

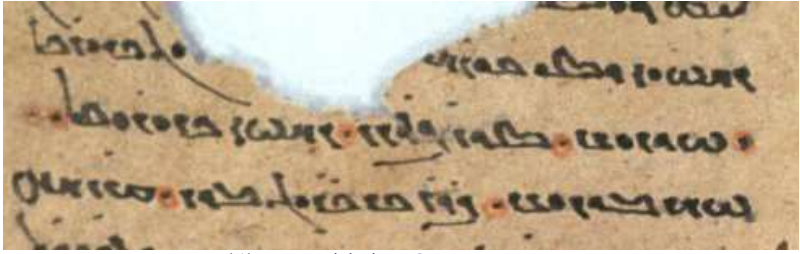
Metin: {Partça} ... anōṭdn saxwan ° srōṭāw-yazd wxaṭnām  
bāmḍn xwadāy hāwsār-it nḍ ast pad harw bayift ° ifragārām ...<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Metinle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. (San Francisco, 1993).

<sup>8</sup> Makalede kullanılan çeviri yazı işaretleri hem İran hem de Uygur metinlerinin gösteriminde bir birlik sağlayabilmek için ZDMG'nin harf çevirisi sistemine dayanmaktadır.

Çeviri: “... Mübarek isimli Sroşav tanrımız, bizim aydınlık efendimiz! Bütün tanrılar içinde (sizin yeriniz başkadır) hiç kimse size benzemez...”

2. Temel ya da yan cümle bitişlerini göstermek: Metinde noktalama işaretleri temel ya da yan cümleleri birbirinden ayırmak, cümle bitişlerini belirtmek için kullanılabilir. Örneğin, M47 arşiv numaralı Orta Farsça yazılmış metinden alınan aşağıdaki parçada noktalama işaretleri tam olarak bugünkü gibi olmasa da virgül ve noktaya yakın işlevlerde kullanılmıştır:

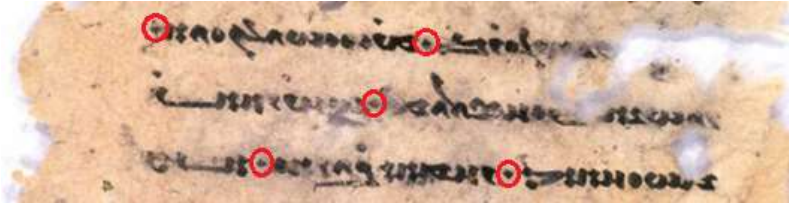


Şekil 3: M47/I/R/1-5 © BBAW

Metin: {Orta Farsça} ... *padgîrift* ° *ṭuddnd* ° *sūr xward* ° *dāt(i)n padgîrift* °° *ṭād būddnd* ° ...

Çeviri: “... aldılar, gittiler, yemek yediler, hediye kabul ettiler, mutlu oldular.”

3. Önemli kavramları vurgulamak: Manihaist metinlerde özellikle kutsal, değerli bazı kişi ya da kavramların önemini vurgulamak için metin içinde noktalama işaretlerinin kullanımına sıkça başvurulmuştur. Aşağıdaki Partça örnekte olan önemli dinî kavramlar öncesine ve sonrasına yazılan noktalama işaretleri ile vurgulanmıştır (etrafi silik olan işaretler kırmızı yuvarlak içinde gösterilmiştir):



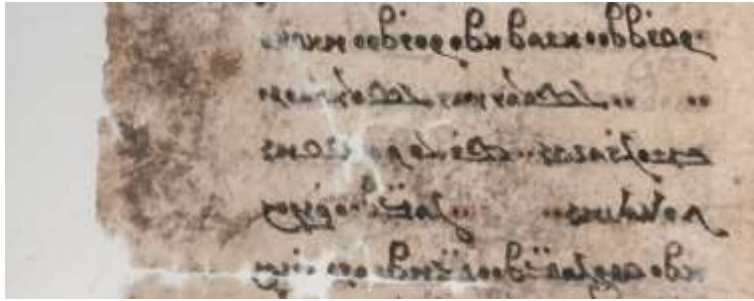
Şekil 4: M369/R/3-5 © BBAW

Metin: {Partça}...°mār yiṭō-zīwā ° rōṭnān frihstom ° ṭahrδār maṭihāh  
° ...

Çeviri: "...efendi haşmetli İsa, ışığın en sevgilisi, hükümdar mesih  
..."

4. Çok dilli metinlerde dil ayrımını göstermek: Noktalama işaretleri iki ya da daha fazla dilde yazılmış metinleri birbirinden ayırmak için de kullanılmıştır. Bu şekildeki diller arasındaki kesin ayrımlar genellikle, arada görünür boşluk bulunan ve yan yana konulan bitişik iki nokta ile yazılmıştır. Aşağıdaki birinci örnekte M172 arşiv numaralı Orta Farsça ve Soğdca olarak yazılmış metin, ikinci örnekte ise M176 numarasıyla kayıtlı Orta Farsça ve Partça olarak yazılmış metinler gösterilmektedir:

Örnek 4.1:

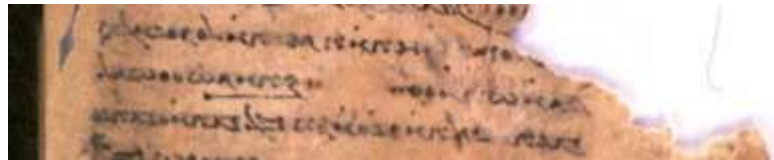


Şekil 5: M172/R/1/5-9 © BBAW

Metin: {Orta Farsça} ... 'stwd 'wd 'st'y(h)yd qnygrwtñ °°sr 'y wy(s)p'n  
wyhyh'n °° \_\_\_\_ °° {Soğdca} ṽwḅṭyy xcy 'ty pcywḅṭyy ḅṭ °° ...

Çeviri: "{Orta Farsça}... övülmüş ve övülendir, ışığın kızı bütün bilgeliklerin öncüsüdür. — {Soğdca} O övülmüş ve övülecek olandır, ..."

Örnek 4.2:

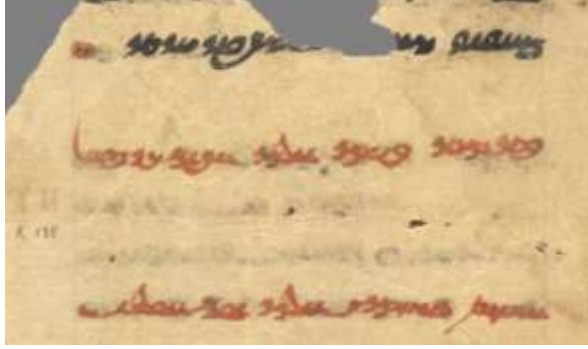


Şekil 6: M176/V/9 © BBAW

Metin: {Orta Farsça} ...purr ṭādih °° \_\_\_\_ °° {Partça} kādūt yiṭō' ...

Çeviri: “{Orta Farsça}... mutluluk dolu — {Partça} mübarek İsa...”

5. *Bölüm bitiş ve başlangıçlarını göstermek*: Noktalama işaretlerinin en yaygın işlevlerinden biri de bölüm başlangıçları ve sonlarını göstermektir. Bu gibi kullanımlarda özellikle çok bölümlü eserlerde sonraki bölüme başlamadan önce bir ya da iki satır boşluk bırakılabilir. Aşağıdaki Soğd yazılı örnekte Huyadagmān adlı döngü ilahinin beşinci bölümünün sonunu bildiren ifadeden hemen önce noktalama işareti konulmuş, ardından yaklaşık bir satırlık boşluk bırakılıp kırmızı mürekkeple bölüm bitişini belirtilmiş, sonraki bölüme ise öncesinde yaklaşık iki satırlık boşluk bırakılarak yine kırmızı mürekkeple yazılı bir satırla başlanmıştır:<sup>9</sup>



Şekil 7: So 14615 /V/8-10 © BBAW

Metin: {Soğdca} ... *my'wnw sy[tm'n 'l'skw'y-n'y-ty °° pty-'mty pncmy 'nδmy 'k'm ky p wz' ...*

Çeviri: “... — beşinci faslın sonu: ya kurtarıcı kimdir? ...”

## II. Eski Uygurca Manihaist Eserlerde Noktalama İşaretleri

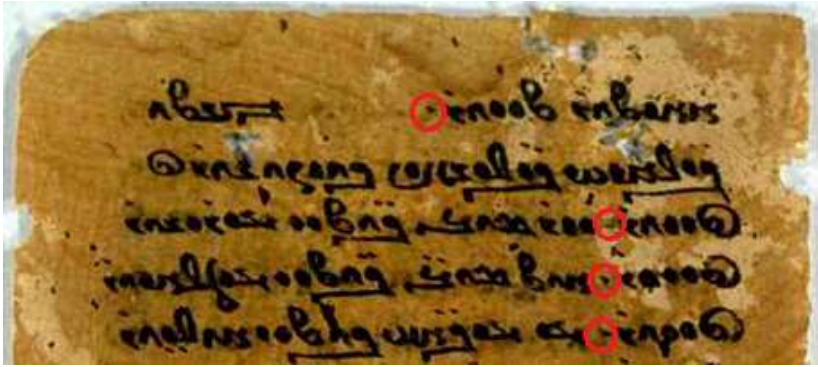
Eski Uygurca Manihaist eserlerde de İran metinleriyle benzer biçimde noktalama işaretleri oldukça geniş işlevlerde kullanılmasına karşın bu işlev-

<sup>9</sup> Metnin tamamı için bk. D. N. MacKenzie, “Two Sogdian Hwiydgm'n Fragments”. *Papers in honour of Professor Mary Boyce II* (1985): 421-8, Tf. 19-22.



ler her iki dildeki metinler için de geçerli olmak üzere katı bir standart kurallar dizisi içermez. Bir metinde düzenli olarak görülen bir işlev başka bir metinde düzensiz olabilir ya da hiç olmayabilir; ancak yine de noktalama işaretlerinin kullanıldığı durumların çerçevesini genel olarak çizmek mümkündür.

1. *Manzum metinlerde mısra ayrımı yapmak*: İrani dillerde yazılmış metinlerde olduğu gibi Eski Uygurcada da manzum bir metinde art arda gelen mısraları birbirinden ayırmak için noktalama işaretleri kullanılır. Aşağıdaki örnekte U34 arşiv numaralı Manihaist ilahide mısraları birbirinden ayırmak için noktalama işareti konulmuştur (işaretler yuvarlak içinde gösterilmiştir):



Şekil 8: U34/R/1-6 © BBAW

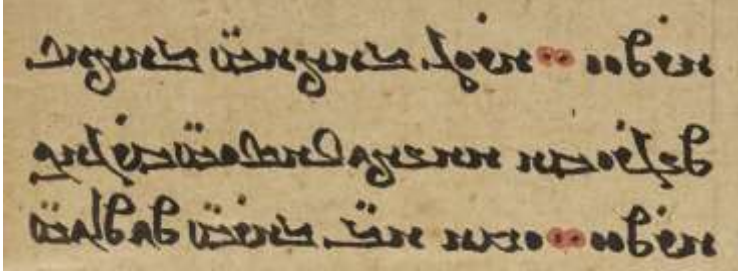
Metin: {Eski Uygurca} ... *aytur teyür* ° \_\_\_\_ *käntü kulmuş kulınçı közünür teyür* ° *yer suv kutı erinür teyür* ° *oŭ suv kutı erinür teyür* ° *ı iqaç kutı ulıyur teyür* ...

Çeviri: "... 'sorarlar' der, 'kendi işlediği ameli görünür' der, 'yeryüzü kutu üzülür' der, '(yeşil) ot ve su kutu isteksiz olur' der, 'bitki (ve) ağaçların kutu figan eder' der..."

2. *Temel ya da yan cümle bitişlerini göstermek*: Cümle sonlarında kullanılan noktalama işareti ile diğer harflerin arasındaki mesafe, harflerin birbirleri arasındaki mesafeden biraz daha fazla; sözcüklerin arasındaki mesafeden daha azdır. Aşağıda *Huastuanift* metninin Londra

nüshasından alınmış fiil ve isim cümlesi örneklerinde noktalama işaretinin kullanımı gösterilmektedir.<sup>10</sup>

Örnek 2.1:

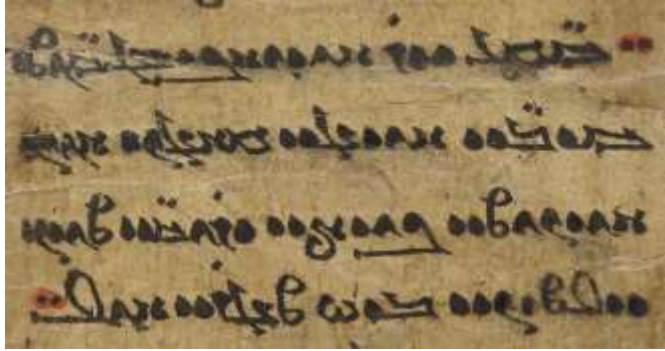


Şekil 9: Huastuanift Londra nüshası: 247-249 © IDP, BL

Metin: {Eski Uyğurca} ... *är̄ti* ° *arıy baçaq baçap t(ä)ñriqä ançolasiq q(ä)rgäk är̄ti* ° *ymä* ...

Çeviri: "... idi. Temiz oruç tutarak tanrıya övgümüzü sunmamız dinimizin gereği idi; dahası ..."

Örnek 2.2:



Şekil 10: Huastuanift, Londra nüshası: 45-48 © IDP, BL

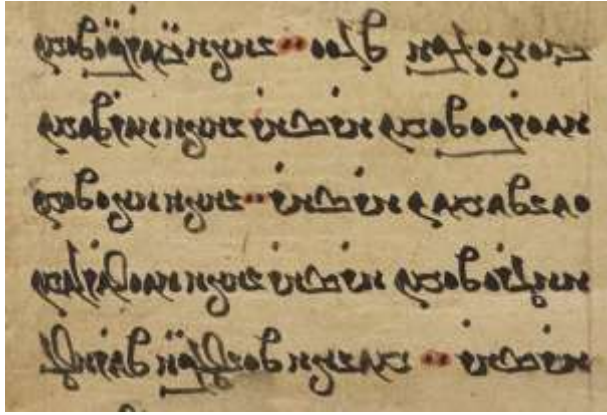
Metin: {Eski Uyğurca} ... ° *q(a)m(a)γ yer üzäkin(i)γ qutı qıwı öñi mäy(i)zi özi üzüti küçi y(a)ruqı tōzi yiltızı beq t(ä)ñri ol* ° ...

<sup>10</sup> Huastuanift metninin tıpkıbasımı ve tercümesi için bk. B. Özbay, *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. (Ankara, 2014).

Çeviri: "... Bütün yeryüzünün saadeti, sevinci, rengi, görünüşü, ruhu, gücü, aydınlığı, esası, özü beş tanrıdır."

Bugünkü kullanımdan farklı olarak noktalama işareti ihlallerinin en çok yapıldığı durum da yine temel ya da cümle sonlarıdır. Temel ya da yan cümlelerin sonlarında hem İran hem de Uygur metinlerinde noktalama işaretlerinin konulmadığı örnekler de bulunur:

Örnek 2.3:



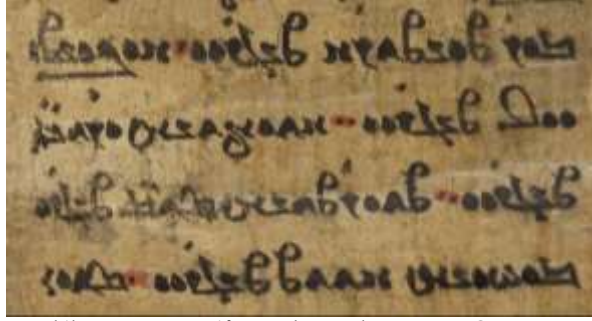
Şekil 11: Huastuanift, Londra nüshası: 87-91 © IDP, BL

Metin: {Eski Uygurca} ... kiçigkä t(ä)gi ° näcä qorkıt<t>(t)m(t)z ürki<t>(i)m(i)z ärsär näcä urt(u)muz yünt<t>ümüz ärsär ° näcä açıt<t>ım(t)z ayrıt<t>ım(t)z ärsär näcä ölürdüm(ü)z ärsär ° monça tınl(t)yka tural(t)y- ...

Çeviri: "... küçüğüne, ne kadar korkutup ürküttüysek (,) ne kadar vurup aşağıladysak, ne kadar (canlarını) acıtıp incittiysek (,) ne kadar öldürdüysek, bütün bu varlıklara ..."

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi tekrarlanan benzer ifadelerde şart çekimindeki yardımcı fiil *erser-*'den sonra noktalama işareti düzensiz biçimde konulmuştur.

- Önemli kavramları vurgulamak: İran metinlerinde olduğu gibi Uygur metinlerinde de özellikle kutsal kişi ve kavramların isimlerinden önce ve sonra noktalama işareti konularak ifadeye dikkat çekilebilir. Aşağıdaki örnekte Manihaizm'deki "beş tanrı" sıralanırken düzenli olarak yazılmış noktalarla birbirinden ayrılmıştır:

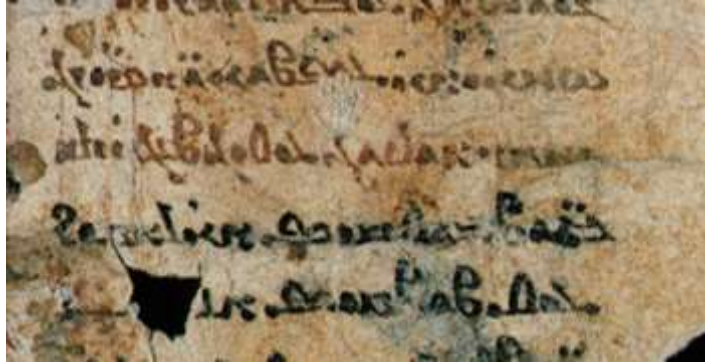


Şekil 12: Huastuanift, Londra nüshası: 34-37 © IDP, BL

Metin: {Eski Uygurca} ... bir tmtura t(ä)ŋri ° ikinti yel t(ä)ŋri ° ° üçünç y(a)ruk t(ä)ŋri ° ° törtünç swo t(ä)ŋri - beŋinç ot t(ä)ŋri ° ...

Çeviri: "... birincisi hava tanrı, ikincisi rüzgâr tanrı, üçüncüsü ışık tanrı, dördüncüsü su tanrı, beşincisi ateş tanrı(dır)."

4. Çok dilli metinlerde dil ayrımını göstermek: İran metinleri kadar yaygın olmamasına rağmen Eski Uygurca Manihaist eserlerde de birden fazla dilde yazılmış metin görmek mümkündür. Aşağıda fotoğrafı gösterilen MİK III 36 arşiv numaralı örnekte Orta Farsça bölümden sonra gelen Eski Uygurca isimler noktalama işareti ile ayrılmıştır:



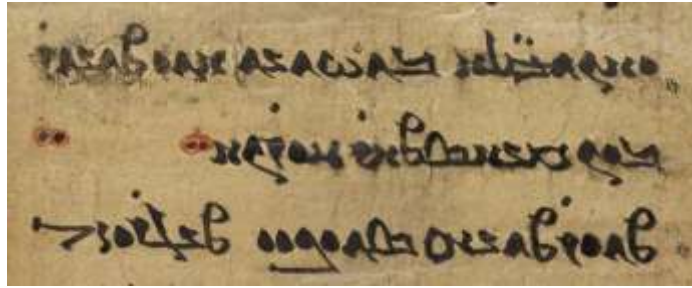
Şekil 13: MİK III 36/R/I/12-15 © Staatliche Museen zu Berlin, MİK

Metin: {Orta Farsça} ... t̄ahryār ištud ud āfrīdag (n)ām ° {Eski Uygurca} uluy elig t(ä)ŋridä q̄ut̄ (b)ulmuş ärdä(m)in el t̄ut̄m̄ut̄ all[p]...

Çeviri: "{Orta Farsça} ... hükümdarlık övülmüş ve kutsanmış isim, {Eski Uygurca} Ulug Elig Täŋridä Kut Bulmuş Erdemini İl Tutmuş Alp..."

5. *Bölüm bitiş ve başlangıçlarını göstermek*: Eski Uygur Manihaist metinlerinde de bölüm sonu ve başlangıçları arasında noktalama işareti ile bölüm ayrımları yapılmaktadır. Aşağıda *Huastuanift* metninin Londra ve Berlin nüshalarından alınmış örnekler gösterilmiştir. Bu eser oldukça rahat takip edilen on beş bölümden oluşur ve her bir bölüm belirgin biçimde arası boşluklu olarak konulmuş bitişik iki nokta işareti ile biter, ardından bir sonraki bölüm numarası ile devam eden fasıl başlar:

Örnek 5.1:



Şekil 14: *Huastuanift*, Londra nüshası: 62-64 © IDP, BL

Metin: {Eski Uygurca} ... *yazoqda boṭunu ötüñür biz m(a)n astar hirza*  
° \_\_\_\_\_ ° *törtünç söki t(ä)ñri ...*

Çeviri: "...bütün günahlardan arınmayı dileriz. — Dördüncü olarak ezelden beri tanrı ..."

Örnek 5.2:



Şekil 15: U9/V/7-8 © BBAW

Metin: {Eski Uygurca} ... *hirz* ° \_\_\_\_\_ ° *beṭ y(e)girminç.....*

Çeviri: "... (günahlarımı) bağışla. — On beşinci ....."

## SONUÇ

Türk ve İran dillerinde üretilmiş Turfan Vadisi'nde bulunan Manihaist yazmalardaki noktalama işaretlerinin kullanımında oldukça önemli benzerlikler bulunur. Manihaist Uygurlar yaygın olarak kullandıkları Mani ve Soğd yazılarını İran halklarından öğrenmiş olmalarına rağmen bu yazıları olduğu gibi kopya etmemişler, birtakım yeni işaretler ve işlevler eklemişlerdir. Yazıdaki diğer işaretler gibi noktalama işaretleri de birebir aynı kullanılsa da benzer şekillerde karşımıza çıkar; ancak Uygur metinlerinde cümleleri birbirinden ayırma işlevi (anlam odaklılık) daha fazlayken İran metinlerinde (özellikle Partça ve Orta Farsça) beyitlerin, bölümlerin, önemli dinî kavramların birbirinden ayrılması gibi işlevler (biçim odaklılık) daha fazladır. Genel olarak, Manihaist metinlerde noktalama işaretleri beyitleri ayırmak, cümle ya da cümlecikleri sonlandırmak, kutsal kişi ve kavramları vurgulamak, çok dilli metinlerde diller arası geçişleri belirlemek ve son olarak da bölüm sonu ve başlangıçlarını göstermek için kullanılabilir. Fakat yukarıda belirttiğimiz gibi bu kullanım biçimleri standart ve mutlak kurallı değildir. Bu kullanımların ihlal edildiği örnekler bulunsa da henüz Orta Çağ devam ederken noktalama işaretlerinin bu kadar titiz ve çok yönlü kullanımı Turfan Manihaist topluluğundaki yazı geleneğinin son derece ileri bir düzeyde olduğunun kanıtı niteliğindedir. Eski Uygurlardan önce, Orhun Türkçesi zamanında Türk Runik yazısında görülen üst üste iki nokta şeklindeki noktalama işaretleri genellikle sözcükleri birbirinden ayırma işleviyle kullanılmıştır. Daha sonraları, Türkçede bugünkü anlamda noktalama işaretlerinin kullanımı XIX. yüzyılda Şinasi ile başlar. Bu bilgiler ışığında Eski Uygurların noktalama işaretlerini bu denli çeşitli ve çok işlevli kullanmaları son derece önemlidir. Bütün bunların dışında yazımızda yer veremediğimiz noktalama işaretlerinin süsleme ve dekorasyon amaçlı kullanımı ile daha önce sözünü ettiğimiz üçüncü işlev olan melodik eserlerde yönlendirme işareti olarak kullanımı da mevcuttur. Müzikal metinlerde, özellikle koro ya da solo olarak icra edilen ilahilerde ritim, nefes, durak gibi melodi figürlerini belirtmek için de noktalama işaretlerinden faydalanılır. Makalemizde değinemediğimiz bu önemli konu yapılacak olan yeni çalışmalar yardımıyla daha iyi anlaşılacaktır.

## KAYNAKÇA

- ANDREAS, F. C. ve W. B. HENNING. "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I", *SPAW. Phil.-hist. Kl.*, (1932): 173-222.
- \_\_\_\_\_, "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II", *SPAW. Phil.-hist. Kl.*, (1933): 292-363.
- \_\_\_\_\_, "Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III", *SPAW. Phil.-hist. Kl.*, (1934): 846-912.
- ASMUSSEN, J. P. *X<sup>u</sup>āstōānift. Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965. (Acta Theologica Danica 12.)
- BİÇER ÖZCAN, Ş. "Uygur Yazmalarında Sayfa Düzeni". (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.
- BOYCE, M. *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*. Berlin, 1960. (DAW. Institut für Orientforschung. 45.)
- CLARK, L. *Uygur Manichaeen Texts. Volume II: Liturgical Texts. Text, Translation, Commentary*. Turnhout, 2013. (Corpus fontium Manichaeorum. Series Turcica. 2.)
- CLAUSON, Sir G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972.
- DURKIN-MEISTERERNST, D. *Dictionary of Manichaeen Texts. Vol. III: Texts from Central Asia and China. Part 1: Dictionary of Manichaeen Middle Persian and Parthian*. Turnhout, 2004. (Corpus fontium Manichaeorum: Subsidia.)
- GHARIB, B. *Sogdian Dictionary (Sogdian-Persian-English)*. Tehran, 1995.
- GULÁCSI, Zs. *Manichaeen Art in Berlin Collections. A Comprehensive Catalogue of Manichaeen Artifacts Belonging to the Berlin State Museums of the Prussian Cultural Foundation, Museum of Indian Art, and the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, Deposited in the Berlin State Library of the Prussian Cultural Foundation*. Turnhout, 2001. (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Archaeologica et Iconographica. 1.)
- KLIMKEIT, H.-J. *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. San Francisco, 1993.
- LE COQ, A. von. *Chuastuanift, ein Sundenbekenntnis der manichaischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkistan)*. Berlin, 1911.

- (AKPAW. Phil.-145 hist. Cl. 1910. Anhang: Abhandlungen nicht zur Akademie gehoriger Gelehrter. 4.) [Tıpkıbasım: *SEDTF1*, 564-604].
- \_\_\_\_\_, "Dr. Stein's Turkish Khustuanift From Tun-huang, Being a Confession-Prayer of The Manichæan Audiores". *JRAS*, (1911): 277-314.
- \_\_\_\_\_, *Türkische Manichaica aus Chotcho I*. Berlin, 1912. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1911. Anhang: Abhandlungen nicht zur Akademie gehöriger Gelehrter. 6.) [Tıpkıbasım: *SEDTF 1*, 393-451]
- \_\_\_\_\_, *Türkische Manichaica aus Chotcho II*. Berlin, 1919. (APAW. Phil.-hist. Kl. 1919:3) [Tıpkıbasım: *SEDTF 1*, 452-464]
- MACKENZIE, D. N. "Two Sogdian Hwıydgı'n Fragments". *Papers in honour of Professor Mary Boyce II*. ed. H. W. Bailey, A. D. H. Bivar, J. Duchesne-Guillemin, J. R. Hinnells. Liège, 1985: 421-8, Tf. 19-22. (Acta Iranica 25.)
- ÖZBAY, B. *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara, 2014. (AKDTYK TDK 1127. Eski Uygurca Kütüphanesi 3.)
- \_\_\_\_\_, "Maniheist Uygur Metinlerinin Envanterinin Hazırlanması" (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2010.
- \_\_\_\_\_, "The Paleographical Analysis of the Manichean Script for Middle Iranian and Old Uyghur Texts" (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, 2016.
- ÖZERTURAL, Z. *Der uigurische Manichäismus, Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert v. Le Coq*. Wiesbaden, 2008. (VdSUA. 74.)
- RÖHRBORN, K. *Uigurische Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien: a-äryäk 1-6*. Wiesbaden, 1977-1996.
- SIMS-WILLIAMS, N. "The Sogdian sound-system and the origins of the Uyghur script". *JA* 269 (1981): 347-360.
- SIMS-WILLIAMS, N. ve D. DURKIN-MEISTERERNST. *Dictionary of Manichæan Texts. Vol. III: Texts from Central Asia and China. Part 2: Dictionary of Manichæan Sogdian and Bactrian*. Turnhout, 2012. (Corpus fontium Manichæorum: Subsidia.)
- SUNDERMANN, W. "Manichean Festivals", *Manichaica Iranica*, ed. Christiane Reck, Dieter Weber & Claudia Leurini, Antonio Panaino, Band I, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, s. 73-80, Roma, 2001.



TARDIEU, M. *Manichaeism*. Translated from the French by M. B. DeBevoise, Introduction by P. Mirecki. Urbana, 2008.

WILKENS, J. *Alttürkische Handschriften. Teil 8. Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart, 2000. (VOHD 13, 16.)

“PUNCTUATION MARKS IN MANICHEAN OLD UYGHUR AND MIDDLE IRANIAN TEXTS”

*Abstract*

*In the 8<sup>th</sup> century, when Uyghur ruler Bögü Kagan officially accepted Manichaeism as the state religion, an intensive translation movement from Iranian languages into Old Uyghur began, and many religious texts describing Manichaeism were translated to Old Uyghur. Most of the Manichean texts had been directly or indirectly translated from the Middle Iranian languages of Sogdian, Middle Persian and Parthian. Middle Persian and Parthian, which became a dead language during this period, continued to be used as the church language of the Manichaeen community at least until the middle of the 13<sup>th</sup> century in this region. With these translations, not only a serious vocabulary was added into Old Uyghur, but also the scripts used by the Iranian people spread among the Uyghurs. On the other hand, the relationship between these two important peoples has always been mutual. The Manichean script and the Uyghur script of Sogdian origin became widespread in the Old Uyghur society, while the Turkish titles were used among Iranians. The punctuation marks used multi-functional in Middle Iranian and Old Uyghur texts written with Manichean and Sogdian scripts in a very early period, provide a new perspective for us to see and consider on the tradition of written culture in Turfan region. The forms and functions of the punctuation marks in Manichean text are similar both in Iranian and Uyghur texts. According to our study, the five basic functions of punctuation marks in Manichean texts are presented comparatively with the examples from Old Uyghur and Middle Iranian texts.*

*Keywords*

*Manichean texts, Old Uyghur, Middle Iranian languages, Punctuation marks, Turfan Manuscripts.*

## PRAGMATISCHE GRUNDLAGEN DER SKOPOSTHEORIE \*

Fayika GÖKTEPE \*\*

### ABSTRAKT

*In den 70er Jahren kam es in der Linguistik mit der pragmatischen Wende zu einer Neuorientierung, die allenfalls auch den Weg für eine eigenständige Übersetzungswissenschaft ebnete. Die Verortung der Sprache als Handlung, bei der sämtliche Aspekte außersprachlicher Realitäten in den Vordergrund rückten, durfte vor allem in übersetzungstheoretischen Überlegungen nicht unberücksichtigt bleiben. Im übersetzungswissenschaftlichen Kontext kann die pragmatische Wende demnach als eine Loslösung von linguistisch ausgerichteten Theorien und eine Hinwendung zu funktionalistischen und handlungstheoretischen Ansätzen bezeichnet werden. Folglich darf die Funktion der Pragmatik in diesen Ansätzen nicht völlig ausgeblendet werden. Die Skopostheorie von Katharina Reiß und Hans J. Vermeer ist Produkt dieser Wende, aber was sind nun diese pragmatischen Grundlagen, die in der Skopostheorie verwoben sind? Die Pragmatik bietet eine wichtige Grundlage für übersetzungstheoretische Überlegungen, zumal Translation stets „kontextabhängig“ ist. Der Übersetzer muss jeden Ausgangstext von einer bestimmten ausgangskulturellen Situation in eine zielkulturelle Situation übertragen. Vor allem die kontrastive Pragmatik und die interkulturelle Pragmatik bieten im Rahmen der Übersetzungswissenschaft als auch der Skopostheorie dem Übersetzer Grundlagen für den Übersetzungsprozess an. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen in diesem Artikel insbesondere die Sprachverwendung, die Kultur und die Kommunikation, wobei die pragmatischen Aspekte aus der Theorie von Reiß und Vermeer durchleuchtet werden sollen.*

### Schlüsselwörter

*Skopostheorie, Pragmatik, Translationspragmatik, Kommunikation, Kultur.*

### ÖZET

*1970'lerde edimbilimsel dönüm noktası, dilbilime yeni bir yön kazandırmakla birlikte çeviribilimin özerklik elde etmesinde de büyük rol oynamıştır. Dil*

---

\* Makalenin geliş tarihi: 04.11.2019 / Kabul Tarihi: 26.11.2019

\*\* Dr. Öğr. Gör.; Marmara Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü (sözleşmeli), fayika.goktepe@marmara.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0001-8532-5258>)

*kullanımının aynı zamanda bir eylem olduğunu ve bu kullanım esnasında dil dışı gerçekliklerin farklı şekillerde karşımıza çıktığını dikkate aldığımızda, bu konunun çeviribilimsel düşüncelerde göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle çeviribilimsel bağlamda edimbilimsel dönüm noktası, dilbilim temellerine dayanan kuramlardan kopma, işlevsel ve eylem kuramına dayalı yaklaşımlara yönelme olarak da tanımlanabilir. Sonuç olarak; edimbilimin bu yaklaşımlardaki işlevi tamamıyla göz ardı edilemez. Katharina Reiß ve Hans J. Vermeer'in çalışmaları neticesinde ortaya çıkan Skopos Kuramı da bu dönüm noktasının bir ürünüdür. Peki, Skopos kuramında iç içe geçmiş bu edimbilimsel temeller hangileridir? Edimbilim çeviribilimsel çalışmalar için önemli bir temel oluşturmaktadır. Çeviri her daim "başlama bağlı"dır. Çevirmen, kaynak metinlerde yer alan kaynak kültür odaklı durumları erek kültür odaklı durumlara dönüştürebilmelidir. Özelikle karşılaştırmalı ve kültürlerarası edimbilim, çeviribilim ve skopos kuramı çerçevesinde çevirmene çeviri süreçleri açısından çeşitli temeller sunmaktadır. Bu çalışmada dil kullanımı, kültür ve iletişiminin yanı sıra Reiß ve Vermeer'in kuramının edimbilimsel yönlerinin aydınlatılması da hedeflenmiştir.*

#### *Anahtar Kelimeler*

*Skopos Kuramı, Edimbilim, Çeviribilimsel edimbilim, İletişim, Kültür.*

## 1. Einleitung

Es liegt auf der Hand, dass die Übersetzungswissenschaft als interdisziplinäre Wissenschaft sich den Instrumentarien anderer Wissenschaften bedient. Die Pragmatik zu der übersetzerische Angelegenheiten bis zur „pragmatischen Wende“ zugeordnet wurden, bietet der heutigen Übersetzungswissenschaft Grundlagen, die nicht wegzudenken sind.

Wie aus dem Namen der äußerst wichtigen Wende zu entnehmen ist, ist die Pragmatik von besonderer Bedeutung für die Übersetzungswissenschaft.

Die Pragmatik bot vor der Wende als auch nach der Wende eine wichtige Grundlage für translatorische Studien. Vor der Wende stellte sie ein linguistisches Instrumentarium dar, wobei sie nach der Wende in die Übersetzungswissenschaft eingebettet wurde, so dass pragmatische Aspekte sich sogar an Übersetzungstheorien und -ansätzen ablesen lassen.

## 2. Sachlage

Die Pragmatik als linguistisches Instrumentarium der Translation finden mit den Worten Katharina Reiß' und Hans J. Vermeers eine Bestätigung, wobei sie selbst Auslöser der pragmatischen Wende waren. In ihrer Arbeit aus

dem Jahre 1984 „Die Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie“ finden sich in der Einleitung folgende Worte:

Da bei Translation aber definitionsgemäß und in der hierzulande üblichen Tradition der sprachliche Aspekt im Vordergrund der Aufmerksamkeit steht, läßt sich die Translatologie (Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft) als Unterdisziplin der Angewandten Sprachwissenschaft, ‚Abteilung Pragmatik‘ einordnen. (Reiß/Vermeer 1984:Einleitung)

Daraus lässt sich erschließen, dass damals zwar eine „Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft“ existierte, aber nicht als eigenständige Disziplin fungierte. Da es in dieser Disziplin der „Tradition“ nach primär um Sprache und im Weiteren um Handlung geht, liegt es nahe sie in der Sprachwissenschaft eher der Pragmatik unterzuordnen. Aber was war es nun, dass das Blatt zum Wenden brachte und die „Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft“ als eigenständige Disziplin gegründet werden musste?

Radegundis Stolze erklärt dies mit der Hinwendung auf außersprachliche Phänomene in der Übersetzung:

Mit der pragmatischen Dimension des Übersetzens war schon der Blick auf Außersprachliches gelenkt worden. Der in den 1980er Jahren erfolgten ‚pragmatischen Wende‘ der Linguistik folgt die Umorientierung der Übersetzungstheorie. Reden, sprachliches Verhalten, ist auch ein zielgerichtetes Handeln, und so bietet sich als Rahmen für eine Übersetzungstheorie, die sich nicht auf Deskription des Faktischen beschränken, sondern produktionsorientierte Anhalte geben will, die allgemeine Handlungstheorie an. (Stolze 2008:169)

Hieraus ergibt sich, dass pragmatische Instrumentarien allein für Erklärungen von außersprachlichen Phänomenen im translatorischen Sinne nicht mehr ausreichend waren. In anderen Worten ausgedrückt, musste die Translation über die Grenzen der Pragmatik hinaus, zumal es bei der Übersetzung nicht nur um den Inhalt konkreter sprachlicher Äußerungen in konkreten Situationen geht. Es geht auch um mehr als eine Umkodierung bzw. Substituierung sprachlicher Zeichen von einer Sprache in die andere, wie damals 1972 von Werner Koller (Koller 1972: 69) definiert. In der Übersetzung spielen nicht nur sprachliche Äußerungen eine bedeutende Rolle, sondern auch das Endprodukt, das nach einem Übersetzungsprozess entsteht.

Übersetzer handeln anders als Pragmatiker, denn ihnen ist ein „zielgerichtetes Handeln“ auferlegt, bei der die Produktorientiertheit, also das Translat ebenso im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Also geht es hierbei de facto um eine Handlung während des Übersetzungsprozesses und das Produkt, das aus diesem Prozess entsteht.

Für eine präzisere Vorstellung einer Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft, die aus dem Rahmen der Pragmatik herausgewachsen ist, sollte noch einmal kurz auf den Begriff der „Pragmatik“ eingegangen werden.

### 3. Eingrenzung des Begriffs der Pragmatik

Den Begriff der Pragmatik definiert die Sprachwissenschaft im weiten Sinne als eine „linguistische Teildisziplin, die die Relation zwischen natürlichsprachlichen Ausdrücken und ihren spezifischen Verwendungssituationen untersucht“ (Bußmann 1990:606). Selbstverständlich ist diese Definition unzureichend, aber sie gibt den komplizierten Inhalt der Pragmatik kurz und bündig wieder. Vereinfacht gesagt, geht es um sprachliche Aussagen, die in bestimmte kontextuelle Situationen eingebettet sind und spezifische Funktionen haben. Untersucht werden also sprachliche Äußerungen und die tatsächlich beabsichtigte Aussage. Denn die tatsächlich beabsichtigte Aussage, die als solches auch vom Empfänger verstanden wird, ist Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Kommunikation.

Es gibt mehrere Disziplinen, die sich der Pragmatik zu eigenen Zwecke bedienen. Jede Disziplin grenzt diesen Begriff für spezifische Vorhaben ein. Da es sich in diesem Artikel vor allem um die Translation geht, soll er auch hier für dieses Vorhaben eingegrenzt werden. Für die Eingrenzung soll zunächst von der linguistischen Pragmatik ausgegangen werden und Analogien zur Übersetzung hergestellt werden. Dadurch wird es möglich sein aufzuzeigen, welche linguistischen Ideen sich in der Übersetzungswissenschaft auszeichnen.

Charles William Morris war derjenige, der die Semiotik in Semantik, Syntaktik und Pragmatik unterteilte. Während sich die Semantik mit den Beziehungen zwischen Zeichen und Zeicheninhalt befasst, beschäftigt sich die Syntaktik mit den Beziehungen dieser Zeichen und mit Regeln für ihre

Kombination. Die Pragmatik dagegen bezieht sich auf diese Zeichen und ihre Beziehung zu den Zeichenbenutzern. (vgl. Prunc 2006:123)

Um ein wenig vorwegzugreifen, schon allein aus dieser Definition lässt sich erschließen, dass die Semiotik auch nicht unbedeutend für die Übersetzungswissenschaft ist, denn es handelt sich hier im eigentlichen Sinne um die Grundlagen der Kommunikation, was wiederum menschliches Handeln ist. Für die Übersetzung sind alle drei Komponenten der Semiotik von Relevanz: Die Semantik gibt dem Übersetzer den Bedeutungsinhalt wieder, die Syntaktik liefert Satzstruktur und die Pragmatik sagt aus, was das Gemeinte ist.

Ersichtlich ist auch, dass sich die Pragmatik sowohl mit Zeichen in Form von Text oder Sprache beschäftigt als auch sich den Rezipienten dieser Zeichen widmet. Wenn, wie in den Definitionen gegeben, es um eine Beziehung zwischen diesen geht, dann muss es einen Sachverhalt und ein wechselseitiges Verhältnis geben, in der Zeichen und Zeichennutzer eingebettet in einer Situation miteinander interagieren.

Claus Ehrhardt und Hans Jürgen Heringer definieren die linguistische Pragmatik unter Heranziehung der Kommunikationsprinzipien folgendermaßen:

Die linguistische Pragmatik ist die Wissenschaft von den Kommunikationsprinzipien, an die Menschen sich halten, wenn sie miteinander interagieren und kommunizieren. Diesen Prinzipien folgen Sprecher oder Schreiber, um Sinn zu vermitteln, und Hörer oder Leser, um den im Zusammenhang verstehbaren Sinn aus der Menge der möglichen Deutungen zu erschließen.

Analysiert, rekonstruiert und beschrieben werden die sprachlichen Ausdrucksformen, Handlungsmuster, Formulierungs- und Deutungsstrategien, die ein kooperatives Deuten und Aushandeln des Gemeinten und Verstandenen ermöglichen. (Ehrhardt/Heringer 2011:14)

Die linguistische Pragmatik fokussiert auf das Kommunizieren und Interagieren der Menschen, die an kommunikative Normen gebunden sind. Die Übersetzung im engeren Sinne auch, denn die Übersetzung ist ein Medium für das Kommunizieren und Interagieren zwischen zwei Sprachen und

Kulturen. Dadurch, dass sie sprachliche Ausdrucksformen, Handlungsmuster, Formulierungs- und Deutungsstrategien, etc. analysiert, rekonstruiert und beschreibt, beschränkt sich das Forschungsfeld auf der Deskription des Faktischen. Übertragen auf die Translatologie heißt es, dass der Übersetzer zunächst als Leser und danach als Schreiber agiert, um zuerst den verstehbaren Sinn des Ausgangstextes zu ermitteln und im nächsten Schritt den Sinn zu vermitteln. Hierbei muss er nun als Vermittler zwischen den Sprachen und Kulturen, den erschlossenen ausgangssprachlichen Sinn in der Zielsprache mit zielsprachlichen Ausdrucksformen so rekonstruieren und den gleichen Inhalt des Ausgangstextes wiedergeben. Es muss berücksichtigt werden, dass Ausdrucksformen, Handlungsmuster, Formulierungs- und Deutungsstrategien kulturell geprägt sind und in jeder Kultur variieren können. Insofern muss der Übersetzer zielsprachlich und zielkulturell Handeln, um eine Kommunikation und Interaktion zwischen Translat und Zielrezipient zu ermöglichen.

Die Pragmatik bildet einen Rahmen für übersetzungstheoretische Ansätze, denn Übersetzung als sprachliche Handlung und kommunikativer Akt ist in erster Instanz auf die Pragmatik angewiesen.

Christiane Nord gibt diesbezüglich in ihrem Artikel folgenden Hinweis:

Texttheoretischer Ausgangspunkt für eine funktionale Translationstheorie ist die Erkenntnis, daß Texte als Kommunikationsinstrumente in kommunikative Situationen eingebettet und somit Teil eines ‚kommunikativen Handlungsspiels‘ (Schmidt 1976:22) sind, zu dem neben den sprachlichen und/oder nichtsprachlichen Botschaftsträgern auch die Kommunikanten mit ihren jeweils kulturspezifisch geprägten Texterfahrungen und –erwartungen, Weltwissensbeständen, Verhaltensgewohnheiten, Wertesystemen, Kommunikationsintentionen etc. gehören. Daher ist eine Text’handlung’ noch nicht mit der Herstellung eines (schriftlich oder mündlich zu übermittelnden) Texts, sondern erst mit der Rezeption durch einen Empfänger abgeschlossen. Der Sender hat eine bestimmte Kommunikationsintention, die er im Text zum Ausdruck bringt – ob diese Intention jedoch ihr Ziel erreicht, hängt davon ab, ob der Empfänger ‚mitspielt‘. (Nord 1998:144 f.)

Zwischen der Definition Ehrhardts und der Erkenntnis Nords sind Parallelen erkennbar. Beide setzen einen kommunikativen Akt voraus, bei dem der Akt erst vollzogen ist, wenn alle Kommunikationspartner miteinander interagieren. Ehrhardt geht von sprachlichen Ausdrucksformen, Handlungsmuster, Formulierungs- und Deutungsstrategien, die ein kooperatives Deuten und Aushandeln des Gemeinten und Verstandenen ermöglichen sollen, wobei Nord diese spezifiziert und umdeutet in sprachliche und/oder nichtsprachliche Botschaftsträgern bzw. Kommunikanten mit ihren jeweils kulturspezifisch geprägten Texterfahrungen und -erwartungen, Weltwissensbeständen, Verhaltensgewohnheiten, Wertesystemen, Kommunikationsintentionen etc.

Festgehalten kann also, dass für die Übersetzungswissenschaft linguistische Definitionen der Pragmatik nicht ausreichen und stark spezifizierungsbedürftig sind, um die pragmatische Dimension der Translation zu widerspiegeln. Die Träger des Beziehungsgeflechts sind andere und zudem werden ihnen andere Funktionen zugewiesen. Für die Übersetzungswissenschaft sind Zeichen als auch spezifische Verwendungssituationen von Bedeutung, weil ohne diese der Übersetzungsprozess mit Schwierigkeiten verbunden wäre. Des Weiteren muss die Translationspragmatik im wissenschaftstheoretischen Sinne andere Termini benutzen, um den Translationsprozess unter Einbeziehung pragmatischer Elemente zu beschreiben.

Albrecht Neubert überträgt die allgemeine Definition der „Pragmatik“ auf die Translation und kommt zur folgenden Auslegung:

So wie ausgangssprachliche Zeichenfolgen in die Lebenspraxis ihrer Verfasser eingebunden sind, so gilt für den Prozeß und das Resultat der Translation, daß die zielsprachlichen Zeichenfolgen Absichten, Erwartungen und Interessen entsprechen, die Autoren, Auftraggeber und Rezipienten auf jeweils spezifische Weise mit der Translation verbinden. Dieses Beziehungsgefüge zwischen sprachlichen und textuellen Gegebenheiten einerseits und andererseits den Menschen, die sich der Translation bedienen und für die sie praktiziert wird, nennt man *Pragmatik* der Translation. (Neubert 2006:56)



Neubert zieht eine Art Analogie von der linguistischen Pragmatik zur übersetzungswissenschaftlichen Pragmatik, in dem er Begriffe spezifiziert. Zeichenfolgen sind demnach zu unterscheiden zwischen „ausgangssprachliche“ und „zielsprachliche“, wobei für die Übersetzung zielsprachliche Zeichenfolgen bedeutender sind. Auch Zeichennutzer sind in der Übersetzungswissenschaft andere Personen als die in der Linguistik. Folglich ist zu unterscheiden zwischen ausgangssprachlichen und zielsprachlichen Lesern, die im translatorischen Zusammenhang Autoren, Auftraggeber und Rezipienten sind. Zu erwähnen ist auch, dass hier den „zielsprachlichen Zeichenfolgen“ neue Funktionen, wie Absicht, Erwartung und Interessen der zielsprachlichen Sprachgemeinschaft aufgetragen werden.

Das Beziehungsgefüge zwischen sprachlichen und textuellen Gegebenheiten, das Neubert in seiner Definition erwähnt, lässt schließen, dass es sich hier um ein kulturelles Gefüge handelt, denn in der Translation liegt es im Normalfall in Erwartung, dass der Translator Sprachzeichen in der Ausgangskultur, als auch in der Zielkultur kennt und verwendet. Er muss also wissen, welche Intention er als Verfasser des Zieltextes hat, welche sprachliche Mittel er benutzt und welche Wirkung er bei den Zielkulturrezipienten erreichen soll. In diesem Rahmen spielt selbstverständlich die Einbettung der Verwendungssituation eine bedeutende Rolle, um einerseits den kommunikativen Akt zu verwirklichen und andererseits die Translation als Prozess und Resultat zu vollziehen. Durch die Einbettung situativer, örtlicher und kultureller Gegebenheiten in einen Zieltext kommt es, wie von vielen Übersetzungswissenschaftlern erkannt, zu einer Funktionsverschiebung des Ausgangstexts bzw. Funktionsveränderung im Translat selbst.

Es ist schon erkennbar, dass mit der Kommunikation eine Anbindung zur Kultur hergestellt wird. Hierzu hat die kontrastive Pragmatik eine Auslegung:

Ganz direkt lassen sich kulturelle Besonderheiten und Kommunikationsgewohnheiten beobachten, wenn man Sprachen auf der pragmatischen Ebene vergleicht. Schließlich setzt sich die Pragmatik speziell mit dem Gebrauch von Sprache, mit Sprechhandlungen, Ritualen, Normalitätserwartungen, Konversationsgewohnheiten usw. auseinander. Und in diesem Bereich manifestieren sich

kulturspezifische Handlungsmuster deutlich. [...] Mit dem pragmatischen Instrumentarium können wir den Zusammenhang von Sprache und Kultur manifest zeigen. (Ehrhardt/Heringer 2011:120)

Auffallend an dieser Auslegung ist, dass Kommunikation an kulturelle Aspekte gebunden ist und die Pragmatik kulturspezifische Handlungsmuster behandelt. Sprache und Kultur als ein Paar, das untrennbar ist und, das immer nur zusammen in Frage kommt bzw. in Frage gestellt wird, gehört immer zu einer Gesellschaft in der bestimmte Konventionen gültig sind und für eine Kommunikation unerlässlich sind.

Sprache und Kultur – in diesem Zusammenhang – sind auch in der translatorisch vermittelten Kommunikation ein Paar, das stets im Blickfeld des Übersetzers ist. Der Übersetzer verpflichtet sich mit „dem Gebrauch von Sprache, mit Sprechhandlungen, Ritualen, Normalitätserwartungen, Konversationsgewohnheiten usw.“ auseinanderzusetzen, denn er muss einen Text aus einer fremden Sprache und Kultur in eine Zielsprache und -kultur übertragen und dabei die oben benannten kommunikativ-kulturelle Aspekte beachten. Nur so kann die Funktion des Textes in der Zielsprache erhalten bleiben.

Ehrhardt und Heringer fassen Pragmatik und Kultur in 5 Punkten zusammen:

1. Pragmatik untersucht Sprechen als Handeln. Handeln beruht auf Konventionen, die in einer Kultur gültig sind – und es schafft und verändert Konventionen. Sprechhandlungen werden immer ausgeführt im kulturellen Kontext, gleichzeitig prägen sie diesen Kontext und damit die Kultur.

2. Der pragmatische Blick kann erkennen, warum, zu welchem Zweck und in welchem Zusammenhang sich bestimmte sprachliche Strukturen herausgebildet haben. Dies ist das Ergebnis kommunikativen Handelns, nicht seine Voraussetzung.

3. Die Pragmatik untersucht sprachliche Strukturen insofern, als sie kommunikative Relevanz in Handlungskontexten haben. [...]

4. Die Pragmatik eruiert das Wissen, das als gegeben angenommen wird, um den Sinn einer Äußerung zu inferieren.

5. Gebrauchsregeln einer Sprache ändern sich leichter und schneller als die Strukturen selbst. Ein verändertes Wertgefüge im Hinblick auf gesellschaftliche Hierarchien etwa fällt zusammen mit veränderten Kommunikationsgewohnheiten [...]. Kultureller Wandel und Wandel im Sprachgebrauch sind zwei Seiten einer Medaille. (Ehrhardt/Heringer 2011:121)

Diese pragmatischen Aspekte von Sprache und Kultur lassen Analogien zur Übersetzungswissenschaft ziehen. Jedem, der sich mehr oder weniger mit der Translation beschäftigt wird aufgefallen sein, dass sich diese Auslegung auch auf die Translation übertragen lassen kann. Begründbar ist das damit, dass auch das Übersetzen ein Handeln ist, das Konventionen der Zielkultur zu berücksichtigen hat. Vor allem in einer global vernetzten Welt tragen Übersetzungen dazu bei zielkulturelle Konventionen, sprachliche Strukturen und Kommunikationsgewohnheiten zu verändern. Demzufolge sind pragmatisch-kulturelle Aspekte ebenfalls in der Übersetzungswissenschaft vorzufinden. Auch wenn diese nicht explizit zum Vorschein kommen, werden sie in übersetzungstheoretischen Ansätzen implizit behandelt.

#### 4. Pragmatische Grundlagen der Skopostheorie

Die Problematisierung zwischen Text und Translation rückte besonders in den Vordergrund als die Einsicht gewonnen wurde, dass die Linguistik bzw. Pragmatik nur bestimmte translatorische Lösungswege anbieten konnte. Darüber hinaus fehlte ihr einfach die Methoden zur Forschung, zum Beispiel wie die des translatorischen Handelns oder der Berücksichtigung der Funktion des Translats. Folglich musste über die Grenzen der Pragmatik hinausgegangen werden. Etwa Ende der 1970er Jahre kam es indes soweit, dass sich die Translationswissenschaft als eine eigenständige Wissenschaftsdisziplin herausbildete und neue Schwerpunkte legte. Nicht mehr die Satzebene war Mittelpunkt der Forschung, sondern die Textebene, sowie kulturelle Einflüsse. Auch fanden semiotische und pragmatische Kommunikationsparameter Einsatz in der Translationsforschung. Sprache ist für die Translatologie weniger Untersuchungsgegenstand als ein Werkzeug für ein übergeordnetes Ziel (vgl. Sandrini 2011: 1096). Und gerade hierdurch unterscheidet sich die Übersetzungswissenschaft von der Sprachwissenschaft.

Das translatorische Ziel dagegen kann je nach Translationsskopos variieren.

Ein **Zieltext wird Gegenstand von Translation**, damit er eine spezifische Aufgabe übernehmen kann und erfolgreich eingesetzt werden kann. Translation wird in diesem Sinn zu einer **zielgerichteten Textproduktion**. Durch sein translatorisches Handeln **produziert der Translator** Botschaftsträger für einen a priori **zu definierenden Einsatz**. Der Translator erbringt eine Dienstleistung, deren Zweck sowohl vom Auftraggeber als auch von der **Funktion des Zieltextes** bestimmt wird. Handlungsanweisungen dafür liefert der Translationsskopos; für die Skopostheorie stellt **Translation** eine **zielgerichtete, transkulturelle sprachliche Handlung** dar. (Sandrini 2011: 1098)<sup>1</sup>

Evident ist, dass nicht der Ausgangstext relevant ist, sondern der Zieltext, der zielgerichtet, funktional und nach intendierter Absicht vom Translator produziert werden muss. Also spielen mehrere Faktoren eine vordergründige Rolle, die letztendlich eine Handlung auslösen. In Analogie zur Pragmatik gedacht, muss der Translator ebenfalls zielkulturelle Konventionen, sprachliche Strukturen und Kommunikationsgewohnheiten berücksichtigen.

Es wurde bereits festgehalten, dass Ausdrucksformen, Handlungsmuster, Formulierungs- und Deutungsstrategien kultureller Prägung sind und je nach Kultur unterschiedlich sein können, worauf der Translator seine Handlung zielsprachlich und zielkulturell gestalten muss, damit eine Kommunikation und Interaktion zwischen Translat und Zielrezipient hergestellt werden kann. Insofern sind im pragmatisch-translatorischen Bezug „zielsprachliche Zeichenfolgen“ insbesondere hervorzuheben, zumal diese einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte der „Allgemeinen Translationstheorie“ darstellen.

Hans J. Vermeer und Katharina Reiß wenden sich unter anderem den „zielsprachlichen Zeichenfolgen“ zu, indem sie dem Zieltext eine Funktion zuweisen und kulturelle Aspekte in den Mittelpunkt stellen. So kommt es,

---

<sup>1</sup> Hervorhebung durch Verfasserin.

dass sie mit der pragmatischen Wende die „Allgemeine Translationstheorie“ entwerfen.

In ihrem Werk „Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie“ betonen beide Wissenschaftler den Paradigmenwechsel, in dem sie vorerst ausdrücklich darauf hinweisen, dass Translation nicht nur ein sprachlicher, sondern immer auch ein kultureller Transfer ist (Reiß/Vermeer 1984: 4)

Die Theorie, die Vermeer und Reiß entworfen haben, ist eine Theorie in der die Translationspragmatik sehr deutlich erkennbar ist. Sie heben hervor, dass zur Kultur die Sprache gehört und die Situation wiederum eingebettet in dieser Kultur ist. Demnach definieren sie „Situation“ folgendermaßen:

„Die Situation besteht aus kulturellen Vorgegebenheiten und inneren und sozialen Bedingungen der Kommunikationspartner und ihres Verhältnisses zueinander“ (Reiß/Vermeer 1984:18).

Nach ihnen enthält das Kommunikationsmodell jeweils individuelle und überindividuelle (soziale) Merkmale (siehe ebd.).

Auffallend ist, dass schon die Anlehnung an die Kommunikation und den kulturellen Gegebenheiten und das Verhältnis der Kommunikationspartner eine Entlehnung aus der Pragmatik ist. Die Einbeziehung der Situation mit inneren und äußeren Faktoren lässt auf die linguistische Pragmatik schließen, denn sie betrachtet sprachliche Äußerungen als Handlungen in einer Situation und beschreibt, in welchem Verhältnis Hörer und Sprecher zueinanderstehen (vgl. Stolze 2008:123) oder in unserem Kontext Text und Leser. Auch bei der Übertragung eines Ausgangstextes in einen Zieltext müssen situative Bedingungen berücksichtigt werden, denn schließlich muss der Zieltext gemäß den kulturellen Gepflogenheiten der Zielkultur produziert werden. Also geht es hier in gewisser Weise um die Kommunikation zwischen dem Ausgangstext und seinem Translator, als auch dem Translat und dem Zielrezipienten. Der Translator verpflichtet sich ausgangssprachliche Äußerungen als situationsbedingte Handlungen zu verstehen und diese situationsbedingten Handlungen kulturkonform in die Zielsprache zu übertragen.

Auch Ehrhardt und Heringer geben, wie bereits erwähnt, an, dass die Pragmatik sprachliche Strukturen in ihrer kommunikativen Relevanz in Handlungskontexten untersucht. Auch dieses Faktum ist in der Auslegung

von Reiß und Vermeer nachvollziehbar, denn der Handlungskontext ergibt sich eben aus den inneren und sozialen Bedingungen der Kommunikationspartner.

Ein weiterer pragmatischer Aspekt, den Reiß und Vermeer in ihrer Theorie aufgreifen, ist die *Rolle des Translators*. Der Translator interessiert sich weniger für die objektive Realität oder Wahrheitswerte, sondern ihm geht es vielmehr um den Wert eines historischen Ereignisses. Das historische Ereignis kann durch Translation im Zieltext eine Wertveränderung erfahren, so dass der Wert zwischen Ausgangstext und Zieltext variieren kann. Während dem Übersetzungsprozess wird konstatiert, wie das Ereignis sich im Text manifestiert, und wie es sich in Bezug auf geltende Normen (Kultur) und aktuelle Situation des Textes verhält. Hieraus resultiert letztendlich die Wertveränderung bei einer Translation eines Textes in einen Zieltext (vgl. Reiß/Vermeer 1984:26). Die Wertänderung eines Textes in einen Zieltext ist kultureller Prägung. Eine bestimmte normative bzw. kulturkonforme Grundhaltung zu einer Thematik, wie sie insbesondere bei religiösen Texten zu finden ist, verändert dementsprechend den Zieltext. Unterschiedliche Glaubensvorstellungen zwischen Ausgangstextproduzent und Translator und/oder Zielrezipient führen dazu, dass kulturellen oder religiösen Aspekten ein anderer Wert zugemessen werden. In Abhängigkeit zum Translationsskopos können Werte im Zieltext eine andere Bedeutung erhalten als im Ausgangstext, oder sie können selbstverständlich auch unverändert übernommen werden. Beispielsweise eine Koranübersetzung ins Deutsche oder eine Bibelübersetzung ins Türkische. In der Koranübersetzung ins Deutsche mit einem schlicht informativen Skopos erhält der Prophet Mohammed einen geringeren Wert als im Ausgangstext, weil der christliche Glaube Mohammed als Propheten ablehnt. An Mohammed überlieferte göttliche Botschaften werden als seine eigenen Botschaften rezipiert. Dies hat zur Folge, dass dem koranischen Text der sakrale Inhalt getilgt wird. Umgekehrt, in einer Bibelübersetzung ins Türkische, die auch zu informativen Zwecken übersetzt wird, trifft u.a. die Trinitätslehre auf keine Akzeptabilität bei türkischen Muslimen, weil diese im Widerspruch mit dem Zeugnis der Glaubensdokumente des Islam steht.

Dieser pragmatische Aspekt kann in der interkulturellen Pragmatik untergebracht werden, denn sie beschäftigt sich mit kulturspezifischer und kontextabhängiger Sprachverwendung (Sieboldt 2008:9).

Reiß und Vermeer machen in dieser Hinsicht aufmerksam auf Divergenzen der Kulturen mit ihren spezifischen Sprachnormen, Stilen und kulturspezifischen Kommunikationsmustern, so wie sie eigentlich nur in der interkulturellen Pragmatik behandelt werden. Die Erwartung liegt darin, dass der Translator sich diesen Unterschieden bewusst ist, um dementsprechend übersetzerische Entscheidungen zu treffen, die eben zu einer Wertveränderung bzw. Funktionsveränderung des Zieltextes führen kann.

„Man übersetzt bzw. dolmetscht so, wie die Zielkultur form- und funktionsspezifisch erwartet informiert zu werden“ (Reiß/Vermeer 1984:85).

Wo es die interkulturelle Pragmatik auf erfolgreiche Kommunikation unter den verschiedenen Kulturen abzielt, kommt es in der Übersetzung demnach auf die Funktion des Zieltextes an, die im Übersetzungsprozess nicht an Wirksamkeit verlieren darf. Diese Wirkung ist wiederum davon abhängig, welchen Zweck das Translat erfüllen soll. Von daher plädieren Reiß und Vermeer für die Bikulturalität des Übersetzers, in der Erwartung, dass er nicht nur beide Sprache gut beherrscht, sondern dass er auch beide Kulturen sehr gut kennt (vgl. Reiß/Vermeer 1984:26).

Das Translat erfüllt nicht nur einen Zweck, sondern stellt auch im weiten Sinne eine Kommunikation dar. Die Übersetzung ist demzufolge als eine Brücke zwischen den Kulturen zu betrachten. Der Übersetzer dagegen ist der Vermittler zwischen den Kulturen, der eine erfolgreiche Kommunikation aufbaut. Die Erfolgsaussichten für eine funktionierende Kommunikation setzt eben bikulturelle Übersetzer voraus.

Mit ihrem Aufruf „Der Zweck heiligt die Mittel“ gehen Reiß und Vermeer soweit, dass sie in radikaler Weise den Translationsprozess unter den Zweck bzw. Skopos des Translats einordnen. Dieser Paradigmenwechsel gab dazu Anlass, dass die linguistischen Äquivalenztheorien, die den Erfolg an sprachlich-stilistischer Genauigkeit maßen, zwar nicht ganz aufgegeben, aber relativiert wurden. Der Erfolg wurde gemessen an der angestrebten Funktion in der Zielkultur (Starzetz 2002:19). So wie eine Kommunikation einen Zweck hat und „funktionieren“ muss, so muss auch eine Translation einen Zweck haben und ebenfalls in der Zielkultur „funktionieren“. Ohne Funktion ist die Translation als nicht gelungen zu bewerten, weil sie den Zielrezipienten nicht erreichen konnte. Gerade die Funktion des Zieltextes erfüllt den angesteuerten Zweck.

Reiß und Vermeer postulieren hierfür:

(1) Grundsätzlich ist eine Translation eine andere Produktionshandlung als die Herstellung des Ausgangstexts. Folglich kann eine Translation anderen Zwecken dienen. Es muß ganz klar erkannt werden, daß die Beibehaltung des Zwecks, wie sie in Translationen oft zugeschrieben wird, eine kulturspezifische Regel, keine Grundforderung einer allgemeinen Translationstheorie ist. [...]

(2) Translation war als Sondersorte des Informationsangebots definiert worden (↑3.). Dabei wurde gesagt, eine Information werde dann angeboten, wenn der Sender erwarte, daß sie für den Empfänger interessant sei (,Neues' enthalte). – Es ist möglich, daß das ,Neue' gerade in einem anderen Angebotsskopos liegt.

(3) Hirsch (1967, bes. 161) behauptet, die Interpretation eines Textes müsse genau die vom Autor ,innerhalb des Zwecks und der Absicht des Stücks' enthaltenen Implikationen und nur diese feststellen; ein Text sei verstanden, wenn genau diese Implikationen verstanden seien. Nicht mehr nicht weniger. (Reiß/Vermeer 1984:103)

Genau dieses Postulat bei der Aufstellung ihrer „allgemeinen Translationstheorie“ erinnert an die Grice'schen Konversationsmaximen, so dass Rückschlüsse auf diese geschlossen werden kann:

1. Maxime der Quantität

1.1 Mache deinen Beitrag so informativ wie nötig.

1.2. Mache deinen Beitrag nicht informativer als nötig.

2. Maxime der Qualität

2.1. Sag nichts, was du für falsch hältst.

2.2. Sag nichts, wofür du keine Rechtfertigung hast.

3. Maxime der Relevanz

3.1. Sei relevant! Sag nur, was zum gegenwärtigen Thema gehört.



4. Maxime der Art und Weise
    - 4.1. Vermeide unklare Ausdrucksweise.
    - 4.2. Vermeide Mehrdeutigkeit.
    - 4.3. Fasse dich kurz (ohne Umschweife)
    - 4.4. Sprich geordnet.
- (Ehrhardt/Heringer 2011:73)

Des Weiteren merken Ehrhardt und Heringer an, dass diese Maximen regulierende Prinzipien sind, nach denen Kommunikation funktioniert (vgl. ebd.).

Das Postulat (1) (vgl. a.a.O.) von Reiß und Vermeer kann nachgezeichnet werden mit der kommunikativen Zweckmäßigkeit der Konversationsmaximen, denn pragmatisch gesehen bzw. nach allgemeiner Auffassung folgt jede Konversation einem Zweck, sei es eine Informationsweiterleitung, Aufforderung oder sonstiges. Reiß und Vermeer betonen kulturelle Aspekte mit Nachdruck, was bei den Maximen eine Grundvoraussetzung zum gegenseitigen Verständnis ist, von daher in den Maximen auch nicht weiter erwähnenswert. Bei der Translation kann die Quantität informativer Elemente im Text je nach zielsprachlichen Konventionen unterschiedlich sein. Der Translator darf weder mehr noch weniger Informationen anbieten als es der Ausgangstext tut, allerdings muss er, um das Textverständnis zu ermöglichen, je nach Zielkultur „andere Informationen auf andere Weise“ übertragen, eben genau so wie es sein Translatsskopos bedingt.

Die Maxime der Qualität kann am Erfolg des Translats gemessen werden. Der Skopos einer Translation müsste in diesem Fall der Qualitätsmaxime übergeordnet werden. Das Prinzip der Sachrichtigkeit ist ein Pendant, welcher zwar skoposabhängig ist, aber dennoch liegt es außer Erwartung, dass Übersetzer „Unwahreres“ schreiben, was demnach nicht als Translat gelten könnte, sondern als ein ganz anderer Text als der Ausgangstext (eventuell Pseudoübersetzungen).

Erwähnenswert an dieser Stelle ist allerdings auch die Forderung Christiane Nords -im Rahmen der Skopostheorie- nach der Loyalität gegenüber dem Ausgangstextautor, sowie gegenüber den Adressaten. Demnach darf der Übersetzer oder der Auftraggeber den Skopos nicht frei wählen, denn für die Anbindung eines Translats an den AT gibt es in jeder Kultur spezifische Regeln (vgl. Nord 1989:102). Die optimale Lösung der skoposabhängigen Aufgabe wird der Translator unter Berücksichtigung zielsprachlicher Normen und Konventionen finden, indem er als Produzent seines Zieltextes den kommunikativen und situativen Aspekten der Zielrezipienten entgegenkommt.

Die dritte Grice'sche Maxime der Relevanz ist insofern von Bedeutung, als der Zieltext relevant für den Rezipienten sein muss. Die Relevanz der angebotenen Informationen in der Übersetzung zeichnet sich wiederum, je nach Skopos, dadurch aus, dass die Informationen im Translat in Form, Inhalt, Menge, Werten etc. für den Zielrezipienten von Bedeutung sind (vgl. auch Reiß/Vermeer 1984:123).

Kein Zielrezipient würde ein Informationsangebot lesen wollen, der für ihn weder bedeutsam noch relevant wäre.

Das gleiche gilt auch für die Maxime der Art und Weise. Ausgenommen des Gebots *man solle sich kurzfassen*, denn bei der Rezeption eines Textes spielt die Ausdrucksweise, Stil oder die Kohäsion und Kohärenz eine wichtige Rolle (vgl. auch Reiß/Vermeer 1984:109ff, 155). Jeder Leser ohne Rücksicht darauf, ob sie einen Originaltext oder ein Translat lesen sind zum Verständnis des Textes auf die Art und Weise der Vertextung angewiesen, die ihre muttersprachliche Ausdrucksweise und eigenkulturellen Stil wiedergeben. Jede sprachliche Befremdung würde nicht nur die Textkohäsion und -kohärenz stören, sondern ebenfalls auch „Mehrdeutigkeiten“ und „unklare Ausdrucksweisen“ (s. Maxime 4.2. und 4.3.) hervorrufen. Vergleichbar wäre dies eventuell mit „schlechten“ Übersetzungen, über die gesagt wird, dass „sie sich schlecht lesen lassen“.

Das letzte Postulat Reiß' und Vermeers, in der es um Implikationen geht, die zum Textverständnis Grundvoraussetzung sind, kann der Konversationsimplikatur gleichgestellt werden. Die „Implikatur“ ist ein spezifischer Fachausdruck der Pragmatik Grice'scher Prägung (vgl. Lec 2010:179). Konversationsimplikaturen sind „pragmatische Schlüsse, die sich

aus der Annahme rationalen, kooperativen Kommunikationsverhaltens ableiten, das durch die Einhaltung von Konversationsmaximen definiert ist“

(<http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/asw/gfs/deutsch/onlinewb/frames.html> am 07.12.2014).

Mit anderen Worten sind Implikaturen Äußerungen, die vom Gesprächspartner mit Hilfe von Hintergrundwissen, Weltwissen, Vorverständnis oder kontextabhängigen Sachverhalten verstanden werden. Übertragen auf Translation und das bereits oben erwähnte Postulat hieße es, dass der Übersetzer die Kompetenz haben muss, alle Implikaturen im Ausgangstext verstehen bzw. interpretieren zu können, um skoposgerecht übersetzen zu können. Reiß und Vermeer definieren in diesem Kontext das Verstehen folgendermaßen: „‘Verstehen’ heißt also in erster grober Näherung: etwas in die eigene Situation (mit ihrem Vorverständnis) einordnen können“ (Reiß/Vermeer 1984:109). Das Verstehen des Kommunikationspartners kann gleichsetzt werden mit dem Verstehen des Ausgangstextes, was grundsätzlich außer sprachlicher Kompetenz auch Vorwissen, Weltwissen oder aber auch Vorverständnis erfordert, welche wiederum Voraussetzung zum Übersetzen sind.

## 5. Schlussfolgerung

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die “pragmatische Wende“ der Übersetzungswissenschaft in den 80ern sich ihren Namen wohl verdient hat.

Ersichtlich ist, dass die Pragmatik eines der Ausgangspunkte für die Auslegung einer neuen Übersetzungstheorie gewesen sein muss. Schon allgemeine Definitionen der Pragmatik können auf die Übersetzungswissenschaft übertragen werden. Ausgangspunkt hierbei ist die Kommunikation, die hier im Dienste der Translation steht.

Verallgemeinert kann sogar gesagt werden, dass die Pragmatik und die Übersetzungswissenschaft auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können, wenn man im Übersetzungsprozess pragmatischen Grundsätzen Folge leisten muss.

Der Übersetzer fungiert gleichzeitig als Kommunikant mit doppelter Bindung, das heißt, dass er sich zuerst in einer ausgangssprachlichen bzw. –

kulturellen Kommunikationssituation befindet und danach in einer zielsprachlichen bzw. –kulturellen Kommunikationssituation.

Unter Einbeziehung außersprachlicher, pragmatischer und kultureller Gegebenheiten vollzieht er den Akt der Kommunikation, als auch den Akt der Translation.

Reiß und Vermeer haben wohl erkannt, dass pragmatische Bedingungen ausschlaggebend zum Erfüllen des Skopos eines Translats sind, so dass in ihrer Theorie immer wiederkehrende pragmatische Aspekte wiederzufinden sind.

Die Funktionalität ihrer „allgemeinen Theorieauslegung“ hat mit der Pragmatik gemein, dass die Translation genauso „funktionieren“ müsste, wie die Kommunikation. Von daher haben beide Disziplinen fast dieselben Grundvoraussetzungen, damit zum einen ein Translat seinen Zielrezipienten erreicht und zum anderen der Gesprächspartner „verstanden“ wird. Dies kann insbesondere an den Grice'schen Konversationsmaximen im Vergleich mit den Postulaten von Reiß und Vermeer nachvollzogen werden, denn in dieser Gegenüberstellung können Schnittstellen erkannt werden.

Die Grundlagen der Pragmatik liefern Prinzipien, die in die Skopostheorie eingeflochten sind, aber aufgrund der Eigenständigkeit der Translationswissenschaft wurden wissenschaftstheoretisch angemessene Begrifflichkeiten festgelegt, so dass nicht immer auf Anhieb pragmatische Aspekte wiederzuerkennen sind.

Eine weitere Feststellung ist die, dass die Pragmatik in einem gewissen Grade eine methodologische Basis für die Skopostheorie darstellt, denn sei es die Skopostheorie, die kontrastive Pragmatik oder die interkulturelle Pragmatik, für sie besteht die Sprache nicht nur aus Zeichenfolgen mit einem bestimmten Zeicheninhalt, sondern Sprache ist untrennbar gekoppelt mit der Kultur, in der es Kulturspezifika, Normen, Werte und Konventionen gibt, die von Kultur zu Kultur Divergenzen aufzeigen, so dass diese bei einer Kommunikation als auch einer Translation von primärer Rolle sind und mit Priorität behandelt und in den Sachverhalt miteinbezogen werden müssen.

Von daher sollten Übersetzer nicht nur die Skopostheorie kennen, wissen oder anwenden, sondern auch den implizierten pragmatischen Grundlagen bewusst sein, denn wer die Pragmatik auch nur in ihren Grundzügen kennt, kann die Skopostheorie als effektiveres Instrument in der Translation einsetzen. Ganz nach der Aussage von Nord, sollte beachtet werden, dass die Translationswissenschaft "funktionalistisch ausgerichtet, handlungstheoretisch begründet" (Nord 2004:911) ist. Folglich sollten Übersetzungen nicht nur intendierten Zwecken dienen und "loyal" sein, sondern sollten auch aus handlungstheoretischer Sicht begründet werden können. Wobei eine angemessene Funktionalität und kulturelle Adäquatheit eine „erfolgreiche“ Übersetzung gewährleisten kann.

## LITERATURVERZEICHNIS

- ALBRECHT, Jörn, *Übersetzung und Linguistik*, Narr Francke Attempo Verlag, Tübingen, 2005.
- BUßMANN, Hadumod, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, 2. Auflage, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, 1990.
- EHRHARDT, Claus und Hans J. Heringer, *Pragmatik*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2011.
- HELLER, Lavinia, *Translationswissenschaftliche Begriffsbildung und Problem der performativen Unauffälligkeit von Translation*, Frank & Timme, Berlin, 2013.
- LEC, Stanislaw Jerzy, „Das Gesagte und das Gemeinte“. In: *Grundkurs Linguistik: Ein Arbeitsbuch für Anfänger*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2010, 173-183.
- NEUBERT, Albrecht, „Pragmatik“. In: *Handbuch Translation*, Hrsg. von Snell-Hornby, Mary, Hans G. Hönl, Peter A. Schmitt, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2006, 57-59.
- NORD, Christiane, "Loyalität statt Treue. Vorschläge zu einer funktionalen Übersetzungstypologie". In: *Lebende Sprachen*, 34.3, 1989, (online 2009). Doi:10.1515/les.1989.34.3.100, 100-105.
- NORD, Christiane, „Die Übersetzung von Titeln, Kapiteln und Überschriften in literarischen Texten“. In: *Übersetzung-Translation-*

*Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Hrsg. von Frank, Armin Paul et. al 1 Teilband. De Gruyter Verlag, New York, 2004, 908–914.

- NORD, Christiane, "Das Verhältnis des Zieltexts zum Ausgangstext". In: *Handbuch Translation*, Hrsg. von Snell-Hornby, Mary, Hans G. Höning, Peter A. Schmitt, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2006, 141-144.
- PRUNC, Erich, *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*, Frank&Timme Verlag, Berlin, 2012.
- SANDRINI, Peter, Lexikoneintrag "Translationswissenschaft". In: *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe - Disziplinen - Personen*, Hrsg. von Helmut Reinalter, Peter Brenner, Böhlau, Wien, 2011, 1095-1101.
- SIEBOLD, Kathrin (2008), "Die interkulturelle Pragmatik – Angenehm, Sie kennenzulernen", [http://www.fage.es/magazin/magazin18/04\\_KATHRIN\\_SIEBOLD.pdf](http://www.fage.es/magazin/magazin18/04_KATHRIN_SIEBOLD.pdf) (07.12.2014).
- SNELL-HORNBY, Mary, Hans G. Höning, Peter A. Schmitt, *Handbuch Translation*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2006.
- STARZETZ, Magdalena, *Pragmatische Faktoren im Übersetzungsprozess, Funktionale Übersetzungstheorien als Mittel zur kommunikativen Übersetzung*, GRIN Verlag, Norderstedt Germany, 2002.
- STOLZE, Radegundis, *Übersetzungstheorien*, Narr Francke Attempo Verlag, Tübingen, 2008.
- VERMEER, Hans J., Katharina Reiß, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984.
- <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/asw/gfs/deutsch/onlinewb/frames.html> (07.12.2014).

## “PRAGMATIC FUNDAMENTALS OF THE SKOPOS THEORY”

*Abstract*

*In the 1970s, linguistics underwent a reorientation with the pragmatic turn, which at best also paved the way for Translation Studies. The location of language as an action, in which several aspects of non-linguistic realities came to the fore, could not be ignored; especially in translational deliberations. In the context of Translation Studies, the pragmatic turn can be thus described as a detachment from linguistically based theories and as an approach towards functionalist and action-theoretical attempts. Consequently, the function of pragmatics cannot be completely ignored in these approaches. The Skopos Theory by Katharina Reiß and Hans J. Vermeer is a product of this turn, but what are these pragmatical foundations that are involved in the Skopos Theory? Pragmatics provides an important basis for deliberations in Translation Studies, because translation is always "context-dependent". The translator must transfer every source text from a certain cultural source-oriented situation into a target-oriented one. Contrastive and intercultural pragmatics provides the translator with a basis, for the translation process, in particular in the framework of Translation Studies and Skopos Theory. This article focuses on examining language-use, culture and communication in consideration of the aspects of pragmatics in Reiß's and Vermeer's theory.*

*Keywords*

*Skopos Theory, pragmatics, translation pragmatics, communication, culture.*

“1078 (1667-1668)TARİHLİ RUMELİ KADILIK  
RÜTBELERİ DÜZENLEMESİNE DAİR YENİ BİR KADI  
MECMUASI”BAŞLIKLİ MAKALE HAKKINDA BİR  
DEĞERLENDİRME\*

*Levent KURU\*\* Ahmet ÖNAL\*\*\**

Osmanlı Devleti’nde kazalar, başlarında kadıların bulunduğu idari birimlerdir ve kadılarına sağladıkları gelirler esas alınarak öncelikle “mevleviyet” ve “kasaba” kadılıkları olmak üzere iki ana gruba ayrılmışlardır. Kazaların geçirdikleri süreçler teşkilat içindeki durumlarını da etkilemiş ve zaman zaman teşkilatın işleyişiyle ilgili bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1078/1667-1668 tarihinde kasaba kadılıklarına dair yapılan düzenlemeler Osmanlı kaza teşkilatı için önemli çalışmalar arasındadır. Bu tarihte dönemin şeyhülislamı Yahya Efendi’nin emriyle Rumeli Kazaskeri Abdülkadir Efendi başkanlığında bir heyet toplanmış ve mevleviyet seviyesinin altındaki kazalar, kadılarına sağladıkları gelirlere göre belirli rütbeler altında gruplandırılmıştır.

İlim dünyası 1078 düzenlemesine dair ilk bilgileri M. Kemal Özergin’in “Rumeli Kadılıkları’nda 1078 Düzenlemesi” başlıklı çalışmasından öğrenmiştir. İstanbul Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, nr. 13’te bulunan bir yazmadan hareketle hazırlanan bu çalışmada Özergin, kullandığı kaynağın elinde bulunan tek nüsha olduğunu, müstensihin imla hataları ve yazım

---

\* Yazının geliş tarihi: 10.09.2019 / Kabul tarihi: 27.11.2019

\*\* Dr. Öğr. Gör. Trakya Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, [leventkuru@trakya.edu.tr](mailto:leventkuru@trakya.edu.tr) (<https://orcid.org/0000-0001-5010-6637>)

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



yanlıları yaptığını belirtmiştir<sup>1</sup>. Özergin, çalışmasında 1078 tarihinde Rumeli kazaskerinin yetki sahasında bulunan kazaların belirli rütbelere altında toplandığını ortaya koymuştur. Böylece kazalarda görev alacak kadıların atama işlemlerine ve mansıplara bir düzen getirilmiştir. Kaza teşkilatı içindeki bazı kadılar da görev alacakları kazaların statülerine dair listeleri ya da daha geniş kapsamlı bilgileri kendi el yazılarıyla bazı defterlere kaydetmişleridir. XVI. asırdan itibaren kadılık teşkilatında yapılan bu türden düzenlemelerin kadılar tarafından kayıt altına alındığına dair örneklerle rastlanmaktadır<sup>2</sup>. Özergin'in çalışmasına kaynak teşkil eden eser gibi bugün çeşitli arşiv ve kütüphanelerde bulunan bazı mecmuaların içinde 1078 düzenlemesine dair şahsi notlar ortaya çıkmıştır. Bu, söz konusu düzenlemenin kaza teşkilatı için önemini gösterir mahiyettedir.

<sup>1</sup>“Metnin kaynağı, elbette ki, çalışmaya katılan tecrübeli kadıların yerinde edindikleri bilgiler ile Divân'daki resmî kayıtlardır. Bu bakımdan, elimizdeki nüshada bulunan atlamalar ile yanlış kayıtlar ve imlâlar, sadece bu tek nüshanın müstensihine ait olmalıdır... Yazıda, bilhassa yer adlarında hiç hareke kullanılmaması ve hemen büyük çoğunluğunun noktasız bırakılması, okumada zorluklar çıkarmaktadır. Üstelik yer adlarının bir çoğu da yanlış yazılmıştır” (bk. M. Kemal Özergin, “Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi”, *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara 1988, s. 251- 309).

<sup>2</sup> Levent Kuru, “Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Rumeli Kadılıkları (XVI. Yüzyılın İlk Yarısı)”, *Tarihin Peşinde Dergisi*, 21 (Konya 2018), s. 247-272. Buna mukabil Alan, genel manada mecmuaların “XVII. yüzyılda özellikle okuma yazma oranının artmasına paralel olarak bir yazım türü olarak karşımıza” çıkmakta olduğunu naklen, fakat herhangi bir itiraz getirmeksizin yazmıştır. Araştırmacı, kadı mecmualarını tanıtırken de, “Kadı mecmuları ise; kadıların yazdıkları şiir denemeleri, kitaplarmın isimleri, muhtelif hesaplamalar gibi mecmuayı kaleme alan kişilerin şahsi notlarının yanı sıra içinde değişik konularda bilgiler de barındıran” eserler olduklarını söyler (bk. Ercan Alan, “1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası”, *Türk Kültürü İnceleme Dergisi*, 41 (İstanbul 2019), s. 42). Ancak, bu mecmualar Alan'ın takdim ettiği gibi müstakil, konuya hasredilmiş eserler olmayıp farklı ve geneli itibarıyla başka eserlerin içlerinde karşılaştığımız ve araştırmacının da ifade ettiği gibi “kişisel notlardır”.

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları, nr. 3774-001<sup>3</sup> ile Milli Kütüphane, Memâlik-i Rumeli'de Olan Kazalar, nr. 06 Hk 1984'te<sup>4</sup> bulunan iki farklı yazma da konuya dair bilgiler içermektedir.

Özergin'in yayımında kullandığı nüshanın kötü ve eksik istinsah edilmiş olmasına bağlı olarak ortaya çıkan okuma problemleri ve 1078 düzenlemesini içeren diğer nüshalardaki bilgiler dikkate alındığında düzenlemenin sadece Rumeli kadılıklarıyla sınırlı kalmayıp imparatorluğun tamamını kapsadığına dair düşüncemiz bizi kasaba kadılıklarıyla ilgili yapılan bu düzenlemeyi tekrar ele almaya sevk etti. Bu sebeple Süleymaniye Kütüphanesi ve Milli Kütüphane'deki nüshalar üzerinden 1078 düzenlemesini yeniden neşrettik. Söz konusu çalışmamız, Eylül 2018'de *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-68 Düzenlemesine Göre)* ismiyle yayımlandı<sup>5</sup>.

Ercan Alan tarafından yayımlanan bir makalede kitabımız bazı açılardan tenkit edilmiştir<sup>6</sup>. Yazarın bilimsel usûl ve üslûbu aşan, şahsi ithamlara varan ifadeleri bizi cevap vermek zorunda bırakmıştır. Yazımızda subjektifliğe kaçmadan bilimsel etik kurallara bağlı kalarak yapılan eleştirilere yanıt verilecektir.

---

<sup>3</sup> Bu kaynak daha önce yalnızca *XVI. Asırda Mısır Eyâleti*, isimli çalışmada kullanılmıştır. Orada da sadece Mısır'da bulunan kadılıkların akçe değerleri verilmiştir. Rütbelerine dair bir bilgiyi yazar kullanmamıştır (bk. Seyyid Muhammed Es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990, s. 255). Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları, nr. 3774-001 Anadolu kazalarının rütbelerini içermez ancak harf sırası ile tüm Anadolu mansıpları sıralanmıştır. Anadolu kazalarının rütbelerine dair bilgiler için bk. Ankara Milli Kütüphane, Memâlik-i Rumeli'de Olan Kazalar, nr. 06 Hk 1984'ten alınmıştır (bk. Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, İstanbul 2018, s. 29).

<sup>4</sup> Kitabımızın Anadolu kadılıklarının rütbelerine dair bölümü bu nüshadan hazırlanmıştır. Mecmua, 1078 düzenlemesinin Rumeli kadılıkları kısmını da içerir.

<sup>5</sup> Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, İstanbul 2018.

<sup>6</sup> Ercan Alan, "1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası", s. 37-96.

Kitabımızda ilk olarak konuya dair bir literatür incelemesi yapılmıştır. Ercan Alan'ın daha önce yayımlanmış olduğu bir makale<sup>7</sup> de bu kapsamda çalışmamızda değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede, araştırmacının çalışmasına kaynak teşkil eden belgenin XVII. yüzyıl sonunda kadılık teşkilatında yapılan yeni bir düzenlemeye işaret etmediği, 1078 düzenlemesine dair farklı bir nüsha olduğu tespiti yapılmıştır. Ayrıca yazarın yayınladığı belge ile Özergin'in yayınladığı nüshayı karşılaştırırken birtakım değerlendirme hataları yaptığı iddia edilmiştir<sup>8</sup>.

Alan'ın hatalı değerlendirme yapmasının birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki; 1078 düzenlemesini içeren kaynaklardaki malumatı sadece rütbelelerin verildiği kısımdan ibaret görmesidir. Özergin, çalışmasının transkript bölümünü [A] ve [B] olmak üzere iki kısım halinde vermiştir. O dönemde elinde tek nüsha olması dolayısıyla fark edilemese de iki liste de düzenlemeye aittir. Bu durum, ortaya çıkan yeni nüshalardan anlaşılmaktadır<sup>9</sup>.

Ercan Alan'ın listeler arasında karşılaştırma yaparken dikkatsiz davranması ikinci hatasıdır. Çünkü makalesinde 1078'de olmadığını iddia ettiği 30 kazadan 7'sinin Özergin'in listesinin hem [A] hem de [B] bölümlerinde olduğunu gözden kaçırmıştır<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ercan Alan, "Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyılın Sonunda Rumeli'de Kadılık Rütbeleri", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi44\\_pdf/2tarih\\_siyaset\\_uluslararası\\_liskiler/alan\\_ercan.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi44_pdf/2tarih_siyaset_uluslararası_liskiler/alan_ercan.pdf), s. 337-366.

<sup>8</sup> Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, s. 21.

<sup>9</sup> 1078 düzenlemesine dair bilgileri barındıran kaynaklar değerlendirildiğinde bu tarihte Rumeli, Anadolu ve Mısır'da bulunan kasaba kadılıkları için oluşturulan listenin iki bölüm halinde tanzim edildiği görülmektedir. İlk listede, yani Özergin'in [A] bölümü olarak tanımladığı listede, kazalar rütbe başlıkları altında gruplanmıştır. İkinci listede, yani [B] listesinde ise her bir kaza akçe değeriyle birlikte elif-ba sırasıyla ayrıntılı olarak kaydedilmiştir. Rumeli kadılıkları için oluşturulan [B] listesinde ayrıca kazaların merkeze olan uzaklık bilgileri ve buldukları sancaklar da kaydedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Özergin'in çalışmasında [B] başlığı altındaki listede verilen bilgiler sadece Rumeli'deki kazaların merkeze uzaklıklarını gösteren basit bir liste değil, 1078 düzenlemesinin bir parçasıdır.

<sup>10</sup> Bk. Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, s. 21.

Alan'ın üçüncü hatası ise gerek Özergin'in kullandığı Belediye nüshasının gerekse kendisinin kullandığı Kamil Kepeci Mevkufat Kalemî Ganem Kitabî'nde bulunan belgenin iki farklı düzenlemeye dair eksiksiz bilgiler içerdiğini düşünmesidir.

Alan, elindeki belge ile Özergin'in bilgilerini karşılaştırmış ve neticede kendisinin yayımladığı belgeye göre XVII. yüzyılın sonunda yeni bir düzenleme yapılarak 30 yeni kazaya rütbe verildiği sonucunu çıkarmıştır. Bu listeler karşılıklı olarak dikkatlice incelendiğinde Alan'ın saydığı 30 kazadan 7'sinin Özergin listesinin [A] ve [B] bölümlerinin her ikisinde de yer aldıklarını yukarıda belirttik. Kalan 23 kazanın ise 18'i Özergin'in yayımladığı listenin [B] bölümünde yer almaktadır<sup>11</sup>.

Özergin'in listesinde rütbelerin verildiği [A] bölümünde olmayıp sadece [B] listesinde olan kazaların Alan'ın kullandığı Kamil Kepeci nüshasında bulunmasının sebebi, müstensihlerin bazı kazaları eksik veya hatalı kaydetmesidir. Nitekim Alan'ın Özergin'in çalışmasına atfen kendi çalışmasında yeni dediği kazaların birçoğu tarafımızca neşredilen Ayasofya nüshasının [A] bölümünde, rütbelerin verildiği kısımda yer almaktadır<sup>12</sup>. Bu açıdan da Ercan Alan'ın yayımladığı belge aslında yeni bir düzenleme olmayıp 1078 tarihli düzenlemenin eksik bir istinsahıdır. Kullanılan kaynağın noksan olması ve araştırmacının "belgenin etkisinde kalarak" etraflı değerlendirme yapmaması okuyucunun yanlış yönlendirilmesine neden olmuştur.

1078 düzenlemesini gösteren kaynaklardaki kaza sayısının farklı olmasının bir sebebi de teşkilatın işleyişidir. Bu tarihte imparatorluğun

<sup>11</sup> Kalan 5 kazadan 3 tanesi 1078 sonrası fethedilmiştir. Kaliça? ve Bercene kazalarında ise yazım hatası olabilir. Alan kitabımızı eleştirdiği yazısında, yayımladığı nüsha ile Özergin'in makalesinin sadece [A], yani rütbe başlıklarının bulunduğu listeleri karşılaştırdığını "bizim kastettiğimiz rütbesi verilen Rumeli kadılıklarının karşılaştırılması idi" ifadeleriyle belirtmektedir. Erbabına malumdur ki, bilimsel bir çalışmada "kast etmek" bir yöntem olarak ileri sürülemez. Dolayısıyla yazara yönelik tenkitlerimizi onun neyi kastettiğini keşfetmeye çalışarak değil, ne yazdığından hareketle dile getirdik.

<sup>12</sup> Ayrıntılı inceleme için bk. Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, s. 21, 113-209, Kıraguyefce, İzdin, Maçın, İmoçka, Kladina, Kızılhisar, Drac, Radomir, Poganya, Suhuryaka, Bihorina maa Korina kazalarının kayıtları.

genelinde bütün kasaba kadılıkları belirli rütbeler altında toplanmış ve bir omurga meydana getirilerek sistem kurulmuştur. Ancak tarihî süreçte fetihler, toprak kayıpları, kazaların sosyo-ekonomik durumundaki değişimler ve teşkilatın ihtiyaçları doğrultusunda kazaların rütbelerinde değişiklikler yapılmıştır. Bu da aynı rütbedeki kaza adetlerinin zaman içerisinde artmasına veya azalmasına neden olmuştur<sup>13</sup>. Hatta XIX. yüzyıla gelindiğinde bazı rütbeler ortadan kalkmıştır<sup>14</sup>. Dolayısıyla rütbe başlıklarının kaza sayılarındaki değişim yeni bir düzenleme değil teşkilatın rutin işleyişiyle ilgilidir<sup>15</sup>.

Alan, 1078 düzenlemesinden kısa bir süre sonra teşkilatta yeni bir düzenleme yapıldığı hususunda, temel olarak, Özergin'in çalışmasında sayısı 12 olan rütbelerin, kendisi tarafından tespit edilen nüshada 13 olduğu iddiasından hareket etmektedir<sup>16</sup>. Biz de kitabımızda bu farklılığın müstensihin tercihinden kaynaklanmış olabileceğini belirtmiştik<sup>17</sup>. Öz eleştiri yapmak gerekirse kitabımızdaki değerlendirmemiz yanlıştır. Bu yanlış değerlendirilmenin sebebi de sadece araştırmacının yazdıklarına güvenip

<sup>13</sup> Örneğin; 1078 tarihinde yapılan düzenlemede Rumeli kadılıkları sitte rütbesi için ismiyle müsemma şekilde Üsküb, Siroz, Tırhala, Silistre, Hezargrad, Hulumic olmak üzere 6 kaza belirlenmiştir. XVII. yüzyılın sonu XVIII. yüzyılın başında sitte rütbeli kaza sayısı 8-9 iken XIX. yüzyılda sitte rütbesindeki kaza sayısı 27'ye çıkmıştır (bk. Yasemin Beyazıt, "Rumeli Kadılıklarının Rütbelerine Dair 1253/1837 Tarihli Bir Yazma", *Belgeler*, XXVIII/32 (Ankara 2008), s. 11-56).

<sup>14</sup> Yasemin Beyazıt, "Rumeli Kadılıklarının Rütbelerine Dair 1253/1837 Tarihli Bir Yazma", s. 11-56.

<sup>15</sup> Nitekim Alan da ilmiye sınıfı için zaman zaman bazı ferman ve kanunlar çıkarılarak düzenlemeler yapıldığını; 1078 düzenlemesinin de "ilebet devam edemeyeceğine göre, birtakım değişikliklere uğramış" olabileceğini belirtir (bk. Ercan Alan, "1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası", s. 54). Bu noktada asıl problem kaza ve rütbe adedindeki her bir sayısal değişimin yeni bir düzenleme olarak mı kabul edileceği yoksa yaşanan değişimlere bağlı sistem içerisindeki tadilatlar olarak mı görülmesi gerektiğidir.

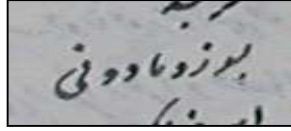
<sup>16</sup> "Burada dikkati çeken ilk husus; 1078 düzenlemesinde 12 olan rütbe sayısının yüzyılın sonunda 13'e çıkmasıdır. İlk 11 rütbe her iki düzenlemede aynı olmakla beraber 1078 düzenlemesinde "130-100 Arası Mansıblar" diye adlandırılan rütbenin; yüzyılın sonunda "130 ile Mezun ve "100 ile Mezun" şeklinde iki farklı rütbeye ayrıştığı görülmektedir", bk. Ercan Alan, "Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyılın Sonunda Rumeli'de Kadılık Rütbeleri", s. 337-366.

<sup>17</sup> Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, s. 22.

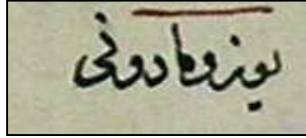
belgenin aslına müracaat etmememizdir. Mevkufat Kalemî nüshasına 1078 düzenlemesini kaydeden kâtip ya da kadı diğer nüshalarda olduğu gibi ilk 11 rütbeyi sıraladıktan sonra “130 ile mezun” başlığı altında Şirşinik kazasından başlayarak 12. rütbeye dâhil olan 96<sup>18</sup> kazayı kaydetmiştir. Bundan sonra herhangi bir rütbe ayırımı yapmamıştır.

Ercan Alan ise çalışmasında 12. rütbe olarak “130 ile mezun” başlığı altında 48 kaza sıralamış ve en son “Cibra” kazasını bu rütbeye dâhil etmiştir. Devamında “100 ile mezun” başlığı ile 13. rütbeyi icat etmiştir<sup>19</sup>. Belgenin orijinali incelendiğinde Ercan Alan’ın “100 ile mezun” şeklinde okuduğu ve yeni bir rütbe saydığı kelimenin 1078 düzenlemesinde geçen ve Özergin’in “Bozomadoni” olarak okuduğu kaza olduğu anlaşılmaktadır.

Burada okuyucuya değerlendirme yapma imkânı vermesi açısından Belediye, Ayasofya, Milli Kütüphane ve Mevkufat Kalemî nüshalarının ilgili bölümlerinin orijinal hallerini veriyoruz.



Özergin, Belediye nüshasında, “Bozomadoni” olarak okumuştur<sup>20</sup>.

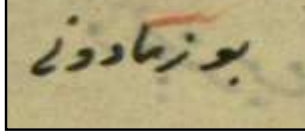


<sup>18</sup> Bu rakam Ayasofya nüshasında 95’dir. Ayasofya nüshası ile Mevkufat Kalemî nüshası arasındaki 1 sayılı fark, Ercan Alan’ın Grebene olarak okuduğu kazadır. Ancak nüshasının aslında bu kaza, “Girine” şeklinde yazılmıştır. Kâtip veya kadı, bu kazayı sehven fazladan yazmıştır. Çünkü Girine ve Grebene kazaları daha önceki rütbelerde geçmektedir. Ayrıca Ercan Alan Çanat rütbesindeki Grebene kazasını Özergin’in okumasına uyarak Krenye okumuştur. Bu kazanın doğru okuması Grebene’dir ve burası Yanya sancağındadır.

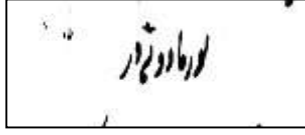
<sup>19</sup> Bu durumda, Alan’ın makalesinde “Rütbesi 1078 ve XVII. Yüzyıl Sonu Düzenlemesinde Değişen Kazalar” başlığı ile hazırlanan Tablo 9 tamamen hatalıdır. Böyle bir değişim yoktur.

<sup>20</sup> İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, nr. K.13.

Levent Kuru-Ahmet Önal, Ayasofya nüshasında, “Yozomadoni” olarak okumuşlardır<sup>21</sup>.



Memâlik-i Rumeli’de Olan Kazalar “Bozmadoni”<sup>22</sup>.



Ercan Alan, Mevkufat Kalemî nüshasında, “Yüz ile mezun” okumuştur<sup>23</sup>.

Alan’ın XVII. yüzyılın sonunda Rumeli kadılıklarında yeni bir düzenleme yapıldığı iddiasının bir diğer dayanak noktası, “Valyeva” ve “Valpova” kazalarının durumudur. Kitabımızda, araştırmacının adı geçen kazalara dair değerlendirmesinin hatalı olduğunu dile getirdik<sup>24</sup>. Bu tespitlerimize cevaben Alan, Özergin’in neşrettiği nüshayı detaylı bir şekilde incelemeyen peşin hüküm vererek yanıldığımız yorumunu yapmıştır<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları, nr. 3774-001.

<sup>22</sup> Milli Kütüphane, Memâlik-i Rumeli’de Olan Kazalar, nr. 06 Hk 1984.

<sup>23</sup> Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (=BOA), Kamil Kepeci (=KK), Mevkufat Kalemî Ganem Kitabeti, nr. 3980.

<sup>24</sup> “Ercan Alan’ın makalesindeki bir diğer değerlendirme yanlışı Valpova ve Valyeva kazalarına dairdir. İstinad ettiği mecmuanın kötü istinsah edilmiş olması Özergin’in, Valpova’yı Valyeva ve Valyeva’yı da Valpova olarak hatalı okumasına sebep olmuştur. Burada iki kazanın rütbe ve akçe değerlerinin farklı olması ve Ercan Alan’ın kullandığı defterde doğru bir okuma yapması, yeni bir düzenleme ya da bir değişiklik olduğu algısı oluşturmuştur. Ancak burada, yeni bir kaza düzenlenmesi yapıldığına dair ipucu tespiti değil sadece bir okuma hatasının tashihi söz konusudur” (bk. Levent Kuru-Ahmet Önal, Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre, s. 22).

<sup>25</sup> “Yazarların Özergin’e ve tarafımıza yaptığı eleştirilerden bir de; Özergin’in okuma hatası yaptığı iddiasıdır. Yazarlara göre; Özergin okuma hatası yaparak Valyeva isimli kazayı Valpova, Valpova isimli kazayı da Valyeva olarak okumuştur. Tarafımızdan yapılan incelemede ise bu kazaların farklı rütbe ve akçe değerleri açısından iki nüshada farklı olarak yer almasından ötürü yeni bir düzenleme olduğu algısının oluştuğunu belirtmişlerdir. Ancak

Alan'ın dipnotta aynen naklettiğimiz cümlelerinden iki sonuç çıkarılabiliriz. İlki Kemal Özergin'i hatalı okuma yapmakla itham ettiğimiz, ikincisi ise kitabımızdaki düzeltme ve değerlendirmenin bütünüyle yanlış, kendi tespitlerinin tartışmasız doğru olduğudur. Nitekim yazar iddialarını devam ettirmektedir.

İlkinden başlamak üzere; çalışmamızda mecmuanın kötü istinsah edilmesinin Özergin'i yanılttığı tespiti yapılmıştır<sup>26</sup>. Belediye nüshasındaki imla yanlışlarından kaynaklanan sıkıntılar bizden önce Özergin tarafından da dile getirilmiştir. Diğer bir ifade ile kâtibin kötü veya yanlış yazımı Özergin'in hata yapmasına neden olmuştur. Özergin'in kullandığı nüshanın hatalar içerdiği yaptığımız yeni nüsha karşılaştırmalarında açıkça görülmektedir. Tabii ki burada teşkilatın işleyişine dair diğer bilgileri değerlendirmeden sadece iki yazma dikkate alınarak bu sonuca ulaşmak mümkün değildir.

Öncelikle, Alan'ın da belirttiği gibi, "Valpova" ile "Valyeva" kelimelerinin Arap elif-basıyla yazılışlarında yalnızca bir nokta farkı vardır. Buradan hareketle araştırmacının iddiasına uygun hareket edersek XVII. yüzyılın sonunda yeni bir düzenleme yapıldığını kabul etmemiz gerekir. Ayrıca bu düzenlemeye göre söz konusu kazaların rütbeleri de yer değiştirmiştir.

---

*burada da yazarların yanlışlıkları açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü Özergin'in neşrettiği İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı K13 numaralı eser incelendiği zaman Özergin'in okuma hatası yapmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu nüshada Valpova kazası "Sâlise" rütbesinde, Valyeva kazası ise; "200-150 Arasına Kârib" başlıklı rütbenin altında yer almaktadır ve Özergin tarafından doğru bir şekilde okunmuştur. Tarafımızdan neşredilen Kamil Kepeci kataloğundaki defterde ise Valyeva "Sâlise", Valpova ise "200-150 Arasına Karîb" başlıklı rütbenin altında yer almaktadır. Bu iki kaza noktasında nüshalar arasında farklılık olduğu görülmektedir. Bu farklılık, nüshaları kaleme alan müstensih'in yazım yanlışından kaynaklandığı gibi, farklı bir düzenlemeye gidildiğini de gösterebilir. Sonuçta 1078 düzenlemesinin orijinal nüshasının olmaması ve iki kazanın eski harflerle yazımı noktasında tek farkın sadece bir noktadan ibaret olması bu durumu açıklamakta zorluk yaşatmaktadır. Ancak burada, yazarlar Özergin'in neşrettiği nüshayı detaylı bir şekilde incelemeyen hüküm verdikleri ve yanlışlıkları görülmektedir" (bk. Ercan Alan, "1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası", s.37-96).*

<sup>26</sup> Ayrıca bk. Levent Kuru-Ahmet Önal, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, s. 116.



Alan'a göre, Özergin'in çalışmasında sâlise rütbesinde olan Valpova kazası, otuz yıl içinde bu rütbeden dört basamak aşağıya inip 150-200 akçelik mansıplar içine girmiştir. Buna karşılık "Valyeva" kazası ise 150-200 akçelik mansıpların bulunduğu rütbeden dört basamak yükselerek sâlise rütbesine çıkmıştır. Alan, bu durumu yeni düzenlemenin delili göstermiştir.

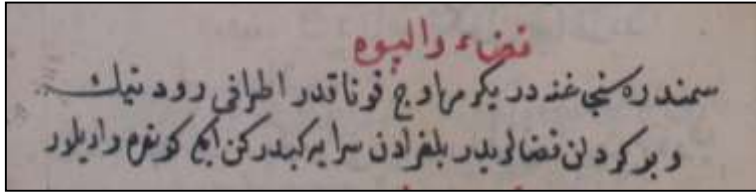
Teşkilatın çalışma prensiplerini bilen araştırmacılar kazaların rütbeleri ile kadıların kazalardan elde ettikleri gelirler arasında bir korelasyon olduğunu bilirler. Bu durumda yazarın iddiası doğru ise takriben 30 yıl içinde iki kaza aynı anda iki farklı akıbete uğramıştır. Kazalardan birisi büyük bir istilaya uğramış ya da salgın hastalık veya doğal afet yaşamıştır. Bu yüzden kaza düşük seviyeli mansıplar arasına girmiş ve nihayetinde rütbesi dört derece birden düşürülmüştür. Diğer kaza ise aynı süre zarfında büyük bir göç almış, nüfusu artmış ve bu sayede bölgenin önemli bir merkezi olmuştur. Böylece rütbesi yine dört derece birden arttırılmıştır.

Bu tespitin yanlış olup hatalı okumanın söz konusu olduğuna dair yaptığımız saptamayı Alan'ın bizi bu konuda eleştirdiği makalesiyle desteklememiz yerinde olacaktır. Müellif, söz konusu makalesinde Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde bulunan mecmua içindeki bilgiler ile Özergin'in çalışmasını karşılaştırmıştır. Bu çalışmada, yazar kullandığı kaynakta bazı kazaların iki kere (s. 57) kaydedildiğini belirtir<sup>27</sup> ve bunlardan ikisini de "Valpova" kazası olarak gösterir. Çalışma incelendiğinde "Valpova" olarak yazılanlardan birinin "Valyeva" kazası olması gerektiği hemen göze çarpıyor. Çünkü Pojega sancağındaki "Valpova" iki kere yazılırken Semendire sancağındaki "Valyeva" kazası araştırmacının listesinde hiç geçmemektedir. Yazar, "Valyeva" ve "Valpova" kazaları hususundaki iddia ve ısrarına rağmen bu eksikliğin farkına varamamış ve bunlardan

<sup>27</sup> Alan, çalışmasında, Yenibazar, Bender, Kalonya, Karacadağ ve Valpova kazalarının iki defa yazıldığını belirtir (bk. Ercan Alan, "1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası", s. 57). Bu 5 kazadan sehven iki defa yazılan Yenibazar ve Bender kazalarıdır. Kalonya, Karacadağ ve Valpova'da ise müstensihin yazım hatası olmuştur. İki Kalonya'dan biri Kolonya, iki Karacadağ'dan biri Karadağ, iki Valpova'dan biri de Valyeva'dır. Bu durum kullanılan mecmuanın diğer bölümlerinin incelenmesiyle kolayca anlaşılmaktadır.

birinin “Valyeva” olabileceği ihtimalini dahi aklına getirmemiştir<sup>28</sup>. Bu hatanın sebebi Alan’ın elindeki kaynağı gereği gibi tektik etmemesidir.

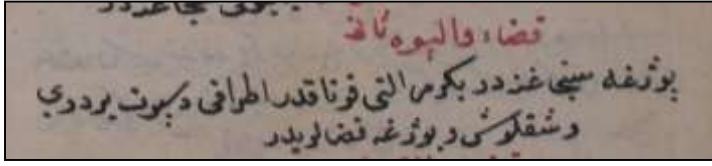
Alan’ın kullandığı Koyunoğlu nüshasının aslı incelendiğinde müstensihin de iki “Valpova” yazdığının farkında olduğu görülmektedir. Alan’ın neşrini yaptığı rütbelerin verildiği bölümde iki “Valpova” yazılmıştır. Fakat kazaların konum bilgilerinin verildiği ikinci bölümde iki “Valpova”dan birinin üzerine “sâni” şerhi eklenmiştir. Bu durum bize, mecmuayı kaleme alan kişinin Rumeli coğrafyasını çok iyi bilmediğini ve eseri istinsah ettiği defterin sıkıntılı olduğunu gösterir. Araştırmacının ise, kullandığı kaynağı etraflıca incelemesi, var olan kaynaklar arasında mukayeseler yapması ve kâtibin yaptığı yanlış çalışmada vurgulaması gerekmektedir. Böyle bir tutumun okuyucuyu gereği gibi aydınlatacağı kanaatindeyiz.



*Kaza-i Valpova Semendire sancağın[dl]dır. Yirmi üç konaktır. Etrafı Rudnik ve Böğürdelen kazalarıdır...*<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Yazar, çalışmasında iki tablo vermiştir. İkinci tablosunda Belediye nüshası, Mevkufat Kalemî nüshası ve İzzet Koyunoğlu nüshasındaki bilgileri karşılaştırmıştır. Bu tabloda Valpova kazasına dipnot verilerek Koyunoğlu nüshasında iki defa yazıldığı ve iki rütbeli olduğu bilgisi düşülmüştür. Valyeva kazasına dair yapılan nüsha karşılaştırması kısmı ise sadece Belediye nüshasında var olduğu, diğer nüshalarda olmağını belirtecek şekilde boş bırakılmıştır (bk. Ercan Alan, “1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası”, s. 37-96).

<sup>29</sup> Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, nr. 13928-29, vr. 28a; Burası Valyeva’dır.



*Kaza-i Valpova sâni Pojega sancağın[d]adır. Yirmi altı konaktır. Etrafı  
Despot Brodi ve Şikloş ve Pojega kazalarıdır...<sup>30</sup>*

Bu açıklamalardan sonra şu tespiti yapmak yerinde olacaktır: “Valpova” kazası tüm nüshalarda tektir ve rütbesi de 1078 düzenlemesine göre “150-200” arasında olan mansıblardandır. Yani iki rütbeli değildir. “Valyeva” kazası da yine tüm nüshalarda bulunmaktadır. 1078 düzenlemesine göre de “sâlise” rütbesindedir<sup>31</sup>. O zaman bu tartışmanın neticesi açıktır. Özergin’in kullandığı Belediye nüshasını yazan kişi hata yaparak “Valyeva” yazacağı yere “Valpova”, “Valpova” yazacağı yere de “Valyeva” yazmıştır. Özergin de bu şekilde okumuştur. Çünkü elinde karşılaştırma yapacak başka bir nüsha yoktu. Yeni tespit edilen nüshalar bu meseleyi açıklığa kavuşturmuştur.

## Sonuç

Kitabımızda kullandığımız Ayasofya nüshasının, konuyla ilgili ilk nüsha olduğu iddiasında değiliz. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Ayasofya nüshası, kitabın yayını safhasında tespit edebildiğimiz kaynaklar arasında 1078 düzenlemesine en yakın tarihli ve imlası da en düzgün nüshadır. Kitabı neşretmekteki öncelikli amacımız 1078 düzenlemesine dair ortaya çıkan yeni bir nüshanın neşrini yapmak ve düzenlemenin kapsamının daha geniş olduğunu vurgulamaktır. Literatür değerlendirmesi bölümünde de

<sup>30</sup> Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, nr. 13928-29, vr. 28b; Burası Valpova’dır.

<sup>31</sup> Ercan Alan “1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası” çalışmasının nüsha karşılaştırmaları tablosunda Kepeci nüshası kısmını boş bıraksa da yine kendisinin yayımladığı ve bizim 1078 düzenlemesi olarak değerlendirdiğimiz kopyası, makalede bu kaza sâlise rütbesinde görünür (bk. Ercan Alan, “Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyılın Sonunda Rumeli’de Kadılık Rütbeleri”, s. 337-366).

bilimsel çalışmaların doğasına uygun olarak elimizdeki kaynaktan hareketle mevcut çalışmalardaki eksik ya da hatalı gördüğümüz hususları vurguladık.

Türk tarih yazımının en önemli problemlerinden biri, Arap menşeli Osmanlı/Türk elif-basıyla yazılmış yer adlarının Latin menşeli Türk alfabesine aktarılmasıdır. Bu türlü çalışmalar biz de dâhil birçok araştırmacıyı zaman zaman hataya düşürmektedir. Yapılan yanlışları düzeltme amacı taşıyan çalışmalar ise mesleğin doğası gereğidir. Türk tarihi alanında yapılan her çalışma bilimsel etik kurallarına bağlı kalındığı sürece değerlidir ve her çalışmanın eksik yanları mutlaka olacaktır<sup>32</sup>.

## KAYNAKLAR

### I. Arşiv Kaynakları

Ankara Milli Kütüphane, Memâlik-i Rumeli'de Olan Kazalar, nr. 06 Hk 1984.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, (=BOA), Kamil Kepeci (=KK), Mevkufat Kalemî Ganem Kitabeti, nr. 3980.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı, nr. K.13.

Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, nr. 13928-29.

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Yazmaları, nr. 3774-001.

### II. Araştırma Eserleri

ALAN, Ercan, "1078 (1667-1668) Tarihli Rumeli Kadılık Rütbeleri Düzenlemesine Dair Yeni Bir Kadı Mecmuası", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 41 (İstanbul 2019), s.37-96.

---

<sup>32</sup> Bizim çalışmamızda da gözden kaçan hatalar vardır. Örneğin; s. 13'te H. 952 (1545-1546) tarihi sehven 982 (1574-1575) olarak yazılmıştır, s. 45-63 arasında verdiğimiz tabloda 4 kazanın ismi iki defa yazılmış bu da 428 olan Rumeli'deki kaza sayısını 432'ye çıkarmıştır. Sayfa 71'de yer alan tablodaki dipnot numaralarında mizanpaj aşamasında hatalar oluşmuştur. Buna göre tabloda görülen referans numaraları sırasıyla 7, 8, 9 değil 48, 49, 50 olacaktır. Sayfa 23'te Ahmet Halaçoğlu'nun çalışmasına dair tespitlerimiz ise kısmen hatalıdır. Halaçoğlu'nun listesi Rumeli kadılıklarının 18. yüzyıldaki durumlarını gösterir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki çatı yapı yine 1078'e dayanır.

- \_\_\_\_\_, "Yeni Bir Belgeye Göre XVII. Yüzyılın Sonunda Rumeli'de Kadılık Rütbeleri", [http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi44\\_pdf/2tarih\\_siyaset\\_uluslararasıiliskiler/alan\\_ercan.pdf](http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt9/sayi44_pdf/2tarih_siyaset_uluslararasıiliskiler/alan_ercan.pdf), s. 337-366.
- \_\_\_\_\_, *Kadıasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.
- BEYAZIT, Yasemin, "Rabia'dan İnebahtı'ya Rumeli Kadılık Rütbeleri", *Yeni Türkiye, Rumeli ve Balkanlar Özel Sayı*, I/66 (Ankara 2015), s. 1228-1235.
- \_\_\_\_\_, "Rumeli Kadılıklarının Rütbelerine Dair 1253/1837 Tarihli Bir Yazma", *Belgeler*, XXVIII/32 (Ankara 2008), s. 11-56.
- KURU, Levent – ÖNAL, Ahmet, *Osmanlı Kaza Teşkilatı (1078/1667-1668 Düzenlemesine Göre)*, İstanbul 2018.
- KURU, Levent, "Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Rumeli Kadılıkları (XVI. Yüzyılın İlk Yarısı)", *Tarihin Peşinde Dergisi*, 21 (Konya 2018), s. 247-272.
- ÖZERGİN, M. Kemal, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi", *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara 1988, s. 251- 309.
- Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990.

## TÜRK KÜLTÜRÜ İNCELEMELERİ DERGİSİ'NİN YAYIN İLKELERİ

1. *Türk Kültürü incelemeleri Dergisi* tarih ve edebiyat alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ULAKBİM Sosyal Bilimler Veritabanı, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index indeksleri tarafından taranan, Academic Keys veri tabanları tarafından takip edilen Uluslar arası hakemli, Türkiye'nin ilk sosyal ve beşerî bilimler dergisidir.

2. Makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiri, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

3. Derginin dili Türkçe'dir. Ancak ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların yaygın doğu ve batı dillerinden biriyle hazırladıkları yazılar ve Türk lehçelerinde yazılmış yazılar da yayımlanabilir. Yayımlanacak her yazının başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da konmalıdır. Diğer dillerde yayımlanacak makaleler için o dillerde özet ve anahtar kelime eklenebilir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 10 kelime olmalıdır.

4. Dergi, Bahar ve Güz döneminde olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Gerekli hallerde Yayın Kurulunun kararıyla Özel Sayı olarak da yayımlanabilir. Bir yazarın bir sayıda birden fazla yazısı yayımlanamaz.

5. Dergi, hakemli bir yayındır. Gönderilen yazılar önce konu, sunuş tarzı ve teknik bakımdan Yayın Kurulunca incelenir. Yayımlanmaya uygun bulunanlar konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması hâlinde yayımlanır. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde ise makale üçüncü bir hakeme gönderilir ve onun kararına göre hareket edilir. Hakemler raporlarında bazı hususların düzeltilmesini istemişlerse düzeltmelerin yapılması için makaleler yazara geri gönderilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise sebebini yazılı olarak açıklamalıdır. Yazıların değerlendirilmesi esnasında gizlilik esastır. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara da hakem adı bildirilmez. Raporlar beş yıl süreyle saklı tutulur.

6. Yazılarda Türk Dil Kurumunun imlâ kılavuzuna uyulması tavsiye edilir. Ancak, netice olarak yazılardaki imlâdan yazarlar sorumludur.

7. Yazılar, dergimize [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com) adresinden gönderilmelidir. Yazıda metin okuma varsa, metnin orijinalinin fotokopisi de incelemenin sağlıklı olabilmesi için dosyaya konmalıdır. Aynı durum tercüme için de geçerli olup tercüme metnin

orijinali de gönderilmelidir. Zira, tercüme çalışmaları da telif çalışmaları gibi hakem onayına gönderilir.

8. Makalelerin bütününde, (transkripsiyonlu metnin yer aldığı bölümlerin dışında da) -dipnotlar dahil- “DEV-RA” fontu kullanılmalıdır. DEV-RA fontu Yazım ve Yayın İlkeleri bölümünden indirilebilir. Normal metinde 12, dipnotta 9 punto ölçüsü kullanılmalıdır.

9. Yazar adı, başlığın altına yazılmalı; unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi, yazarın ORCID numarası dipnotta (\*) işareti ile yazılarak belirtilmelidir. Başlığa konacak dipnotu da (\*) işareti ile gösterilmelidir.

10. Kaynak göstermede takip edilecek usuller:

Dergide, klasik dipnot sistemi uygulanmaktadır. Dipnotlar, ilgili kelime veya cümlenin sonuna rakam konarak sayfa altında verilmelidir.

Kitaplarda: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, sayfa.

Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

Birden çok cildi olan eserlerde: Yazar Adı Soyadı, *Kitap Adı*, Basıldığı yer yıl, cilt, sayfa.

Örnek: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

Makalelerde: Yazar Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Dergi Adı (veya kısaltması)*, cildi / sayısı, Baskı yeri ve yılı, sayfası.

Örnek: M.Orhan Okay, “Duanın Şiiri”, *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Yazarsız çalışmalar başlıklarıyla kaynak gösterilirler. Bunun için başlıkta anlamlı kısaltmalar yapılabilir.

Dipnotlarda atıf yapılan eserin ilk geçtiği yerde tam künyesi verilmeli, daha sonraki yerlerde “a.g.e.” şeklinde; eğer atıf yapılan makale ise “a.g.m.” olarak kısaltılmalıdır. Yazar adı ve soyadı iptal edilmemelidir.

11. Makale içinde gösterilen başvuru kaynaklarının tümü makalenin sonunda bibliyografya/kaynakçada ilk yazarın soyadına göre alfabetik verilmelidir. Yararlanıldığı halde metinde yer verilmeyen kaynaklar bibliyografyada gösterilmez.

Kaynakçada dipnottan farklı olarak ilk yazarın soyadı başa alınır, yayınevi gösterilmemişse baskı yerinden önce yayınevi gösterilerek yukarıdaki sistem uygulanır.

Çift veya daha çok yazarlı eserlerde ilk yazarın soyadı başa alınarak soyadı, adı yazılır, diğer yazarlarınkı adı soyadı sıralamasıyla yazılır.

Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve mutlaka indirme tarihi belirtilmelidir:

[http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat\(14.10.2006\)](http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat(14.10.2006))

12. Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
13. Yazar, ad ve soyadı ile birlikte akademik unvanını ve görev yaptığı kurum adını tam olarak belirtmelidir. Ayrıca, kendisiyle irtibat kurulabilmesi için sitemize üye olmalıdır.
14. Yayımlanacak makalelerde esasa ilişkin olmayan redaksiyon değişiklikleri ve tashihler, dergi Yayın Kurulu ve Anadili Sorumluları tarafından yapılır.
15. Makale, tercüme veya eleştirisi yayımlananlara 1 adet basılı dergi verilir.
16. Gönderilen makalelerin işlemleri [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com) adresinden takip edilebilir.
17. Basılmayan yazılar iade edilmez.





## AUTHOR'S GUIDE

1. *The Journal of Turkish Cultural Studies* is the first international social and humanities journal that publishes academic works in the field of history and literature and is scanned by ULAKBIM Database of Social Sciences, Modern Language Association (MLA), Academic Resource Index and followed by Academic Keys database.

2. Submission of an article is taken to imply that it has not been previously published, they should be appropriate to the academic standards and should be original. Parts of an M.A. or a Ph. D. thesis or their abstracts are not published. A paper presented at a scientific meeting can be published in the form of an article if it is not published anywhere else.

3. The language of the Journal is Turkish. However, the articles written in other widespread languages or in one of the Turkish dialects are also welcomed. All contributions should include an abstract in both Turkish and English, and the keywords both in Turkish and English are also required. The English abstract should have an English title, too. For the articles written in other languages, an abstract and keywords in that language should be added. The abstracts should be in 150 - 200 words, and the keywords should not exceed 10.

4. The Journal is published semiannually in autumn and spring. If required, upon the decision of the Editorial Board, a Special Issue can be published additionally. In every issue only one article of the same author can be published.

5. The Journal is a refereed journal. The articles submitted for publication are firstly evaluated by the Editorial Board in terms of their content, style and methodology. The ones which are chosen to be published are sent to two specialists of the subject for refereeing. If both of the reports of the referees are positive, they are published. If one of the reports is positive and the other one negative, the article is passed to an external referee and according to the decision of this referee the final decision is given. If the referees ask for some changes in their reports, the article is sent back to author for the changes. If the author does not agree with the conditions of the referees, s/he should explain her/his reasons in a written form. Confidentiality is the main point in the evaluation of the articles. For the purposes of blind refereeing, the names of the authors are not sent to the referees, and the authors are not informed with the names of the referees. The reports are kept for five years as confidential. A letter is sent to the referees of the published issue about their refereeing of the relevant issue.

6. The spelling rules in the Spelling Guide of the Turkish Language Association are advised to be followed. However, the writers are responsible for the spelling in their articles.

7. Articles must be sent to our journal at [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com). If there are transliterations in the articles, the photocopies of the original texts should be enclosed to the file sent so as to provide a reliable evaluation. The same condition is also valid for the translations, therefore the source texts of the translations should also be submitted since the translations are also evaluated by the referees.

8. In all articles the "DEV-RA" font (including the notes) should be used (except for the sections where the transcriptional text is included). The DEV-RA font can be downloaded from the Writing and Publishing Policies section. In the normal text, 12 point, in the footnote 9 point should be used.

9. The name of the writer should be written under the title of the article; the academic title, the institution and the e-mail address and the ORCID number of the writer should be given as a footnote with an asteriks (\*). The footnote(s) related to the title of the article should also be given with the asteriks.

10. The guidelines for references:

In the journal, classical footnote system is used. Footnotes must be given under the page by putting a number at the end of the relevant word or sentence.

For the books: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, page.

Example: Örnek: Amil Çelebioğlu, *Ali Nihad Tarlan*, Ankara 1989, 25.

For the works of multi-volumes: Name and surname of the author, *Name of the Book*, publication place and year, volume, page.

Example: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşlikatından Kapıkulu Ocakları*, Ankara 1984, II, 154.

For articles: Name and surname of the author, "Title of the Article", *Name of the Journal*, volume and issue of the journal, publication place and year, page number(s).

Example: Örnek: M.Orhan Okay, "Duanın Şiiri", *Türk Dili*, LI/420, Ankara 1986, 504-511.

Works without authors are cited by their titles. For this, there can be meaningful abbreviations in the title.

11. All referenced works must be given in the bibliography at the end of the article. The works that are not used in the article even though they are being made use of are not shown in the bibliography.

The referenced works must be listed in the same system as in the article. In the case of diversity of resources, encyclopedias, biography sources, articles, archive

documents etc. can be classified within itself. For the use of materials from the archives, the names of the registers should be written in *italics* and the classifications of the documents in standard fonts.

References to two-author works, the name and the surname of the first author and the name and the surname of the second author should be written. There should be an “-” between the names of the two authors.

Example: Mehmet Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, ...

References to multi-author works, after the name and the surname of the first author is given, the names of all the authors should be given in the same order.

For the references to the web addresses, these addresses should be given in the bibliography and the date of the last visit to these addresses should be mentioned. <<http://www.turkiyat.gazi.edu.tr/turkiyat>> (14.10.2006)

12. 11. The authors of the articles are responsible for their works.

13. The writers should mention their academic titles and their institutions exactly, besides their surnames and names. Moreover, they should be a member of the site to contact with them.

14. For the articles to be published, the changes in editing and proofreading which are not related to the content are done by the Editorial Board and editors of the native language.

15. To the writers whose articles, translations or critical reviews are published, 1 published journal is given.

16. The process of the submitted articles can be followed at [www.tkidergisi.com](http://www.tkidergisi.com)

17. The Works which are not published are not returned.