

## İÇİNDEKİLER

### Tarih

<i>Koray ÖZCAN</i> Orta Asya Türk Kent Model/ler/i Üzerine Bir Araştırma (VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla Kadar) .....	1-22
<i>Numan ELİBOL</i> XVI-XVII. Yüzyıllarda Avusturya'nın Doğu Ticareti .....	23-50
<i>Mustafa AYDIN</i> Mısır Meselesinde İlk Rus Hamlesi: Muravyev ve Raporu .....	51-76
<i>Azmi ÖZCAN</i> Osmanlı Devletinin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909) .....	77-100

### Edebiyat

<i>Nihat ÖZTOPRAK</i> Rûhî'nin Şiir Anlayışı .....	101-136
<i>Pervin ÇAPAN</i> Şeyh Gâlib'de Ateş İmajına Dâir .....	137-166
<i>Ömer ZÜLFE</i> “Üsküf” Üzerine .....	167-190
<i>Emel KEFELİ</i> Evliliği Sorgularken: Levâyh-i Hayat .....	191-204

### Tercüme

<i>Talat TEKİN (Çev. Ceval KAYA)</i> Kök Türkçe <i>büntegi</i> Üzerine .....	205-208
<i>Barbara FLEMING (Çev. Çengiz TOMAR)</i> Memlûk Saray ve Garnizonlarında Edebî Faaliyetler .....	209-220

### Kitabiyât

<i>Kemal BEYDİLLİ</i> Sekbanbaşı Risalesi'nin Müellifi Hakkında .....	221-224
<i>Murat SARICIK</i> Sayın Hasan Yüksel'in “Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibu'l-Eşraflık Müessesesi” Kitabı Hakkındaki Yazısı Üzerine .....	225-237





ORTA ASYA TÜRK KENT MODEL/LER/İ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA  
(VIII. YÜZYILDAN XIII. YÜZYILA KADAR)

Koray ÖZCAN\*

ÖZET

*Bu araştırma, VIII.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk egemenlik coğrafyasında organize edilmiş yerleşme sisteminin mekânsal yansımaları olarak örgütlenen Orta Asya Türk kent model(ler)ini belirlemeyi amaçlamaktadır.*

*Bu noktada, Orta Asya Türk kent model(ler)ine dönük çıkarımlar yapılabilmesi için, VIII.-XIII. yüzyıl zaman aralığında Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal değişim/dönüşüm sürecinin ortaya konması gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın bir başka boyutu da Türk kent model(ler)ini biçimlendiren dinamiklerin belirlenmesidir.*

*Orta Asya Türk kent model(ler)ine dönük (olası) modellerin belirlenebilmesi için metodoloji boyutunda, dönemin özgün yazılı ve görsel kaynaklarının harita ya da plânlar üzerine aktarılması yoluyla çözümlenmesine dönük bir metodoloji kullanılmıştır.*

*Anahtar Kelimeler*

*Orta Asya Türk kenti, kent model/ler/i, mekânsal evrim.*

Burada ortaya konulan Orta Asya Türk kenti kavramı ile anlatılmak istenen; VIII.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk egemenlik coğrafyası üzerinde uzak mesafe ticaret potansiyeli ve dönemin siyasal-askerî koşullarına dayalı olarak organize edilen yerleşme sisteminin mekânsal yansıması olarak sosyal-kültürel-ekonomik-siyasal boyutlarda Türk yönü hakim kentsel mekân organizasyonlarıdır.

Bu araştırmanın metodolojisi kapsamında Orta Asya Türk kültür tarihinin kaynakları olarak değerlendirilen kitabeler ve efsaneler veya metinler gibi özgün tarihî kaynaklar ile arkeolojik buluntu ve haritalar kullanılarak, VIII.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk kent modellerine dönük çıkarımlar yapılabileceği düşünülmüştür.

---

\* Dr., Selçuk Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Plânlama Bölümü/[korayzcan@yahoo.com](mailto:korayzcan@yahoo.com)

Araştırmanın mekânsal çerçevesi; Orta Asya Türk kent kültürü coğrafyası olarak, kuzeyde Altay, Pamir ve Tien-Şian Dağları ile Yenisey ve Orhun-Selenge-Tula Vadileri/Yedi Su yöresi, güneyde Talas Ovası, Tarım ve Çu-İli havzaları, Issık ve Lob-Nor gölleri ile doğuda Kan-Su Havzası ve batıda Amu Derya-Sri Derya vadisine dek uzanan bölge ele alınmıştır (Harita 1).

#### Tarihsel Arka Plân:

#### Türk Kültüründe Yerleşik Yaşam Sorunsalı

Türk kent kültürü tarihsel kökenleri boyutunda irdelenirse;<sup>1</sup> tarihî kaynaklarda dinsel/kült merkezi işlevindeki Hun hanedanından Tsü-k'ü Meng-Sün tarafından M.S. IV. yüzyılda Kan-Su yöresinde dini-siyasal-yönetimsel merkez/başkent olarak kurulduğu anlaşılan *Ejder kentinin*<sup>2</sup> ya da

<sup>1</sup> E. H. Parker, "The Origin of the Turks", *English Historical Review*, Sayı 11, 1896, s. 431-458; Enver Behnan Şapolyo, "Orta Asya Siteleri", *Belediyeler Dergisi*, Sayı 40, Ankara 1938, s. 29-31; A. Zeki Velidi Togan, "Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi", *Arkadaş*, İstanbul 1942, I, 1-22; Bahaeddin Ögel, "İlk Töles Boyları", *TTK Belleteni*, XII/48, Ankara 1948, s. 795-831; Aynı mlf., "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *TTK Belleteni*, XXI/81, Ankara 1957, s. 99-100; Aynı mlf., *SINO-TURCICA; Çingiz Han ve Çin'deki Hanedanının Türk Müşavirleri*, Taipei 1964, s. 12; V. M. Jirmunskiy, "Sirderya Boyunda Oğuzlara Dair İzler", *TTK Belleteni*, XXV/99, Ankara 1961, s. 471-483; Emel Esin, "Orduğ; Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri", *A.Ü. DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, VII/10-11, Ankara 1972, s. 137-140; Safa Öcal, "Türklerde Yerleşim ve İlk Türk Şehirleri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 23, Ankara 1983, s. 126-138; Faruk Sümer, "X. Yüzyılda Oğuzlar", *A.Ü. DTCF Dergisi*, XVI/3-4, Ankara 1958, s. 131-137; Aynı mlf., "Eski Türklerde Şehircilik; Balık ve Kend", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 31, İstanbul 1984, s. 1-103; Aynı mlf., *Eski Türklerde Şehircilik*, Ankara 1994; Tahsin Ünal, "Eski Türklerde Şehir ve Şehircilik", *Türk Kültürü*, Sayı 135, Ankara 1974, s. 171-178; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 3-8; Reşat Genç, *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara 1997; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara, 2001. Lev Nikolayeviç Gumilev, *Hunlar*, İstanbul 2003, s. 23.

<sup>2</sup> Wolfram Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları; Bir Kaynak Kitabı*, Ankara 1942, s. 77; Masao Mori, "Kuzey Asya'daki Eski Bozkır Devletlerinin Teşkilatı" *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, İstanbul 1978, s. 220; Özkan İzgi, "Hunlar, Göktürkler ve Uygurlarda Geleneksel Festival ve Eğlenceler", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 31, İstanbul 1978, s. 30-31; İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, İstanbul 1985, s. 79-80; Emel Esin, "Gök-Türklerin Ecdadından Tsü-k'ü Meng-Sün (M. 367-433) Devrinde Sanat", *Türk Kültürü*, Sayı 100, Ankara 1971, s. 320; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, Ankara 1995, II, 566; Aynı mlf., "Doğu Göktürkleri", s. 93; E. Esin, "Orduğ", s.140; S. Öcal, "Türklerde Yerleşim", s. 112.

göçebe toplulukların tarımsal araç-gereç yardımı yapılması ve toprak verilmesi yoluyla askerî-zirâî nedenlerle sınır bölgelerinde iskân edilmesi<sup>3</sup> veya toprak ıslâhı ve nehir drenajı/su kanalı inşa faaliyetleri gibi yerleşik yaşama ilişkin organizasyonların varlığı,<sup>4</sup> Türk kent kültürünün kökenlerinin proto-Türk olarak kabul edilen Chou/Hun hanedanına (M.Ö. 1050-249) dek uzandığını düşündürmektedir.

Bu noktada, Orta Asya Türk kültürü üzerine yapılan sosyolojik boyuttaki araştırmalar incelenirse,<sup>5</sup> Türk kültür ve medeniyeti sosyal ve ekonomik boyutta göçebe ve akıncı yaşam dönemi olarak kabul edilen Hun ve Göktürk kültürlerinde tarımsal üretim faaliyetlerinin varlığına ilişkin buluntulara dayanılarak, Türklerin yaz dönemlerinde yaylaklarda göçebe ve akıncı, kış dönemlerinde ise kışlaklarda yarı-yerleşik olmak üzere ikili bir yaşam biçimine sahip olduğu söylenebilir.

Nitekim Orta Asya Türk kültür tarihinin kaynağı olarak kabul edilen kitabelerde,<sup>6</sup> “..yeşil yayla yaylağım, kızıl kaya kışlağım..” ya da “..yapraklı ağaç yaylağım, kuşlu ağaç kışlağım..” gibi ifadeler, Türklerin iklimsel koşullara dayalı olarak ikili bir yaşam biçimine sahip olduğunu doğrular niteliktedir.

<sup>3</sup> Wolfram Eberhard, “Eski Türk Devletlerinin Ekonomisi Hakkında İncelemeler I; Toba'ların Hayvancılığı”, *TTK Belleteni*, IX/36, Ankara 1945, s. 491.

<sup>4</sup> T. Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1963, I, 156-157; Tahsin Ünal, “Eski Türklerde Tarım”, *Türk Kültürü*, Sayı 134, Ankara 1973, s. 124-125; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1991, s. 164; L. N. Gumilev, *Hunlar*, s. 34-35, 61, 63, 110.

<sup>5</sup> Annemarie Von Gabain, “Köktürklerin Tarihine Bir Bakış”, *A.Ü. DTCF Dergisi*, II/5, Ankara 1944, s. 685-695; Aynı mlf., “Köktürklerin Tarihine Bir Bakış: Şehir Gözüyle Step”, *A.Ü. DTCF Dergisi*, VIII/3, Ankara 1950, s. 373-379; Tuncer Baykara, *XI. Yüzyıla Kadar Türk Şehri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1971, s. 5-10; Aynı mlf., “Göktürk Yazıtlarının Türk İskân Tarihindeki Yeri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı (1990)*, Ankara 1994, s. 17-29; Şinasi Tekin, “Metinlere Dayanarak Eski Türklerde Göçebe (=Ötüken) ve Şehir (=Hoçu) Medeniyetlerinin Tahlili”, *A.Ü. Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Sayı 3, Ankara 1972, s. 36-37; Doğan Kuban, *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri (Anadolu'dan Önce Türklerin Sanat Ortaklıkları)*, İstanbul 1993, s. 67-85; Cengiz Tunç, “Eski Türklerde Sosyo-Ekonomik Yapı Üzerine Bir Deneme”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, Ankara 1980, s. 48-60; Orhan Türkdöğen, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul 1996, s. 134-138; E. Esin, “Orduğ”, s. 135-215; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 8-19; B. Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 43-89. F. Sümer, “Balık ve Kend”, s. 1-103.

<sup>6</sup> Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları I*, İstanbul 1936, s. 86, 88.

Söz konusu dönemlere ilişkin tarihî kayıtlar irdelenirse;<sup>7</sup> Proto-Türk olarak kabul edilen Hun ve Göktürk dönemlerinde Çin ile kurulan ekonomik faaliyet ve alış-veriş ilişkileri kapsamında, Türklerin -genelde göçebe yaşam biçimine sahip olduğu kabul edilmekle birlikte- Çinlilerden tohumluk buğday ve tarımsal araç-gereç aldığına ya da Göktürklerin Yenisey havzasında demir işçiliği yaptığı ve demir ocakları işlettiği gibi yerleşik yaşama dair kayıtlar, yerleşik ya da -en azından- yarı yerleşik yaşam geleneğinin Hun ve Göktürk dönemlerine dek uzandığını düşündürmektedir.

Göktürk dönemine tarihlenen kitabelerde;<sup>8</sup> “..Ötüken ormanında oturup kervan ve kabile gönderirsen hiçbir mihnet ve zaruret olmaz..” ya da “..Doğuda Kadırgan ormanının ötesine kadar Türk milletini kondurup, yerleştirdik, nizam ve intizama koyduk. Batıda Kengü-Tarmana kadar Türk elini kondurup, yerleştirdik, nizam ve intizama koyduk..” gibi ifadeler, iskân politikaları kapsamında yerleşik yaşam kültürünün kökenleri ve varlığına ilişkin dikkat çekici kayıtlar olarak değerlendirilmektedir.

Arkeolojik araştırmalardaki bulgulara göre,<sup>9</sup> Hun ve Göktürk dönemlerine tarihlendiği anlaşılan *Ak-Tura* ve yaklaşık on km. uzunluğundaki *Tö-Tö* su kanalı ile Selenga-Orhun ve Yenisey vadilerindeki su kanallarının varlığına ilişkin buluntular, tarımsal organizasyonlar ve su-

<sup>7</sup> Özkan İzgi, “XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletleri'nin Çin'le Yaptığı Ticari Münasebetler”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, İstanbul 1978, s. 96-97; Tuncer Baykara, “Eski Türk İktisadi Hayatı ve Şehir”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Sayı 6, İstanbul 1975, s. 75-104; Ernst Diez, “İlk Devirlerden Beri Türk Maden Sanatı”, *İstanbul Dergisi*, Sayı 58, İstanbul 1946, s. 9-10; Abdülkadir İnan, “Türklerde Demircilik Sanatı”, *Türk Kültürü*, Sayı 42, Ankara 1966, s. 38-40; B. Ögel, “Doğu Göktürler”, s. 84-85; Aynı mlf., *Türk Mitolojisi*, II, 66-70; Ş. Tekin, “Metinler”, s. 37-48, 100; C. Tunç, “Sosyo-Ekonomik Yapı”, s. 48-60.

<sup>8</sup> Wilhelm Thomsen, “Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler”, *Türkiyat Mecmuası*, Sayı 3, İstanbul 1935, s. 97, 101; Ş. Tekin, “Metinler”, s. 37, 47-48; Mustafa Gökmen, *Eski Türk Kitabeleri*, İstanbul 1980, s. 17; H. Namık Orkun, *Türk Yazıtları I*, 30, 39. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul 1970, s. 4, 17-18; Talat Zengin, *Orhun Yazıtları*, Ankara 1988, s. 5, 9, 15, 37; Orhan Türkdoğan, “Türk Toplumunda Sanayinin Gelişimi”, *Milli Eğitim ve Kültür*, Sayı 10, Ankara 1981, s. 5-22; Mahmut Arslan, “Eski Türk Devlet Anlayışı ve Kutadgu-Bilig”, *Sosyoloji Konferansları (1982)*, İstanbul 1984, s. 122-123; Akdes Nimet Kurat, “Gök Türk Kağanlığı”, *AÜDTCF Dergisi*, X/1-2, Ankara 1952, s. 1-56; T. Baykara “Göktürk Yazıtları”, s. 17-29.

<sup>9</sup> Y. T. Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, s. 156-157; T. Ünal “Eski Türklerde Tarım”, s. 121-126; C. Tunç “Sosyo-Ekonomik Yapı”, s. 57; B. Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 89, 164.

lama faaliyetleri kapsamında, Türk yerleşik yaşam kültürü kökenlerinin Göktürk dönemine dek uzandığını göstermektedir (Harita 1).

Bu noktada, VII. yüzyılda Doğu Gök Türk hakanı Tulan Han'ın, Çin sınırı yakınlarında bir kent kurmayı plânladığına ilişkin kayıtların varlığı,<sup>10</sup> Türklerin yerleşik yaşama bakış açılarını ve istekli oluşlarını göstermesi bakımından dikkat çekici bir kayıt olarak değerlendirilmektedir.

Uygur dönemine tarihlenen toprak alım-satım veya kiralama senetleri ya da vergi kayıtları gibi hukukî belgelerde,<sup>11</sup> ülke topraklarının iktâ sistemi kapsamında Türk boylarına yaylak ve kışlak olarak verilmek yoluyla tahsis edildiğine veya kentlerin yakın çevresindeki özel bakım gerektiren bağ ve bahçelerin vergi muafiyetleri verilmek yoluyla özel mülkiyete bırakıldığına veya ilişkin kayıtlar toprak kullanım biçimi ve özel mülkiyet sahipliği kapsamında örgütlenmiş bir yerleşik yaşam düzeninin varlığına işaret etmektedir.

## ORTA ASYA TÜRK YERLEŞME SİSTEMİ

### Ulaşım Sistemi ve Kent Ağı

Bu araştırmanın metodolojisi kapsamında; Orta Asya Türk kentleri, VIII.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk egemenlik coğrafyasında örgütlendiği öngörülen yerleşme sisteminin mekânsal yansımaları olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Orta Asya Türk kentlerinin mekân organizasyonları ve evrim süreci değerlendirilmeden önce, söz konusu dönemde Orta Asya Türk yerleşme sisteminin ortaya konulmasının gerektiği düşünülmektedir.

<sup>10</sup> Akdes N. Kurat, "Gök Türk Kağanlığı", s. 22-23.

<sup>11</sup> R. Rahmeti Arat, "Uygurca Yazılar Arasında", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, İstanbul 1936, III, 101-112; Aynı mlf., "Eski Türk Hukuk Vesikaları", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara 1964, I, 5-53; Ferit Ayiter, "Eski Türk Hususi Hukukuna Ait Bazı Notlar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI/1-4, İstanbul 1949-1950, s. 417-436; Hüseyin Namık Orkun, "Uygur Türklerinde Senet ile Alış-Veriş", *Banka*, Sayı 17-18, Ankara 1954, s. 33-38; Özkan İzgi, "Uygurlardaki Vergilere Ait Bazı Düşünceler", *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1988, s. 579-585; Aynı mlf., "Turfan Uygurlarında Kiralama Vesikaları", *X. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1991, s. 767-771; O. Türkdöğen "Türk Toplumunda Sanayi", s. 6.



Bu noktada kuramsal temelde bir tanımlama getirilirse,<sup>12</sup> bu araştırma kapsamında yerleşme sistemi kavramı ile kastedilen; tarihsel bir arka plâna dayanan ya da yansımalarını taşıyan veya aktaran belirli ve tanımlı bir coğrafya üzerinde, tarihsel süreç içinde dönemsel farklılık ve değişimlere karşı evrim ya da gelişmelere açık, siyasal ve yönetsel egemen bir merkezî gücün denetim ya da otoritesi altında, askerî ve stratejik gereksinim ve koşullara bağlı savunma sistem ve teknolojisine sahip, işlevsel bir kademelenme ya da uzmanlaşma gösteren, sosyal-kültürel-dinsel örgütlenmeler ile üretim-dağıtım sistem ve teknolojilerine dayanan, karşılıklı sosyal ve ekonomik ilişkiler içinde bulunan kırsal ve kentsel yerleşme kümelerinin oluşturduğu mekân organizasyonudur.

Bu kuramsal açıklamadan hareketle, Orta Asya Türk yerleşme sistemi irdelenirse, VIII.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk egemenlik coğrafyasında Türk askerî-siyasal-yönetsel egemenlik düzeninin örgütlenmesine ve Çin-Orta Asya-Hindistan-Avrupa milletler arası uzak mesafe ticaret potansiyeline dayalı olarak organize edildiği öngörülen ulaşım sistemi<sup>13</sup> kapsamında işlevsel ve mekânsal farklılıklara dayalı olarak kademelenme gösterdiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla kentsel kademelenmeyi belirleyen değişkenler, merkezî bir siyasal-yönetsel düzene dayalı olarak milletler arası ya da bölgeler arası ticaret potansiyeli kapsamında örgütlenmiş uzak mesafe ulaşım/üretim-dağıtım sistemi ve işlevsel farklılıklar gösteren kent ağı olarak tanımlanabilir.

Buradan hareketle, Orta Asya Türk kentleri işlevsel niteliklerine göre kademelendirilebileceği düşünülmektedir:

a) her biri Hakan soyundan gelen bir prensler ya da yerel yöneticilerden seçilen umumî valiler veya askerî nitelikli hudut valileri tarafından

<sup>12</sup> Tekin Aydın, *Anadolu'da İnsan Toplulukları ve Yerleşme İlkeleri Üzerinde Bir Deneme*, İstanbul 1964, s. 145-146; Fulin Bölen, *Anadolu'da Yerleşme Sisteminin Evrim Analizi ve Çağdaş Mekan Düzenleme Politikalarına Etkilerinin İncelenmesinde Bir Yöntem Denemesi*, İstanbul 1978, s. 14-18; İlhan Tekeli, *Mekan Organizasyonlarına Makro Yaklaşım; Türkiye Üzerinde Bir Deneme*, Ankara 1979, s. 18.

<sup>13</sup> Cevdet Gökalp, *Kaynaklara Göre Orta Asya'nın Önemli Ticari ve Askeri Yolları (M.S. 552-999)*, Ankara 1973.

idare edilen ve tâbi birçok kentin bulunduğu *Beş-balık/Beş şehirli vilayet* gibi yaklaşık 24 vilayet,<sup>14</sup>

b) milletler arası kervan ticaretine bağlı olarak imalathaneler ya da atölyeler, dökümhaneler, depolar, antrepolar ve kapalı çarşı veya hanlarla donatılmış, etrafı tümsek ya da duvarlarla çevrili, *Hotan* ipekçilik, *Kuç* halıcılık gibi belirli zanaat/ticaret ya da *Minusinsk/Pulad (Demirciler Kenti)* ve *Bakır-balık/Bakırlık* gibi demircilik ve bakırcılık faaliyetlerinde uzmanlaşmış madencilik merkezleri işlevindeki kentler,<sup>15</sup>

c) askerî-stratejik işleve sahip olmakla birlikte, işaret ya da gözetleme kulesi ve uzak mesafe ticaretinin güvenliğinin sağlanmasına dönük olarak istihbarat işlevi de taşıyan siyasal sınır bölgelerinde konumlanmış *İki*

<sup>14</sup> Le Strange, *Şark Halifelerinin Memleketleri; Horasan Bahsi*, TTK Basılmamış Tercüme-ler (nr. 83), tarihsiz, s. 113-130; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, Ankara 1998-1999, I, 111-113; Wolfram Eberhard, "Türkistan Seyahatnamesi 1218", *TTK Belleteni*, VIII/29, Ankara 1944, s. 137-142; Vassiliy V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara 1975, s. 245-273; Nazmiye Togan, "Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Cang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Ait Kayıtları", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, IV/1-2, İstanbul 1964, s. 21-34; Bahaeddin Ögel, "Uygur Devleti'nin Teşekkülü ve Yükseliş Devri", *TTK Belleteni*, XV/59, Ankara 1955, s. 361-379; Aynı mlf., *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul 2001, II, 63-64; R. Genç, *Kaşgarlı Mahmud'a Göre*, s. 25, 52.

<sup>15</sup> Wolfram Eberhard, "Çin Kaynaklarına Göre, Orta ve Garbî Asya Halklarının Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1942a, VII-VIII, 133, 135-136; Enver Behnan Şapolyo, "Orta Asya'da İlk Türk Şehirleri ve Ticaret Yolları", *İller ve Belediyeler Dergisi*, Sayı 9, İstanbul 1946, s. 333-336, 356; Muhaddere N. Özerdim, "Çin Kaynaklarına Göre Çin Türkistan'ının Şehirleri", *AÜDTCF Dergisi*, VIII/1-2, Ankara 1951, s. 233-238; Muhaddere N. Özerdim, "Çin Kaynaklarına Göre Çin Türkistan'ının Şehirleri", *AÜDTCF Dergisi*, IX/1-2, Ankara 1951a, s. 105-110; Aynı mlf., "Çin Kaynaklarına Göre Çin Türkistan'ının Şehirleri", *AÜDTCF Dergisi*, X/3-4, Ankara 1952, s. 161-166; Tahsin Banguoğlu, "Uygurlar ve Uygurca Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara 1958, s. 98-100; A. İnan, "Demircilik", s. 38-40; A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş-En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, İstanbul 1981, s. 25-31; Jean-Paul Roux, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, İstanbul 2001, s. 166-167; Karl Baikapov, "VI.-IX. Yüzyıllarda Kazakistan'daki Şehirler ve Yerleşik Kültür", *Türkler*, Ankara 2002, III, 161-166; René Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Attila-Çengiz Han-Timur*, İstanbul 1993, s. 35-36; Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1973, X, 10-11; T. Baykara, "Türk İktisadi Hayatı", s. 75-104; Aynı mlf., *Türk Şehri*, s. 56-123; T. Ünal, "Eski Türklerde Şehir ve Şehircilik", s. 171-178; A. Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türküli*, s. 56-123; C. Tunç "Sosyo-Ekonomik Yapı", s. 58; S. Öcal "Türklerde Yerleşim", s. 129-131; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 343-344, 495; III, 150.

Ögüz kenti veya *Amga Kurgan* gibi uç kentleri niteliğindeki *kurgan*<sup>16</sup> adı verilen kaleler,<sup>17</sup>

d) hakanlar tarafından doğu-batı yönünde uzanan İpek yolu ile kuzey-güney yönünde uzanan Kürk yolu gibi uzak mesafe ticaret yolları üzerinde, ticaret hayatının gelişmesine dayalı olarak belirli mesafelerle konumlanmış, dörtgen formda koruma duvarları ile çevrelenmiş ve süreç içinde ekonomik faaliyetlerin gelişmesine dayalı olarak yerleşme alanlarına dönüşerek, art bölgesi için sosyal-ekonomik çekim merkezi işlevini kazanmış konaklama merkezleri niteliğindeki kervansaraylar veya ribâtlar,<sup>18</sup>

e) yaylak ve kışlak<sup>19</sup> alanları arasında ya da milletler arası kervan yolları üzerinde konumlanmış, özellikle Çin ve Türk tüccarlar arasında gerçekleştirilen ipek ya da at gibi karşılıklı işlenmiş/işlenmemiş mal-ürünlerin alım-satım/mübadele faaliyetlerinin gerçekleştirildiği,<sup>20</sup> belirli dönemlerde kurulan ve geçici nitelikli olmakla birlikte yerleşik yaşama geçiş

<sup>16</sup> Kurgan; su ve gıda temini gibi zorunlu yaşamsal gereksinimlerin karşılanmasına dönük olarak örgütlenmiş, coğrafyanın olumsuz iklimsel koşullarından korunma ve askerî organizasyonlar merkezi işlevine sahip surlarla çevrili kale yerleşmeleridir.

<sup>17</sup> Emel Esin, *Türkistan Seyahatnamesi*, Ankara 1959, s. 13; T. Zengin, *Orhun Yazıtları*, s. 23; M. Ergin, *Orhun Abideleri*, s. 14; T. Banguoğlu "Uygurlar", s. 92-95; V. M. Jirmunskiy "Sirderya Boyunda Oguzlar", s. 480-483; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 380-381; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ankara 1977, s. 275; T. Baykara "Göktürk Yazıtları", s. 19-20; B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, 372-373; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 59.

<sup>18</sup> Vassiliev V. Barthold, *Türkistan Kültür Hayatının Tarihi*, TTK Basılmamış Tercüme (nr. 118), 1927, s. 53-54; Morris Rossabi, "Orta Asya Kervan Ticaretinin Gerilemesi", *Tarih Çevresi Dergisi*, Sayı 14, Ankara 1995, s. 33-45; Mustafa Cezar, "Türk Tarihinde Kervansaray", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1981, II, 931-940; M. Kemal Özergin, "İpek Yolu-1", *Boğaziçi Dergisi*, Sayı 39, İstanbul 1985, s. 7-11; M. Kemal Özergin, "İpek Yolu-2", *Boğaziçi Dergisi*, Sayı 38, İstanbul 1985a, s. 14-19; Roux, *Orta Asya*, s. 27-35; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 99-102, 152; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli*, s. 275; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 169-214.

<sup>19</sup> Yaylak-Kışlak; Orta Asya Türk coğrafyasında, ekonomik kökenleri hayvancılık ve savaş ekonomisine dayanan göçebe ya da yarı-yerleşik yaşam geleneğinin mekânsal yansımaları olarak, yaz ve kış dönemlerinde mevsimlik yer değiştirme faaliyetlerinin ortaya çıkardığı geçici nitelikli mevsimlik-yerleşim alanlarıdır.

<sup>20</sup> Christopher Beckwith, "The Impact of Horse and Silk Trade on the Economics of T'ang China and the Uighur Empire on the Importance of International Commerce in the Early Middle Ages", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no 34, London 1991, s. 184-198.

sürecinde pazar yerleşmelerine dönüşen *Cuma pazarı* ve *Ordu pazarı* ya da *At pazarı* ve *Şal pazarı* kentleri gibi yerleşmeler,<sup>21</sup>

f) yerleşme ve ulaşım sisteminin mekânsal unsuru olan posta ve ticaret yolları üzerinde belirli mesafelerle konumlanmış, temelde devlet belgelerinin hızlı tebliğini amaçlamakla birlikte aynı zamanda tüccar kervanlarına konaklama imkânı da sağlayan iletişim-haberleşme merkezleri işlevindeki posta istasyonları,<sup>22</sup>

g) İslâm öncesi Budist dönemin koşulları kapsamında müstahkem mevkilerde inşa edilmiş ya da kayalara oyulmuş manastırlar ile inanç sisteminin mekânsal yansıması olarak mabed ya da tapınaklarla donatılmış ve dinî faaliyetlere odaklanmış *Karahoca/İdikut* gibi mabed ve mezarlıkların bulunduğu dinsel merkezler,<sup>23</sup>

h) Türk yaşam felsefesinde güvenlikleri büyük önem taşıyan kadın ve çocukların, özellikle savaş dönemlerinde, korunmaları için *kuy* adı verilen doğal koşulları ile güvenlik/korunma olanağı sağlayan sarp-dağlık bölgelerde kurulan *Hatun-sım* ya da *Hatun-bahk* gibi hatun kentleri,<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Wolfram Eberhard, "Çin Kaynaklarına Göre Orta Asya'daki At Cinsleri ve Beygir Yetiştirme Hakkında Mâlumat", *Ülkü*, XVI/92, Ankara 1940, s. 172; Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan*, İstanbul 1957, II, 450-453; A. Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1982, s. 81; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 99-106.

<sup>22</sup> George Washburn, "The Early History of the Turks", *Contemporary Review*, no 80, London 1901, s. 256; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey to the Uighurs", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XII/2, London 1948, s. 296; Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan*, İstanbul 1954, I, 14-15, 28-31 vd.; Özkan İzgi, "Kao-Ch'ang Uygurları Hakkında", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 32, İstanbul 1979, s. 8; Aynı mlf., *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyâhatnâmesi*, Ankara 1989, s. 31; Marco Polo, *Marco Polo'nun Geziler Kitabı*, İstanbul 1985, s. 105-107; Marko Polo, *Marko Polo Seyahatnamesi*, İstanbul tarihsiz, II, 130-131; Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul 2001a, s. 458-459; M. Rossabi "Orta Asya Kervan", s. 34-35.

<sup>23</sup> Muhaddere N. Özerdim, "Uygurlar Devrinde Turfan-Karahoço Şehrinde Evler", *AÜDTCF Dergisi*, XVI/3-4, Ankara 1958, s. 110-112, 114; A. Von Le Coq, tarihsiz, *Şarki Türkistan'da Hellas'ın İzleri Peşinde*, TTK Basılmamış Tercüme (nr. 40/5b), s. 42-43; Roux, *Orta Asya*, s. 203.

<sup>24</sup> Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları III*, İstanbul 1940, s. 39, 62-64, 104, 115, 117, 123, 157, 181; A. Von Gabain "Köktürkler", s. 688; A. Yakubovski, "IX. ve X. Asırlarda İtil ve Bulgar'ın Tarihi Topografisi Meselesine Dair", *TTK Belleteni*, XVI/62, Ankara 1952, s. 275-280; Tuncer Baykara, "Türk Şehircilik Tarihinden: Hatun Şehirleri", *TTK Belleteni*, XLIV/175, Ankara 1980, s. 497-510; Cevdet Gökalp, *Göktürk Devleti'nin Kuruluşundan Çingiz'in Zuhuruna Kadar Altaylar'da ve İç Moğolis-*

1) kentsel yerleşmelerin art bölgelerinde, toprak ve tarımsal araç-gereç yardımı yapılması yoluyla göçebe ya da yarı göçebe toplulukların iskân edilmesiyle kurulmuş tarımsal/hayvansal üretim merkezleri niteliğindeki *uluş* adı verilen köyler.<sup>25</sup>

## ORTA ASYA TÜRK KENTİNDE MEKÂN ORGANİZASYONU

### İslâm Öncesi Kent Modeli

Yukarıda tanımlanan yerleşme sisteminden hareketle, işlevsel kademelenme gösterdiği anlaşılan Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal kurgusunun,<sup>26</sup> askerî-stratejik boyutta hakan/*orduğ* geleneği ve Budist felsefesindeki kozmik inanışlar boyutunda *temür kazug* adı verilen dünyanın merkezinde bulunduğu inanılan dağı temsil eden sun'î tepeler üzerinde kurulan hakan sarayı merkez olmak üzere kare plân esasına göre örgütlendiği anlaşılmaktadır.

Başka bir ifadeyle, Orta Asya Türk kentlerinin *temür kazug* adı verilen ve üzerinde Hakan sarayı ya da ordugâhının konumlandığı sun'î tepeler odak olmak üzere konumlanan, bir ya da iki katlı konutlardan oluşan yerleşim alanı ve doğu-batı ve kuzey-güney doğrultusunda uzanan ulaşım düzenine dayalı olarak kare plân esasına göre gelişmesinin kökeninde askerî gereksinimler ve Budist felsefedeki kozmik inanışlar yatmaktadır.

Orta Asya Türk kentleri yukarıda tanımlanan mekânsal nitelikleriyle kimi araştırmacılar<sup>27</sup> tarafından Roma dönemi *Castrum Romanum*<sup>28</sup> yer-

---

*tan'da Kabileler*, Ankara 1973, s. 92, 99; T. Banguoğlu "Uygurlar", s. 100; B. Ögel, *SINO-TURCICA*, s. 11, 24; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 89-99; Ö. İzgi, *Uygur Seyahat-nâmesi*, s. 50; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 138.

<sup>25</sup> A. Zeki Velidî Togan, "İbn al-Fakih'in Türklere Ait Haberleri", *TTK Belleteni*, XII/45, Ankara 1945, s. 13-14; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 110-117; Aynı mlf., "Göktürk Yazıtları", s. 24-25; T. Ünal, "Eski Türklere Tarım", s. 121-126; C. Tunç, "Sosyo-Ekonomik Yapı", s. 56-57; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 219; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 62.

<sup>26</sup> Emel Esin, "İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş", *Türk Kültür Tarihinin Erken Çağları Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1978, s. 140-141; Aynı mlf., "Türklerin İç Asya'dan Getirdiği Universalist Devlet Mefhumu ve Bunun Ordu (Hükümdar Şehri) Mimarisindeki Tezahürleri", *The First International Congress on the Social and Economic History of Turkey*, Ankara 1980, s. 9-25; Aynı mlf., "İlteriş Kağan'ın Mezarı Sanılan Şivet-Ulan Külliyesi", *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1988, s. 571; Esin, "Orduğ", s. 137-138; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 26; B. Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 174-175, 352-353; N. M. Özerdim, "Uygurlar Devrinde", s. 106, 110.

<sup>27</sup> B. Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 353; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli*, s. 274.

leşme düzenine benzetilmekle birlikte, gerçekte mekânsal unsurların her birinin Budist felsefedeki imgelerin mekânsal yansıması olarak anlam kazandığı anlaşılmaktadır.

Bu boyuttan bakılırsa; kare plânlı kent formu yeryüzünü, kentleri çevreleyen su hendekleri denizleri, surlar ve kuleler dağları, kentlerin ortasında yer alan sun'î tepeler ise kozmik inanışta *Temür Kazug* adı verilen Kutup yıldızını temsil etmektedir.<sup>29</sup>

Nitekim, Orta Asya Türk kentlerinde veya tarımsal üretim merkezleri niteliğindeki köylere ilişkin Uygur dönemine tarihlenen, yerleşmelerin ortasında şehrin/köyün direği adı verilen bir direk dikilmesi ve belli zamanlarda kurbanlar adandığına ilişkin kayıtlar,<sup>30</sup> *temür kazug/kutup yıldızı* olgusunun varlığını göstermektedir.

Bu noktada, Orta Asya Türk kentlerinin yerleşim süreci ya da mekânsal kuruluşu tanımlanırsa;<sup>31</sup> sun'î bir tepe üzerinde inşa edilen hükümdar sarayı ya da orduğ çevresinde Türklerin oymak ya da boy farklılıklarına göre gruplar hâlinde çadırlar kurmaları yoluyla başlayan geçici nitelikteki yerleşme düzeninin, yerleşim sürecinde taş ya da ağaç veya kil ya da kamıştan oluşan balçık malzemeden yapılmış bir ya da iki katlı kalıcı konutlara dönüştüğü ve savunma duvarları ile çevrilmesiyle tamamlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Orta Asya Türk kentlerinde yerleşme alanı ola-

<sup>28</sup> Castrum Romanum, Ortaçağ Avrupa kentlerinin tarihsel ve mekânsal kökenini oluşturan Roma döneminden miras kalan kare plânlı askeri ordugâh yerleşme düzenidir.

<sup>29</sup> Emel Esin, "Muyanlık Uygur "Buyan" Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribat) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", *Malazgirt Armağamı*, Ankara 1970, s. 77; Aynı mlf., "Türklerin İç Asya'dan Getirdiği", s. 11-12.

<sup>30</sup> B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 177.

<sup>31</sup> el-Câhiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Ankara 1967, 33; A. Von Gabain "Köktürkler", s. 687-692; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey", s. 294-296; Emel Esin, "M. IX.-XII. Yüzyıl Uygur Köşklerinden Safranbolu Ev Mimarisine Gelişme", *Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni*, 2/5-6, İstanbul 1976, s. 15-18; Aynı mlf., "Milâdi VII.-X. Yüzyıllarda Sir-Derya Oğuzlarının Maddi Kültürü Hakkında Notlar", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1981, II, 711-723; İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyâhatnâmesi; Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyâhi*, İstanbul 1995, s. 87; Saadettin Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara 1997, s. 81; A. Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihi*, s. 89; Tuncer Baykara, "Türk Tarihi ve Şehir; Türklerde Yerleşik Hayat", *Yeni Türkiye*, Sayı 45, İstanbul 2002, s. 426; Aynı mlf., "Göktürk Yazıtları", s. 26-27; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 111-113, 379; III, 150.

rak tanımlanan *balık* kelimesinin kökeni de konutların yapı malzemesi olan *balçık* kelimesine dayanmaktadır.<sup>32</sup>

Burada sosyolojik açıdan bir değerlendirme yapılırsa, Orta Asya coğrafyasında göçebe yaşam geleneğine sahip Türklerin yerleşik yaşama geçiş sürecinde boy farklılıklarına göre gruplar hâlinde yerleşmesi,<sup>33</sup> yerleşim kültürü boyutunda Türk kentlerinin mekân organizasyonu üzerinde etkili bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Orta Asya Türk kültür çağına tarihlenen yazıtlar ve efsanelere göre varlığı ve mekânsal kurgusu belirlenebilen ilk Türk kentleri,<sup>34</sup> VIII. yüzyılda (M.S. 757-8) Uygur hükümdarı Tengride Bolmuş İl İtmış Bilge Kağan tarafından Selenge-Orhun vadilerinde Çinli ve Sogdlu mimarlara kurdurulan, *hakan sarayı ya da ordugâhının bulunduğu kent* anlamına gelen *Ordu-balık* ile Moyunçur Noyan tarafından kurdurulan *zengin kent* anlamında *Bay-balık* ve Tula nehri kıyısında *doğu kenti* anlamında gelen *Togubalık* kentleridir.

Burada, Türk kentlerinin kuruluşunda Çinli ve Sogdlu mimarların kullanılmış olması dikkat çekici nokta olarak değerlendirilmektedir. Nitekim kitabelerden,<sup>35</sup> Türk hakanlarının ikâmetgahı işlevindeki saray ya da

<sup>32</sup> R. Rahmeti Arat, "Balık", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1970, II, 275-276; E. Esin, "Uygur Köşkleri", s. 15-18; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat*, I, 111-113, 379; III, 150.

<sup>33</sup> Kazım Mirşan, "Türk Şehirciliği", *Arkitekt*, Sayı 3-4, İstanbul 1950, s. 74-77, 85; E. Esin, "Orduğ", s. 135-175.

<sup>34</sup> Hüseyin Namık Orkun, *Türk Yazıtları*, I, 48, 178-181; A. Von Gabain, "Köktürkler", s. 692-693; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey", s. 295; M. Gökmen, *Eski Türk Kitabeleri*, s. 20, 47, 76, 147; Faruk Sümer, *Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları; Oğuzlar (Türkmenler)*, İstanbul 1999, s. 43-44; Aynı mlf., "Balık ve Kend", s. 31-35; Aynı mlf., *Eski Türklerde Şehircilik*, s. 29-32; Alâaddin Ata Melik Cuveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, Ankara 1988, I, 118-119; Bahaeddin Ögel, "Türk Efsaneleri Üzerinde İncelemeler I: Uygurların Menşe Efsanesi", *AÜDTCF Dergisi*, VI/1-2, Ankara 1948a, s. 18-19; Aynı mlf., "Şine-Usu Yazıtının Tarihi Önemi: Kutluk Bilge Külkağan ve Moyunçur", *TTK Belleteni*, XIX/75, Ankara 1951, s. 374-375; Saim Sakaoğlu- Ali Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*, İstanbul 2003, s. 210-211; E. Esin, "Muyanlık", s. 76; Aynı mlf., "Orduğ", s. 135-215; Aynı mlf., *Türk Kültür Tarihi*, s. 140-141; Aynı mlf., "İlteriş Kağan", s. 577; M. Ergin, *Orhun Abideleri*, s. 13, 25; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli*, s. 272; Ö. İzgi, *Uygur Seyâhatnâmesi*, s. 17-23; S. Gömeç, *Uygur Türkleri*, s. 34-35; B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 74-75; II, 79-80; Aynı mlf., *Gelişme Çağları*, II, 67-71; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 121.

<sup>35</sup> H. N. Orkun, *Türk Yazıtları*, I, 28; T. Zengin, *Orhun Yazıtları*, s. 23; M. Ergin, *Orhun Abideleri*, s. 14.

anıt veya türbe gibi inşa faaliyetlerinde de Çinli ve Sogdlu mimar ve sanatkârların kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada bir yorum yapılırsa, Göktürk döneminde Türklerin kent kurmakla birlikte, bir kentin mekân organizasyonunu tanımlayabilecek ya da kurgulayabilecek düzeyde yerleşik yaşam kültürüne sahip olmadıkları söylenebilir.

Bununla birlikte, Uygur döneminde Türk hakan kenti/başkenti işlevindeki *Ordu-balık/Karabalsagun* kentine ilişkin arkeolojik araştırma bulguları ve dönemin tarihî kayıtları irdelenirse;<sup>36</sup> Orhun-Selenge vadisinde, çeşitli yörelerden getirilen Türk topluluklarının iskân edilmesiyle kurulan kentin yaklaşık 7x2.5 km<sup>2</sup> alana yayıldığı, on iki kapılı bir surla çevrili olduğu, ortasında sun'î bir tepe üzerinde konumlanmış orduğ adı verilen hakan sarayının bulunduğu ve kırsal yerleşmelerden oluşan geniş bir tarımsal art bölgeye sahip olduğuna ilişkin kayıtlar, Uygur döneminde yerleşik yaşam kültürünün ulaştığı gelişmeyi göstermesi bakımından dikkat çekici bulunmaktadır (Plân 1).

Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal gelişim kökeni irdelenirse;<sup>37</sup> Türklerin *Ordu-balık* ya da *Bay-balık* veya *Togu-balık* gibi yeni kentler kurmanın yanı sıra *Beş-Balık*, *Kuçça*, *Hami* ve *Turfan* gibi eski kentleri de yeniden imar ettikleri görülmektedir. Nitekim, X. yüzyıla ilişkin seyahat anlatılarına göre;<sup>38</sup> Uygur hakanlarının yazlık merkezinin Pencikent ya da Beş-Balık, kışlık merkezinin ise *Kao-Ch'ang* ya da *İdikut* kenti olduğu ve surlarla çevrili *İdikut* kentinin su kanalları ve su değirmenleri ile sula-

<sup>36</sup> Wilhelm Radloff, *The Atlas of Historical Works in Mongolia*, Ankara 1995, s. 69; Lev Nikolayeviç Gumilev, *Eski Türkler*, İstanbul 2002, s. 509; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey", s. 294-296; Togan "İbn Al-Fakih", s. 13-14; N. Togan, "Peygamberin Zamanında", s. 31; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 63-67; Aynı mlf., "Türk İktisadi Hayatı", s. 82; E. Esin, "Orduğ", s. 161-162; S. Öcal, "Türklerde Yerleşim", s. 129-131; F. Sümer, "Balık ve Kend", s. 37; Cuveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, s. 118-119; B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, 79-80.

<sup>37</sup> Şinasi Tekin, "Hoço-Uygurlarının Medeniyetine Ait Notlar", *Bilgi Dergisi*, XIII/147, İstanbul 1959, s. 10-11; A. Von Gabain, "Köktürkler", s. 692; V. Minorsky, "Tamim Ibn Bahr's Journey", s. 294-296; El-Câhiz, *Hilâfet Ordusu*, s. 33; E. Esin, "Sir-Derya Oğuzları", s. 711-723; Aynı mlf., "Uygur Köşkleri", s. 15-18; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli*, s. 272-273; A. Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihi*, s. 89; İbn Fazlan, *Seyâhatnâme*, s. 87; S. Gömeç, *Uygur Türkleri*, s. 81; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügat*, I, 111-113, 379; III, 150; T. Baykara, "Göktürk Yazıtları", s. 26-27; Aynı mlf., "Türk Tarihi ve Şehir", s. 426.

<sup>38</sup> Abe Takeo, "Where was the Capital of the West Uighurs?", *Silver Jubilee*, Tokyo 1954, s. 435-450; Ş. Tekin, "Hoço-Uygurları", s. 10-11; Ö. İzgi "Kao-Ch'ang Uygurları", s. 4-7; Aynı mlf., *Uygur Seyâhatnâmesi*, s. 55-63.



nan bağ ve bahçelerle çevrili olduğu ve kentte elliden fazla Budist mabed ve devlet belgelerinin saklandığı bir hazine kulesi bulunduğu kaydedilmektedir.

Buraya kadar açıklanan mekânsal kurguya dönük çözümler kapsamında, Orta Asya Türk kentinin mekânsal unsurları sıralanırsa;<sup>39</sup> hakan sarayı ile beylerin ikametgâhlarının bulunduğu *temür kazug* olarak adlandırılan sun'î tepe üzerinde konumlanmış *orduğ* (iç kale), iç kale çevresinde yayılmış yerleşim alanlarını içeren hendek, sur ve kule gibi savunma unsurları ile çevrelenmiş yerleşim alanı olarak *balık* (kent) ile ticaret faaliyetlerinin gerektirdiği açık-geniş mekân ihtiyacı ile güvenlik unsurlarına dayalı olarak kent dışında konumlan(dırıl)an ve ekonomik etkinlik bölgesi olarak tanımlanan pazar alanlarından oluşan *kıy* (dış kent) olmak üzere üç unsurdan oluştuğu ve kentlerin çevresinin de bağ-bahçe işlevindeki çiftliklerden oluşan tarımsal nitelikli alanlarla çevrelediği söylenebilir (Plân 2).

Yukarıda sıralanan mekânsal unsurlardan hareketle Orta Asya Türk kent modeli üzerine bir model denemesine gidilirse;<sup>40</sup> sun'î bir tepe üzerinde konumlanmış Türk kentlerinde Hakan ve beylerin ikametgâhı işlevindeki saray ya da karargâhın yer aldığı *orduğ* adı verilen iç kalelerin *Ordu-balık/Karabalsagun* ve *İdikut/Karahoca* kentlerinde olduğu gibi, kentlerin merkezinde yer aldığı kentler, *Yengi-balık*, *Can-balık* ve *Kuz-balık/Ak-Beşim* kentlerinde olduğu gibi, kentlerin bir köşesinde kent surlarına bitişik olarak konumlandığı kentler ile *Beş-balık/Penci-kend* kentinde olduğu gibi iç kalelerin derin vadi ya da nehirler ile yerleşim alanından ayrıldığı kentler olmak üzere üç farklı model gösterdiği anlaşılmaktadır (Plân 1 ve Plân 2).

<sup>39</sup> Ahmet Caferoğlu, *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul 1968, s. 32, 142; Vassiliev V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Ankara 1990, s. 145, 170, 178-181; R. Rahmeti Arat, "Balık", s. 275-276; E. Esin, "Muyanlık", s. 76-77; Aynı mlf., *Türk Kültür Tarihi*, s. 115; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 42-55, 138-139.

<sup>40</sup> A. M. Belenitskiy-I. B. Bentoviç, O. G. Bolşakov, *Srednevekoviy Gorod Sredney Azii*, Leningrad 1973; Yılmaz Can, "Anadolu Öncesi Türk Kenti", *Türkler*, Ankara 2002, III, 150-160; Nuri Seçgin, "Anadolu Türk Şehirciliği", *Yeni Türkiye*, Sayı 45, İstanbul 2002, s. 443-444; Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan*, İstanbul 1957, II, 448-456; Emel Esin, "Türk Sanat Tarihinde Karahanlı Devrinin Mevkii", *VI. TTK Kongresi*, Ankara 1967, s. 100-130; Aynı mlf., "Butan-ı Halaç (M. VII.-X. Yüzyıllarda Halaç Kültürünün Sanat Eserlerinde Akisleri)", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1972, XVII, 30-44; Aynı mlf., "Muyanlık", s.76-77; Aynı mlf., "Orduğ", s. 163-164; Aynı mlf., *Türk Kültür Tarihi*, s. 115, 168; Aynı mlf., "Sir-Derya Oğuzları", s. 713; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 42-55, 63-67, 82-85, 138-139; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 28-39; B. Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 174-175; W. Radloff, *The Atlas of Historical Works*, s. 69.

Bu araştırma kapsamında; iç kalelerin kent içindeki konumuna göre bir model arayışına gidilerek, iç kalelerin kentlerin merkezinde yer aldığı kentler *A tipi kentler*, kentlerin bir köşesinde kent surlarına bitişik olarak konumlandığı kentler *B tipi kentler* ve derin vadi ya da nehirler ile yerleşim alanından ayrıldığı kentler ise *C Tipi kentler* olarak sınıflandırılmıştır.

## ORTA ASYA TÜRK KENTİNİN MEKÂNSAL EVRİMİ

### İslâm Sonrası Kent Modeli

VIII.-IX. yüzyıllarda Orta Asya coğrafyasında İslâmiyet'in benimsenmesi ve yayılması ile İslâm kültür ve medeniyet kurumları, Türk kentlerinin mekânsal organizasyonları üzerinde egemen ya da belirleyici unsurlar hâline gelmiştir. Nitekim, IX. yüzyıldan itibaren Orta Asya Türk kent medeniyeti üzerinde etkisini göstermeye başlayan İslâmî inanç sisteminin, ilk mekânsal yansımalarının dinsel kurumlar üzerinde olduğu ve ulucami ya da namazgâh gibi İslâmî kurumların kent formuna eklenmeye başladığı anlaşılmaktadır.<sup>41</sup>

İslâmlaşma sürecinin Orta Asya Türk kentleri üzerindeki bir başka yansımasının toponomi alanında gerçekleştiği ve Türk toponomisinin İran-İslâm kültürü etkisinde etimolojik değişime uğradığı gözlemlenmektedir. Bu çerçevede, Orta Asya Türk kentindeki *orduğ*, *balık* ve *kıy* olarak adlandırılan mekânsal unsurlar; *erk* ya da *ahmedek* veya *kühendiz*, *şehristan* ve *rabad* olarak değişmiştir.<sup>42</sup>

Bu mekânsal evrim sürecinin Orta Asya Türk kentleri üzerindeki ilk mekânsal yansımalarının,<sup>43</sup> *Buyan* adı verilen Budist rahipler ve yolcuların

<sup>41</sup> Youri Yaralov, "Architectural Monuments in Middle Asia of the VIII.-XII. Centuries", *First International Congress of Turkish Art*, Ankara 1961, s. 364-370; V. Barthold, *Türkistan Kültür Hayatı*, s. 56-57.

<sup>42</sup> Vassiliy V. Barthold, "Farsça Ark-Erk, Kale-Citadel", *TTK Belleteni*, XIII/49, Ankara 1949, s. 327-330; V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar*, s. 82; T. Baykara, *Türk Şehri*, s. 138-139.

<sup>43</sup> Halim Baki Kunter, *Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd*, İstanbul 1939, s. 19-20; İsmet Binark, "Türk Dünyasının En Eski İçtimai Yardım Müessesesi; Vakıflar ve Uygur Türklerinde Vakıf", *Türk Kültürü*, Sayı 78, İstanbul 1969, s. 426-428; Emel Esin, "Türk Dini Mimari Geleneği", *Millî Eğitim ve Kültür*, Sayı 11, Ankara 1981, s. 59-66; Aynı mlf., "Zerefsan Kıyılarında Türk Melîğinin Şehri Kökşibagan'da Hakanlı Devrinden Mescid", *Türk Kültürü*, Sayı 98, Ankara 1970, s. 132-155; Mustafa Kılıç, "Türkistan'ın İslâmlaşması", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu*, Kayseri 1993, s. 229-230; V. Barthold, *Türkistan Kültür Hayatı*, s. 56-57; E. Esin, "Karahanlı Devri", s. 121-123; Aynı mlf., "Orduğ", s. 79, 83-84; Aynı mlf., "Türk Dini Mimari Geleneği", s. 64-65.

konaklaması ya da tıp ve din eğitimi gören öğrenciler ve otacı adı verilen hekimlerin bulunduğu, Türk Hakan ya da Hatunları tarafından vakıf olarak yaptırılan ve vergiden muaf tutulan Budist külliye veya manastırlar üzerinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu süreçte, bir taraftan Budist külliye İslâmî külliye dönüşürülürken, diğer taraftan da mescid-türbe ikilisi biçiminde mekâna yansıyan yeni İslâmî külliye ortaya çıkmıştır.

İslâmiyet öncesinde mekânsal kurgusu Hakan sarayının bulunduğu *orduğ* merkez olmak üzere örgütlenen Orta Asya Türk kentleri, süreç içinde İslâmî kurumların kentsel mekân organizasyonlarına katılmasıyla, İslâmî inanç sisteminin egemen ya da belirleyici mekânsal unsuru olarak *cami* odak olmak üzere gelişmeye başladığı anlaşılmaktadır.

Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal organizasyonu ya da evrim süreci üzerindeki dikkat çekici gelişme;<sup>44</sup> Budist tapınakların camilere dönüştürülmesi ile İslâmî felsefe etkisinde yeniden örgütlenen kent merkezinin, XI. ve XIII. yüzyıllarda kent surları dışındaki *kıy* adı verilen ticaret bölgesinde inşa edilen yeni camiler odak olmak üzere yer değiştirmesi ve kentlerin sur dışına yayılması olarak değerlendirilmektedir.

XI.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk kentlerindeki bu mekânsal gelişim/değişim ya da evrim süreci olgusunun kökenlerinin, sözkonusu dönemde Türk toplumunda İslâmlaşma sürecinin gelişmesi ile yerleşik yaşama geleneğinin yaygınlaşması ve kentsel alanlarda yaşayan nüfusun artmasına dayalı olarak ortaya çıkan yeni mekânsal gereksinimlere surlarla çevrili kentsel yerleşme alanının cevap verememesi gibi demografik ve fizikî etkenlerin bileşkesine dayandığı düşünülmektedir.

Dolayısıyla bu araştırma kapsamında, İslâmiyet sonrasında İslâmî külliye kent merkezinde konumlandığı Türk kentleri *A tipi kentler*, yukarıda açıklanan demografik ve fizikî koşullara bağlı olarak İslâmî külliye kent surları dışında konumlandığı Türk kentleri ise *B tipi kentler* olarak tanımlanmıştır (Plân 2).

<sup>44</sup> Korkut Tuna, *Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, Doçentlik Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987, s. 162; R. Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına göre*, s. 225, 232-233; M. Cezar, *Anadolu Öncesi*, s. 93; V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar*, s. 114; E. Esin, "Muyanlık", s. 83-84; Aynı mlf., "Türk Dini Mimari Geleneği", s. 64-65.

### S o n u ç

Orta Asya Türk egemenlik coğrafyasında VIII.-XIII. yüzyıllarda dönemin üretim-dağıtım zinciri ilişkileri, sosyal-kültürel-ekonomik ve askerî-siyasal koşulları kapsamında örgütlendiği anlaşılan yerleşme sisteminin mekânsal yansıması olarak, Türk kentlerinin mekânsal kurgu ya da modelini ve mekânsal gelişim/evrim sürecini yönlendiren dinamikleri belirlemeyi amaçlayan bu araştırma sonunda; İslâm öncesi dönemde Orta Asya Türk kent modelinin *orduğ*, *balık* ve *kıy* olarak tanımlanabilecek mekânsal unsurlarının, İslâmiyetin Türk kent kültürüne katılması sonucu değişim/dönüşüm sürecine girdiği belirlenmiştir.

Buradan hareketle, dinsel yaşam biçimi ya da inanç sisteminin gerektirdiği farklı mekânsal gereksinimler kapsamında, Orta Asya Türk kentlerinin İslâm öncesi ve İslâm sonrası olmak üzere iki farklı mekânsal kurgu ya da model gösterdiği anlaşılmaktadır.

Nitekim, İslâm öncesi Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal kurgusu irdelenirse, askerî-siyasal açıdan Hakan ya da orduğ merkezli, sosyal-kültürel açıdan ise Budist-Şamanist inanç sistemine dayanan mabed ya da tapınaklar çevresinde gelişen bir mekânsal düzene sahip olduğu görülmektedir. Bu mekânsal düzenin varlığına dayanılarak, İslâm öncesi Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal organizasyonları üzerinde, coğrafyanın özgün koşullarının mekânsal örgütlenmeleri belirleyici etkisinin ötesinde, dönemin askerî-siyasal yapılanmaları ve dinsel yaşam biçimi ya da inanç sisteminin etkin olduğu söylenebilir.

Ancak, IX.-XIII. yüzyıllarda Orta Asya Türk egemenlik coğrafyasında İslâmî inanç sisteminin benimsenmesi ve yaygınlaşması ile İslâmî kurumların kent yaşamına katılması Türk kentlerinin mekânsal kurgusunda cami-medrese ya da mescid-türbe gibi İslâmî kurum ve yapılanmaları etkin kılmıştır.

Başka bir ifadeyle; sosyal-kültürel-ekonomik yaşamın İslâm kültürü etkisinde yeniden biçimlenmesi ve İslâmî kurumların Türk kentlerinin mekân kurgusuna katılması/eklemlenmesi, Orta Asya Türk kentlerinin Şamanist/Budist inanç sistemi ve Hakan/Orduğ geleneğine dayanan geleneksel mekân şemalarını evrime uğratmıştır.

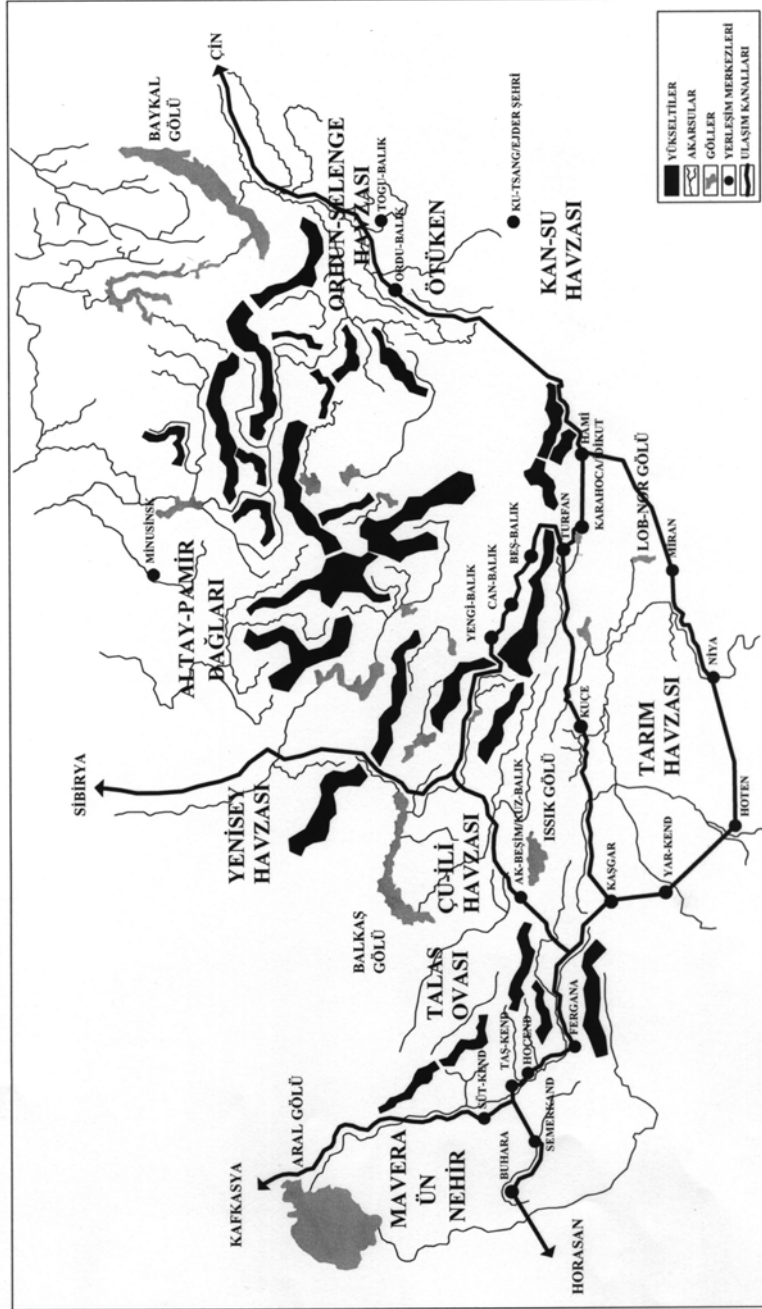
VIII-XIII. yüzyıl zaman aralığında Orta Asya Türk kentlerinin geçirdiği mekânsal evrimin dinamikleri kentsel evrim süreci kapsamında değerlendirilirse; dinsel inanç sistemindeki değişim/dönüşümün sosyal-kül-

türel-ekonomik yaşam biçimi ve mekân organizasyonları üzerindeki belirleyici/yönlendirici etkileri olduğunu düşündürmektedir.

Bu noktada, Orta Asya Türk kentleri toponomi verileri irdelenirse, *orduğ*, *balık* ve *kıy* gibi İslâm öncesi Türkçe yer adlarının, *ahmedek*, *şehristan* ya da *râbâd* gibi Farsça toponomilere dönüşmesi ya da İslâm öncesinde *Beş-Balık* olarak adlandırılan Türk kentinin, İslâm sonrasında Farsça etkisinde *Penci-Kend/Penc-Kend* olarak adlandırılması, İslâm kültürünün kentsel yaşam ve mekânsal unsurlar üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından dikkat çekici olarak değerlendirilmektedir.

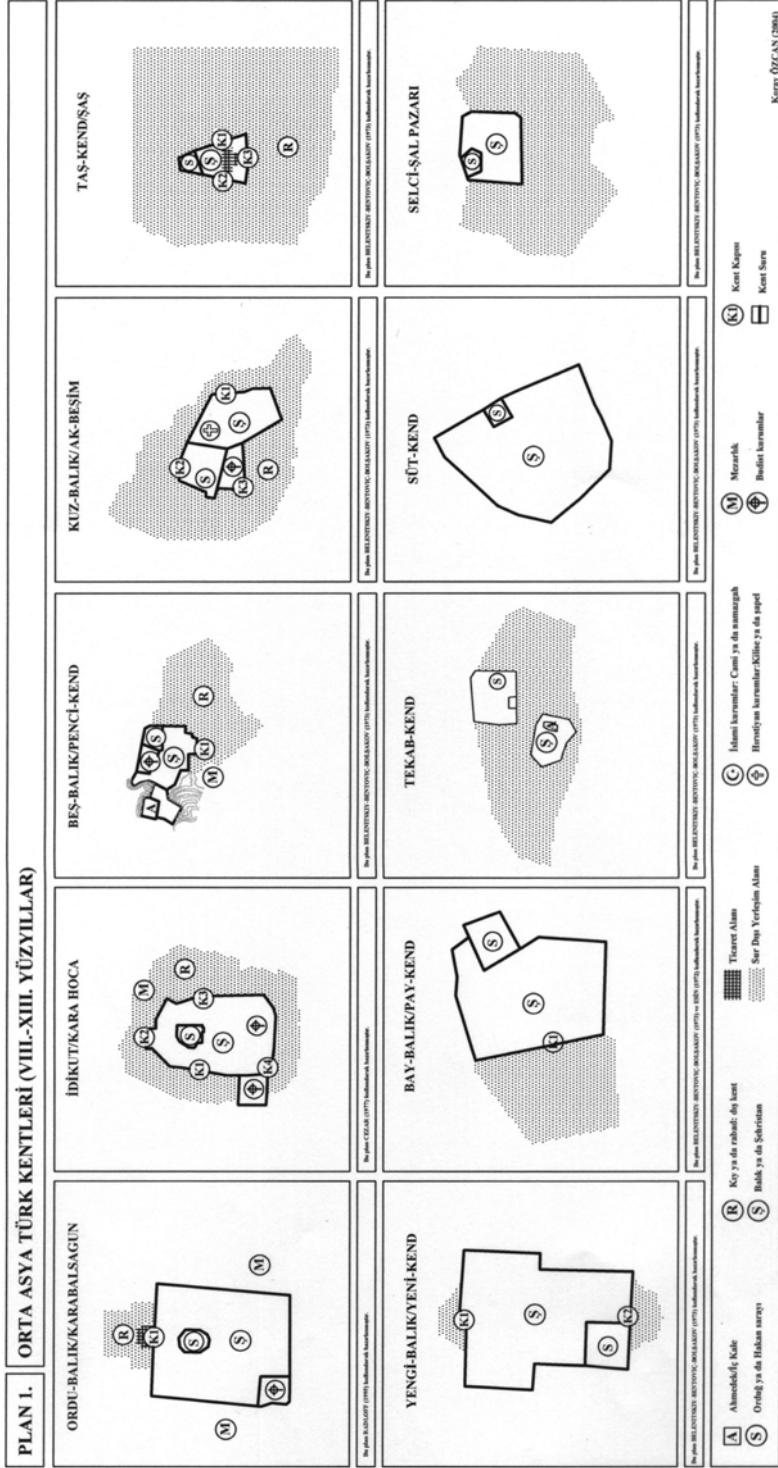
Dolayısıyla bu araştırmanın temel bulgusunun, VIII-XIII. yüzyıl zaman aralığında Orta Asya Türk kentlerinin mekânsal organizasyonlarının İslâm öncesi ve İslâm sonrası olmak üzere ikili bir mekânsal yapı gösterdiği ve Türk kentlerinin mekânsal evrim sürecinde temel belirleyici unsurun İslâm olgusu olduğu söylenebilir.

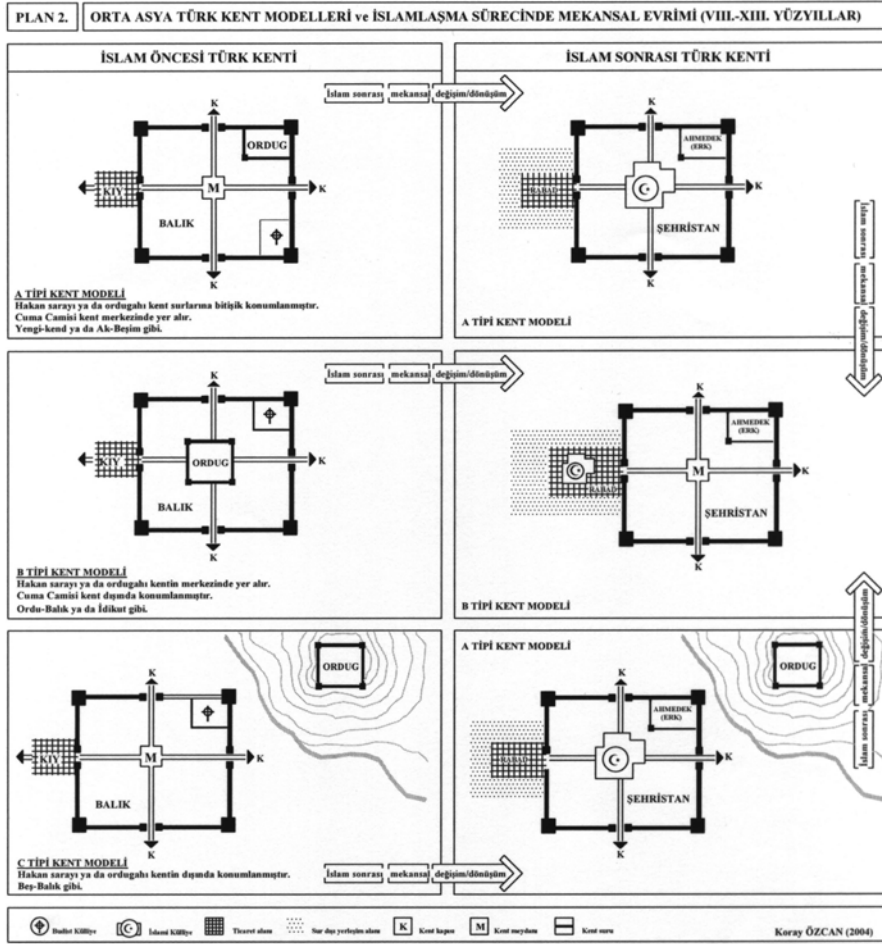
Harita 1. ORTA ASYA TÜRK EGEMENLİK COĞRAFYASI ULAŞIM SİSTEMİ ve KENT AĞI (VIII.-XIII. YÜZYILLAR)



Bu harita TOĞAN (1942-1947), BARTHOLD (1975), ÖGEL (1991), SÜMER (1994), GROUSSET (1983) ve ROUX (2001) kullanılarak hazırlanmıştır.

Kerem ÖZCAN (2004)







“A STUDY ON THE TURKISH URBAN MODEL/S IN CENTRAL ASIA  
(FROM VIII<sup>th</sup> TO XIII<sup>th</sup> CENTURY)”

*Abstract*

*The aim of this study is to determine the Turkish urban model(s) in Central Asia as spatial reflections of the organized urban network in Central Asia during the period between VIII<sup>th</sup>-and XIII<sup>th</sup> centuries.*

*In this point, the determination for the Turkish urban model(s) in Central Asia needs the process of the transformation of Central Asia Turkish town of that period.*

*Consequently, another dimension of this study is bring out the dynamics that shaped the Turkish urban model(s) in Central Asia.*

*In order to establish the typologies of the Turkish urban model(s) in Central Asia in terms of the methodology, it is considered that the use of maps and plans based on original historic and manuscript sources should be supported with their spatial dimension.*

*Keywords*

*Central Asia Turkish Town, Urban Model/s, Spatial Evolution.*



## XVI-XVII. YÜZYILLARDA AVUSTURYA'NIN DOĞU TİCARETİ

Numan ELİBOL\*

### ÖZET

*Osmanlı Devleti ve Habsburg idaresindeki Avusturya arasında doğrudan yapılan ticaret faaliyetleri, iki devlet arasında sık sık meydana gelen savaşlar nedeniyle XVI. yüzyıl boyunca fazla gelişmemiştir; ancak XVII. yüzyılla birlikte bu durum değişmeye ve iki bölge arasındaki ticareti geliştirmek için somut adımlar atılmaya başlanmıştır. Daha çok Avusturya'nın insiyatifıyla atılan bu adımlardan, iki taraf arasındaki husumetin tam olarak ortadan kalkmaması ve Avusturya tüccarlarının Osmanlı ticaretine uzak durmaları nedeniyle olumlu sonuç alınmamıştır. Buna karşılık XVIII. yüzyıl sonlarında iki bölge arasında Tuna nehrini kullanarak gerçekleştirilmek istenen ticaret faaliyetlerinde canlanma yaşanmış ve bu son dönemdeki ticaret faaliyetlerinde gayr-ı müslim Osmanlı tebaası tüccarların etkinlikleri dikkat çekmiştir.*

### *Anahtar Kelimeler*

*Ticaret, Avusturya, Osmanlı, Tuna, tüccar, Osmanlı ticareti.*

Osmanlı dış ticaretinde Orta Avrupa topraklarının önem kazanmaya başlaması ve Osmanlı İmparatorluğu ile Avusturya arasındaki ticaret ilişkilerinin canlanması, XVIII. yüzyılın sonlarını bulan bir gelişmedir. Bu gelişmede, 1774 tarihli Küçük Kaynarca Anlaşması ve 1783 tarihli Ticaret ve Seyrû Sefayin Mukavelenamesi ile ilk olarak Ruslara tanınan boğazlardan geçiş ve Karadeniz'de serbest ticaret hakkının 1784 yılında Avusturyalılara da tanınması, önemli rol oynamıştır. Bu dönemde iki bölge arasındaki ticaretin canlanması, XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğunun ticarî münasebet hâlinde olduğu Avrupalı devletlerin sıralamasına da yansımış; XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı-Avrupa ticaretinde ilk sırayı alan Fransa, XVIII. yüzyıl sonlarına gelindiğinde eski konumunu kaybederek yerini Avusturya ve Rusya'ya bırakmaya başlamıştır. XVIII. yüzyılın son çeyreğine girilirken Avusturya'nın Osmanlı dış ticaretindeki

---

\* Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/  
nelibol@ogu.edu.tr

ağırlığı iyice artmış ve Avusturya gemileri 1880'lerin sonlarından XIX. yüzyıl ortalarına kadar Karadeniz'de seyreden yabancı bandıralı gemiler arasında ilk sırayı almıştır.<sup>1</sup>

XVIII. yüzyılda Orta Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetlerinin gelişmesinde Avusturya'nın ticarî teşebbüslerinin önemli rol oynadığı bilinmektedir. İki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini geliştirmek ve Venedik'in tekelindeki Doğu ticaretinden pay almak isteyen Avusturya yönetimi, XVIII. yüzyılda Adriyatik kıyısındaki Fiume ve Trieste iskelelerini serbest ticaret bölgesi ilân ederek buralarda ticaret faaliyetlerini teşvik edici yeni düzenlemelere gitmiş; Fiume iskelesini Tuna nehrine çıkan yollarla bağlayan ve Karl Yolu adıyla anılan bir güzergâhı kullanılabilir hâle getirmiş; Adriyatik iskeleleriyle Macaristan toprakları arasındaki mübadeleyi canlandırmak amacıyla ticaret şirketleri kurmuştur. Bu teşebbüsler neticesinde iki bölge arasındaki ticaret hacmi 1770'lerden sonra kayda değer bir artış kaydetmiştir.<sup>2</sup> Yüzyıl sonlarına gelindiğinde iki bölge arasındaki ticaret, hem ithalat ve ihracata sahne olan malların içeriği bakımından, hem de bu ticarete yer alan tüccar gruplarının aracılık ve nakliyat faaliyetleri bakımından Osmanlı Devletinden çok Avusturya'nın lehine dönmüştür.<sup>3</sup> Ancak Avusturya'nın inisiyatifi ele almasından ve avantajlı duruma geçmesinden önce, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetleri uzunca bir süre Avusturya'dan çok Osmanlı Devletinin istediği gibi gerçekleşmiş ve Avusturya tebaası tüccarlardan çok Osmanlı tebaası tüccarlar tarafından yönlendirilmiştir. XVIII. yüzyılın büyük bölümünde olduğu gibi ve XVIII. yüzyıl öncesinde de iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerinde söz sahibi olan Osmanlı tebaası tüccarlar, daha XVII. yüzyılda Viyana'da koloniler oluşturmuşlar; Macar şehirlerinde de şirketleşme yoluna gitmişlerdir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Felix-Beaujour, *Tableau du Commerce de la Grèce, Formé d'après une année moyenne, depuis 1787 jusqu'en 1797*, De L'Imprimerie de Crapelet, Paris, II, 163; Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and Struggle for Land 1600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 27.

<sup>2</sup> McGowan, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>3</sup> Numan Elibol, *18. Yüzyılda Osmanlı-Avusturya Ticareti*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 193, 211, 272 vd.

<sup>4</sup> Numan Elibol, "XVIII. yüzyılda Avusturya Topraklarında Faaliyet Gösteren Osmanlı Tüccarları", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, İstanbul 2004, s. 62-67.

XVIII. yüzyıl öncesinde Osmanlı yönetiminin Orta Avrupa topraklarına yönelik ticaret faaliyetlerine yaklaşımı konusunda kapsamlı bilgiye sahip olmamamıza rağmen, bu bölgeye has müstakil bir ticaret politikasının olmadığını; mevcut politikanın da ticaret serbestiyetinin devamlılığıyla sınırlı olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Zira bu dönemde şehbender, konsolos vs. görevliler bir yana, daimî elçiliklerin bile açılmamış olması; ikili ticaret anlaşmalarında mütekabiliyet esasının henüz tesis edilmemiş olması ve hepsinden önemlisi, Avusturya'nın Osmanlı Devleti'nin en büyük hasmı olmaya devam etmesi, Osmanlı yönetimi için ticaretin ikinci plânda kaldığını var saymamızı kolaylaştırmaktadır. Aynı durumun büyük ölçüde Avusturya için de geçerli olduğu düşünülebilir. Ancak gerek Avusturya iktisadî hayatının Osmanlı iktisadî hayatından farklılık göstermesi,<sup>5</sup> gerekse iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerinde Avusturyalılardan çok Osmanlı tebaası tüccarların söz sahibi olması, Avusturya yönetiminin o dönemde Doğu ticaretine daha farklı bakmasına ve bu ticarete söz sahibi olabilmek için daha somut adımlar atmasına yol açmıştır. Bu çalışma, yukarıda yer verilen gerekçelerden hareketle ve büyük ölçüde yabancı literatürü esas alarak, Orta Avrupa topraklarıyla Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetlerinde Avusturya'nın rolünü ortaya koymayı ve dolaylı olarak da Osmanlı-Avusturya ticaretinin karanlık dönemlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın başlığında Avusturya'nın Osmanlı İmparatorluğuna yönelik ticaret faaliyetleri için kullanılan “Doğu” terimi bilinçli olarak tercih edilmiştir. Zira Osmanlı-Avusturya ticarî ilişkilerinin geliştiği XVIII. yüzyılın geç dönemlerinde, hem Akdeniz üzerinden deniz yoluyla, hem de Rumeli üzerinden kara ve nehir yollarıyla canlı ticaret köprüleri kurulmuştur. Oysa XVIII. yüzyılın erken dönemlerinde ve XVIII. yüzyıl öncesinde Avusturya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret ilişkileri büyük ölçüde kara ve nehir yolları kullanılarak kurulmuş ve bu ilişkilerin alanı da Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa toprakları ile sınırlı kalmıştır. Macaristan toprakları üzerinden kara yoluyla veya Tuna nehri boyunca su yoluyla ulaşılan bu topraklar, deniz yoluyla ulaşılan ve *Levant* olarak ad-

---

<sup>5</sup> XVII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, aynı dönemde Batı Avrupa ülkelerinde “merkantilizm” adıyla anılan iktisadî akım, “kameralizm” adıyla Avusturya'da da kabul görmeye başlamış ve Avusturya yönetimi ticaret faaliyetlerine daha fazla önem vermeye ve bu iktisadî uğraştan uzun vadeli kazançlar elde edebilmek için daha bilinçli adımlar atmaya başlamıştır.

landırılan topraklardan farklı olarak, Avusturya tarafından *Orient* (Doğu) olarak tanımlanmış; bu topraklar üzerinden gerçekleştirilen ticaret de *Orient* (Doğu) ticareti olarak değerlendirilmiştir.<sup>6</sup>

#### Ticaret Faaliyetlerinin Başlangıcı ve İlk Hukukî Düzenlemeler

XVIII. yüzyıl öncesinde Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetleriyle ilgili görüşler arasında, iki bölge arasındaki ticaret yollarının verimli kullanılmadığı ve karşılıklı ticaretin zayıf kaldığı önemli bir yer tutar.<sup>7</sup> Bunda savaşların ve siyasî-askerî kaygıların önemli rol oynadığı muhakkaktır. Zira daha XVI. yüzyılda, Osmanlı Devletinde görülen uygulamalara benzer biçimde, Avusturya yönetiminin askerî kaygılarla demir ve demir aletlerinin ticaretine kısıtlamalar getirdiği bilinmektedir.<sup>8</sup> Bununla birlikte, iki bölge arasında yapılan ticaretin yeterince gelişmemesinde izlenen fiskalist gümrük politikalarının da önemli rol oynadığı bilinmektedir. Nitekim Macaristan'dan Adriyatik'e çıkan ve 1527 yılında Avusturya hakimiyetindeki bazı güzergâhlar, XVI. yüzyıl ortalarında Avusturya yönetiminin fiskalist gümrük politikaları nedeniyle terk edilmiş ve Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki ticaret yolları kullanılmaya başlanmıştır.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Adolf Beer, "Die Österreichische Handelspolitik unter Maria Theresia und Joseph II", *Archiv für Österreichische Geschichte*, LXXXVI. Bd./I. Hälfte, Wien 1898, s. 34, 84.

<sup>7</sup> Othmar Pickl, "Österreichs Stellung im West-Ost Handel vom 16. Bis zur mitte des 18. Jh. Mit besonderer Berücksichtigung des Handels mit Südosten", *Österreichisches Handel mit Südosteuropa und die Wirtschaftliche Bedeutung der Bulgarischen Länder bis Ende des Jahrhunderts (Forschungsgespräch am 9-10 Dezember 1980)*, Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich, Jahrgang IV, 1982, s. 37-49. (Buradan itibaren "West-Ost Handel" olarak verilecektir); Numan Elibol, "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Rumeli ve Orta Avrupa Toprakları Arasındaki Ticaret Faaliyetleri ile İlgili Bazı Tespitler", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/2, Aralık 2004, s. 39-50.

<sup>8</sup> Alfred Hoffmann, "Die Donau und Österreich", *Europa*, Jahrbuch 5, 1961, s. 36.

<sup>9</sup> Othmar Pickl, "Die Auswirkungen der Türkenkriege auf den Handel zwischen Ungarn und Italien im XVI. Jahrhundert", *Die Wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschaftsforschung, I. Band, Wien 1971, s. 124-126 (Buradan itibaren "Türkenkriege" olarak geçecektir); Herbert Hassinger, "Die Althabsburgischen Länder und Salzburg 1350-1650", *Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte: Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte vom Ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17 Jahrhunderts*, Hrsg. von Hermann Kellenbenz, Klett-Cotta, Stuttgart 1973, III, 965.

Öte yandan, Tuna nehrinin seyrü sefayın şartları ve Avusturyalı tüccarların bölgenin en önemli ticaret yolu durumundaki Tuna nehrini kullanmadaki yetersizlikleri de, iki bölge arasındaki ticaretin zayıf kalmasına etki eden faktörler arasında gösterilmiştir.<sup>10</sup> Bu faktörlere ek olarak, bazı araştırmacılar tarafından Osmanlıların ticaret usulleri ve Müslüman olmayanlara karşı tavırları ön plâna çıkarılmış; hatta bu usul ve tavırların, iki bölge arasındaki ticaretin geri kalmasında belirleyici olduğu ima edilmiştir.<sup>11</sup> Ancak bu sonuncusu ile birlikte yukarıda sayılan faktörlerin hiç birisi, XVI-XVII. yüzyıllarda Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetlerini büsbütün ortadan kaldırmamıştır. Bu noktada XVI. yüzyılda Macaristan ile İtalya, Batı Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu arasında yapılan ticareti ve Osmanlı-Avusturya savaşlarının bu ticarete etkilerini konu alan araştırmalar<sup>12</sup> dikkat çekicidir. Bu araştırmalar, Macaristan ile sözü edilen bölgeler arasındaki ticaretin hacminde XVI. yüzyıl boyunca uzun vadeli değişiklikler meydana gelmediğini ortaya koymuştur. Zira Macaristan, daha Osmanlı İmparatorluğunun hakimiyetine girmezden önce, sanayii daha fazla gelişmiş olan Batı Avrupa'nın mübadele eksenine girmiş ve Avrupa'nın Yeniçağ başlarında oluşmaya başlayan ekonomik yapısı içinde üstlendiği rol sayesinde, dış ticarete radikal değişikliklere maruz kalmaktan korunmuştur. Ortaya çıkan değişikliklerde de, Osmanlı veya Avusturya kaynaklı faktörlerden ziyade uluslar arası pazarlar belirleyici olmuştur.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Hoffmann, *a.g.m.*, s. 32

<sup>11</sup> Franz Babinger, "Die Donau als Schicksalstrom der Osmanenreiches", *Südosteuropa Jahrbuch*, Band 5, München 1961, s. 23-25.

<sup>12</sup> Pickl, "Türkenkriege", s. 71-129; Lajos Ruzsás, "Die Entwicklung der Marktflecken Transdanubians unter der Türkenherrschaft im XVI. Jahrhundert", *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band 1, Graz 1971, s. 221-234; Zgismont Pál Pach, "Levantine Trade Routes to Hungary XVI-XVII. Centuries", *Acta Historica Academia Scientiarum Hungaricae*, 33/1, s. 382-403; Ferenc Szakály, "Kontinuitätsfrage der Wirtschaftsstruktur in den ungarischen Marktflecken unter der Türkenherrschaft", *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band I, Graz 1971, s. 235-272.

<sup>13</sup> Othmar Pickl, "Die Verkehrswege nach dem Südosten vom Ausgang des Mittelalters bis ins 18. Jhr.", *Südostdeutsches Archiv*, München 1972/73, s. 108 (Buradan itibaren "Verkehrswege" olarak verilecektir); Szakály, *a.g.m.*, s. 236-37, 240-41, 251-52, 271-72; Pach, *a.g.m.*, s. 385-391.

XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetlerinin tamamen ortadan kalkmamasına karşılık, ticaret yollarında birtakım değişiklikler meydana gelmiş ve eskiden beri takip edilmekte olan güzergâhlar terkedilerek dolaylı yollar kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim XVI-XVII. yüzyıllarda, iki bölge arasındaki ticarete içerisinde Tuna nehrinin de yer aldığı eski ticaret yolları terkedilmiş ve daha kuzeyden işleyen ve iktisaden daha güçlü Alman eyaletlerine çıkan güzergâhlar daha sık kullanılmıştır. Bu yüzden XVI. yüzyıl boyunca imparatorluğun en batısında kalan Erdel vb. Osmanlı eyaletleri ile Avusturya ve Yukarı Alman eyaletleri arasında yapılan ticaret, Şilezya ve diğer Doğu Alman eyaletleri ile yapılan ticaretin gölgesinde kalmış;<sup>14</sup> Viyana, Habsburg ile Osmanlı toprakları arasında bir aktarma noktası olmaktan çıkarak yerini Polonya sınırları içerisinde yer alan Lemberg (Lvov) ve Krakova'ya bırakmıştır.<sup>15</sup> Bu değişikliklere, bir de Osmanlı İmparatorluğundan tedarik edilen ve Avrupa içlerine aktarılan ticaret maddelerinin önemli bölümünün uluslar arası pazarların etkisiyle Avusturya'yı transit geçerek İtalya, Batı Avrupa ve Yukarı Almanya'ya aktarılması eklenince, Avusturya XVI-XVIII. yüzyıllarda Orta Avrupa ve Rumeli toprakları arasındaki ticarete zaman zaman bir "transit bölge" görünümüne bürünmüştür.<sup>16</sup>

Avusturya ve Osmanlı toprakları arasında kurulan ilk ticarî temaslar, XVI. yüzyıl başlarına kadar inmektedir. Bu dönemde iki bölge arasında Viyana üzerinden yapılagelen ticaret, Osmanlı hakimiyetinin Viyana kapılarına dayanmasından sonra da devam etmiştir. Zira Viyana'da ihtiyaç duyulan ticaret maddelerin bir bölümü, ilk zamanlardan beri Osmanlı topraklarından temin edilmekte; bu ticarete, Viyana'nın iâşesinin sağlanmasında Macar tüccarlar önemli rol üstlenmekteydi. Macar tüccarları-

---

<sup>14</sup> Hermann Kellenbenz, "Südosteuropa im Rahmen der europäischen Gesamtwirtschaft", *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band I, Graz 1971, s. 46-47.

<sup>15</sup> Jan M. Malecki, "Die Wandlungen im Krakauer und Polnischen Handel zur Zeit der Türkenkriege des XVI. und XVII. Jahrhunderts", *Die Wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band I, Graz 1971, s. 149-151.

<sup>16</sup> Pickl, "West-Ost Handel", s. 53-54.



nın yanısıra *Raiz*<sup>17</sup> olarak adlandırılan Ortodoks Sırlar ve Ermeniler ile birlikte zaman zaman boy gösteren Yahudi ve Rum tüccarlar da, Macar topraklarından elde ettikleri ürünleri ve Osmanlı hakimiyeti altındaki topraklardan satın aldıkları tütün, halı-kilim, sakız zamkı, somaki taşı, biber, zencefre vb. ticaret maddelerini Viyana'ya kadar getirmekteydiler.<sup>18</sup>

Osmanlıların Macaristan topraklarını ele geçirip Viyana ölerine geldikleri 1529 yılına kadar Viyana ve Budin arasındaki ticaret faaliyetlerinde, o ana kadar bu topraklar üzerindeki nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Alman ve Macar tüccarlar söz sahibi olmuş; uzunca bir süre Macar ve Erdel tüccarlarının hâkim olduğu Budin ve Osmanlı toprakları arasındaki ticaret faaliyetlerinde ise, XVI. yüzyıl ortalarından itibaren sayıları gitgide artan Dubrovnikliler ve Osmanlı tebaasına mensup tüccarlar ön plâna çıkmıştı.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Carl v. Peez'e göre ("Alte Serbische Handelsbeziehungen zu Wien", *Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung*, XXXVI/3. Heft, Wien 1915, s. 499-500) "Reiz" veya "Reizen" olarak adlandırılan tüccarlar, daha erken dönemlerde Macarca "Ráčzok" olarak ifade edilen ve Leitha nehrinin her iki tarafında çok sayıdaki yer ve şahıs isimlerinde izleri bulunan Sırlardan başkası değildir. Avusturya yönetimi tarafından 1578 yılında büyükelçilik göreviyle İstanbul'a gönderilen Protestan vaiz David von Ungnad, İstanbul'a yaptığı yolculukla ilgili kaleme aldığı günlüğünde (Johann David, *Zunnen, Tagebuch*, Frankfurt am Main, 1674) "Raiz" olarak adlandırılan etnik topluluk için şunları kaydetmiştir: "Budin'in aşağısında Papis, Tolna vb. yerlerde Hristiyanlar arasında "kötü Raitzen" olarak adlandırılan, hırsızlığa alışmış, hain bir millet yaşamaktadır. Bulgaristan'a kadar uzanan topraklarda kendilerine rastlamak mümkündür. Hırvatça (Crabatisch) konuşurlar; kökleri buraya dayanır ve Hristiyanlığa ihanet içerisindedirler. Para karşılığı yardım da yaparlar. Hristiyan topraklarından geçen yolları iyi bildiklerinden Türklere insan ve büyük baş hayvan naklinde yardımcı olurlar. "Türkler'e esir düşen gençler mutlaka Sırlar tarafından ele verilmiştir. Çok oynak bir millettirler; hırsızlıkta, haydutlukta ve adam öldürmede Türklere geri kalmazlar. Sınırlarımız hakkında bilgi sahibi olmaları ve bizlere ihanet içerisindedirler nedeniyle, sınır bölgelerinde gençlerin dışında yakalamış oldukları yetişkinleri de ele verirler". Peez'e göre bu durum, İki can düşmanı (Osmanlılar ve Habsburglar) arasında sıkışıp kalan Sırların, varlıklarını sürdürülebilmeleri için kişiliklerinden çok taviz vermek zorunda kalmalarından kaynaklanmıştır.

<sup>18</sup> Herbert Hassinger, "Die Erste Wiener Orientalische Compagnie 1667-168", *Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 35. Band, Stuttgart 1942, s. 7 (Burada itibaren "Orientalische Compagnie" olarak verilecektir).

<sup>19</sup> András Kubinyi, "Die Asuwirkungen der Türkenkriege auf die zentralen Städte Ungarns bis 1541", *Die Wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Hrsg. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band I, Graz 1971, s. 213; Pickl, "West-Ost Handel", s. 38.

Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya arasında XVI. yüzyıl başlarından itibaren görülen bu ticarî münasebetlere rağmen, XVI. yüzyıl boyunca iki bölge arasında doğrudan kurulan ticaret köprüsünün yeterince canlılık kazandığını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü iki devlet arasında ticaret faaliyetlerine resmiyet kazandırılması ve ticaret faaliyetleriyle ilgili ayrı hukukî düzenlemeler yapılması, ancak XVII. yüzyıl başlarında mümkün olmuştur.

Osmanlı ve Avusturya toprakları arasındaki ticaret faaliyetlerine yönelik tespit edilebilen ilk hukukî düzenleme, iki devlet arasında 28 Haziran-8 Temmuz 1615 tarihinde imzalanan ve 20 yıl geçerli kalması öngörülen oniki maddelik ahidnamedir. Bu ahidnamenin 9. ve 10. maddelerinde iki devlet arasındaki ticaret serbestiyetine ve konsolosluga değinilmiş; ticarî amaçlarla Osmanlı topraklarına gelmek isteyen Avusturya tüccarlarının, girişte tezkere aldıktan sonra, Osmanlı toprakları dahilinde serbestçe ticaret yapabilmeleri öngörülmüştür. Bu ahidname uyarınca, nehir veya deniz yolunu kullananların Avusturya bayrağı taşımaları; kara yolunu kullananların da ellerinde temessük bulundurmaları istenmiş; aksi hâlde Avusturya tüccarlarının kullandıkları gemi, ticaretini yaptıkları emtia ve üzerlerinde taşıdıkları nakit paraya el konulacağı bildirilmiştir. Ayrıca Osmanlı toprakları dahilinde ölen Avusturya tüccarlarının malları teminat altına alınacak ve davalarının görülmesiyle ilgili kolaylıklar sağlanacaktır.<sup>20</sup>

Avusturya tüccarlarının Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerine yönelik fazla bilgi içermeyen ve Avusturya topraklarında faaliyet göstermesi muhtemel Osmanlı tüccarlarından bahsetmeyen bu ahidname, ticaret faaliyetleriyle ilgili meselelerin iki devlet arasında ilk olarak ele alınması ve iki bölge arasında ticaret serbestiyetini sağlaması bakımından önemlidir. Bununla birlikte Osmanlı-Avusturya ticareti ile ilgili daha kapsamlı maddeler içeren ve Osmanlı topraklarındaki Avusturya tüccarlarının hukukî statülerine açıklık kazandıran ilk resmî düzenleme, Sultan I. Ahmed tarafından 1617 yılında Avusturya'ya verilen ahidnamedir.<sup>21</sup> İki bölge arasında

<sup>20</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A.DVN.DVE, 57/1, 7, 9 ve 10. maddeler.

<sup>21</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki ahid defterlerinde kaydı bulunmayan bu ahidname, bilinen bazı anlaşma koleksiyonları ve araştırma yazılarında bir ticaret anlaşması olarak yer almıştır. Ahidnamenin Almanca metni *Österreichische Wirtschaftspolitische Archiv* yayınlarının Osmanlı İmparatorluğunun ticaret anlaşmalarına tahsis edilen sayısında ("Die Kapitulations- und Handelsverträge der Türkei", IX. Jahrgang

hem kara, hem de nehir yoluyla serbest ticarete imkân tanıyan ve o ana kadar Avusturya'nın Osmanlı yönetimi ile imzalamış olduğu en kapsamlı anlaşma olan 28 Kasım 1617 tarihli bu ahidnamenin ilk altı maddesi, büyük ölçüde daha önceki barış anlaşmasında değinilen konuları ele almıştır. Ahidname maddelerinin sıralanmasında önce, Osmanlı Devleti ile barış hâlinde olan diğer bütün devletlerin tüccarlarına tanınan haklardan Avusturya Devleti tebaası tüccarlarının da yararlanabileceği, başkonsolosun İstanbul'da ikamet edeceği ve Osmanlı Devletinin onay vermesi şartıyla bütün iskele ve limanlarda konsolosluk açılabilceği kaydedilmiştir.<sup>22</sup> Ahidnamenin 8. maddesinde, deniz ulaşımının geri dönmelerine fırsat vermemesi hâlinde, Osmanlı İmparatorluğuna deniz yoluyla gelen Avusturya tüccarlarının, buldukları iskele ve limanlarda diledikleri kadar kalıp serbestçe ticaret yapabilecekleri; inançları ve buldukları yerlerde kalma süreleriyle ilgili başkaları tarafından rahatsız edilemeyecekleri; bu konuda ihtilaf yaşanması hâlinde meselenin konsoloslar tarafından çözüleceği belirtilmiştir.<sup>23</sup> Osmanlı topraklarında ölen Avusturya tüccarlarının mal varlığı hiç bir şekilde beytülmal için alıkonulmayacaktır (11. madde). *Roma imparatorlarının*<sup>24</sup> topraklarından Osmanlı topraklarına gelecek olan tüccarlar, mükellef oldukları vergileri ödedikten sonra geliş gidişlerinde

---

(April/Mai/Juni), 1909, 421-426. Buradan itibaren "Handelsverträge" olarak verilecektir) 47 madde hâlinde yer almıştır. Joseph Joseph Grunzel, eserinde (*Die Handelsbeziehungen Österreich-Ungarns zu den Balkanländern*, Wien 1892, s. 137-172) orjininin bozuk bir tercümesi olarak tanımladığı bu metne son dönem Almancası ve daha sade bir dille yer vermiştir. Aynı ahidname metni I. de Testa'nın eserinde de (*Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères*, Paris 1898, IX, 29) "Evahir-i Cemaziyelahir 1026/25 Haziran-4 Temmuz 1517" tarihiyle yer almıştır. Avusturya arşivindeki Almanca nüshadan Fransızcaya çevrildiği ifade edilen anlaşma metni maddelendirilmemiştir. Söz konusu ahidname Joseph von Hammer tarafından da zikredilmiştir (*Osmanlı Tarihi*, Çev. Mümin Çevik ve Erol Kılıç, İstanbul 1993, II, 762). Grunzel'e göre (*a.g.y.*) bu anlaşmanın imzalanmasında en önemli rolü, 1615'te imzalanan barış anlaşmasının teyidi için 1617 yılında İstanbul'a gönderilen Avusturya elçisi Freiherr Hermann von Czernin olmuştur. Bir önceki barış görüşmelerinde önemli rol üstlenmiş olan kâtip ve tercümanı Cesaro Gallo ve 150 kişilik maiyetiyle İstanbul'a gelen Czernin, Haziran ve Temmuz aylarındaki hummalı çalışmalardan sonra Osmanlı yönetimi ile ayrı bir ticaret anlaşması imzalamaya muvaffak olmuştur.

<sup>22</sup> "Handelsverträge", s. 422.

<sup>23</sup> "Handelsverträge", s. 423; Grunzel, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>24</sup> Monarşik bir devlet olan Avusturya'nın devlet başkanları (arşidükleri), 1742-1745 yılları arası hariç, 1439-1806 yılları arasında aynı zamanda "Roma Cermen İmparatoru" ünvanını da taşımışlardır.

gemi kaptanları, reisleri ve zabıtlar tarafından hiç bir şekilde engellenmeyecektir ve mallarına zarar verilmeyecektir. Kadılar da, yanlarında yardımcıları ve ticaretini yaptığı eşyası olan bu durumdaki tüccarları geliş gidişlerinde engellemeyeceklerdir (26. madde). Osmanlı toprakları dahilinde ölen Avusturya tüccarlarının mal varlıkları, vasiyetlerinde belirledikleri varislerine teslim edilecektir. Vasiyet bırakmadan ölecek olurlarsa, terekeleri konsolos nezaretinde yardımcı veya ortaklarına verilecektir (28. madde). Roma imparatorlarının tüccarları Osmanlı topraklarında alış-veriş ve diğer meselelere dair bütün hukukî işlemlerini kadı nezdinde gerçekleştirecekler ve yaptıkları muameleler için kadıdan mühürlü bir yazı alacaklardır. Hukukî muameleye sahne olan meseleyle ilgili sonradan ihtilaf çıkması hâlinde, kadıdan alınan bu mühürlü kâğıda başvurulacaktır. Kadıda kaydı yapılmayıp mühürlü kâğıt alınmayan hukukî işlemlerde sonradan ortaya usulsüzlük çıkarsa, böyle işlemlerin davaları görülmeyecektir. Tüccarlara yönelik yanlış beyanata dayalı şikayetler de dikkate alınmayacaktır (29. madde). Avusturya tebaası tüccarından birisi kefilî olmadan ölecek veya ortadan kaybolacak olursa, yerine, Avusturya topraklarından Osmanlı topraklarına ticaret maksadıyla gelenlerden hiç bir kimse tutuklanmayacaktır (30. madde). Tüccarlar istemedikleri bir malı satın almaya zorlanmayacaklardır. Bir mesele hakkında kadının huzuruna çıkmaları gerektiğinde, *dragoman*ları (tercümanları) gelene kadar dava görülmeyecek; ancak bu bahane ile de davanın görülmesi ertelenmeyecektir (33. madde). Eğer Avusturya tüccarlarından birisi konsolosun bilgisi dahilinde Müslüman olacak olursa, ülkesinden getirdiği eşya ve para kendisinden alınarak konsolosa teslim edilecek ve hak geçmemesi için konsolos tarafından mal sahiplerine geri iade edilecektir. Bu durumdaki tüccarlara kadı ve diğer yetkililer müdahale etmeyecek; Müslüman oluş biçimindeki eksiklikler öne sürülerek başkaları tarafından rahatsız edilmelerine izin verilmeyecektir (41. madde).

1617 yılında Avusturya'ya verilen ticaret ahidnamesi, XVII. yüzyılın geri kalan bölümünde de ticarî meselelerle ilgili en kapsamlı hukukî düzenleme olma özelliğini muhafaza etmiştir. XVII. yüzyıl sonunda imzalanan Karlofça anlaşmasında (1699) ticarete ve tüccarlara dair meseleler kapsamlı olarak ele alınmamış, ancak daha önceki ahidnamelere atıfta bulunularak Avusturya tüccarlarının Osmanlı topraklarında güven içerisinde ticaret yapabilecekleri; elçilerin görevleri sırasında ticarî meselelerden sorumlu adamlar tayin edebilecekleri ve hangi milliyetten olurlarsa

olsunlar Roma İmparatoruna tâbi olan tüccarların Osmanlı topraklarındaki diğer bütün *müste'minlere*<sup>25</sup> tanınan haklardan yararlanabilecekleri kaydedilmiştir.<sup>26</sup>

## XVII. Yüzyılda Avusturya'nın Doğu Ticareti

XVII. yüzyıl başlarında Osmanlı-Avusturya ticaretiyle ilgili hukukî düzenlemelerin, sadece Osmanlı topraklarında faaliyet göstermesi muhtemel Avusturya tüccarlarının durumunu ele almasından da anlaşılacağı gibi, iki bölge arasındaki ticarete Avusturya yönetiminin insiyatifini ön plâna çıkardığı ve Avusturya yönetiminin kendi tüccarlarının faaliyetleri için yeni açılımlar peşinde koştuğunu ortaya koyduğu aşikârdır. Esasen bu durum, son dönemde Avusturya ticaret hayatında yaşananlarla yakından ilgilidir. Zira XVI. yüzyıl sonlarında, eskiden beri Viyana'daki ticaret faaliyetlerinde söz sahibi olan Yukarı Alman tüccar gruplarının ağırlıkları azalmış ve Viyana'daki yerli ve yabancı tüccarlardan bir kısmı Osmanlı ticaretinde söz sahibi olabilecek seviyeye gelmişlerdir. II. Rudolf'un (1576-1612) sarraflarından Lazarus Henckels von Donnersmarck'ın öncülük ettiği Viyanalı tüccarlar, Macar ve Erdel tüccarlarının aracılığıyla Viyana-İstanbul arasındaki ticaret bağlantılarını güçlendirmeyi ve Venedik'i devre dışı bırakarak İstanbul'dan ipekli, pamuklu ve baharat ithal etmeyi plânlamaya başlamışlardır.<sup>27</sup> Ancak Hassinger'e göre Avusturya tüccarları bu plânları hayata geçiremedikleri gibi, XVII. yüzyıl başlarındaki iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini geliştirmeye yönelik ticarî teşebbüslerde aktif olarak yer almayı da başaramamışlardır. Nitekim Avusturya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında ticaretle ilgili meselelere ilk kez yer verilen 28 Haziran-8 Temmuz 1615 tarihli barış anlaşmasının imzalandığı yıl,

<sup>25</sup> *Müste'min*, bir veya birkaç yıl gibi uzunca bir süre Osmanlı topraklarında kalan yabancı tüccarlar için kullanılan bir tabirdi. Osmanlı Devleti bu tüccarlara, Osmanlı topraklarında seyahat edebilmeleri için bir ferman vermekte; bu ferman onlara can ve mal güvenliği ve seyahatle ilgili diğer birtakım kolaylıklar sağlamaktaydı. *Müste'min*, padişah tarafından verilen *izn-i hümayûn* (mürûr-nâme) ile kadı veya diğer yetkililer tarafından verilen *yol tezkeresini* yanında taşımak zorundaydı. Belli başlı limanlarda ve belirli hanlarda ikamet eden *müste'minlere*, ahidnamelerde yer alan esaslar gereği, denizlerde serbest seyir, limanlarda demirleme ve yükleme-boşaltma imkânları sağlanmakta; emniyet, yardım ve himaye kapsamına giren diğer kolaylıklar sunulmaktaydı (Halil İnalçık, "İmtiyazat", *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed., 1971, III, 1180-82).

<sup>26</sup> BOA, A.DVN.DVE 57/1, 21/10.

<sup>27</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 7-9.

Avusturya yönetimi ve Viyana tüccarları arasında Osmanlı topraklarına yönelik ticarî teşebbüslerle ilgili ciddî pazarlıklar yapılmış; ancak Viyanalı tüccarların olumsuz tavrı nedeniyle bu pazarlıklardan bir sonuç elde edilememiştir. Aralarında saray tüccarlarının da bulunduğu ve yarıya yakınına Augsburg ve Nürnberg'li tüccarların oluşturduğu 60 kadar Viyana tüccarı, Osmanlı yönetiminin kendilerine tanıdığı serbestiyeti değerlendirmek yerine, faaliyetlerini kendilerine birtakım ayrıcalıklar sağlayan Viyana çevresiyle sınırlı tutmakla yetinmişlerdir. Bu nedenle Osmanlılarla yapılan ticaret eskiden olduğu gibi Habsburg idaresindeki Macar ve Budin tüccarlarının tekeline kalmaya devam etmiştir.<sup>28</sup>

1615-1617 yıllarına ait çoğunluğu Macaristan'dan Viyana istikametine kara yoluyla nakledilen ticaret maddelerinden tahsil edilen *Maria Ellend* gümrük kayıtları, bu dönemde yapılan ticaret faaliyetlerinde Cluj (Klausenburg), Debrecen ve Sibiu (Hermannstadt) şehirlerindeki Erdel ve Macar tüccarlarının aktif olarak yer aldıklarını göstermiştir. Bu tarihlerde Hermannstadt (Cluj) tüccarlarının Viyana'ya en fazla ithal ettikleri ticaret maddelerinin başında balmumu ve cıva yer almıştı.<sup>29</sup> Aynı dönemde Viyana ile Osmanlı hakimiyeti altındaki Güneydoğu Avrupa toprakları arasındaki ticarete, 1617 tarihli ahidname ile sağlanan ticaret serbestiyetini iyi değerlendiren Budin ve Belgrad'lı *Raitzen* tüccarları söz sahibi olmuşlardı. Bu dönemde Avusturya tüccarlarının katkısı, Avusturya Savaş Meclisinin Türklerle yapılan ticarete muhalif tavır alması nedeniyle sınırlı kalmıştı.<sup>30</sup>

*Raiz* olarak adlandırılan tüccarlar, XVII. yüzyılda Avusturya'nın Osmanlı topraklarına yönelik dış ticaretinde söz sahibi olan Macar, Erdel, Ermeni, Yahudi vb. tüccar grupları arasında farklı bir yer işgal etmişlerdir. Avusturya yönetimi nezdinde itibarları oldukça kötü olan *Raiz* tüccarları Osmanlı tebası olarak Türkçeyi ve Türk kültürünü iyi bilmeleri ve Viyana'da ikamet etmekte olan çok sayıdaki Slav nüfusuyla ana dillerini kullanarak yakınlık kurmaları sayesinde, Osmanlı ve Avusturya arasında savaşların yapıldığı dönemlerde, ticaret faaliyetlerini canlı tutmaya çalış-

<sup>28</sup> A.g.y.

<sup>29</sup> Othmar Pickl, "Österreichisch-Ungarische Handelsbeziehungen entlang der Donau vom 15. bis zum 18. Jahrhundert", *Historischer Jahrbuch der Stadt Linz 1987*, Linz 1988, s. 30 (Buradan itibaren "Donau" olarak verilecektir).

<sup>30</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 14; Pickl, "Ost-West Handel", s. 40.

mışlardır.<sup>31</sup> XVII. yüzyıl sonlarına doğru da, kendileri gibi Osmanlı tebaası olan Ermenilerle birlikte Viyana ve Osmanlı toprakları arasındaki ticaret faaliyetlerini ellerine geçirmişlerdir. 1663-1668 yılları arasında *Raiç* tüccarlarının Belgrad ve Budin'den Viyana'ya ithal ettikleri ticaret maddeleri arasında tütün, halı ve kilimler, yünlü kumaşlar, baharat, yiyecek maddeleri, sakız zamkı, somaki taşı; 1699 yılında ithal ettikleri ticaret maddeleri arasında ise, tuhafiyeye eşyası, vitriol, sahtiyan, ve yiyecek maddeleri yer almıştır. *Raiç* tüccarlarının Viyana'ya yaptıkları ithalat, Viyana'dan Osmanlı topraklarına yaptıkları ihracata oranla fazlalık vermiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Viyana'dan Budin, Belgrad, Ösek ve Tırnova'ya ithal ettikleri ticaret maddeleri arasında ise tel, çivi, bıçak, tenekeler, tenekeler ibrik ve yağdanlıklar, kupa ve leğenlerin kalaylanmasında kullanılan sahte kalay, ahşap eşya, Şilezya menşeli kumaş, kaba kumaşlar, kunduz postu, kadın elbiseleri için çok aranan bir ipekli kumaş çeşidi olan *cronräscher*, *schambloth* olarak adlandırılan ipekli kumaşlar, çivit, şap, İngiliz dokumaları ve yünlüler yer almıştır.<sup>32</sup>

XVII. yüzyıl başlarında Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasında oluşan ticarete elverişli ortamın Avusturya tarafından iyi değerlendirilememesinin ardında değişik nedenler yer almıştır. Mezhep savaşı olarak başlayan ve daha sonra Roma Cermen İmparatorluğunun sınırları dışına taşan 30 yıl savaşları sırasında (1618-1648) iki bölge arasında aracılık rolü üstlenen tüccarların faaliyetlerinin aksaması; Viyana'da fiyatların yükselip vergilerin arttırılması ve Protestan gruplara karşı sürdürülen takibatlarda zanaat ve ticaret erbabından bir kısmının uğraşlarını terketmek zorunda kalması, XVII. yüzyılın ilk yarısı boyunca iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini aksatan faktörler arasında yer almıştır. Öte yandan XVII. yüzyıl boyunca merkezileşme yönünde önemli adımlar atan Avusturya'nın en kalabalık ve en önemli tüketim merkezi durumundaki Viyana'da saray çevresinin ve devlet bürokrasisinin sürekli genişleme göstermesi ve sanayii yeterince gelişmemiş olan şehrin ithalat-ihracat dengesinde sürekli açık vermesi, dış ticarete yeni açılımlar yapılmasını zorunlu kılmıştır.<sup>33</sup> Esasen XVII. yüzyıl genel olarak Avusturya sanayii ve ticaret hayatı için verimsiz bir dönem olarak değerlendirilmiştir. 30 yıl savaşları başında Avusturya-

---

<sup>31</sup> Peez, *a.g.m.*, s. 498-99.

<sup>32</sup> Peez, *a.g.m.*, s. 502-504.

<sup>33</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 9-10.

nın bazı bölgelerindeki zanaat kolları gelişme içerisinde olduğu hâlde, savaş sonrası dönemde imparatorluk ekonomisi genel bir düşüş içerisine girmiştir. Avusturya'nın kendi sanayiinin düşüş içerisinde olması, beraberinde yabancı menşeli malların daha fazla ithal edilmeye başlamasına ve sermayenin dışarıya kaçmasına yol açmıştır.<sup>34</sup> Ülkenin içine düştüğü malî sıkıntı ve merkezîleşen devlet bürokrasisi için ihtiyaç duyulan yeni kaynaklar, XVII. yüzyılın ikinci yarısına girilirken, iktisadî zihniyetin değişmesine ve eski iktisadî örgütlenmenin çözülmesine yol açmıştır. Artık devlet, bu dönemde *merkantilizm* adıyla anılan ve ülkenin ekonomik kaynaklarının güçlendirilerek daha iyi kullanılmasına dayanan politikalar izlenilmesi gerektiğini kavramıştır.<sup>35</sup> Benimsenen yeni politikalara paralel olarak ilk hayata geçirilme imkânını bulan iktisadî kurumlar arasında da, ticaret şirketleri yer almıştır. Avusturya'da tüccarların yüksek kâr getiren yabancı malların ticaretine yönelmeleri ve ülkenin yararına olacak merkantil tedbirlere uymakta isteksiz olmaları, öte yandan sermaye bakımından da güçsüz bulunmaları, dış ticarete aktif hâle gelebilmek için ticaret şirketleri kurma fikrinin benimsenmesine yol açmıştır. Ticaret şirketlerinin kurulmasıyla, ülke içinde üretilen malları yurt dışında pazarlayabilmek, büyük çaplı ticarî teşebbüslere sermaye tedarik edebilmek ve yabancı tüccarların rekabetine karşı koyabilmek amaçlanmıştır.<sup>36</sup>

#### Viyana Oryantal Ticaret Şirketi

Avusturya'da belirli çevrelerde kabul gören merkantil yaklaşımlar, XVII. yüzyılın ikinci yarısına girilirken Osmanlı İmparatorluğu ile ticarî ilişkilerin düzenli hâle getirilmesi ve bu ticaretin Avusturya tüccarları tarafından yönlendirilebilmesi için bir *Oryantal* ticaret şirketi kurulması fikrini gündeme getirmiştir. Vasvar barış anlaşmasının ardından 1655 yılında Tuna nehrini kullanarak İstanbul'a gelen Avusturya elçisi Graf Walther Leslie, Osmanlı yönetimine kara ve nehir yoluyla yapılan ticaret

<sup>34</sup> Franz Martin Mayer, *Die Anfänge des Handels und der Industrie in Oesterreich*, Verlag der Wagnerischen Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck 1882, s. 1-2.

<sup>35</sup> Alfred Hoffmann, "Österreichs Wirtschaft im Zeitalter der Aufklärung", *Staat und Wirtschaft im Wandel der Zeit*, Verlag für Geschichte und Politik Wien, Wien 1979, s. 247 (Buradan itibaren "Aufklärung" olarak geçecektir).

<sup>36</sup> Alfred Hoffmann, "Österreichs Wirtschaft im Zeitalter der Absolutismus", *Staat und Wirtschaft im Wandel der Zeit*, Verlag für Geschichte und Politik Wien, Wien 1979, s. 238 (Buradan itibaren "Absolutismus" olarak verilecektir); Hoffmann, "Aufklärung", s. 253.



faaliyetlerine yeniden serbestiyet getirilmesi ve 1617 tarihli ticaret sözleşmesiyle tanınan imtiyazların yenilenmesi teklifinde bulunmuş; Leslie'nin bu teklifi Osmanlı yönetimi nezdinde de kabul görmüş ve 1666 yılında, 1617 yılında Avusturya tüccarlarına tanınan haklar yenilenmiştir. Bu gelişme üzerine 1667 yılında, dönemin iktisat teorisyenlerinden Hochann Joachim Becher'in (1635-1682) kişisel çabaları sayesinde, Osmanlı topraklarına yönelik ticaret yapması beklenen Viyana Oryantal Ticaret Şirketi kurulmuştur. Şirketin gerçek kurucusu olan İtalyan asıllı Lelio de Luca, elçiliği sırasında Leslie'ye refakat etmiş ve İstanbul'daki ilk Alman konsolosu olarak görev yapmıştır. Şirket, savaş aletleri dışında her türlü mamul veya hammadde hâlindeki ticaret maddesini Osmanlı topraklarına ihraç ve başta ipek, yün, pamuk, hayvan postu, tabaklanmış deri, vb. ticaret maddeleri olmak üzere her türlü Türk menşeli ticaret maddesini Osmanlı topraklarından ithal etme imtiyazını elde etmiştir. Oryantal Ticaret Şirketi'nin haiz olduğu diğer ayrıcalıklar gereği Avusturyalı tüccarların Osmanlı İmparatorluğundan ticaret eşyası ithal etmeleri yasaklanmış; yabancı tüccarlardan ithal ettikleri malları önce şirkete satmaları istenmiş; Avusturya ve Macaristan sınırları içerisinde gümrük kolaylıkları sağlanmıştır.<sup>37</sup>

Şirketin kurulduğu yıl Temmuz ayında Tuna nehri üzerinde ticaret eşyası yüklü dokuz gemi ile birlikte yola çıkan konsolos Lelio de Luca, güzergâhları üzerinde yer alan Budin ve Belgrad'da, bu şehirlerde kaldığı süreler içerisinde temsilcilikler açmış; Rusçuk'ta Yaş ve Braşov'a istihbarat amaçlı adamlar göndermiş; Edirne'de de Eflak voyvodalarıyla ticaretle ilgili görüşmeler yapmış ve kendilerinden vaatler almıştır.<sup>38</sup> 1668 yılında İstanbul'a hareket edilmiş ve şirketin üçüncü temsilciliği İstanbul'da açılmıştır. 1667-1668 yıllarında Osmanlı topraklarına gelen bu dokuz geminin

<sup>37</sup> Hans Halm, *Österreich und Russland, Erster Band: Donauschiffahrt und -Handel nach dem Südosten 1718-1780*, Verlag Thiel und Hintermeister, Breslau 1943, s. 64; Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 10, 15.

<sup>38</sup> Lelio de Luca bu seferler sırasında nehir yolculukları ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermişti. Ona göre bu dönemde Avusturya ve Osmanlı toprakları arasında Rumeli üzerinden gerçekleştirilecek ticaret faaliyetlerinde, kara nakliyatından olabildiğince kaçınılmalı ve Tuna nehri kullanılmaya çalışılmalıydı. Çünkü kara yoluyla Osmanlı topraklarına yapılan nakliyat, Viyana'dan İstanbul'a nehir yoluyla yapılan nakliyattan 4-5 kat daha pahalıya malolmaktaydı. Ancak Viyana'dan İstanbul'a kadar yaklaşık 6 hafta süren nehir yolculuğuna dayanabilecek sağlam gemiler bulunamaması nedeniyle Viyana'dan kalkan gemilerin sadece Rusçuk'a kadar seyredebilmesi de ayrı bir handikapı (Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 19-20).

taşıdığı değerli ticaret eşyası arasında ilk sırayı 1000 parça yünlü kumaş, 21 parça Hollanda dokuması, çoğunluğu Moravya menşeli dokumaların oluşturduğu 275 parça düşük kaliteli kumaş, tafta, “kronrasch” dokumaları, baharat (zencefil, biber, tarçın, küçük hindistan cevizi, misket yaprağı) ve çivit almış; bu ticaret maddelerini tırpan, bıçak, demir tel vb. Steyr ve Nürnberg menşeli demir ve pirinç aletler izlemiştir. Bakkam ağacı, altın ve gümüş tel, Avusturya safranı, kâğıt, Schlackenweld menşeli kalay, bakır, demir ve çelik ise cüzi miktarlarda nümune olarak getirilmiştir.<sup>39</sup>

Dönüş sırasında ithal edilen ticaret maddeleri arasında ise, o ana kadar genellikle Ermeni ve Raizen tüccarlarından ithal ettikleri halı, kilim, battaniye, tütün, zamk gibi maddelerin yanısıra, duvar süsü olarak kullanılan örtü ve kilimler, pamuklu tül ve perdeler, İran menşeli ipekli ve yünlüler, bazen, değişik renklerdeki Türk kumaşları, keten bezi ve tafta gibi lüks tüketim maddeleri, şapka yapımında kullanılan ve o ana kadar Hollanda'dan ithal edilmekte olan deve kılı, değişik renklerde pamuk ipiği, Boğdan'dan temin edilen ham ve tabaklanmış hayvan derileri, balmumu, pirinç, sakız zamkı, başta samur olmak üzere değişik hayvan postları, nümune olarak getirilen grena (nar taşı) ve sarı zırnık yer almıştı. İstanbul ve İzmir'den satın alınan bu ticaret maddeleri Tuna nehri üzerinden Komorn'a kadar nehir yoluyla getirilmiş; daha sonra arabalarla Viyana'ya nakledilmiştir. Şirketin 1678 ve 1682 yıllarında Osmanlı topraklarından Viyana'ya yaptığı ithalat şu şekilde oluşmuştur:<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Hassinger, *a.g.m.*, s. 16-18.

<sup>40</sup> *A.g.m.*, s. 22-25.

TABLO I: Viyana Oryantal Ticaret Şirketi'nin Osmanlı İmparatorluğundan İthalatı

	1682	1678
Biber	1367 Zentner <sup>41</sup>	726 Zentner
İpekli ve yarı ipekli çorap	24.000 Florin <sup>42</sup>	25.500 Florin
Yün çorap ve eldiven	25.000 Florin	100.000 Florin
Kadife ve ipekli kumaşlar	400.000 Florin	500.000 Florin
Atlas ve tafta		
Kadeh (kupa-bardak)	2797 parça	1225 parça
“Kroncrasch” dokumaları	1867 parça	2629 parça
Kaliteli yünüler	4389 parça	2896 parça
Düşük kalite yünüler	2690 parça	3303 parça
Bazen (pamuklular)	797 parça	1327 parça
İtalyan, Hollanda ve İngiliz kumaşları	99.000 florin	154.000 florin
Duvar süsü olarak kullanılan örtü ve kilimler	4.748 florin	9.570 florin
Bitkisel yağ	3327 Zentner	
Sahtiyan	685 Zentner	668 Zentner
Kürk ve kürklü eşya	19.793 florin	32.578 florin

Oryantal Ticaret Şirketi'nin ticaretini yaptığı maddelerden birisini de, ağırlıklı olarak Macaristan topraklarından tedarik edilen kasaplık büyük baş hayvanlar oluşturmaktaydı. XVII. yüzyılın ilk yarısında Avusturya'da, Macaristan'dan gelen büyük baş hayvanların ticaretini ele geçirmek için Viyanalı, Macar ve Roma Cermen İmparatorluğuna mensup Alman tüccarlar arasında yoğun bir mücadele yaşanmış ve bu mücadeleye devlet müdahale etmek zorunda kalmıştı. Viyana'nın et ihtiyacını karşılamakla mükellef olan Avusturya tüccarları da, Macar sığır tüccarları tarafından dikte edilen yüksek fiyatları aşağıya çekebilmek ve darlık zamanlarında başkentini et sıkıntısına düşmesini önlemek için daha XVII. yüzyıl başlarında şirketleşme yoluna gitmişlerdi; 1623 yılında Viyana'da kurulan *Landesverleger Viehcompagnia* adlı şirketle İmparatorluk mensubu tüccarlara, Macar sığırlarını satışa çıkarıldıkları noktalardan satın alma ve başka bölgelere nakletme imtiyazı verilmişti.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 1 zentner= 50 kg.

<sup>42</sup> Avusturya topraklarında *gulden, taler vb.* altın ve gümüş sikkelerin hesaplanmasında kullanılan bir hesap para birimi olup XVIII. yüzyıldaki paritesi 1-1,5 kuruş arasında seyretmiştir.

<sup>43</sup> László Makkai, “Der Ungarische Viehhandel”, *Der Aussenhandel Ostmitteleuropas 1450-1650*, Hrsg. von Ingomar Bog, Wien 1971, s. 505; Hassinger, “Orientalische Compagnie”, s. 29-31.

1663-64 yıllarında Osmanlılara karşı sürüdürülen savaşlar sırasında şehrin et stoğunun azalması ve fiyatların yükselmesi de, Oryantal Ticaret Şirketinin şehrin et ihtiyacını karşılamayı üstlenmesine zemin hazırlamıştı. Bu gelişmelerden sonra şirket, şehirdeki kasaplarla birlikte tespit edilen bir fiyat üzerinden 1668-1673 yılları arasında Viyana'nın bütün et ihtiyacını karşılamayı üstlenmiş; 1674 yılında, şehre ithal ettiği büyük baş hayvan sayısını önceki yıllara göre artırarak 25.000'lerden 30.000'e çıkarmıştı.<sup>44</sup>

Büyük baş kasaplık hayvanların XVI. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Avusturya toprakları arasında mübadeleye sahne olan en önemli ticaret maddeleri arasında yer aldığı ancak bu ticaretin önemli bir bölümünün Avusturya topraklarını transit geçerek İtalya, İsviçre ve daha batıda kalan diğer Alman topraklarına yöneldiği bilinmektedir. Nitekim XVI. yüzyılda Macaristan, Erdel, Boğdan ve Eflak'tan alınıp sürüler hâlinde batıda Venedik, Tirol, Strasburg ve Frankfurt gibi merkezlere ulaştırılan büyük baş kasaplık hayvanların sayısı yılda ortalama 100.000-190.000 olarak tahmin edilmekteydi.<sup>45</sup>

#### Avusturya'nın Doğu Ticaretinde Rakip Tüccar Grupları

Viyana Oryantal Ticaret Şirketi'nin faaliyet gösterdiği yıllarda (1667-1683) Tuna güzergâhındaki en büyük rakipleri, Macarlar ve *Raiz* olarak adlandırılan tüccarlardı. *Raiz* tüccarları bu yıllarda şirketin faaliyetlerinden olumsuz etkilenmişler; ancak XVII. yüzyıl başlarında Osmanlı Devletinin imzalamış olduğu ticaret ahidnamesinde öngörülen karşılıklı ticaret serbestiyeti maddesini iyi değerlendirerek çok geçmeden Tuna güzergâhı üzerindeki ticaret faaliyetlerinde eski etkinliklerini kazanmışlardı. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Viyana'ya yerleşmeye başlayan ve burada açıktan açığa satış yapabildikleri dükkânları açan *Raiz* tüccarları örgütlü bir koloni haline gelmişlerdi.<sup>46</sup>

1663-1668 yılları arasında Budin'de Viyana ile ticaret yapan 22 *Raiz* tüccarından 2'si Alman, 5'i de Macar ismi taşıymaktaydı. Ancak Belgrad ile Viyana arasında ticaret yapan tüccarların sayısı daha kabarık olup, Belgradlı tüccarlara ait 45 kişilik liste içerisinde, Dubrovnik tüccarlarına

<sup>44</sup> Hassinger, *a.g.m.*, s. 45-46.

<sup>45</sup> Pickl, "West-Ost Handel", s. 35.

<sup>46</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 38-39.

ait olması kuvvetle muhtemel İtalyan isimleri de geçmekteydi. Bu tarihlerde Belgraddaki ticaret faaliyetlerini Osmanlı yönetiminin himayesinde sürdüren Dubrovniklilerin güçlü bir ticaret kolonileri vardı.<sup>47</sup> Ancak Oryantal Ticaret Şirketi'nin Osmanlı ticaretine el atması, Dubrovnikli tüccarların faaliyetlerini de geriletmişti.<sup>48</sup>

*Raiz* tüccarları, Yahudi tüccarlarla birlikte Sırbistan maden ocaklarından temin ettikleri ve Viyana darphanelerine getirdikleri değerli madenlerle Viyana'daki gümüş ihtiyacını karşılamakta da önemli rol oynamaktaydılar. Nitekim 1678 yılında şehir dışı edilmekten kurtulan Ermeni asıllı Raiz tüccarlarından Johannes Diodato'nun zenginleşme süreci, 1666 yılında Viyana'ya geldikten sonra, başını çektiği bir grupla birlikte Osmanlı topraklarından Avusturya darphanelerine gayr-ı meşru yollardan sikke tedarik etmesiyle başlamıştı.<sup>49</sup> Ancak 1670 yılında, bu yıllarda büyük baş hayvan ithali için nakit paraya ihtiyaç duyan ve Osmanlı topraklarına ihrac ettiği ticaret maddelerinden elde ettiği gelirler yetersiz kalan Viyana Oryantal Ticaret Şirketi, bu ticarete el atmış ve gümüş ihtiyacının karşılanmasını üstlenmişti.<sup>50</sup>

1663-1668 yılları arasında Osmanlı topraklarından Viyana'ya ithal ve Viyana'dan Osmanlı topraklarına ihraç edilen ticaret maddelerinden Viyana'da tahsil edilen vergi kayıtlarına bakılacak olursa, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini gerçekleştiren tüccarların yarıya yakını Ermeniler oluşturmuştur.<sup>51</sup> Teply, bu gerçeği ve daha başka hususları da göz önüne alarak Raiz olarak anılan ve Ortodoks Sırlara atfedilen tüccar topluluğun önemli bir bölümünün Ermenilerden teşekkül ettiği sonucuna varmıştır.<sup>52</sup> Zira Osmanlı hâkimiyetinin Macaristan'a yayılmasıyla birlikte, bu topraklardaki Ermeni nüfusu da artış göstermiş; Gran'a (Estergon) kadar olan Sırp (Raiz) şehirlerinin nüfusu büyük ölçüde Ermenilerden teşekkül et-

<sup>47</sup> Peez, *a.g.m.*, s. 504.

<sup>48</sup> Pickl, "Donau", s. 32.

<sup>49</sup> Karl Teply, "Johannes Diodato der Begründer der Wiener Kaffehaus", *Handes Amsorya*, 88. Jahrgang, Wien 1974, s. 93-106 (Buradan itibaren "1974" olarak verilecektir).

<sup>50</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 26-28.

<sup>51</sup> Hassinger, *a.g.m.*, s. 25-26.

<sup>52</sup> Teply'ye göre ("Die Erste Armenische Kolonie in Wien", *Wiener Geschichtblätter*, Jahrgang 28, 1973, s. 107. Buradan itibaren "Armenische Kolonie" olarak verilecektir) bu iki grup tarafından gerçekleştirilen ticaret faaliyetlerinin % 50 ile % 75 arasında değişen bir bölümü Ermenilere aittir.

mişti. Aynı durum Belgrad için de geçerliydi. Dubrovnik tüccarlarının buradaki faaliyetlerinin zayıflamasının ardından burada da Ermeni tüccarlar ön plâna çıkmıştı.<sup>53</sup>

Avusturya'da Osmanlı topraklarına yönelik ticaret teşebbüslerinin arttığı ve Oryantal Ticaret Şirketi'nin faaliyetlerini sürdürdüğü yıllarda, Viyana ile Budin, Belgrad ve diğer Osmanlı şehirleri arasındaki ticaret faaliyetlerini yönlendirmekte olan Sırp ve Ermenilere yönelik kuşku ve baskılar da artmıştır. Raiz olarak adlandırılan ve çoğunluğunu Sırpların oluşturduğuna inanılan tüccarlar, Osmanlı ticaretinde kendilerine rakip olmaya çalışan Viyana tüccarlarına karşı akla gelebilecek her türlü yöntem kullanmışlar ve muhtemel bir rekabeti bertaraf etmeye çalışmışlardır.

Raiz olarak adlandırılan bu tüccarlardan birisi olan Ermeni asıllı Johannes Diodato'nun (Owanes Astouatzatur, 1647/44-1725) faaliyetleri ve zenginleşme süreci belki de emsalleri arasında en fazla dikkat çekenidir. 1666 yılında geldiği Viyana'da Osmanlı topraklarından Avusturya darphanelerine gayr-ı meşru yollardan sikke tedarik etmesiyle ün yapan Diodato, bir yandan da balmumu, deri, büyük baş hayvan ve diğer Türk menşeli malların Viyana istikametinde ithalini ve tekstil ürünleri, metal aletler ve Viyana menşeli tuhafiyeler Budin ve Belgrad istikametine ihracını üstlenmiştir. 1670 yılında şehir içerisinde bir dükkân sahibi olan Diodato, II. Viyana kuşatmasıyla başlayan Osmanlı-Avusturya savaşları sırasında da Osmanlı topraklarındaki ticaret ilişkilerini kesmemiş; Polonya, Boğdan, İstanbul ve Venedik'e uzanan çok geniş bir coğrafyayla bağlantılarını devam ettirmiştir. Savaş ve savaş sonrası yıllardaki karışıklık ortamında her türlü fırsatı değerlendirmesini bilmiştir. Örneğin Viyana kurtarıldıktan sonra, Osmanlı ordusunun savaş meydanında bıraktıkları silahları; Budin kuşatmasının ardından da, Avusturya'nın eline geçen Osmanlı esirlerinin ticaretini yapmıştır. Bu esnada bir yandan da sarraflığa devam etmiştir. 1690 yılında Avusturya tabiiyetine geçen Diodato, çok geçmeden gayr-ı menkul de edinmeye başlamış ve kısa zamanda 4 sarrafiye dükkânı açmıştır.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Karl Teply, "Ein Vergessenes Kapitel Wiener Geschichte: Die Erste Armenische Kolonie in Wien", *Handes Amsorya*, 87. Jahrgang, Wien 1973, s. 462-463 (Buradan itibaren "Vergessenes Kapitel" olarak verilecektir).

<sup>54</sup> Karl Teply, "Armenische Kolonie", s. 108-109; Karl Teply, "1974", s. 93-106; Karl Teply, "Johannes Diodato der Begründer des Wiener Kaffehauses", *Handes Amsorya*, 89. Jahrgang, Wien 1975, s. 228-252, 358-370 (Buradan itibaren "1975" olarak verilecektir).

Peez'in aktardıklarına bakılırsa,<sup>55</sup> *Raiz* tüccarları sık sık Osmanlı topraklarında veba salgını olduğu söylentilerini çıkararak Viyana'da şehir duvarlarına veba hastalığını tasvir eden resimler çizmekteydiler. Bunun üzerine Avusturya yönetiminin vakit kaybetmeden aldığı karantina tedbirleri ise, çoğu zaman gizli yolları kullanan veya karantina noktalarını atlatmak için gece karanlığında yolculuk yapan Osmanlı tebası tüccarlardan çok, yerli tüccarların faaliyetlerini zorlaştırıyordu. Viyanalı tüccarlar, çıkarılan haberlerin doğru olmadığı ortaya çıkana kadar büyük kayıplara uğramaktaydılar.

Ancak benzer hadiselerin sık sık tekrarlanması, üstelik bazen beraberlerinde çok az miktarda ticaret eşyası olduğu hâlde sık aralıklarla Viyana'ya gelip gitmeleri, *Raiz* tüccarlarının casusluk yaptıkları ve Avusturya yönetimine karşı ihanet içerisinde oldukları kanaatinin güçlenmesine yol açmıştır. 1670'li yılların başlarında *Raiz* tüccarlarının Viyanadaki faaliyetleri yakın takip altına alınmış; 1678 yılında da tamamına yakını sınır dışı edilmiştir.<sup>56</sup> Şehirden sürülme kararıyla karşı karşıya kalan 9 *Raiz* tüccarının en az 5'i Ermenidir.<sup>57</sup> Konstantin Ciriako, *Teply*'nin Viyana'da kahvehanelerin kurucuları arasında gördüğü Johannes Diadato ve II. Viyana kuşatması sırasında tercümanlık görevi yapan Georg Franz Koltchitzky<sup>58</sup> bu uygulamanın dışında kalmışlardır.<sup>59</sup> Ancak şehirde ikamet ettiği hâlde sınırdışı uygulamasına maruz kalmamak amacıyla dükkânlarının kepenklerini indiren ve şehri geçici olarak terkedenler de olmuştur. Nitekim şehir dışı edilenler de bir süre sonra tekrar geri dönmüşler ve kısa süre içerisinde tekrar kalabalıklaşmışlardır.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *Teply* "1975", s. 504-505.

<sup>56</sup> *Teply, a.g.m.*, s. 504-509.

<sup>57</sup> Bu tespit *Teply*'ye ait olup kendisi Ermenilerin sayısının 7'ye de çıkarılabileceğini ima eder ("Armenische Kolonie", s. 108); Peez ise (*a.g.m.*, s. 509) Ermenilerin adını hiç bir şekilde anmayıp sadece ismini zikrettiği Franz Georg Koltchitzky'yi Polonya asıllı olarak tanımlar. Pickl ise ("Donau", s. 34; "West-Ost Handel", s. 42-43) Peez'e atıfla içlerinden en az bir tanesinin Ermeni olduğunu belirtmiştir.

<sup>58</sup> *Teply*, "1974", s. 90-106, 234-248, 534-544, 89; *Teply*, "1975", s. 108-124, 228-370, 470-502. Peez (*a.g.m.*, s. 509) Koltchitzky'yi, kendisini zaman zaman *Raiz* olarak tanıtmamasına rağmen Polonya asıllı olarak tanımlamış; buna karşılık *Teply* ("Armenische Kolonie", s. 113) Koltchitzky'nin Ermeni olduğunu söyleyenlerin çoğunlukta olduklarını dile getirmiştir. Öte yandan Babinger, (*a.g.m.*, s. 27) Viyana'da kahve kültürünün yer etmesini sağlayan kişi olarak, XVII. yüzyıl sonlarında Avusturya birliklerine kumanda eden Bolonyalı Luigi Ferdinando Conte Marsili'yi (1658-1730) görmüştür.

<sup>59</sup> Peez, *a.g.m.*, s. 509; Pickl, "Ost-West Handel", s. 43.

<sup>60</sup> *Teply*, "Vergessenes Kapitel", s. 465.

Şehir dışı edilmekten kurtulan tüccarlarla ilgili dikkat çeken husus, bu tüccarların Osmanlı topraklarına yönelik ticaret yapıp Viyana'da yerleşmiş olmaları; şehir dışı edilenlerin ise, Avusturya toprakları dışında ikamet edip zaman zaman dışarıdan ithal ettikleri ticaret maddeleriyle şehirde boy göstermeleri olmuştur. Peez'e göre bu durum, şehirden sürülenler ve şehirde kalmalarına izin verilenlerin sürekli birbirleriyle irtibat içerisinde olduklarını göstermektedir. Şehre ara sıra, ayda bir veya işlerinin gerektirdiği zamanlarda gelen Raab, Komorn, Budin ve Belgrad'lı *Raiz* tüccarları Osmanlı topraklarından tedarik ettikleri ticaret maddelerini şehre sokmakta, şehirde ikamet edenler de bu ticaret maddelerinin perakende satışını yapmakta veya başka bölgelere nakletmektedirler.<sup>61</sup> Son dönemde *Raiz* tüccarlarına yönelik uygulamalar, bu tüccarların Viyana'da yaygın biçimde yerleşmeye başladıklarının da bir delilidir. Zira daha önceleri kendilerine güvenilmeyip getirdikleri ticaret eşyasını, Viyanalı tüccarların kendilerini karşıladığı Schwechat'a kadar getirmelerine izin verilirken, 1673 yılına gelindiğinde artık kendilerine ait bir korporasyon oluşturmuşlar ve dükkânlarında konsül adını verdikleri liderlerini barındırmaya başlamışlardır. Avusturya yönetimi, Avusturya topraklarında serbestçe faaliyet gösteren bu tüccarların faaliyetleri Avusturya'nın yerli tüccarlarına zarar verdiği hâlde, Osmanlı Devletiyle imzalanan anlaşmalar nedeniyle müdahalede bulunamamıştır.<sup>62</sup>

#### Tuna Güzergâhı ve Yeni Açılımlar

Aslen Osmanlı tebasından olan tüccar gruplarının Avusturya ticaret hayatında kendilerine yer edinmeye başladıkları XVII. yüzyılın geç dönemleri, bir yandan Oryantal Ticaret Şirketi'nin Tuna üzerindeki faaliyetlerini yoğunlaştırdığı, bir yandan da, Tuna nehrinin yabancı tüccarların ilgisini çekmeye başladığı bir dönem olmuştur. Oryantal Ticaret Şirketi, Tuna nehri yoluyla Osmanlı topraklarına yönelik yapılan ticaret faaliyetlerindeki geçici canlanma nedeniyle 1670'li yıllarda Osmanlı topraklarına doğru düzenli seferler yapmaya başlamıştır. Bu dönemde şirkete ait gemiler yılda 2-3 kez filolar hâlinde Osmanlı topraklarına doğru seyretmekte; dönüşte de, yine Osmanlı topraklarından ithal edilen ticaret maddeleriyle Komorn'a kadar gelmekteydi. Komorn'a kadar getirilen ticaret maddeleri burada yük arabalarına aktarılarak yolculuğun geri kalan kısmı

<sup>61</sup> Peez, *a.g.m.*, s. 507.

<sup>62</sup> Teply, "Armenische Kolonie", s. 107; Peez, *a.g.m.*, s. 507-508.



Viyana'ya kadar kara yoluyla yapılmaktaydı.<sup>63</sup> Bu yıllarda ticaretini yaptığı mensucat ürünlerinin büyük bölümünü Hollanda'dan tedarik eden şirket, Hollanda ile sürdürdüğü ticaret ilişkilerini güçlendirebilmek ve kendi önderliğinde Holandalıların da Tuna ticaretine iştirak edebilmelerini sağlayabilmek için, 1672 yılında Tuna nehri üzerinden Osmanlı topraklarına nakledilecek olan Hollanda menşeli tekstil ürünleri ve lüks tüketim maddelerinden alınan transit vergisinde indirim yapılmasını kararlaştırmıştı. Bu uygulamaya giderken de, daha önce Hollanda kumaşlarını Tuna nehri yoluyla Osmanlı topraklarına aktarmayı deneyen bir Venedikli tüccarın teşebbüsü emsal alınmıştı.<sup>64</sup> Belgrad ve İstanbul'a yönelik faaliyet gösteren Belçikalı tüccarlar Rombaut Faydherbe ve Jan François Mareschal ise, ticaret faaliyetleri nedeniyle Viyana'da bulunan Forchoudt kardeşlere 1670 yılında gönderdikleri bir mektupta, kendileri için Belçika'dan (Nederland) para tedarik etmelerini istemişler; daha sonra kendi adlarına gönderilen parayı alabilmek için Viyana'ya gelmişler ve buradan ticaret eşyası alarak tekrar Belgrad'a dönmüşlerdi.<sup>65</sup>

1670'li yılların sonları, Oryantal Ticaret Şirketi'nin faaliyetleri aksamaya başlamıştır. Daha 1673 yılında Lelio de Luca'nın konsolosluktan ayrılması ve yerini, aynı zamanda şirketin en büyük hissedarı olan Georg Christoph von Kuniz'in almasından sonra, şirketin Budin ve Belgrad'daki temsilcilikleri, bu merkezlerde maruz kalınan usulsüz gümrük talepleri ve şirket çalışanlarından bazılarının yolsuzlukları nedeniyle kapanma tehlikesi geçirmiş; buna 1675 ve 1676 yıllarında da Budin beylerbeyi ve İstanbul'daki yeniçeriler tarafından Budin ve İstanbul'daki temsilciliklere yönelik müdahaleler de eklenince, şirket büyük baş hayvan ticareti alanındaki faaliyetlerini daraltmak zorunda kalmıştır. 1677 yılında Macaristan'da baş gösteren karışıklıklar ve sığır ithalatındaki kâr payının azalması, artık şirketin büyük baş hayvan ticaretinden büsbütün yüz çevirmesine yol açmıştır. 1678 yılı başlarında bazı Viyanalı kasapların oluşturduğu bir konsorsiyum, şehrin et ihtiyacının karşılanmasını üstlenmiştir. Sığır ticaretinden vazgeçildikten sonra şirket diğer alanlardaki faaliyetlerine, Osmanlı-Avusturya savaşları başlayana dek devam etmiştir. Şirket bu dönemde bir yandan Fars tüccarlarıyla ticarî bağlantılar kurmaya çalışmış, diğer yandan da Viyana yönetiminin muhalefetine rağmen, dolaylı yollar-

<sup>63</sup> Hassinger, "Orientalische Compagnie", s. 39.

<sup>64</sup> *A.g.m.*, s. 38.

<sup>65</sup> Kellenbenz, *a.g.m.*, s. 48-49.

dan Osmanlı hâkimiyetindeki Macar topraklarına yüksek miktarda tırpan nakletmeye çalışmıştır. Nitekim 1680 yılında gayrı meşru yollardan Macaristan'a sokulmaya çalışılan 1.200 tırpana el konulmuş ve el konulan tırpanlar şirkete iade edilmemiştir. 1683 yılında başlayan Osmanlı savaşları sırasında da şirketin faaliyetleri fiilî olarak sona ermiştir.<sup>66</sup>

II. Viyana kuşatmasıyla başlayan Avusturya-Osmanlı savaşları, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerinin uzunca bir süre kesintiye uğramasına yol açmıştır. Ancak Avusturya-Osmanlı savaşları sırasında askerî amaçlarla oluşturulan nehir filoları, daha sonraki ticaret faaliyetleri için iyi bir tecrübe olmuştur. 1686'da Budin'in, 1687/88 yıllarında da Macaristan'ın büyük bölümünün ele geçirilmesinin ardından, güneyde bulunan Avusturya birliklerin iaşesinin temininde Tuna, Mur, Drava ve Sava nehirleri önemli rol oynamıştır. Meselâ 1689 yılındaki sefer için ihtiyaç duyulan 158.000 *zentner* unun 100.000 *zentneri* Tuna nehri üzerinden, 20.000 *zentneri* Drava üzerinden, 38.000 *zentneri* de Sava nehri üzerinden Budin ve Belgrad'a kadar ulaştırılmıştı. Aynı yıl içerisinde Belgrad önlerindeki süvari birliğinin ihtiyaç duyduğu 120.000 *metzen*<sup>67</sup> yulafın da 70.000 *metzeni* Tuna nehri üzerinden, 50.000 *metzeni* de Sava üzerinden nakledilmişti.<sup>68</sup> Pasarofça barış anlaşmasıyla sonuçlanan savaşlar (1714-1718) sırasında inşa edilen ve Tuna nehrinde kullanılan savaş gemileri de, daha sonra Tuna nehrinde seyreden II. Oryantal Ticaret Şirketi'nin (1719) gemilerini yolculukları sırasında himaye etmişlerdir.<sup>69</sup>

XVII. yüzyıl sonları ve XVIII. yüzyıl başlarında, çoğu hayata geçirilememiş olmasına rağmen, Tuna üzerinde askerî ve ticarî amaçlı seyredecek filolar oluşturulması ve çok geniş coğrafyaları içine alan uzak mesafeli ticaret faaliyetlerine başlanması amacıyla projeler geliştirilmiştir. Daha 1689 yılında Hollanda'nın yardımıyla Tuna nehri boyunca Osmanlı top-

<sup>66</sup> Hassinger, *a.g.m.*, s. 40-41, 47, 49, 51.

<sup>67</sup> Bavyera eyaletinde geçerli olan 37 litrelik fıçı; XVIII. yüzyıl ortalarında Banat'ta kullanılan 1,5-2 Pressburg *metzeni* 1 *şinikti* (S. Jordan, *Die Kaiserliche Wirtschaftspolitik im Banat im 18. Jahrhundert*, Buchreihe der österreichisch-deutschen Historischen Kommission, Band 17, München 1967, s. 150).

<sup>68</sup> Ingomar Bog, "Türkenkriege und Agrarwirtschaft: Einführung in die Probleme der Heeresversorgung und Kriegsfinanzierung, vor allem in Oesterreich unter der Enns und seinen Grenzlandschaften im 16. und 17. Jahrhundert", *Die Wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriegskriege*, Hrs. von Othmar Pickl, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Band I, Graz 1971, s. 17-18.

<sup>69</sup> Othmar Pickl, "Verkehrswege", s. 15-16, 112.

raklarına kadar ulaşacak ve içine Karadaniz, Kızıldeniz ve Nil nehrini de alacak geniş bir alanda büyük bir transit ticareti gerçekleştirmenin plânları yapılmaya başlanmış ve bu amaçla 1692 yılında Hollanda ile bir ticaret anlaşmasının imzalanması plânlanmıştır.<sup>70</sup>

XVIII. yüzyıl başlarında, Tuna nehri üzerinden Osmanlı topraklarıyla yapılması plânlanan ticaret faaliyetlerinin canlandırılması tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Osmanlı topraklarına yönelik ticaret faaliyetlerini canlandırmayı; Avusturya menşeli ticaret maddelerini ve daha batıdan gelen sınaî mamullerini transit yolla doğuya aktarmayı; *Levant* ticaretini Macaristan üzerinden işleyen kara yoluna kaydırmayı ve İran topraklarını da Avusturya'nın ihracat alanı içerisine çekebilmeyi hedef alan bu teşebbüslerin öncüleri arasında bir yanda Hollandalılar ve İngilizler, diğer yanda da Ermeniler yer almıştır.<sup>71</sup> 1699-1703 yılları arasında Hollandalı ve İngiliz tüccarlar Kuzey Denizi'nden Karadeniz'e kadar Orta Avrupa'yı boydan boya nehir yoluyla katedecek ve bunun için de Oder ve Tuna nehirlerini birbirine bağlayacak bir proje geliştirmişler; 1705 yılında da bu güzergâh üzerinden ticaret yapacak bir İngiliz ticaret şirketi kurmayı plânlamışlardır. Bu plâna göre İngiliz tekstil ürünleri Linz'den itibaren Tuna nehri üzerinden nehir ve deniz yoluyla İran'a kadar ulaştırılacak, dönüşte de aynı güzergâh üzerinden İran ipeği ithal edilecektir.<sup>72</sup>

Osmanlı tebaası Ermeni tüccarlarından biri olan ve İngiltere'den ithal ettiği tekstil ürünlerini Elbe ve Moldau nehirleri vasıtasıyla Bohemya üzerinden önce Linz'e, daha sonra da Tuna nehri yoluyla Viyana, Macaristan, Erdel, Eflak ve İran'a kadar ulaştırmayı; dönüşte de İran ipeği ithal etmeyi plânlayan Zacharias Sedgewich, 1699 yılında Avusturya yönetiminin bu ticaret faaliyetleri sırasında vergi kolaylığı sağlamasını temin etmiş; aynı kolaylıklar 1703 yılında Hollanda ve İngiliz dokumaları, sömürge ürünleri ve lüks ticaret maddelerini İran'a nakletmek; dönüşte de İran'dan ipek, kaliteli kumaşlar, deve yünü ve diğer lüks ticaret maddelerini ithal etmek isteyen Christoph Hazzi'ye de sağlanmıştır.<sup>73</sup> Belgrad'ın eski zengin ailelerinden birine mensup olan ve 1688 yılında Avusturya'nın Belgrad'ı

<sup>70</sup> Pickl, "West-Ost Handel", s. 44.

<sup>71</sup> Heinrich Ritter von Srbik, *Der Staatliche Exporthandel Österreichs, von Leopold I. bis Maria Theresia*, Wien und Leipzig 1907, s. 289.

<sup>72</sup> Hans Halm, "Die Entdeckung der Donau als Welthandelsstrasse", *Der Donaauraum*, 5. Jahrgang, 1960, s. 93.

<sup>73</sup> Srbik, *a.g.e.*, s. 289.

ele geçirmesinden sonra şehri terketmek zorunda kalan, ancak Belgrad'ın Habsburglar ve Osmanlılar arasında el değiştirdiği yıllarda dış bağlantıları nedeniyle servetinin bir kısmını kurtardığı anlaşılan Hazzi, 1698 yılında Viyana'ya gelmiş; bir süre sonra Amsterdam ve Londra'ya geçmiştir. 1702 yılında beraberinde Valendi di Gevont adlı başka bir Ermeni ile Viyana'ya döndüğünde ise, artık Viyana'nın Amsterdam ve Londradaki Ermeni kolonileri ile İsfahan arasında nasıl olup da bir aktarma noktası haline gelebileceğinin açıktan açığa hesabını yapmaya başlamıştır. O yıllarda Moskova ve İsveç üzerinden gerçekleştirilmekte olan bu ticaretin Bohemya üzerinden Viyana'ya yönlendirilmesi ve Viyana'ya getirilen ticaret eşyasının burada Tuna nehrinde seyreden gemilere nakledilerek önce Karadeniz'e, daha sonra da İran'a nakledilebilmesi için, Ermeni tüccarlardan imparatorluk sınırları içerisinde sadece transit vergisinin tahsil edilmesini teklif eden Hazzi, Avusturya yönetiminin 3 Temmuz 1703'te Valendi di Gevont ve ortaklarına ait Fars Ticaret Şirketi'ne (*Persianische Compagnia*) olumlu cevap vermesi üzerine derhâl harekete geçmiş ve aynı yıl içerisinde ilk deneme nakliyatını başarıyla gerçekleştirmiştir. Ancak bu sırada Macaristan'da başgösteren karışıklıklar nedeniyle faaliyetler sekteye uğramıştır. 1708 yılında Hazzi'nin oğlu yine bir nakliyat teşebbüsü sırasında Macar isyancılar tarafından esir alınmış; isyanın bastırılmasından sonra 1710 yılında Hazzi aynı imtiyazlarını Avusturya yönetimine yeniletmeyi başardıysa da, dönemin siyasî şartları gereği faaliyetlerine devam edememiştir.<sup>74</sup>

### S o n u ç

Avusturya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetlerini konu alan ancak öncelikli olarak Avusturya'nın konumuna açıklık getiren bu çalışmada, XVI-XVII. yüzyıllarda iki bölge arasında yapılagelen ticaretin genel seyri ortaya konmaya çalışılmış ve ortaya şu sonuçlar çıkmıştır:

XVI. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetinin Orta Avrupa içlerine kadar genişlemesi; bu dönemde Orta Avrupa'daki en güçlü devlet olan Habsburg Hanedanı idaresindeki Avusturya ile yüz yüze gelmesi ve iki devlet arasında daha bu dönemden başlayan ve XVII. yüzyıl boyunca da zaman zaman tekrarlanan savaşlar, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini büsbütün ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Bununla birlikte, XVI. yüzyıl bo-

<sup>74</sup> Karl Teply, "Johann Cristoph Hazzi (1646-1718)", *Handes Amsorya*, 90. Jahrgang, Wien 1976, s. 673-690.

yunca iki bölge arasında kayda değer bir ticaret yapıldığını söylemek de zordur. XVII. yüzyılla birlikte, özellikle Avusturya'nın girişimleriyle, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini canlandırma yönünde önemli adımlar atılmış; bu adımlar, iki devlet arasında imzalanan anlaşmalara da yansımıştır; ancak ticaret geleneği zayıf olan ve güçlü bir müteşebbis tüccar sınıfından mahrum olan Avusturya, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerini geliştirmeye yönelik attığı adımlardan istediği sonuçları elde edememiştir.

XVII. yüzyıl boyunca Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret faaliyetleri, eskiden beri Balkanlar ve Rumeli topraklarından Orta Avrupa'ya aktarılmakta olan ticaret maddeleri üzerinde yoğunlaşmış; bu ticaret maddeleri arasında da kasaplık büyük baş hayvanlar önemli bir yer tutmuştur. Bu dönemde Osmanlı topraklarından Avusturya tarafına aktarılan diğer önemli ticaret maddeleri arasında ise, tekstil hammadde ve mamulleri, deri ve deri mamulleri, baharat ve ecza ürünleri yer almıştır. Avusturya tarafından ithal edilen ticaret maddeleri ise Orta ve Batı Avrupa menşeli mensucat ürünleri ile birlikte madenî ürünlerden meydana gelmiştir.

XVII. yüzyılda Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğu arasında canlandırılmaya çalışılan ancak nispeten cılız kalan ticaret faaliyetlerinde Avusturyalı müteşebbis tüccarlar fazla yer almamışlar; Avusturya yönetimi de bu boşluğu kurdurduğu ticaret şirketleriyle doldurmaya çalışmıştır. Buna karşılık Osmanlı hâkimiyeti altındaki toprakların tüccarları iki bölge arasındaki mübadeleye aktif olarak katılmışlar ve XVII. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Avusturya sınırları içerisindeki ticaret faaliyetlerinde de boy göstermeye başlamışlardır. Bu tüccarlar arasında Sırp tüccarlarla birlikte Ermeni tüccarların ön plâna çıktıkları anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyıl sonlarında iki bölge arasındaki ticaretin daha cazip bir görünüme bürünmesi, yabancı tüccarların gözlerini bu ticarete dikmelerine ve bu ticarete nehir yollarının kullanımı ile ilgili yeni projeler geliştirmelerine yol açmıştır. XVIII. yüzyıla girilirken Avusturya, iki bölge arasındaki ticaret faaliyetlerinin zaman zaman canlanmasına rağmen, kendi tüccarlarını bu ticarete kanalize etmek ve onların ticaret faaliyetlerini yönlendirmelerini sağlamakta başarılı olamamıştır.

## “AUSTRIAN ORIENTAL TRADE IN THE XVI-XVIII CENTURIES”

*Abstract*

*In the XVI<sup>th</sup> century the trade between the Ottoman State and the Habsburg Austria did not develop satisfactorily mainly owing to the wars against each other. Starting with the XVII<sup>th</sup> century however, this situation began to change and, thanks to the efforts of the Austrians, concrete steps were taken to develop the commercial activities between the two regions. Nonetheless, these efforts did not prove to be adequate since the hostility between the two powers was still maintained and the Austrian merchants showed indifference to the commercial enterprises in the Ottoman territories. Towards the end of the XVII century, however, commercial expeditions made over the river Danube was revived. In this stage of the commercial activities the non-muslim Ottoman merchants came into prominence.*

*Keywords*

*Commerce, Austria, Ottoman, Danube, Merchant, Ottoman Trade.*



## Mısır Meselesinde İlk Rus Hamlesi: MURAVYEV VE RAPORU\*

*Mustafa AYDIN\*\**

### ÖZET

*Osmanlı Devleti valilerinden olan Mehmed Ali Paşanın 1831'deki isyanının nedenleri, safhaları ve sonuçları pek çok eserde yer almaktadır. Fakat meseleye tanıklık eden insanların bıraktıkları eser sayısı nadirdir. Bu makalede Mısır meselesinin halledilmesi için Rus Çarı I. Nikola tarafından Osmanlı Devleti ile asi vali arasında arabulucu tayin edilen General N. N. Muravyev'in konu ile ilgili kaleme aldığı hatıraları ve Mehmed Ali Paşa ile İskenderiye'de yaptığı görüşmeden sonra saraya sunduğu raporun kısa bir değerlendirmesi yapıldıktan sonra önemine binaen transkripi verilmiştir.*

### *Anahtar Kelimeler*

*II. Mahmud, Çar. I. Nikola, Mehmed Ali Paşa, N. N. Muravyev, Mısır çevresi, Halil Paşa.*

Osmanlı Devletinin XIX. yüzyılın ilk otuz yılını savaşlar<sup>1</sup> ve isyanlarla<sup>2</sup> geçirmesi devletin gücünün giderek zayıflamasına yol açmış, bu gelişmelere 1805 yılında gönülsüz olarak Mısır Valiliğine getirilen Mehmed Ali Paşanın 1831'deki isyanı da eklenince Osmanlı Devleti âdeta varlık sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa isyanının neden ve sonuçları pek çok eserde<sup>3</sup> yer almaktadır. Ancak olayın

\* Bu makalede kullanılan Rusça eserlerin tercümesi esnasında yardımını esirgemeyen Rysbek Alimov'a teşekkürü bir borç bilirim.

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

<sup>1</sup> Napoleon'un Mısır'a Saldırısı ve Fransa ile Savaş (1798-1801); 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı; 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı.

<sup>2</sup> Vehhabi İsyanı (1744-1815); Kabakçı Mustafa İsyanı (1807); Sırb İsyanı (1804-1817); Mora İsyanı (1821-1830).

<sup>3</sup> Konu ile ilgili bazı eserleri zikretmek gerekirse: Ahmet Lütfi, *Tarih-i Lütfi*, İstanbul 1292, III, 211; IV, yy. ty., s. 3 vd.; Kamil Paşa, *Tarih-i Siyasi Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*, İstanbul 1327, III, 122-144; *Bâbîlî Hariciye Nezareti Mısır Meselesi*, İstanbul 1334; Şinasi Altundağ, *Kavalah Mehmed Ali Paşa İsyanı*, I, Ankara 1945; Şinasi Altundağ, "Mehmed Ali Paşa", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, 566-579; Muhammed H.



bizzat tanıdığı olanların bıraktıkları eser sayısı sınırlıdır. Bu makalede Rus Çarı I. Nikola (1825-1855) tarafından meselenin çözümü için Osmanlı Devleti ile onun asi valisi arasında arabulucu olarak görevlendirilen Muravyev'in kaleme aldığı Mısır meselesinin pek bilinmeyen bir safhasına ışık tutan hatıraları ve raporu ele alınacaktır.<sup>4</sup>

Bilindiği üzere Mısır valisinin isyanı sırasında Osmanlı Devletinin ordularının Mısır ordusu karşısında başarısız olması ve Mehmed Ali Paşa'nın birliklerinin güneyde hızla ilerlemesi, Osmanlı Devlet merkezinde büyük bir krize yol açmıştır. Bu durum karşısında içine düşülen açmazdan çıkış noktaları aranmaya başlanmış ve II. Mahmud İngiliz elçisi Stratford Canning'in 1832 Ağustos'undaki tavsiyesi<sup>5</sup> doğrultusunda devleti açısından daha az tehlikeli gördüğü İngiltere'den yardım talep etmiştir. Ancak daha sonra Londra'da konu ile ilgili yapılan görüşmelerden olumlu bir sonuç çıkmamıştır.<sup>6</sup>

Bu arada Osmanlı Devletindeki gelişmeleri yakından takip eden ve kendi siyasî hedeflerini tehlikeye koyabilecek gelişmelere karşı önceden tedbir almayı kaçınılmaz gören Rusya, meselenin çözümünde etkili olabilmek ve Osmanlı Devleti nazarında nüfuz kazanabilmek amacıyla ilk önce İskenderiye'deki Konsolosu Lavizon'u geri çağırmıştır. Lavizon devletin bu kararından sonra Mehmed Ali Paşa ile İskenderiye'de görüşmüş ve Paşa kendisine, “Sizin geri çağırmanız elbette ki sizin hükümetinizin antlaşmalara ve kurallara sadık olduğunun göstergesidir. Benim korkum, Rusya'nın Sultana yardım etmesidir. Eğer böyle olursa tüm hesaplarım alt üst olur. Benim de durmam gerekir. Şundan eminim ki, eğer hükümetiniz benim Suriye'deki başarılarımdan haberdar olsaydı, Konsolosunu geri çekmezdi”<sup>7</sup> diyerek Rus hükümetine önemli mesajlar vermeye çalışmıştır.

---

Kutluoğlu, *The Egyptian Question (1831-1841)*, (ed. H. İnalçık-N. Göyünç-K. Beydilli), İstanbul 1998; Atilla Çetin, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır Valiliği*, İstanbul 1998; Gilbert Sinoué, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa*, (çev. A. C. Akkoyunlu), İstanbul 1999.

<sup>4</sup> *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Hattı Hümayun (HH)*, nr. 20119.

<sup>5</sup> Stanley-Lane Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning*, London 1888, I, 512; Altundağ, *a.g.e.*, s. 82; Stanley Lane Poole, *Lord Stratford'un Türkiye Hatıraları*, (kısaltarak çev. Can Yücel), Ankara 1959, s. 88-89.

<sup>6</sup> Altundağ, *a.g.e.*, s. 82-94; Cemal Tukin, *Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi*, İstanbul 1947, s. 139-141; Matthew Smith Anderson, *Doğu Sorunu (1774-1923)*, (çev. İ. Eser), İstanbul 2001, s. 97.

<sup>7</sup> *Russkie na Bosfor v 1833 Godu (Russkie)*, (iz zapisok N. N. Muravyeva), Moskva 1869, s. 4.

Fakat Rus Devlet Politikası Mehmet Ali Paşanın düşündüğünden farklıydı. Bunu ara bulucu olarak görevlendirilen Korgeneral N. N. Muravyev'in<sup>8</sup> yayınlanan hatıralarında görmek mümkündür. Göreve getirildiğinde Rus Savaş Bakanı aracılığı ile Dışişleri Bakanlığına gönderilen Muravyev, Dışişleri bakanı ile görüşmüş, bu görüşmede kendisine Mehmet Ali Paşanın ilerleyişinin Rusya'nın güney sınırları için tehlikeli olduğu, Osmanlı tahtının onun tarafından ele geçirilmesi durumunda ise ortaya yeni yüzlerin çıkacağı, Avrupa'daki dengelerin değişeceği hatırlatılmış ve Ruslar için Osmanlı Sultanı'nın tahtında kalmasının daha önemli olduğunu belirtilmiştir. Hatta bu gelişmeler karşısında Rusya'nın Osmanlı Devletine hemen asker göndermek isteği ön plâna çıkmışsa da, iki devlet arasında olan güvensizlik dolayısıyla buna cesaret edilememiştir. Güvensizliği gidermek için ön görülen tedbirlerden ilki Rus Çarı'nın Padişahla dost olduğunu teyit etmek, ikincisi de Padişah'ı Rusya'nın Mehmed Ali Paşa ile birlikte kendine karşı hareket edebilir endişesinden kurtarmak gerektiği şeklinde olmuştur.<sup>9</sup> Bu düşüncüyü kuvveden fiile çıkartmak gayesiyle İstanbul'a hareketinden önce, Çar I. Nikola'nın huzuruna çıkan Muravyev, Çar'a, Rus ordularının Mısır ordularını durdurmak için kullanılmasına mani olmak amacıyla İran'ı Mısırlılara karşı kışkırtmayı önerdiğinde, Çar, "Olabilir, fakat Abbas Mirza Horasan'da olduğundan yardımcı olamaz" dedikten ve kendisinin de Osmanlı topraklarına ordu gön-

<sup>8</sup> Nikolay Nikolaeviç Muravyev'in bu göreve getirilmesinde, onun İran, Hive ve Türkmenistan'da görev yaparken öğrendiği, fakat İstanbul'da konuşulanla karşılaştırıldığında pek anlayamadığı Türkçe'nin etkisi büyük olsa gerektir. Bununla ilgili bkz. *Russkie*, s. 36-37. Muravyev 1794'de Petersburg'da doğmuştur. 1811'de askeri hizmete girmiş ve 1812'de Fransa-Rus savaşı ve ardından da 1813-1814'de Avrupa hareketine katılmış, 1819'da Hive ve Buhara'da olası ticarî potansiyeli araştırmakla görevlendirilmiştir. 1826-1828'de İran-Rus ve 1828-1829'da da Osmanlı-Rus savaşına iştirak etmiştir. Daha sonra 1831'de Polonya ayaklanmasının bastırılmasında görev almasının ardından Mehmed Ali Paşa isyanı sırasında Rus Devletini temsilen görev almış ve Petersburg'a dönünce de "Yaver-i has" rütbesine yükseltilmiştir. 1837'de "Dekabrist" hareketini desteklediği için ordudan atılmıştır. Daha sonra 1848'de orduya tekrar katılmış ve aynı yıl Macaristan ihtilalinin bastırılmasında yer aldıktan sonra kendisine 1853'de "Piyade Generali" rütbesi verilmiştir. 1853-1856 Kırım savaşı esnasında Kars'ı aldığı için kendisine Kars fatihi unvanı verilen Muravyev daha sonra emekliye ayrılmış ve 1866'da ölmüştür. Aynı zamanda yazar olan Muravyev'in Mısır meselesi haricinde Kırım savaşının Kafkas cephesi ile ilgili olarak da "Voyna za Kavkazom v 1555 g.", adlı eseri Demidov tarafından iki cild olarak 1877'de Sant-Peterburg'da basılmıştır. Daha detaylı bilgi için bk. [www.hrono.ru/biograf/murav-kar.html](http://www.hrono.ru/biograf/murav-kar.html).

<sup>9</sup> *Russkie*, s. 3.

dermek istemediğini, anlaşmazlığı kendi aralarında çözmelerini ve Padişah'ın tahta kalmasını arzuladığını zikrettikten sonra, “Eğer İstanbul alınırsa bizim bir sürü yurtsuz ve vatansız komşumuz olacak. Bu insanlar da rahat durmayacaklar, Mehmed Ali Paşanın donanması ve ordusunun doldurulmasını teşvik edecekler. Bundan başka bu durum Kırım'daki Müslümanları da rahatsız edecek ve onlar da Mehmed Ali Paşayı Sünnî Müslümanların koruyucusu olarak görecektir ve bizim de buradaki orduyu güçlendirmemiz gerekecek” demiştir.<sup>10</sup> Ayrıca Çar görüşme esnasında Muravyev'e II. Mahmud'a iletilmek üzere bir de mektup vermiştir.<sup>11</sup> Görüşmenin ardından Muravyev 11 Aralık'ta Odesa'ya gelmesine rağmen burada kendine tahsis edilen gemideki arıza giderilemeyince karayoluyla Sivastopol'a geçmiştir. Sivastopol'da Karadeniz donanması komutanı Amiral Greig'in yanına vardığında, Dışişleri Bakanı Nesselrod'tan Butenev'e 7 Aralık tarihli bir mektup gelmiştir. Mektupta Butenev'den Padişah'a yardıma ihtiyacı olup olmadığını sormasını ve eğer ihtiyaç varsa Karadeniz filosunun yarısına yakınının gönderileceğinin bildirilmesi istenmiştir. Bu şekilde bir bildirimde bulunulmasının sebebi ise İbrahim Paşanın ordusuyla Torosları aşmış Konya'ya yaklaşmasından başka bir şey değildi. Buradan 18 Aralık'ta Starbatanov'un kaptanlığını yaptığı Etendar (sancak) adlı gemiyle İstanbul'a doğru hareket eden Muravyev 21 Aralık'ta İstanbul'a gelmiş ve doğrudan Büyükdere'deki Rus elçiliğine gitmiştir. Muravyev'in İstanbul'a ayak bastığında ilk hayret ettiği şey İbrahim Paşanın ordularının şehre bu kadar yaklaşmış olmasına rağmen halkta hiçbir telâş eseri görmemesi olmuştur.<sup>12</sup>

Muravyev, İstanbul'a geliştinden iki gün sonra 23 Aralık 1833'de Butenev'le birlikte tercüman Frankini'yi Reisülküttab Akif Efendi ve Serasker Hüsrev Mehmed Paşaya göndererek gelişini haber vermiştir. Bunun üzerine ertesi gün Reis Efendi ve Serasker tarafından kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Reis Efendi ile yaptığı görüşmede Çar'ın Mısır'a gitmesini aracı bulucu olarak değil de Padişah'ın dostu olarak arzuladığını bildirmiş ve Çar'ın Padişah'a gönderdiği mektubun bir suretini Reis Efendi'ye takdim

<sup>10</sup> *Russkie*, s. 11.

<sup>11</sup> Mektubun içeriği ile ilgili bkz. *Russkie*, s. 4; Serge Gorianov, *Devlet-i Osmaniyye Rusya Siyaseti*, (çev. Macar İskender-Ali Reşad), Dersaadet 1331, s. 50-60.

<sup>12</sup> *Russkie*, s. 20-25; G. Rosen, *Geschichte der Türkei*, Leipzig 1866, I, 164; Tükin, *a.g.e.*, s. 144-145.

<sup>13</sup> *Russkie*, s. 30-32; Gorianov, *a.g.e.*, s. 61.

etmiştir. Ayrıca görüşme sırasında yanında bulunan Butenev'in, Rusya'nın Karadeniz donanmasının her türlü yardıma hazır olduğunu bildirmesi Serasker Hüsrev Paşayı epey sevindirmiştir.<sup>14</sup>

Bu görüşmenin ardından 28 Aralık'ta saraya devet edilen Muravyev II. Mahmud'u: "Padişah divan üzerinde oturuyordu. Sakalı düzgün kesikti. Başında bir fes, üzerinde de Mavi pelerini vardı" şeklinde tasvir ederken, huzura kabulde yaşananları da; "Padişah'ın yanına sağ taraftan gittim. Çarımızın mektubunu verdim. Bana "Türkçe konuş! Türkçe Konuş!" dedi. Ben de kısa bir nutukla Çar'ın mektubunu sundum. O da açmadan Serasker'e verdi. Padişah ben giderken bir şeyler söylemeye çalıştı, ama kafası karıştı. Onun yerine tercümanlar Frankini ve Bogorodi güzel şeyler söyledi. Ben de tercüman vasıtasıyla Çar'ın Mehmed Ali Paşaya iletmemi istediklerini kendilerine söyledim. II. Mahmud ise Mehmed Ali Paşanın çok suçlu olduğunu uzun sözlerle ifade etti" biçiminde zikretmiştir. Ayrıca konuşma esnasında Muravyev'in, "Çar'ın kendini Mehmed Ali Paşaya göndermedeki amacının, Mehmed Ali Paşayı korkutarak hareketini durdurmak ve sizi Rusya'nın dostluğuna inandırmak" demesi üzerine II. Mahmud da Çar'ın dostluğundan çok emin olduğunu, ancak Mehmed Ali Paşanın kurnaz ve yalancılığı karşısında dikkatli olunmasını tavsiye etmiştir. Daha sonra Muravyev, II. Mahmud'un çıkacağı esnada tekrar konuşmak istediğini fark etmiş ve kendine Çar'ın dostluk niyetlerini tekrar etmiştir. Mamafih buna karşın Padişah'ın bir şeyler söylemesine danışmanları mani olmuşlardır.<sup>15</sup> Konuşmalardan anlaşıldığı kadarıyla II. Mahmud gelişen olaylar karşısında epey şaşırılmış görünmekte ve ne yapacağını tam kestiremeyen bir ruh hâli içinde bulunmaktadır.

Rus Korgeneral Muravyev'in Osmanlı başkentine gelmesi Osmanlı belgelerine yansıdığı kadarıyla pek de hoş karşılanmamıştır. Muravyev'in gelişinden sonra Sadaret kaymakamı tarafından Padişah'a sunulan takdirde, bazı dikkat çekici mütalaalara yer verilmiştir. Buna göre, Rusya İmparatoru'nun bazı tehditlerle Muravyev'i Mısır'a göndermek istemesi ve donanma teklif etmesinin Osmanlı Padişahı'na karşı duyduğu dostluktan kaynaklansa bile sözü edilen generalin gönderilip gönderilmemesinin Padişah'ın iradesine bırakılmamasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca belgede Rus çarından 1828-1829 savaşı dolayısıyla Rusya'ya ödenmekte olan savaş tazminatı taksitinin ödenmeyip Mehmet Ali Paşa aleyhine sarf olunması

<sup>14</sup> *Russkie*, s. 36-40; Gorianov, *Aynı yer*.

<sup>15</sup> *Russkie*. s. 51-57.

ve denizden yardım vaadi beklenirken, bunlardan bahis edilmemesinin manidar olduğunun belirtilmesinin ardından çarın mektubunun her ne kadar dostluktan bahis etse de öngördüğü tedbirin Mehmed Ali Paşayı ortadan kaldıracak derecede olmadığı, esas amacın “tavassut ve şefaât” olduğu zikredilerek, General'in Mısır'a gitmesine rıza gösterilmesinin uygun olduğu ve İstanbul'da tutulmasının “çirkin olacağı” hatırlatılmıştır. Dile getirilen bu hususlardan başka Rusya'nın isyana dair politikasının tam olarak anlaşılması için general ve elçiye danışmak gerektiği üzerinde durulmuştur. Padişah da Hatt-ı hümayununda generali burada tutmanın veya gidişini tehir etmenin uygun olmadığını bildirerek İskenderiye'ye gönderilmesini istemiştir.<sup>16</sup>

Bu gelişmenin ardından 5 Ocak 1833'de Büyükdere'den Etendart adlı gemi ile İskenderiye'ye hareket eden Muravyev Çırağan sarayı önünden geçerken Padişah'ı 21 pare top atışı ile selâmlamış ve karşı kıyıda da aynı şekilde mukabelede bulunulmuştur. Bu sırada gemide bulunan Büyükelçi Butanev de Yedikule sahiline kadar gemidekilere eşlik etmiş ve burada inmiştir.<sup>17</sup>

Muravyev dokuz günlük bir yolculuktan sonra 14 Ocak 1833'de öğleden evvel İskenderiye'ye varmıştır. İlk izlenimi; burada hiç bir tepe, yükselti ve ağaç olmadığı, şehre uzaktan bakınca zengin bir şehir görüntüsü vermediği, fakat kale ve Paşa sarayı gibi yüksekçe binaların göze çarptığı şeklinde olmuştur. Ardından yanlış olarak Pompey sütunu olarak adlandırılan Sentiniya Sever'in şehrin sağ tarafında uzaktan görüldüğünü belirttikten sonra, “İskenderiye'nin batı tarafında olan ana savaş limanına giriş zordur. Limanın kuzey tarafı taşla kapanmış olup, taş beyaz renkleriyle bazı yerlerden su yüzüne çıkmakta ve liman sanki girişe açık gibi görünmektedir. Buraya giriş dar bir boğazdan olup, çoğu yer sığdır ve bundan dolayı rehber olmadan girilemez. Bu rehberler Paşa tarafından sağlanmakta ve boğaza herhangi bir gemi yaklaştığında, rehberler kayıkla onlara yaklaşarak yol göstermektedirler. Kötü havalarda ise rehberlik hizmeti verilmemektedir. İskenderiye'ye yaklaşırken, karşıdan gelen rehberi gördük ve bize taş sıralarının yanından bayrakla işaret veriyordu. Rehber gemiye bindi ve sığ yerler hususunda bizi uyararak limanın ortasına kadar getirdi. Biz ise orada bulunan Mısır filosundan ayrı demir attık. Limanda çeşitli ülkelere ait çok sayıda gemi vardı. Ayrıca Toulon'dan gelmiş Luksor

<sup>16</sup> *HH*, nr. 20176.

<sup>17</sup> *Russkie*, s. 80.

adlı küçük bir Fransız askerî gemisi de bulunmaktaydı. Bu gemiye Luksor adı; Luksor dikili taşını Fransa'ya götürmek amacıyla geldiği için verilmişti. Kalede ve Paşa'nın askerî gemilerinde Türk bayrakları dalgalanıyordu, fakat bizi selâmlayan olmadı. Diğer bütün devletlerin gemileri ister ticarî ister askerî olsun limana giriş ve çıkışta birkaç kez top atışıyla selâm veriyorlardı. Onlar da buna karşılık veriyorlardı. Ancak ben rütbem gereği bir asinin elindeki Türk bayrağını selâmlamayı zorunlu görmüyordum”<sup>18</sup> diyerek Mehmet Ali Paşaya olan tepkisini ortaya koymuştur. Limanda kendisini Toskana Konsolosu Rosetti<sup>19</sup> karşılamıştır.

Muravyev'in İskenderiye'ye varışından sonraki gelişmeleri makalenin sonunda transkribinin verileceği Payıtahta sunduğu rapordan<sup>20</sup> takip etmek mümkündür. Rapora göre; Muravyev 14 Ocak öğleden sonra İskenderiye'ye varmıştır.<sup>21</sup> Yukarıda hatıratında zikredildiği gibi limanda bulunan gemilerden hiç biri Rus gemisini selâmlamamış, o da buna mukabil kaledeki Osmanlı bayrağını selâmlamamıştır. Muravyev İskenderiye'ye varışından bir gün evvel İzmir'den İskenderiye'ye giden bir tüccar gemisi kendisine İstanbul'da meydana gelen yangın<sup>22</sup> dolayısıyla tersanenin yanmış olduğu haberini vermiştir. Ancak bunun daha sonra yalan olduğu anlaşılmıştır. Ardından Muravyev, Sadrazam Reşit Paşa komutasındaki Osmanlı Ordusu'nun Konya'da yenildiğinden, Sivas ve Kayseri'ye asker sevk ettiğinden ve Trabzon Valisi Osman Paşanın buraya doğru hareketlendiğinden, hatta Kastamonu halkının ayaklanarak<sup>23</sup> Osmanlı askerini buradan

<sup>18</sup> *Russkie*, s. 87-88.

<sup>19</sup> *Russkie*, s. 89. Muravyev Rosetti için, “*unvan ve rütbeyi seven kibirli bir adam*” ifadesinin ardından Mehmed Ali Paşayı isyana teşvik edenlerden birinin de Rosetti olduğunu, Rusya'dan Mısır'a gelenlere yardım için çalıştığını, onların ricası ile Rusya'dan ödül aldığını belirttikten sonra Rosetti'ye Toskana konsolosluğu unvanının az geldiğini ve bu yüzden Rusya'nın İskenderiye'deki başkonsolosu olmaya çalıştığını, ancak tüccar ve Mehmet Ali Paşa ile sıkı ilişkiler içinde olmasının buna engel olduğunu zikretmiştir (*Russkie*, s. 89-90).

<sup>20</sup> *HH*, nr. 20119. Altundağ, s. 63, 97, 98, 133'de adı geçen rapora atıfta bulunulmuş ve s. 107-109 arasında da konu ile ilgili doğrudan alâkalı kısımların özeti verilmiştir. Kutluoğlu da, 89. ve 93-94. sayfalarda atıfta bulunmuştur.

<sup>21</sup> Altundağ, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>22</sup> O zamanlarda yeniçerilerin ve Mehmed Ali Paşanın ajanlarının İstanbul'un çeşitli yerlerinde kundaklama faaliyetleri sonucu 1000'i aşkın ev yanmıştır (Ernst Münch, *Mahmud II*, Stuttgart 1839, s. 170).

<sup>23</sup> Kastamonu'daki olayların detayı ile ilgili bk. Lütfi, *a.g.e.*, IV, 98-99; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Kastamonu'da Tahmiscioğlu Vak'ası”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Dergisi*, ½ (1937), s. 139-152.

zorla çıkardığından bahis etmektedir. Bu bilgilerden sonra vardığı günün akşamı Tercüman Teodatti'yi Mehmed Ali Paşanın yanına gönderen Muravyev mülâkat talebinde bulunmuş ve mülâkat vakti ertesi gün saat sekiz olarak tayin edilmiştir.

15 Ocak'ta kararlaştırılan saatte bir heyetle birlikte Mehmed Ali Paşanın ikamet ettiği saraya varan Muravyev'i, merdivenin alt kısmında "bazı" subaylar, üst başa varıldığında ise Mehmed Ali Paşanın Özel (kalem) Müdürü seviyesinde olan Ermeni asıllı Bezirgan Bogos Yosif karşılamıştır. Daha sonra "çubuk ve kahve" merasiminin ardından Mehmed Ali Paşa<sup>24</sup> adamlarını dışarı çıkarmıştır. Muravyev'in yanındaki heyetin de ayrılmasından sonra görüşmeye eşlik etmek üzere tercüman Teodatti, Kiryako ve Ermeni Bogos içeride kalmışlardır. Burada söze ilk başlayan Muravyev olmuş ve İmparator tarafından görevlendirildiğini zikretmiştir. Buna karşılık Mehmed Ali Paşa da isteğini yazılı olarak beyan etmesini ifadeden sonra kendine cevabın da yazılı olarak verileceğini bildirmiştir. Muravyev ise yazılı olarak verilecek hiçbir şeyi olmadığını söyleyerek, memuriyetindeki amacın İmparator'un kan dökülmesinden vazgeçilmesi ve hükümdarına tabi olunmasını gönülden arzusunu iletmek olduğunu bildirdiğinde, Mehmed Ali Paşa da bunun gerçekleşmesini kendisinin de arzuladığını,<sup>25</sup> "fakat daima ret olunduğunu" ifade etmesi üzerine Muravyev de aynı sözlerini tekrarlamıştır. Daha sonra Mehmed Ali Paşa düşünmek için zaman istemiş ve cevabı da yazılı olarak vereceğini bildirerek görüşmeye son verilmiştir. Akabinde Mehmed Ali Paşanın isteğiyle "afaki" sohbete geçilmiştir. Bu esnada Karaman'dan temin edilen keresteler, Konya harbi ve Trabzon Valisi Osman Paşanın ayaklanan halka karşı aldığı tedbirler söz konusu edilmiş ve görüşme tamamlanmıştır.

Bu arada ertesi günü öğleye kadar (16 Ocak) cevap gelmemesi üzerine şaşırarak Muravyev için daha da uzamasını önlemek amacıyla ikinci bir görüşme talebinde bulunmak amacıyla tercüman Teodatti'yi Paşa nezdine göndermiştir. Burada kendine önce ertesi gün akşam üzeri için randevu verilmiş, ancak daha sonra fikir değiştiren Mehmet Ali Paşa Muravyev'i 17 Ocak sabahı görüşmeye davet etmiştir. Görüşme odada bir önceki görüşmede bulunanlardan başka kimse kalmayınca başlamış ve yine söze

<sup>24</sup> Muravyev'in Mehmed Ali Paşayı, "Paşa eski Türk tipi giyinmişti. Kuşağında kama, başında sarık vardı. Uzun değil, ihtiyardı. Görünüşü kurnaz, gözleri fıldır fıldır. Konuşmaları tutarsızdı" diye tarif etmektedir (*Russkie*, s. 94).

<sup>25</sup> Altundağ, *a.g.e.*, s. 108.

Muravyev başlayarak; Paşa'ya cevap alamadığını, daha önce ifade ettiklerini tekrar etmek için acele ettiğini ve hatta geçen mülakattaki ifadelerinin iyi anlaşılmadığının dahi mümkün olduğunu bildirdikten sonra İmparator'un kan dökülmesinin derhâl kesilmesini ve Padişah'a itaat ve boyun eğilmesine dair isteğini tekrar etmiş ve ardından İstanbul zapt edilse bile Çar'ın görüşünün değişmeyeceğini belirtmiştir. Bu tarz sert bir üsluptan etkilendiği anlaşılan Mehmed Ali Paşa da bendelikten vazgeçmemiş olduğunu ve İmparator'un iyi niyetine delil olarak askerî hareketi durduracağını bildirmiştir. Hemen akabinde kâtibini yanına çağırarak bu hususta oğlu İbrahim'e gerekli yazının yazılmasını istemiştir. Görüşme esnasında Muravyev İmparator'un Karadeniz donanmasını dahi Padişaha “arz ve takdim” ettiğini ve donanmanın sefere hazır olduğunu bildirmesi üzerine Mehmed Ali Paşa itaat edeceği teminatını tekrar etmiştir.<sup>26</sup> Daha sonra Mehmed Ali Paşa Muravyev'e gizli konuşmak istediğini bildirmesi üzerine odada yalnız tercüman Bogos kalmıştır.

Bu görüşme esnasında Mehmed Ali Paşa Muravyev'den İmparator'un kendisiyle ilgili ne düşündüğünü tam olarak öğrenmek istemiş, ancak beklediği cevabı alamamıştır. Ardından Muravyev, Mehmed Ali Paşaya görevini tamamlamış kabul ettiğini tasdik ettirerek görüşme sona ermiştir.

Bu arada Muravyev işlerinin bittiğini sandığı bir sırada hava muhalefeti sebebiyle İskenderiye'de kalmaya devam etmiş ve Mehmed Ali Paşanın sözünde durup durmadığını anlamak için bir kere daha kendisiyle görüşmek istemiştir.

18 Ocak'ta Mehmed Ali Paşanın yanına varan Muravyev kendisiyle çeşitli konulara dair sohbetten sonra Paşa'nın Bâbüâli nezdinde kendisi için şefahtçi olması teklifiyle karşılaşmıştır. Bu arada İzmir'den İskenderiye'ye gelen Rum tüccar gemisi Halil Paşanın yakında İskenderiye'ye geleceği haberini vermiş, aynı bilgiyi Avusturya konsolosu Acherbi'ye talimat getiren Avusturya gemisi de doğrulamıştır. Bunu duyan Mehmed Ali Paşa son derece sevinmiş ve verdiği sözü nasıl yerine getireceğini görmesi için İskenderiye'de biraz daha kalmasını istemiştir. Buna karşın Muravyev Mehmed Ali Paşanın Anadolu'ya beş bin kadar asker sevk etmek ve Karaman'daki ormanları keserek kerestesini Mısır'a nakl etmek istemesine dair işittiği haberlerin taahhütlerine uymadığını göz önüne alarak konuyu yeniden görüşmek istemiştir.

---

<sup>26</sup> Altundağ, *a.g.e.*, s. 108.



Muravyev bu hususlarla ilgili 21 Ocak'ta Mehmed Ali Paşa ile yaptığı dördüncü görüşmede “Niçin Anadolu'ya asker gönderiyorsunuz? Düşmanlığı terk edeceğinize dair söz vermiş olduğunuzdan bu tür asker sevkinden uzak durmanız gerekir... Bu hareketinize ne mana vereyim? Bana izah edin!” deyince Mehmed Ali Paşa da böyle bir şey olmadığını, ancak bazı nedenlerden dolayı İskenderiye'de kalan erlerin yerlerine gönderdiklerini belirtmiştir. Paşa, sayıları ile ilgili soruya da “takriben iki bin kadar” olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Muravyev de sayının bunun on katı da olsa durumun değişmeyeceğini bildirmesinin ardından Mehmed Ali Paşa itaat edeceğini, ancak kendinden çok şey istenirse canını tehlikeye atmadan da çekinmeyeceğini ifade ederek çaresizliğini dile getirmiştir. Daha sonra konuşma bu konu üzerine devam etmiş ve ardından Mehmed Ali Paşa Muravyev'e Halil Paşayı nasıl karşılayacağını anlatmıştır. Muravyev de Mehmed Ali Paşaya İmparator'un itaatini beklediğini hatırlatması üzerine bunun yakında gerçekleşeceğini ve kendisinin İstanbul'da iken bunu duyacağını bildirmiştir. Ardından söz savaşlara geldiğinde Mehmed Ali Paşa Osmanlı askerinin ekserisinin kendi tarafına geçtiğini, bunun miktarının da on bin beş yüz olduğunu ifade etmesiyle görüşme bitmiş ve Muravyev Mehmed Ali Paşaya müsait rüzgâr olursa döneceğim diyerek veda etmiştir.

Muravyev raporunun son kısmını Halil Paşanın İskenderiye'ye gelişi ve karşılanışına ayırmıştır. Muravyev Halil Paşanın 22 Ocak'ta İskenderiye'ye geldiğini, şiddetli rüzgârdan dolayı Taşlıman'da demirlemeğe mecbur kaldığını, kale, tabya ve gemilerden top atışıyla karşılandığını, ancak buna karşılık gemiden top atışı yapılmadığını belirttikten sonra Mehmet Ali Paşanın durduğu merdivenden altı basamak inerek Halil Paşayı karşıladığını, Halil Paşanın da kendine atlas kese içinde bir kağıt verdiğini ve Mehmed Ali Paşanın da bunu öpüp başına koymasının ardından aralarında bir saat kadar konuştuklarını sonra ayrıldıklarını ifade etmiştir. Bu arada Muravyev Mehmed Ali Paşanın bir yandan yukarıdaki gibi davranmasına karşılık diğer yandan da otuz beş bin kat asker elbisesi yaptırdığını ve Sayda için de yeniden asker teminine çalıştığına dikkat çekmiştir.<sup>27</sup>

Muravyev raporunu, Mehmed Ali Paşanın taahhütlerine kuvveden fiile çıkmadan sevinilmemesini ve yeni bir savaşa karşı hazırlıksız yakalanmamak için acilen tedbir alınmasını tavsiye ederek bitirmiştir. Bu

<sup>27</sup> Altundağ, *a.g.e.*, s. 109; Kutluoğlu, *a.g.e.*, s. 93-94.

arada Muravyev uygun rüzgârla 24 Ocak'ta İskenderiye'den ayrılmıştır.<sup>28</sup> Çanakkale Boğazı'na geldiğinde Muravyev'in bindiği fırkateyn ve ona eşlik eden brik Boğazı geçmelerinin ardından rüzgârın poyraza dönmesiyle Kilya limanına demirlemek zorunda kalmışlardır.<sup>29</sup> Bunun üzerine “*Akdeniz Boğaz Müdürü*” Mehmed Salih Paşa hükümet merkezine gönderdiği sukkalarında Muravyev'in İstanbul'a karadan gideceğini bildirmiştir.<sup>30</sup> Aynı konu ile ilgili Muravyev de Salih Paşadan, eğer karadan gidecek olursa seyahat için gerekli hayvanların hazırlanmasını istemiş ve refakatçi olarak da Tatar talebinde bulunmuştur.<sup>31</sup> Ancak daha sonra Muravyev yoluna gemi ile devam etmiş ve 6 Şubat'ta İstanbul'a ulaşmıştır.<sup>32</sup>

İstanbul'a gelişinin ardından 12 Şubat akşamı Padişah'la görüşmeye giden Muravyev'i ilk önce Müşir Ahmet Paşa kabul etmiştir. O da Rus Dışişleri bakanı Nesselrod'a gönderdiği rapordan bir nüshayı Ahmet Paşaya vermiştir.<sup>33</sup>

Sonuç olarak, Muravyev'in bu raporu, bir devletin iç isyanı sırasında başka bir devletin kendi politik çıkarlarını göz önüne alarak da olsa meseleye doğrudan müdahale edip, meselenin barışçı yollarla halledilmesini sağlamaya çalışması bakımından kayda değer görünmektedir. Ayrıca Muravyev'in raporunu ilginç kılan bir husus böyle bir raporun belki de Osmanlı tarihinde bir ilk olması ise, diğeri de raporda yalnız Mehmed Ali Paşa ile yapılan görüşmeler değil duyulan ve görülen her şeyin yazılmış olmasıdır. Bu arada Muravyev'in Mehmed Ali Paşa ile görüşme esnasında raporunda yer vermediği, ancak araştırmacılar için önemli sayılabilecek bazı bilgiler yazarın hatıratından istifade edilerek ilgili konuşmaya dip notlarla ilâve edilmiş ve rapor bütün yönleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında araştırmacılar tarafından kullanılan ve atıflar yapılan rapora dikkat çekmek ve daha geniş araştırmacı kitlesine ulaşmasını sağlamak amacıyla raporun tamamının yayınlanması uygun görülmüştür.

---

<sup>28</sup> *HH*, nr. 20119.

<sup>29</sup> *HH*, nr. 46202-B, (13 Ramazan 1248/3 Şubat 1833).

<sup>30</sup> *HH*, nr. 46202.

<sup>31</sup> *HH*, nr. 46202-A (13 Ramazan 1248/3 Şubat 1833).

<sup>32</sup> *Russkie*, s. 153-154.

<sup>33</sup> *Russkie*, s. 168.

Mülazım Ceneralı Muravyev'in İskenderiye'de Vâki' Olan Mu'âmelât ve Harekâtına Dâir Verdiği Varakanın Tercemesidir

*Rusya Fırkateyn Sefnesinin İskenderiye'ye Duhûlü*

Etendad tesmiye olunur Rusya fırkateyn sefnesi şehri kanûn-i sâninin ibtidâki günü vakt-ı zuhrdan üç sâ'at sonraca İskenderiye limânına duhûl birle Mehmed Ali'nin hemen bi'l-cümle ceng sefineleri liman-ı mezkûrde bulunmuş ve zikr olunan Rusya fırkateyn sefnesini ne hâl ise Mehmed Ali'nin sefineleri ve kal'asında hıfz eylediği Osmanlı bayrağını selamlamamıştır.

*İskenderiye'ye Vürûdumdan Evvel Mütevâtır Olan Havâdis*

Vürûdumdan bir gün mukaddem İzmir'den İskenderiye'ye gelen bir tüccâr sefnesi bir Rusya ceneralinin bir kıt'a fırkateyn sefine ile Mehmed Ali nezdine me'mûriyet-i mahsûsa ile karîben vâsıl olacağı ve Dersâdet'de harîk zuhûruyla tersâne muhterik olmuş olduğu havâdisini vermiş ve bu havâdisin tarihlerini tatbîk-i hesâb eyledikde işbu harîk havâdisinin aslı olmadığı ma'lûmum olmuştur. Zira şehri kanûn-ı evvelin yirmi üçüncü günü azîmetimde Dersâdet'i âsâyış üzere bırakmışidim. Eğer ol vechile harîk vukû' bulmuş olsa şehri mezkûrun yirmi beşinde İzmir'de ma'lûm olmak hayyiz-i imkânda olmayup husûsiyle zikr olunan fırkateyn Dersâdet kurbunda kâin Ayastafanos'da lenger-endâz-ı tevakkuf olarak şehri mezkûrun yirmi dördüncü günü seherî hareket eylemiş olduğuna nazaran iddiâ' olunan harîk-i mezkûr görünmek lâzım gelürdü. Bu cihetle ceneral-ı merkûmun kizbi tebeyyün eylemiştir. Bana kalsa şu havâdis-i kâzibenin menşe'i Dersâdet'den hîn-i azîmetimde selâmlamak için atılan topların sadâsını rû-yı deryâda bulunan ve derûnunda ba'zı bedhâh eşhâs olan ba'zı sefine istimâ' ederek eşhâs-ı mesfûre zikr olunan topların sadâsını taraf-ı Devlet-i âliyye'ye meferr olmak ma'nâsıyla te'vîl etmiş olmalıdır.

*Mısır Ordusu Havâdisi*

Sadr-ı a'zamın me'hûziyetine bâdî olan muhârebeyi ba'zılar nakl ile ke'enne sadr-ı a'zam karın içinde bulunarak bilinmiş ve ahz olunmuş olmak üzere söylenmiş ve İbrahim'in ilerüce tecâvüzünü istihbâr eylediğimde tecâvüz etmemiş ise de Sivas ve Kayseri'ye asker sevk ettiği misillü cevap verilerek Kayseri'ye İbrahim'in askerinin ve verâlarının en yakını olduğu ve Trabzon Vâlisi Osman Paşa bu semte teveccüh eylediği ma'lûmum ol-

duğuna mebnî müşârun-ileyh Osman Paşanın ahvâlini su'âl ile müşârun-ileyhin ahvâli ma'lûmum olduğu ve Kastamonu eyâleti ayaklanup ahâlî asâkîr-i şâhâneyi eyâlet-i merkûmeden çıkmağa icbâr eylediği ve sadr-ı a'zamın mağlûbiyetinden evvel Ahmed Paşanın ma'iyetinde bulunan Osmanlı askeriyile Konya kurbünde bir muhârebe dahî vukû' bularak asâkîr-i mezkûre bozulmuş idüğü ve işbu ahvâlin havâdis-nâme-i ceriyyesi karîben neşr olunacağı yollu söylenmiştir.

*Vürûdumun Mehmed Ali Paşa Tarafına Resmen İhbârı*

Vâsıl olduğum gün ahşam üzeri tercüman Teodatti'yi Mehmed Ali Paşaya mülakât talebi zımnında irsâl ile mülakât-ı mezkûre ferdâsı günü sâ'at sekizde olmak üzere ta'yîn olunmuştur.

*Mehmed Ali Paşa ile Mülâkat Keyfiyeti*

Şehr-i kanûn-i sâninin ikinci günü vakt-ı mu'ayyende kapudan mülâzimi Serebyakov ve Edakatım? mülâzım Hadjinskiy ve tercüman Teodatti ve George Kıryako'yu bi'l-istishâb Mehmed Ali Paşa tarafına vardığımda ba'zı zâbitân-ı askeriyeye nerdûbanın aşağısında istikbâl ederek saray nerdûbanının üst başına varıldıkda paşanın hîdmetinde ve müdür-i Murahhası mesâbesinde bulunan Bogos Yosif bâzergân Ermeni karşulamış mülâkat-ı musammem olan divânhâneye dâhil olur olmaz Paşa sofadan inup lieclî'l-istikbâl birkaç adım ilerüye gelmiş ve çubuk ve kahve rüsûm-ı âdiyesi icrâsından sonra adamlarına dışaru çıkmak üzere işâret etmiş ve benimle beraber gelen zâbitân-ı askeriyeye divânhâne-i mezkûr ittisâlinde vaki' odaya duhûl birle meclisde, fakat tercümân Teodatti ve Kıryako ve Ermeni Bogos kalmıştır.

*Evvəlki Mükâleme,*

Lede'l-mülâkat söze ağâz ile “imparator cenâbları tarafından uhdeme ihâle kılınan me'mûriyetimi isterseniz şimdi îfâ edeyim” dediğimde Mehmed Ali Paşa “matlûbâtım tahrîren beyân olunarak cevâbını dahi tahrîren vereceği” misillü ifâde etmekle, benim kendüsüne “olunacak hiçbir matlûbum ve tahrîren verilecek şeyim olmayarak imparator cenâblarının sadece me'mûriyyet-i şifâhiyyesi hâмили olduğumu ve me'mûriyyet-i mezkûreden maksûd dahi imparator cenâblarının sefk-i dimâ'ın ber- taraf olması ve kendüsünün metbû'ı hakkında efkâr-ı inkıyâda rücû' eylemesi müşâhedesine dâ'ir dilhâhâne münhasır idüğü” cevâbını verdiğimde Mehmed Ali Paşa “benim dahi dilhâhım şer'î metbû'um tarafına dâ'imâ

inkiyâd ve itâ'at etmek ise de bu emniye ile mükerreren vâki' olan istif-tâhât ve ifâdâtım dâ'imâ red olunmuşdur" dediğine binâen "İmparatorun dilhâhına muvâfakat etmek ister ise taraf-ı Devlet-i aliyye'ye ifâdât-ı vâki'asını tecdîd edebileceği" yollu lede'l-ifâde Mehmed Ali Paşa "muvâ-fakat-ı ira'e ve ifâdâtını" tekrar ederek "Zât-ı şâhâne kendüye gadr eylediğini" ilâve birle "mükâtebât ve muhâberâtını ibrâz ile ke'enne me'âli muhâlesatını mü'eyyed olarak kendüsünün Devlet-i aliyye ile olan masla-hatında hâkim olmadığımı" beyân ve imparator cenâblarının "iâde-i ni-zâm ve intizâma dâ'ir ve dilhâhını be-tekrâr ityân" eylediğimde Mehmed Ali Paşa "gazetelerde keyfiyet-i ahvâli başka dürlü gösterilmiştir. Eğerce benim dahi söyleyecek sözlerim çoğ ise de gazetelere cevâb vermesini is-temem" dimeğin "Rusya'da ahvâl-i hâliye gazetelerden bilinmemiştir. Havâdisciler kendü san'atlarını i'mâl ederler" dimemle Mehmed Ali Paşa biraz vakit sükût edüp, ba'dehu "ben bayağı bir adamım. Lâkin hakkani-yeti severim" dedikten sonra kendüye li-eclî'l-mülâhaza biraz vakit verile-rek tahrîren cevâb vermek üzere va'd etdiğini müte'âkıb "bu maddeyi başka kerre müzâkere ederiz. Biraz âfâkî sohbet edelim" demiştir.

*Mehmed Ali Paşa İle Ba'de'l-Mükâleme Olunan Müsâhabât-ı Âfâkiye*

Mehmed Ali Paşa maksad-ı aslîye zihni meşgul olmak mülabesesiyle işbu müsâhabet-i âfâkiye sırasında maksad-ı merkûme dâ'ir ba'zı şeyleri su'âl etmemekte kendüsünü zabt edemediğine mebnî "Bosna'da Hristiyan tâ'ifesi ayaklanmış işitdiniz mi?" deyü su'âl idicek "bu misillü şeyler mesmû'um olmuş ise de husûs-ı mezkûr ba'zı Sırb karyelerine münhasır olarak zikr olunan karyelerin re'âyâları Osmanlı me'mûrları taraflarından te'addî vukû'una mebnî kalkmışlardır" cevâbı verilerek ba'dehu ceng sefi-nelerini inşâ etdirdiği kereste maslahatından bahs açup "mukaddemâ ik-tizâ eden keresteyi Karaman eyâletinden celb ederek sonraları men' olunmağla işbu memnû'iyet keyfiyeti Avrupa'dan gâli-bahâ ile kereste mübâya'asına kendüyü mecbûr etmiş ve Karaman ahâlîsi işbu alışverişten memnû'iyet sebebiyle ziyâde zarar u ziyâna giriftâr olmuş olduğu" misillü ba'de'l-ifâde "tarafeyn-i mübârizeyn askerleri ne mikdâr zan u tahmîn olundu" deyü su'âl ile "Konya muhârebesinde otuz bin Osmanlı ve ol-mikdâr Mısır askeri mevcûd olmak üzere tahmîn olunmuşdur" cevâbını verdiğimde "hayır benim ancak on beş bin piyâde askerim var idi. Oğlum İbrahim'e gönderdiğim imdâd askeri vâsıl olmazdan mukaddem sadr-ı a'zam üzerine hücum etmemek ve ol-vakte kadar Adana'ya çekilüp durmak üzere tahrîr etmişdim. Cevâbında yeni imdâda ihtiyâcı olmayacağı ve Konya'dan ilerüye tecûvüz idebileceği zannında olduğunu iş'âr birle Kon-

ya'da kalmakta ısrâr etmekde iken üzerine hücum olunarak galebeyi tahsîl eyledi<sup>34</sup> ve Trabzon Vâlîsi Osman Paşanın ayaklanmış olan ahâlîlere fi'l-hakîka galeyânı vukû' buldu" demiştir. Poros cezâresinden vürûduna müterakkıb olduğum brik sefine karîben İskenderiye'ye vâsıl olacağını ve Mehmed Ali kendüsü İskenderiye'den hareket ve askerine li-ecli'l-iltihâk azîmet ideceği misillü mukaddemâ havâdis işitmiş olduğumdan Kolonel Duhamel Dersââdet'den aynı me'mûriyetle irsâl etmeği münâsıb görmüş olduğu ve işbu havâdisin adem-i sıhhatı Duhamel'in ma'lûmu olduğu gibi şâyed Tarsus'dan bir tüccâr gemisine binüp İstanbul'a avdet etmesi muhtemel idiğünü ba'de'l-beyân vereceği cevâb çok vakit uzamamasını ricâ ile ol dahi va'd ederek sefîneye avdetimde Mehmed Ali Paşa tarafından bir adam gelüb "kendüden matlûbum ne olduğunu" su'âl etmekle cevâbımda "derhâl terk-i muhâsime keyfiyeti Mehmed Ali Paşanın efkâr-ı itâ'atına delîl-i evvel olmak üzere ittihâz olunacaktır ve eğerce zaman ve kefâlet ve vesâtet lakırdıları mesmû'um olmuş ise de ol vechile zamân ve kefâlete dâ'ir bir gûne ta'lîmâtım olmayup mutavassıt dahi değilim" misillü ifâde eylemişimdir.

#### *Mükâleme-i Sâniye Talebi*

Şehr-i kanûn-i sâninin üçüncü günü vakt-ı zuhra kadar cevâb zuhûr etmediğinden ta'accüb eylediğime ve maslahatı bundan böyle uzatmak istemediğime mebnî mukâleme-i sâniye talebi zımında tercüman Teodatti'yi irsâl<sup>35</sup> ile ertesi günü ahşam üzeri mülâkat olunmak üzere karâr verilmiş ise de şehr-i kanûn-ı sâninin dördüncü günü sabahleyin<sup>36</sup> hemen ol sâ'atde Mehmed Ali Paşa nezdine varılmak üzere da'veti mutazammın haber vürûduyla gitmişimdir.

<sup>34</sup> Muravyev raporunda yer vermediği, ancak hatıratında yer alan konuşmanın devamında, "Sizin Sultanın ordusuna karşı üstünlüğünüz şüphesizdir. İbrahim Paşa da bu savaşta kendi becerisini sergilemiştir, şüphesiz" demesi üzerine Mehmed Ali Paşa da; "Evet onu ben savaşa hazırladım . Öyle terbiye ettim. Her seferde yanımda götürdüm" şeklinde cevap vermiştir (*Russkie*, s. 98).

<sup>35</sup> Muravyev hatıratında, Teodatti'nin Paşayla görüşmesi esnasında Paşa'nın ilk önce sağlığını, ardından da sabık Rus konsolosu Lavizon'a verdiği evrakların cevabının gelmediğini bahane ederek kendini kabul etmek istemediğini, ancak en sonunda Teodatti'nin, Muravyev'in geliş sebebinin diğer işlerden daha önemli olduğunu hatırlatması üzerine kabule yanaştığını yazmaktadır (*Russkie*, s. 107).

<sup>36</sup> Muravyev, Mehmed Ali Paşa tarafından sabah kabul edilmesini o gün öğle yemeğinde birlikte olacakları Rosetti'nin ricası sayesinde gerçekleştiğini belirtmektedir (*Russkie*, s. 108).

*Mükâleme-i Sâlise*<sup>37</sup>

Rüsûm-ı âdiyenin icrâsından sonra meclis tahliye olunarak meclis-i sâbıkda bulunanlardan başka kimesne kalmadıkda söze âğaz ile Mehmed Ali Paşaya tarafından cevâb ahz etmediğimden evvelki güne vâki' olan ifâdâtımı tekrâr etmek için mülâkatı ta'cîl etmiş olduğumu ve ifâdâtımın mülâkat-ı sâbıkada şâyed eyüce tefhîm olunamaması dahi muhtemel olduğuna binâ'en imparator cenâblarının sefk-i dimâ'ın derhâl indifâ'ı ve Mehmed Ali Paşanın metbû'una itâ'at ve inkıyâdı müşâhede dilhâh-ı imparatoranesinden ibâret olan me'mûriyetimi be-tekrâr beyân etmekteki vazîfe-i zimmet addeylediğimi ve imparator cenâbları İskenderiye'deki konsolos vekîlinin celbinden sonra tahvîl-i fikir ve mülâhaza etmeyerek kendünün tecâvüzâtı ne vechile olursa olsun velev İstanbul'u dahi zabt eylesün imparator cenâblarının metâlîbi tebdîl kabûl etmeyüp, dâ'ima bir merkezde sâbit ve müstekarr olacağı misillü ifâde eylediğimde bu lakırdı Mehmed Ali'ye te'sîr ederek "kendüsü hiçbir vakitte bendelik sıfatıyla muttasıf olmaktan ferâgat etmemiş olduğunu ve bunu sıdk-ı bülend ile bütün âleme işâ'a eylediğini ve imparator cenâblarının dilhâhına müte-vâfık niyet-i hâlisânesine delîl olmak üzere harekât-ı hasmâneyi derhâl terk etdireceğini" beyân ve te'mîn etmiş ve fil'-vâki' kâtibini celb ile yanımda oğlu İbrahim'e bu bâbda tenbîhât-ı lâzimenin tahrîr ve iş'ârını ismarlamış ve cüz'î zâman mürûrunda getirüp Mehmed Ali Paşa temhîr ile der-akab irsâlini tenbîh etmiş ve tahkîkime göre zikr olunan tenbîhnâme mahalline berren irsâl ve ferdâsı günü nüsha-ı sâniyesi dahi isbâl olunmuşdur. Ba'dehu Mehmed Ali "işbu tenbîhin askerim zabtında bulunan mahallerin cümlesinde icrâsı için bu günden i'tibâren yirmi gün isterim. Zîrâ tenbîhâtım on beş günde oğlumun ma'lûmu olarak sâ'ir mahallerde olan askerlere bildirmek için birkaç gün dahi lâzımdır. Bu müddet zarfında vâki' olan şeylerden cenâbları nezdinde mes'ûl olmaklığı istemem. Lâkin yirmi birinci günden sonra ednâ hareket vukû' bulur ise me'sûlîyeti üzerime alırım" dedikte "hüsn-i niyetiniz bu bâbda zâmindir" deyü cevâb etmişimdir. Lâkin Mehmed Ali eyâlât-ı adîde-i Osmaniye'de derkâr olan hoşnudsuzluk keyfiyeti ahâlînin ba'zı hareketlerine sebep olabileceği ve ol-hâlde bu makûle hareket ahâlînin kendüye azvi îcâb etmeyeceğini îmâ

<sup>37</sup> Aslında bu ara başlık "mükâleme-i sâniye" olmalıdır. Çünkü ikinci defa bir görüşme talep edilmesinin hemen ardından "mükâleme-i sâlise" şeklinde bir ara başlığın yanlışlığını daha sonra yine "mükâleme-i sâlise" olarak kaydedilen ara başlığı teyid etmektedir.

ederek cevâbda kendüsü üzerine lâzım geleni icrâ eylediği hâlde mâ'adâsı sehlen tanzîm olunabileceğini Rusya İmparatoru zât-ı şâhânenin sâdık dostu ve isyânın düşmanı idüğünü ve zât-ı şâhânenin mesâlih ve menâfî'i imparator cenâblarının mültezim-i derûnu olup, hattâ Karadenize donanmasını dahi arz u takdîm ederek donanma-ı mezkûr evvelki haberde bâd-bângûşâ olmak üzere müteheyi'-i sefer ve âmâde bulunduğunu<sup>38</sup> lede'l-beyân Mehmed Ali Paşa metbû'-ı şe'riyyesine itâ'ate dâ'ir te'mînâtını tekrâr ile Mehmed Ali'nin sözü "mu'temedûn-aleyh olmakla garîzdir. Uyuşduğumuz vakit tâbi'-i sadâkatkâr olacağım ve vergü veririm ve oğlum ve oğlumun oğlunu ve yeğenimi ve sadr-ı a'zamımı arz-ı itâ'at zımında taraf-ı şâhâneye gönderirim. Me'mûldur ki, imparator cenâbları beni terk etmez ve hakkımda gadr terettübünü dahi istemez" dimesiyle "Rusya İmparatoru tanzîmâtınıza karışmaz ve karışmak kendüye yakışmaz. İmparator cenâbları ancak itâ'atınızı ister ve fi'l-hakîka arz-ı itâ'atınız lâzımdır" dediğimde "ben a'mâl-ı hasmâneyi terk eyledim. Bundan ziyâde nasıl itâ'at-ı arz olunabilir" dedikde, "ancak hulûs ve safvet lâzımdır. Mücerred kendümden olarak size bir nasîhat vereceğim. Taraf-ı şâhâneye itâ'ati zımında me'mûr irsâlini" söylediğimde<sup>39</sup> muztarib olarak gûyâ göndermeye el verecek hiçbir adamı olmayup, adamları bütün bayağı neferât olduğu misillü ifâde eyledikde uyuşmak için murahhas talep etmek üzere me'mûr irsâlini tekrar kendüye nasîhat eylemiş isem de bu bâbda tereddüd ederek gûyâ zât-ı şâhâne ile maslahatında kendüsü fehm olmak üzere meb'ûs me'mûru ilzâm olunacağı yollu ba'de'l-beyân "nasıl olur ise olsun her hâlde maslahat tanzîm olunur görürsünüz" demiş ve benimle musâhabet-i mahsûsa etmek arzusunu işâret etmiş olduğundan beraber bulunanların

<sup>38</sup> Raporunda yer almamasına rağmen Muravyev cümlesini "Sultan henüz bu talebi kullanmadı. Size iyisini seçmeniz teklif ediliyor" diye tamamlamasının ardından Mehmed Ali Paşa kızarmıştı (*Russkie*, s. 110).

<sup>39</sup> Hatıratında konuşma şu şekilde devam etmiştir: Muravyev, "O sizin hükümdarınız. Bu yüzden ilk adımı siz atın. Benim tavsiyemi yerine getirmek size bağlı" Mehmed Ali Paşa da, "Kimi göndersem? Nasıl göndersem? Etrafımdaki İnsanlar sade askerler. Onlar böyle şeyi beceremezler" sözüne karşılık Muravyev de, "Sadece itaat ettiğinizi bildirmek için görevlendirin. Başka bir vazife ile görevlendirmeyin. Bunu da Sultan'a söyleyin. Belki kabul eder" demesinin ardından Mehmed Ali Paşa, "Yapamam. Benim güvendiğim insanlar da kim! Onları orada korkutacaklar ve Sultan'la olan ihtilafta beni suçlayacaklardır. Ancak siz de benim boyun eğip eğemediğimi göreceksiniz" demiştir. Mehmed Ali Paşanın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Paşa büyük bir güven bunalımı içindedir (*Russkie*, s. 111).



cümlesi odadan çıkup yalnız ben ve tercümânlık eden Bogos, Mehmed Ali'nin yanında kalmışızdır.<sup>40</sup>

*Mucâvebe-i Mahremâne,*

Mehmed Ali Paşa imparatora istinâd<sup>41</sup> eylediği yollu söz söyledikde “İmparator cenâblarına aslâ istinâd etmesi lâzım gelmeyerek, imparatorun hoşnûdsuzluğu ancak kendüsünün metbû‘una itâ‘at ve inkıyâdıyla mahv olacağı” cevâbına zeylen “yalnız terk-i husûmet kifâyet eyler mi? Eğerce askeriniz tenbîhâtınıza imtisâlen tevakkuf edeceğinde şübhe yoğ ise da bundan ne hâsıl olur?” dediğime cevâben “ben sâkıt durup, cevâba muntazır olurum”, demesine binâ‘en “ne mahalden cevâba intizâr edeceksiniz? Benim size cevâbım yokdur ve devletim tarafından dahi cevâb ahz edeceğiniz de şübhem var ve zat-ı şâhâne müzâkerâta ibtidâ mübâşereti tecviz edeceğine farz edemem” dediğimde, “taraf-ı şâhânededen mukaddemce bi‘d-defa‘ât me‘mûrlar irsâl buyurulmuş idi. Yine irsâl buyurulur”<sup>42</sup> deyüp sözlerini tensîb etmediğimi görerek biraz tefekkür ve mülâhazadan sonra “ben tarîkatı bulurum ve sadr-ı a‘zamı celb için buradan iki günde Tarsus'a sefîne irsâl ederim ve bu tarafa vürûdunda münâza‘amızın def‘i bâbında kendüsünü tavassut eylerim” dediğine binâen “mülâhaza ediyor musunuz ki sadr-ı a‘zam sizin esîrinizdir” dediğimde “ben o nazarla bakmam sebîli tahliye olunur ve mümkün olduğu mertebe i‘zaz ü ikrâm ile mu‘âmele kılınur” dimeğın, “zât-ı şâhâne sadr-ı a‘zamı müzâkereye

<sup>40</sup> Muravyev diğerlerinin gitmesinin ardından Mehmed Ali Paşanın ayağa kalktığını, kendisinin de Paşa ile birlikte odada yürümeğe başladığını ve Mehmed Ali Paşanın eli arkada kılıcını tutarak yürüdüğünü ve “Asyalılara has olmayan bir davranışla Napoleon'u taklit ettiğini” belirtmektedir (*Russkie*, s. 112).

<sup>41</sup> Mehmed Ali Paşa özel sohbet esnasında Muravyev'e “Ben hükümdarınızın size böyle bir görev vermesine saygı duyarım. Çar'ın hamiliğinden başka bir şey istemiyorum. Sadece haritaya bakmak yeterlidir. Türkiye, Mısır ve İran'ın Rusya'ya tamamen bağlı olduğu görülür. Ben sizin hükümdardan bir şey beklemiyorum. Fakat diğer Avrupa devletlerini de göz ardı etmiyorum. Sizin hükümdarınız gerçekten halife-i müslimin olabilir” şeklinde şayan-ı hayret sözlerinin ardından, Muravyev, Paşa'nın Müslümanların bağımsızlığını feda ettiğini ve konuşması esnasında kurnazlıkla Mısır'ı da diğer bağımsız devletler arsında saydığını zikrettikten sonra Mehmed Ali Paşanın konuyla ilgili asıl amacının kendi düşüncesini öğrenmek olduğuna belirtmektedir (*Russkie*, aynı yer).

<sup>42</sup> Mehmed Ali Paşanın bu sözü üzerine Muravyev de, “Paşa! Nerede samimiyet?! Nerede İtaat? Ben size tavsiye vermiyorum. İstedığınız şeyin hangisini daha uygun görüyorsanız onu yapın. Siz öngörü kabiliyetinizle en iyiyi seçeceğinizden eminim” deme ihtiyacı duymuştur (*Russkie*, s. 113).

me'mûr buyuracağına size kim söz verir?"<sup>43</sup> yollu söylediğimde "bunların cümlesini nizâmına korum, görürsünüz ki zât-ı şâhâne dahi muvâfakat buyurur"<sup>44</sup> diyerek lakırdı-i müsâlemete mâni' olabilecek teklifâtın derecesi üzerine geldikde, Mehmed Ali Paşa ne Karaman ne Berr-i-Şam'ı düşünmediğine dâ'ir te'mîn ve uyuşulacağı sözünü tekrâr etmeğin "keyfiyet böyle ise size i'timâd edemem ve husûlü esbâbına sa'yi size terk ve ihâle eylerim. Me'mûriyetim tekâmül olmuşdur ve me'mûriyet-i mezkûreyi müsmir olmuş add iderim. İmparator cenâblarına Mehmed Ali Paşa idârenizin ta'rîf ve tebliğini hürmetle kabûl eyledi ve izhâr-ı ri'âyet için derhal terk-i a'mâl-ı hasmâneye mübâşeret ve müte'âkıben bilâ-ifâte-i vakt tanzîmine şûrû' birle karîben biteceği me'mûlûdür diyecek midir? Böyle midir?" deyü iki defa su'âl ile "tamâm böyledir" demiş<sup>45</sup> ve ba'zı âfâkî sohbet<sup>46</sup> cereyânıyla avdet eylemişimdir.

<sup>43</sup> Ardından Muravyev ifadesini "Kendiniz düşünün. Size tâbi olanlardan birisi sözü-nüzü dinlemeyip, başkaldırsa siz ona ara bulucu gönderir miydiniz, yoksa onun itaat ettiğine dair haberi mi beklerdiniz?" sözleriyle tamamlamıştır (*Russkie*, s. 113).

<sup>44</sup> Sözlerinin ardından Mehmed Ali Paşa İstanbul'a askerî gemi gönderdikten sonra Padişah'ın el koymaması için Muravyev'den yazılı belge ister. Muravyev ise bu teklifi böyle bir yetkisi olmadığı için geri çevirir ve böyle bir şey yaparsa değil el koymak Padişah'ın bundan onur duyacağını zikreder (*Russkie*, aynı yer).

<sup>45</sup> Daha sonra Muravyev ile Mehmed Ali Paşa arasında geçen konuşmada Paşa söylediklerinin Çar'a "aynen" aktarılmasını istemesi üzerine Muravyev de kendine "Eğer Çarımızın hamiyetine muvaffak olmak istiyorsanız Sultan'la barışmanız lazım. Ve Sultan'la barışmadan böyle bir hamiyete muvaffak olamazsınız" demiştir (*Russkie*, aynı yer).

<sup>46</sup> Muravyev raporunda "afakî sohbet" olarak zikrettiği konuşmada bir hayli detaylı bilgi bulunduğu ve Mehmed Ali Paşanın ruh hâlini yansıması açısından son derece önemli görülmektedir. Mehmed Ali Paşa "Bilir misiniz, Sultan ne kadar mağrur, onunla iş yapmak o kadar zor ki. En azından Çar'a olan bağlılığımdan sonra, Çar Sultan'a etki ederek benim lehimde az da olsa teveccüh gösterse" dediğinde Muravyev bu hususa dair konuşmanın bittiğini zikrederek konuya değinmemiştir. Daha sonra Mehmed Ali Paşa "Siz bilir misiniz ki, Bâbü'ali beni kaç kez darılttı. Ona hizmet eden ben değil mi idim? Hizmet ettik de ne oldu? Bir gün Türk filosu İngiliz filosuyla Anadolu sahillerine yaklaştı. Ve Osmanlı filosu İngilizlerle Mısır'a asker çıkarmayı düşünüyordu, diye havadis yayılmış, yazılmış konuşuluyormuş. Ben bunu birisine mektup olarak yazdığımda, gazetelerde yer alan bir ifadeyi kullandım. Yani Türk filosunu ben Sultanın değil de Osmanlı filosu olarak yazmıştım. Ondan sonra beni suçlamaya başladılar. Beni ayrımcılık ve hükümdarı tanımamakla suçladılar. Hâlbuki aslında böyle bir şey yoktu. Ardından böyle suçlama ve kısıtlamalar devam etti. Gördüğünüz gibi kelimelere dahi müdahale ediyorlar, bunda haksızlar. Ben böyle bir şey bekleyebilir miydim? Sultan'a şimdi herkesçe bilinen şekilde "adli" lâkabı takmamışlardı". Paşa'nın bu sözleri karşısında sükunetini muhafaza eden Muravyev, lâkabı

### *Hicâz Maslahatları*

Taraf-ı muhtelifle ile ahz eylediğim haberlere göre Mehmed Ali'nin semt-i Hicâz'da maslahatları uygunsuz olarak memleketler ayaklanub ve ittisâlât ve muhâberât münkatı' olup Mehmed Ali zabtında, fakat Mekke ve Medine ve Cidde şehirleri olup, Anadolu semtinde zabt etmiş olduğu eyalâtlar dahi kendü me'mûrları taraflarından zahîre ve hayvânât ve araba tedârikinden dolayı olunan ta'addiyât cihetleriyle müteneffire başlamışdır.

### *Havâdis*

Mehmed Ali donanması için kereste celbine dâ'ir iki nefer ecnebi efrenc bâzergân ile vakı' olan tanzîmâtı tevkîf etmiş olduğu havâdisi söylenmiştir.

### *Muhâlefet-i Hava Sebebiyle İkâmetimin İmtidâdı*

Me'mûriyetimi tekâmîl ederek İskenderiye'den azîmet etmek istemiş isem de hava müsâ'id olmadığına binâen meks ve tevakkuf eylediğimde Mehmed Ali Paşa bana izhâr eylediği niyetinde duruyor mu anlamak için bir kerre dahi kendüsüyle mülâkatı mûrad ile şehir-i kânûn-ı sâninin beşinci günü nezdine varmışımdır.

---

her ikisinin de yakıştırabileceğini ancak barışa ihtiyaç olduğunu belirttikten sonra, "Siz hükümdarımın talebini ne kadar yerine getirirseniz, hükümdar da davranışlarının sebep olduğu memnuniyetsizliği o kadar çabuk siler" demiştir. Mehmed Ali Paşa ise, "Ben boyun eğeceğim. Bundan emin olun. Şunu da bilin ki, ben tüm Türk halkının isteği dışında bunu yapmış olurum. Zira 40 yaşına ulaşmış da Sultan'a nefret duygusu beslemeyen kimseyi bulamazsınız. Sultan sadece çocukları kandırmayı bilir" şeklinde ağır sözlerle metbuunu itham etmiştir. Bu sözlerle karşılık Muravyev de Paşayı, "Neysel! Bu bizim konumuz değil. Bilinen o ki, Türkiye'de Sultan'ı sevmeyen insanlar çoktur. Şu da gerçek ki, siz ondan daha kuvvetlisiniz. Siz İstanbul'u ele geçirebilirsiniz. Hatta Sultan'ı da tahtından indirebilirsiniz. Eğer bunun size bir yararı varsa lütfen devam edin seçim sizindir" cümlesiyle Mehmed Ali Paşayı bir yandan yatıştırmaya çalışırken diğer yandan da tehdit etmiştir. Bu sözler üzerine durumun ciddiyetini bir kez daha anlayan Mehmed Ali Paşa birden bire tavır değiştirmiş ve "Allah korusun! Ben Padişah'ı tahtından indirmeyi nasıl düşünebilirim. Bu işi bitireceğim ve Sultan'a suçlu olduğumu bildirmek için Sadrazam'ı, oğlumu ve torunumu göndereceğim. Ayrıca düzenli bir şekilde vergimi ödeyeceğim" demiştir. Daha sonra Mehmed Ali Paşa Rusya'nın Mısır'a "iyi bir konsolos" atmasını istemiş ve Çar'a da bunu bildirmesini istemiştir. Bu arada Mehmed Ali Paşa kendini bu savaşa sürükleyen Fransa ve İngiltere'ye pek güvenmediğini de Muravyev'e "afakî sohbet" sırasında ifade etmiştir (*Russkie*, s. 114-116).

*Mükâleme-i Sâlise*

Evvel emirde “sadr-ı a‘zamın Konya'dan İstanbul'a gidecek yolda hazînesi cümleten gasb olunmuş ma'lûmunuz mudur?” deyu su'âl ederek “bunu hırsızlar etmişlerdir.<sup>47</sup> Lâkin görürsünüz her ne kadar hasmım yoğ ise de bu husûs ve Anadolu'da ale't-tevâlî vâki' olan ayaklanma keyfiyeti bana azv olunur”<sup>48</sup> demekle “hakkınızda iftirâyı def için itâ'at ve inkıyâdı ta'cîl eylemeniz îcâb-ı hâldendir” dediğimde “me'mûl ederim ki imparator dostumuz zihninde beni tebrî'e ve tasdîk ider “diyecek “Rusya İmparatoru zât-ı şâhânenin sâdik dostudur. Cümleden evvel İmparator cenâblarının hoşnûdsuzluğunu def etmeniz lâzimedendir” makalesine cevâbında “bana hased ve istirkâb idenler çokdur. Hakkımda gadre sa'y ederler”<sup>49</sup> diyerek biraz vakit sükût ettikten sonra “Bosna ve Arnavudluk'da tekrâr ihtilâl zuhûr etmiş ma'lûmunuz mudur?” dimesine cevâben “bu ihtilâl mümkün ise de bundan ne olur! Yine yatışdırılır” dediğimde<sup>50</sup> “nezd-i Devlet-i aliyye'de hakkında şefâ'at etmeğimi talep birle yolda ta'lîmât olduğu beyânıyla red ile mukâbele ve siz söz verirseniz i'timâd ederim. Mümkün mertebe karîben uyuşulacağında şüphem yokdur ve bunu temennî eyleyim” yollu söylediğimde “benim sözüm dînim gibi azîzdir” deyü resmî tavrıyla ifâde eylemiş ba'dehu akrabasından ve Selanik sancâğı ahâlisinden iki kişi Mısır'a azîmet murâd etmişiken zât-ı şâhâne bunları esîr gibi tevkîf buyurmuş olduğundan iştikâ eylemiş ve esnâ-ı mucâvebede kendüsüne senâ takrîbiyle efkâr-ı müsâlemeti telkîne sa'y etmişimdir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Muravyev hatıratında Paşa'nın bir sonraki cümlesini, “Sultan'dan memnun olmayan halk ne yapsın!” şeklinde vermektedir (*Russkie*, s. 125).

<sup>48</sup> Mehmed Ali Paşa ifadesinin devamında, “Sultan suçsuz olmama rağmen beni kötölemek için olayı bu şekilde Çar hazretlerine iletir” diyerek Ruslardan teveccüh ummaktadır (*Russkie*, aynı yer).

<sup>49</sup> Paşa'nın bu sözü üzerine Muravyev de “Kimin düşmanı yok ki!” dedikten sonra Çar'ın kendisine bu görevi vermesiyle kendini de kıskananlar olduğunu belirtmiştir (*Russkie*, aynı yer).

<sup>50</sup> Muravyev'in bu sözü üzerine istediği tepkiyi alamayan Mehmed Ali Paşa şaşırıp üzülmüş ve iki elinin titremesinden dolayı içmekte olduğu çubuğu zor tutabilmiştir (*Russkie*, aynı yer).

<sup>51</sup> Raporda yer almamakla birlikte Mehmed Ali Paşa ile Muravyev arasındaki görüşme daha sonra da devam etmiş ve Mehmed Ali Paşa Muravyev'e İstanbul'daki Türk ordusunun sayısını sormuş, Muravyev de “8-10.000'den fazla değil” dedikten sonra Paşa'ya “bu mücadelede daha çok kimden korkması gerektiğini” hatırlatmıştır. Bu arada gözlemlerine de yer veren Muravyev; Paşa'nın kendi sakinliğinden bir hayli rahatsız olduğunu, hatta kimsenin anlamadığı fıkralar anlattığı, kekelemeğe başladığını, İskenderiye'den ayrılırken kendinin selâmlanmasını istediğini zikrettikten

*Paris Tesmiye Olunur Brik Rusya Ceng Sefinesinin Vürûdu*

Amiral Rikordof taleb eylediğim Paris tesmiye olunur brik Rusya sefinesi şehr-i kânûn-i-sânînin altıncı günü İskenderiye'ye vürûd eylemiştir.

*Halil Paşanın Karîben İskenderiye'ye Vürûdu Havâdisi*

Ba'de'z-zuhr bir kıt'a Rum tüccâr sefinesi İzmir'den İskenderiye'ye gelerek Halil Paşanın müsâlemet müzâkeresi zımnında karîben vürûd edeceğini ihbâr etmiş ve biraz vakit sonra gelip, Nemçe konsolosuna ta'lîmât getüren bir kıt'a korvet Nemçe sefinesi dahi haber-i mezkûru tasdîk eylemiş ve konsolos-ı mersûm benim ifâdât ve mu'âmelâtımı tervîç ve te'yîde me'mûr olmuş ve Mehmed Ali Paşa derhâl Halil Paşanın geleceğini ve kendüsü fevka'l-gâye memnûn ve mesrûr olduğunu ve verdiği sözü ne vechile icrâ ideceğini müşâhede etmek için biraz dahi İskenderiye'de meks ve tevakkufum mültemis idüğünü mutazammın bana haber göndermiştir.

*Havâdis*

Mehmed Ali Paşa Anadolu tarafına beş bin kadar asker irsâl etmek ve Karaman eyâletinde kâ'in ormanların kerestesini Mısır'a nakl için kesdirmek istediği misillü haber aldığıma ve işbu havâdise göre Mehmed Ali'nin hareketi ta'ahüdât-ı vâkı'asına uymadığına mebnî yeniden asker irsâli maddesini istîzâh için mülâkatı vazîfe-i zimmet add etmişimdir.

*Mükâleme-i râbi'*

Şehr-i kânûn-ı sanînin sekizinci günü varup lede'l-mülâkat peşîn İskenderiye'de tevakkufumun sebebini beyân eylediğimde Mehmed Ali Paşa "bu tarafda ne kadar çok ikâmet eyleseniz mahzûz olurum. Bu def'a İskenderiye'ye vürûd iden brik Rusya ceng sefinesi vâsıtasıyla ne havâdis ahz eylediğimi" su'âl eyledikde, "Yunan kıralı Otto'nun karîben vürûd edeceği" haberini verdikten sonra "lâzımlı havâdisi sizden sormalı" dediğimde "vâkı'â öyledir. Halil Paşanın vürûduna müterakkıbım ve ol-derece memnûnum ki sevincimden sabâha kadar uyumadım" demekle "acabâ te'hîrinin sebebi nedir" dediğim cevâbında "mu'tâd üzre tatarlar i'zâmıyla ihbâr olunmadığına nazaran galibâ Halil Paşa kendüye i'tibârât ve

---

sonra konuşma atlara gelmiş ve Paşa'nın Çar'a soylu Arap atı hediye etmek istediği anlaşılınca Muravyev de, "Rus atları daha iridir. Arap taylarına kıyasla daha iyi hizmet verirler" diyerek hediyeyi kabul etmemiştir (*Russkie*, s. 127).

mürâât-ı lâyıkanın îfâsı için bana vüsûlunu haber alacak kadar vakit vermek istemiştir” deyu lede'l-ifâde “bu sûretde maslahatın tanzîmi me'mûlunuz olmak gerekdir” denilerek “hiç şüphe etmem” demesiyle “çünkü öyledir. Niçün Anadolu'ya yeniden asker irsâl ediyorsunuz? Terk-i muhâsamayı va'd etmiş olduğunuzun ol-vechîle asker irsâlinde ictinâb etmeniz lâzımdır. Bu hareketinizden sizi ircâ' etmem. Dilediğiniz gibi eyleyin, ben mücerred re'yîmi beyân ediyorum. Lâkin bu hareketinize ne ma'nâ vereyim. Bana îzâh edin” dediğimde Mehmed Ali, “işbu asker ne tabur ve ne bölük olmayarak içlerinde bir küçük bir zâbit bile olmayub, fakat müte'addid alayların ba'zı esbâba mebnî İskenderiye'de kalmış olan neferrâtı olmalarıyla alaylarına i'âde olunuyor” demiş ve mikdarı su'âline dahi iyice bilmiyor “takrîben iki bin kadar olmalıdır. Lâkin bunda be'is olmayup uyuşacağımızı size va'd eylemişimdir. Sözümü îfâ edeceğimdir” demesine binaen “vâkı'a iki bin kişiyle askerinizi teksîr etmeyeceğiniz derkâr olup, bi'l-farz bunun on katı asker gönderseniz maslahatlar tebdil etmez. Ben imparator cenâblarına beyân eylediğiniz akvâl ve esbâbı îfâde ederim. İfâdâtım nezd-i imparatoride ne vechile istimâ' ve kabûl olunacağını bilmem. Lâkin itâ'at va'dinizi te'yîd eylerim” dediğimde “ben itâ'at edeceğim. Ancak eğer benden çok şey talep olunur<sup>52</sup> ve hakkımda unfla mu'âmele kılınur ise bir canım var nihâyet me'yûsiyetle tehlikeye koyarım<sup>53</sup>” diyerek ve harâret ve hiddet ile söyleyerek gençliğinde başına gelen şeyleri hikâye ve “vâkı'â metbû'uma itâ'at etmeği hâlisâne arzu ederim ve bu arzumun uğurunda her şeyi edeceğim” deyu îfâde eyledikde “ne vakte kadar maslahat biter?” deyu sù'âl eylediğimde “bilmem. Zîrâ bu bana mütevakkıf değildir. Ben bir şey talep itmim. Velînimetim efendim her ne ki ihsân buyururlar ise râzı ve hoşnûd olurum” dimekle “husûlü ne cihetle meczûmunuzdur” dediğimde “benim me'mûlât-ı sahîhem vardır<sup>54</sup>” dedikten sonra “şer'-i şerîfin mesâ'ı olmadığından bir gûne vesâtet ve müdâhale-i ecnebiyeyi kabûl edemem” dimeğin “pek güzel edersiniz. İmparator cenâbları kendü maslahata âharın müdâhalesini istemediğinden taraf-ı şâhâne ile tanzîmâtınıza dahi karışmaz. Hiçbir devletin tavassutuna

<sup>52</sup> Mehmed Ali Paşa bu sözlerinin ardından Avusturya'nın İskenderiye konsolosu, “Açarbi gibi Suriye'nin iade edilmesini ve filonun da teslim edilmesini isterse” diye devam etmektedir (*Russkie*, s. 139-140).

<sup>53</sup> Mehmed Ali Paşa ifadesinin devamında, “Beni korkutmaya çalışıyorlar. Biz on bir kardeşlik ve ben her zaman bana ait olanı korumaya gayret etmişimdir. Kırk beş senedir savaşıyorum” demiştir (*Russkie*, Aynı yer).

<sup>54</sup> Mehmed Ali Paşa ifadesini, “Fakat Açarbi! Açarbi! O dün bana geldi. Böyle koşullar, şartlar, acaip koşullar sergiledi. Ben hiçbir şekilde yalancı bir aracı kabul edemem” diyerek sürdürmüştür (*Russkie*, s. 140).

yanaşmayın. Bu meslek me'mûlum olan uyuşulmak husûsuna kefâlet-i kaviiyedir. Meczûmunuz olmasını yine iltimâs ederim ki, ben mutavassıt değilim. Mücerred İmparator cenâblarının beyân eylediğim dilhâhını tebliğ zımnında gelmişimdir” dediğimde Mehmed Ali Paşa biraz sükûtdan sonra “Halil Paşayı nasıl istikbâl edeceğimi bilmek ister misiniz? Osman Paşayı önüne bir çavuş ile ve bi'l-cümle me'mûrîn ve zâbitân-ı bahriyeyi İskenderiye limanına irsâl ve Halil Paşa limana duhûl eyledikde Osman Paşa varub bi'l-cümle donanma mükerrer olarak karşuluk için kendüsünün top endâhtıyla selâmlamasına terkîb olduklarını ifade edecektir ve Halil Paşa ol-vechile selâm topu endâhta eylediği vakitte sefinelerimin cümlesinden ve her taraftan toplar atılacaktır ve karaya çıkdıkda dahi bir tabur asker merâsim-i i'tibârât-ı harbiyeyi müşârün-ileyha îfâ edüb, ben dahi nerdübânın üst başına kadar varub istikbâl ve işbu görünen saraya müşârünileyhi ik'âd ideceğimdir. Sadr-ı a'zamın vürûdunda kendü oturduğum dâ'ireyi tahsîs ile müşârünileyhi dâ'imâ gelüp ziyâret ideceğimdir” demekle “sadr-ı a'zam hakkında esîr mu'âmelesi etmeyecek misiniz?” dediğimde “bu nasıl şeydir! Oğlum hâlâ kendüye kaffe-i mürâ'âtı icrâ külli yevm iki kerre varup ziyâret eyliyor” dedikde “bunların cümlesi ahvâl-ı memdûhadan olup, lâkin imparator itâ'atınızı ister” dediğime cevâben “karîben vâki' olur ve siz Dersaâdet'de iken işidirsiniz. Halil Paşa mücâvebâtımızı Dersaâdet'e serî'an iş'âr eyler” demekle “Halil Paşanın ruhsat-ı kâmillesi yok mudur?” dediğimde “vardır. Lâkin beynimizde bir gûne tahrîrat vukû' bulamaz. Zîrâ metbû' ile tâbî' arasında mu'âhede olmaz. Karâr-ı şâhâne hatt-ı hümâyûn ile halka işâ'e olunur” dediği akabinde<sup>55</sup> “Halil Paşa ile mu'ârefemiz vardır. Lakin sadr-ı a'zamı bilmem. Zaman-ı sâbıkda bir def'a bana üç nefer esîr memlûk getirmişler idi. Birisi Hüsrev Paşaya müte'allik olduğu ma'lûmum oldukda derhâl i'ade eylemişidim. Hâlâ sadr-ı a'zam ol memlûk imiş dirler. Böyle rütbe-i refî'ayı ihrâz etmek kendüye azîm iftihârdır. Eğerçe sadr-ı a'zam cesûr ve bahâdır ise de asker idâre ve kumandasına ehliyet ve kabiliyeti yokdur” deyüp “ben aksini işitdim” dediğimde “cehli var” demekle “tabî'i dirâyeti olduğu hâlde be'is yokdur” dediğimde<sup>56</sup> Hüseyin Paşa ve sadr-ı a'zam ile oğlu muhârebe etmiş ve bozmuş olduğu ve galebâtını ve beş binden ziyâde Osmanlı askeri

<sup>55</sup> Metinde “akibinde” şeklinde yazılmıştır.

<sup>56</sup> Mehmed Ali Paşa Muravyev'in raporunda yer vermeyip hatırasında zikr ettiği şu ağır sözleri sarf etmiştir. “Türklerde namuslu dürüst insan yok ki! Sultan'a tavsiyede bulunabilecek kimse yok. Sadece ben ona Rusya'ya karşı savaşıma telkininde bulundum. O zaman beni dinlemedi. Onun akli başında hiçbir kumandanı yoktur” (*Russkie*, s. 142).

kalmamış idüğü ve ekseri kendü tarafına geçerek Mısır askeri elbise-i harbiyesi iksâ ettirdiği ve Osmanlı ordusunun bakiyyesi İstanbul'a beş merhale mesâfede bulunduğu misillü lede'l-beyân tarafına firâr eden Osmanlı askerinin mikdârını su'âl eylediğimde biraz tevakkuf ederek “on bin beşyüze bâliğ olduğunu” ifade birle mücâvebe biterek<sup>57</sup> vedâ' olunmuş ve “müsâ'id rüzgâr esdiği gibi avdet edeceğim” beyânıyla “bana bir söyleyeceği var mıdır?” su'âl eylediğimde ifâdât-ı vâkı'asının tekrarından başka söyleyeceği olmadığını ifâde etmiştir.

#### *Halil Paşanın Vusûlü*

Şehr-i kânûn-ı sâninin dokuzuncu günü Halil Paşanın râkib olduğu korvet sefine vürüd etmiş ise de rüzgâr şedid olduğundan Taşlıman'da demürlemeğe mecbûr olmuş ve İskenderiye kal'ası ve sefâin ve tabyalardan ale'l-umûm top endâhtı ve düvel-i adide bayrakları küşâdıyla selâmlanmıştır. Fakat Rusya bayrağı olmayup ve zikr olunan korvet sefinden hiçbir top atılmamıştır. Mehmed Ali'yi serî'ân tanzîme getürmek için lâzım gelen harekâtın icrâsıyla me'mûriyetim tekmîl olmuş ise de hava muhâlif olduğuna binâen sefindede ahvâl-ı vâkı'aya şöylece seyirci gibi tevakkuf eyledim ve tahkîkime göre ahvâl-ı mezkûre ber vech-i âtî vukû' bulmuştur.

#### *Halil Paşanın İstikbâli*

Halil Paşanın [boşluk] ve güzergâhında bir tabur asker dizilüp, Halil Paşa esble binek taşına kadar varup Mehmed Ali kendüsü nerdübânın üst başında durarak Halil Paşa atından inmeğe ta'cîl eyledikde Mehmed Ali istikbâl için nerdübân-ı mezkûrden altı kademe aşağı inmiş ve eğerce halvet eylemişler ise de Halil Paşa Mehmed Ali'ye atlas kîse vürûdunda bir

<sup>57</sup> Muravyev raporda görüşmenin bittiğini belirtse de hatırrattan anlaşıldığı kadarıyla görüşme biraz daha devam etmiştir. Mehmed Ali Paşa “on bin beş yüz” ifadesinin ardından “Türklerde şu anda çok az sayıda asker var ve hemen hepsi dağılmış vaziyette. Türk kuvvetleri bezgin hâlde” demesi üzerine Muravyev de Sadrazam'ın Konya yenilgisinden sonra asker sayısını 28.000 olduğunu belirtince Paşa, “Konya muharebesine kadar onların sayısı kaçtı?” dediğinde Muravyev de “50-60.000 kadar” deyince Mehmed Ali Paşa, “Aynen öyle. Ancak yönetecek kumandan olmadıktan sonra sayının ne önemi var” diyerek Osmanlı ordusunun içinde bulunduğu durumu ortaya koymuştur. Muravyev de bu ifadeye karşılık “Siz halihazırda Sultan'dan daha güçlünüz ve İmparatorluğun güvenliği 28.000 askerle sağlanamaz. Zira onlar sizin askerinizin önünde duramazlar. Türk kuvvetlerinde artık ümit yok” sözüne mukabil Paşa yine Türk komutanların kabiliyetsizliklerinden bahis etmeye başlayınca Muravyev de, “Artık barıştan sonra Sultan iyi kumandanlara ihtiyaç duyuyor. Siz de böyle tecrübeli komutanlarla hizmetine girersiniz” demiştir (*Russkie*, s. 143).



kağıd i'tâ ile Mehmed Ali öpüp başına koymuş ve bir sâ'at mikdarı beyinlerinde ba'de'l-musâhabet müfârekat olunarak Mehmed Ali yalnız kalup tefekküre dalmış gibi görünüp, ba'dehu kendine gelüp ellerini birbirine sürmekle ke'enne maslahat bitdiğine işâret eylemiş olduğu müşâhade kılınmıştır. Lâkin henüz hiçbir şey karâr bulmadığı ve Mehmed Ali tedârükât-ı harbiyeye devâm ederek otuz beş bin kat asker elbisesi için Mısır'ın bi'l-cümle terzilerini işlettiği ve Sayda içinde yeniden asker tedârik ederek bu bâbda te'hîr vukû'una mebnî on mahallin müdürlerini i'dâm etmek üzere tehdîd eylemiş idiği havâdisi şehri-kânûn-ı sâninin onunda söylenmiştir.

#### *Avdet Husûsu*

Şehr-i kânûn-ı sâninin on birinci günü müsâ'id rüzgâr esmekle Mehmed Ali'nin ta'ahhüdât-ı vâkı'ası kuvveden fi'le getirilmeksizin alenen hoşnudluk izhârı vazîfe-i zimmetim olmadığı mülâhazasına ve imparator cenâbları İskenderiye'deki Rusya konsolosunu i'ade etmeksizin icrâya selâhiyet olmadığına mebnî top endâhtıyla selâmlayarak İskenderiye limanından hareket eylemiştir.

#### *Hâtîme*

Ber-vech-i bâlâ beyân olunan ahvâl-ı meşrûha ve Mehmed Ali tarafından olunan ta'ahhüdât-ı aleniye ile bile kendüsünün tedârikât-ı harbiyeye devâmına nazaran şâyed tecdîd-i harekât-ı hasmâneyi murâd eylediği takdîrde tedâriksiz bulunmamak için âmâde durulmak üzere akl ve kiyâsetin müsted'â olduğu kâffe-i vesâ'ile bi'l-mukabele sür'at-ı teşebbüs lâzımdır deyü muharrerdir.

“THE FIRST RUSSIAN ATTEMPT IN THE EGYPTIAN QUESTION: MURAVYEV AND HIS REPORT”

#### *Abstract*

The reasons, phases and outcomes of the revolt of Mehmed Ali Pasha, one of the governors of the Ottoman State, in 1831 have been included in many written works. But, documents from the ones who were witnesses of that issue are rare. This paper presents written memories of General Muravyev by himself, who was appointed as a mediator between the Ottoman State and the rebellious governor by Russian Czar Nicola I in order to solve the Egyptian question, and focuses on the report which Muravyev submitted to the Sultan after his negotiation with Mehmed Ali Pasha in Alexandria. This article is the first attempt to publish the report in a full text.

#### *Keywords*

Mahmud II, Nicola I, Mehmet Ali Pasha, N. N. Murayev, Egyptian Crisis, Halil Pasha.











## OSMANLI DEVLETİNİN SON DÖNEMİNDE ARAPLAR ARASINDA HİLÂFET KARŞITI FAALİYETLER (1877-1909)

Azmi ÖZCAN\*

### ÖZET

*Hilâfetin İslâm dünyasında önemli bir siyasî birlik ve güç merkezi olarak tebarüz ettiği 19. yüzyılın ikinci yarısında bu kurumun Müslümanlar arasındaki nüfuzunu kırmaya yönelik Avrupa teşebbüslerinin faaliyet alanlarından birisi de 'hilâfetin Araplara intikali' projeleridir. Osmanlıların hilâfeti üstlenmelerinin şer'î dayanağının bulunmadığı tezi üzerine yoğunlaşan bu projelere Araplar genel olarak ilgi göstermemişlerdir. Bununla birlikte şahsî siyasî nedenler veya ihtiraslardan hareketle zaman zaman, özellikle de İngilizler ile bağlantılı olarak mevzî birtakım talepler gündeme gelmiş, ancak bunlar hiç bir zaman Hilâfet kurumunu tedirgin edecek boyutlarda olmamıştır. Şüphesiz bunda Sultan II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Devletinin Arap siyasetinin ciddi bir yeri vardı. 1908'den sonraki Genç Türk uygulamaları Arapların Osmanlı Devletine bakışlarında değişikliklere sebep olmuştur. Araplar arasında gündeme gelen Osmanlı hilâfeti karşıtı faaliyetleri ve bunların çıkış nedenlerini inceleme hedefine matuf olan bu çalışma 1908 den sonraki Arap Türk ilişkilerinin hilâfet nokta-i nazarından, temeli 1870'lerde atılan İngiliz projeleri çizgisinde geliştiği tesbitinde de bulunmaktadır.*

### Anahtar kelimeler:

*Hilâfet, Araplar, Osmanlılar, Abdülhamid II, Genç Türkler, Şerif Hüseyin, İngilizler, Hıdiv Abbas.*

Sömürgeleşen İslâm dünyasında, çoğu zaman bir tesellî keyfiyetinde, Osmanlı Devleti ve Padişah Halife'nin nüfuzunun yaygınlaşmasının, muhtemel bir İngiliz-Osmanlı çatışmasında İngiliz çıkarlarına zarar verebilecek olması bir kısım İngiliz devlet adamı ve yazarları arasında 1870'lerin ortalarından itibaren 'Osmanlı hilâfetinin meşruiyeti' tartışmalarını başlatmış, bu tartışmalar gerektiğinde özellikle Arapları harekete geçirmeye yönelik olarak mütemadiyen gündemde tutulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede İngiltere'nin alternatif Osmanlı politikası arayışlarında belirlemeye

---

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/  
azmiozcan@hotmail.com

başlayan ‘hilâfetin Araplara intikali projeleri’<sup>1</sup> ile Araplar arasında Osmanlı devletinden ayrılmaya ve bir Arap halife ihdas etmeye yönelik olduğu iddia edilen düşüncelerin dikkat çekici bir şekilde aynı tarihlere rastlandığı görülmektedir.<sup>2</sup>

Geleneksel olarak Osmanlı Devletinin tebaasını oluşturan Müslim ve gayrimüslim vatandaşlar arasında Araplar çoğunlukla Müslüman olmaları hasebiyle kendilerini başkalarının hâkim bulunduğu bir devlete metbu olmaktan ziyade devletin bizzat sahipleri arasında telakki ede gelmişlerdi. Bu telakkiye katkıda bulunan dinî ve tarihî faktörler vardı. Her şeyden önce Arap topraklarının Osmanlı Devletine dahil olması bu toprakların bizzat sahiplerinden alınması yoluyla değil, kısmen gönüllü katılım, kısmen de Memlûklülerden alınması şeklinde gerçekleşmişti. Osmanlılar bu toprakları eyaletlere ayırarak yönetmeyi tercih etmişler, aynı zamanda Arapları “kavm-i necip” telakki ederek nisbî serbestlik tanımışlardı. Bir tarafın güvenlik ve istikrar sağladığı, diğer tarafın bağlılık ve sadakat gösterdiği bir denge üzerinde gelişen Osmanlı-Arap ilişkilerini kaynaştıran en önemli unsur şüphesiz ortak inanç, İslâm'dı. Bu bakımdan Birinci Dünya Savaşı'na kadar yer yer rahatsızlıklar yaşanmış olsa da özellikle Devletin birliğine tehdit oluşturacak bir Arap meselesi ile karşılaşılmamıştı.

Bu çerçevede Araplar arasında Osmanlılarla kader birliğinin tartışılmaya başlanması mahiyetindeki ilk işaretler, çok sınırlı bir çevrede de olsa 1877'den sonra ortaya çıkmış gözüküyor.<sup>3</sup> Bu tarihlerde Osmanlı Devletinin Doksanüç Harbi felaketini yaşıyor olması bir kısım Suriye eşrafını yeni arayışlara sürüklemiş ve Beyrut'ta yapılan gizli bir toplantıda eğer Osmanlı Devleti yıkılırsa bağımsız bir Arap devleti kurma kararı alınmış,<sup>4</sup> bu devletin başında da o sırada Suriye'de sürgünde bulunan Cezayir'in

<sup>1</sup> Azmi Özcan "İngiltere ve Hilâfet", *Hilâfet Risaleleri*, (Haz. İsmail Kara), İstanbul 2003, I, 63-91.

<sup>2</sup> Evveleminde daha geniş bir çalışmanın bir bölümü olarak düşünülen bu çalışmada Araplar arasında Osmanlı hilâfeti aleyhindeki girişimler konu edilmiştir. Osmanlı Hilâfeti'nin bizzat Arap müdafilerinin görüşleri, *Hilâfet Risaleleri*'nin özellikle ilk iki cildinde yer almaktadır.

<sup>3</sup> Ş. Tufan Buzpınar, "II.Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilâfetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilâfet Risaleleri*, I, 37-61.

<sup>4</sup> Bu toplantı ile ilgili geniş bilgi toplantıya katılan Beyrut'lu bir tüccar olan Ahmed es-Sulh'un torunu Adil es-Sulh'un, *Sutur min er-Risale; Tarihi'l-Hareketi'l-istiklalîyye*, (Beyrut 1966) adlı kitabında anlatılmaktadır (E. Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, s. 10-12).



ünlü bağımsızlık savaşçısı Emir Abdülkadir'in olması düşünülmüştü.<sup>5</sup> Emir Abdülkadir Beyrut'taki gizli toplantının kararları kendisine iletilikten sonra, prensip olarak böyle bir durumu kabul etmekle birlikte, Osmanlı hilâfetine bağlılığın ve bağımsız Suriye üzerinde İstanbul'un dinî otoritesinin devam etmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>6</sup> Bunun üzerinde mutabık kalan katılımcılar nihaî kararın o sıralarda başlayacak olan Berlin Konferansı'ndan sonra ortaya çıkacak gelişmelere göre verilmesi hususunda da hemfikir olmuşlardı. Eğer Berlin'de Suriye'nin başka bir devletin hâkimiyetine bırakılması söz konusu olursa, bağımsızlık için bayrak açılacaktı.<sup>7</sup> Emir Abdülkadir'in böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi durumunda Osmanlı hilâfetine bağlılığın devamını savunsa bile en azından yarı bağımsız bir devlet fikrini cazip bulduğu ve bir süre bu konuyu sınırlı da olsa canlı tuttuğu anlaşılmaktadır. İngiliz kaynaklarına göre, Abdülkadir 1880'lerde bir hareket için hazırlıklar bile yapmış, hatta daha sonra hilâfet konusundaki tutumunu değiştirerek Arap hilâfeti fikrini benimsemeye başlamıştır.<sup>8</sup>

Bu yeni durum, Arapların Osmanlı Devletinden bağımsızlığını isteyen eski bir İngiliz diplomatı Wilfrid Scawen Blunt'ın girişimleri neticesinde ortaya çıkmış gözükmektedir.<sup>9</sup> Blunt'ın 1881'de bölgede yaptığı

<sup>5</sup> Emir Abdulkadir, Cezayir'in Fransızlarca işgal edilmesinden sonra yıllarca bu işgale karşı mücadele ettikten sonra 1849'da teslim olmuş 1855'den itibaren Şam'da yaşamaya başlamıştı (Linda S. Schilcher, *Families in Politics*, Stuttgart 1985, s. 215-218).

<sup>6</sup> Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, New York 1973, s. 54.

<sup>7</sup> Suriye'de oluşan ve Emir Abdulkadir'in etrafında gelişen hadiseler esas itibariyle doğrudan Osmanlı devletine yönelik bir hareket olmaktan ziyade Doksanüç Harbi'nin neticesine göre şekillenecek bir düşünce olduğu için fiilî duruma intikal etmemiştir. Bununla birlikte E. Tauber, Osmanlı yetkilileri Suriyeli eşrafın niyetlerinden ve toplantılarından haberdar olunca bu grubun dağıtıldığını ve birbirleriyle irtibalarının yasaklandığını yazmaktadır (*The Emergence...*, s. 12).

<sup>8</sup> Layard'dan Salisbury'ye, 24 Şubat 1880, Public Record Office (PRO), FO, 424/106; W. S. Blunt, *Secret History of English Occupation of Egypt*, London 1895, s. 118.

<sup>9</sup> İngiltere'de görülen alternatif eğilimler arasında 'Arap hilâfeti' ağırlıklı politikanın ısrarlı savunucuları arasına 1880'lerden itibaren katılan Wilfrid Scawen Blunt (1840-1920) 1859'da Dışişleri Bakanlığında diplomat olarak çalışmaya başlamış, 1868'de istifa ettikten sonra da 'Ortadoğu'ya ilgi duyarak Arap bağımsızlık hareketinin en ısrarlı destekçilerinden birisi hâline gelmişti. Daha önce İngiliz çevrelerinde Osmanlı taraftarı olarak tanınırken, 1878'den itibaren Arapları Osmanlı yönetiminden ayırmaya yönelik plânlar ortaya atan Blunt'ın ilk girişimi, Suriye ve Mısır'ın bağımsızlığını ilân ederek Osmanlı Devletine karşı birleşmelerini öngörmekteydi. Plânını bu tarihte görüştüğü Dışişleri Bakanı Salisbury'ye anlatmış, fakat makul bulunma-

görüşmelerden sonra Emir Abdülkadir'in oğlu Muhammed'e istinaden ifade ettiğine göre, Emir halifeliği de üstlenebileceğini prensip olarak kabul etmiş, fakat artık yaşının ilerlemiş olması sebebiyle bu konuda aktif olarak uğraşamayacağını, bununla birlikte oğlu Muhammed'in konuyu değerlendirebileceğini söylemiştir.<sup>10</sup>

Aynı dönemde dar çevreli benzer bir gelişmenin Hicaz'da da ortaya çıktığına dair rivayetler bulunmaktadır. Cidde'deki İngiliz konsolosu Zohrab, 1879'da Londra'ya gönderdiği bir raporda Mekke'de kurulan bir cemiyetten bahsederek bu cemiyeti oluşturanların düzenledikleri bir toplantıda artık Osmanlıların İslâm alemini hakkıyla koruyamadıklarını ileri sürerek kendi gelecekleri için mutlaka tedbir alınması gerektiğini konuştuklarını yazmıştır. Batıların dümen suyuna girecek bir Osmanlı sultanının Peygamber'in halifesi sıfatını taşımasının da mümkün olmadığı bu bakımdan hilâfetin başka birisine ve başka bir yere naklinin gerçekleştirilmesi hususu da yine konuşulanlar arasındadır. Zohrab devamla, hilâfe-

---

mıştı (W. S. Blunt, *Secret History...*, s. 28-29). Blunt 1879'da bu defa İngiltere himayesinde bir Arap devleti fikriyle ortaya çıkarak, kurulacak devletin Hindistan hükümetine bağlanmasını teklif etmiş ve Hindistan Genel Valisi Lytton'un da desteğini almış, fakat bir müddet sonra Lytton'un görevden ayrılmasıyla bu girişim de sonuçsuz kalmıştı (Lytton'dan Salisbury'ye, 9 Temmuz 1877, India Office Records (IOR), Lytton Papers, E.218/9, II). 1880'de Gladstone hükümetinin iktidara gelmesiyle bu konuda tekrar ümitlenen Blunt, aynı zamanda etkili İngiliz dergilerinden olan *Fortnightly Review* ve *Spectator*'da yazdığı makalelerle düşünceleri etrafında kamuoyu desteği oluşturmaya çalıştı. Bu sıralarda "hilâfet meselesinin tarihî ve modern cephesini öğrendikten sonra hilâfet kurumunun düşündüğü Arap reformu için ne kadar önemli olduğunu anlayan" Blunt, Temmuz 1880'de İngiliz Dışişleri Bakanlığına bir rapor hazırladı (*Secret History...*, s. 87). *The Position of The Ottoman Sultans Towards Islam* başlıklı rapora göre, eğer Osmanlı Devleti çökerse hilâfetin durumunun ne olacağı hakkında Asya ve Arabistan Müslümanları arasında çok yoğun bir endişe ve tartışma mevcuttu. Zira Osmanlı hilâfetine duyulan güven o kadar sarsılmıştı ki artık herkes Osmanlıların hilâfet iddialarını bile sorgulamaya başlamıştı (Goschen'den Granville'e 19. Ekim 1880, PRO, FO, 539/18 no 19). Ona göre, Osmanlı hilâfeti gerçekte Osmanlı sultanlarının gücüne dayanmaktadır. Öyleyse meselâ Napolyon gibi ihtiraslı bir Avrupalı da Müslüman olduğu iddiasıyla Hicaz'ı ele geçirip halifeliğini ilân edebilir. Fakat daha muhtemel ve gerçekçi olan düşünce hilâfetin Kureyş kabilesine intikalidir. Bu durumda artık İngiltere'nin Osmanlı Devletine destek olmaktan vazgeçerek Osmanlı hilâfetini güçlendirmemesi gerekmektedir. Zira İngiltere'nin asıl menfaati bir Arap halife ortaya çıkarmaya dayanmaktadır. Böylece İngiltere, Arap halifenin koruyucusu olabilir ve Hindistan'ın güvenliğini de kesin olarak teminat altına alabilirdi.

<sup>10</sup> W. S. Blunt, *Secret History...*, s. 118. Blunt ve Osmanlı hilâfeti ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde ...", s. 54-60.

tin yeni merkezi konusunda cemiyet üyelerinin Şam ile Medine arasında görüş ayrılıklarının olduğunu, fakat Hicazlı üyelerin daha çok güvenlik gerekçesiyle, Medine üzerinde ısrar ettiklerini rapor etmiştir.<sup>11</sup>

Konsolos'un önemle üzerinde durduğu böyle bir hareketin mevcudiyeti veya en azından belirtilen gayeler söz konusu zaman itibariyle epeyce mübalağalı görünmektedir. Bahsedilen cemiyetin mahiyeti, kimlerden oluştuğu ve temsil derecesi hakkında başka bilgi bulunmaması esasen mezkûr cemiyetin gerçekten mevcut olup olmadığı hakkında da tereddütlere yol açmıştır. Ancak böyle bir şayiadan Osmanlı idaresinden daha önce haberdar olan İngilizlerin tavrı üzerinde durulmaya değerdir. Zohrab heyecanlı bir şekilde bu gelişmeyi destekler bir üslûp ortaya koyarken, İstanbul'daki Büyükelçi Layard ise farklı bir tavır takınmış ve her türlü gelişmeye açık kapı bırakmaya itina göstermiştir. Hatta Layard her ihtimale karşı Hicaz'daki bu söylentileri Sultan II. Abdülhamid'e bizzat iletmek gereği de duymuştur.<sup>12</sup> Aynı şekilde, o tarihte Mekke Emiri olan Şerif Hüseyin'in İngilizler'le irtibat içerisinde olduğu bilinmekle beraber, şayet bu cemiyet mevcut ise, cemiyetin oluşmasında onun bir dahli olup olmadığı da açık değildir. İngiliz kaynakları Şerif Hüseyin'in hilâfet konusunda da emelleri olduğunu ve şöyle söylediğini nakletmektedir: "Abdülhamid tartışılmaz bir emir olmadığı gibi, hilâfet hakkı da ilahî değildir, dolayısıyla ona muhalefet etmek te yanlış olmaz".<sup>13</sup>

Halifelik emelleri hakkında çok fazla şey söylenen Şerif Hüseyin, İstanbul'da Şura-yı Devlet azası iken Haziran 1877'de Emir Abdullah Paşanın vefatı üzerine teamül gereği Mekke Emirliğine tayin edilmişti. Osmanlı belgeleri Şerif Hüseyin'in en azından Doksanüç Harbi sonuna kadar Osmanlı Devletinin Hicaz'daki hâkimiyetini sarsmaya yönelik faaliyet yürüttüğü veya hilâfete dair bir iddia taşıdığı hakkında hiç bir ipucu vermemektedir. Esasen İngiliz belgeleri de Şerif Hüseyin'in İngiltere ile irtibat kurmasının 1878 sonrasında olduğunu belirtmektedir. Aksine Şerif Hüseyin göreve geldiğinin ilk senesinde, bölgedeki Osmanlı hâkimiyetini

<sup>11</sup> Zohrab'dan Salisbury'ye, 6 Ağustos, 1879, PRO, FO, 78/2988.

<sup>12</sup> Padişah kendisine teşekkür etmiş, bu konuda daha önce birşeyler sezinlediye de tam olarak haberdar olmadığını bildirmiş ve gelişmeleri değerlendirmek için Suriye ve Hicaz'a bir memur göndermiştir (İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ankara 1972, 139). Ayrıca bkz. Hoca Bekir Efendinin Layihası, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız MTV, 5/8, 19.1. 1298.

<sup>13</sup> Zohrab'dan Salisbury'ye, 8 Aralık 1879, PRO, FO, 78, 2988.

güçlendirmeye yönelik girişimlerde bulunmuş, hatta bu sırada devam etmekte olan Doksanüç Harbi'nde de gönüllüler toplamaya çalışmıştır.<sup>14</sup> Bu durumda istihbar edilen söz konusu gelişmelerin ve hilâfetle ilgili düşüncelerin de öncelikle dinî endişelerden ve gerekçelerden değil, Doksanüç Harbi felaketinden sonra Osmanlı Devletinin parçalanması ihtimalinden hareketle, Arap eyaletlerinin geleceğine dair siyasî endişelerden kaynaklandığı sonucu çıkartılabilir.

Mekke emirleri hakkında çok durulmasının sebepleri arasında Şeriflik, Mekke Emirliği ve buradaki Osmanlı yönetim tarzının özellikleri dikkat çekicidir. Mekke-Medine kutsal şehirler oldukları için Osmanlılar burada farklı bir idarî siyaset benimsemişler ve Hicaz Valisi'nin yanı sıra, bir de Hz. Peygamber'in soyundan gelen Emirler (Şerifler) tayin etmişlerdi. Mekke Emirliği zaten Osmanlı öncesi bir idarî müessese olup aynen devam ettirilmekteydi. Teamülde Vali'nin otoritesi bütün Hicaz bölgesini, Emir'inki de Mekke ve etrafını içine alıyorsa da, uygulamada bu yetki ayırımı mümkün olmuyor ve zaman zaman sıkıntılar yaşanıyordu. Şerifler bölgenin en ileri gelen ailelerinden oldukları için, diğer Arap kabileleri üzerinde büyük nüfuzları vardı ve Bâbîâlî bu nüfuz sebebiyle Arapları idare etmenin daha kolay olacağını düşünüyordu. Ancak özellikle XIX. yüzyılda her hangi bir ailenin gerektiğinden fazla güçlenmemesi için, emirliğin sıra ile Zeyd ve Avn aileleri arasında el değiştirmesi bir siyaset olarak uygulanıyordu.<sup>15</sup>

İngiliz belgelerine göre, 1879 başlarında İngiliz-Afgan savaşı başladığında İngilizler ile irtibata geçen Şerif Hüseyin, onlara Afganistan Emiri Şir Ali Han'dan bir mektup aldığını ve Şir Ali Han'ın kendisine, İngilizlere karşı Hindistan Müslümanlarının ayaklanmasının caiz olup olmayacağını sorduğunu; buna cevaben de kendisinin, İngilizlerin yönetiminin adil ve insanî olduğu gerekçesiyle böyle bir şeye cevaz veremeyeceğini bildirdiğini iletir.<sup>16</sup> Şerif devamla İslâm dünyasında İngiltere'ye karşı güvensizlik, kızgınlık bulunduğunu, tedbir alınmazsa bunun tehlikeli boyutlara ulaşabileceğini ve bu konuda kendisine düşen herhangi bir şey

<sup>14</sup> Ş. Tufan Buzpınar, "The Hijaz, Abdülhamid II and Amir Husain's secret Dealings With the British 1877-1880", *Middle Eastern Studies (MES)*, XXXI, January 1995, s. 106.

<sup>15</sup> İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, s. 29; W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia*, Columbus 1984, s. 6-7.

<sup>16</sup> Zohrab'dan Salisbury'ye, 12 Mart 1879, IOR, L/PS/3/226.

olursa, Osmanlı Sultanı'nı tahrik etmemek kaydıyla makamının nüfuzunu İngiltere'ye yardımcı olmak için kullanmaya hazır olduğunu bildirmiştir.<sup>17</sup>

Şerif Hüseyin'in İngilizlere iletildiği rapor edilen ifadelerin muhtevassından, İslâm âleminde İngiltere'nin karşılaşması muhtemel bir tehdit durumunda Müslümanlar arasında nüfuz sahibi bir kişi olarak kendisinin yardımının gerekebileceğine, dolayısıyla kendisinin mühim bir şahsiyet olduğuna İngilizleri inandırmak istediği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Eylül 1879'da İkinci İngiliz-Afgan savaşı patlak verince Şerif Hüseyin bu defa İngilizlere daha kararlı ifadelerle yaklaşmış ve artık Sultan II. Abdülhamid'e muhalefet edebileceğini de ima ederek her şartta ve elindeki bütün imkânlarla İngiltere'ye yardımcı olabileceğini bildirmiştir.<sup>19</sup> Zohrab'ın raporlarının muhtevası Şerif Hüseyin'in bu tavırlarıyla en azından onu ikna edebildiğini göstermektedir.<sup>20</sup> Fakat Layard bundan pek emin değildir ve bu ilişkiyi tehlikeli bulmaktadır.<sup>21</sup> Nitekim Layard Londra'ya gönderdiği yazılarında Araplar arasında yeni gelişmelerin görüldüğünü ve bazı kişilerin hilâfeti Osmanlı Sultanı'ndan alıp Şerif Hüseyin'e intikal ettirmenin İslâm için daha iyi olacağını düşündüklerini, ancak bütün bunların Sultan II. Abdülhamid tarafından bilindiğini yazmaktadır.<sup>22</sup>

Buna mukabil Sultan II. Abdülhamid evveleminde Doksanüç Harbi'nin sıkıntılarıyla uğraşıyor olması yüzünden bu sıralarda Şerif Hüseyin'in niyetleri hakkındaki haberlerle yeterince ilgilenebilmiş değildir. Esasen bu gelişmelerden, gerçek manada Layard tarafından bilgilendirildikten

<sup>17</sup> Şerif Hüseyin'in teklifini değerlendiren İngilizler gösterilen iyi niyet ve dostane duygular için müteşekkîr olduğunu belirterek gerekirse bunu değerlendireceklerini bildirmişlerdir. Dışişlerinden Zohrab'a, 7 Ağustos 1879, PRO, FO, 195/1251.

<sup>18</sup> IOR, L/PS/3/267.

<sup>19</sup> Zohrab'dan Salisbury'ye, 8 Aralık 1879, PRO, FO, 78/2988.

<sup>20</sup> Zohrab'a göre, İngiliz-Osmanlı ilişkileri gerginleşince İngiltere İslâm âlemindeki nüfuzunu arttırmaya yarayacak bu kozu değerlendirmeli ve bir an önce Şerif Hüseyin ve Hicaz üzerindeki kontrolünü tesis ederek bu imkânı kaçırmamalı idi (National Archives of India (NAI), Delhi, FD, Sec. May 1880, no. 135).

<sup>21</sup> Layard, Hüseyin ile olan irtibatla çok dikkat gerektiğinin altını çizerek, eğer Padişah bunu öğrenirse elindeki her türlü vasıta ile bunun hesabını sormaya çalışmaktan başka Şerif Hüseyin'i hemen görevden alabilir, diye Londra'yı uyarmak ihtiyacı hissetmiştir (British Museum (BM), Layard Papers, no. 39132/82).

<sup>22</sup> Layard'dan Salisbury'ye, 26 Mart 1880, PRO, FO, 78/3038 ve 9 Şubat 1880, FO, 78/3081. Blunt, Cemaleddin Afganî'nin Şerif Hüseyin'e hilâfet meselesini ilk defa kendisinin hatırlattığını söylediğini ifade etmektedir (W. C. Blunt, *Gordon at Khartum*, London 1911, s. 492). Fakat söz konusu yıllarda Afganî ile Şerif Hüseyin'in görüşmüş olduklarına dair bilgi mevcut değildir.

sonra haberdar olmuş ve akabinde soruşturma yapmak için bir heyet göndermiştir. Padişah bunun için Layard'a teşekkür etmekle birlikte onun iyi niyetle bu işi haber verdiğinden emin değildir ve İngiltere'nin emirlik makamıyla birden bire bu kadar ilgilenmeye başlamasını endişe verici olarak nitelendirmiştir. Nitekim Hicaz'a gönderdiği heyetin dönüşünü bile beklemeden orada bağımsız bir Arap devleti kurma girişimleri bulunabileceği gerekçesiyle, tedbir olarak Şerif Hüseyin'in görevden alınıp yerine Abdülmuttalib veya Avnürrefik Paşanın tayin edilmesinin uygun olacağını düşünmüştür. Bu konuda Mabeyn Başkitabetinden Sadarete yazılan yazıda Padişah'ın düşüncelerini net bir şekilde görmek mümkündür. Buna göre, İngilizler Cidde'de Şerif Hüseyin'le görüşmüş ve bu görüşme muhtemelen Osmanlı hilâfeti aleyhinde olmuştur.

“Bu babta Layard'ın sözü her ne kadar halisane addolunamazsa da fakat bunun ciddî ve hakikî olarak başka fikir ve efkâra mebnî olamayacağı, yani sırf hilâfet aleyhinde bir Hükümet-i Arabiyye teşkili murad olunduğu tahakkuk etmiş olduğundan bu misillü fenalığın hüdânekerde önünü almak esbabı Emir-i Mekke müşarünileyh Hüseyin Paşanın yerine Dersadet'te bulunan Şerif Abdülmuttalib hazretlerinin gönderilmesiyle mi hasıl olur, yoksa diğeriyle mi bu fenalığın vücuda gelmemesi çaresi bulunur? Velhasıl şu mehâzirin bir an evvel esbab ve çare-i âcilesi bi't-teemmül efkâr ve mütalaa-i hidivilerinin arzı ferman buyurulmuştur. Çünkü alınan mektup mealini ve gönderen zâtın beyan ve ifadesinin nezd-i şâhânedede hatadan salim bulunmak mülâbesesiyle bu halin sıhhatçe şekk ve iştibaha mahal kalmadığından her hâlde ve kâtibe-i ahvalde emr-i ferman hazret-i veliyyülemrindir.”<sup>23</sup>

Ancak Mart 1880'de Şerif Hüseyin'in bir Afganlı tarafından suikaste maruz kalması bu konuda bir adım atma ihtiyacını ortadan kaldırdı. İngilizler ise kendilerini çok rahatsız eden bu gelişme üzerine yine kendilerine yakın olacağı düşüncesiyle Hüseyin'in kardeşi Avnürrefik'in emirliğe tayin edilmesi için Babıali nezdinde girişimlere başladılar. Sultan II. Abdülhamid ise mutad siyaset üzerine başka bir sülaleden Şerif Abdülmuttalib'i, İngilizlerin bütün karşı çıkmalarına rağmen,<sup>24</sup> ikinci defa Mekke emirliği makamına getirmekte karar kıldı.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, s. 139.

<sup>24</sup> İngiliz kaynakları Abdülmuttalib'in İngiliz düşmanı olduğunu ve o görevde kaldığı sürece İngiliz menfaatlerinin zarar göreceği ifadelerini taşımaktadır (NAI, FD, Sec. June 1880, no. 441; FD, Sec. March 1881, no. 261).

<sup>25</sup> Bu sırada doksan yaşından fazla olan Şerif Abdülmuttalib daha önce 1851-1855 arasında Mekke Emirliğinde bulunmuş, 1855'te azledilince bunu kabullenememiş; Os-

Bu şartlarla emirliğe tayin olunan Abdülmuttalib'ten İstanbul'un özellikle istediği şey, “ol havali-i mübarekede kuvve-i hilâfe-i mukad-desemizin tezyid ve tevsikine... sarf-ı mesai ve himmet” etmesidir.<sup>26</sup> Bu konuda Padişah'ı temin ederek vazifesine başlayan Emir Abdülmuttalib ilk zamanlarda İngilizlere karşı mesafeli tavrıyla dikkat çekti. Ancak ilerleyen aylarda Abdülmuttalib hakkında da İngilizlerle yakınlaştığı ve yakında hilâfet iddiasında bulunabileceği yönünde haberler gelmeye başladı.<sup>27</sup> Tam bu sıralarda, üzerinde Emir Abdülmuttalib'in imzasını taşıyan ve aralarında İngiliz konsolosuna da hitap eden bazı mektupların ele geçirilmesi Emir hakkındaki haberleri tevsik eder mahiyetteydi. Genel olarak Araplar arasında Osmanlı yönetimine karşı duyulan rahatsızlıklar hakkında olan bu mektuplardan birinde daha önce İngilizlerle varılan bir mutabakattan söz edilmekte ve konsolostan silâh istenmektedir:

“İnşallah vakt-i karibde bu aktarı matlup veçhile derece-i ehemmiyette bırakılıp müşahede edersiniz ve sebkât eden kavil ü kararda kâffe-i umurun şüru'-i mukaddimesinin levazımatı ve tehyie-i esliha lazım görüldüğü ve taht-ı talepte bulunmak üzere bir ân evvel taleb olunmuş olan

---

manlı Devleti Hristiyan oldu, diyerek bir kısım taraftarlarıyla ayaklanmıştı. Ancak 1857'de yakalanmış, bir müddet Selanik'te kaldıktan sonra yirmi seneyi aşkın bir süre İstanbul'da ikamet etmiştir (İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme...*, s. 129-130). Cevdet Paşa, Abdülmuttalib'in “İmamlar Kureyş'ten olur” iddiasıyla saltanat davasına kalkıştığını söyleyerek uzun uzun bu hadiseyi anlatır. İmamlar Kureyş'ten olur iddiasıyla saltanattan çok hilâfet davasına kalkışılacağı açık olmakla birlikte, bu tarihte Abdülmuttalib'in böyle bir niyet de taşıdığına dair yeterli bilgi yoktur (*Tezâkir*, Ankara 1986, I, 101-150). Abdülmuttalib'in tekrar Emirliği tayin edilmesindeki en önemli faktör muhtemelen onun vefat eden Hüseyin'le aynı kabileden olmaması ve İngilizleri hiç sevmemesidir. Zira bu sırada görüşlerine başvurulmuş Sait, Hayreddin ve Mahmud Nedim Paşaların Padişah'a verdikleri mütalaada her ne kadar Abdülmuttalib'in tayin edilmesi Devletin menfaatlerine daha uygun düşerse de “Şerif merhumun vasıl-ı sem'i ali olan ve bazı mahall-i mahsusadan dahi ihtar kılınan niyat-ı muzır ve mevke ve sıfatına münafi ve hukuk-u Hilâfet-i Ulya'ya muzır olan temayulat-ı ecnebiyyesi üzerine hazırlanmış bir mazarrat var ise anın aza-yı hanedanından gayri bir zatın makam-ı emarete gelmesiyle ol mefsedetın zail olacağı ve şerif Abdülmuttalib Efendinin şeyhuhet-i sinniyle beraber salah-ı hali ve taraf-ı Eşref-i Padişahi'ye ibraz ettiği rabita-i vicdaniyyesi müşarunileyhin intihabına sebeb-i tercih addolunmuş olduğundan alelusul memuriyetinin icra ve ilânı...” denilmektedir (11 R Ahir 1292, İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, s. 132-133, dn 2).

<sup>26</sup> II. Abdülhamid'in Hatt-ı Hümayunu, 15 Rebiülahir 1297, İ. H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme. Emirleri*, s. 136, dn. 2.

<sup>27</sup> BOA, YEE, 15-1126/74-14, Mahmud Nedim'den Padişah'a 25 Şaban 1299.

esliha hazır ve müheyya edilmesiyle tesyarını ihtar ederim, Abdullah el-Muttalib.”<sup>28</sup>

Bunun üzerine bir isyanın plânlandığına hükmeden Hicaz Valisi Osman Paşa, Abdülmuttalib'in derhal görevden alınması gerektiğini düşündü. Durumun aciliyeti bu hususta lazım olan Padişah iradesini de beklemeye imkân tanımadığı için güya İstanbul'dan gönderilmiş gibi tanzim edilen bir emre dayanarak Emir'in görevinin sona erdiği kendisine iletildi. (Eylül 1882). Gelişmeleri on gün kadar sonra öğrenen Bab-ı Ali hayretler içerisinde kalmış, Osman Nuri Paşadan gelen izahattan sonra tedbir muvafık bulunmuş, fakat onun yerine Paşanın tavsiye ettiği Abdullah'ın değil Avnürrefik'in tayin edilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>29</sup>

Aynı tarihlerde siyasî, hatta belki daha çok şahsî hesap kaynaklı bir diğer hilâfet iddiası da Mısır'da yaşanmıştır. Özellikle İngiliz ve Fransızların baskılarıyla Sultan II. Abdülhamid tarafından 1879 Haziran'ında görevden alınan Hidiv İsmail paşa, İtalya'ya yerleşerek burada Osmanlı Saltanat ve Hilâfeti aleyhine bir çalışmaya girişmiştir. İlk olarak Napoli'de, eski özel sekreteri İbrahim Müveylîhî'nin<sup>30</sup> çıkardığı *el-Hilâfe* adlı bir gazete ile Osmanlıların hilâfeti haksız olarak Mısır'dan İstanbul'a naklettikleri iddia edilerek Mısır hidivlerinin bu makama daha lâyük oldukları ile sürülmüştür. Gazete ancak iki sayı çıkarılabildikten sonra muhtemelen

<sup>28</sup> Konunun geniş incelenmesi ve Abdülmuttalib'in İngilizler ile bölgedeki diğer Şeyhlere gönderdiği söylenen mektupların suretleri ve Osman Paşanın tavrı için bk. İ. H. Uzunçarşılı, “Hicaz Vali ve Kumandanı Osman Nuri Paşa'nın Uydurma bir İrade ile Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib'i Azletmesi”, *Belleten*, Temmuz 1946, X/39, s. 498-537. R. L. Shukla, mektupların Abdülmuttalib'e İngilizlerce hazırlanmış bir tuzak olduğunu söylemektedir. Ona göre, İngilizler Abdülmuttalib'i görevden azlettirmeyi başaramayınca, Emir'in sekreterini kandırarak bir plân hazırladılar ve bu plân dahilinde, Abdülmuttalib'in İngilizlerle gizli bir ilişkiye girdiği intibahını uyandırarak Osmanlıları telaşa düşürmek böylece de onun görevden uzaklaştırılmasını sağlamak istiyorlardı (R. L. Shukla, *India, Britain and the Turkish Empire 1853-1882*, N. Delhi 1973, s. 206).

<sup>29</sup> Başvekaletten gönderilmiş gibi tanzim edilen emirde şöyle denilmekteydi: “Abdülmuttalib Efendi hazretlerinin Der-i saadet'te ikamet ve istirahatleri muktezayı irade-i seniyye-i cenab-ı Padişahî'den bulunmuş olmağla Paşa-yı müşarünileyhin hemen taht-ı nezaret-i askeriyye ilka ve Der-i saadet'e izamları için diğer iş'ara intizar olunması tavsiye olunur” (İ. H. Uzunçarşılı, “Hicaz Vali ve Kumandanı Osman Nuri Paşa'nın...”, s. 504-511). Ayrıca bkz. Ş. Tufan Buzpınar, “Vying for Power and Influence in the Hijaz: Ottoman Rule, The Last Emirate of Abdülmuttalib and the British (1880-1882)”, *Muslim World*, VC/1, January 2005, s. 1-22.

<sup>30</sup> Müveylîhî için, bk. J. Landau, “An Insider View of Istanbul: İbrahim al-Muvailîhî's 'Ma Hunalika'”, *Die Welt des Islams*, XXVII, 1987, s. 71-81.



İstanbul'un müdahalesiyle durduruldu.<sup>31</sup> İsmail Paşanın desteklediği Müveylîhî bunun üzerine Paris'e gitmiş ve aynı gayeye matuf olarak burada *el-İttihad* adlı Türkçe-Arapça yayın yapan bir gazete daha çıkarmaya başlamıştı. Eylül 1880'de ilk sayısı çıkan bu gazete de ancak üç nüsha devam edebilmekle birlikte her defasında Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı hilâfetine çok sert tenkitler yöneltmişti. *el-İttihad*'a göre,

“her ne kadar Osmanlı uleması Abdülhamid'in gerçek halife olduğunu ve ona itaatin farzıyyetini belirtse de bu doğru değildir. Zira Abdülhamid bir müstebittir, adil bir Sultan değildir ve Hz. Peygamber'in halifesi olmaya liyakati yoktur. Meşrutiyeti keyfi olarak kaldırmakla ve Kıbrıs'ı İngilizlere vermekle mi Hz. Peygamberin halifesi olmaya hak kazanmıştır? Bütün bunlara rağmen bazı Müslümanların Abdülhamid'i halife olarak kabul etmeleri onların bu makam için gereken şart ve özellikleri bilmemeleri ve Abdülhamid'in çevresinin Müslümanları yanlış yola sevk etmelerindedir. Yapılması gereken şey Abdülhamid'e itaat etmemek ve onu bir an önce tahttan indirmektir”.<sup>32</sup>

*el-İttihad*'ın yayınının durmasından bir kaç ay sonra bu defa Londra'da çıkmaya başlayan ve muhtemelen yine İsmail Paşanın desteklediği *el-Hilâfe* adlı bir diğer gazete Osmanlı hilâfetine yüklenmeye başladı. Gazeteyi çıkaran Louis Sabuncu aslen Diyarbakırlı olup eski bir papaz idi.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Philip de Tarrazi, *Tarihu's-Sahafeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1913, II, 264; O. Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, İstanbul 1987, s. 84.

<sup>32</sup> İbrahim Müveylîhî bu gaye ile Osmanlı uleması ile askerlerini devletin geleceğini kurtarmak için Abdülhamid'e karşı birleşmeye ve onu tahttan indirmeye davet etmektedir. Zira onu savunmaya devam etmek İslâm'ın tahribatına yardımcı olmaktır (*el-İttihad*, 3 Eylül ve 7 Ekim 1880 tarihli nüshalar). *el-İttihad*la ilgili notlarını benimle paylaşan Ş. Tufan Buzpınar'a teşekkür ediyorum. Ayrıca bkz. N. Keddie, *Sayyid Jamalad Din al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley 1972, s. 233-236. Osmanlı otoriteleri Fransız makamlarına müracaatla bu gazetenin de kapatılmasını temin etmiştir. Bir müddet sonra Müveylîhî de Fransa'dan çıkartılmıştır.

<sup>33</sup> Sabuncu 1838'de Diyarbakır'da doğdu, Beyrut ve Roma'da dinî eğitim gördükten sonra 1963'de de papaz olarak Mardin'e döndü. 1870'lerde Avrupa ve Amerika seyahatlerine çıkan Sabuncu, nihayet İngiltere'de karar kılmış ve gazeteleri neşretmeye devam etmiştir. 1890'da II. Abdülhamid tarafından İstanbul'da istihdam edilinceye kadar Avrupa'da yaşadı. Velüd bir yazar olan Sabuncu ilâhiyattan siyasete, edebiyattan felsefeye kadar pek çok alanda otuzdan fazla eser vermiş ve 93 yaşlarında ölmüştür. Sabuncu'nun İstanbul'a kadar olan hayatı ve matbu eserlerinin listesi için bkz. Philip de Tarrazi, *Tarihu's-Sahafeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1913, II, 71-81. *Tercüme-i hal-i Louis Sabuncu*, İÜ Merkez Kütüphanesi, nr. 6929). Bu eser Sabuncu'dan Arapça ders alan bir İngiliz (Frost) tarafından kendisinin anlattıklarından derlenerek kaleme alınmış ve Sabuncu'nun İngiltere'ye gittiği zamana kadar olan hayat hikâyesini anla-

1874'den beri İngiltere'de yaşamakta olan Sabuncu daha önce *Mir'atü'l-Ahval* adlı gazetesinin editörü iken 1877-80 arasında *en-Nahle* adlı kendi gazetesini çıkarmış, fakat bu sıralarda her ne kadar Osmanlı yönetimini tenkit etmişse de son sayılarına kadar Osmanlı hilâfeti aleyhine yayın yapmamıştı. 1 Ocak 1881'de çıkmaya başlayan *el-Hilâfe*<sup>34</sup> ise daha ilk sayısında bir kurum olarak hilâfetin tarihini inceliyor, onun şartlarını değerlendiriyor, buradan hareketle de Osmanlı hilâfetini tamamen reddederek, Osmanlıların hilâfetin haysiyetini lekelediklerini söylüyordu. Sabuncu'ya göre, hilâfetin Abbasilerden Osmanlılar'a intikali tamamen uydurma idi. Hilâfet gibi kurum bir cübbe gibi nasıl el değiştirebilir veya nakledilebilirdi. O makam Müslümanların icmasıyla en lâyük kişiye ait olan bir makamdı.

Gazetede Arapları bağımsızlığa teşvik eden “Ey kahramanlar, haydi istiklâl!”, şeklinde bir çağrı da yayımlanmıştı. Arapça basılan bu gazete aynı zamanda Türkçe, Farsça ve Urduca'ya da tercüme edilerek bütün İslâm dünyasına hitap etmeyi hedefliyordu. Sultan II. Abdülhamid'in şiddetli tepkisine maruz kalan ve yayınının durdurulması için İngiltere nezdinde çeşitli teşebbüsler yapılan bu gazete de ancak üç sayı çıkabilmiştir.<sup>35</sup>

---

tan yaklaşık 40 varak bir yazmadır. İngiltere'deki faaliyetleri için bkz. L. Zolandek, “Sabunji in England 1876-1891“, *MES*, January 1978, s. 102-115. İstanbul Kütüphanelerinde Sabuncu'ya ait yazma eserler mevcuttur. Mellifin İstanbul'da iken telif ettiği siyaset ve ilâhiyata dair eserleri ve İstanbul'daki hayatı için bkz. Azmi Özcan, “Yerini bulamayan Bir Gazeteci: John Louis Sabuncu ve İstanbul Yılları”, *İstanbul Araştırmaları*, Bahar 1998, V, 117-129.

<sup>34</sup> 8 Rebiülevvel 1298, BOA, Y.PRK.EŞA , 2/54; L. Zolandek, *agm.*, s. 105.

<sup>35</sup> 23 Rebiülahir 1298, BOA. Y.A.HUS., 166/133; BOA, Y.PRK.TKM, 4 /47; Y.PRK.ASK, 7/105; NAI, FD. Sec. 143-145. Sabuncu gazeteyi takdim yazısında, masraflarının Arap milletini seven birisi tarafından karşılandığını ve gizli olarak bütün İslâm alemine dağıtılacağını ifade etmiştir. Gazetesinin muhtemel destekçileri olarak Zolandek, İsmail Paşa, Zengibar Sultanı ve Muskat Sultanı'nın isimlerini vermektedir (“Sabunji in England“, s. 106). Sabuncu'nun hayatının ilerleyen yıllarında Müslüman olduğuna dair kayıtlar vardır (Blunt, *Secret History...*, s. 229, dn. 1). İstanbul'a geldiğinde Mabeyn-i Humayun'da istihdam edilmiştir (21 Receb 1309, BOA, Y.PRK.AZJ., 21/28). Bundan sonra Sabuncu'nun fikirleri değişmiş ve yazdığı eserlerinde Osmanlılar ile Abdulhamid'i mütemediyen methetmiştir. Meselâ *Abdulhamid-i Sanî'nin Tercüme-i Hali* adlı eserinde (İÜ. Merkez Kütüphanesi, nr. 9871. Mahir Aydın tarafından yeni harflerle neşredilmiştir. İstanbul 1997) yer alan ifadeler bu kabil literatüre iyi bir örnektir. Bu babta zaten müellifin kendisi de çok iddialıdır: “Kulları Müslüman olmamakla beraber medh ü sitayiş-i şahaneleri hakkında bi hakkın yazdıklarımı şimdiye kadar ne meşayih-i İslâm ne garik-i bahr-ı eltaf ve inayat-ı hümayunları olan Şeyh Ebul Hüda ne de Şeyhulislâm hulasa hiç bir İslâm bile yazmamış...” Keza Sabuncu'nun *Divan*'ı da (İskenderiye 1901), Sultan II. Abdülhamid'i öven şiirler ihtiva etmektedir.

Çok geçmeden 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmesi Sultan Abdülhamid'in Müslümanlar üzerindeki itibarını zedelemiş, hatta halifenin kendi vatandaşlarını bile koruyamadığı gibi ifadeler özellikle Mısır merkezli olarak konuşulmaya başlanmıştı.<sup>36</sup> Ancak bir müddet sonra Sudan'da Mehdi Muhammed Ahmed'in başarılı bir direnişle Mısır'ı dolayısıyla İngilizleri zor durumda bırakması ortaya yeni bir durum çıkardı.<sup>37</sup> Mehdi'nin İngilizleri en son 1885'de Hartum'da mağlup etmesi kendisinin olağanüstü güçleri bulunduğu yönünde söylentilere de yol açmaktaydı. Sudan meselesini çözmek için İngiliz Hükümetine arabuluculuk yapabileceğini söyleyen Blunt bu işte Cemaleddin Afganî'den de faydalanmayı düşünmüştü. O sırada Londra da bulunan Afganî şayet hükümet bu teklifi kabul ederse elinden geleni yapmaya hazır olduğunu bildirdi. Afganî daha önce Fransa'da iken İslâm'da mehdilik hakkında iki makale yayımlamış ve burada teorik olarak İslâm inancında beklenen bir mehdi bulunduğunu, mehdinin halifeden daha öncelikli olduğunu, bu mehdi ortaya çıktığı zaman mevcut hilâfetin sona erip, mehdinin kendisinin gerçek halife olacağını yazmıştı.<sup>38</sup> Sudan'da Mehdi'nin İngilizlere karşı kazandığı başarılar-

<sup>36</sup> Hidiv İsmail Paşa zamanında Mısır, Avrupa'ya olan borçlarını tasfiye edemeyince İngiliz ve Fransız üyelerin de bulunduğu yeni bir komisyon kurulmuştu. Ancak İsmail Paşa bir müddet sonra bu komisyonu dağıtınca Avrupa baskısıyla hidivlikten azledildi. Yeni Hidiv Tevfik Paşa yönetiminde öncelikle borçlar için alınan tedbirler ülkeyi sıkıntıya sokunca birçok memur ve subay teşkilatlanarak Vatanîler hareketini (*Hizbu'l-Vatanî*) oluşturdu. Zamanla Vatanîler ile Mısır'daki Avrupalı ve Hristiyanların arası gerginleşti ve İskenderiye'de çoğu Hristiyan kırktan fazla kişinin ölümüyle sonuçlanan hadiselerin akabinde, Fransa ile anlaşan İngiltere "Osmanlı hukukunu değiştirmeden nizamı tesis etmek" gerekçesiyle Temmuz 1882'de Mısır'ı işgal etti (Azmi Özcan, "The Caliphal Policy" of Sultan Abdülhamid II and Egypt", *Prof. Dr. Mehmet Saray'a Armağan : Türk Dünyasına Bakışlar*, (haz. H. Bal, M. Erat), İstanbul 2003, s. 489-499).

<sup>37</sup> F. A. K. Yasemee, "The Ottoman Empire, The Sudan and the Red Sea Coast 1883-1889", *Studies on Ottoman Diplomatic History V* (Eds. S. Deringil and S. Kunalp), İstanbul 1990. Mehdi Muhammed Ahmed (1844-1885) İngilizlerin yönettiği Mısır ordusunu üç defa arka arkaya bozguna uğratarak büyük bir şöhret kazandı. En son Ocak 1885 General Gordon'u mağlup ederek Hartum'u ele geçiren Mehdi Muhammed yeni bir devlet oluşturmak aşamasında iken aynı yıl tifüs hastalığına yakalanarak vefat etti.

<sup>38</sup> Afganî'nin bu makalesi *L'intransigeant*'da neşredildi (8 Aralık 1883). Osmanlı Devletinin Paris Büyükelçiliği makalenin tercümesini hemen İstanbul'a göndermiştir (BOA, YEE, 1/34/93/553-170). Bu tercüme bazen Afganî'nin Abdülhamid'e bir mektubu olarak yanlış değerlendirilmiştir. Makale'nin Fransızca aslı için bkz. Kedouri, *Afgani and Abduh*, s. 74-87. Osmanlılar Sudan'da ortaya çıkan bu mehdilik iddiasından rahatsız olmuşlar ve İslâm dünyasında Muhammed Ahmed'in iddialarının doğru olmadığını ihtiva eden ilânlar dağıttırmışlardı (*a.g.e*, s. 53).

dan Afganî'nin etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Blunt'ın günlüğünde kaydedildiği üzere (8 Ekim 1885) Afganî ve Blunt hilâfet ve Osmanlı Devleti'nin geleceği hakkında uzun uzun konuşmuşlardı. Afganî Mehdi ya da onun haleflerinin veya Mekke Emiri'nin veya Yemen İmamı'nın Osmanlı halifesinin yerine geçmesi gerektiğine inanıyordu.

“Bunlardan herhangi birisi şimdi lider olabilir. Fakat hilâfetin merkezi yine İstanbul olmalıdır. Zira Arabistan veya Afrika sadece sürgün yeridir. Afganî konuşmalarımız sırasında daha önce Şerif Hüseyin'i hilâfet için teşvik edenin de kendisi olduğunu söyledi. Ona göre, Şerif silâhlı bir destek olmadan bunun mümkün olmadığını, çünkü Arapların din dışında hiç bir şey uğruna birleşemeyeceklerini ifade etti. ... Afganî şimdi İstanbul'a gitmek istiyor, fakat Padişah tarafından davet edilmedikçe gitmeyeceğini ifade ediyor. Eğer ben parlamento seçimini kaybedersem ikimiz anlaştık, beraberce Yemen İmamı'na gideceğiz ve benim dört sene evvel niyetlendiğim gibi hilâfetin standardını geliştireceğiz.”<sup>39</sup>

Blunt'ın yazılarından Afganî'nin talebesi ve Mısır'ın en etkili dinî simalarından olan Muhammed Abduh'un da bu sırada hilâfet hakkında neler düşündüğüne dair ifadeler vardır. Buna göre, “Abduh hilâfetin manevî temeller üzerine yeniden inşa edilmesi gerektiğine inanıyordu. Bana, yıllarca bu makamı elinde tutan kişilerin müslümanların manevî liderliğine pek lâıyk olmadıklarını ve hilâfet otoritesinin daha meşru bir biçimde kullanılmasıyla İslâm dünyasının zihnî ilerlemesine nasıl bir teşvik sağlanabileceğini izah etti. Osmanlılar hâlihazırda en güçlü Müslüman sultanlıktır, ve yapabildiklerini yapıyorlar. Fakat eğer kendi sorumluluklarını daha ciddi olarak almazlarsa yeni bir emirü'l-müminin aramak meşru olur”.<sup>40</sup>

Fakat Abduh'un kendi ifadeleri, en azından 1880'lerin sonlarına doğru Osmanlılara bakışının yukarıdakilerden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. 1887 yılında Sultan II. Abdülhamid'in maarif konusunda bir ıslahat yapılması yönündeki faaliyetlerini öğrendiği hem bu konudaki fikirlerini Padişah'a iletme hem de hizmete hazır olduğunu bildirmek gayesiyle (şeyhulislâma) yazdığı layihasında Osmanlı Devletini ve hilâfeti korumanın neredeyse bir iman şartı olduğunu söylemektedir:

“Ben Ümmet-i Muhammediyye ve Hilâfet-i Osmaniyye uğrunda terakkiyatımı, saadetimi ve her menfaatımı feda ve belki kendimi meskat-ı

<sup>39</sup> W. S. Blunt, *Gordon at Khartoum*, s. 492.

<sup>40</sup> W. S. Blunt, *Secret History...*, s. 106.

re'simden bile cüda etmiş olduğundan, din ve devlet a'dasının kudretlerine karşı Millet-i İslamiyyenin bulunduğu hâl-i inhitattan kurtulmasıyla şevket ve kudret-i sabıkasına avdetinden ve dünyanın her köşesinde bulunan İslam'ın, merkez-i hilâfet-i kübraya merbutiyeti [ve] muhafaza-i hukuk-i hakimiyet uğrunda feda-yı can etmelerinden başka şahsımca hiç bir emelim yoktur... Müslümanlar arasında vicdan sahibi olan herkes Osmanlı Devletinin muhafazasını dinî inanç esaslarında, Allah'a ve Resülü'ne imandan sonra üçüncü şart olarak kabul eder. Çünkü dinin sultanını koruyan ve devletin topraklarını muhafaza eden tek düşünce budur... Allah'tan Efendimiz Emirü'l-Müminînin ve devletini muvaffak etmesini niyaz eder; onun biz müslümanların ıslahına yardımcı olduğunu teyid eder, onun halifemiz ve zillullah olarak devamını dilerim.”<sup>41</sup>

II. Abdülhamid, fırtınalarla geçen saltanatın ilk yıllarından sonra, 1880'lerin geri kalan kısmında artık kendi idare tarzı, siyaseti ve Osmanlı Devleti için hayatî derecede önemli gördüğü hilâfet unvanı hakkında çok hassas davranmış, bunu zayıflatmaya yönelik her türlü teşebbüse muhtelif tedbirlerle karşı koymuştur. Aynı dönemde söz konusu olabilecek bir başka husus da 1882'den sonra uzun bir süre Osmanlı Devleti ile Avrupalı devletler, özellikle de İngiltere arasında ciddî bir gerginliğin yaşanmamış olmasıdır. Hâl böyle olunca 1890'ların ilk yıllarına kadar Sultan II. Abdülhamid en azından hilâfet nokta-i nazarından bir sıkıntı ile karşılaşmamıştır. Ancak 1892'den sonra Mısır Hıdivliği'ne geçen Abbas Hilmi Paşanın (1874-1934), siyasi hedefleri ile fiilî İngiliz işgali ve hukukî Osmanlı egemenliği arasında bunalıp bir çıkış yolu arayışı mahiyetinde bir aralık halifelik beklentilerine girdiği ve buna yönelik faaliyetlerde bulun-

<sup>41</sup> Aslı Arapça olan layihanın ve mektupların Türkçe çevirisi için, BOA, YEE, 18-553/510-93/38. Bu layihanın değerlendirilmesi ve Abduh'un eğitimle ilgili görüşleri için bkz. İ. S. Sırma, “Sultan Abdulhamit-Muhammed Abduh İlişkisi“, *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul 1992, s. 30-5. Bu görüşler ve Abdülhamid'e gönderilen layihanın Arapça sureti Abduh'un talebesi Reşit Rıza tarafından hocasının hayatını anlatan kitabında da verilmiştir (Muhammed Reşit Rıza, *Tarihü'l-Üstazî'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, Kahire 1344, II, 506-522). Abduh'un bu konudaki düşüncelerinin değerlendirilmesi için bkz. C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism*, Chicago-London 1973, s. 133-136. Ancak Blunt'ın ifadelerine göre Abduh'un özellikle Abdülhamid hakkındaki görüşlerinde pek istikrar olmadığı söylenebilir. 1890'larda Blunt Abduh'un sık sık kendisine Abdülhamid aleyhinde beyanlarda bulunduğunu söylemektedir (Blunt, *My Diaries...*, s. 244, 450, 502). Bununla birlikte Blunt'ın Abduh ile ilgili aktarımlarında kavramların yanlış veya eksik tedailendirilmiş olmak ihtimalini de unutmamalıdır.

duğu haberleri mevcuttur. Abbas Hilmi'nin bu konuya ilgi göstermesinin bir sebebi de, her ne kadar yarı bağımsız olsa da, Osmanlı Sultanı'ndan sonra İslâm aleminde gündeme gelecek ilk emir olduğunu, bir başka ifadeyle Osmanlı hilâfetinin dağılması ihtimali gerçekleşirse kendisinin halifelğe aday olduğunu düşünmüş olmasıdır.<sup>42</sup> Bu tür beklenti ve iddialarının Mizancı Murad'ın (1853-1912) 1896'da Kahire'ye gelmesinden sonra ifadelendirilmiş olması, Hidiv'in Sultan II. Abdülhamid'e karşı Genç Türklerle geçici birliktelik içerisinde olduğu intibasını uyandırmaktadır.

Esasen Abbas Hilmi'nin 1895'de İstanbul'a yaptığı ziyaret sırasında, Cemaledin Afganî ile görüşmesinin neticesinde hilâfetle ilgili düşüncelere kapıldığı daha yaygın bir kanaat olmakla birlikte,<sup>43</sup> Afganî'nin bunda bir tesiri olduğu şüphelidir. Marmaduke Picthal 1890'ların ortalarında, Arap hilâfeti fikrinin Hidiv'in adamları tarafından propaganda edildiğini yazmıştır.<sup>44</sup> Ancak başlangıçta Abbas Hilmi'nin niyetleri hususunda Padişah'a iletilen bazı haberlerin dışında kesin bir bilgi mevcut değilken, Fransız ve Rus kaynakları da benzer şeyler duymuşlar, hatta Rus büyükelçisi

<sup>42</sup> L. Hirsowitch, "The Kedive and the Sultan 1892-1908" *MES*, October 1972, VIII, 304. Çok genç yaşta hidiv olan Abbas Hilmi Paşa üzerine Avrupa devletlerinin baskılarını önlemek isteyen Bâbüâlî Mısır işlerinde tecrübeli olan Ahmet Muhtar Paşayı kendisine müsteşar olarak tayin ederek destek vermeyi düşünmüştür (BOA, YEE, 31-2153/160-87).

<sup>43</sup> Blunt'ın günlüğünde Hidiv'in ifadeleriyle bu ziyaret hakkında izlenimler verilmektedir: Hidiv'e göre Afganî ile görüşmek isteyince Padişah'ın adamları tarafından takip edilmiş, fakat bunlardan birisini yakalayıp dövmüştür. Bu sırada padişah ile görüşmek istemesine rağmen oyalandığını anlayınca Gazi Osman Paşa ile Padişah'a haber göndermiştir: "Padişah'ın bana reva gördüğü muameleden bıktım. Göreve başlayalı dört sene olduğu hâlde seleflerimin aksine üç defa İstanbul'a kendisini ziyarete geldim. Dedelerim ve babam hiç bunu yapmadılar... Ben hatta geçen yıl İngiltere plânını iptal ederek İstanbul'a geldim. Üçyüz milyon tebası olan İngiltere Kraliçesi nezaket gösterip beni davet etmiş, ben de kabul etmişim; ancak İstanbul'dan gelen bir telgraf parçasıyla bu daveti reddedip padişahı ziyaret etmek istedim ... Bundan sonra artık nasıl davranacağımı biliyorum' Bu sözlerim Padişah'a iletilince benden özürler dilendi ve iltifatlarla gönlüm alınmak istendi. Fakat bunların bir şey değiştirmeyeceğini söyleyerek kızgınlığımı ifade ettim. Bu andan sonra da tavrımı değiştirdim ve Padişah'ın ismini dualarımdan çıkardım. Onun isminin hutbelerde okunduğu camilere gitmedim. Benim gittiğim camide de imam Padişaha dua etmeyi bıraktı. Biz İslâm ve Müslümanların refahı için dua ederiz. İslâm'ı tehlikeye götürönlere değil" (Blunt, *My Diaries...*, s. 208). Afganî Hidiv irtibatı için bkz. N. R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani...*, s. 383.

<sup>44</sup> C. Farah, "The Islamic Caliphate", *Studies on Turkish-Arap Relations*, Annual, Istanbul 1987, s. 39. Farah tarih olarak 1890'ı veriyorsa da bu mümkün değildir (A. Hourani, *Arabic Thought in the liberal Age*, London 1987, s. 270).

Nielidow, Sultan II. Abdülhamid'in ricasıyla Mısır'da kendi haber kaynaklarından da bu durumu araştırmıştı.<sup>45</sup> Bununla birlikte Abbas Hilmî 1896'da bir aralık Kahire camilerinde II. Abdülhamid'in adının cuma hutbelerinde zikredilmesini yasaklamak istemiş, fakat ulemanın ve halkın tepkisiyle bundan vazgeçmiştir.<sup>46</sup> Aynı günlerde, Mısır'da Sultan II. Abdülhamid lehine yayın yapan<sup>47</sup> ve Genç Türklerle Hidiv'i tenkit eden iki gazetecinin, (Veluiddin Yegen ve Ali Rıza), Hidiv'in adamlarınca dövülerek Padişah lehine yazı yazmamakla tehdit edilmeleri de, Hidiv'in bu konudaki niyetlerinin bir diğer göstergesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>48</sup>

Son olarak Abbas Hilmi'nin gizlice bir adamını Medine'ye göndererek Hicaz'da Osmanlı hilâfeti aleyhinde propagandalar yaptırdığı ve bildiriler dağıttırdığı haberleri duyulmaya başlayınca, İstanbul nokta-i nazarından Hidiv'in niyetleri açıkça ortaya çıkmıştı.<sup>49</sup> Sultan II. Abdülhamid, Hidiv'in diğer Arap eşrafı ile olan irtibatını engellemeye çalışmakla birlikte Araplar arasında kendisine karşı oluşabilecek muhalefetin Hidiv etrafında toplanmasından da çekinmekteydi. Bu cümleden, Suriye'de bulunan bazı Mısırlıların, Hidiv'in saltanat ve hilâfetinde bütün Arabistan'ı içine alan bağımsız bir Arap devleti kurmak plânları içerisinde olduklarının duyulması (ve Şeyh Ebü'l-Huda'nın bunlara karşı katı tedbirler uygulanması gerektiği şeklindeki yönlendirmesi) neticesinde Sultan II. Abdülhamid Suriye vilayetindeki bütün Mısırlıların sınır dışı edilmeleri kararını verdi.<sup>50</sup> II. Abdülhamid'in bizzat Hidiv hakkındaki düşünceleri ise çok netti ve ona göre kesinlikle arkasında bir İngiliz plânı vardı: "İngilizler İslâmiyet'in tesirini azaltmak, kendi hakimiyetlerini kuvvetlendirebilmek için Hidiv'in halife olmasını isterler. Fakat dinine sadık hiç bir müslüman, onu mü'minlerin reisi olarak kabul etmez... kendisinin hemen hemen gavurlaşmış olduğu aşikârdır. Tahsile Cenevre'de başlamış, Viyana'da... ikmal

<sup>45</sup> Hirsowitz, "The Khedive and the Sultan", s. 303.

<sup>46</sup> E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, s. 108.

<sup>47</sup> Hidiv ailesinin iniş çıkışlarına mukabil Mısır halkı ve aydınları genel olarak Hilâfetin ilgasına kadar Osmanlılara ve Osmanlı halifelerine bağlılığı devam ettirmişlerdir (Hilal Görgün, "Mısırdaki XIX. Yüzyıl Sonunda Panislamist Osmanlı Tarih Yazıcılığı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2000, IV, 105-131).

<sup>48</sup> Veluiddin Yegen, *el-Ma'lum ve'l-Mechul*, Kahire 1909, I, 108; E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s. 108; L. Hirsowicz, "The Khedive and the Sultan...", s. 301.

<sup>49</sup> Cromer'den Salisbury'ye, 12 Ekim 1897, PRO, FO, 78/4864; E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s. 108.

<sup>50</sup> L. Hirsowitz, *The Khedive and the Sultan...*, s. 304; PRO, FO, 78/4864.

etmiş olduğuna göre Avrupalılaşmamasına imkân yoktur... Mamafih İngilizlerden icabında Lord Cromer'i halife tayin etmeleri beklenebilir.”<sup>51</sup>

1898'den itibaren Hidiv-Abdülhamid ilişkilerinde yeni gelişmeler ortaya çıkmaya başladı. Bu tarihte Abdurrahman Kevakibî (1849-1902) adlı Halepli bir gazeteci, Suriye'deki Osmanlı idarecileriyle anlaşamayıp Kahire'ye gelmişti. Kevakibî Kahire'de bir müddet başta *el-Menar* olmak üzere bazı dergilere yazılar yazdıktan sonra Hidiv'le yakınlaşma sağlamış ve onun desteğiyle bir kısım Arap memleketlerine seyahatlerde bulunmuştu. Bu seyahatlerin, Arapların Hidiv'in hilâfetini kabul etmelerini sağlamaya yönelik çalışmalar için olduğu yönünde rivayetler dolaşmaktaydı.<sup>52</sup> Nitekim Sultan II. Abdülhamid de bunları duymuş ve “Mısır'da bazı kötü niyetli kişilerin hilâfete karşı bir komplo içerisinde buldukları” şeklinde İngiliz büyükelçisine şikayette bulunmuştu.<sup>53</sup> Ancak Kevakibî'nin asıl önemi bu tür faaliyetlerinden ziyade yazdığı iki kitaptan dolaydır. Bunlar *Tabaiu'l-İstibdad ve Mesariu'l-İsti'bad* ile *Ümmü'l-Kur'a*'dır. Kevakibî bu kitaplarında, müstebit bir idarenin zararlarını anlatırken Abdülhamid yönetimini, İslâm dünyasının meselelerini anlatırken de Osmanlıları suçluyor ve ağırlık merkezinin Türklerden Araplara geçmesi gerektiğini, zira İslâm'ı sadece Arapların kurtarabileceğini, bunun için İslâm alemi üzerinde dinî otoritesi bulunan bir Arap halifesinin seçilmesinin lüzumlu olduğunu yazıyordu.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul 1987, s. 144. İngilizler hakkında benzer ifadeler için ayrıca bkz. BOA, YEE, 36-2475/150-XI; YEE, 9-2003/72-4; Atilla Çetin, Ramazan Yıldız, *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul 1976, s. 148-149. Hilâfetin Hidiv'e intikali gibi ihtimalleri gerçekçi bulmayan Cevdet Paşanın (BOA, YEE, 18-553/560-93-3) Abbas Hilmi ile II. Abdülhamid'in kızını evlendirerek iki aileyi birbirine bağlamayı düşündüğü ve böylece bu meseleyi ilânihaye halletmek istediği, ancak Şeyh Ebul Huda'nın, eğer Hidiv'in bu evlilikten bir oğlu olur ise taht iddiasında bulunabileceği gerekçesiyle Padişah'ı vazgeçirdiği rivayet edilmektedir (O. Keskiöğlü, “Cemaleddin Afgani”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, X, 222).

<sup>52</sup> A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London 1987, s.271-272; S. Haim, *Arab Nationalism, An Antology*, Berkeley 1976, s.25-30; E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s.109-111. Hayatı için bk. Ş. Tufan buzpinar, “Kevakibi, Abdurrahman b. Ahmed”, *DİA*, XXV, s. 339-340.

<sup>53</sup> O'Connor'dan Londra'ya, 13 Eylül 1899, FO, 78/4995; E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s. 110. Kevakibî'nin yazıları için bk. M. Umera (nşr.) *el-A'mali'l-Kamil li-Abdurrahman el-Kevakibî*, Kahire 1970.

<sup>54</sup> Her iki kitap da ilk olarak 1889'da neşredilmiş, daha sonra muhtelif baskıları yapılmıştır. Benim kullandığım nüshalar, *Ümmü'l-Kur'a*, Beyrut 1982 ve *Tabaiu'l-İstibdad*, Beyrut 1986'dır. Arap siyasî tarihi ile ilgili pek çok çalışmada bu kitablara



Kevakibî'nin büyük ölçüde Blunt'ın *The Future of Islam*'ından etkilenerek yazdığı ve hilâfetle ilgili görüşlerini dile getirdiği *Ümmü'l-Kur'a*'sı bilhassa daha dikkat çekicidir. Kitap ilk olarak 1899'da basılmış olmasına rağmen, o günkü şartlarda pek yayılmamış, fakat 1902-1903'te *el-Menar*'da neşredilmesiyle daha geniş çevrelere ulaşmıştır. Kitabın üslubu, muhtevası, ismi (Mekke'nin adlarından birisi) ve öne sürülen fikirlerin Mekke'de toplanan 22 Müslüman temsilcinin yaptığı gizli bir toplantıda dile getirildiği gibi hayali kurguya dayanması, okuyucuları etkilemeye yönelik bir çabanın eseri olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>55</sup>

Kevâkibî'nin ölümünden bir kaç sene sonra, benzer düşüncelerle, bu defa Lübnanlı bir Marunî olan Necip Azurî ortaya çıktı. Azurî İstanbul'da Mülkiye'yi bitirdikten sonra memur olarak Kudüs'te çalışmaya başlamış, fakat bir müddet sonra, Osmanlı mülkî idarecilerle arası açılınca 1904'de Kahire'ye gelmiştir. Kahire'de *İhlâs* adlı bir gazetede söz konusu Osmanlı idareciler aleyhine yazılar yayımladıktan sonra Paris'e yerleşerek 1916'da

---

özellikle *Ümmü'l-Kur'a*'ya atıfta bulunmaktadır. Bir değerlendirme için bkz. A. Hourani, *Arabic Thought...*, s. 272-273; E. Tauber, *The Emergence...*, s. 25-32. İsminden de anlaşılacağı üzere Kevakibi, *Tabaiu'l-İstibdad* adlı eserinde müstebid idarecilerin tabiatlarından bahsetmektedir. Kitabın başlarında bu kitapta belli bir kişi kastedilmediği söylenmekle birlikte, II. Abdulhamid'in ima edildiği açıkça anlaşılmaktadır. Kevakibi'ye göre siyasî istibdad dinî istibdattan kaynaklanmaktadır. İslâm esasen hürriyeti getirmiş olmakla beraber yöneticilerin çoğu halkı diledikleri gibi yönetebilmek için onların cahil kalmalarını istemektedirler.

<sup>55</sup> Kevakibi'nin hayali senaryosu şöyle gelişmiştir. Müslümanların acıklı durumuna bir çare arayışıyla 1316'da İslâm memleketlerini temsilen seçtiği 22 kişiyle oluşturdukları bir cemiyeti kurmuştur. Mekke'de toplanan cemiyet Kevakibi'yi sekreter seçmiştir. Burada İslâm dünyasının meseleri tartışılmış ve bir sonuç bildirisi kararlaştırılmıştır. Bildirinin özü İslâm dünyasının ilerlemesinin Arabistan'ın tekrar İslâm medeniyetinin merkezi olmasıyla mümkün olabileceği şeklindedir. *Ümmü'l-Kur'a*'nın sonunda Kevakibi cemiyet üyesi bir Hindli'nin bir Emîrle olan hayali konuşmasını aktarmaktadır. Bu Emîr'e göre Hulefa-yı Raşidîn dönemi istisna edilirse İslâm'da din ve idare birbirinde ayrıdır. Şimdi yapılması gereken şunlardır: Mekke'de Kureyş soyundan gelen bir kişinin uhdesinde halifelik ihdas edilmeli; bu halife'nin siyasî otoritesi Hicaz Bölgesi ile sınırlı olmalı; Halife İslâm memleketlerinin temsilcilerinden oluşan 100 kişilik bir danışma meclisi oluşturmalı ve bunlar sadece dinî meseleleri görüşmeliler; Halife her üç sene bir halkın biatını yeniden almalı ve belli kuralları ihlal ederse biat geçersiz olmalı; yeni Halifenin seçimi Danışma Meclisi tarafından yapılmalı; Halife diğer İslâm ülkelerinin siyasî ve idarî işlerine karışmamalı ve emrinde bir ordu bulunmamalı; Halifenin ve Hicaz'ın güvenliği başka bir Müslüman devlet tarafından sağlanmalı (*Ümmü'l-Kur'a*, s. 234-237). O zamanlar bunun pek inandırıcı bulunmadığı bilinmekle beraber daha sonra Arap siyasî tarihi hakkında yazan bazı ilim adamları, mesela Gibb sanki bu toplantı gerçekten yapılmış diye yazmıştır (H.A.R. Gibb, *Whither Islam*, London 1932, s. 355; E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s. 110).

ölümüne kadar orada yaşamıştır. Azurî'nin kendi iddiasına göre Paris'e gitmesinin nedeni, Kahire'deki faaliyetlerinin Osmanlıları rahatsız etmesi ve bunun sonucu olarak İstanbul'da gıyabında yargılanarak ölüme mahkum edilmesidir.<sup>56</sup>

Azurî Paris'e gider gitmez burada *Ligue de la Patrie Arabe* adlı bir cemiyet kurdu ve bu cemiyet adına Osmanlı Devleti ve hilâfeti aleyhine Aapça ve Fransızca bildirimler yayımlamaya başladı. Bu bildirimler, esas olarak Arapların bağımsızlığını savunmakla birlikte, bağımsız bir Arap devletin vazgeçilmez unsuru olarak da hilâfetin tekrar Araplara intikalini istemektedir. Azurî'ye göre, Arapların geri kalmış olmalarının sebebi Türk yönetimidir. Eğer Türkler olmasaydı, Araplar dünyanın en medenî milletlerinden birisi olurlardı. Araplar Türklerden her bakımdan üstündürlük ve hatta Türklerin askerî başarıları bile Arap askerler sayesinde gerçekleşmiştir. Sultan II. Abdülhamid yönetiminde Araplar iyi bir geleceğe sahip olamayacaklarına göre, tek çıkar yol bağımsızlıktır. Bağımsız Arap devletinin bir sultanı ve bir de halifesi olmalıdır. II. Abdülhamid Halifelik makamına uygun bir kişi değildir. Çünkü uzun yaşına rağmen hiç hacca gitmemiş, halkını soymuş, suçluları korumuş ve yabancı elçilerin oyuncağı olmuştur. Bütün Arap memleketlerinde herkes günde en az üç yüz defa ona lânet okumaktadır. Bu yüzden onun yönetimi devam ettiği müddetçe devletin çöküşü hızlanacak ve Arap bağımsızlık hareketi genişleyecektir. Azurî, daha sonra görüşlerini 1905'de yayımladığı *le Reveil de la nation Arabe* adlı kitabında toplamıştır.

Azurî'nin Hristiyan olması, faaliyetlerini Paris'te sürdürmesi ve neşriyatını çoğunlukla Fransızca yapması güvenilirliği hakkında istifhamlar oluşturmuş, bu yüzden de Osmanlı Devleti ve hilâfeti aleyhine olan düşünceleri Araplar arasında karşılık bulamamıştır. Kendisinin ısrarla iddia ettiğinin aksine, kurduğu cemiyetin Arap asıllı başka üyesinin bulunmadığı da söylenmektedir. Fakat Azurî, Avrupa devletlerini etkileyebilmek için kendisini büyük nüfuz sahibi olarak göstermek istemiş, böylece Araplar arasında Osmanlı yönetimine karşı bir hareket başlatmak gereğiyle özellikle Fransızlardan para çekmeye çalışmıştır. Aynı gaye ile zaman zaman İngilizlere de yaklaşan Azurî, bütün gayretlerine rağmen bu devletleri ikna edememiştir.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> E. Kedouri, *Arabic Political Memoirs...*, s. 113; Eliezer Tauber, 'Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of `Adb al-Rahman al-Kawakibi, Najib `Azuri and Rashid Rida,' *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21 (1994), s. 190-8.

<sup>57</sup> A. Hourani, *Arabic Thought...*, s.279. Azurî'nin diğer fikirleri için bkz. Hamid İnanet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 250-259.

## S o n u ç

Buraya kadar olan anlatımla, II. Abdülhamid döneminde Araplar arasında hilâfet etrafında yoğunlaşan muhalif gelişmeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dikkat edileceği üzere Osmanlı hilâfetine karşı başka siyasî vb şartlardan bağımsız, salt dinî gerekçelere dayanarak hilâfetin Araplara ait olmasını savunan bir hareket gelişmemiştir. Bu takdirde Osmanlı hilâfetine yöneltilen Arap muhalefetinin kaynağının, siyasî beklentiler, ferdî ihtiraslar veya kırgınlıklar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dinî muhtevalı tartışmalar zaman zaman ancak yukarıdaki gerekçelerle ortaya çıkan gelişmeleri desteklemek mahiyetinde gündeme taşınmıştır. Bu durumda klâsik kitaplarda hilâfetin Kureyş'e ait olması gerektiği yazılı olduğu hâlde bu hususa müstenid bir Arap muhalefetin görülmemiş olmasının izahını II. Abdülhamid dönemi Arap zihniyetinde aramak lazımdır. Arapların büyük çoğunluğunun hilâfeti daha çok siyasî bir kurum ve Müslümanlar arası birlik sembolü olarak değerlendirdikleri, bu itibarla da dinî inançları müşterek "adil" bir yönetim altında emniyet ve istikrar içerisinde yaşıyor olmanın onlar için daha öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılara karşı meselâ Hindistan Müslümanlarında olduğu gibi 'özel' bir bağlılık sergilenmiyor idiyse de, yeryüzündeki tek bağımsız Müslüman devletin bir parçası olmak ve bu devlette eşit haklara sahip bulduklarını bilmek onlara yetiyordu. Nitekim gerek kendi kabilecilik gelenekleri çerçevesinde, gerekse zamanın şartlarında bağımsız devletçikler hâlinde yaşama- larının mümkün olmadığını veya bir başka deyişle ancak başka bir devletin himayesinde varlıklarını koruyabileceklerinin farkındaydılar.<sup>58</sup> Dönemin pek çok Arap müellifi tarafından ısrarla belirtilen bu husus, Sultan II. Abdülhamid'in Arap siyasetinde etkili olan isimler arasındaki Cevdet Paşanın Padişah'a arzettiği bir layihasında da vurgulanmaktadır:

“Türklerin kadri akvam-ı saireye nisbetle büyük bilinmek tabiidir. Lakin lisanları dince lisanımız olan Araplara dahi ihtiram olunmak lâzıme-i hâldendir. Ve akvam-ı saire dahi gerek Türk gerek Araplar farksız muamelelere mazhar olmaları lâzım gelür. İşte Yavuz Sultan Selim'in esas-ı tedabiri bu idi. Çok vakitlerde devam etti, sonraları cahil ve gafil memurlar tekessür ederek bu dakikalara dikkat edilmez oldu. Ve hâlâ Arabistan taraflarında devlet memurlarından bazıları fellah deyü Araplar'ı tahkir ediyorlar. Bittabii Araplar da Türklerden nefret ediyorlar. Memurin-i devletin bu misillü dekayik-i mülkiyyeye vakıf olmaları feraiz-i haliy-

<sup>58</sup> Tunuslu Hayreddin Paşa da benzer görüşlere sahipti (Wolf'dan Salisbury'ye 3 Ekim 1885, PRO, FO, 78/3822).

yedendir. Yoksa bunca senelerden berü Âl-i Osman'ın hükmüne alışmış olan Araplar kendi kendilerine ayrı bir yola gitmek arzusunda bulunmazlar. İçlerinden nadiren bulunanlar olsa bile killet-i âdetleri cihetle haiz-i ehemmiyyet olamazlar.”<sup>59</sup>

Sultan II. Abdülhamid döneminde Arapların beklentilerinin çoğunun karşılanmış olduğu anlaşılmaktadır. Ayırım gözetmeksizin Arap memleketlerine yapılan yatırımlar, devlet idaresinde her kademedede görev alma, idarecilerinin seçiminde mahallî halk ile uyumlarına hassasiyet gösterilmesi, Padişah'ın tebaasının iyiliğini düşünen adil, dindar ve merhametli bir hükümdar olarak şöhretinin yayılması vb. hususların Arap efkar-ı umumiyesini İstanbul'a bağlamaya kâfi gelmişti.<sup>60</sup> Dönem içerisinde meselâ 1880'de Şam sokaklarına İngilizlerle irtibatı tespit edilen Hristiyan Araplar tarafından asılan ve halkı Osmanlı yönetimine karşı ayaklanmaya çağıran ilânlar gibi mevzi hadiseler şüpheyile değerlendirilmiş, bu yüzden kabul görmemiş, dolayısıyla da Araplar arasında etnik hassasiyet değil din birlikteliği belirleyici olmaya devam etmiştir.<sup>61</sup>

İkinci Meşrutiyetten sonra yaşanan gelişmeler, İttihat ve Terakki siyasetinin belirsizliği, Yeni yönetimin Osmanlı ideallerine bağlılığındaki tereddütler ve özellikle de II. Abdülhamid aleyhtarlığı Araplar arasında devletin geleceği ile ilgili endişeleri tekrar gündeme getirirken, artık yavaş yavaş yol ayırımına da gelindiğinin işaretlerini barındırıyordu.<sup>62</sup> O tarih-

<sup>59</sup> BOA, YEE, 18-1858-93-39. Cevdet Paşa, bu cümleden Araplarla ilgili olarak alınması gereken tedbirler arasında onlara sevgi şefkat ve anlayışla yaklaşılması ve imar faaliyetlerine ağırlık verilmesi üzerinde durmuştur (BOA, YEE, 18-553-560-93-38).

<sup>60</sup> 1906'da Arapların hilâfete karşı tavrını değerlendiren İngiltere'nin Beyrut Başkonsolosu bu durumu kısa fakat net bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “Hilâfet hakkında Araplarla konuşmalarımın çıkan sonuç şudur: Değişmez bir şekilde hemen hepsi Osmanlı hanedanına bağlıdır ve bir hanedan değişikliğinin kaçınılmaz olarak karışıklıklara yol açacağını ve İslâm'ın gücünü zayıflatacağını düşünmektedirler” (Drummand Hay'dan Barclay'a, 18 Ekim 1906, PRO, FO, 195/2217).

<sup>61</sup> Z. N. Zeine, *The Emergence...*, s. 52-54.

<sup>62</sup> Genç Türklerin iktidarından sonra gözlenen bu duruma bir örnek olması itibarıyla Suriye'de yaşanan bir hadise dikkat çekicidir. II. Meşrutiyetin akabinde Lazkiye'de idadî mektebinin müdürü Haşim Bey öğrencilerinden Türkçe bir şiir ezberlemelerini ister. Talebelerden birisi Sultan II. Abdülhamid'i öven bir şiir ezberlemiş ve sırası gelince bunu okumuştur. Bir İttihat ve Terakkî mensubu olan Haşim Bey, buna tahammül edemez ve öğrencinin elindeki şiirin yazılı bulunduğu kâğıdı yırtarak yere atar. Durumu öğrenen Lazkiye halkı “Halife-i Müslimin ve Emirü'l-Müminin” hakkında böylesine tahkir edici davranışta bulunan Haşim Beyi cezalandırmak için toplanarak onu linç etmek isterler. Ancak Mutasarrıf Mehmet Ali Aynî'nin yoğun gayretleri ile Haşim Bey saklanır ve gizlice bir İtalyan gemisine bindirilerek hayatı kurtarılır (Mehmet Ali Aynî, *Canlı Tarihler*, İstanbul 1945, II, 67-69).

lerde İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi Lowther'in Londra'ya gönderdiği raporunda yer alan, “Abdülhamid'in Araplar arasında özel politikalar, hediyeler, taltifat ve nişanlarla sağlamaya çalıştığı birlik, Genç Türklerin politikalarıyla çözülmeye başlamıştır”, şeklindeki ifadeleri de bu durumu teyid etmektedir.<sup>63</sup> Bu dönem aynı zamanda Osmanlı'dan ayrı bir gelecek tasavvuru ihtiva eden Arapçılık fikriyatının gelişmesinde de münbit bir devir olmuş, İhtilal sonrasında nisbi serbestlik ve belirsizlik ortamında her kesimde olduğu gibi Araplar tarafından da 1908-1914 arasında ondan fazla gizli veya açık Arap cemiyeti kurulmuştur. Bundan sonraki gelişmeler ise İngilizlerin 1870'lerde projelendirdiği ihtimaller<sup>64</sup> çizgisinde seyredecek ve Birinci Dünya Savaşı'nda başka bir Şerif Hüseyin Arabistan Krallığı ve Hilâfet taahhüdü karşılığında Osmanlılara isyan ederek sonu hüsrarla bitecek yeni bir süreci başlatacaktır.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Lowther'den Grey'e, 14 Eylül 1908. PRO, FO, 371/559.

<sup>64</sup> Azmi Özcan “İngiltere ve Hilâfet”, s. 63-91.

<sup>65</sup> İngilizler ile Şerif Hüseyin arasında isyana yönelik ilk irtibat 1914 Şubat'ında başlamıştır. Bu tarihte Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah Mısır'da Lord Kitchener'e gerekli şartlar hazırlanırsa Osmanlı Devletine karşı isyan edebilecekleri işaretini vermişti. Bu sırada Osmanlı Devleti henüz savaşa dahil olmadığı için bir gelişme sağlanamamış, fakat bir müddet sonra Mısır'daki İngiliz temsilcisi Sir Henry McMahon'la Şerif Hüseyin arasında görüşmeler tekrar başlamıştır. Yaklaşık sekiz ay süren bu görüşmelerden sonra anlaşmaya varılmış, fakat anlaşma metninde farklı yorumlara açık ifadelerin bulunması savaş sonrasında bu hususta ihtilaf çıkmasına sebep olmuştur. McMahon-Şerif Hüseyin arasındaki mektuplar için bkz. IOR, L/P.S/18/B 22. İngilizler tarafından 31 Ekim 1914'de Şerif Hüseyin'in oğlu Abdullah'a ulaştırılan teminat şöyledir: “Eğer Arap milleti Türkiye tarafından mecburen itildiğimiz bu savaşta bize yardım ederse, İngiltere Arabistan'a dışarıdan bir müdahalenin olmayacağını, bir saldırı vukuunda ise her türlü yardımı yapacağını garanti eder. Umulur ki, Mekke veya Medine'de gerçek bir Arap, halifeliği üstlenir ve Tanrı'nın yardımıyla şu anda cereyan eden şerden bir hayır ortaya çıkar.” (FO'dan Mr. Cheetham'a (Kahire) tel, nr. 303, IOR, L/P&S/18, B 222.) Türkiye'de genellikle İngilizlerin kendi çıkarları doğrultusunda hilâfetin Osmanlılarda kalmasını yeğledikleri, bu yüzden de 1924 başlarında Hintli Seyid Emir Ali ve Ağa Han'ın hilâfetin ilga edilmemesi için Türk hükûmetine yazdıkları mektubun arkasında İngilizlerin bulunduğu, dolayısıyla İngilizlerin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki görüşmelerde Şerif Hüseyin'e hilâfet konusunda bir tahhütte bulunmadıkları ve bu konunun 1924'den sonra gündeme geldiği şeklinde tekrar edilegelen bir yanlış kanaat mevcuttur. İngiliz arşiv verileri daha Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında İngilizlerin Şerif Hüseyin'in halife ünvanını tanıyacıklarını ifade ettiklerini ortaya koymaktadır. “Exalanslarının ve halkınızın İngiliz ve Arap çıkarlarının müşterek olduğu şeklindeki yaklaşımı bizi ziyadesiyle memnun etmiştir. Bu çerçevede Lord Kitchener'in size iletmiş mesajı... tasdik etmek isteriz. Açıkça belirtildiği üzere halkıyla beraber Arabistan'ın bağımsızlığını ve ilân edildiği zaman Arap hilâfetini desteklemekteyiz. Bir kez daha belirtiriz ki, İngiliz hükümeti gerçek bir Arap hilâfetinin yeniden tesis edilmesini memnuni-

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

*Abstract*

*This paper analyses the activities of some Arabs against the Ottoman Caliphate during the Hamidian Era. The issue was brought forward initially by those who had British connection and who had personal or political reasons because of their resentment with the Ottoman administration. The idea put forward was that the Ottoman claim to the Caliphate had no legitimate basis and that the Arab backwardness was because of the Turkish rule. But their arguments did not find reception among the Arab population at large who continued to recognise Abdulhamid II as their rightful Caliph and suzerain. Abdulhamid II's special policies towards his Arab subjects evidently contributed to this end. After the 1908 Revolution, however, relations between the Arabs and the Ottoman administration begun to rapture because of the policies of the Young Turks and Arabs' doubts about the future of the State. This paper concludes that from then on Arab-Turkish relations developed in line with the British projects drawn many years before.*

*Keywords*

*Caliphate, Arabs, Ottomans, Abdulhamid II, Young Turks, Şerif Hüseyin, British People, Hidiv Abbas.*

---

yetle karşılayacaktır.” (McMahon'dan Şerif Hüseyin'e, 30 Ağustos 1915, “The Caliphate Question”, IOR, L/P&S/10/895). Şerif Hüseyin'in isyanından sonra İngilizler bu konunun gündeme getirilmesinde acele edilmemesi ve Şerif'in halifelliğini ilân etmesini savaş sonrasına bırakmasını tavsiye ettiler. İngilizlere göre Hristiyan bir devletin hilâfet konusunda Hüseyin'e açıkça destek olması İslâm âleminde onun durumunu güç hâle getirebilirdi. Savaş sonrasında ise İngilizler bu defa İslâm âleminde, özellikle Hindistan'dan gelen tepkiler üzerine öncelikle Müslümanları ilgilendiren bu meselede müdahil olmak istemediklerini Şerif Hüseyin'e bildirmişlerdir. Aldatılmış hissine kapılan Şerif Hüseyin bu konuda ısrarcı olmaya devam etmiş ve en son Ocak 1923'de Lozan görüşmeleri sırasında kendisine 1914'de verilen teminatı hatırlatarak İngilizlerden taahhütlerini yerine getirmelerini istemiştir. İngiltere buna rağmen Şerife açık destek vermemiş ve savaş sırasında verilen taahhütün bunu gündeme getiren görevlilerin yetkileri dışında gerçekleştiğini ve İngiliz hükümetini bağlamayacağını Şerif Hüseyin'e bildirilmiştir (IOR, L/P&S/10/895, p. 344). İngiliz politikasındaki bu açmazın farkedilmemesi mümkün değildir. Bir yandan Şerif Hüseyin'e onun hilâfet arzularını gerçekleştirmeye yol açacak siyasi ve askerî destek verilirken, başka bir zaman da bu işi Müslümanların kararına bırakmak gibi iki farklı tavır söz konusu olmuştur ve bu durum uzun süre devam etmiştir. İngiltere Dışişleri Bakanlığı bu tarihten 20 sene sonra 1935'de hazırladığı bir Arap raporunda o günleri değerlendirirken Şerif Hüseyin'in esasen hilâfet konusunda çok dikkatli olduğunu ve bu meselenin Müslümanların tercihiyle mümkün olabileceğini vurguladığını, fakat kendisini bu konuda Lord Kitchener ve Mc Mahon'un teşvik ettiğini açıkça belirttiği ifadeleri yer almaktadır (IOR, L/P&S/18/B446). Şerif Hüseyin ve İngiliz ilişkileri hakkında çeşitli dillerde çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte bu çalışmalar ana hatlarıyla burada verilen hilâfet dosyalarına dayanmaktadır. Ayrıca bkz., J. Teitelbaum, “Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty”, *MES*, XXXIV, January 1998, s. 103-122.



## RÛHÎ'NİN ŞİİR ANLAYIŞI\*

Nihat ÖZTOPRAK\*\*

### ÖZET

*Divan şiiri diye de adlandırılan klâsik Türk şiirinin şiir, şair ve edebiyat anlayışını, bir başka ifadeyle poetikasını yansıtan derli toplu müstakil bir eser, ne divan şiirinin yaşadığı dönemde, ne de daha sonraları yazılmıştır. Konuyla ilgili Tanzimat'tan günümüze kadar hazırlanmış irili ufaklı makaleler ve bazı eserlerin bir bölümünü teşkil eden çalışmalar hazırlanmış olmakla birlikte, bunlar da maalesef yetersizdir. Böyle bir çalışmanın yapılabilmesi için önce şairlerin görüşlerinin tek tek ortaya konması gerekir.*

*Bu amaçla, elinizdeki çalışma hazırlanarak, 16. yüzyılın önemli şairlerinden Bağdatlı Rûhî'nin şiir anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Özellikle Rûhî'nin seçilmiş olmasında, kasidelerinin fahriye bölümlerinde, gazellerinin makta beyitlerinde, diğer nazım şekillerinin mahlas beyitlerinde ve diğer bazı beyitlerinde poetik görüşlere sıkça yer vermesindedir. Bu çalışmada, Rûhî'nin tek eseri olan Divan'ı taranmak suretiyle, onun; şiirin konusu, vasıfları, şekil ve anlam hususiyetleri, etkisi vb. konulardaki görüşleri ortaya konmuştur. Bunların yanında, Rûhî'nin şiir yazmak için gereken temel şartlar ve şiirden anlayanlarla alâkalı görüşlerinin yanı sıra, şiir karşılığında kullandığı kelimeler de değerlendirilmiştir.*

Anahtar kelimeler:

*Bağdatlı Rûhî, şiir, şair, poetika, divan şiiri, klâsik Türk şiiri*

\* Bu çalışma, Bağdatlı Rûhî'nin şiir ve şair anlayışını ortaya çıkarmak amacıyla yapılan araştırmanın birinci makalesini oluşturmaktadır. Dizinin ikinci makalesi, "Rûhî'nin Şâir Anlayışı" adıyla yayımlanacaktır. Bu iki çalışma birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Hacimce bir makalenin sınırlarını aşması sebebiyle iki kısımda düzenlenmiştir. Tamamlayıcılık ve devamlılık sebebiyle Rûhî'nin hayatı ve eseri hakkında bu makalenin bir numaralı dipnotunda verilen kısa bilgi, ikincisinde tekrarlanmayacaktır. Bununla birlikte, ayrı birer çalışma olarak yayımlandıkları için, her iki makalenin sonuna da, birer sonuç kısmı ilâve edilecektir. Makale hazırlanırken konu taraması Rûhî Divanı'nın Arap harfli Türk alfabesiyle gerçekleştirilen ilk neşri (*Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287) üzerinde yapılmakla birlikte, yayımdan önce karşılaştırmalı divan metni, Prof. Dr. Coşkun Ak tarafından gerçekleştirildiği için (*Bağdatlı Rûhî Divanı*, Bursa 2001, IIc.), kolaylık olması bakımından beyitlerin yerleri bu yeni neşirden tespit edilerek gösterilmiştir. Ancak lüzumu hâlinde Arap harfli matbu nüshadan da yararlanılmıştır. Beyitlerin yerleri Arap harfli baskıda sayfa numarası ve bulunduğu sayfadaki beyit numarası (meselâ: s. 123, b.5); Coşkun Ak neşrinde ise sayfa numarası, nazım şeklinin kısaltması, şiir ve beyit numarası (meselâ: s. 213, G. 5/3.) sırasıyla verilmiştir. Ancak kasidelere şiir numarası verilmediği için sayfa numarası, nazım şeklinin kısaltması ve beyit numarası (meselâ: s. 73, K, b. 12.) şeklinde bir yol izlenmiştir. Nazım şekilleri gazel: G, kaside: K, kıt'a: Kt, terkîb-bend: Tkb, muşşer: M kısaltmalarıyla gösterilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/noztoprak@marmara.edu.tr



Rûhî, klâsik Türk şiirinin zirve dönemi olan ve Fuzûlî, Bâkî, Hayâlî Bey, Zâtî, Nev'î, Taşlıcalı Yahyâ, Muhibbî gibi güçlü şairlerin damgasını vurduğu 16. yüzyılda yaşamış bir Türk şairidir. Gazellerinin çokluğu ile Zâtî ve Muhibbî'nin yanında Türk edebiyatının en çok gazel yazan şairleri arasında anılmakla birlikte o, asıl şöhretini terkîb-bendi ile yapmış ve günümüze kadar sürekli ve derin bir tesir uyandırarak Türk edebiyatı tarihi içindeki yerini bu hoş edalı, sosyal muhtevalı, hiciv türünden manzumeleri ile almıştır.<sup>1</sup>

Rûhî'nin tek eseri *Divan*'ıdır. *Divan*'ın karşılaştırmalı metni Coşkun Ak tarafından hazırlanarak 2001 yılında, Uludağ Üniversitesi'nce yayımlanmıştır. Bir giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmanın girişinde 16. yüzyılın sosyal ve edebî görünüşüyle birlikte, Rûhî mahlaslı şairler de tanıtılmış, birinci bölümde Rûhî'nin hayatı ve edebî kişiliği, ikinci bölümünde ise eserin karşılaştırmalı metni verilmiştir. Sözü edilen bu yayının dışında Rûhî'nin çeşitli vasıfları ve eserinin bazı özellikleriyle ilgili ayrıca ansiklopedi maddeleri ve makaleler de yayımlanmış, bitirme tezleri yapılmış, edebiyat tarihlerinde bilgi verilmiştir.<sup>2</sup> Ne var ki bu yayınlarda, onun şiir ve şair anlayışını yansıtan ve diğer divan şairlerine oranla, çok daha hacimli olan malzeme, yeterince değerlendirilmemiştir.

Bu çalışmada Bağdatlı Rûhî'nin şiir anlayışı üzerinde durulacaktır, ancak konuya geçmeden önce, genel olarak Türk şiir poetikasının kay-

<sup>1</sup> Rûhî, 941(1534-1535)'de Bağdat'ta, Bağdat'ın Osmanlılar tarafından fethinden (24 Cemaziyevvel 941/3 Kasım 1534) hemen sonra doğmuştur. Fetihden sonra Bağdat'a yerleşen bir Türk ailesinin çocuğudur. Adı Osman, mahlası Rûhî'dir. Bağdat'ta doğup büyüdüğü için Rûhî-i Bağdâdî (Bağdatlı Rûhî) diye tanınmıştır. Hayatı ve mesleği hakkında çok geniş bilgi yoktur. Mesleğinin askerlik olduğu, Bağdat civarından başka Şam, Erzurum, Hicaz, İstanbul ve Konya'da bulunduğu, seyahate düşkün olduğu, son olarak Şam'da ikamet ettiği bir sırada 1014(1605-1606)'te öldüğü kaynaklarda kayıtlıdır. Tek eseri *Divan*'ıdır. Daha geniş bilgi için bk. Coşkun Ak, *Bağdatlı Rûhî Divânı*, Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa 2001, 2 cilt; Nihat Öztoprak, *Rûhî*, Timaş Yayınları, İstanbul 2001.

<sup>2</sup> Misâl olması bakımından şunları kaydedebiliriz: Abdülbaki Gölpınarlı, "Rûhî Bağdâdî" maddesi, *Aylık Ansiklopedi*, İstanbul 1949, V, 1370-1373; Halil Erdoğan Cengiz, "Rûhî" maddesi, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, VII, 354-356; Cemal Kurnaz, "Çağının Cesur Bir Tanığı: Bağdatlı Rûhî", *Divan Edebiyatı Yazıları*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 99-125; Cemal Kurnaz, "Rûhî'nin Dostları", *Divan Edebiyatı Yazıları*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 126-182; Murat Karagöz, *Rûhî-i Bağdâdî'nin Divanı'nın Gazaliyyat Kısmından 30 Gazelin Transkripsiyonu ve İzahı*, İstanbul Üniversitesi basılmamış bitirme tezi, İstanbul 1975, İstanbul Üniversite Kütüphanesi, Tez 11679; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 385 vb.

naklarından ve onlar üzerinde bugüne kadar yapılan araştırmalardan söz etmek yerinde olacaktır.

Türkçe ve Farsça Divanları'nın Mukaddime'leri başta olmak üzere, diğer bütün edebî eserlerinde, bazen şiir, şair ve edebiyata dair fikirlerini aktaran Fuzûlî istisna edilecek olursa, divan şairlerinin çoğu konuyla ilgili düşüncelerini bizlere maalesef yazılı bir eser hâlinde aktarmamışlardır. Onlar şiir yazmışlar, fakat şiir anlayışları ve yaptıkları işin mahiyeti hakkında bilgi verme gereği duymamışlardır. Divan şiirinin geleneğinden süzülerek gelen Ziya Paşanın;

“Âyinesi iştir kişinin lâfa bakılmaz”<sup>3</sup>

mısraı sanki onları anlatmak için yazılmış gibidir. Bu gün elimizde, klâsik Türk edebiyatının yaşadığı dönemden kalma, o zamanın şiir, şair ve edebiyat anlayışını ne bütünüyle, ne de şairler açısından inceleyen müstakil araştırmalar ve teorik eserler ne yazık ki bulunmamaktadır.

Bununla birlikte klâsik Türk edebiyatı döneminde şairler gerek çeşitli risale ve kitaplarında, gerek Divan mukaddimeleri ve beyitleri arasında bu konularla ilgili düşüncelerini şiir estetiği içinde az da olsa dile getirmekten geri durmamışlardır. Buralarda şiirin mahiyetinden, şekil ve anlam hususiyetlerinden, saflık ve tazeliğinden, toplumdaki etkisinden, güzellik ve çirkinliğinden, ne işe yaradığı ve niçin yazıldığından; şairin sahip olması gereken aşktan, bilgiden, âdetlerden, şekil bilgisiyle şair olunamayacağından, cemiyet ve devlet adamlarıyla ilişkisinden; şiir ve şairle ilgili kâğıt, kalem, lâfız, sanat, gazel, kaside vb. terimlerden kısaca edebiyatı ilgilendiren her türlü meseleden az da olsa, söz edilmiştir. Bu yüzden bilhassa şairlerin divanlarını, klâsik Türk edebiyatı poetikasının kaynakları başında zikredebiliriz.

Bu konudaki diğer bir kaynak tezkirelerdir. Tezkireler çağının edebiyat anlayışını, edebiyat araştırma ve eleştirisini, şairlerin hayatlarını, eserlerini, şiir anlayışlarını, şiirdeki başarı ve başarısızlıklarını, sanat anlayışlarını vs. teferruatlı olmasa da, kendi üslûp zenginlikleri içinde, günümüze ulaştıran kaynaklardır.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Ziya Paşa'nın Tercî-i Bend'i ile Terkiib-i Bend'i Üzerine Düşünceler*, haz. H. Fethi Gözler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 101, Bent 5/9.

<sup>4</sup> Konuyla ilgili örnek çalışmalar için bk. Harun Tolasa, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1983; Pervin Çapan, *18. yy. Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi*, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Elazığ 1993; Filiz Kılıç, *XVIII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şâir ve Eser Üzerine Değerlendirmeler*, Akçağ Yay., Ankara 1998.

Klâsik Türk edebiyatı poetikası üzerinde araştırmalar, Türk şiirinin Batı'ya yönelişiyle başlar. 1839'da ilân edilen Tanzimat Fermanı ile siyasî ve askerî alanda görülen Batılılaşma, daha sonraları sanat ve onun bir kolu olan edebiyata da yansımıştır. Tanzimatla birlikte birçok şair ve yazar Batı'da eğitim görmeye başlar. Bu esnada şairler, bilhassa Fransız şiirini inceleme ve Türk şiiriyle karşılaştırma imkânı bulurlar. Bu arada Doğu-Batı çekişmesi başlar. 1860'tan itibaren başlayan bu çekişme Servet-i Fünûn (veya Fecr-i Âtî) diye adlandırılan 1896-1901 arasındaki dönemde daha da hızlanır. Tevfik Fikret'in editörlüğüne getirilişiyle Servet-i Fünûn dergisinin etrafında toplanan Halid Ziya, Cenab Şahabettin,<sup>5</sup> Mehmet Rauf, Hüseyin Cahid gibi Türk edebiyatını batılılaştırmaya çalışanlarla, henüz ayakta olan eski edebiyat taraftarlarından Muallim Nâci, Şeyh Vasfî, Halil Edib, Faik Esad, Müstecâbizâde İsmet, Mehmet Celâl, Ahmet Rasim, Semih Rifat, Ali Kemal gibi isimler arasında edebî tartışmalar çıkar. Karşılıklı atışmaların sonucu olarak ortaya konan yazılarda, genel anlamda şiirin, özelde ise divan şiirinin estetik yapısı ile ilgili yazılar yayımlanır.<sup>6</sup>

Cumhuriyet döneminde de, günümüze kadar genelde şiir, özelde ise divan şiirinin poetik yapısıyla ilgili araştırmalar devam etmiştir. Harf inkılâbından sonra klâsik edebiyat mahsullerinin yeni alfabeyle yayınlanma ihtiyacı, beraberinde şair ve eser üzerinde incelemeleri de getirmiştir. Yayınlanan her eserin girişinde eserin edebî değeri ve şairin edebî kişiliğiyle ilgili –çoğu zaman tezkirelerin verdiği hükümler tekrar edilse de– bilgiler verilmiş, bununla birlikte bir şairin bir eserine veya bütün eserlerine dayalı şiir ve şair anlayışını ortaya koyan kitap ve makaleler de yayımlanmıştır. Örnek olarak “Fuzûlî'nin Poetikası”,<sup>7</sup> “Zâtî'nin Divanında Edebî Ten-

<sup>5</sup> Cenab Şahabettin'in güzellik, estetik, sanat ve edebiyatta ölçü, lisan, üslûp, şiir ve şair anlayışını ortaya koyan bir çalışmayı Hasan Akay, *Servet-i Fünûn Şiir Estetiği* (Kitabevi Yay., İstanbul 1998) adıyla yayımlamıştır.

<sup>6</sup> Sözü edilen bu yazılara örnek olarak; Aydın Nadir (Ali Ekrem Bolayır)'ın, “Şiir Nedir” (*Servet-i Fünûn*, 30 Mayıs 1312, XI/274, s. 214-216); aynı yazarın “Musâhabe-i Edebiye” (*Servet-i Fünûn*, 11 Temmuz 1312, XI/280, s. 307-310); Tevfik Fikret'in “Musâhabe-i Edebiye” (*Servet-i Fünûn*, 2 Mayıs 1312, XI/270, s. 146-147); Aynı yazar, “Lisan-ı Şi'r” (*Servet-i Fünûn*, 11 Nisan 1312, XI/267, s. 98-99); Raif Vecdi'nin “Felsefe-i Evzan” (*Servet-i Fünûn*, 5 Nisan 1317, XXI/527, s. 98-99); Hüseyin Daniş'in “Şiir Hakkında” (*Servet-i Fünûn*, 2 Temmuz 1314, XV/383, s. 293-294) yazılarını gösterebiliriz. Ayrıca batılılaşma dönemi Türk edebiyatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923) I*, Ankara 1982., Ramazan Korkmaz ve Diğer., *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay.

<sup>7</sup> Muhammet Nur Doğan, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

kit ve Değerlendirmeler”,<sup>8</sup> “Şeyh Gâlib’in Şiir ve Sanat Anlayışı”,<sup>9</sup> “Bahrü’l-Maârif Müellifi Surûrî’nin Şiir ve Şairlikle İlgili Görüşleri”<sup>10</sup> gibi çalışmalar zikredilebilir. Bunların dışında “18. yy. Tezkirelerinde Edebiyat Araştırma ve Tenkidi”,<sup>11</sup> “XVIII. Yüzyıl Şairlerinin Şiir ve Şair Hakkındaki Değerlendirmeleri”,<sup>12</sup> “Benim Gözümle Şiir Davası”<sup>13</sup> gibi daha genel değerlendirme ihtiva eden yazılar da yayımlanmıştır.<sup>14</sup>

Ancak klâsik edebiyatımızdaki binlerce şair ve onların eserleri dik-kate alınacak olursa, bu alanda yapılmış çalışmaların, gerçekten yok denecek kadar az olduğu anlaşılır. Rûhî’nin şiir anlayışını ortaya koymak amacını taşıyan bu çalışmanın yapılma sebeplerinden birisi de, yukarıda sözü edilen açığın kapatılmasına katkıda bulunmaktır.

### Rûhî'nin Şiir Anlayışına Giriş

Bu çalışmanın konusu olan Rûhî'nin şiir anlayışı, onun tek eseri olan *Divan*'ındaki şiirlerinde yer almaktadır. Rûhî Divanı; Muhibbî, Zâtî ve Nâbî'ninkiler gibi klâsik Türk edebiyatının en hacimli divanlarından.<sup>15</sup> Gerek bu özelliğinden, gerekse Ahmed Paşa, Necatî, Zâtî, Hayâlî, Fuzûlî, Bâkî, Nefî, Nâbî, Taşlıcalı Yahyâ, Revânî, Nedîm, Şeyh Gâlib, Yenişehirli Avnî gibi şiirlerinde yeri geldikçe poetik fikirlerini ortaya koymayı alışkanlık hâline getirmesinden dolayı, onun şiirlerinde de çok miktarda

<sup>8</sup> Pervin Çapan, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10. yıl özel sayısı, Bahar 2002, VIII, 11-48.

<sup>9</sup> Muhsin Kalkışım, *KSÜ Bülteni*, Ocak 1994, 2, 6-9.

<sup>10</sup> Yakup Şafak, *Yedi İklim*, Temmuz 1994, 52, 17-21.

<sup>11</sup> Pervin Çapan, Fırat Üniversitesi basılmamış doktora tezi 1993.

<sup>12</sup> İsmail Ünver, *Osmanlı Dünyasında Şiir Uluslar Arası Sempozyumu*, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 19-22 Kasım 1999.

<sup>13</sup> Semih Güngör, *Âsaf Hâlet Çelebi*, Suffe Yay., İstanbul 1986, s. 98 vd.

<sup>14</sup> Klâsik Türk şiirinin poetikasıyla ilgili henüz tamamlanmamış projelerden de söz edilmektedir. Meselâ bk. Muhsin Kalkışım, *Klâsik Türk Şiirinde Poetika (Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları*, haz. Hatice Aynur, Boğaziçi Üniversitesi Yay., Haziran 2000, s. 309.); Muhammet Nur Doğan, *Şiirin Şiiri – Klâsik Türk Edebiyatında Poetika, (Eski Şiirin Bahçesinden*, Ötüken Yay., İstanbul 2002, s. 126.)

<sup>15</sup> Rûhî'nin *Divan*'ında mukaddime yoktur. İkişi manzum mektup olmak üzere 40 kaside, 6 mersiye, 1 terkîb-bend, 1 terci-bend, 3 muaşşer (onlu), 2 müsemmen (sekizli), 7 müseddes (altılı), 1 muhammes (beşli), 94 tarih, 2 murabba, 1 muamma, 8 gazel tahmisi, 1115 gazel, 28 rubai, 26 kıt'a vardır. bk. Nihat Öztoprak, *Rûhî*, Timaş Yay., İstanbul 2001, s. 15.

poetik malzeme vardır.<sup>16</sup> Bu malzemeler bilhassa kasidelerinin fahriye bölümlerinde, gazellerinin makta beyitlerinde ve diğer nazım şekillerindeki mahlas beyitlerinde çokça görülür. Tabiidir ki mahlas şaire, kendinden ve anlayışından söz etme fırsatı vermektedir.

Rûhî, şiir karşılığında “şi’r”<sup>17</sup> kelimesini kullanmayı tercih eder. Bununla birlikte söz, sühan, nazm, kelâm, güftâr, elfâz kelimelerini de kullanır. Şiirden sonra en fazla tercih ettiği kelime “söz”dür. Söz, sühan, kelâm kelimelerini her ne kadar bazı beyitlerinde “söylediklerim, ifadelerim, cümlelerim” anlamlarında kullanmış ise de umumiyetle şiir kasdıyla zikreder. Yine onun kullanımında şiir ve nazm kelimeleri arasında fark vardır. Nazm kelimesiyle daha çok anlam, hayal ve estetik yönünden başarısız olan ve şekli aşamamış manzumeleri; şiir kelimesiyle hem şekil, hem de mana yönü başarılı olan şiirleri kasdetmiştir.

### Şiir Yazmak İçin Gereken Temel Şartlar

Rûhî'ye göre şiir yazmak için âşık olmak gerekir, şiir aşkla yazılır, temel konusu aşktır, böyle yazılan şiir hangi edada olursa olsun güzel olur.<sup>18</sup> Bu anlayış sadece mutasavvıf şairlerde değil, Rûhî gibi pek çok klâsik şairimizde de görülmektedir. Bu yüzden divan şiiri “aşkın şiiri” olarak da tanımlanmıştır. Ne var ki bundan dolayı onu halktan kopuk, beşeriyetten uzak bulanlar da olmuştur. Oysa bilindiği gibi aşk, insanlığın hiç değişmeyen, nesilden nesile geçerek günümüze kadar gelen en yüce ortak duygusudur. Zengin-fakir, sultan-köle, yaşlı-geç, erkek-kadın her insanın sahip olabileceği bir duygudur. Klâsik Türk edebiyatı bu konuyu baş tacı yapmakla aşk gibi yücelmiştir. Fuzûlî aşka her şeyden fazla değer verir:

<sup>16</sup> Muhammet Nur Doğan, “Taşlıcalı Yahyâ'nın *Yûsuf ü Zelihâ*'sında Şiirin Şiiri”, (*Eski Şiirin Bahçesinde*, Ötüken Yay., İstanbul 2002, s. 127.) adlı makalesinde, şiirlerinde poetik görüşlerini belirtmeyi alışkanlık hâline getiren şairleri sayarken onlar arasında Bağdatlı Rûhî'ye yer vermez. Bu durum, kanaatimizce, şairin çok iyi bilinmemesinden ve divanının son zamanlara kadar yayımlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Rûhî Divanı'nda şiir, şair, mana, lâfız vb. poetik görüşlerin geçtiği beyit sayısı diğerlerinininkinden daha az değildir.

<sup>17</sup> Şiir, Arapça “ş-’-r” kökünden, kelime manası “sezmek ve sezikle bilmek” olan ve edebiyatta terim olarak kullanılan bir kelimedir. bk. M. Nihad Çetin, “Şiir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, XI, 530.

<sup>18</sup> Ahmet Hikmet, “Şâir, asabî bir âşık olmalıdır ki âsârı dâimâ ve herkesce makbûl olsun” der. Ahmet Hikmet, “Muhasebe-i Edebiye”, *Servet-i Fünûn*, 14 Teşrin-i Sani 1312; 298, 178. Yunus Emre de “Cümle âşıklar haceti ma’sûkı katında biter” der. bk. *Yunus Emre Divânı*, haz. Faruk Timurtaş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980, s. 42.

‘Aşk imiş her ne var âlemde  
‘İlm bir kıl u kâl imiş ancak<sup>19</sup>

Aynı zamanda gerçek manada bir âşık olan divan şairi, şiirinde sürekli aşkını dile getirerek, onu sevgilisine duyurmak ister. Böylece şiir, âşığın duygularını sevgiliye ulaştırma; hâsılı âşıkla sevgili arasında bir vasıta görevine soyunmuş olur.<sup>20</sup> Bilhassa gazel, konusu gereği bu iş için en uygun nazım şeklidir.<sup>21</sup> Âşıkane yazılır ve kısadır.

Şiir yazmak bilgi gerektirir, cehaletle olmaz. Sadece kafiye bilmek veya bulmakla şiir yazılmaz. Bu yüzden şiir yazmak zordur, sıkıntılıdır. Rûhî, şiirden anlamayanlardan söz ederken, şiirde aşk ve estetikle birlikte bilginin de önemli olduğunu vurgular. Cahil olanların şiirden anlamayacaklarını ifade eden bir beyti şöyledir:

Rûhiyâ gevher-i nâ-yâbdur eş‘ârun lîk  
Cühelâ gevher-i nâ-yâb nedür bilmezler<sup>22</sup>

Şiir yazmak için aşk ve ilim gereklidir, ancak yeterli değildir. Onun için arzu ve istek de gerekir. Yapılması hususunda arzu ve isteğin olmadığı bir işte başarılı olmak, elbette mümkün değildir.

Şiir yazmak için temel şart aşk olunca şiirin temel konusu da, tabii olarak aşk ve sevgili olacaktır. Rûhî'ye göre şiir güzelleri vâsf etmek için yazılır ve böyle olursa beğenilir, şöhret bulur.

<sup>19</sup> *Fuzûlî Divânı*, haz. Kenan Akyüz - Süheyl Beken - Sedit Yüksel - Müjgan Cunbur, Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 306, Kt. 19 (2. beyit).

<sup>20</sup> *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 673, G. 554/4; s. 964, G. 997/8.

<sup>21</sup> Divan şiirinde bir nazım şekli gelişi güzel her konu için kullanılmaz. Her şeklin kural olmasa bile kendine has konuları vardır. Şair bu teamülü/geleneği bilir ve ona uyar. Elbette bu anlayış kuru bir kuralcılık olsun diye değil, nazım şekli ile konu arasında beyit sayısı, vezin, kafiye düzeni vs. ye dayanan bir uygunluk, bir bağ olmasındandır. Kesin olmayan bu kurallar asırlar içinde, defalarca denemeler sonunda ortaya çıkan tecrübelerle oluşmuş ve gelenek hâlini almıştır. Nitekim gazel aşkın dile getirildiği, sevgilinin vâsf edildiği; mersiye ölümden duyulan teessürün ifade edildiği; rubai fikirlerin, düşüncelerin, dünya görüşünün ortaya konduğu; kaside bir büyüğün övüldüğü ve şairin hâlini arz ettiği bir nazım şeklidir. Aşağıdaki beyitler bize, Rûhî'nin gazel ve kasidenin konuları hakkındaki fikirlerini belirtiyor:

‘Arz iderüz gazeller ile yâre hâlimüz  
Biz Rûhiyâ zarîflerüz nüktedanlaruz (*Bağdath Rûhî Divânı*, s. 630, G. 487/5)  
Cenâbuna umarın bu kasîde-i dil-keş  
Zebân-ı hâl ile ahvâlümü ide i‘lâm (*Bağdath Rûhî Divânı*, s. 76; K, b. 25)

<sup>22</sup> *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 429, G. 187/7. Konuyla ilgili diğer beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 1056, Kt. 12; s. 199, M, b. 10; s. 591, G. 432/4.

Hemîşe vâsıf-ı pâkûnle gezer evkâtı Rûhî'nün  
Nola eş'ârınun sıyt u sadâsı tutsa âfâki<sup>23</sup>

Rûhî bu ifadeleriyle, bir şiirin şöhret bulması için aşk ve sevgili konusunu işleminin şart olduğunu ortaya koyuyor. Ona göre güzelin ve güzelliğin konu edilmesi şiiri güzelleştirir. Sevgilinin dudağı gibi tatlı şeylerin konu edilmesi şiiri şekerden tatlı yapar.

Aşk da muhabbetle oluşur. Onun için şiirde devamlı olarak muhabbet konusu da işlenir. Zira âlemde herkesin isteğı odur.

Cihânda her kimi görsen taleb-kâr-ı mahabbetdür  
Anunçün söylenen dillerde güftâr-ı mahabbetdür  
Düşelden ders-i 'aşka hâtırumdan nahv mahv oldu  
Okuyup yazduğum hep şimdi eş'ar-ı mahabbetdür<sup>24</sup>

### Bir Teşbih Unsuru Olarak Şiir

Klâsik Türk edebiyatında şiir deyince akla teşbih (benzetme) sanatı gelir. Teşbih, divan şiirinde en çok rağbet edilen sanattır. Hemen her beyitte bir veya bir kaç örneğine rastlanabilir. Sözü daha etkili kılmak amacıyla yapılan teşbih, aralarında çeşitli yönlerden ilişki bulunan iki şeyden, benzerlik bakımından güçsüz durumda olanı, nitelikçe daha üstün olana benzetme sanatıdır.<sup>25</sup> Rûhî de şiirlerinde bu sanatı sıkça kullanır. Dîvan-ında şiiri bazen cevher, dür, la'l-i Bedahşan, altın gibi kıymetli madenlere; bazen vadi, mülk, bâğ, iklim, gül bahçesi, çemen gibi mekânlara; bazen de nihâl, meyveli ağaç, gül, murg, oğul, âb-ı zülâl, dost, cihangîr, kılıç, ben, zülf, gece, ruh gibi farklı unsurlara benzettiğı tespit edilmiştir.

Bunları ayrı başlıklar altında işleyelim.

#### 1- Şiir-Altın, cevher, dür, la'l-i Bedehşân

Rûhî, şiirlerini kıymet bakımından cevhere benzetir. Cevher, akik, la'l, yakut, elmas, zümrüt gibi değerli madenlere verilen isimdir. Bunlar renkleri, ağırlıkları, sertlikleri, görünüşleri, az bulunmaları vs. vasıfları dolayısıyla kıymetlidirler. Bu yüzden divan şairleri, kıymet verdikleri

<sup>23</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 1033, G.1105/5. Konuyla ilgili diğer bir beyit için bk. s. 640, G. 501/2.

<sup>24</sup> Muhabbet redifli gazel için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 742, G. 660/4; s. 446, G. 214.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bk. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (1: Belâgat), Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara 1980, s. 134-154.

şeyleri bu cisimlere benzeterek yüceltmeye çalışırlar. Rûhî, aşağıdaki beyitlerinde şiirinin kıymetini bu yolla ifade etmeye çalışıyor. O, kendi pâk tabiatını sahili olmayan belâğat denizindeki bir sedefe, şiirini ise bu sedef-ten çıkarılan gevhere (inciye) benzetiyor:

Ol bahr-i bî-kerân-ı belâğat ‘ale'l-husûs  
Kim tab‘-ı pâkidür sadef-i gevher-i makâl<sup>26</sup>  
Rûhiyâ gevher-i nâ-yâbdur eş‘ârun lîk  
Cühelâ gevher-i nâ-yâb nedür bilmezler<sup>27</sup>

Bu görüşlerden hareketle Rûhî'nin, basit sözleri toprak veya taş değeri-nde gördüğünü, şiiri ise özelliği olan ve az bulunan değerli cevhere ben-zettiğini söyleyebiliriz. Ona göre nasıl ki la'1 toprakta değerinden bir şey kaybetmezse, la'1 değerindeki şiir de sahibi ölse, toprak olsa bile değerinden bir şey kaybetmez:

Cismi hâk olmakla râğbetten düşer mi sözleri  
Pest olur mı kıymeti toprakda yatdukca [o] lâl<sup>28</sup>

Rûhî, bir diğer beytinde diğer şairlerin sözlerini bakıra, kendi şiirle-rini ise altına benzeterek; “Eğer zamanımızda bakır, altının değerine ulaş-saydı, başkalarının da sözü benim sözümle denk olurdu”, der.<sup>29</sup>

## 2. Şiir – Bâğ, çemen, gülbahçesi (gülzâr), iklim, mülk, vâdî

*Rûhî Divanı*'nın iki yerinde, mülk ve iklim kelimelerini, söz ülkesi anlamında kullanmıştır. Divan şiirinde bazen söz, bir ülkeye teşbih edile-rek, şair de o ülkenin sultanı ve hâkimi olarak söz konusu edilir. Sultan nasıl ülkenin sahibi, hâkimi, en güçlüsü, en büyüğü ise güçlü şair de sözün hâkimidir. Söz ülkesinde aşılması güç beldeler, çöller bulunur, onları an-cak iyi bir binici, yani sözü yerli yerinde kullanmasını bilen usta bir şair aşabilir.

Benem ol germ-rev-i bâdiye-i mülk-i sühan  
Ki bana tayy-i merâhilde irişmez hurşîd<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 136, K, b. 5.

<sup>27</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 429, G. 187/7.

<sup>28</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 101, K, b. 36. İkinci mısradaki vezin aksaması sebebiyle, köşeli parantez içerisinde “o” kelimesi tarafımızdan konmuştur.

<sup>29</sup> Bu beyit için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 91, K, b. 29. “Şiir-kıymetli taşlar” konu-suyla ilgili diğer beyitler için bk. s. 95, K, b. 50; s. 137, K, b. 23; s. 591, G. 431/5.

<sup>30</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 86, K, b. 28.



İhtiyâr-ı umerâ fahr-ı zamân Me'mûn Bey  
Mîr-i iklîm-i sühan sâhib-i unvân nicedür<sup>31</sup>

Şiir ülkeye benzetildiği gibi, iki beyitte bağa, bir beyitte çemene ve bir beyitte de gülzara benzetilmiştir. Bu benzetmelerde şiir, çemen, bağ ve gülbahçesine; şair bülbüle, sevgili ise güle teşbih edilmiştir.<sup>32</sup>

### 3. Şiir – Gül

Divan şiirinde en çok sözü edilen çiçek belki de güldür. Gül, kokusu, rengi, zarafeti, güzel görünüşü ile insanlar arasında en beğenilen çiçek olmuş ve bu yüzden şairler tarafından kıymet verilen güzel şeyler ona teşbih edilmiştir. Verilen değerden dolayı o ellerde, yakalarda, saçlarda, sarığın köşesinde başlarda taşınır. Sevgilinin yanağı, ağzı, yüzü, kulağı, göğsü, elleri güle benzer, teri gül gibi kokar, hatta elbisesinde gül desenleri vardır, başında gül takılıdır ve bu vasıflarından dolayı o, her tarafı güllerle dolu bir gül bahçesini andırır.<sup>33</sup>

Gül, *Rûhî Divânı*'nda da yukarıdaki özellikleriyle teşbih ve istiarelere konu olmasının yanı sıra, bir kaç beyitte de, şiirin benzetileni durumundadır.

Ruhları vasfidur ol sultân-ı hüsnün Rûhiyâ  
Gül gibi şi'rün n'ola ellerde bulsa imtiyâz<sup>34</sup>  
Rûhiyâ hep eser-i feyz-i mahabbetdür kim  
Tâzeler mâyilüdür gül gibi şi'r-i terinün<sup>35</sup>

Beyitlerde Rûhî, “gül gibi” ifadesini hem kendinden öncekilerle hem kendisinden sonrakilerle sihr-i helâl sanatını gerçekleştirerek farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıyor: Birinci beytin ikinci mısraını hem “Gül gibi olan şiirin ellerde imtiyaz bulsa” hem de “Şiirin, gül gibi ellerde imtiyaz bulsa” şeklinde; ikinci beytin ikinci mısraını da, “Yeni yetmeler

<sup>31</sup> *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 153, K, b. 15.

<sup>32</sup> Şiir-bağ münasebeti için bk. *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s.86, K, b. 23;s. 137, K, b. 12; şiir-çemen münasebeti için bk. *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 329, G. 38/5; şiir-gülzâr münasebeti için bk. *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s.237, Kt, b. 5.

<sup>33</sup> Sevgilinin gül bahçesini andırmasıyla ilgili Nâ'îli'nin olduğunu sandığımız, ancak *Divân*'ında bulamadığımız şu beyit güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Elde gül sinede gül gûşe-i ser-puşda gül  
Bak şu gül-rûya ki baştan başa gülzâr olmuş

<sup>34</sup> *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 652, G. 521/5.

<sup>35</sup> *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 718, G. 622/7.

senin gül gibi taze şiirlerinin tutkunudur”, ya da “Yeni yetmeler güle meylettikleri gibi, senin yeni şiirlerine de meylederler” şeklinde iki farklı anlama gelecek biçimde kullanarak sanat yapmış, söze nükte katmıştır.<sup>36</sup>

#### 4. Şiir-Oğul

Türk kültüründe oğul babanın sırrı olarak bilinir. Oğul babanın bir çok vasıflarını taşır. Halkın beğenisini kazanan bir oğul yetiştirmek, anne ve baba için en ideal görevdir ve kıvanç vesilesidir. Zira çocuk başarısını, aileden alacağı iyi terbiyeye borçludur. Rûhî, şiiri, böyle iyi yetiştirilmiş bir oğula benzeter. Yazdığı şiirlerin kıymetli, güzel ve mükemmel olduğunu, bu yüzden ehl-i belâgat tarafından el üstünde tutulduğunu, açıkçası şiirlerinin, anlayan herkes tarafından elde edildiğini ve sürekli okunduğunu söyler.

Şâ’ir odur ki beslemesin tab‘-ı pâkinün  
El üzre tuta ehl-i belâgat oğul gibi<sup>37</sup>

Bu beyitte kullanılan “besleme” kelimesi kanaatimizce, Anadolu’da yer yer hâlâ devam ettirilen köklü bir âdete de işaret etmektedir. Âdete göre, bazı varlıklı aileler, fakir veya kimsesiz ailelerin kız çocuklarını, kendi çocukları gibi yetiştirir, buna karşılık, ufak tefek bazı ev hizmetlerini yaptırırlar. Yetiştirilen bu çocuklara “besleme” adı verilir<sup>38</sup> ve bunlardan aileye katkısı olan, onları üzmeyenler öz evlâtlardan farksız görülür ve el üstünde tutulur. Beyti bu şekilde de anlayabiliriz.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Şiir-gül münasebetini işleyen Rûhî’nin diğer bir beyti için bk. *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 159, K, b. 11.

<sup>37</sup> *Bağdatlı Rûhî Divânı*, s. 1026, G. 1095/2.

<sup>38</sup> *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, haz. Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 2000, I, 305.

<sup>39</sup> Şiir –oğul ilişkisini diğer bazı şairlerin de işlediğini görüyoruz. Bunlardan biri 17. yüzyıl şairlerinden Azmizâde Hâletî (öl. 1040/1631)’dir. Hâletî aynı zamanda Bağdatlı Rûhî’nin tanıştığı, Şam’da sohbetlerine katıldığı ve kasideler sunduğu biridir. Türk edebiyatında daha çok bin dolayında yazdığı rubaileriyile tanınmıştır. Onun beyti şöyledir:

Kişiye ölmez oğuldur kelâmı Hâletiyâ  
Olursa pâk eger bîkr-i fikri çün Meryem

bk. Bayram Ali Kaya, *Azmî-zâde Hâletî Divânı, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkitli Metni*, Harvard Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2003, s. 243, G. 538/5.

Şeyh Gâlib de bir beytinde mısralarını çocuklara benzeter:

Gâlib gazelde himmet-i Monlâ-yı Rûm ile  
Etfâl-i mısraım dahı Devr-i Veled’dedir

bk. *Şeyh Gâlib Divânı*, haz. Muhsin Kalkışım, Ankara 1994, Akçağ Yay., s. 298, G.85/6.

### 5. Şiir - Âb-ı zülâl

Âb Farsça su, zülâl ise güzel, lâtif, tatlı anlamlarındadır ve umumiyetle su için kullanılır. Âb-ı zülâl; güzel, lâtif, tatlı su demektir. Eski kültürde su, anâsır-ı erbaa diye adlandırılan hava, toprak ve ateşle birlikte varlıklarda bulunan dört temel unsurdan biri sayılırdı. Su, insanlar için hayatî önem taşır ve insan vücudunun büyük bir bölümünü oluşturur. İnsanın yaşayabilmesi için büyük bir öneme sahip olan suyun saf, kokusuz, lâtif ve tatlı olanı makbuldür. Rûhî şiirini, böyle makbul bir suya benzeterek onunla insanların hayat bulduğunu vurguluyor.

Sâflıkda buna benzer kanı bir şi'r-i latîf  
Rûhiyâ şi'r degül âb-ı zülâl ancak bu<sup>40</sup>

Burada, Rûhî'nin çağdaşı ve aynı zamanda Türk edebiyatının en büyük şairlerinden olan Bâkî'nin; “Gönül belâgat çeşmesi, kalem onun lülesi (musluğu), akıcı şiir ise onun tatlı, berrak suyudur” şeklinde nesre çevirebileceğimiz,

Dil çeşme-i belâgat ana lüledür kalem  
Âb-ı zülâli şi'r-i selâset-şi'ârdur<sup>41</sup>

şiir-âb-ı zülâl ilişkisini işlediği güzel beytini kaydetmeden geçemedik.

Rûhî, şiirlerini yukarıda alt başlıklar hâlinde anlatılan unsurların dışında ben,<sup>42</sup> dost,<sup>43</sup> gece,<sup>44</sup> kılıç,<sup>45</sup> kuş (murg),<sup>46</sup> meyveli ağaç,<sup>47</sup> ruh<sup>48</sup> ve zülfe<sup>49</sup> de benzeterek çeşitli hayaller kurmuştur.

<sup>40</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 898, G. 898/7. Birinci mısradaki yer alan “buna” kelimesi Coşkun Ak neşrinde muhtemelen dizgi hatası olarak “bana” şeklinde kaydedilmiştir.

<sup>41</sup> *Bâkî Dîvânı*, haz. Sabahattin Küçük, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1994, s. 156, G. 90/6.

<sup>42</sup> *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 40, b. 10. (Rahîmî-zâde Harîmî Çavuş kasidesinde yer alan bu beyit Coşkun Ak neşrinde yoktur. Kaside için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 142-144)

<sup>43</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 841, G. 809/5.

<sup>44</sup> *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 40, b. 10.

<sup>45</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 621, G. 475/5; s. 687, G. 550/4.

<sup>46</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 147, K, b. 43.

<sup>47</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 137, K, b. 12.

<sup>48</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 114, K, b. 27.

<sup>49</sup> *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 40, b. 10.

Şiirin teşbih edildiği unsurların ortak özelliklerine dikkat edilecek olursa onların hepsinin insanlar için maddî ve manevî açıdan son derece kıymetli ve değerli oldukları görülecektir. Şiir, güzel ve kıymetlidir. O, bazen bir büyük ülke, bazen bağ, gül bahçesi, çemen; bazen gülbahçesinin en güzel gülü; bazen meyveli bir ağaç; bazen güzel bir kuş; bazen oğul, cihangir; bazen saf ve lâtif bir su; bazen nadir bulunan ve eşi benzeri olmayan cevher; bazen hâl ehlinin dostu vs.dir. Kısaca o en kıymetli şeyler kadar kıymetlidir, onlardan birisi, hatta bazen onlardan da üstündür.

### Şiirin Vasıfları

#### 1. Şiir kısa ve faydalı olmalıdır

Divan şairleri umumiyetle kısa ve öz söylemeyi amaç edinmişlerdir. Onlara göre kısa söz akılda kalır, daha çok etki eder. Söz uzadıkça dinleyen veya okuyanın dikkati dağılır, böylece beklenen etkiyi yapamaz. Rûhî'ye göre şiirin amacı faydalı olmaktır ve bu sebeple kısa yazılmalıdır. O, bir kasidesinde, memduhu hakkındaki sözlerini acizliğinden değil, faydalı olsun diye kısa kestiğini söyler:

‘Acze haml eyleme vasfındaki bu sözlerimi  
Muhtasar kıldığı Rûhî'nün odur ola müfid<sup>50</sup>

Azmi-zâde Hâletî (öl.1040/1631) için yazdığı kasidenin bir beytinde, onun hakkında, kıyamete kadar söz söyleyebileceğini, ancak hayırlı sözün kısa olması gerektiği inancından hareketle, uzatmadığını ifade eder.

Sözlerüm vasfında bulmazdı nihâyet haşre dek  
Olmasa tatvîle mâni' nükte-i hayrû'l-keâm<sup>51</sup>

Olıcak sözi müfid olsa n'ola muhtasar it  
Benzemez gayrıya ol rind-i sühandan eyüdür<sup>52</sup>

Bu beyitten hareketle Hz. Peygamber'in “Allâh'a ve son güne iman etmekte olan her kişi hayır söylesin, yahut sussun”,<sup>53</sup> “İslâm'ın güzelliği

<sup>50</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 86, K, b. 29.

<sup>51</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 148, K, b. 47.

<sup>52</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 162, K, b. 9.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, Mtr. Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Yay., İstanbul 1989, Edeb-31, XIII, 6009.

boş konuşmayı terk etmektedir”,<sup>54</sup> “Sözün hayırlısı az ve yol gösterici olanıdır”<sup>55</sup> hadislerini hatırlayabiliriz.<sup>56</sup>

Rûhî'nin kasidelerinde beyit sayılarının ortalama 30 civarında olduğu dikkat çeker. Ayrıca, gazel tarzını tercih eden diğer divan şairleriyle mukayese edildiğinde, 1115 gibi oldukça çok sayıda gazel yazması üstelik bunların çoğunun 5 veya 7 beyit olması Rûhî'nin söylediği gibi kısa, özlü ve faydalı şiirler yazdığını göstermektedir. Burada, bir konuyu uzunca anlatmaya yarayan mesnevî nazım şeklini tercih etmemesini de hatırlamalıyız. Bunlar onun kısa, öz ve faydalı şiir yazma konusundaki ısrarlı tutumunu, sanatında uyguladığını göstermektedir.

## 2. Şiirde fazladan bir harf bile bulunmamalıdır

Şiirde her kelimenin konuyla ve diğer kelimelerle irtibatlı olması beytin manasını güçlendirir ve daha kolay anlaşılmasını sağlar. Bu yüzden şairler mana, vezin ve ahenk bakımından beyte en uygun kelimeleri seçmeye çalışırlar. Çoğu zaman tenasüp yoluyla beyitte işlenen konuyla ilgili kelimeleri bir araya getirirler. Kelimelerin hiçbiri boşluk doldurmak, vezni tamamlamak için kullanılmamalıdır. Bilhassa çü, çün, ki, kim, geh

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *el-Câmius-Sahîh*, İstanbul 1981, Zühd-11.

<sup>55</sup> Tezkireci Lâtîfî'nin *Subhatü'l-Uşşâk* adlı manzum yüz hadisinde 22. hadis olarak geçmekte olan bu sözü hadis kaynaklarında bulamadık. bk. Nihat Öztoprak, *Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Yüz Hadisler*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993, s. 402, 428.

<sup>56</sup> Rûhî'nin şiirin kısa ve faydalı olması konusunu işleyen diğer beyti için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 421, G. 175/5. Şairlerin faydalı ve kısa şiiri tercih ettiklerini gösteren beyitler klâsik Türk edebiyatında çoktur. Meselâ: 15. yüzyılın önemli şairlerinden Necatî “Söz ne kadar çok olsa da, onu uzatmaktan sakın, faydalı ve kısa olan sözü söyle” dediği,

İtnâbdan sakın ne kadar çoğ ise kelâm

Eyle müfid ü muhtasar olan sözi edâ (Mehmed Çavuşoğlu, *Necatî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, İstanbul 2001, s. 31.)

Beytinde “faydalı ve kısa” sözü tercih ettiğini açıklıyor. Hamdullah Hamdî ise sevgilinin dudağını şekil itibarıyla mücevher kutusuna, içinde görünen dişleri de inciye teşbih ettiği aşağıdaki beytinde, şairlerin sözlerinin sevgilinin dudağı gibi, iç ve dış yapısıyla değerli ve yine onun dudağı gibi küçük olması gerektiğini ifade ediyor.

Hamdî dehân-ı yâr gibi şâ'irün sözi

İçi vü taşı pür-güher ü muhtasar gerek (Ali Emre Özyıldırım, *Hamdullah Hamdî ve Dîvânı*, Ankara 1999, s. 175.)

Hamdullah Hamdî'nin; şiirin hem iç, hem de dış yapısının yani hem anlam, hem de şekil yönünün mükemmel olması gerektiğini vurgulaması manidardır.

vb. kelimeler boşluk doldurmak için sık kullanılırlar. Bu kelimeleri gereksiz yere kullanmak şiiri zayıflatır. Rûhî'ye göre şiirde kelimeler arasında bağ olmalı, doldurma bir harf bile bulunmamalıdır. O, bu konularda hassas olduğunu, aransa şiirlerinde fazladan bir harfe bile rastlanamayacağını, doğrusunun bu olduğunu söyler

Şi'r-i Rûhî'de bulunmaz arasan bir harf-i haşv  
Hak bu kim virmek gerekdür şi're böyle irtibât<sup>57</sup>

Rûhî şiirlerini yazarken, fikir pazarını gezip, sevgilinin meclisine saçmaya lâyük inciler arar:

Bâzâr-ı fikre geşt ü güzâr eyleyüp arar  
Tab'um nisâr-ı bezmüne lâyük le'âl-i hâs<sup>58</sup>

Bu ifadelerden Rûhî'nin, kelimeleri, konuya göre seçmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak Rûhî yerli yerince yapılan kelime ve mazmun tekrarlarına da karşı değildir:

Vasf-ı hâl-i yârdur hep sûzdan hâli degül  
Olsa şi'rümde 'acep midür mükerrer tâze dâğ<sup>59</sup>

### 3. Şiir can bağışlamalı, ruh vermelidir

Rûhî'nin anlayışına göre şiir can bahşetmeli, ölümlere hayat vermelidir. Ölümlere hayat vermektense mecazî olup gerçekten canlılığını yitirmiş olanları tekrar canlandırmak değil, kendinden geçmiş, uyuşmuş, ölü gibi gönülleri uyarmaktır. Şiirin ölü gönüllere hayat vermesi, mana, ses ve ahenk ile olur. Bu özelliklere sahip olan şiirler insana hayatiyet verir. Bu yüzden divan şiirinde tesirli sözler sık sık Hz. İsa'nın hastaları iyileştiren, ölümleri canlandıran sözleri ile ilişkilendirilir. Şairler, sözlerinin, Hz. İsa'nın sözleri gibi can bahşettiğini, ölümlere hayat verdiğini ileri sürerler.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *Külliyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdi*, İstanbul 1287, s. 262, b. 11. Bu beyit Coşkun Ak neşrinde aşağıdaki şekilde geçmektedir:

Haşv olan eş'ârda olmaz selâset Rûhiyâ  
Şâ'ir oldur kim ola şi'rinde hüsn-i irtibât  
(bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 681, G. 566/5.)

<sup>58</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 673, G. 553/5.

<sup>59</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 692, G. 583/8.

<sup>60</sup> Şairler, Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi hususunda *Kur'an-ı Kerim*, Mâide Suresi, 110. ayete dayanmaktadırlar. Ayetin meali şöyledir: "Allah o zaman şöyle diyecek: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene (verdiğim) nimetimi hatırla! Hani seni Mukaddes Ruh (Cebrail) ile desteklemiştim; (bu sayede) sen beşikte iken de yetişkin çağında da

“Mesîhî gibi eş’ârüm hayât-efzâ-yı ‘âlemdür”<sup>61</sup> diyen Rûhî, bir beytinde de sözlerinin can bağışladığını, ölüleri dirilttiğini söyler:

Nutk-ı cân-bahşî ile mürdeler ihyâ eyler  
Ne sanursun güzelüm Rûhi-i sâhib-sühanı<sup>62</sup>

Bir başka beytinde ise ruhsuzların, sözünden can bulduğunu söyler:

Ben o Rûhiyem kim sözümnden bulur cân  
O bî-dil kim ola helâk-i nevâ’ib<sup>63</sup>

#### 4. Şiir mu‘ciz ve büyümlü olmalıdır

Rûhî, bazı beyitlerinde, şiirlerinin muciz olduğunu söyler. Muciz “âciz bırakan” anlamındadır.<sup>64</sup> Allâh tarafından peygamberlere vahyolunan sözler ve davranışlar için kullanılır. Rûhî’nin kendi şiiri için bunu kullanmasının, hatta kendisini vaktin peygamberi (Hz. Mûsâ) olarak ifade etmesinin asıl amacı şiirlerinin şuur dışı olduğunu vurgulamaktır. Yoksa

---

insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı (okuyup yazmayı), hikmeti, Tevrat ve İncili öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. Ölüleri benim iznimle (hayata) çıkarıyordun. Hani İsrailoğullarını (seni öldürmekten) engellemiştim; kendilerine apaçık deliller (mucizeler) getirdiğin zaman içlerinden inkâr edenler, ‘Bu, apaçık bir sihirden başka bir şey değildir’ demişlerdi.” *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, haz. Ali Özek-Hayrettin Karaman-Ali Turgut-Mustafa Çağrııcı-İbrahim Kafî Dönmez-Sadrettin Gümüş, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 125.

<sup>61</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 158, K, b. 51 (birinci mısra).

<sup>62</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 1029, G. 1100/5.

<sup>63</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 144, K, b. 26.

Can-söz ilişkisi hususunda Fuzûlî de *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde Rûhî’ninkine benzer ifadeler kullanıyor:

Cân sözdür eğer bilirse insân  
Sözdür ki deyerler özgedir cân  
Billâh bu yaman mıdır ki hâlâ  
Emvâtı söz ile kıldın ihyâ

(Fûzûlî, *Leylâ vü Mecnûn*, *Metin, Nesre Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, haz. Muhammet Nur Doğan, Çantay Yay., İstanbul 1996, s. 508, b. 3075-3066.)

<sup>64</sup> Ayrıca mu‘ciz kelimesinin ifâl babından olan i‘câz şekli belâgatta sözü kısaltmak anlamında kullanılır. Hem meziyet, hem de kusur olan çeşitleri vardır. Meziyet sayılan kısaltma: Lafzı az, manası çok olacak surette meramı ifade etmektir. İ‘câz-ı hüsn olarak isimlendirilen bu i‘câz makbul olandır. Fazla bilgi için bk. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (1 Belâgat)*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara 1980, s. 111-118.

peygamberlik ve mucize gösterme iddiasında olduğunu düşünemeyiz. Böyle ifade etmesi mecazîdir. Şiirlerinin insanlar üzerine bıraktığı tesirin büyüklüğünü ifade etmek için bu yola başvurmuştur.<sup>65</sup>

Bu mu'ciz nazmla Rûhî ben ol Mûsâ-yı vaktem kim  
Derûnum vâdi-i Eymen'dür anda nârdur dâğum<sup>66</sup>

Rûhî bu beytinde kendini vaktin Mûsâ'sı, şiirlerini de muciz olarak ifade ediyor. Hz. Mûsâ zamanında sihir çok yaygındı. Onun mucizeleri genellikle sihir, büyü türündendi.<sup>67</sup> Bu yüzden diğer çoğu divan şairi gibi Rûhî de kendini Hz. Mûsâ'ya benzetir. Şiirlerini diğer şairlerinkiyle karşılaştırdığı bir mısraında ise “Anların ger sihr ise nazmı anun i'câzdur”<sup>68</sup> diyerek diğerlerinin şiirlerini sihirli, kendisininkini ise muciz olarak vasıflandırır. Zira mucize sihirden üstündür. Sihir, öğrenmek suretiyle olağanüstü hâller ortaya koymak şeklinde olur,<sup>69</sup> mucize ise çalışarak değil bizzat Allah'ın emri ve izniyle gerçekleştirilen, halkı hayrette bırakan olağanüstü durumlar olup yalnız peygamberlere verilen bir güçtür. Bu ifadeyle Rûhî'nin, şiirin ilham yoluyla yazıldığı fikrini benimsediğini söyleyebiliriz.<sup>70</sup>

Eski edebiyatımızın kaynaklarından olan Arap şiirinde cahiliye döneminde şair sihirbaz, şiir ise sihirli olarak düşünülüyordu. Şiirle sihir arasındaki fark ayırt edilemiyordu. Şiirin fizik ötesi bir güçle sihir, mucize veya ilâhî bir ilhamla yazıldığı düşünülüyordu. Sadece şiir için değil güzel ve veciz sözler için de aynı kanaat hâkimdi. Hatta bu yüzden Hz. Peygam-

<sup>65</sup> Sehî, Latîfi, Âşık Çelebi gibi tezkire sahipleri de çoğu zaman şairleri sâhir, sehâir, füsûnger veya peygamber; şiirlerini de sihirli, efsûnlu, mu'ciz olarak vasıflandırmışlardır. bk. Harun Tolasa, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1983, s. 228.

<sup>66</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 812, G. 766/5.

<sup>67</sup> Hz. Mûsâ'nın Firavun ile mücadelesi ve asâ mucizesi hakkında bilgi için bk. *Kur'an-ı Kerim*, Şuarâ Suresi, 26/10-68. Bu âyetlerin mealleri için bk. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Ali Özek ve Diğer., s. 366-369.

<sup>68</sup> Bu beytin ikinci mısraı “Sözleri îhâm ise gayrûn anun tecnîs-i tâm” şeklindedir. bk. *Külliyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 45, b. 5. Mısraın sonunda yer alan “tecnîs-i tâm” tamlaması Coşkun Ak neşrinde “tahbîs-i tâm” şeklindedir. bk. *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 147, K, b. 33.

<sup>69</sup> Şair-sihirbaz ilişkisi için bk. Nihad M. Çetin, “Şiir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, XI, 531.

<sup>70</sup> Şiirin ilham yoluyla yazıldığı anlayışını savunan başka divan şairleri de vardır. Meselâ: 15. yüzyılın büyük şairlerinden Necatî Bey de aynı görüştedir. bk. Mehmed Çavuşoğlu, *Necatî Bey Dîvânı'nın Tahlili*, İstanbul 2001, s. 32.)



ber sihirbaz olarak nitelendirilmiş ve *Kur'ân*'da “Kâfirler: Bu, elbette apaçık bir sihirbazdır, dediler.”<sup>71</sup> şeklinde bu husus belirtilmiştir. Arap şiirindeki bu anlayış divan şiirine de geçmiştir. Divan şairlerinin çoğu kendilerini sâhir, sehhâr, füsûnger; şiirlerini ise efsunlu olarak tarif etmişlerdir. Rûhî de “Ey Rûhî! Şiirin çok büyü olduğu için her büyücü gözlü, senin büyü (büyüleyici) sanatkârlığına baş eğmiştir.” dediği,

Rûhiyâ şi'rün meger efsûnludur kim eylemiş  
Tab'-ı sâhir-pîşene her çeşm-i câdû ser-fürû<sup>72</sup>

beytinde tabiatını sihirbaz, şiirini büyü olarak niteliyor ve büyücü cadıların bile kendisine boyun eğdiğini ifade ediyor.<sup>73</sup>

##### 5. Şiir gönle hitap etmelidir

Rûhî'ye göre şiir, okuyan veya dinleyenin gönlüne etki etmeli, gönül alıcı, çekici, cezb edici olmalıdır. Beyitlerde gönle tesirin ne yönden olması gerektiği açıkça belirtilmemekle birlikte onunla şiirin fikir, hayal, his ve ahenk özelliklerinin kastedildiği düşünülebilir.<sup>74</sup> Zira asırlardan beri

<sup>71</sup> *Kur'ân-ı Kerîm*, Yûnus Suresi, 10/2. Bu âyetin meâli için bk. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Ali Özek ve Diğer., s. 207.

<sup>72</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 900, G. 901/5.

<sup>73</sup> Divan şiirinde bazen şiir, bazen de sevgilinin güzelliği büyüdür. Şiir, okuyanı, sevgili de -güzelliği ile- âşıklarını büyüler. Büyü öğrenimi gerektirir. Üstadı ise Harut ile Marut'tur. İnsanı âşık etmek, deli etmek, istenilen şeyleri yapar hâle getirmek vs. büyü ile gerçekleştirilebilir. Sevgilinin gözü, gamzesi, saçı, kakülü, ayva tüyleri ve şiir büyü kaynağıdır. Çeşitli yollarla büyü yapılır. Meselâ: Ateşte nal kızdırmak, saç kılını deriye sarıp gömmek, elmanın üzerine yazı yazıp yedirmek, üzeri yazılı kağıdın bulunduğu suyu içirmek vs. bunlardan bazıları olarak bilinir. 18. yüzyılın ve Türk edebiyatının en büyük söz sihirbazlarından biri olan Nedim, sihrin mucidi kabul edilen Harut'un saçının kaleminin içinde olduğunu ve bu yüzden yazdığı şiirlerin büyüleyici olduğunu bir beytinde şöyle ifade ediyor:

Sihr ü efsûn ile dolmuştur derûnun ey kalem  
Zülfü Hârû'tun demek mümkün ki nâl olmuş sana

(*Nedim Dîvânı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp ve Aka Yay., 2. Baskı, İstanbul 1972, s. 249, G. II/3.)

Konuyla ilgili bilgi için bk. İskender Pala, “Sihr” maddesi, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1990, s. 440.

<sup>74</sup> Recâizâde Ekrem'e göre edebî eserlerde ve bilhassa şiirde üç nevi güzellik vardır: Fikrî, hayalî, hissî (sunûhat-ı kalbiyye). Bunlardan hissî olanı ruha nüfuz ettiği için üstün tutulur. Fikrî güzelliğin hissî letafetle karışmasıyla eserin güzelliğinin bir kat daha artacağını kaydeder. Hele hissî ve hayalî güzelliklerin ahenkli bir şekilde imtizac ettiği eserler letafet bakımından bir “aliyyü'l-a'lâ” mertebesine vasıl olurlar. Ekrem bunlara örnekler vererek izah eder. Neticede edebî eserlerde bilhassa şiirde,

tecrübe edilmiştir ki, insanların gönlüne zevk veren hususlar bunlardır. Fikri olmayan, hayali zayıf olan, hissi bulunmayan, ahengi başarısız olan şiir, şiir sayılmaz. Bunlardan biri veya bir kaç başarısız olan şiir de zayıf kabul edilir. Bu anlayışı bazı beyitlerinde dile getiren Rûhî'nin, şiiri bir sanat eseri olarak gördüğünü ifade etmek yanlış olmaz.

Te'sîr ider elbette kulûba kelimâtı  
Rûhî-i sühan-sâz gibi kimde ki var sûz<sup>75</sup>  
Rûhî arada münkir olanlar kelâmuna  
Bu şi'r-i dil-küşâyı görünce utandılar<sup>76</sup>  
Bâğ-ı sühandâ terbiyet-i tab'ı eylemiş  
Her beyt-i dil-küşâsını bir bârver-i nihâl<sup>77</sup>

Son beyitte Rûhî, her beytini meyveli bir ağaca benzeterek, şiirlerinin insanlara faydalı olduğunu vurguluyor.

Aşağıdaki beyitlerinde de Rûhî, şiirlerinin gönül alıcı oluşuna ve kıymetine dikkat çekmek için onların her beytini bir inciye, manzumelelerini inciler dizilmiş gerdanlıklara, kendini de inciler üreten denize benzetir. Bilindiği gibi inci az bulunur, elde edilişindeki zorluk, sertliği, rengi, kısaca estetik ve kıymetli oluşu yönünden, insanlık tarihi boyunca daima değerini korumuş bir maddedir. Bu özellikleriyle her zaman insanların gönlünde yer almış ve ona sahip olabilmek için insanlar servetlerini harcamaktan kaçınmamışlardır. Rûhî, cevher ile şiirleri arasında ilgi kurarak, şiirlerinin de kıymet ve estetik bakımdan gönül alıcı ve az bulunur olduğunu vurgulamaya çalışır.

Cevâhir-i sühan-ı dil-keşümle deryâyam  
Hevâ-yı 'aşk ile kılsam 'aceb mi cûş u hurûş<sup>78</sup>  
Silk-i gevherdür bu dilkeş nazm lâyıkdur eger  
Bez-i sahn-ı bezm-i defterdâr-ı zîşân eylesem<sup>79</sup>

---

güzel addolunabilmeleri için fikir, hayal ve hisse müteallik bir şey bulunması gerektiğini, fakat bu unsurların da bir şiirin makbul olması için yetmediğini şiirde ahengi sağlayan unsurların da hakkıyla yerinde olması gerektiğini örneklerle açıklar. Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun'da Edebî Tenkid*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981, s. 70.

<sup>75</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 555, G. 525/9. Coşkun Ak neşrinde birinci mısradâ bulunan "bûlbûl" kelimesi vezin gereği fazladır.

<sup>76</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 539, G. 350/9.

<sup>77</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 137, K, b. 12.

<sup>78</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 670, G. 549/5.

<sup>79</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 853, G. 826/8. "Silk-i gevherdür" Coşkun Ak neşrinde "Seng-i gevherdür" şeklindedir.

Rûhî'nin beyitlerinde, güzel şiirin kimleri etkilediği hususunda da bilgiler vardır. O, şiirinin “Eser itdi sözüm ol âfet-i devrâna biraz”<sup>80</sup> diyerek sevgiliyi etkilediğini, “Müdde’î eş’ârumuz gûş itse eyler ser-fürû”<sup>81</sup> diyerek müdde’iye boyun eğdirdiğini, “Okuyunca ciğerin pâreledi hussâdun”<sup>82</sup> diyerek çekemeyenlerin ciğerini parçaladığını ifade etmekle dost düşman herkesi etkilediğini vurgular. Böylece bize de gönle hitap eden şiirin, zevk sahibi herkesi etkileyen şiir olduğunu hatırlatır.<sup>83</sup>

#### 6. Şiir saf ve taze olmalıdır

Şiir âb-ı zülâl gibi saf olmalıdır. Âb-ı zülâl tat, renk, koku, güzellik bakımından güzel vasıflara sahip sudur. Şiir de akıcılık, sadelik ve gönle verdiği hoş duygular yönünden âb-ı zülâl gibidir.

Sâflıkda buna benzer kanı bir şi’r-i latîf  
Rûhiyâ şi’r degül âb-ı zülâl ancak bu<sup>84</sup>

Divan şiiri beyitlerinde “sâf, safâ” kelimelerinin yanı sıra “âb-ı zülâl” ve “âyine” kelimeleri de görülür.<sup>85</sup> Saf ayna görüntüyü nasıl kusursuz veririr, saf su damağa nasıl hoş bir tat bırakırsa, saf şiir de gönle hoş gelir, dimağda lezzet bırakır. Hatta Şeyh Gâlib'e göre kalpteki kini giderir:

Gâlib bu şi’r-i sâfını ahbâba eyle ‘arz  
Etsin zamîr-i pâklerin kîneden cüdâ<sup>86</sup>

<sup>80</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 640, G. 502/1 (ikinci mısra).

<sup>81</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 621, G. 475/5 (birinci mısra).

<sup>82</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 728, G. 636/1 (ikinci mısra).

<sup>83</sup> T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler* (Ankara 1990), adlı eserinde şiirin tesiri hakkında şunları söylüyor. “Şiir, bir milletin dilini, duyuş ve düşünüş şeklini, bir toplumun bütün üyelerinin hayatlarını, şiir okuyan veya okumayan, büyük şairlerin adlarını bilen veya bilmeyen, kısaca yeryüzündeki bütün insanları etkiler...” s. 195. Eliot'a göre edebî eserin tesiri bazen yazarın hedefini de aşabilir: “...unutmamak gerekir ki, bir sanatçının kişilere yaptığı etki, bazen yazarın kendi niyetlerini de aşabilir. Kişiler çoğunlukla şuur altlarının etkisi altında, okuduklarından kendilerine has biçimde etkilenebilirler.” s. 103.

Şiirin gönle hitap etmesi hususunu dile getiren diğer beyitler için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 76, K, b. 25; s. 331, G.41/5; s. 534, G. 343/7.

<sup>84</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 898, G. 898/7. Birinci mısradaki yer alan “buna” kelimesi Coşkun Ak neşrinde muhtemelen dizgi hatası olarak “bana” şeklinde kaydedilmiştir.

<sup>85</sup> Harun Tolasa, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1983, s. 213.

<sup>86</sup> *Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay., Ankara 1994, s. 252, G. 8/7.

Rûhî, “Ol ki yok nazm-ı latîfi gibi nazm-ı mu‘teber”<sup>87</sup> diye nazmını övdüğü Zekeriya-zâde Yahyâ Efendinin Halep'e kadı oluşuna yazdığı tarih manzumesinde<sup>88</sup> Yahyâ Efendinin sözlerinin cennet bahçesinin gül yaprağı gibi taze olduğunu söyleyerek şiirin gül yaprağı gibi taze olması hususuna dikkat çeker. Gül, her bahar mevsiminde yeniden açar, bu yüzden yaprağı yenidir. Şiir de gül yaprağı gibi taze olmalı yani yeni manalar, mecazlar, nükteler taşımalıdır. Kendinden öncekileri tekrarlamamalı özgün olmalıdır.<sup>89</sup>

Ol nihâl-i sahn-ı gülzâr-ı sühan kim sözleri  
Tâzedür mânend-i gülberg-i çemenzâr-ı Na‘îm<sup>90</sup>

Nâbî de, yeni manalar yakalamanın önemine, orijinal bir benzetmeyle dikkat çekiyor. Ona göre yeni mana doğurmayan kalem, çocuktan kesilmiş bir kadın gibidir:

Tıfıdan münkatı‘ olmuş zene benzer gûyâ  
Ma‘ni-i tâze toğurmazsa eger şakk-ı kalem<sup>91</sup>

<sup>87</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 236, Kt, b. 3 (birinci mısra).

<sup>88</sup> 1004 (1595-1596) tarihini taşıyan bu tarih manzumesindeki ifadelerle göre Zekeriya-zâde Yahyâ Efendi, lâtif ve muteber bir nazma sahip şairdir. Sözü edilen kıt'a için bk. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 236-237.

<sup>89</sup> Beşir Ayvazoğlu, Fuzûlî'nin bazı sözlerine dayanarak orijinal eser hakkında görüşlerini şöyle ifade ediyor: “Geleneğin istediği orijinal eser, Fuzûlî'nin bu cümlelerinde çok açık bir biçimde gösterilmiştir: İlk şart, sanatçının kendisinden önce yapılanları bilmesidir. Şair öyle bir mazmun bulmalıdır ki hem söylenmiş olsun, hem söylenmemiş. Ancak bu ince ayırımı yakalayabilen sanatçı aradan sıyrılabilir; onun ortaya koyduğu eser orijinaldir: Aşağı yukarı aynı malzemeler kullanılarak vücuda getirilmiş, kendisinden öncekini hem tekrarlamayan, hem de onu inkar etmeyen eser. Tenevvün bir anlamı da budur ve tekâmül içe doğru derinleşmek suretiyle gerçekleşir. Divan şiirinin gücü buradan gelir; bunun için nebatî ve geometrik tezyinatta akıl almaz inceliklere ulaşılmıştır;...” Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 27.

Diyarbakırlı Refî de

Var bunda ziyâde tâze mazmûn  
Kim herbiri hem-çü dürr-i meknûn

diyerek şiirindeki yeni mazmunların çokluğu ile övünür. bk. Refî-i Âmidî, *Cân u Cânân*, haz. Nihat Öztoprak, Türk GEV Yay., İstanbul 1999, s. 136, b. 195.

<sup>90</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 237, Kt, b. 5.

<sup>91</sup> *Nâbî Dîvânı*, haz. Ali Fuat Bilkan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1977, II, 837, G. 496/12.

Nedim ise “Çünkü şâ’irsin hayâl-i tâzedir senden murâd”<sup>92</sup> mısra ile, iyi bir şairden, daha önce söylenmemiş mecazlar, nükteler, manalar söylemesinin beklendiğini vurguluyor.

### 7. Şiir muhayyel, selîs ve rengîn-edalı olmalıdır

Hayal, klâsik şiirde aranılan en önemli estetik unsurlarından birisidir. Bu yüzden şairler, tezkireciler ve şiirden anlayanlar şiiri nitelerken, bazen hayal-engîz, muhayyel gibi sıfatlar kullanırlar. Ne yazık ki, hayalin şiirde bulunması gereken önemli bir vasıf olduğu vurgulanmakla birlikte, ne olduğu ve nasıl olduğu üzerinde kimse durmaz. Ancak Batı tesirinde gelişmeye başlayan Türk edebiyatının ilk yıllarından itibaren, edebiyatın mahiyeti, vasıfları ve tarihiyle ilgili araştırmalar yapılırken, şiirde hayalden ne anlaşıldığı üzerinde de görüşler ortaya konmuştur. Ahmet Hikmet’e göre hayal, güzel yazmak için gerekli olan iki şeyden biridir. Diğeri histir.<sup>93</sup> Mizancı Murâd’a göre şiirin temelinde hayal vardır. Ona göre şiir hayali hoş olan ve okunduktan sonra insanda lâtif bir tesir yaratarak, kalbi tatlı hissiyat ve nihayetsiz hâllere götürmesi gereken bir türdür.<sup>94</sup> H. Tolasa, *Sehî, Latîfi, Âşık Çelebi Tezkirelerine göre 16. yy da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I* adlı çalışmasında tezkirelerde hayal unsurunun ele alınışına dair birçok örnek sıraladıktan sonra şiirde aranılan “hayal” ile ilgili vardığı kanaati şöyle açıklar:

“Bütün bu örneklerden ve bunların yanı sıra, bir önceki ve son-daki bahislerde geçen diğer örneklerden, ayrıca, ‘manâ, fikr, elfâz, sanat, sanâyi’ gibi şiirin diğer ana unsurlarıyla bir arada kullanılmışlarından edindiğimiz izlenim, hayal kavramıyla, eski şiirimizin mecaz unsurlarının ve bunların yeni yeni terkip ve münasebetlerle tasavvur ve tahayyülünün kastedildiği şeklindedir. Muhakkak ki bu konuda kesinliği, tezkirecilerimizin bizzat kendilerinin veya çağdaşlarının başka vesile ve yollarla yapmış olabilecekleri açıklamalar tayin edecektir. Biz burada bu konuya bir parça aydınlık daha getirebileceği düşüncesiyle son olarak şu iki örneğe değinmekle yetineceğiz. Bunlardan biri, *Sehî’nin Sa’yî’de*, ‘...Hayâl-engîz çok eş’âra malik...’ şeklindeki kısa

<sup>92</sup> *Nedim Dîvânı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp ve Aka Yay., II. Baskı, İstanbul 1972, s. 251, G. IV/3 (Birinci mısra).

<sup>93</sup> Konuyla alakalı geniş bilgi için bk. Ahmet Hikmet, “Musâhabe-i Edebiye”, *Servet-i Fünûn*, 14 Teşrin-i Sani 1312, 298, 179.

<sup>94</sup> Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun’da Edebî Tenkit*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981, s. 79.

*ifadesidir ki, burada kullanılan “hayâl-engîz” tavsifini, insanda (veya okuyucuda) hayaller uyandıran, muhayyileyi harekete geçiren, insanda çeşitli hayaller canlandıran şekilde bir anlamla karşılayabiliriz...”<sup>95</sup>*

Hayal kelimesi beyitlerde umumiyetle rengîn, rengîn-edâ, selîs, selîs-edâ kelimeleriyle bir arada kullanılır. Rengîn renkli, selîs ise akıcı, akıcılık anlamına gelir. Bu kelimeler bilhassa üslubun sıfatları olarak kullanılır.<sup>96</sup> Selîs ve rengîn eda ile şiirlerde anlatımın, dilin şaire göre biçimlenen hâli, uygulaması yani üslûbun kastedildiği düşünülebilir.<sup>97</sup>

Rûhî bir beytinde şiirinin daima rengîn ve muhayyel olduğunu söyler:

Hemîşe böyle rengîn ü muhayyel olmağa şi'rün  
O servün Rûhiyâ bâ'is dehânıyla miyânıdır<sup>98</sup>

Şiirin devamlı rengîn ve muhayyel olmasının sebebi servi boylu sevgilinin ağzı ve belidir. Sevgilinin ağzı ve belinin hayali ve tasviri şiiri güzelleştirmektedir. Beyitte, rengin ve ağız kelimeleri renk ve düzgünlük yönünden; muhayyel ile miyân (bel) kelimeleri incelik, bir görünüp bir görünmeme bakımından leff ü neşr yoluyla kullanılmıştır. Divan şiirinde sevgilinin ağzı, kırmızı rengi, şeklinin küçüklüğü ve düzgün vasıfları dolayısıyla ele alınır. Beyitte de bu kelimelerden hareketle, şiirin edasının düzgünlüğü vurgulanıyor. Rûhî aşağıdaki beytinde de dudak (la'l) ile rengin edalı şiir arasında ilişki kuruyor:

Rûhî vezîr-i kâmile söz dinleden gerek  
Rengîn edâya mâlik ola la'l-i nâb-veş<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Harun Tolasa, *age.*, s. 369.

<sup>96</sup> Sehî, Lâtîfi ve Âşık Çelebi tezkirelerindeki bu kelimelerin kullanılışlarına örnek için bk. Harun Tolasa, *age.*, s. 374.

<sup>97</sup> Konuyla ilgili olarak H. Tolasa, *a.g.e.*'inde şu örnekleri veriyor: “Edayla ise anlatımın tümünün daha doğrusu bunun şairine göre biçimlenen son şeklinin kastedildiğini sanmaktayız. Buna beytin dil alanında bir bütün olarak yürütüşü, şairin anlatıma verdiği şahsi hareket tarzı, hatta üslûbu da diyebiliriz.” (s. 374) şeklinde görüşlerini açıklar ve daha sonra da tezkirelerden örnekler verir. Bunlardan bir kaç şöyledir: “Ve Mihaloğlu Ali Beğîn... gazâlarını ve cihâd ve vegâlarını elfâz-ı rengîn ve edâ-yı şi'rîn ile nazm itmişdür..”, Fevrî'de, “Ve nazm-ı rengîn edâsı dahi vardır..”, Âşık Çelebi'nin de Refî'de, “Nefis ma'ânî ve selis edâya kâdirdür, akranında hemtâsı nadirdür..” ve Bâkî'de, “Şiiri muhkem ve üstüvâr, hem-vâr ve pür-kâr, rengîn ü çâşnî-dâr, elfâzi selîs, ma'nâsı nefis..” (s. 374) şeklindeki açıklamalarında, her iki unsurun, rengin ve selîs olmak bakımından ele alındığı görülür.

<sup>98</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 495, G. 289/7.

<sup>99</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 664, G. 538/7.

Şair beyitte, rengin edalı şiirle, kâmil bir vezire bile söz dinletebildiğini söyleyerek, şiirin etkisinin edasında saklı olduğunu vurgular. Benzer bir konuyu, bir başka beytinde “selîs” sıfatıyla işleyerek, şiirdeki selâsetin “şeker-âmîz la’l”in vafından kaynaklandığını, selis olduğu için de şiirden anlayan dostların iltifat ettiğini ifade ediyor:<sup>100</sup>

Olsa eş’âr-ı selîsimde selâset ne ‘aceb  
Vasfidur ol iki la’l-i şeker-âmîzlerün

Rûhiyâ şi’rüne mâyildür anunçün yârân  
Dil-küşâdur kelimât-ı tarab-engîzlerün<sup>101</sup>

Eskiler şiir için “mevzûn ve mukaffâ söz” derler. Şiir, vezinli (ölçülü) ve kafiye (uyaklı) sözlendir. Kafiye, vezinle birlikte şiirin ahengini sağlayan en önemli unsurdur. Rûhî, şiirde vezin ve kafiye hakkında bir şey söylememekle birlikte yalnızca bu unsurlarla yazılan şiirin makbul olmadığını, şiirin temel özelliğinin vezin ve kafiye yanında hoş eda olduğunu ifade eder.

Edâ-yı hoş gerek sözde Rûhiyâ yoksa  
Cihânda çok kişi kâdirdür ola kâfiye-senc<sup>102</sup>

Bu beyte göre Rûhî’nin, şiiri ikiye ayırdığını düşünebiliriz: Birincisi, kafiye ve vezin gibi şekli hususiyetleri yerine getirmiş ancak manası, üslûbu, ruhu olmayanlar; ikincisi, şekil hususiyetleriyle birlikte anlam, eda, ruh vs. yönünden de üstün olanlar. Ona göre şairlerin çoğu şekli aşamamıştır. Birinci gruba dahil olan şiirlere nazm, ikinci gruba girenlere ise şiir dendiğini hatırlarsak, Rûhî’nin nazmı yeterli görmediğini, şiiri nazımdan üstün tuttuğunu ve kendi şiirlerinin nazım değil, şiir olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz.

<sup>100</sup> Ahmet Hikmet’e göre güzel yazmak için güzel şeyler hissetmek bunun için de güzel şeyler görmüş olmak lazımdır. bk. Ahmet Hikmet, “Musâhabe-i Edebiye”, *Servet-i Fünûn*, 14 Teşrin-i Sani 1312, 298, s. 179.

<sup>101</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 735, G. 648/4-5. Şiirin muhayyel, selîs ve rengin edalı olması hususuyla ilgili diğer beyitler için bk. s. 636, G. 496/1-2; s. 331, G. 41/5; s. 964, G. 997/8; s. 530, G. 338/8; s. 882, G. 874/6.

<sup>102</sup> *Bağdatlı Rûhî Dîvânı*, s. 367, G. 97/7. Matbu nüshada “Edâ-yı has” şeklinde geçmektedir.

8. *Şiir rindane ve dervişane olmalıdır*

Rûhî bir beytinde,

Söz demek her kişinin semti degül ey Rûhî  
Söz odur kim ola rindâne vü dervişâne<sup>103</sup>

“Ey Rûhî! Şiir söylemek her kişinin yapabileceği iş değildir, (gerçek) şiir, rindane ve dervişane olandır” diyerek güzel şiirin rindane ve dervişane üslûpta olması gerektiğini ifade eder. Rind, acıyı-tatlıyı, iyiyi-kötüyü, dünyanın her türlü işini hoş gören kişiye denir. Şiirde bu felsefenin dile getirilmesi ise rindane üslûptur. Rûhî ünlü terkîb-bendinin, “yuf” redifli bendinde ve gazellerinin çoğunda bu görüşü işler.<sup>104</sup> Dervişane şiirde ise kanaat, fakr, tevekkül göz ve gönül tokluğu, iç temizliği, ruh güzelliği vb. konular işlenir. Rûhî, yukarıda sıralanan konuların işlenmesi hâlinde şiirin mükemmel olacağını vurgular. Böylece, onun şiirde muhtevayı öne çıkardığını, şekilden çok manaya, dış yapıdan çok, iç yapıya önem verdiğini söyleyebiliriz.

Rûhî, bilhassa gazellerinde rindane ve dervişane bir anlayış sergilemekle birlikte terkîb-bendinde, bazı gazellerinde ve diğer şiirlerinin bazı beyitlerinde sosyal hayata ait tenkitlerini sıralamaktan geri durmaz.

*Şiirin Konusu*

Rûhî'nin şiirlerinin konusunu incelerken, hem Rûhî'nin belirttiği konuları, hem de şiirinde bizzat işlediği konuları, ayrı ayrı ortaya koymak gerekir. Bu gözle baktığımızda onun *Divan*'ında öncelikle ve çoğunlukla işlediği temel konu aşk ve sevgilidir. O aşkı ve sevgiliyi diğer divan şairlerinin çoğunda olduğu gibi her yönüyle ele alır. Sonra insan ve tabiat gelir. İnsan ve tabiat sadece bir teşbih unsuru olarak kullanılmaz.<sup>105</sup> İnsanın

<sup>103</sup> *Külliyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 829, b. 2. Bu beyit Coşkun Ak neşrinde şöyledir:

Söz demek her kişiye semt degül ey Rûhî

Söz odur kim ola rindâne ve dervişâne. (*Bağdath Rûhî Divânı*, s. 906, G. 910/8)

<sup>104</sup> “Yuf” redifli bend için bk. Nihat Öztoprak, *Rûhî*, Timaş Yay., İstanbul 2001, s. 56-57.

<sup>105</sup> Cenap Şehabettin gibi bazı Servet-i Fünûn yazarları ve daha sonradan yetişmiş bazı şair ve yazarlar eskilerin tabiata ancak teşbih ve istiare için başvurdukları görüşündedirler. Bu görüş hem Rûhî'nin şiirleri için hem de diğer birçok divan şiiri için geçersiz bir görüştür kanaatındayız. bk. Cenap Şehabettin, “Tabiata Karşı Şâir”, *Servet-i Fünûn*, 4 Eylül 1313, 340, s. 18-20.



nelerden zevk aldığı, nelerden nefret ettiği, nasıl ve ne için dünyaya geldiği, nereye gideceği, kısaca ona ait fizikî ve duygusal her türlü özellikler konu edilir. Yeni yapılan veya restore ettirilen binalar, bilhassa tarih manzumelerinde ele alınır. Sosyal hayat bütün ayrıntılarıyla işlenir.<sup>106</sup> Rûhî'nin terkîb-bendi ve kasideleri dönemin sosyal hayatını çok canlı ve ayrıntılı bir şekilde yansıtır. Bu yönüyle çok beğenilen ve her dönemde duygulara tercüman olan terkîb-bendi, Ziya Paşaya kadar belli aralıklarla nazireler yazılarak, âdeta yenilenmiştir.<sup>107</sup>

Rûhî'nin şiirlerinde aşk, sevgili, tabiat, bina, sosyal hayat vb. dışında bunlarla ilgili âşık, rakip, meclis, şarap vb. konular da vardır. Ayrıca dönemin devlet adamları, şairleri, çeşitli meslekler ve meslek sahipleri de konu edilir. Bütün bunlar tarif, tasvir veya konu edilirken dönemin inanç, örf, âdet, atasözleri vb. unsurlarından istifade edilmiştir.

Rûhî'nin şiirlerinde belirttiği konulara gelince, o hangi konuyu veya konuları işlediğine dair fazla bilgi vermez. Yalnızca birkaç beytinde meseleye bir müdekkik olarak değil, bir sanatkâr tavrıyla yaklaşarak şiirin konusunun aşk ve sevgili olduğunu ifade eder. Şairin vazifesinin şiirinde aşkı dile getirmek, sevgilinin güzelliğini vasf etmek olduğunu ve böylece şiirin de güzel olacağını ifade eder.<sup>108</sup>

Ruhları vasfıdur ol sultân-ı hüsnün Rûhiyâ  
Gül gibi şi'rün nola ellerde bulsa imtiyâz<sup>109</sup>

Ona göre şiir güzel olmalıdır. Güzel olması için de güzelden ve güzellikten söz etmelidir. Ancak güzeli tasvir ettiği zaman şiir güzel olur ve ünü âleme yayılır. Rûhî'nin bu görüşüne dayanarak onun şiiri bir zevk ve sanat unsuru olarak gördüğünü, şiirin çirkin ve çirkinliklerle uğraşmaması gerektiği görüşünde olduğunu ifade edebiliriz.

Güzel ve güzellik yanında şiir aşkın, muhabbetin sözüdür:

<sup>106</sup> Örneğin, Rûhî'nin şiirlerinde kahvehaneler ve onların işlevleri çok ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Öneme binaen, Rûhî'nin şiirlerindeki kahvehane kültürünü tanıttığı bir çalışma hazırlamaktayız.

<sup>107</sup> Rûhî'nin Terkîb-Bendi'ne nazire yazan şairler -tespit edilebildiği kadarıyla- şunlardır: Cevrî, Sâmî, Fehîm, Sünbülzade Vehbî, Kabûlî-i Edirnevî, Abdî, Leylâ Hatun, Kandıyeli Ali Râşid Efendi, Ayetullah Recep Vahyî, Şeyh Gâlib, M. Nâci, Ziya Paşa. bk. *Bağdath Rûhî Divâmı*, s. 51.

<sup>108</sup> Konuyla ilgili diğer örnekler için bk: *Bağdath Rûhî Divâmı*, s. 495, G. 289/7; s. 640, G. 501/2; s. 742, G. 660/4; s. 1033, G. 1105/5.

<sup>109</sup> *Bağdath Rûhî Divâmı*, s. 652, G. 521/5.

Cihânda her kimi görsek taleb-kâr-ı mahabbetdür  
Anunçun söylenen dillerde güftâr-ı mahabbetdür<sup>110</sup>

matla'ıyla başlayan "muhabbetdür" redifli gazelde Rûhî, muhabbet konusunu işler. Yukarıda verilen ilk beyitte herkesin isteğinin muhabbet olmasından dolayı dillerde söylenenlerin hep muhabbet sözleri olduğunu ifade eder.

Ayrıca Rûhî'ye göre şiir, şairin sevgiliye hâlini arz etme aracıdır. Bu maksatla şiirde şairin duyguları, düşünceleri, ıstırapları, sevinçleri ve hayatı konu edilir:<sup>111</sup>

'Arz iderüz gazeller ile yâre hâlimüz  
Biz Rûhiyâ zarîflerüz nüktedânlaruz<sup>112</sup>  
Ol şâh-ı hüsne hâlünü i'lâm ise eger  
Bu şi'r-i ter yeter sana bir hasb-i hâl-i hâs<sup>113</sup>

#### *Şiirden anlayanlar ve şiire itibar edilmesi*

Diğer divan şairleri gibi Rûhî de, bazen beyitlerinde şiirin zevkine varıp bu sanattan anlayanları konu edinir. Onlardan ehl-i belâgat, nüktedân, ehl-i kemâl, ehl-i irfân, ehl-i hak, çeşm-i hak-bîn vb. ifadelerle edebî, ilmî, ahlâkî, hakkı teslim etme, zevk sahibi olma vb. niteliklerini vurgulayarak söz eder.<sup>114</sup> Böyle nitelikli şahısların şiirlerine iltifat etmelerinden gurur duyar ve bu durumu şiirinin mükemmelliğine delil sayar. Bilhassa övülen şahsın şiirden anlayıp anlamadığı, şiirine iltifat edilip edilmediğini konu eder.

Seni koyup kime sunsun kasîdesin Rûhî  
Kanı senün gibi bir nüktedân kadr-şinâs<sup>115</sup>  
Sana bu feyz yeter şi'rden ey Rûhî kim  
Anılır ehl-i kemâl içre hemîşe adun<sup>116</sup>

<sup>110</sup> *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 446, G. 214/1.

<sup>111</sup> Konuyla ilgili diğer beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 76, K, b. 25; s. 199, M, b. 10; s. 513, G. 316/5.

<sup>112</sup> *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 630, G. 487/5.

<sup>113</sup> *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 673, G. 554/4.

<sup>114</sup> Konuyla ilgili beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 330, G. 40/5; s. 340, G. 54/5; s. 735, G. 648/5; s. 805, G. 754/5; s. 1026, G. 1095/2.

<sup>115</sup> *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 91, K, b. 26.

<sup>116</sup> *Bağdath Rûhî Dîvâm*, s. 729, G. 637/7.

Rûhî, yukarıdaki ilk beytinde kasidelerin gelişi güzel her devlet büyüğüne sunulamayacağını, nüktedanlara; hâsılı şiirdeki sanat, mana ve hayallerdeki incelikleri kavrayabilen ve aynı zamanda kıymet bilenlere sunulabileceğini vurguluyor.

Sadece ehl-i dil, ehl-i kemâl, ehl-i belâgat vb. Rûhî'nin şiirlerine iltifat etmez; hâsîd bile hakkı gören göz ile (objektif olarak) baktığında, onun şiirlerinin hakkını teslim eder ve över:

Hâsîd insâfa gelüp Rûhiyi tahsîn eyler  
Çeşm-i hak-bîn ile eylerse bu güftâra nazar<sup>117</sup>

Nitekim o şiirine güvendiği için, düşmanın çekemezliliklerinden gam yemez:

Gam yimem kadh-i 'adûdan ki benüm ey Rûhî  
Bildürür rûtbemi erbâb-ı kemâle gazelüm<sup>118</sup>

Rûhî'ye göre şiire itibarın ölçüsü çok okunması, ezberlenmesi ve şiirin adının anılmasıdır. İtibar için şiirde konu ve üslûp önemlidir. Halkın sevdiği din ve devlet büyüklerinin konu edilmesi, güzellerin tasvir edilmesi ve ayrıca şiirin edalı, muhayyel ve manalı olması gerekir.

Dirsens ki bula nazmun 'avâlimde i'tibâr  
Dîbâce-i kelâmını kıl medh-i çâr-yâr<sup>119</sup>

Rûhî, şiire ilgi gösterilmemesinden de şikayetçidir.

Elemler geçmese evkâtımız nutk itsek ey Rûhî  
Ekâbir bezl-i ihsân itse şi're i'tibâr olsa<sup>120</sup>

Fuzûlî de şiirin kıymetinin bilinmemesine dikkat çekerek "Allah bilir ki, eğer bir alıcı olsaydı, ortaya bin gizli hazine çıkarırdım" der:

Billah ger olaydı bir harîdâr  
Bin genc-i nihân kılurdum izhâr<sup>121</sup>

<sup>117</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 523, G. 330/8.

<sup>118</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 823, G.781/5. Beyitte "zemmetme, çekiştirme" anlamlarına gelen "kadh" kelimesi Coşkun Ak tarafından "kadeh" şeklinde okunmuştur. "kadeh" kelimesi vezin ve anlam bakımından uygun değildir. Ayrıca beyitte geçen "gazel" kelimesinin, hem nazım şekli olarak, hem de şiir karşılığında kullanıldığını hatırlamalıyız.

<sup>119</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 66, K, b. 1; Konuyla ilgili diğer beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 735, G. 648/4-5; *Külliyyât-ı Eş'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 255, b. 11. Ayrıca bu çalışmada bk. "Şiir muhayyel ve rengin edalı olmalı" maddesi.

<sup>120</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 893, G. 921/8. Not: "Ekâbir" kelimesi Coşkun Ak tarafından her hâlde yanlışlıkla "Ana bir" şeklinde okunmuştur.

<sup>121</sup> Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnûn*, haz. Muhammet Nurdoğan, İstanbul 1996, s. 512, b. 3093.

Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'ına yazdığı *Cân u Cânân* adlı naziresinde şair Refî, "Şayet râğbet eden olsaydı, onu (Cân u Cânân'ı) Şeh-nâme gibi yapardım" diyerek Şeh-name seviyesinde kıymetli ve hacimli bir eser ortaya koyabilecek güçte olduğunu, ancak şiire râğbet edilmediği için bu kadar yazdığını dile getirir (sosyal çevre ve zamandan şikâyet bölümü).

Şeh-nâme kadar iderdim ıtrâ  
Bir râğbet iden olaydı ammâ<sup>122</sup>

#### *Nazım şekilleri ve gazel*

Rûhî'nin çok sevdiği ve en çok örnek verdiği nazım şekli gazeldir. 1115 gazelle Türk edebiyatının Zâtî ve Muhibbî gibi çok gazel yazan şairleri arasında yer alır. Yer yer nazım şekillerinden söz ettiği beyitlerinde de daha çok gazel üzerinde yoğunlaşmıştır. Gazelin konusu, tarzı, kendi gazellerinin durumu hakkında bilgi veren beyitler, diğer Dîvan şairleriyle kıyaslandığında oldukça fazladır.

Gazellerinde umumiyetle aşkla ilgili her türlü acı, sıkıntı, mutluluk, sevgi vb. içli duyguları ve sevgiliyle ilgili güzellik, incelik, ilgi, ilgisizlik, istîğna vb. hususları ağırlıklı olarak dile getirir. Bu tür gazellerini âşıkane olarak niteler.

Revâ mı Rûhîyi katl idesin gel insâf it  
O gidicek gazeli âşıkâne kim söyler<sup>123</sup>

Bazı gazellerinde dünyanın geçiciliği, dünya ve hayata aldırış etmeme, dertleri zevk edinme, meyhanenin fazileti, iki yüzlülüğün kötülüğü vb. konulardan söz eder ki, bu türlerini de rindane olarak adlandırır:

Rûhiyâ vird-i zebândır sözimüz yârâna  
Böyle rindâne gazel dimede mümtâzlaruz<sup>124</sup>

Rûhî'ye göre gazelde sevgili konu edilmelidir. Hem de öyle canlı ve içten anlatılmalıdır ki, okuyanlar gazelin tesiriyle sevgiliyi görmeden ona âşık olmalıdır:

Eylemiş hüsnine dünyâyı kulakdan âşık  
Rûhiyâ hak bu ki fettân-ı zamândur gazelün<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Refî-i Âmidî, *Cân u Cânân*, haz. Nihat Öztoprak, Türk Gev Yay., İstanbul 2000, s. 282, b. 2192.

<sup>123</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 407, G. 158/7.

<sup>124</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 640, G. 501/5.

<sup>125</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 715, G. 616/5.

Gazellerini konularına göre adlandırmanın yanında onlara bağlı olarak üslûplarına göre de, mestane, selis, gül gibi rengin, rengin-eda, has-eda vs. adlarla anar.

Böyle mestâne gazeller dîrsen ey Rûhî nice  
Kılmasun tab‘-ı selâset-bahşuna a‘dâ hased<sup>126</sup>

Âşıkane gazeller âşığın sevgiliye hâlini arz etme aracıdır.

Bu âşıkâne gazeller nedür yine Rûhî  
Efendüne gazezün ‘arz-ı hâldür bilürin<sup>127</sup>

Rûhî gazel nazım şeklinde oldukça iddialıdır. Sevgilinin yanağının vasfıyla gül gibi rengin olan gazellerinin Anadolu’da ince manalı söz söyleme yeteneğine sahip kişilerce makbul tutulduğunu söyler. Hatta eski şairlerden üstün olduğunu “Eskiden gelen münşiler benim devrime erseler beni söz ilminde üstat edinirlerdi” diyerek ifade eder. Aşağıdaki beyitlerde kafiye bulmada üstün olduğunu ve yeni tarz gazel yazmaya yani gazel tarzını yenilemeye kadir olduğunu belirtir.

Sensin ol kâfiye-perdâz ki kâdîrsin eğer  
Tarz-ı âhirde gazel fennini itsen i‘câd  
İrseler devrüne sâbıkda gelen münşiler  
İdinürlerdi seni fenn-i sühanda üstâd<sup>128</sup>

İlk beyitte kendisinin gazel tarzını yenileyebilecek kabiliyette olduğunu belirtmesi gazel tarzının her devirde yenilenebileceğine dikkat çeken bir ifadedir. Bu anlayış, divan şiirinin şaire nasıl ve ne kadar şahsî serbestî tanıdığını vurgulaması bakımından fevkalade önemlidir. Kanaatimizce burada, gazelin aruzla yazılması, kafiyeleli olması, kafiye düzeninin olması, beyit sayısı vb. bir kaç hususun dışında, mana, mazmun, hayal ve kafiye orijinallliği bakımından yeni olması, taklit olmaması, her şairin şiirine kendi damgasını vurması kastedilmektedir. Aşağıdaki beytinde “taze gazeller” yazdığını söyleyen Rûhî’nin, yukarıda dile getirilen anlayışı kastettiği şüphesizdir.

<sup>126</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 389, G. 132/5. Konuyla ilgili diğer beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 427, G. 185/8-9; s. 471, G. 252/4; s. 566, G. 390/7. Ayrıca bk. “Şiir muhayyel, selis ve rengin edalı olmalı” maddesi.

<sup>127</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 865, G. 846/5.

<sup>128</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 142, K, b. 7-8.

Hemîşe tâze gazeller dirüz anuñün kim  
Biz ol gazâli dilâ mâil-i gazel bilürüz<sup>129</sup>

Rûhî gazel dışında yalnızca iki beytinde kasidelerinden söz eder ve kaside yazmakta da güçlü olduğunu söyler.

Kasîde söylemeğe kudreti olan söyler  
Kimün ki var hüneri sanman eyleye mestûr<sup>130</sup>  
Elümde kavs-i kasîde kepâde olmışdur  
Kepâdemi çekemez lik değme bir kavvâs<sup>131</sup>

### Şiirde mana

Klâsik Türk şiirinin başlangıcından itibaren günümüze kadar şair, yazar ve edebiyat tarihçilerinin üzerinde en çok durdukları ve münakaşa ettikleri konu herhâlde şiirde mana ve şeklin yeridir. Bazıları şiirde manayı, bazıları şekli daha önemli bulmakta, bazıları ise her ikisinin de aynı oranda önemli olduğunu savunmaktadırlar.<sup>132</sup> Konuyla ilgili Rûhî'nin

<sup>129</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 646, G. 511/4.

<sup>130</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 95, K, b. 51.

<sup>131</sup> *Bağdath Rûhî Dîvânı*, s. 91, K, b. 27. Coşkun Ak neşrinde (cilt I, s. 91) bu beytin ikinci mısraında bulunan “kavi” kelimesi fazladır. Aynı beyit 26'ncı sayfada bir konuda örnek olarak verilirken ikinci mısradaki “lik” kelimesi unutulmuş, “kavvâs” ise yanlışlıkla “gavvâs” şeklinde kaydedilmiştir. Bilindiği gibi gavvâs gayin harfiyle yazılır ve dalgıç anlamındadır, kavvâs ise kaf harfiyle yazılır ve okçu anlamındadır. Beyitte okçu anlamında kullanıldığı açıktır.

<sup>132</sup> Şiir incelemelerinde kabaca şiirin iç ve dış olmak üzere iki yapısından bahsedilir. Umumiyetle iç yapı ile anlam, dış yapı ile şekil hususiyetleri kastedilir. Şiirde mana ve şekilden neyin kastedildiğini ayrıntılı olarak kavramak için bk, H. Tolasa, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1983, s. 370, 373, 333-347; Mine Mengi, “Divan Şiiri ve Bıkr-i Ma'nâ”, *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 22-29; Aynı yazar, “Divan Şiir Dilindeki Mana, Mazmun, Nükte Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *age.*, s. 30-44; Muhammet Nur Doğan, “Klâsik Türk Edebiyatında Sanat ve Şair Felsefesi”, *Eski Şiirin Bahçesinde*, Ötüken Yay., İstanbul 2002, s. 110-115. Örnek olması bakımından burada Şeyh Gâlib, İsmail Safa, Ahmet Haşim, Orhan Veli ve Necip Fazıl Kısakürek'in konuyla ilgili görüşlerini verelim:

*Şeyh Gâlib*: “Şarâb-ı ma'niye Gâlib piyâle elfâzın (=Ey Gâlib lâfızların mana şarabına kadehtir) mısraında lafzı (kelime, söz) piyale (kadeh)ye, manayı şaraba benzetecek şiirde kelimelerin mana için bir vasıta olduğuna dikkat çeker. (Mısra için bk. *Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Muhsin Kalkışım, Ankara 1994, Akçağ Yay., s. 294, G. 76/6.)

*Ahmed Haşim*: “Şiirde herşeyden evvel ehemmiyeti hâiz olan kelimenin manası değil, cümledeki telâffuz kıymetidir. Şairin hedefi, her kelimenin cümledeki mevkiini, diğer kelimelerle olacak temas ve tesadümünden ve esrarengiz izdivaçlardan

beyitleri arasında onun düşüncelerini açık bir şekilde yansıtacak beyitler azdır ve onlarda da görüşler net değildir. Diğer şairlerde olduğu gibi Rûhî de, aruz ve kafiye'nin şiirin tartışılmaz unsurları olduğunu düşünür. Bu yüzden şiirle ilgili görüş belirtirken bunlar üzerinde durmaya bile gerek duymaz. O, şiirin manası üzerinde durur ve şairin gücünü mananın belirlediğini ifade eder. Bir beytinde,

Hamdüli'llâh olmadık Rûhî o ehl-i nazmdan  
Kim ola şi'rinde elfâz u ma'ânî var yok<sup>133</sup>

diyerek, bir taraftan şiirinde lâfız ve mananın varlığı yokluğu farkedilmeyen nazm ehlini tenkit ederken, diğer taraftan da, şiirde kelime unsurunu hedef alan lâfzın ve mananın güçlü olması gerektiğini vurgular. Şu beytinde mana icat etmekle övündüğünü görüyoruz.

İ'câd-ı ma'ânîde iden Rûhiyi mümtâz  
İhsân-ı 'Alî mihr-i 'Alî 'avn-ı 'Alîdür<sup>134</sup>

---

mütehasıl tatlı, mahrem, havaî veya haşin sese göre tayin ve müteferrik kelime ahenklerini, mısraın umumî revişine tâbi kılarak, mütemevvic ve seyyalî, muzlim veya muzî, ağır veya serî hislere, kelimelerin manası fevkünde, mısraın musiki temevvücâtından, nâ-mahdud ve müessir bir ifade bulmaktır." bk. Ahmed Haşim, "Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Ahmet Haşim Bütün Şiirleri*, haz. İnci Enginün – Zeynep Kerman, Dergah Yay., İstanbul 1987, s.72. (Bu makalenin asıl metni için bk. Ahmed Haşim, "Şiirde Mana ve Vüzûh" *Dergâh*, nr. 8, 5 Ağustos 1337/1921, s. 113-114) diyerek şiirdeki âhenk ve musikînin manadan daha ehemmiyetli olduğunu vurgular.

*İsmail Safa*: "Bir büyük şâir, kafiye'li fakat vezinsiz, yahut vezinli kafiyesiz veyahut hem vezinsiz hem kafiyesiz şeyler yazar, şiir olur; sonra ben sanâyî-i bediânın kaffesini bir beyitte toplar, nihayetini nâgüfte, nâşenîde nânüviste bir kafiye-i mukayyede ile bağlarını da yine... hayfâ ki evet hayfâ ki şiir söylemiş olmam" diyerek şiirde esas şartın şairlik olduğunu ifade eder. (bk. İsmail Safa, "Kafiye", *Servet-i Fünûn*, 27 Şubat 1312, 313, 3-6.)

*Orhan Veli* de şiirin beş duyuya değil kafaya hitap etmesi gerektiğini ve şiirin bütünüyle manadan ibaret olduğunu söyler. (bk. Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, İstanbul 2000, s. 108.)

*Necip Fazıl Kısakürek*'e göre şiirde şekil ve kalıp mananın iskeletidir. Güzel olan veya güzelliği gösteren iskelet değil onu çevreleyen surat ve vücuttur. İnsanların güzel ve çirkine bakarken onların iskeleti görünmez. N. Fazıl bu görüşlerine şöyle devam eder "Öyleyse bir şiire baktığınız zaman onun iskeletini görmemeliyiz. Görmemeliyiz ki, gözlerine, dudaklarına, belinin inceliğine ve bacaklarına ve bütün bunların bir arada düğüm hâlindeki toplu endamına hayran olabilelim" (Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, İstanbul 1979, 7. Baskı, s. 453.)

<sup>133</sup> *Bağdath Rûhî Divâmı*, s. 703, G. 599/8.

<sup>134</sup> *Bağdath Rûhî Divâmı*, s. 426, G. 183/5.

Bir başka beytinde ise bir şiire gazel denilebilmesi için okununca zevk vermesi gerektiğini bildirir.

Rûhiyâ her denilen şi' re gazel mi dinülür  
Gazel oldur kim ola okunıcağ hâlet-bahş<sup>135</sup>

Rûhî bu beytinde gazel tekniğini taşıyan her şiire gazel denilemeyeceğini, gerçek gazelin keyif vermesi gerektiğini vurgulayarak, gazelin şekilden ibaret olmadığına, insanları güzel yönde etkileyici ve samimî özellikler taşıması gerektiğine dikkat çeker.

Rûhî'ye göre şiirde vezin ve kafiye yeterli değildir. İyi bir şiir için bunların dışında rengîn eda, eda-yı has, güçlü ifade ve estetik değer gereklidir.

Bir iki beyt-i mevzûn dimeğe herkesde kudret var  
Hüner Rûhî gibi rengîn edâya mâlik olmakdur<sup>136</sup>  
Sühanda İsi-i vaktem bana müsellemdir  
Kelâm-ı mevhibet-âsâr u rûh-bahş enfâs<sup>137</sup>

Yukarıda ard arda sıralanan konulardan da anlaşılacağı gibi Rûhî, şiirin muhteva özellikleri üzerinde uzun uzun durmuş ve şekil hususiyetlerinden yok denecek kadar az söz etmiştir. Ona göre şiir, birtakım ölçüleri olan bir metin ortaya koymak değil, insanların duygularını ve düşüncelerini dile getirdiği bir araçtır. Bu yüzden şiir faydalı, can bağışlayıcı, gönül alıcı, gönül açıcı, muhayyel, rindane, dervişane vs. olmalıdır.

Ne var ki, bunları söylerken onun kastı, Batı tesirinde gelişen edebiyatımızda görüldüğü gibi şeklin terk edildiği veya en aza indirildiği bir şiir özlemi değildir. Ona göre şekil mecburîdir. Birtakım şekil özellikleri, şiirin olmazsa olmaz vasfıdır. Zaten gazelin tanımı da bu fikri destekliyor. Bu sebeple onlardan söz etmeye bile gerek duymaz. Ancak şeklin yanında mananın da mükemmel olması gerektiğine inanır. Şekil ve mana bir arada olmalıdır, zira her ikisi de gereklidir. Bu görüşünü, bir beytinde, şarap ve kadeh benzetmesiyle açıklar. Mest edici bir şiirde kelimeler kadehe, mana da ona konulan şaraba benzer. Asıl maksat şarap içmektir, ancak onu içe-

<sup>135</sup> *Külliyât-ı Eş 'âr-ı Rûhî-i Bağdâdî*, İstanbul 1287, s. 253, b. 17.

<sup>136</sup> *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 530, G. 338/8. Konuyla ilgili diğer beyitler için bk. *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 581, G. 416/5; s. 366, G. 95/8; s. 159, K, b. 20; s. 427, G. 185/8-9.

<sup>137</sup> *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 91, K, b. 28. Coşkun Ak neşrinde yanlışlık eseri olarak "rûh-bahş-ı enfâs" şeklinde terkib yapılmıştır.



bilmek için kadeh şarttır. Kadehin güzelliği bir başka deyişle seçilen kelimelerin inceliği ve zarafeti şarabın görünüşünü etkilediğinden, içenin zevkini okşar ve şarap daha zevkli içilir.

Seyr iden eş'ârını mest-i müdâm-ı feyz olur  
Kim ma'ânî bâde-i müşkînidür elfâzı câm<sup>138</sup>

### S o n u ç

Rûhî gazel karşılığında en fazla şiir kelimesini kullanır. Onunla birlikte söz, sühan, nazm, kelâm, güftar, elfaz kelimelerine de yer verir. Onun kullanımında şiirle nazm kelimeleri arasında fark vardır. Nazm kelimesiyle daha çok şekli aşamamış manzumeleri, şiir kelimesiyle hem şekil, hem mana bakımından başarılı olanları kastetmektedir. Ona göre şiir kısa, faydalı, can bağışlayıcı, ruh verici, mu'cizevî ve büyülü olmalıdır. İçinde fazla bir harf bile bulunmamalı; gönle hitap etmeli; saf, taze, muhayyel, selis, rengin edalı, rindane ve dervişane olmalıdır. Diğer divan şairlerinde de görüldüğü gibi, o da şiiri altın, dür, cevher, la'l, vadi, mülk, bağ, iklim, gül bahçesi, çemen, nihâl, meyveli ağaç, gül, murg, oğul, âb-ı zülâl, dost, cihangir, kılıç, ben, zülûf, gece, ruh vb. unsurlara benzetir.

Aruz ve kafiyeşi şiirin vazgeçilmez unsurları olarak görür. Bu yüzden üzerlerinde durmayı gerekli bile görmez. Ona göre şiirin güzelliğini ve şairin gücünü şiirdeki mana belirler. Rûhî'ye göre şiir yazmak için öncelikle âşık olmak, bunun yanı sıra bilgili ve arzulu olmak gerekir. Zira şiirin temel konusu aşk ve sevgilidir. Âşık olmadan şiir yazılmaz. Şiir aşkı dile getirmek ve güzeli anlatmak için yazılır. Şiirin güzelliği, ele aldığı konuların güzelliğinden gelir. Onun için şiirde, güzel ve güzelliklerden söz edilmelidir. Rûhî'nin bu anlayışına dayanarak onun, şiiri bir zevk ve sanat unsuru olarak gördüğü, şiirin çirkin ve çirkinliklerle uğraşmaması gerektiği görüşünde olduğu ifade edilebilir.

Rûhî, kısa şiirin faydalı olduğuna, ya da faydalı şiirin kısa olması gerektiğine inanır. Bu anlayış onu, az sözle çok şey anlatma ve faydalı şeyler söyleme anlayışı olan hikemî tarza yaklaştırır. Gerçekten de onun gazel ve kasidelerinin beyit sayıları -bir kısmı istisna tutulursa- azdır. Başta terkîb-

<sup>138</sup> *Bağdath Rûhî Divânı*, s. 147, K, b. 34. Coşkun Ak neşrinde ikinci mısra "Kim ma'ânî bâde-i müşkîni dürr-elfâzı câm" şeklinde okunmuştur. Anlam bakımından bu okunuşun yanlış olduğu kanaatindeyiz.

bindinde olmak üzere, gazellerinde de öğüt verici beyitleri vardır. Bu yönüyle o, hikemî şairlerden sayılmasa da, tarzın geçmişten gelen bir müjdecisi, ya da Nâbî ve ekolünün 16. yüzyıldaki habercisi sayılabilir.

Rûhî, çok sevdiği nazım şekli olan gazelde oldukça iddialıdır. Gazellerinin mükemmeliyetinden sık sık söz eder. Gazelde eski ve yeni şairler arasında üstat olduğunu, kafiye bulmağa ve gazel tarzını yenilemeğe muktedir olduğunu iddia eder. Ona göre her şair kendine has yeni mana, hayal ve mazmunlar bulmalıdır. Bu anlayışıyla Rûhî bize, şiirde şairin bağlı olduğu kuralları ve özgür olduğu hususları göstererek klâsik şiir anlayışının mahiyetini vermiş oluyor. Ona göre klâsik edebiyatımızda şekilde (dış yapı) standartlara bağlılık, manada (iç yapı) farklılık ve yaratıcılık vardır. Şair, eskilerin kullandığı bir nazım şeklini aynı standartlarla kullanmalı, ama aynı mazmunları, aynı manaları, aynı hayalleri kullanmamalı, bunlarda kendine has yenilikler yapmalıdır. Gerçek şair bunu başarabilendir.

Rûhî'ye göre herkes şiirden anlamaz. Ondan ancak ehl-i belâgat, nüktedan, ehl-i kemal, ehl-i irfan, ehl-i hak, çeşm-i hak-bîn olanlar anlar. Bu yüzden şiirden anlamayacaklara şiir sunulamayacağını dile getirerek şairlerin caize için her önüne gelene şiir yazmadıklarını, en azından böyle olması gerektiğini vurgular. Ona göre şiirden anlayanların iltifatları önemlidir.

Rûhî'nin şiir anlayışını devrinin (16. yüzyılın) anlayışı olarak da görebiliriz.

Son olarak belirtmeliyiz ki, Rûhî'nin şiir anlayışını ortaya koymak için yapılan bu çalışmanın hazırlıkları esnasında da görüldüğü kadarıyla klâsik Türk edebiyatının şiir, şair ve edebiyat görüşlerini içeren çok az sayıda çalışma vardır. Bu yüzden bu makalede yapılmaya çalışıldığı gibi öncelikle şairlerin görüşleri araştırılmalı ve daha sonra onları birleştirmek suretiyle bütünüyle klâsik Türk şiirinin poetikası ortaya konulmalıdır.

## “UNDERSTANDING OF RUHI'S POETRY”

*Abstract*

*There is hardly any well composed permanent study on the Turkish Classic Poetry (also called the Divan Poetry) neither at the time when it lived nor at the present time. However, there have been written some big and small articles and works on the issue ever since Tanzimat, which are, unfortunately, inadequate to meet the standard. In order to accomplish or deepen such study we need to know all about the opinions of a poet.*

*To this end, the study presented here belongs to Ruhi of Baghdad, whose poetic views have been brought to light. We often come across his poetic thoughts in his last verses of lyrics (Ghazals), in his odes of self glorification and in his other pseudonym verses. This study renders the subject matters, themes, views, style and rhetoric approaches of his poetry by scanning his full anthology (Divan). In addition to these, the circumstances and views that gave birth to Ruhi's poetry and remarks of critics and his literary terms have been added.*

*Keywords*

*Ruhi of Baghdad, poem, poet, poetry, divan poetry, classic Turkish poetry.*



## ŞEYH GÂLİB'DE ATEŞ İMAJINA DÂİR\*

Pervin ÇAPAN\*\*

### ÖZET

Klâsik Türk şiirinin iki boyutundan biri söz, diğeri ise manadır. Şiire değer katan bir unsur olarak mana, 17.yy.'dan itibaren, Sebki Hindî'nin de tesiriyle, şiirdeki rolünü daha da güçlendirir. Anlamca dolgunlaşan şiir dili, söz açısından kısalmış, az sözle çok şey ifade etme arzusu, şaire yeni açılımlar sağlamıştır. Kelimelere yüklenen bu yan anlamlar (connotation), manaca zengin bir imaj dünyası ve bir şiir dilinin varlığını doğurur. Bu zenginlik okuyucuya, hemen görülenin dışında, görülmeyeni sezdiren bir dünyanın da kapılarını açar. Okuyucu şiirin büyüklüğüne, sanki bir bilmece çözer gibi ulaşır. Şiirde var olan sembollere gizlenen bu "açık sır", şiirin yorumuna da bir başka değer katar.

Bu makalede, Klâsik şiirin en güçlü sesi ve son temsilcisi olan Şeyh Gâlib'in "âteş" redifli gazeli, sezdirmediği imaj dünyası etrafında yorumlanacak ve Klâsik şiir geleneğine katkıları tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler:

Klâsik Türk şiiri, Şeyh Gâlib, imaj, âteş.

### Giriş

Edebî metinlerin dili, sanatkârın ana dilden yaptığı şuurlu bir seçim, ferdî tarzda tasarrufudur. Bu noktadan itibaren edebî eserin dili, bir "üst dil" olma fonksiyonuna yükselir. Sanatkârın dilini, ilim ve gündelik hayatın dilinden ayıran en önemli unsur, kelimelere yüklediği sembolik anlamlardır. Bu alegorik bir anlatım gibi görünse de, aslında alegoriden oldukça farklıdır. İoanna Kuçuradi, bu iki kavram arasındaki farkı, felsefi olarak açıklarken; "Belli bir kavramın somut şeylerle gösterilmesi olan alegorik anlatış herkesce kabul edilmiş değerlendirmelere dayandığı hâlde, simgesel anlatışta kavramlar değil, kişi tiplerinin, dolayısıyla insanın yapı-

\* Bu makale, Muğla Üniversitesi, Uluslararası İmgebilim Sempozyumu (24-28 Nisan 2004)'na sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek, genişletilmiş hâlidir.

\*\* Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/cpervin@mu.edu.tr

sında var olan şeyler sorunlar, değer ilişkileri, somut olanlarla, somut örnekleştirilmiş kişilerle, kişiler arası ilişkiler ve davranışlarla verilmek istenmektedir. Simgesel anlatışın hareket noktası gerçeklik, alegorik anlatışınki ise kavramlaştırılmış gerçekliktir.” diyor. Yine Kuçuradi'ye göre; “Sanat eserinde anlatılan şey mitos (fiction)tur ve her mitos gerçekliğin veya gerçek bir olayın simgelerle yorumlanmasıdır. Simgesel anlatışın hedefi gerçeği yeniden yoğurmaktır. Simgesel ifade bir eserde hem görünen, hem de görünce hemen anlaşılabilir anlamın dışında daha fazla bir anlamı içeren bir ifade biçimi olduğuna göre, eserin içinde ilk bakışta görünenin dışındaki başka anlamın ne olduğu sorusu okuyucuların kafasını en fazla kuralayan bir sorudur.”<sup>1</sup> Şahin Uçar ise sembol için: “*Sembol* kullanım tarzı ve mana itibarıyla bağımsızdır, kendini yenileyebilir ve başka bir şiirde bir kere daha yeniden ele alınınca, yepyeni bir ışıkla parlayabilir, yani contexte göre manası değişir. Onun içindir ki ‘klişe mazmûnlardan’ söz ediliyor” demektedir.<sup>2</sup> Bir başka ifadeyle, okuyucu sembollerle örülen eserin içinde bulunan bir başka anlamı sezmeye çalışır. Çünkü şiir anlaşılmaktan çok, sezilmeye açıktır ve okuyucu âdeta bir bilmece çözer gibi eseri çözmeye yönelir. Bu gayret çağdaş bir sanatkarı anlama yolunda belki yanlış bir yol olsa da, Klâsik bir şairin eserini anlamlandırma yolunda gereklidir. Özellikle Klâsik Türk şiirinde bu kabil kavramlaştırılmış sembollerin anlaşılıp sezilmesine, şiirin çözümlenmesi yolunda çok ihtiyaç vardır.

Klâsik Türk şiiri “mazmûn” denilen ve ilim adamlarının lûgat anlamlarında birleşmelerine karşılık, edebî eserdeki fonksiyonu itibarıyla daima tartıştıkları imajlarla doludur. Asırlar boyunca bazen aynen tekrarlanan, bazen yenilenerek çoğalan ve anlamı genişleyen bu semboller, şairlerin edebî şahsiyetini değerlendirirken bir üstünlük, orijinalite ve ayrıcalık unsuru olarak da karşımıza çıkmaktadır.

R. Waldo Emerson'a göre; “Şairler manasını bizzat kendilerinin dahi anlamadıkları büyük ve mânidâr sözler söylerler.”<sup>3</sup> Bu söz edebiyat tenkidcilerinin çok sık tekrarladıkları, bir Arap atasözünü çağrıştırmaktadır ki, o da; “mana şairin karnındadır” şeklindedir.

<sup>1</sup> Gönül Tekin, “Edebî Eserlerin Değerlendirilmesine İoanna Kuçuradi'nin Getirdiği Yeni Bir Yaklaşım”, *TUBA* 25, 2001, s. 5-6.

<sup>2</sup> Şahin Uçar, “Mânâ ve Mazmûn”, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1997, s. 460.

<sup>3</sup> Uçar, *a.g.e.*, s. 424.

Mazmûn herşeye rağmen, şiirde var olmadığı hâlde sezilen veya varsayılan bir anlam değildir. Anlamı Arapça'da “zımmen söylenilmiş şey” olmakla birlikte, okuyucu mazmûna, şiirde somut olarak var olan bazı kelimeler aracılığıyla ulaşır. Goethe, ilâhî alana yönelen bu durumu, “âşikâr sır” (open secret) tabiriyle karşılamaktadır. Bu açık sırrın çözümü de, bir dil felsefesi problemi olarak, tenkitçilerin önünde durmaktadır. Klâsik şiirde bir sembolik değer olarak karşımıza çıkan mazmûnların anlaşılabilmesi, sadece bir şiirin içindeki herhangi bir mısraı, kelimeyi veya sembolü anlamakla da mümkün görünmüyor. Bu bütün bir dili ve hatta kültürü öğrenmeyi de gerekli kılmaktadır. Şiir dili, Şahin Uçar'a göre; “ ... kendi gerçeklerini kendisi seçer, onları tecrid eder, etiketler, kalıplaştırıp putlaştırılmış bir başka dünya yaratır.”<sup>4</sup> Bu durumda iyi bir imaj ne aşılamayacak kadar geniş bir uçurum teşkil etmeli, ne de okuyucunun dikkatini çekemeyecek kadar yakın bir ilgi kuran, günlük dile mal olmuş, alışılmış bir benzetme olmalıdır.<sup>5</sup>

Şeyh Gâlib, asırlar boyunca gelişen Klâsik Türk şiirinin, XVIII. yy.'da ulaştığı bir zirve isimdir. Asıl adı Mehmed Es'ad'dır. Şiirlerinde Gâlib mahlasını kullanır. 1757 (H. 1171) yılında, İstanbul'da doğmuştur. Babasının mensubiyeti sebebiyle eğitimini Mevlevîler arasında, şiir ve edebiyat sohbetlerinin sıkça yapıldığı bir çevreden alır. Gâlib daha sonra bu tarikata derviş ve manevî eğitimini tamamlayarak 1787'de dede olur. 1791'de ise Galata Mevlevîhânesi şeyhliğine atanır. Bir yandan Mesnevî dersleri verir, bir yandan da genç yaşta başladığı şiir çalışmalarını sürdürür. 1799 (H.1213) yılında vefat eder. Mezarı Galata Mevlevîhânesi'nin bahçesinde dir.

Gâlib'in edebî şahsiyetini ören hususlar; mutasavvıf oluşu, Sebki Hindî denilen edebî mektebin tesirini şiirlerine taşıması, soyut kavramlara dayanan zengin bir hayal dünyasına sahip oluşu, coşkun bir ruh şairi olarak şiirlerinde ıztırabı işlemesi, yeni mazmunlarla Klâsik Türk şiirini âdeta yenilemesi, şeklinde sıralanabilir. Dil ve üslup özellikleri itibarıyla bakılacak olursa, Şeyh Gâlib'in şiir dili, Sebki Hindî edebî mektebinin benimsediği özellikleri taşır. Bunlar sözde anlam ve hayal zenginliği, zarafet ve incelik, “münakkahiyyat” diye nitelenen, az sözle çok şey ifade etme yeteneğidir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Uçar, *a.g.e.*, s.446.

<sup>5</sup> Uçar, *a.g.e.*, s. 458.

<sup>6</sup> Halûk İpekten, *Şeyh Gâlib, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ 1996, s. 7-31.

Şiir dilinin özellikleri itibarıyla bakıldığında, Şeyh Gâlib'in de mensub olduğu Sebk-i Hindî mektebi, XIX. yy.'da realizm, naturalizm ve parnasizme karşı olarak ortaya çıkan sembolizm ile pek çok açıdan örtüşmektedir. Sembolizm de, Sebk-i Hindî de görülen ve açık sır niteliği taşıyan mazmunlara çok yakın bir düşünceden doğmuştur. Sembolizm sanatta, "ruhun gizli güçlerine, sezgiye, müziğe, idealizme dayanan, algılanan gerçeklerin ötesinde daha başka gerçeklerin, bir gizliliğin olduğuna inanır."<sup>7</sup> Türk şiirinin sembolist şair olarak nitelenen ismi Ahmet Hâşim; "... belâgate dayanan eski şiir, okuyucunun zekâsına hitab ediyordu. *Sembolizm ise ruhuna hitab eder. Zekâ tahta bir levha gibi ancak kuvvetli vuruşlarla ses çıkarır. Hâlbuki ruh ince tellerden yapılmış havâî bir rebaptır.*"<sup>8</sup> der. Bir edebiyat tarihi hocası olan ve klâsik manada son metin şârihi olarak kabul edilen Ali Nihad Tarlan; " Sanat Bakımından Edebiyatımızın Dâhilî Tekâmülü" başlıklı yazısında, mazmun kavramı üzerine geniş bir değerlendirme yaparak, Şeyh Gâlib'in şiirinden yola çıkarak, bir anlamda Hâşim'e şöyle cevap verir: "... Dîvan edebiyatı sanatkârları asırlarca muayyen mazmûnlar üzerinde oynayıp durmuşlardır. Hatta bu edebiyatı sun'î bir zekâ oyuncağı sayanların tek dayanak noktaları da budur."<sup>9</sup> Çünkü bu mazmunların bazıları müşebbehünbihlere (kendisine benzetilenlere) dayanmaktadır. Bir anlamda sanatkârın kullandığı teşbihler vasıtasız olmaksızın, vasıtalı olana yönelir. Tarlan'a göre bunlar; "istiâre-i mekniyye" (Kapalı istiare)dir. Giderek müşebbeh(benzetilen) ve müşebbehünbihler (kendisine benzetilen) arasındaki açıklık büyür ve bizi müşebbehe götürecektir işaretler kalkar. Şeyh Gâlib'deki hayâl parlaklığı, orijinalite ve sembolizm burada gizlidir."<sup>10</sup> Tarlan; " Şiirdeki mazmûnların çıkış ve hareket noktalarını, bir başka deyişle ipuçlarını kavramış bir göz için, birbirine girmiş hayalleri çözmek güç olmayacaktır. Çünkü bunların yüzde sekseni eski mazmûnların işlenmiş şeklidir. Şeyh Gâlib'de kemâlini bulan edebiyat, şayet bir hamle daha yapsaydı, klâsik mazmûnlar tamamen ortadan kalkacak ve anlaşılmasız bir hâle gelecekti."<sup>11</sup> der. Bu değerlendirmeleri determinist bulan Orhan Okay ise Gâlib'in şiir dilini ve üslûbunu bir zemine oturtmak gereğini işaret ederek; "... Öyleyse Gâlib'in dili, bir uçurum ke-

<sup>7</sup> İsmail Çetişli, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Fakülte Kitabevi, Isparta 1997, s. 98.

<sup>8</sup> Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh, İstanbul 1990, s. 199.

<sup>9</sup> Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın *Makalelerinden Seçmeler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 60-61.

<sup>10</sup> Tarlan, *a.y.*, s. 61.

<sup>11</sup> Tarlan, *a.g.e.*, s. 76.



narında, son ve en büyük sanatını gösteren bir trapezcinin yaptığını andırmaktadır. Gâlib dilde anlaşılabilirliğin limitine gelmiş dayanmıştır. Eğer sarayın dış dünyaya açılış çağı, yahut bir adım daha atarsak, Tanzimat inkılâbı gelip çatmasaydı, Divan şiiri bizim sürrealist yahut absürd devrimizi mi açacaktı ?”<sup>12</sup> diye sormaktadır. Okay'a göre; “... geniş manasıyla semboller bütün edebî sistemlerde mevcuttur. Bizim klâsik edebiyatımızda mazmûnlar bir çeşit sembollerdir. Meselâ, dudak kelimesinin yokluğunun mazmûnu olması gibi. Bu mazmûnlar herkes tarafından bilinen ve her şairin müşterek kullandığı sembollerdir. Sembolün ikinci merhalesi şaire has, orijinal, fakat yine okuyucu tarafından kolaylıkla çözülebilecek veya bizzat şairin açıkladığı benzetmelerdir. Eski edebiyatımızda bunun adı “temsîlî teşbih” ve temsîlî istiâredir. Tanzimat sonrası alegori adı altında yenilenen işte bu sanattır. Gerek mazmûnları, gerekse ve bilhassa alegorileri sembolizmin ifadeleriyle karıştırmamak lâzımdır.”<sup>13</sup> Bir başka ifadeyle sembol kavramı başka, sembolizm başkadır. Şeyh Gâlib, sembolizm akımının varlığının bile söz konusu olmadığı bir zamanda iç dünyaya yönelen şiirleriyle, yine de sembolizmin özelliklerini taşımaktadır.<sup>14</sup>

Gâlib'in herbiri açık sır olarak nitelenebilecek şiirleri üzerine yapılan bu değerlendirmelerin sonucunu, yine Tarlan'ın açıklamalarında bulabiliriz: “... bugün Şeyh Gâlib'in bütün hayallerinin ipuçları elimizdedir. Onları en ince teferruatıyla, içinde gizlenen manaların hakikatlerine nüfûz ederek halletmek mümkündür. Lâkin çok uzun bir mümârese, o âlemin içinde çok dolaşmak lâzımdır. Fakat hiç bir zaman gayr-ı mümkün değildir.”<sup>15</sup>

Renk imajları özel veya genel semboller olarak kullanılabilir veya kullanılmayabilir. Seslerin renk hayâlleri canlandırması (sinestetik imajlar) gibi, yazarın normal dışı bir psikolojik bünyeye sahip olmasından veya belirli bir edebî modaya uymak istemesinden, belirli bir duyguyu başka bir duygu hâline getirmesi şeklinde belirir.<sup>16</sup> Bu çalışmada, Şeyh Gâlib'in şiir diline uzanan zorlu yoldaki sembollerden sadece biri olan “ateş” imajı üzerine yorum ve değerlendirmelere gidilmiştir. Makalenin çıkış noktası,

<sup>12</sup> Okay, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>13</sup> Okay, *a.g.e.*, s. 195-196.

<sup>14</sup> *Milliyet Edebiyat Ansiklopedisi*, Milliyet Basımevi, İstanbul 1991, s. 295.

<sup>15</sup> Tarlan, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>16</sup> René Wellek-Austin Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev., Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 249.

*Şeyh Gâlib Dîvânı*'nda yer alan 9 beyitlik ateş redifli 139. gazeldir. Bu gazelin, Gâlib'in diğer şiirleri arasında yükseldiği mevki oldukça mühimdir ve Gâlib'den bilinen ve ezberlenen şiirler arasında da, okuyucu nezdinde ilk sıraları almaktadır. Ayrıca bu gazeli hareket noktası olarak alan pek çok ilmî ve edebî metin de kaleme alınmıştır. Meselâ, Ahmet Arı'nın “Gâlib Dede'nin Aşk Ateşi, Şeyh Gâlib Dîvânı'nda Aşk” isimli ilmî etüdünde aşk ateşi işlenirken bu gazelin bazı beyitleri örneklenmiştir.<sup>17</sup> Yine Ahmet Hamdi Tanpınar, Behçet Necatigil, Hilmi Yavuz, Beşir Ayvazoğlu ve Nazan Bekiroğlu gibi kalem erbabı da eserlerinde, özellikle bu metnin tedâî ettirdiği mana kâinatının sonsuzluğunda dolaşmışlardır.

Gâlib'in şiirlerini ateş imajına götüren en temel unsur, yaşadığı dönemde, İstanbul'un maruz kaldığı büyük yangınlardır. Beşir Ayvazoğlu'na göre; “... 1782 yangın yılıdır; üçü büyük olmak üzere tam beş yangınla cehennemî günler yaşayan İstanbul'un ateşle iç içeliği, Şeyh Gâlib'e *Hüsn ü Aşk*'ı yazdıran ilhamın kaynaklarından biridir. Birer ay arayla çıkan Balat, Samatya ve Cibali yangınları, İstanbul halkının üzerine gerçekten ateş yağdırmış, “dâne-i şerâre ektirip kalb-i pâre pâre” biçirmiştir... bir ateş denizine dönüşen yangının genç Es'ad Gâlib'i etkilememesi düşünülemez. Büyük ihtimalle, arkadaşlarıyla iddiaya bu yangının öncesinde veya hemen sonrasında giren şair, bütün ateşli, kıvılcımlı, ışıklı, şem'li imajlarını, belki de oturduğu semtin civarında kadim surlara tırmanıp bu ateş denizini dehşet içinde seyrederek devşirmişti”.<sup>18</sup>

Makalenin hazırlanması sırasında, *Gâlib Dîvânı*'nın<sup>19</sup> tamamı ve hatta *Dîvân*'ını bile gölgede bırakan *Hüsn ü Aşk*<sup>20</sup> adlı mesnevisi taranmış, genel olarak ateş imajı etrafında örülen mana kâinatı tesbit edilerek, tahlile çalışılmıştır.

Ateş, çeşitli dinlerde kutsallaştırılan, manevî temizlenme veya ceza unsuru kabul edilen ve sembolik anlatımlar için kullanılan bir kavram-

<sup>17</sup> Ahmet Arı, *Gâlib Dede'nin Aşk Ateşi, Şeyh Gâlib Dîvânı'nda Aşk*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003, s. 80-88.

<sup>18</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Kuğunun Son Şarkısı*, Ötüken, İstanbul 1999, s. 35.

<sup>19</sup> *Şeyh Gâlib Dîvânı*, hzl., Dr. Muhsin Kalkışım, Akçağ, Ankara 1994, s. 461 (Not: Buradan itibaren örneklenen beyitler bu çalışmadan alınmış, ancak bu neşre, bir kaç beyitte, zorunlu olarak müdahale edilmiştir (Kaside 25/6; G. 318/2; G. 113/2; G. 276/1). Örneklenen beyit sonlarında yer alan ve şekli belirten kısaltmadan sonra gelen ilk rakam metni, ikincisi ise beyti göstermektedir).

<sup>20</sup> Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, hzl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, *Dergâh*, İstanbul 1975.

dır.<sup>21</sup> Ateşin psikanalizini yapan Gaston Bachelard, ateş etrafında örülen bilgiyi, “özel ve şiire has” olarak nitelemektedir. Bachelard'a göre; “... çağdaş bilim, ateş olgusunun saf bir zihinde doğurduğu bu ilksel sorundan neredeyse tümüyle kaçmıştır. *Bu sorun karşısında nesnel tutum hiç bir zaman gerçekleşmemiştir; İlk baştan çıkarma etkisi öyle güçlüdür ki, en sağlam zihinler bile bozulmuş, gerisin geri şiirsel sürüye dönmüştür; bu sorun karşısında düşsel kurgular düşüncenin yerini alır, şiir teoremleri gizler. Bu ateş konusundaki kanılarımızın oluşturduğu tinbilimsel sorundur.*”<sup>22</sup> Sözlerini; “... ateş herşeyi açıklayabilecek ayrıcalıklı bir olgudur. Eğer yavaş değişen her şey yaşama açıklanabilirse, hızlı değişen her şey ateşle açıklanabilir. Ateş, en ileri düzeyde canlı ögedir. Ateş kişiye özgü duygular içerir ve evrenseldir. O yüreğimizde yaşar. Gök yüzünde yaşar. *Maddenin derinliklerinden yükselir ve kendini bir sevgi ile sunar. Geri maddenin derinliklerine iner ve kendini gizler, sıkıştırılmış nefret ve öç gibi. Tüm olgular arasında bir birine zıt iki değeri, iyiliği ve kötülüğü, aynı açıklıkla taşıyabilen tek olgudur. Cennette ışık saçar. Cehennemde yakar. Ateş tatlıdır ve ateş işkencedir. Mutfaktır ve kıyamettir. Ocağın başında usluca oturan çocuk için hazdır; alevleri ile fazla yakından oynamak isteyen cezalandırır. Ateş gönenç, ateş saygıdır. Koruyucu ve müthiş bir tanrıdır, iyidir ve kötüdür. Kendisiyle çelişkiye düşebilir. Bu nedenle evrensel açıklamanın ilkelerinden biridir.*”<sup>23</sup> şeklinde tamamlar.

Ateş, İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde tabî varlıkların ilkesi sayılan dört maddeden (anâsır-ı erbaa) biridir.<sup>24</sup> Bütün varlıkların yapısında bu dört madde değişik şekillerde bulunmaktadır. Bunlardan mutlak ağır olan unsur toprak aşağıya doğru, mutlak hafif olan ateş yukarıya doğru, izâfi ağırlık ve hafifliğe sahip bulunan diğer ikisi (su ve hava) de bunların arasında hareket ederler. İslâm âleminde konuyu ilk defa el-Kindî ele almıştır. Tasavvufi düşünceyi felsefi boyuta kavuşturarak

<sup>21</sup> Hikmet Tanyu, “ateş maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, C. 4, s. 52 .

<sup>22</sup> Gaston Bachelard, *Ateşin Tinçözümlemesi*, çev. Nail Bezel, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 11.

<sup>23</sup> Bachelard, *a.g.e.*, s. 17-18.

<sup>24</sup> H. Bekir Karlıga, “anâsır-ı erbaa maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, C. 3, s. 149-151 (bilgi için bk. Sebahat Deniz, “Boyacıoğlu'nun Anâsır-ı Erba'a Adlı Mesnevisi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, TİSAV, İstanbul 2000, s. 161-182; Emine Kavlu, *Fuzûlî Dîvân'ında Anâsır-ı Erba'a*, (Yayımlanmamış) Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., İstanbul 1999, XX-302 s.

İslâm düşüncesinde büyük değişiklikler meydana getiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî, unsurların feleklerin hareketi sonunda ortaya çıktığını belirterek, Tanrı'nın dört unsuru dört günde yarattığını, bunların içerisinde ateşin en üst mertebede bulunduğunu, fakat Hz. Âdem'in çamurunda yer alan suyun hepsinden daha etkili olduğunu söyler ve unsurlara kendi özelliklerini verenin Allah olduğunu belirtir. İbn Seb'in ise parlak olan ateşin cisimleri kendi tabiatına çevirdiğinden bahseder.<sup>25</sup>

Varlık âlemini meydana getiren bu dört unsur, insanların karakter ve mizaçlarına da etki eder. Ateşin tabiatı sıcaklıktır. Dünya ve kâinattan kinaye olarak kullanılır.<sup>26</sup>

Bütün efsanelerde ortak nokta, ateşte insan üstü bir mahiyet ve özellik görülmesidir. Ateşin kıvılcımı, közü, dumanı, rengi, yanarken çıkardığı ses türlü efsanevi anlatımlara yol açmış, bu nitelikleriyle ateş, bacaklık, falcılık ve büyücülükte de araç olarak kullanılmıştır. Pek çok kavmin inanç sisteminde bulunan ateş, en geniş tezahürünü Hindistan ve İran'da bulmuştur.<sup>27</sup>

İslâm dininde ateş kültüne delâlet eden bir şey yoktur. Çünkü Allah'tan başkasını Tanrı bilme, ona tapınma yasaktır. Râgıb el-İsfehânî, *Kur'an-ı Kerîm*'de ateşin üç şekilde kullanıldığını belirtir:

- 1- Isı ve ışık kaynağı olan ve duyu ile algılanan tabîî ateş (el-Bakara 2/17; el-Vâkı'â 56/71-72)
- 2- Mutlak manada hararet veya cehennem ateşi (el-Bakara 2/24; el-Hâc 22/72)
- 3- Bozguncu siyasetten kinaye olarak kullanılan harp ateşi (el-Mâide 5/64)

Ateş ısıtma ve aydınlatmayı sağlayan ilâhî bir nimet, aynı zamanda Allah'ın fiil ve kudretini belgeleyen bir delildir (Yasin 36/80; el-Vâkı'â 56/71-74). Onun yakıcılığı ilâhî kudretin mutlak kontrolü altındadır (el-Enbiyâ 21/69; el-Ankebut 29/24). Şeytanın da içinden geldiği cin taifesi “çok kızgın, dumansız ateşten”, diğer bir ifadeyle “yalın bir alevden” yaratılmıştır (el-Hicr 15/27; er-Rahman 55/15). Hadislerde ateş genellikle cehennemi ifade etmek üzere, bazen de azap anlamında kullanılmıştır.

<sup>25</sup> Karlığa, a.y.

<sup>26</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, s. 36.

<sup>27</sup> Tanyu, a.y.

Ashâbü'n-nâr, azâbü'n-nâr gibi deyimler oluşmuştur. Tasavvuf ve tarikatlarda da ateşle ilgili uygulama ve anlatımlar vardır.<sup>28</sup>

Klâsik Türk şiirinde ateş bilinen anlamlarının yanı sıra kelâmî ve tasavvufî muhtevası içerisinde bir mazmun olarak sıkça kullanılmıştır. Türkçede *od* ile karşılanan kelimenin Arapçadaki eş anlamlıları olan *nâr*, *âzer* ve *alev* de, şiirlerde yer yer kullanılmaktadır.

Bu bilgilerin ışığında, bir aşk ve ateş şairi olarak nitelenen Şeyh Gâlib'in şiirlerinde yer alan ve ateş mazmunu etrafında örülen unsurları beş ayrı başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlar;

#### 1 - Dînî - tasavvufî boyutuyla ateş imajı

Klâsik Türk şiirinde dinî ve tasavvufî unsurlar, şiire kaynaklık eden temel değerlerdendir. Sosyal hayatı kuşatan bu unsurlar şairlerce, bazen inançlarının bir yansıması olarak şiire katılır, bazen de sanat gösterme yolunda önem kazanırlar. Şeyh Gâlib gibi hayatın anlamını tasavvufta bulan sanatkarlar için bu unsurlar vazgeçilmez olur. Buna bir de takib edilen edebî mektebin gereği olarak tasavvuf ilâve edilebilir. Tasavvufta gönül, ilâhî tecellînin tezahürüne mazhar olan yerdir. İman sahipleri için gönül, Tanrı'nın evidir. İlâhî tecellînin gerçekleşmesi için gönlün saf, temiz ve sağlam olması gerekir. Sâlikin gönlü ancak o zaman ilâhî aşka hazır hâle gelir. Bu sebeple vahdet yolunda yürürken ilk yapması gereken şey, nefsinin bu aşka hazırlanmasıdır. Ruh kopup geldiği mana âlemine ancak varlıktan kurtularak ulaşacaktır. Özünde temel bir unsur olarak ateş olan varlık için dünya, bir gurbet yeridir. Ruh aslî vatanından uzaklaşmanın gamını daima hisseder ve bu ayrılık âdeta onu yakar. Gönlünde tutuşan bu aşk ateşi, manevî olgunlaşmaya vesile olan bu yanış, sâlikin şuurlu olarak istediği bir şeydir. Gam ve ayrılık ateşinin artması, bu aşkı büyütecektir. Ruhun temizlenmesine vesile olan aşk ateşi, gönlü yakacak, sâlik âh edecek, yoğun ve kıvılcımlı bir duman şeklindeki bu âhlar göklere yükselecek, tasavvufta kesret ve şikâyet olarak nitelenen bu âhlar, onu vahdete ulaştıracaktır.

Ey baht âteş-i gama yan nâliş eyle kim

Olmuş seninle Gâlib-i bî-tâb âşinâ

G. 12/7

Hâşâ ola hüsnü bir içim su

Âteş-zen-i hân mân-ı dildir

G. 101/5

<sup>28</sup> Tanyu, *a.g. madde*, s. 55.

Gülgüne-i ruhsâr-ı hevesdir dil-i pür-hûn Oldukda kebâb âteş-i hicrâna hamûşuz	G. 121/5
Sîne pür-âteş ü dil gevher-i aşk ile tolu Berk-hîz ebr-i güher-zâd ki derler o biziz	G. 122/2
Mürekkebdir vücûdu tâ ezel yek-pâre sûzişden Anâsırdan meğer uşşâka olmuşdur dûçâr âteş	G. 139/6
Âteş-i hüsnü gönüllerde kodu cilve-i aşk Sâgara şu'le-i hal-gerde kodu cilve-i aşk	G. 165/1

Bu aşk ateşi bazı beyitlerde beşerî bir havaya bürünür. Ateş renkli elbise-  
siyle sevgili uzaktan görününce, âşıkları için yeni bir aşk belâsı demektir.  
Sevgiliden uzak oluş da, âşığa gayret ateşleri yaktırır.

Göriccek dûrdan uşşâka belâlar kızarır Şemseli al kaput âteşî kaftanlı güzel	G. 202/3
Gönül yine duramazdı muhabbet olmasa da Yanardı âteş-i gayretle hasret olmasa da Seninle şâm u seher sohbet ülfet etse idik Arada âh efendim şu fürkat olmasa da	Kıt'a 21

*Şeyh Gâlib Dîvan'*nda, tasavvufî hayatın özünü teşkil eden ilâhî aşk  
anlayışı, aşk-ateş-âh imajı etrafında örülen beyitlerde sıkça kullanılmıştır.  
Âh, bazı beyitlerde şekil ve görünüş itibarıyla, bazen meş'aleye bazen de  
pırlıtlı kanatlarıyla sülüne benzetilerek, gönlü dolduran sonsuz ve yakıcı  
aşk ateşinin bir tezahürü olarak vurgulanmıştır.

Revendegân-ı firâkıdır âh meşâlesi Fürûg-ı âteş-i âh ile bang-ı yâ Rab'dır	G. 88/4
Behişt-i âteş-i aşka eder pervâz reng-â-reng Tezerv-i şu'le-i âh-ı derûn tâvûsdan kalmaz	G. 125/2
Hayâl-i hasret-i hâlinle âh etdikçe uşşâkın Şeb-i fürkatde her dem ahterân eyler nisâr âteş	G. 139/4
Halka-i âh yahûd şu'le-i cevvalé değil Dilde dağ-ı gamıdır âteş-i bercestesinin	G. 177/4
Yokmuş bir âha ey gül-i ra'nâ tahammülün Bağrın ne yakdın âteş-i hasretle bülbülün	G. 180/1
Âteş-i cân-sûz-ı dil fikr-i dehân-ı dil-rübâ Âşıkın ma'lûmudur peydâsı da pinhânı da	G. 280/5

Ser-â-ser dâğ cismim sînem âteş âh var dilde Bilinmez n'idiği bir illet-i cângâh var dilde	G. 293/1
Fânûs-ı nev-zuhûru değil şem'-i âhın ol Aşk âteşiydi deştdе berk-i giyâh-ı ney	G. 303/3
Kevser-i âteş-nihâdın adı aşk Dûzah-ı cennet-nümânın adı aşk	
Sidre-i sîneme tîr-i nigehe geçmedi âh Yandı aşk âteşine şehper-i Cibril gibi	Kıt'a 23
Hat gelip perçemi îmâna gelir zann etme Küfrüne âlet eder safha-i İncil gibi	
Sidre-i sîneme tîr-i nigehe geçmede âh Yandı aşk âteşine şeh-per-i Cibril gibi	Kıt'a 24

Pervâne ışığın etrafında cazibeyle dönen ve hikâyeye göre, ışığın özüne âşık bir varlıktır. Mitolojik bir kahraman gibi, aşk yolunda canını ateşe atmaktan çekinmez. Gâlib pervaneyi söz konusu ettiği beyitlerde onun bu gayretini takdirle karşılar, pervanenin hikâyesine telmihte bulunur ve vahdet yolunda kendisini ona teşbihten çekinmez. Tasavvufta ruh da ışığın etrafındaki pervane gibi dönerek, aslına ulaşma yolunda kendini sevgiyle ateşe atacaktır.

Aşk bir şem'-i ilâhîdür benim pervânesi Şevk bir zencirdür gönlüm anun divânesi	Terci'-bend 12
--	----------------

*Dîvan*'ında ve *Hüsni ü Aşk* adlı ölmez eserinde karşımıza bir ateş ve ışık mimarı olarak çıkan Şeyh Gâlib, bu beytinde aşkı, ilâhî bir kandile (muma); kendini ve dolayısıyla bütün âşıkları ise mutlak hakikatlerin aydınlatıcısı olan kandilin etrafında dönüp duran ve hatta sonunda kandilin alevine düşerek canını feda etmekten çekinmeyen pervânelere benzemektedir.<sup>29</sup> Beyitte aşk/şem'-i İlâhî; ben (âşık)/pervâne; şevk/zincir; gönül/divâne kelime ve terkipleri teşbih yoluyla bir araya getirilmiştir.

Anber-i hâl yakın düşmüş o yâkût lebe Yanıyor âteşe pervâne-i cân n'olsun bu	G. 269/5
Gerekdir encümen-i aşka bî-dilân-ı hamûş O bezme bülbül-i âteş-sürûd pervâne	G. 285/2

<sup>29</sup> Muhammet Nur Doğan, "Divan Şiirinde Aşk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 26, Ankara Şubat-Mart-Nisan 2004, s. 42.

İlâhî aşk şarabı, ezel bezminde (bezm-i elest) ezel sâkîsinin elinden ruhlara damla damla sunulmuş ve ruh yemin ederek, insan suretinde, dünyadaki macerasına başlamıştır. O günden beri İlâhî aşk ateşiyle yanan ruhun bu yanışı, ancak aslına dönünce tamamlanacaktır. İlâhî aşkın sembolü olan şarabın rengi kırmızıdır ve renk bakımından ateşle alâkalıdır.

Nûr-ı âteş-mizâc ya'ni aşk	
Cân-ı aşk-mizâc ya'ni şarâb	
Germ-i bâzâr-ı aşk ya'ni bezm	
La'l-i âteş-revâc ya'ni şarâb	G. 19/1;4
O şeb ki rûy-ı sâkî revnak-efzâ ola meclisde	
Habâb-ı âteş-i seyyâl-i mey fânûsdan kalmaz	G. 125/7
Hemân ey sâkî bir sâgar tutuşdur dest-i dildâra	
Gazâbla bezme geldi şem'-i meclisveş yanar âteş	G. 139/2
Nûr-ı berk-i neş'eveş geçdikçe ol gülgûn kabâ	
Âteş-i sahbâyı gör hûnâb gelsin çeşmine	G. 275/3
Ben kan içirim şarâbsızlıklardan	
Âteş yudarımlar kebâbsızlıklardan	
Ey kaşları yâ kemâna döndü sînem	
Sâd âh u enîn rebâbsızlıklardan	Rubâ'î 39
Dil-ber ne kadar ki tünd-i âteş-hûdur	
Mey nûş idicek inâyeti mercûdur	
Nev bâde-i bûse eyler elbetde zuhûr	
Zirâ kadeh-i mey gül-i şeftâlüdür	R. 47
Dil nûş-ı mey-i nâbdan olmaz mütelezziz	
Âteşdir o çün âbdan olmaz mütelezziz	Müfred 31

Şeyh Gâlib, Tanrı birliğine ulaşma yolunda girilen çilenin zorluklarını ve bu yolda mürşide duyulan ihtiyacı vurgularken, âteş-bâz terkiibini kullanır. Ateş-bâz terkiibinin lûgat anlamı, ateşle oynayan kimse demektir. Bu terkip Gâlib'de Hz. Mevlânâ'yı karşılamaktadır. Kendisinin mürşidi olduğu için Mevlânâ'nın varlığı bir ocak, felsefesi ise ruhu hamlıktan kurtarıp olgunluğa yükselten mânevî bir ateştir. Bu işin mutfağı ise Mevlânâ dergâhidir. Sâlik için şeyhin varlığı tartışılmaz. Onun irşadı ve ikazları doğrultusunda yoluna devam eden sâlik marifet göstererek, mutlak hakikate ulaşacaktır.



Çerâğ-ı pür-ziyâsı sırr-ı Âteş-bâzdan yanmış  
 Bütün pervânegân-ı aşka câdır matbâh-ı Monlâ  
 Ana rûh-sûdedir âteş-perestân-ı mahabbet hep  
 Semender-hâne-i mihr ü vefâdır matbâh-ı Monlâ Kaside 7/2; 3  
 Hizmetde sana şâh ile derviş enbâz  
 İkrâr-ı din âşika maksûd-ı niyâz  
 Bu matbâh-ı sînede ne od var ne ocak  
 Bir germ nefes gönder eyâ Âteş-bâz Rübâ'î 14

Âteş-yanık-yanık merhemi-kâfur-arak ilişkisinin işlendiği bir beyitte ise gönül arayan şarab düşkününün, ruhundaki ateş yanığını tedavi için arak(rakı)ın, kâfur merhemi gibi gerekli olduğu vurgulanarak ondan, ruhun gıdası olarak sözedilmiştir. Şarap ateş kırmızısıdır, rakı ise sulandırılınca beyazlaşarak kâfur renkli olur.

Kâfur, tıpta kullanılan, Uzakdoğu ülkelerinde yetişen ve çiçekleri papatya çiçeğine benzeyen bir bitkidir. Ölünün yıkanması sırasında da koku giderici ve koruyucu olarak kullanılan kâfur, eskiden aydınlatıcı maddeler ve mum imalatında da kullanılmıştır. Kafurun kırmızı olanları da varmış ve bunların suyu uçurularak beyazlatılmış.<sup>30</sup>

Kût-ı rûhudur arak mey-zede-i dil-cûnun  
 Çünkü âteş yanığı merhem-i kâfur ister Müfred 27

Gâlib'in şiirlerinde, âteş-hâne terkibi genellikle gül bahçesi ve gönül karşılamakla birlikte, sadece bir beyitte Mecûsî tapınağı olarak geçmektedir.

Bilmem âteş-hânemi tasvir eylersin hemân  
 Çîn-i zülfünde ana kurbet-nigâr oldukça sen G. 241/4  
 Murg-ı âh-ı ehl-i derdim lânedden kıldım ferâğ  
 Gör o Hindüyum ki âteş-hânedden kıldım ferâğ G. 157/1  
 Kirm-i şebtâb edemez cevân bu âteş-hânede  
 Bülbülândır gülşen-i germiyyetin pervânesi G. 307/8

Gâlib'de ateş imajı etrafında ele alınan diğer bir dînî unsur da cehennemdir. Dünyada yaşanan her türlü küfrün cezası orada çekilecektir. *Kur'ân-ı Kerîm*'in 77. ayetinde yer alan cehennem, herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan çok, kâfirlerin, münâfıkların, zâlimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tasvir edilir. Hadislerde de *Kur'ân*'daki kullanımına paralel olarak yer almıştır. Cehennemin yedi ka-

<sup>30</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 276.

pısı vardır. “Tutuşturulan ateş”, “harareti yüksek ateş”, ateş (ezâ), tutuştırulmuş alevli ateş, şiddetli ısı ile yakıp kavurmak, hapishâne, derin çukur, nâr ve câhim kelimeleri de cehennem ateşini karşılar (en-Nisâ 4/145; el-Hicr 15/44; el-Furkan 25/15).<sup>31</sup>

Klâsik şiirde tamû, câhim ve dûzah şekilleri de bulunan cehennem ateşi, âşğın veya sâlikin çektiği ayrılık acısına benzetilerek, ateş olması ve yakma özelliği ile kullanılır. Sevgilinin öfkesi de cehennemden nişan taşır.<sup>32</sup>

Gâlib'de cehennem, “dûzah” kelimesiyle karşılanmakta, “âteş” redifli gazel başta olmak üzere, geçtiği bütün beyitlerde bir cezâ yeri olarak işlenmektedir. Ateşinin kırmızılığı ve yakıcılığı bazen gül bahçesindeki gülleri düşündürse de, yine de korku vermektedir.

Zann etme ki âteş ola pirâye-i Dûzâh	
Derd-i serimizdir yine ser-mâye-i Dûzah	G. 36/1
Bana dûzahdan ey meh dem urur gülzârlar sensiz	
Diraht âteş nihâl-i dil-keş âteş berg ü bâr âteş	G. 139/5
Dûzah-nişîn-i âteş-i fakr olduğun kalır	
Ey âhiret-harâb tehîdür tevekkülün	G. 180/3
Dûzah bahar-ı hüsnüne bir gülsitan senin	
Kulzüm şerâr-ı aşkına bir katre kan senin	G. 190/1
Âteş-i dûzahla ey vâiz ko tehdîdi yeter	
Nâ-ümîd-i rahmet-i Rabb-i Gafûr etdin beni	G. 332/7

Şeyh Gâlib'in ateş imajı etrafında ördüğü bir beyitte ise “azâb” söz konusu edilmiştir. Azap, Allah'ı tanımayan veya emirlerine karşı gelenlere dünyada ve ahirette verilen ilâhî cezadır. Bu sebeple hem maddî hem de manevî bir elem ve ceza niteliği taşır. *Kur'ân-ı Kerîm*'de 490 yerde geçmektedir. Dünyada, kabir hayatında, ahirette ve cehennemde olmak üzere dört çeşittir.<sup>33</sup>

Budur şebîh âteş-i fâkayla yanmağa	
Hulk-ı redî'e işte bu yüzden azâb olur	Kaside 25/6

<sup>31</sup> Bekir Topaloğlu, “cehennem maddesi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 225-233.

<sup>32</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 98-99.

<sup>33</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “azâb maddesi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, s. 302-307.

## 2- Tarihî ve mitolojik bir unsur olarak ateş imajı

Klâsik şiirin temel kaynaklarından biri olarak niteleyebileceğimiz tarihî, efsânevî ve mitolojik unsurlar, Sebki Hindî'nin üslûb anlayışına da yansımıştır. Sözün kısalmasına karşılık, genişleyen anlamı, bu unsurlarla yapılan pek çok edebî sanata da vesile olmuştur. Özellikle teşbih, tenasüb, istiare ve telmih sanatı aracılığıyla dikkatlere sunulan bu unsurlar, tekrarlanan anlamları yanında, yenilenen yapılarıyla farklı söyleyiş ve mazmunlara da yol açmıştır.

## a) Hazret-i Musa ve ateş

Şeyh Gâlib'in ateş imajı etrafında kaleme aldığı ve peygamberler tarihinde önem taşıyan unsurlardan ilki, Hz. Musa etrafında kümelenmektedir. Klâsik şiirin vazgeçilmez konularından olan ve mukaddes kitaplarda da ayetler şeklinde karşılaşılan Hz. Musa, şiirde genellikle Tur, şecer, tecellî, asâ, mâr, yed-i beyzâ, Musa-yı Kelîm, Firavun gibi kelimelerin tenasübünden doğan bir telmihe bağlanır.

*Tevrat*'ta zikredilen Hz. Musa'nın Sînâ dağındaki ve Horeb'deki bir kuyunun ortasındaki ateşin alevinde Tanrı'yı görmesi, *Kur'ân-ı Kerîm*'de de vardır. Bu tecellîde ateşin rolü farklıdır: “ O bir ateş görmüştü de ailesine; “ Durun ben bir ateş gördüm, ya ondan size bir kor getirir, ya da ateşin yanında bir yol gösteren bulurum” demişti. Musa, ateşin yanına gelince, Ey Musa! diye seslenildi, ben şüphesiz senin Rabbinim, ayağındakileri çıkar, çünkü sen kutsal bir vadi olan Tuva'dasın. Ben seni seçtim, artık vahyolunanları dinle.” (Tâ Hâ 20/10-13) Burada ateş vahye muhatap olmak için bir vesiledir. Bir başka ayette; “ Ben bir ateş gördüm, size oradan ya bir haber getireceğim, yahut ısınasınız diye tutuşmuş bir odun getireceğim, demişti. Oraya geldiğinde kendisine şöyle nidâ olunmuştu: “Ateşin yanında olan ve çevresinde bulunanlar mübarek kılınmıştır” (en-Neml 27/7-8). Yine bir başka ayet aynı bilgi ile başlayıp, şöyle devam etmektedir: “ Oraya gelince, mübarek yerde vadinin sağ yanındaki ağaç tarafından: Ey Musa! Şüphesiz ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım diye seslenildi” (el-Kasas 28/29-30).<sup>34</sup> “Anestü nârâ”; “Bir ateşe yakınlaştım” demektir ve bu cümle Hz. Musa'nın Tur dağında yolunu şaşırdığında uzaktan gördüğü ve ateş sandığı ilâhî tecellî nurunu anlatır.<sup>35</sup> Bu ateş bir başka surede de şu şekilde anlatılır: “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun sıfatı,

<sup>34</sup> Tanyu, *a.g.m.*, s. 55.

<sup>35</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 36.

sanki içinde bir çerağ bulunan bir hücredir. O çerağ, bir sırça (kandil) içindedir. O sırça da bir inci gibi parlayan bir yıldızdır ki, güneşin doğduğu yere de, battığı yere de nisbeti olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytinden tutuşturulup yakılır. Onun yağı, kendisine bir ateş dokunmasa da hemen ışık verir. Bu ışık da, nur üstüne nurdur. Allah kimi dilerse, onu murada kavuşturur. Allah insana meseller irad eder. *O herşeyi hakkıyla bilendir*” (en-Nûr 24/35).<sup>36</sup> Tur dağındaki bu nur ve ateş şeklinde görünen ağaç, müfessirlere göre Musa yahut Avsec ağacı da denilen dikenli bir ağaçtır. Hallac-ı Mansur'un asıldığı ağaç da bundandır.<sup>37</sup>

*Gâlib Dîvân*'ndaki 1. gazelin ilk iki beyti, Hz. Mûsa kıssasına ait bilgilerle örülmüştür. Dolaylı olarak da Hallac-ı Mansur'un hikâyesine telmih vardır.

Aşk âteş-i tecellî-i Mansûrdur bana  
Her çüb-ı dâr bir şecer-i Tûr'dur bana  
Ol serv-i gül-fürûş-ı tecellî-i cilveden  
Her nahl-i âh bir şecer-i Tûr'dur bana

G. 1/1; 2

1. beyitte tasavvufta önemli olan Allah aşkı ifade edilmiştir. Tur dağı maddedir. Aşk tecellî edince parçalanmıştır. Hz. Mûsa'nın Tanrı'yı Tûr ve şecerde görememesi, her ikisinin de maddî olması ile ilgilidir. Oysa ışık manevîdir. Kâinat Tanrı'nın görünmek ve bilinmek arzusu sebebiyle oluşmuştur. Mansur'un başına gelenlerse onun kaderidir. Çünkü O, Tanrı aşkı nedeniyle önce asılmış, sonra da yakılarak külleri Dicle'ye savrulmuştur.

2. beyitte “serv” doğruluğu sebebiyle vahdeti, “serv-i gül-fürûş” terkihi ise Tur dağındaki yanan ağacı karşılar. Servi ağacına sarılan bir sarmaşık gülü fidanı, gülün tasavvufta kesret olmasından dolayı, vahdeti örten kesreti temsil etmektedir. Beyitte “âh” da, vahdet fidanına teşbih edilmiştir. Galib beyitte dolaylı olarak vahdete ulaşma yolunu tarif eder.

Bunlardan başka *Dîvân*'da tesbit edilen diğer örneklerde de Hz. Musa ile ilgili kelimeler aracılığıyla, onun kıssasına telmihte bulunulmuştur.

Gıpta-i âteş-i Tûr oldu çerâğân meğer  
Eyleyen berk-i tecellî-i Hudâ'dır cevlân

G. 257/5

*Yed-i beyzâyıla mînâ-yı arak zabt edemez*  
Ber-felek berk-i tecellî çakan âteş nazarı

G. 310/5

<sup>36</sup> Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın *Makalelerinden Seçmeler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 103-104.

<sup>37</sup> Tarlan, *a.g.e.*, s. 107.

## b) Hazret-i İbrahim ve ateş

Gâlib Dîvanı'nda ateşle ilgili olarak yer alan ve peygamberler tarihine mal olmuş diğer bir hikâye de, Hz. İbrahim'e aittir.

Hz. İbrahim, Babil puthânesindeki bütün putları kırınca Nemrûd'un gazabına uğrar. Bunun üzerine Allah; “Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selâmet ol” buyurur (el-Enbiyâ 21/69). Ateş, “berd ayeti” diye bilinen bu emri alınca, Hz. İbrahim'i yakmaz. Kur'ân-ı Kerîm'de muhtasar olan bu kıssa, çeşitli rivayetlerle zenginleştirilerek genişlemiştir. *Taberî Tarihi*'nde nakledilen bu rivayetlerden birine göre; “... dağ gibi odun yığılarak yakılan ateşe, Nemrûd tarafından mancınıkla fırlatılan Hz. İbrahim, havada kendisini yakalayan ve bir arzusunun olup olmadığını soran Cebrail (AS)'a bir şeyi ancak Allah'tan dileyebileceğini ifade ettikten sonra, “Allah ne dilerse onu yapsın” dediği için “Halilullah” diye adlandırılmış, ateşin içine düşer düşmez, kendisini bülbüllerin şakıdığı, suların çağıldadığı bir gül bahçesinde bulmuştur”.<sup>38</sup> *Dîvan*'da sadece bir beyitte işlenen bu hikâye, “Halîl-i âteş” terkibi aracılığıyla dikkatlere sunulmuştur.

Ne bahr-ı şu'leden eyler güzer olup pey-rev

Halîl-i âteşe Efrâsiyâb-ı âlem-i âb

G. 16/2

## c) Semender ve ateş

Mitolojik bir unsur olan *semender*, ateşte yanmayan, denizatına benzeyen, kuyruklu bir hayvandır. Bu hayvanın ateşe girdiği zaman bir çeşit yağlı madde salgıladığı ve bu yolla kendisini ateşten koruduğu rivayet edilir. Başka bir rivayete göre semender, sadece ateşte yaşar, çıkınca ölürmüş. Bunun bir kuş olduğunu söyleyenler de vardır. Hindistan'daki Mecusîlerin yaktığı ateşte ısı artınca semender adlı bir kanatlı böcek hasil olmuş, ancak gören yoktur.<sup>39</sup>

Semender; “gerçekte çoğu türü suda yaşayan bir grup sürüngenin adıdır. Lekeli semender denilen ve kara hayatına uyum sağlayan türleri ise yalnız nemli ortamlarda yaşayabilirler. Derilerinin kuruması onların felâketleri anlamına gelir. Sıcak ve kuru ortamlarda derilerinin nemli kalmasını sağlayan su keseleri vardır. Bu keseler sayesinde bir süreliğine de olsa ateşe dahi dayanabilir ve yanmazlar. Tırmanma ve yön bulma kabiliyetleri emsalsizdir. Yeryüzündeki manyetik alanlarda oluşan küçük farklılıkları

<sup>38</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Kuşunun Son Şarkısı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s. 43-44.

<sup>39</sup> Pala, *a.g.e.*, s. 435.

bile gelişmiş bir pusuladan daha iyi algılayabilirler. Manyetik sinyallerle elde ettiği harita bilgisi her geçtiği alanla birlikte genişler. Yapılan araştırmalar geçmişlerinin en az altmış milyon yıl öncesine dayandığını göstermektedir ve bu uzun geçmişi sayesinde de tüm dünya folklorunda ve mitolojilerinde haklı bir yer edinmişlerdir. Farsça “sâm-ender” ateş içinde yaşayan anlamındadır. Batı dillerindeki karşılığı ise, çok kullanılan bir imge durumundaki “salamander”dir. Günümüzde fazla bilinmemekle birlikte, yazılı ve sözlü kültürümüzde semender, irice bir fare, ya da cılız bir koyun büyüklüğündedir. Beyaz, zümrüt, kırmızı, yeşil ve menekşe renklerindeki tüyleri eğrilerek mendil üretilir, bu mendiller kirlenince de ateşte yakılarak temizlenirmiş. Derisinden yapılan şapka ve ince elbiseler yaz günlerinde kullanılır ve sıcağı asla geçirmezmiş.”<sup>40</sup>

Klâsik şiirde, aşk ateşiyle yanan âşık, kendisini genellikle semendere teşbih eder. Gâlib de şiirlerinde, sâliklerin aşk ateşine dayanıklı ve semender yaratılışlı olduğundan bahsederek, pervaneleri keçe parçası giymiş dervişlere, semenderi de, ilâhî aşk ocağının ateşle oynayan ve ateşte yanmayı öğreten mürşidine teşbih eder. Bir başka beyitte ise gönül, semender yuvasına benzetilmiştir.

Nev-niyâzân-ı nemed-pûşânıdır pervâneler Aşk ocağının semender Pîr-i Âteş-bâzıdır	G. 55/5
Gâlib yanıp yakılmadadır Hinduvân-ı dâğ Âteş-geh-i derûn semender yuvasıdır	G. 78/6
Evc-pervâz-ı himem şîr-i semender-tıynetiz Nâhlzâr-ı unsûr-ı âteşdir ancak bîşemiz	G.113/3
Gül-âteş gülbün-âteş gülşen-âteş cûybâr-âteş Semender-tıynetân-ı aşka besdir lâlezâr âteş	G. 139/1

### 3 - Sevgilinin güzellik unsurları ve ateş

Klâsik Türk şiiri, beşerî ve tasavvufî manadaki güzellik unsurları üzerine kurulmuştur. İnsan güzelliğini tavsifden ziyade, güzellik duygusu uyandırmayı amaçlar. Güzellik ülkesinin sultanı olan sevgili, bu unsurların âşık için değeri, anlamı ve uyandırdığı hayaller üzerine yapılan benzetmeler aracılığıyla dikkatlere sunulur. Tasavvufî manadaki güzellik ise Tanrı'nın cemâl sıfatıyla ilgilidir ve ilâhî tecellînin idrâkine imkân verir. Beşerî manada sevgilinin dudağı, yanağı ve gözü, âşığın üzerinde derin tesiri olan unsurlardır.

<sup>40</sup> Ömür Ceylân, “Aşkın Ateşle İmtihanı, Semender”, *Türk Edebiyatı*, S. 366, İstanbul Nisan 2004, s. 32.

## a) D u d a k

Klâsik şiirde dudak, yokluğun, vahdetin ve fenâfillâh'ın sembolü olarak şâire ilhâm verir. Küçüklüğü ve şekli itibarıyla mim harfine, hokka ve mühüre; renginden dolayı şaraba, goncaya; değeri ve rengi itibarıyla yakut ve la'l gibi kıymetli taşlara; içindeki dişlerle bütünleşerek mücevher kutusuna; âşığa can bağışlayan özelliğinden dolayı da âb-ı hayat pınarına (ölümsüzlük suyu) benzetilir. Görülemeyen, ancak tasavvur edilen dudak, gözde başlayan, gönüldeki süveydâya yansıyan aşkın ikrâra dönüştüğü yerdir. Tasavvufta vahdete delâlet eden dudak, dervişin varlıktan kurtularak, yokluğa kavuşma arzusunun da timsâlidir. Küçük, yok ve nokta gibi kelimelerle tanımlanan dudak, tasavvufta ulaşılabilecek son nokta olarak görülür. Gâlib de şiirlerinde dudağı, bu anlamlar etrafında söz konusu eder. Dudak-ateş ilişkisi üzerine kurduğu iki beyitte Gâlib, dudağı la'l ve yakut gibi kıymetli taşlara ve kırmızı renkli, şeker oranı yüksek, gülbeşeker de denilen nevbet şekerine (halk arasında kızamık şekeri) benzetir. Beyitteki âteş-i yâkut, gül-şeker-i la'l ve arak ilişkisi suda eriyen şeker ve şifa veren bir çeşit şerbet imajına vesile olur. Arak ter demektir. Ateşi yükselen insanın yüzü kızarır ve terler. Yüksek ateş kızamık ve sıtma gibi bulaşıcı hastalıklarda ortaya çıkar. Bu durumda hastayı teskin etmek için ona nevbet şekeri yedirilir. Yakutun da böyle bir özelliği olduğu bilinmektedir. Yine yakutun çıkarılması ve işlenişi sırasında da ateşin önemli bir yeri vardır. Kırmızı ve parlak oluşu da tasavvufta, cevher-ârâz ilişkisini karşılar.

Edince gül-şeker-i la'lin imtizâc-ı arak

Eritdi âteş-i yâkutu tâb-ı âlem-i âb

G. 16/8

Dudağın işlendiği ikinci beyitte, la'l taşına benzeyen dudak, imanın mükkâfatı olarak cennette sunulacak “kevser” ile bir araya getirilmiştir. “âteş-i kevser-nijâd” ve “la'l-i leb” terkipleri, soyut ve somut kavramları bir araya getiren yeni bir söyleyiştir. İkinci mısradaki “Hızr-ı hayat” ve “mey-fürûş” terkipleri de eklenince, okuyanı bir telmih aracılığıyla, âb-ı hayât imajına götürecektir. Beyitte dudak hem kevseri, hem de âb-ı hayâtı düşündürmektedir. Her ikisi de bilinmeyene ait olmakla birlikte, vadedilen unsurlardır. Dudak vahdet, kevser ve âb-ı hayât ise kesrettir. Gâlib bu beyitte kesretten vahdete giden yolu işaret etmek istemiştir. Âb-ı hayât, karanlıklar âleminde. Hızır uzun ve zorlu bir yolculuktan sonra ona ulaşır. Bu macera, salikin vahdete ulaşma yolunda girdiği çileyi düşündürmektedir.

La'l-i lebi âteş-i Kevser-nijâddır

Hızr-ı hayât aşkı ile mey-fürûş olur

G. 87/4

## b) Y a n a k

Klâsik şiirde güzellik unsuru olarak yer alan yanak da, pek çok imaja vesile olur. Özellikle rengi ve şekli itibarıyla işlenen yanak, tasavvufî manada ise vahdeti karşılar. Gâlib şiirlerinde yanağı şekil ve renk bakımından güle ve ateşe benzeterek, ilâhî aşkın kaynağı olarak göstermiştir. Yanak, “Vücûd-ı Mutlak” ve “Hüsn-i Mutlak” olan Tanrı'nın, cemâlini göstermek, görmek ve bilinmek isteğinin tezahür ettiği, gönül gibi bir tecellî makamıdır. Ateş renkli yanak vahdete yönelen derviş için bir cazibe merkezidir. Çünkü ilâhî tecellînin, güzellik olarak yansıdığı yer yanaktır. Farklı beyitlerde karşımıza çıkan “âteşin gül-ruh”, “âteş-ruhân”, “âteş-ruhsâr” ve “âteş-rûy” terkipleri, kırmızı yanak için kinayedir. *Divan*'ın kasideler kısmında yer alan ilk örnekte, ay parçası gibi güzel olan yanak, utançtan kızarmış ve ateş kırmızısı yanaklara, bu yüzden istemsiz bir hareket olan seğirme gelmiştir. Bu seğirme de ona ıztırap vermektedir. Bu imaj tecellî nurunu ve bu nurun yayılışını karşılamaktadır.

Her geh bu mâh-pâre ki germ-i itâb ola  
Âteş-ruhâna lerze-dih-i ıztırâb olur K. 25/11

Gazeller kısmında yer alan bir örnekte Gâlib, ilâhî aşk ateşiyle yanan sâlikin kavuşma arzusunu, sevgilinin yanağını kızgın ateşe ve güle benzeterek ifade edebildiğini söyler. Talep edilen Tanrı'nın cemâli olduğu için, duyulan aşkın şiddetini dile getirmek zorlaşmaktadır. Vahdetin delili olan yanak, bu sebeple ateş kırmızısıdır. Beyitteki ruh-rûy-vech kelimeleri arasında tenasüb vardır. “Vech” kelimesi ise hem yüz, hem de yüzünden (sebeb) manasıyla tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Ruhuna âteş-i ter rûyuna güldür demeden  
Sûziş-i aşkı bu vech ile edâdır matlab G. 22/4

Yanağın ateşe benzetildiği bir başka beyitte ise yanak-vahdet, mey-kesret ilişkisi hatırlatılarak, ateşe âşık pervânelerin, yakut ocağını kendilerine yer edinemeyecekleri söylenmiştir. Sâlikin gözü vahdettedir. Kesret olan ve ilâhî aşkı sembolize eden şarap, ona ulaşmak için sadece bir vesiledir. Şarap da renk bakımından kırmızıdır. Sâliki pervânelere benzeten Gâlib, onların ateşe meftun olmalarına rağmen, yakut ocağını kendilerine ebedî bir vatan edinemeyeceklerini söyler.

Mey değil âteş-i ruhsârdadır gözlerimiz  
Ceyş-i pervâneye cây olmaz ocâğ-ı yâkut G. 24/2



Gâlib diğer bir beyitte ise ezel meclisinde ateş kırmızısı vahdet şarabını içen ateş yanaklıların, tezahür eden güzellik nurunun tecellisinde boğulduklarını söyler.

Müstağırık-ı tecellî-i envâr-ı hüsn olup  
Âteş-ruhâ-ı bezm-i kadeh şu'le-nûş idi G. 318/2

Yanak-ateş imajı etrafında örülen bazı beyitlerde ise yanağı örten zülf, kâkül, perçem; kaplayan ayva tüyleri (hat) ve benler (hâl) söz konusu edilmiştir. Bunlardan zülf, kâkül ve perçem renk ve çokluk bakımından daima kesret, kara renk ve küfrün, vahdet olan yanak ise parlak ve beyaz oluşuyla imanın sembolüdür. Beşerî manada, âşığının parçalanmış gönlünün her bir parçasının asıldığı çengeller olarak düşünülen bu unsurlar, tasavvufta saf ve bütün olması gereken gönlü dağıtmakta, ilâhî tecellîyi geciktirmektedir.

Ol bezme meh ki şem-i şebistân-ı çarhdır  
Bir âteşin gül-ruh u kâkül-be-dûş idi G. 318/4

Yine kıvrım kıvrım olan zülûf ve perçemler, şekil itibarıyla çengele benzediği için, aşk yolunun ıztırap ve çilesini temsil eder. Perçemlerin gürlüğü ve siyahlığı, cehennem ateşine benzeyen aşk ateşinden beslendiği için, cennetteki reyhanları kıskandırmaktadır. Reyhan mor-siyah karışımı renkli ve güzel kokulu bir bitkidir.

Vasf-ı zülf ü turre-i âteş-ruhândır pîşemiz  
Ma'nî-i pîçîdeye pîçîdedir endişemiz G. 113/2  
Dûzah-ı âteş-i aşkımdan alır neşv ü nemâ  
Reşk-i reyhân-ı Behişt olsa sezâdır perçem G.220/4

Yanakla ilgili olarak kurulan imajlar arasında bir başka güzellik unsuru olan benlerin de mühim bir yeri vardır. Benler de tasavvufta renk, şekil ve çokluk bakımından kesreti karşılar. Benler, ilâhî aşk yolunda ilerleyen sâlikin vahdete ulaşmasını engelleyen ve mutlak hakikati bulma yolculuğunda önemli bir merhale olan, "hayret" makamıdır. Bu yer sâlik için mühim bir eşiktir. Bu eşiği aşmadığı takdirde, cünûna düşme tehlikesi vardır. Cezbe içindeki sâlikin yolu bu merhaleye takılırsa, vahdet yerine deliliğe varır. Şekil ve renk bakımından Hintliye, koku itibarıyla anbere benzetilir. Yanağın üstünde oluşu, yine vahdet-kesret ilişkisini düşündürür. Çünkü vahdet sırrına erme yolunda, bir nokta değerinde olan bu benler de, birer vesiledir.

Âteş-i rûyunda dûd-ı anber-i hâlin mıdır  
Yohsa sırr-ı ser-nüvişt-i âşık-ı şeyda mıdır G. 99/6

Pîç-tâb eylemezem zülf-i girihgîrâsâ

Hâlveş âteş-i ruhsârına Hindûyum ben

G. 249/6

Gâlib, yanak-ateş üzerine kurduğu bir başka imajda ise yanağı kırmızı güllerden oluşan bir gül bahçesine, üzerindeki ayva tüylerini de, bu bahçedeki çimenlere (sebz) teşbih eder. Ayva tüyleri, renk ve şekil itibarıyla yazıya, toza, ipekli veya yünlü kumaşa da teşbih edilebilir. Tasavvufta ise çokluğu ve rengi bakımından küfür ve kesret olarak düşünülür. Klâsik şiirde rengi, kuzgunî siyah olarak nitelendiği için, yeşilimsi siyah algılamasıyla, gür çimenleri karşılar. Örnek beyitte yanak bahçeye, ayva tüyleri ise ateş kırmızısı bir ipeklinin havlarına benzetilmiştir. Bu benzetme çimen-tüy imajı bakımından orijinaldir.

Âteş içinde sebze bitirmiş harîrden

Bâğ-ı ruhunda kimdir aceb bâğbân senin

G. 190/3

### c) G ö z

Şeyh Gâlib, şiirlerinde, Klâsik Türk şiiri için özel bir yere sahip olan göz etrafında, ateş-göz ilişkisini söz konusu eden imajlar da kurar. Klâsik şiirde göz, beşerî manadaki aşkın başlangıç noktasıdır. Özellikle ortasındaki siyah noktanın (merdüm-i göz, göz mercimeği, merdümek) gönüldeki izdüşümü olan süveydâ (siyah nokta), aşkın merkezi olarak görülür. Göz ve gözden çıkan bakış (gamze) etkileyici ve büyüleyici bir özelliğe de sahiptir. Bu yüzden büyücü ve cadı olarak düşünülür. Nazar inancı da buradan çıkmıştır, çünkü nazarın kelime karşılığı bakıştır. Âşığın gözü daima hastadır ve şifası sevgilinin ayağının tozudur. Sevgilinin yarı uykulu ve çekik gözleri, bu yüzden kızgınlığı ifade eder. Kırmızılığı ve kanlı oluşu da öldürücü, kan dökücü ve katil olarak nitelenmesine sebep olur. Özellikle göz bebeği kara oluşu sebebiyle cellâda, göz ise kanlı olmasından dolayı bir cânîye teşbih edilir. Eskiden cellâtlar çingenelerden seçilirmiş. Onlar kırmızı bir elbise giyer ve suçlunun etrafında sinirli hareketlerle dolaşmış. Tasavvufi olarak göz, ilâhî aşkın tecellî yeri olarak görülür. Gözden gönüle giden bir yol vardır ve Tanrı'nın kâinatı ve varlıkları yaratmasındaki sır, kendisini sevecek bir gönül ve görececek bir göz olmasını istemesinde aranmalıdır. Göz daima siyah ve kesrettir. Gözden çıkan bakış ve çevresindeki kirpikler de siyahlığı ve çokluğu bakımından kesrettir. Gâlib'in şiirlerinde göz-ateş üzerine kurduğu ilişkiler, hem gelenekten gelen bu anlamları, hem de orijinal olarak nitelenebilecek farklılıkları beraberinde taşır. Gâlib gazellerinde göz ve göz yaşını, ateşler coşturan bir denize, "âteş-hâne"ye, ateşin yakıldığı ocağa ve ateş parçasına benzetir.

Tâb-ı hüsnü çeşmimiz âteş-feşân olsun da gör	
Cennet-i ruhsârını Dûzah-nişân olsun da gör	G. 71/1
Düşdü âteş şimdi bir ummâna kim çeşmimdir ol	
Oldu deryâ-hîz o âteş-hâne kim çeşmimdir ol	G. 194/1

Beyitlerde geçen “dîde-i peymâne” ve “çeşme-i âb-ı hayat” terkipleri göz ve suyun çıktığı pınar (göze) anlamında kullanılmıştır. Bu terkipler aynı zamanda kanlı göz yaşlarını da akla getirir. Sâlikin ruhunu temizleme yolunda gözyaşı dökmesi, vahdete ulaşmasına vesile olur. Bu gözyaşlarının kırmızı olması, maddî olan kanın bedenden bu yolla atılması anlamı taşır. Bir beyitte geçen “âteş-i eşk ” terkibi de, kırmızı ve kanlı göz yaşları anlamında kullanılarak, maddenin vücutta tutulmasının vahdet yolcuları için, büyük bir engel teşkil ettiği söylenilmiştir.

Çeşm-i âteş-pâre ammâ çeşme-i âb- ı hayât	
La'l-i cân-bahş-ı bütân sûz u güdâz eyler bana	G. 5/4
Sedd-i reh olur âteş-i eşk ehl-i vücûda	
Cibril-i hired Sidre-i kurbetde zebûndur	G. 89/3
Fikr-i ruhsâr ile her bir katre hûn yâkut olup	
Girye hem deryâ-yı âteş hem gülistândır bize	G. 300/7
Sehl idi âteş çıkarmak dîde-i peymânedden	
Rindler havf etmeseydi iltihâb-ı bâdeden	G. 251/4

#### 4-Kozmik unsurlar, tabiat ve ateşte işlenen nesnelere

Kozmik âleme has unsurlar olan ay ve güneşe, klâsik Türk şiirinde bir benzetme unsuru olarak sıkça rastlanır. Genellikle sevgilinin yüzü renk, şekil ve parlaklık yönünden bu cisimlere benzetilir. Yine dünyaya olan uzaklıkları da, âşığa sevgiliden ayrı oluşu hatırlatır. Gâlib'in kasidelerinden birinde, ay ilâhî aşkın, güneş ise sevgi sıcaklığının sembolü olarak yer alır.

Mâh sevdâ-yı ubûdiyyetde mihr âteş-feşân	
Nûr-ı şevkiyle cihân pür-zîb ü zîver rûz u şeb	K. 1/7

Bir başka beyitte ise Gâlib, sıcak bir günde yağan yağmuru, güneşin ateşinin dökülmesi şeklinde açıklayarak, bunu, vahdet olan dudağa susamış olanların, yakıcı iniltilerinin bir dua gibi göklere tesir etmesine bağlar.

Bârân gibi hurşîdden âteş yağar oldu	
Leb-teşnelerin sûzişi çarha eser etdi	G. 322/6

Gâlib, *Dîvan*'ının gazeller kısmında yer alan ve baştan sona ateş renkli bir baharı tasvir ettiği 139. gazelinin 3. beytinde ise sabah esen ılık bahar rüzgârının, umut bahçesinin goncasından ateş çıkardığından ve ilkbaharın yıldırımının da emellerin gül bahçesini ateşe verdiğinden bahseder. Beyitte umut ve emeller gül bahçesine teşbih edilmiş, goncadan ateş çıkması ise kırmızı güllerin açılması anlamında kullanılmıştır. Gül bahçesini vahdetin tecellî ettiği gönül olarak düşünürsek, güller kesretin ifadesi olur. Gâlib beyti emel ve umut gibi soyut kavramlarla donatarak, aslında varolmayan, tasavvurî bir bahçe imajı çizmiştir. Bu da eski mazmunların değişik ve yeni bir biçimde kullanıldığına işaretidir.

Nesîm âteş çıkardı gonca-i çeşm-i ümîdimden  
Bırakdı gülşen-i âmâlîme berk-i bahâr âteş G. 139/3

Klâsik şiirin değişmez bir mekânı olarak karşımıza çıkan gül bahçesi, Gâlib'in şiirlerinde orada açan çiçeklerin rengi itibarıyla, ateşle ilgili olarak kullanılmıştır. Gâlib'e göre gül bahçesi dünyanın güzelliklerinden ve cennetten nişan taşır. Tasavvufî manada sâlikin vücûdu da, üzerinde açılan manevî yaralar sebebiyle gül bahçesini andırır. Bu yaralar aşk ızdırabının arttığına ve sâlikin vahdete ulaşmasının yakın olduğunun delilidir. Gül ü bülbül mazmununu sezdirenen bir başka beyitte, sâlik bülbüle teşbih edilerek, iniltisindeki yakıcılık, vahdet gülünün kırmızılığı ile izah edilmiştir. Kesret olan gülün kırmızılığı, bülbülün gönül evine ateş düşürüp yakmaktadır. Gül bahçesindeki bülbüller, ateşe düşkün pervanelere benzer. Bu beyitlerde de, tabiata ait unsurlar, istiare sanatı aracılığıyla, tasavvufî değerleri izah yolunda kullanılmıştır.

Girdikde harîm-i harem-i gülşen-i fikre  
Âteş-zen-i havrâ-yı gülistân-ı cinândır K. 28/4  
Dağlar var kim serimde açılır gülzârveş  
Şerhalar var kim dilimde subh-ı âteş-bârveş G. 135/1  
Yek-rengdir zebân-ı hakîkatde hüsn ü aşk  
Bang-ı hezâr şu'lesidir âteş-i gülün G. 180/2  
Gül-berg-i âteşin ruhu hatt benefşe-ter  
Cennet mi bâğ-ı hüsn mü simyâ mıdır desem G. 209/2  
Has eyledik müje-i andelîbi lânemize  
Nazarla âteş-i gül düşdü âşiyânemize G. 276/1

Gâlib başka bir beyitte, gül bahçesinde çiçekleri açtıran sabâ rüzgârını, bir müzisyene benzeterek, onun sazının kalın ve ince ses çıkaran tellerine

dokunmasıyla, bahçenin bir yakıcı nağme ile dolduğunu söyler. Beyitteki sabâ ve nevâ kelimeleri tevriye ile, lügat anlamlarının yanında, birer mûsikî makamı olarak da kullanılmışlardır.

Gülzâr olup âteş-nevâ kıldı ser-âgâz-ı safâ  
Etdikçe mızrâb-ı sabâ tahrîk-i târ-ı zîr ü bem K. 19/8

Klâsik şiirde insana benzetilen ney , bir mûsikî aleti olarak sesindeki yakıcılığı, ateşte işlenmesinden alır. Özellikle Mevlevî mûsikîsinin en önemli çalgısıdır. Gâlib'in üstad ve pîr olarak nitelediği Mevlânâ'dan başlayarak, macerası insan ile birleşen ney imajına şiirlerde sıkça yer verilmiştir. Ney de tıpkı insan ruhu gibi aslî vatanından koparılmış ve gurbete atılarak, manevî bir ıztıraba düşürülmüştür. Bu ıztırabın sese dönüşmesi ise üzerine dağlanarak açılan delikler aracılığıyla olur. Ruhun ıztırabı da, aslî vatanından ayrılık sebebiyledir. Bu imaj Gâlib'in şiir dilinde orijinal terkipler içinde hayat bulur. Bunlardan “nây-ı âteş-dem”, neyden çıkan sesin hava değil, ateş olduğunu işaret eder. “hamûşân-ı nazar” terkiibi konuşmayan, ifadesini kaybetmiş gözü, “dûd-ı şu'le-i âvâz” ise ney sesinin bıraktığı yakıcı tesiri karşılar.

Nây-ı âteş-dem hamûşân-ı nazar dem-sâzıdır  
Sürme-i âvâz dûd-ı şu'le-i âvâzıdır G. 55/1

Bî-vücûduz yine berbâd-kün-i mülk-i gamız  
Neydeki âteş-i feryâd ki derler o biziz G. 122/4

Kılıç (tîg) ve hançer, klâsik şiirde, öldürücü, cezalandırıcı ve keskin bir nesne olarak yer alır. Kılıç ve hançerin keskinliği, ateşte kızdırılan demirin dövülmesi ve kor hâlinde iken suya batırılarak çeliklenmesi ile sağlanır. Gâlib'in şiirlerinde kılıç, tecellînin tezahür ettiği gönül aynasından yansıyan, ateş renkli pırıltılarla süslenmiştir. Üzerine yazılan yazılar da yine gönle tercüman olur.

Geldi cevher tîg-i âteş-bârına âyîneden  
Hat yazıldı cünbüş ü etvârına âyîneden G. 260/1

Bir başka gazelde, “tîg-ı âteş-tâb-ı şâh-ı gayret” terkiibinde yer alan kılıç, gayret padişahının elinde ateş rengi ışıklar saçmaktadır.

Geldi ol dem ki ola başdan başa gaddârlar  
Tîg-ı âteş-tâb-ı şâh-ı gayretin pervânesi G. 307/6

Gönül pervanesinin kanatları, yakut kırmızısı hançer yüzünden yandığı için, ateşler saçan bir ejderin göz kandilini kendisine yuva edinir. Beyitte

gönül pervaneye, hançerin kabzasındaki yakut renkli süsler de, ateşe teşbih edilmiştir.

Yanar pervâne-i dil âteş-i yâkut-ı hançerden  
Çerâğ-ı dîde-i ejderde hayfâ âşiyân tutmuş G. 136/2

Gâlib bir başka beyitte ok'u (tîr) hızlandırır kanadın, kıvılcım pırıltılı sülün tüyünden olmasını teklif eder. Okun hızını ve yönünü, arka ucundaki, bu kanat şeklindeki kısım sağlar. Ok tasavvufta vahdeti temsil eder. Eğri yaydan atıldığı hâlde, doğruca hedefe gider. Örnek beyitte, himmet bir av kuşu olan doğana teşbih edilmiştir. "Himmet" de tasavvufi bir kavramdır. Tutulan yoldaki kararlılığı ve mürşidin yol göstericiliğini karşılar. Tasavvufta şikâyet olan "âh" kesrettir, ancak salikin gönlünde yanan manevî ateşin bir tezâhürüdür. Onun vahdet olan oka kanat olması, yine vahdet-kesret ilişkisini sezdirir.

Kıl per-i tîr âh-ı pür-sûza tezerv-i şu'leden  
Şâhbâz-ı himmetin âteş-per olsun olmasın G. 252/5

#### 5 - Edebî bir değer olarak söz-ateş ilişkisi

Şiir dili, söz ve mana denilen iki unsurla kurulur. Klâsik Türk şiirinde, Sebki Hindî'ye gelinceye kadar, söz daha önemlidir. 17. yy.'da bu anlayış değişmiş, gelenektekinin aksine, kısalan ve incelen söz, her türlü ruh zarafetini ve hayal derinliğini ifadeye uygun hâle getirmiştir. Anlam bakımından derinleşen sözün tesiri de artmıştır. Şeyh Gâlib'in edebî esere vücut veren söz karşısındaki tavrı, yukarıdan beri örneklendiği üzere, bir orijinalite ve farklılık taşımaktadır. Sözün gücü ve tesiri ile ateş arasında kurduğu ilişki de son derece anlamlıdır. Dilin şâirce kullanımı anlamına gelen söz karşısındaki duruşu son derece şuurlidir. Dîvanındaki örneklerden başka, *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevîsini de baştan sona, *suhan'a* (söz) bağlamış olması, bu hâkim tavrın bir göstergesidir. Araştırmaya temel teşkil eden 139.gazel başta olmak üzere, *Dîvan*'ında yer alan bazı beyitlerde de söz-ateş ilişkisini dile getirir. Gâlib'e göre; her şâir, yanmayı, yaratılıştan sahip olduğu kabiliyet doğrultusunda anlatır. Gönlü aşk ateşiyle yanan âşıkların söylediği renkli mısralar, tıpkı çınar ağacının yaratılışındaki ateşle, kendiliğinden tutuşup yanmasına benzer. Çınar aynı zamanda bir ateş oyunu anlamındadır. Tasavvufi inanışta, kâinattaki herşeyin özünde, Tanrı tecellisinin ateşi olduğu kabul edilir. Yaratılmış her varlık, bu ateşi farklı biçimde ortaya koyar.

Beyân-ı sûziş eyler herkes isti'dâd-ı fitrâtdan  
Eder berceste âşik mısra'-ı rengîn çenâr âteş G. 139/8

Bu gazelin son beytinde de Gâlib kendisine seslenerek, kâğıt üzerinde hızla ilerleyen kaleminin, sürtünmeden dolayı kâğıdı tutuşturduğunu, bu yüzden kalemden çıkan herşeyin ateş kesildiğini söyler.

Beyitte “germ” kelimesi sıcaklık anlamında, ateşle ilgi kurmak üzere kullanılmıştır. Yine “nakş u nigâr” terkibi eşya ve varlık âlemini karşılamaktadır. Aslında bu gazelin bütün beyitlerinde, şâirin şuurlu olarak seçtiği redif sebebiyle, ateş kırmızısı bir renk hâkimdir.

Meger kilik-i sebük-cevlanun olmuş germ-rev Gâlib  
Zemîn âteş zamân âteş bütün nakş u nigâr âteş G. 139/9

Gâlib, *Divan*'daki “bilmem” redifli bir başka gazelinde de, istifhâm ve tecâhül-i ârifâne sanatları aracılığıyla, renkli manaların sözü yakıcı kıldı-ğından bahsederek, bunun sürahideki gül renkli şarabın kap ve içen üzerindeki tesirine benzediğini söyler.

Niçün ma'nâ-yı rengîn lafzı âteşlendirir bilmem  
Sürâhîyi mey-i gül-reng ser-keşlendirir bilmem G. 229/1

Şâirâne yaratıcılığı söz konusu ettiği bir başka beyitte, gerçekte şiirin söz değerinin tek başına bir buz parçası kadar kıymetinin olmadığını, söz ipine inci dizmek olan şiir söylemenin, şâiri ateşlere düşürdüğünü söyler. Ateşlenen insan terler. Ter de inci tanelerine benzer. Bu beyitte, Gâlib'in gelenekte de var olan söz konusu imajı, kendisine mahsus bir söyleyişle yenilediği görülmektedir.

Yah-pâre kadar kıymeti yokdur bilir ammâ  
Gâlib düşüp âteşlere nazm-ı güher etdi G.322/7

Sebk-i Hindî şâirleri için söz, sembolistlerde olduğu gibi, bir musıkî ve âhenk unsuru olarak da kıymetlidir. Gâlib bir kıt'asında bu unsurlarla ateş arasında alâka kurarak, ateş renkli yakıcı bir güftenin, bestelendiğinde nasıl yakıcı bir terennüme dönüşebileceğinden söz etmiştir.

Açıl ey gonca leb nûr eylesin bezmi tekellümler  
Safâdan hande deryâsında mevc ursun tebessümler  
İzârın gül gül etsin tâb-ı sahbâ-yı neşât olsun  
Bu âteş güfte rengîn besteler hûnîn terennümler Kıt'a 32

Sonuç olarak, Gâlib'in şiirlerinde ateş imajı etrafında kümelenen ve makalede beş ayrı başlık aracılığıyla dikkatlere sunulan söyleyişleri orijinal kılan özellik, edebî esere vücut veren söz ve manayı kaynaştırmadaki başarıda aranmalıdır. Geleneği bütün varlığıyla hazmetmiş ve kendi çağına başarıyla taşımış bir şâir olarak Gâlib, gücünü sözü işleyiş kudretinden almaktadır. Asırlar boyunca işlenen ve sembolik bir değer kazanan mazmunlar, onun elinde, farklı imajlara aralanan kapıdan kolayca geçmiş ve yenilenmiştir. Gâlib'in daima vurgulanan yaratıcılığı da, mazmûnlara kazandırdığı bu yeni kimlikte saklıdır. Şiirinin anlaşılmasındaki zorluk, geleneğe ait bazı ipuçlarının gözardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Onun anlaşılma için değil, sezilmek için varolan şiiri, renkli ve yaratıcı bir hayal dünyası, ses, ışık, mûsiki ve aşkla, âdeta ateşten bir yolda yürür. Gâlib, kendisinden bir asır önce açılan Sebki Hindî yolunda sür'atle koşarken, kendisinden yaklaşık bir asır sonra sembolistlerce kabul edilecek bir çok özelliği kendi asrında ilk defa hayata geçirme başarısına sahip olmuştur. Bu yönüyle hem kendi çağında, hem de Klâsik Türk şiirinin son sözlerini söylediği 19. asra kadar yetişen şairler üzerinde, bir edebî anlayış ve terbiye üstadı olarak yükselmiştir. *Divan*'ı ve *Hüsn ü Aşk* mesnevisi aracılığıyla, özellikle ateş etrafında kurduğu dünya, çağdaş şair ve yazarları da etkilemeye devam etmektedir. Çağdaş sanatkarların görevi, bu yenilikçi ve öncü şâirin, "bir avize kadar renk ve ışık dolu" şiirlerindeki imajları, şiirden musikiye, romandan resme kadar, her türlü sanat alanında yaratılan eserlere taşımak ve tazelemektir.



## K a y n a k ç a

- AYVAZOĞLU, Beşir, *Kuğunun Son Şarkısı*, Ötüken, İstanbul 1999, 199 s.
- BACHELARD, Gaston, *Ateşin Tinçözümlemesi*, Çev.: Nail Bezel, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, 127s.
- CEYLÂN, Ömür, “Aşkın Ateşle İmtihanı, Semender”, *Türk Edebiyatı*, S. 366, İstanbul Nisan 2004, s. 32-33.
- ÇETİŞLİ, İsmail, *Batı Edebiyatında Edebî Akımlar*, Fakülte Kitabevi, Isparta 1997, s. 95-105.
- DOĞAN, Muhammet Nur, “Divan Şiirinde Aşk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S.26, Ankara Şubat-Mart-Nisan 2004, s. 31-53.
- İPEKTEN, Halûk, *Şeyh Gâlib, Hayatı, Sanatı, Eserleri*, Akçağ 1996, 124s.
- KARLIĞA, H. Bekir, “anâsır-ı erbaa maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, C. 3, s. 149-151.
- Milliyet Edebiyat Ansiklopedisi*, Milliyet Basımevi, İstanbul 1991, s. 292-295.
- OKAY, Orhan, Sanat ve Edebiyat Yazıları, *Dergâh*, İstanbul 1990, 234 s.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, 554 s.
- Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın Makalelerinden Seçmeler*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, 191 s.
- Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, Haz.: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, *Dergâh*, İstanbul 1975, 351 s.
- Şeyh Gâlib Dîvamı*, Haz.: Dr. Muhsin Kalkışım, Akçağ, Ankara 1994, 461 s.
- TANYU, Hikmet, “ateş maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, C. 4, s. 52-55.
- TEKİN, Gönül, “Edebî Eserlerin Değerlendirilmesine İoanna Kuçuradi'nin Getirdiği Yeni Bir Yaklaşım”, *TUBA 25*, 2001, s. 1-6.
- TOPALOĞLU, Bekir, “cehennem maddesi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 225-233.
- UÇAR, Şahin, “Mânâ ve Mazmûn”, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1997, s. 419-463.
- WELLEK René-WARREN, Austin, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çev.: Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s.247-289.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “azâb maddesi”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.4, s. 302-309.

## “ON ŞEYH GÂLIB'S IMAGE OF FIRE”

*Abstract*

*The two dimensions of Classic Turkish poetry are word and sense. Sense as a component which adds a value to the poem has strengthened its role in the poem by the influence of Sebk-i Hindî since the seventeenth century. The language of poetry loaded with sense and short in word and the desire for expressing a lot with a few words has presented new usages to the poet. The connotations of the words create a world of images and a language of poetry rich in sense. This richness opens the door of the world which implies the invisible beside the visible. The reader reaches the magical world of poetry as if he solves a riddle. This “open secret” existing in the poem and concealed in the symbols brings in another value to the interpretation of the poem.*

*In this article, the lyric poem with “fire” redif of Şeyh Gâlib who is the most impressive voice and the last representative of the Classic poetry is interpreted in the world of images and his contributions to the Classic poetry tradition are discussed.*

*Keywords*

*Classic Turkish poetry, Şeyh Gâlib, image, fire*



## “ÜSKÜF” ÜZERİNE

Ömer ZÜLFE\*

### ÖZET

Üsküf, Osmanlı toplumunda değişik alanlarda kullanılan ve çeşitli özellikleriyle şiire yansıyan bir başlık türüdür. Burada, üsküfün genel bir tanımından sonra, klâsik Türk şiirindeki kullanımının ana hatları çizilmiş, nazire geleneği çerçevesinde yazılmış üsküf redifli on beş gazelin metin yayını yapılmış ve bu gazelerde geçen kelimelerden seçme bir sözlük hazırlanmıştır. Böylece, üsküfün klâsik Türk şiirinde nasıl işlendiği açıklanmağa çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler:

Üsküf, başlık, kuş başlığı, nazire, gazel.

### Giriş

Bu yazıda, bugün için unutulmuş bir başlığın, serpuşların kullanıldığı devirlerde nasıl ilgi gördüğü ve şairler tarafından çeşitli yönleriyle şiire nasıl konu edildiği üzerinde duruldu. Kuşkusuz burada çizilen çerçeve, üsküfün bütün işleniş biçimlerini yansıtmaz. Ancak genel bir fikir vererek aşağı yukarı nasıl algılandığını ve hangi unsurlarla ilgili olarak kullanıldığını ortaya koyar. Klâsik Türk şiirini besleyen birikimin küçük parçalarının bilinmesi, bu şiirin bütününe anlamağa ve zenginliğini ortaya çıkarmağa yarayacağı gibi neden klâsik vasfını taşıdığını izah etmeğe de yardımcı olacaktır.

### T a n ı m ı

Üsküf, (< İtal. *scuffia*, Rus. *skufiya*, Gr. *skoufia*, Yun. *skuphia*) ‘başlık, ibik, hotoz, tepesi devrik ucu püsküllü başlık’<sup>1</sup> anlamındadır. Beyaz renkli,

\* Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/  
omerzulfe@hotmail.com

<sup>1</sup> Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara 1999, s. 427; Jean Denny, *Türk Dili Gramerinin Temel Kuralları*, Çev.: Oytun Şahin, Ankara 1995, s. 94; Max Vasmer, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1953, II, s. 655; Bedros Keresteciyian, *Dictionnaire Etymologique De Lanque Turque*, s. 41; Charalambos Symeonidis, *Der Vokalismus Der Griechischen Lehnwörter Im Türkischen*, Thesaloniki 1976, s. 101.

külâh biçiminde olup genellikle keçeden yapılan; başa giyilen kısmı sırma işlemeli ve bir bölümü arkaya doğru yatık<sup>2</sup> yeniçeri borkünün bir çeşididir. Altın işlemeli bölümü dört parmak eninde,<sup>3</sup> geriye kalan kısmı arkaya yatık bölümüyle birlikte bir endazedden (65 cm.) uzundur.<sup>4</sup> Başa giyilen kısmı sırmalı olmayanına *kuka* denir.<sup>5</sup>

Üsküf, I. Murad Han'ın saltanat yıllarında [1362-1389] ortaya çıkmış,<sup>6</sup> bu dönem içerisinde sırmalı biçimiyle kullanılmış, II. Mehmed Han dev-

<sup>2</sup> Ucu arkaya yatık olmayana da vardır: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 399; Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 331.

<sup>3</sup> Mehmet Önder, *Antika Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, s. 450.

<sup>4</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1972, III, s. 560. Üsküfün renkli bir fotoğrafı için bk.: Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1999, s. 104.

<sup>5</sup> Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 331.

<sup>6</sup> Üsküfün ortaya çıkışı konusunda *Âşık Paşaoğlu Tarihi*'nde şu bilgiye yer verilir: "...Andan soñra İncügüz'ün üzerinde Polanya [Pulunya] dirler bir hisâr vardır, Türk aña Tañrı Yıkduğı dirler. Murâd Han-ı Gâzî anuñ üzerine vardı. Ol vilâyetün halkı kaçup aña girmişler-idi. Bir niçe gün hayli bâri ceng itdiler, alınmadı. Âhir göçüp gittiler. Han eyitdi: "Meger bunı Tañrı yıka." didi. Andan vardılar Devletlü Kaba-ağaç didükleri yire kondılar. Murâd Han dahı bir kaba ağaca arkasın virdi, oturdı. Bir lahzadan soñra adamlar geldi bir biri ardınca kim: "Hanum! Hak ta'âlâ kudretiyle ol hisâr yıkıldı, zîr-ü-zeber oldu." Han dahı Şâhin'i göndürdi. Vardı, mübâlaga mâl getürdi; altun ve gümüş tepsiler ve filoriler ve nakd akçalar bile getürdi. Ve halkını gerü istimâlet-ile yirinde kodılar. Hayli altun gümüş tas dahı buldılar. Gâziler başlarına geydiler. Üsküf ol zamânda bünyâd oldu..." [*Âşık Paşazade, Hâzâ Menâkıb u Tevârih-i Âl-i Osmân*, Bab 53; s. 389 // *Âşık Paşazade, Osmanoğulları'nın Tarihi*, hzl. Kemâl Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul 2003, Bölüm 53, s. 121.] Başka kaynaklar da bu hikâyeden söz eder: [Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara 1993, s. 426; Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, III, s. 560.]. Aynı hikâyenin de anıldığı başka bir kaynağa göre, Gazi Süleyman Paşa [1315-1357] Mevlâna Celâleddin-i Rumî sevgisiyle üsküf adını verdiği bir başlığı icat edip giymiş ve sonraları I. Murad Han döneminde bunun giyilmesi âdet olmuştur [Kâtib Çelebi, *Fezleke Akvâlu'l-Ahyâr fî 'İlmi't-Târih ve'l-Ahbâr (Târih-i Kebir)* [Yazılışı: İstanbul 1052/1642], yr. 198<sup>a</sup>-199<sup>b</sup>; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, Ankara 1982, s. 310-312.] Üsküfün ilk defa Süleyman Paşanın ortaya koyduğuna dair *Selâtin-name*'nin Gelibolu hisarının fethi bölümünde şu bilgi vardır:

hem altun üsküfi bilmezdi il  
süleymân pâşânın taşnîfidür bil  
telin çekdürdi géydürdi yegâne  
geçürüp géydi üsküfi husrevâne  
ol vâktden berü altun üsküfi il

bu begler dikedürüp anı géyer bil (Kemâl, *Selâtin-nâme*, hzl. Necdet Öztürk, Ankara 2001, Beyit, 678-680, s. 59)

rinde [1451-1481] daha süslü bir hâl olarak kapıkulu piyadeleri ve onların zabitleri tarafından giyilmeğe başlanmıştır.<sup>7</sup> Ön tarafında giyenin rütbesine göre, turna teli, balıkçıl teli veya süpürge-sorguç takmağa yarayan *tüylük* ya da *kaşıklık* adı verilen metalden bir yuva bulunur.<sup>8</sup> Balıkçıl telini yalnızca ocağın büyük ağaları takarlar.<sup>9</sup> Üsküf, yayabaşından daha rütbeli sübaşılar, padişahın maiyetinde bulunan solaklar, yeniçeri ağası, başçavuş ve muhızır ağa; bunların yanı sıra kapıkulu piyadeleri ve zabitleri tarafından özellikle Divanihümayun'a gelindiğinde giyilmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca, saray kapıcıları, silâhdarlar, bölükbaşılar, kuloğulları ve iç oğlanları da üsküf giyenler arasındadır. Bir başka adı da *zerkula* veya *zerrîn külâh*'tır.<sup>11</sup>

Üsküf, av için yetiştirilen doğanların hem yetiştirilme aşamalarında insana alışmaları için, hem de av sırasında etrafa saldırmamaları için gözlerini örtecek biçimde başlarına takılan, deriden yapılmış başlığın da adıdır.

Bir giyim eşyasına ve kuş başlığına ad olmasının yanı sıra üsküf, nargile uçlarındaki ateşi rüzgârdan korumak için kafesli bakır başlığa da ad olmuştur.<sup>12</sup> Bundan başka, 'kıyıları işlemeli başörtüsü', 'gazyağı lâmbalarında kullanılan başlık', 'yüksük', 'büyük elek', 'çalım', 'sessizlik, ağırbaşlılık' ve 'düzen'<sup>13</sup> anlamlarına gelir.

#### Üsküfün Klâsik Türk Şiirine Yansımaları

Üsküf, klâsik Türk şiirinde genellikle saray mensuplarının ve alıcı kuşların başlığı olarak işlenmiştir. Ayrıca, on beş nazire gazelde redif olarak yer almıştır. Üsküfün bu üç ana başlık altında değerlendirilmesi, klâsik Türk şiirindeki yerinin belirlenmesine yardımcı olacaktır.

---

Üsküfün, Hacı Bektaş-ı Velî ile bağlantısını ortaya koyan ifadelerle de rastlanmaktadır [Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesi Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 30 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu Dizini*, 7. Kitap, İstanbul 2000, s. 78; s. 113].

<sup>7</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, III, s. 561.

<sup>8</sup> Mehmet Önder, *a.g.e.*, s. 450; Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967, s. 37.

<sup>9</sup> Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 331.

<sup>10</sup> Mehmet Önder, *a.g.e.*, s. 450.

<sup>11</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 399.

<sup>12</sup> Ahmet Talât Onay, *a.g.e.*, s. 426.

<sup>13</sup> *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, XI, Ankara 1979, s. 4073.

## Altın Üsküf

Altın üsküf eksenindeki beyitlerde, sevgili konumundaki sultan hayaliyle birlikte saray hizmetlileri özellikle anılırlar. Bunlardan *derbân* da denilen saray kapıcıları sıklıkla sözü edilenler arasındadır. Üsküf kapıcılarının başlığı olarak göze çarpar.<sup>14</sup> Saray kapıcılarının büyük amiri olan kapıcıbaşılar, saraya gelen yabancı elçileri divana ve padişahın huzuruna çıkarmakla, bayram tebriklerinde ellerinde gümüş asa ile padişahın tahtının karşısında durmakla görevli memurlardır.<sup>15</sup> Elinde gümüş asa tutan, başında altın üsküf bulunan kapıcı manzarası şiire yansıdığında, gökyüzü kapıcı, samanyolu gümüş asa, güneş de altın üsküf olur.<sup>16</sup> Aynı hayalin çağrışımla gümüş renkli gövdesi ve aleviyle mum, başı üsküflü eli gümüş asalı kapıcıya benzetilir.<sup>17</sup> Kapıcıların esasının gümüşlü olmasının yanı sıra altından veya altın süslemeli olduğu da görülür.<sup>18</sup> Bu durumda güneş, altın üsküf giymiş bir kapıcı, ışınları da altın bir asa olarak nitelendirilir.<sup>19</sup>

Saray kapıcıları arasında bulunan meş'aleciler, sayıları on ile on sekiz arasında değişen, bayram gecelerinde ve alaylarda meş'aleleri yakan, sultanın gece gezilerinde meş'ale tutan, sefer zamanlarında sultanın çadırının çevresini meş'aleleriyle aydınlatan hizmetlilerdir.<sup>20</sup> Mum, sevgilinin kapısında meş'alecilik vazifesini yürüttüğü için, başına altın üsküf giymesi uygun görülmüştür. Mumun alevi, altın üsküfe benzetilir.<sup>21</sup>

Altın üsküfle anılan bir başka memur silâhdardır. Silâhdar, merasimlerde ve alaylarda at üzerinde, başında kırmızı kadifeli üsküfle, sağ omzunda padişahın kılıcını taşıyarak sultanın sağ gerisinde yürüyen, dev-

<sup>14</sup> géyse kapuñda revâdur meh-i tâbân üsküf  
hıdmet-i şehde yaraşur géye derbân üsküf (Hüdâyî, Gazel 88/1 Divan, 32<sup>a</sup>)

<sup>15</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, II, s. 167-169.

<sup>16</sup> derbânıdur sarây-ı semâ-ğadrüñüñ sipihr  
mihr altun üsküf aña 'aşâ elde kehkeşân (Me'âlî, Kaside 1/12)

<sup>17</sup> aldı derbânuñ olup destine bir sîm 'aşâ  
şem' gibi yaraşur başma altun üsküf (Tâbî, Gazel 11/2)

<sup>18</sup> Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1999, s. 343.

<sup>19</sup> şu'â'ından n'ola alsa eline çüb-ı zerrîni  
gâyüp altunlu üsküf gün olupdur çünki derbânuñ (Câmî, Gazel 30-19/3 Pervane Beg, *Mecmû'a-i Nezâ'ir*, 339<sup>b</sup>)

<sup>20</sup> Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 208.

<sup>21</sup> eyledüñ meş'aleci bâb-ı hümâyünuñda  
şâhid-i şem' géyerse olur altun üsküf (Ğınâyî, Gazel 03/2)

let erkânının üst rütbeli memurlarından biridir.<sup>22</sup> Omzunda kılıçla birlikte sultanın yakınında yürüyen bir silâhdar hayali şiire yansıdığı anda altın üsküfün parlaklığı ön plâna çıkar. Güneş altın üsküflü bir silâhdar, ışınları da altın işlemeli bir kılıç olarak tasavvur edilir.<sup>23</sup> Silâhdarların giydiği kırmızı kadifeli üsküf, şairlerin zihninde kanlı gözyaşı çağrışımı yaratır. Kanlı gözyaşlarının âşığa kırmızı üsküf giydirmesinden söz edildiğinde üsküf giydirmenin, yüksek bir memuriyete atama anlamına geldiğini düşünmek mümkündür.<sup>24</sup>

Seferlerde ve geçit törenlerinde gösterişli kıyafetlerle sultanın çevresinde onu korumak için yaya olarak yürüyen solaklar<sup>25</sup> da üsküf giyerler. Bu durum şiirde söz konusu edildiğinde ay ve güneş sultanın yanında giden altın üsküflü solaklar olarak nitelendirilir.<sup>26</sup>

Kuloğlu; yeniçerilerin, babaları gibi askerlik mesleğini seçmiş oğullarına verilen addır.<sup>27</sup> Kuloğlu zümresi altın üsküfle birlikte özellikle söz konusu edilir. Süslü kıyafeti ve güzel yüzüyle bir kuloğlu tasviri yapıldığında üsküf onun başındaki taca benzetilir.<sup>28</sup>

Kapıkulu süvarileri adı da verilen sipahiler, özellikle Sultan Süleyman Han döneminde [1520-1566] onun dairesini korumakla vazifelendirilmişlerdir.<sup>29</sup> Üsküf, sipahilerin de başlığıdır. Âşığın çektiği ahın kıvılcımları, sultanın çevresini sarmış bulunan altın üsküflü sipahilere benzetilirler.<sup>30</sup>

<sup>22</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, III, s. 221.

<sup>23</sup> altın üsküflü silâhdârûn-durur hürşiyd kim  
kanda gitseñ götürür yanuñca tîğ-ı zer-nişân (Mesîhî, Kaside 5/19)

<sup>24</sup> gördi la'lüñçün gözüm bî-ñad güherler derledi  
hün-ı dil aña géyürdi kırmızı üsküfleri (Emrî, Beyit 436)

<sup>25</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, III, s. 254.

<sup>26</sup> 'azm-i rāh étدی o şeh yanuñca gitdiler géce  
altın üsküflü yalñ yüzlü iki dilber şolağ (Enverî, Gazel 141/4)

<sup>27</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, II, s. 320.

<sup>28</sup> gül yüzlü bir kuloğlunu sev kim dilā anuñ  
başında altın üsküf ü zerrîn kemer gerek (Fārisî, Gazel 25-2/2 Pervane Beg, *Mecmû'a-i Nezâ'ir*, 335<sup>a</sup>)

şem'-veş başumda âteş baña tâc-ı zer yéter  
ey kuloğlu beg güzel üsküf saña efser yéter (Sürürî, Gazel 31-6/1 Pervane Beg, *Mecmû'a-i Nezâ'ir*, 123<sup>a</sup>)

<sup>29</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, III, s. 233.

<sup>30</sup> altın üsküflü sipāhîdür şerār-ı nār-ı āh  
şanma zātî mülk-i 'ışkuñda senüñ sultān degül (Zātî, Gazel 825/5)



Sipah, kırmızı bayrak taşıdıkları için “kırmızı bayrak bölüğü” diye de adlandırılan, kapıkulu süvarilerinin birinci bölümünün adıdır.<sup>31</sup> Âşık, melâmet ülkesinin sultanı olarak nitelendiğinde ahının kıvılcımları altın üsküf giymiş sipah olarak tasvir edilir.<sup>32</sup>

İç oğlanı, saray hizmetine alınıp, devletin çeşitli kademelerinde vazifelendirilmek amacıyla, devşirmelerden seçilen gençler için kullanılan bir tabirdir.<sup>33</sup> Dolunay sultana benzetildiğinde yıldızlar, üsküflü birer iç oğlanı olarak nitelendirilir.<sup>34</sup>

Yukarıda anılanlardan başka sarayda çeşitli görevleri olan hizmetliler de üsküf giyerler. Bu tür beyitlerde de öbürlerinde olduğu gibi sultan konumundaki sevgili hayaline özellikle yer verilir.<sup>35</sup>

Üsküfün altın sırmalı bölümü görüntü bakımından buruşuk bir yüzü hatırlatır.<sup>36</sup> Bu durum şiire yansıdığına üsküfün, sırma işleyicilerin nakışlarından dolayı çektiği acı sebebiyle yüzünü buruşturduğu söylenir. Hem ‘nakış işlemek’, hem de ‘hile ve oyun yapmak, eziyet etmek’ anlamlarına gelen *nakış geçmek* deyimini, bu iki anlamını çağrıştıracak biçimde özellikle seçilir. Sırma işleyicilerin nakış geçmesinin sebebi üsküfün, sevgilinin başında yer etmiş olmasıdır.<sup>37</sup>

Genellikle devlet ve kutluluk remzi olarak söz konusu edilen altın üsküfü rüyada görmek, kişinin kendi derecesinden daha yüksek bir dereceye ulaşacağı biçiminde yorumlanır.<sup>38</sup>

Klâsik Türk şiirine birçok özelliği ile yansıyan ve şairlerin yetenekleri ölçüsünde çevresinde bir hayal zenginliği oluşan altın üsküf biçimi, altın sırmalı görüntüsü ve parlaklığıyla çeşitli benzetmelere konu olur.

<sup>31</sup> Midhat Sertoğlu, *a.g.e.*, s. 296.

<sup>32</sup> şehâ ‘âşıkıların mülk-i melâmet pâdişâhidur  
şerâr-ı nâr-ı âhı altın üsküflü sipâhidur (Zâtî, Gazel 348/1)

<sup>33</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, II, s. 28.

<sup>34</sup> meger ki bedr-i kamer mîr-i meclis oldı aña  
nücüm üsküf-i zerle birer iç oğlanı (Yahyâ Beg, Musammat 6/1/5)

<sup>35</sup> altın üsküflü kul-iken eşigünde mihr ü mâh  
bir şeh-i sîmîn-tenûn olmağ revâ mı çâkeri (Emrî, Gazel 516/4)

başına altın üsküf urunmaz-ıdı şehâ  
olmasa hıdmetünde yalın yüzlü bende şem‘ (Behiştî, Gazel 239/2)

<sup>36</sup> Fotoğraf için bk.: Ahmet Atillâ Şentürk, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>37</sup> sen şehûn başına çıkdı déyü geçdiler nağş  
étse pür-çîn cebînin n'ola mağzûn üsküf (Rızâyî, Gazel 06/2)

<sup>38</sup> *Ta‘bir-nâme, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi* 399, 18<sup>b</sup>/7.

'Alem,<sup>39</sup> altın fânûs,<sup>40</sup> âşîğın kolu,<sup>41</sup> ateş,<sup>42</sup> ay,<sup>43</sup> çanak,<sup>44</sup> dizi inci,<sup>45</sup> gül,<sup>46</sup> güneş,<sup>47</sup> hâle,<sup>48</sup> kıvılcım,<sup>49</sup> mecnunun başındaki yuva,<sup>50</sup> mehce,<sup>51</sup> mumun alevi,<sup>52</sup> nergis,<sup>53</sup> nesrin gülü,<sup>54</sup> sancak,<sup>55</sup> yıldız<sup>56</sup> ve altın kadeh,<sup>57</sup> benzetilen unsurlardan bazılarıdır.

### ALICILIK KUŞLARININ BAŞLIĞI

Yakalanmalarından avcılıkta kullanılmalarına kadar alıcı kuşlarla ilgili pek çok unsur, klâsik Türk şiirinde çeşitli özellikleriyle söz konusu edilir. Bu kuşların ele geçirilmesi ve avda kullanılmak üzere alıştırılması için birtakım işlemler yapılır. Öncelikle alıcı kuşu çekmek ve yakalamak için yere bağlı çırpınan bir güvercin ve bir ağdan oluşan tuzak kurulur. Alıcı kuşların bir ağ yardımıyla yakalanması gibi bir ayrıntı şiirde kullanıldığında sevgilinin zülfü, âşîğın avcı bir kuş gibi olan gönlünü yakala-

<sup>39</sup> 'Abîdî, Gazel 04/2

<sup>40</sup> 'Abîdî, Gazel 04/4

<sup>41</sup> Ğinâyî, Gazel 03/5

<sup>42</sup> şecer-i vâdî-i eyvendür o kadd-i bâlâ  
berk urur anda şan ol âteş-i süzân üsküf (Hüdâyî, Gazel 88/4, *Divan*, 32<sup>a</sup>)

<sup>43</sup> üsküfün altında benler benler üzre üsküfün  
mâhdur éy sîm-ten gelmiş şüreyyâ üstine (Enverî, Gazel 225/2)

<sup>44</sup> Ğinâyî, Gazel 03/4

<sup>45</sup> Yakînî, Gazel 07/6

<sup>46</sup> 'Abîdî, Gazel 04/3

<sup>47</sup> Yakînî, Gazel 07/4

<sup>48</sup> 'Abîdî, Gazel 04/5

<sup>49</sup> üstüme dönen şerâr-ı nâr-ı âhumdur benim  
yanar oddur altun üsküflü sipâhumdur benim (Zâtî, Gazel 872/1)

<sup>50</sup> Medhî, Gazel 08/5

<sup>51</sup> Ğinâyî, Gazel 03/4

<sup>52</sup> şem'-i kâfûr éy şanem bezmünde ayağın tırup  
altun üsküf urunur bir sîm-ten maḥbûbdur (Emrî, Gazel 101/3)

<sup>53</sup> bine çünkü devlet-ile şeh-i gül serîr-i şâḥa  
aḥa karşı tırmağ-ıçün geye nergis altun üsküf (Mesîḥî, Gazel 119/2)

<sup>54</sup> Beyânî, Gazel 10/5

<sup>55</sup> câme-i sebz-ile tezyîn eylemiş endâmını  
altun üsküflü sehî-ḳad dilbere beñzer livâ (Yaḥyâ Beg, Kaside 17/11)

<sup>56</sup> mülk-i mağrib üzre yap yap yürüdi sulṫân-ı mâḥ  
altun üsküflü sipâhıdur yanınca aḥterân (Mesîḥî, Kaside 14/6)

<sup>57</sup> yaraşur altun üsküf aḥa bir zerrîn ḳadeḥ gibi  
şurâḥî dedügi yaḥyânuñ ol gül yüzlü cānāndur (Yaḥyâ Beg, Gazel 096/5)

mak için kurulmuş bir ağa benzetilir.<sup>58</sup> Avcı, keklik sesi çıkaran bir düdük çalar. Böylece kuşun dikkati çekilir. Yerde çırpınan kuşa saldıran doğan ağa dolanır ve yakalanır. Kuşun insanlara alışması için öncelikle gözlerinin kapatılması gereklidir. Yakalanan doğanın, kanatları bağlanır ve *doğan yeleşti* denilen yelek vücuduna sarılır. Sonra iğneyle göz kapaklarının altından geçirilen ip başına dolanır ve gözleri dikilip kapatılır.<sup>59</sup> Bu durum şiire yansıdığına doğanların gözlerinin iğneyle dikilmesinin sebebi, kekliğe benzeyen sevgiliye keskin bakışlarıyla dik dik bakmaları ihtimali olarak gösterilir.<sup>60</sup> Doğan, gözleri böyle kapatıldıktan sonra avcı tarafından insanlar arasında dolaştırılır ve beslenir. Bundan sonra ürkmemesi ve çevreye saldırmaması için başına gözlerini örtecek biçimde üsküf geçirilir. Üsküflü bir biçimde çeşitli alıştırmaya aşamalarından geçen doğan, avlanmağa hazır hâle getirilir. Ava gitmeden önce bir gün aç bırakılan kuşa üsküf giydirilir ve tüylü bir piliç veya kuş budu yutturularak kusması sağlanır. Bu işe *tühme indirmek* denir. Böylece daha da acıkan doğan iyice hırslanır ve *kızdı* diye tabir edilen hâle gelmiş olur.<sup>61</sup> Keklik sürüleri görününce at üzerinde av meydanına gelen avcı, kuşun üsküfünü çıkarır ve av kuşlarını gösterir. Doğanın üsküfünü çıkarması ava saldırmak üzere olduğu anlamına gelir.<sup>62</sup>

‘Elden kaçmak’ anlamındaki *uçtu elden* ifadesi, çağrışım sanatları yoluyla, doğanların üsküfü çıkarıldıktan sonra avı yakalaması için avcının kolundan uçması gerçeğini yansıtacak biçimde kullanılır.<sup>63</sup> Yine bunun gibi *kola gelmek*, *elden çıkmak* ve *yüksek uçmak* gibi deyimler, hem alıcı

<sup>58</sup> murğ-ı vahşî gibi şayd eyleser n'ola gönlümü  
gözleri şayyâdınıñ çün kara zülfi ağıdur (Haydar Beg, Gazel 15-6/209, Pervane Beg, *Mecmû'a-i Nezâ'ir*, 146<sup>b</sup>.)

beñler olalı hâl kara zülfün ağına  
şehbâzlar şikâr olur anuñ duzağına (Zâtî, Gazel 1274/2)

<sup>59</sup> Ali Rıza Yalgın, “Doğanla Avcılık”, *Ülkü*, III/27, İstanbul 1949, s. 29-31.

<sup>60</sup> dike bakar déyü sen kebg-i hümâ-pervâzı  
dikdiler igne ile çeşmini şehbâzlaruñ (Yağîni, Gazel 107/2)

<sup>61</sup> Ali Rıza Yalgın, *a.g.m.*, s. 29-31.

<sup>62</sup> murğ-ı dil şaydına kaçd eylese şehbâz gibi  
ol kuloğlu çıkarur üsküfini başından (‘Azmi-zâde Hâletî, Gazel 630/2)  
dest-i müjgâmi olunca üsküf-endâz-ı nazar  
pençesin saldı ciger-gâha o şehbâz-ı nazar (Haşmet, Gazel 85/1)

<sup>63</sup> uçdı elden altun üsküflü güzel şâhin gibi  
bir kebüter sînelü şehbâz efendüm var-ıdı (Âhî, Gazel 117/2)

kuşlarla, hem de sevgilinin âşığa yüz vermemesiyle ilgili olarak özellikle söz konusu edilir.<sup>64</sup>

Alıcı kuşlarla avcılık, sultanların ve beğlerin ilgi alanına girer. Sevgili bir alıcı kuş olarak düşünüldüğünde rakibin onu koluna alıp gezmesi uygun görülmez. Çünkü doğan köylünün eline yakışmaz.<sup>65</sup>

Devşirme yöntemiyle orduya, yetiştirilmek üzere Arnavut, Bulgar ve Ermenîlerin yanı sıra, Müslüman olan Bosnalılardan acemî oğlanı alınır.<sup>66</sup> Bunun bir sonucu olarak alıcı kuşlardan söz edilen beyitlerde, Rumeli, yiğitlik ve gazilik kavramları özellikle dile getirilir.<sup>67</sup>

Acemî oğlanları arasında Bosnalıların özel bir yeri vardır. Onların, yiğitlik ve güzelliklerini anlatmak için *anasından doğan şebâz olur*<sup>68</sup> gibi sözlerin yaygınlaştığı görülür. Böyle ifadelerde alıcı kuşlar, yırtıcılıktaki üstünlükleri bakımından ele alınmıştır. Özellikle *doğan* kelimesinin hem 'doğmak' hem de bir alıcı kuş türü olan 'doğan' anlamını çağrıştıracak biçimde yer alması dikkat çekicidir.

Sevgilinin bakışlarıyla alıcı kuşların keskin bakışları arasında ilgi kurulmuş, âşğın gönlü bu bakışların avı durumunda olan bir kuş olarak düşünülmüştür.<sup>69</sup> Sevgilinin acımasız ve kan dökücü bakışları alıcı kuşların külâhını başına dar edecek kadar keskindir.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> gelmez kıla elden çıkalı yüksek uçar ol  
dil çarha çıkarsa yéridür nâle vü âhın (Hüdâyî, Gazel 152/4, *Divan*, 41<sup>b</sup>)

<sup>65</sup> niçün almaz gönümün şâhbâzını ol şâh ele  
şebâzı ne revâdur ala dihân eline (Hüdâyî, Gazel 198/3, *Divan*, 48<sup>b</sup>)

<sup>66</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *a.g.e.*, I, s. 445.

<sup>67</sup> ol benüm üsküflü şâhînum cılasun gâzîdür  
rüm ilinüñ dil-rübâsı şâğ koluñ şebâzıdur (Yağyâ Beg, Gazel 097/1)

<sup>68</sup> éy firâkî şehrumüz şâhîn yuvasıdur bizüm  
anuñ-içün anadan toğanumuz şebâz olur (Firâkî, Gazel 12-9/144, Pervane Beg, *Mecmû'a-i Nezâ'ir*, 142<sup>a</sup>.)

cân u dil murğın niçün şayd eyledün dédüm dédi  
bosnadur bunda kim anadan toğan şebâz olur (Mesîhî, Gazel 071/3)

<sup>69</sup> figân u âh u nâlemden tutar dünyâyı âvâzum  
kaçan 'azm-i şikâr étse benüm üsküflü şebâzum (Yağyâ Beg, Gazel 274/1)

murğ-ı dil kapıcı şebâz idügin bildürmiş  
o gözi şâhin édüp géymege kânün üsküf (Yağînî, Gazel 07/3)

murğ-ı dil-i âvâresini aldurdu hüdâyî  
ol alıcı ala gözlüñüñ gördi nigâhın (Hüdâyî, Gazel 152/6, *Divan*, 41<sup>b</sup>)

<sup>70</sup> ol iki kıya bakıcı hünî kara gözler  
şebâzlaruñ başına tar étدی külâhın (Hüdâyî, Gazel 152/3, *Divan*, 41<sup>b</sup>)

### Üsküf Redifli Nazireler

Üsküf, nazire geleneği çerçevesinde redif olarak da kullanılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat TARLAN kitaplığı 62 numaralı, on altıncı yüzyıl şairlerinin seçme şiirlerinden oluşan şiir mecmuasında *Sadrî, Gınâyî, 'Abîdî* ['Ubeydî],<sup>71</sup> *Misâlî, Rızâyî, Yakînî, Medhî, Sâni, Beyânî, Bakâyî, 'Ulvî, Sabâyî, Sıyâmî* mahlâslı on dört şairin *üsküf* redifli on beş gazeli<sup>72</sup> bulunmaktadır. Yakın zaman diliminde yaşayan şairlerin aynı mahlâsları kullanmaları gazellerin gerçekte hangi şaire ait olduğunun tespitini güçleştirmiştir. *Gınâyî, Ulvî* ve *Sıyâmî*'nin kimliğinin belirlenmesinde tezkirelerde verilen örnek beyitlerden, *Yakînî* ve *'Abîdî*'nin ise divanlarından yararlanılmıştır.

Kapıcızade sanıyla anılan biri adına yazılmış bu gazellerde üsküfün altın sırmalı olması sebebiyle *işini altın etmek/eylemek* ve başa giyilmesinden dolayı *baştan çıkmak/çıkarmak, başa çıkmak, baş üzre yer etmek, işini başa iletme* gibi deyimlerin ortak kullanıldığı görülür. Biçim, parlaklık ve renk açısından çeşitli benzetmelere yer verilmekle birlikte en çok tercih edilen *üsküf-güneş* benzetmesidir. Bir başka ortak kullanım ise saray hizmetlileri olan kapıcılardan üsküf sebebiyle sıklıkla söz edilmesidir.

Üsküf redifli bu nazireler, bir konunun, birden çok şairin hayal gücü ve yeteneği ile nasıl işlendiğini, ne şekilde sunulduğunu açığa çıkarmakla birlikte başarılı şairle başarısız şair arasındaki ayrımın belirlenmesinde ipuçları verir.

### S o n u ç

Üsküf, taşıdığı anlam zenginliği bilinmesi gereken önemli bir kültür mirasıdır. Buraya kadar yazılanlarla üsküfün, Osmanlı toplum hayatının birçok ayrıntısıyla nasıl işlendiği, şairlerin yetenekleriyle süslenerek çevresinde nasıl zengin bir kültür birikimi oluşturduğu açıklanmağa çalışıldı. Böylece, üsküfün klâsik Türk şiirindeki yerinin ve değerinin belirlenmesi için gerekli bilgilerin bir bölümü ortaya konmuş oldu.

<sup>71</sup> Şairin adı yazmada özellikle *'Abîdî* biçiminde harekelenmiştir. Bk. *Mecmû 'a-i Eş 'âr: Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>b</sup>*. Bu kayda dayanarak *Ubeydî* yerine *'Abîdî* okunuşu tercih edilmiştir.

<sup>72</sup> Bu gazellerden *Ubeydî, Sâni* ve *Ulvî*'ye ait olanlar yayımlanmıştır: Ali Nihat Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, Ubeydî*, Fasikül II, İstanbul 1948, s. 23, Gazel 16; *Ulvî-Meâlî-Nihânî-Feyzî-Kâtibî*, Fasikül III, İstanbul 1949, s. 22, Gazel 12; *Revânî-Hayretî-Hâverî-Âhî-Peyâmî-Sâni*, Fasikül IV, İstanbul 1949, s. 105, Gazel 4. Adı geçen eserde Terzizade Ulvî adı altında gösterilen *üsküf* redifli gazelin, gerçekte Zaîm Ali Çelebi adıyla tanınan Ulvî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Âşık Çelebi, *Ulvî Ali Çelebi* maddesinde *üsküf* redifli gazelin matla beytini örnek vermektedir. Bk. Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 179<sup>b</sup>/8. Ayrıca Terzizade Ulvî divanında bu gazele rastlanmamıştır. Bk. Millet Ktp. Ali Emiri Manzum 304.

**METİN\*****ğazeliyyât-ı üsküf berâ-yı kapucı-zâde****01.***Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün**Remel* ++ -- / ++ -- / ++ -- / ++ --

1. şanmañ ol sîm-tenüñ géydügin altun üsküf  
ruhını hasret-ile eyledi zer-gün üsküf
2. fitne fenninde serâmed çıkarur kâkülüñi  
beñzer éy şâh olupdur aña meftün üsküf
3. çihresin zerd édeli hecr-i ruh-ı âlüñle  
işin éy sîm-berüm eyledi altun üsküf
4. yaraşurdu ne kadar kendini yüksekde kosa  
géymese başına her ehrimen-i dün üsküf
5. mihr ü meh gibi cihân hânkâhında **şadrî**  
bir çerâğ oldu o sulţân-ı hümâyün üsküf

**velehu****02.***Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün*

1. olalı sürh ‘araç-çîñüñe maqrün üsküf  
éy kamer başa iletdu işin altun üsküf
2. gün degüldür görinen sen géyeli şevka gelüp  
külehin göklere atmış-durur altun üsküf
3. n'ola mihr-ile gelürse seherî kapuña çarh  
géyer éy şeh hadem-i bâb-ı hümâyün üsküf
4. mihr ile mâh kırân eyledi şandum haqqâ  
göricek olduğımı rüyuña maqrün üsküf
5. **şadrî**yâ anı baş üzre tuta ol mihr-i cihân  
étse qadrin n'ola hürşiydden efzün üsküf

\* Metnin yazımında bütünüyle küçük harf kullanılmış, mahlâslar kalın karakterle gösterilmiştir.

<sup>01.</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>a</sup>.

<sup>02.</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>a</sup>.

**ġnāyī fermāyed**

03.

*Fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilün*

1. olalı zülf-i dil-āvīzüñe maqrün üsküf  
çihresin eyledi zerd éy ruħı gül-gün üsküf
2. eyledüñ meş'aleci bāb-ı hümāyūnuñda  
şāhid-i şem' géyerse olur altun üsküf
3. bir 'alemdür o boyu serv yeşil cāme ile  
mehcesidür başı üstindeki mevzün üsküf
4. uramaz farkına aġyār sıfāl-i següñi  
olmadı pādişehüm herkese k̄nün üsküf
5. kemer eylerse **ġnāyī** kolum ince bélüñe  
işte v'allāhi faķīrāne bir altun üsküf

**'abīdī fermāyed**

04.

*Fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilün*

1. gördi sen māhuñ éder hüsniñi efzün üsküf  
ışlatdı saña hırşiyd bir altun üsküf
2. sen şeh-i hüsñüñ olup kaddi livā'-i sīmīñ  
zer 'alemdür aña éy k̄meti mevzün üsküf
3. bülbül-i zārlaruñ şandı taķıñduñ gül-i zerd  
alıcaķ başına éy ruħları gül-gün üsküf
4. zevraķ-ı baħr-ı melāħat kaşuñ éy şāh-levend  
oldı fānūs-ı zer üstinde hümāyün üsküf
5. māhdur alnı **'abīdī** o hilāl-ebrüñüñ  
hāledür şan anı devr eyledi altun üsküf

<sup>03</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>a</sup>.

<sup>04</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>b</sup>; Ali Nihat Tarlan, *Divan Şiiri*, Fasi-kül II, s. 23, Gazel 16; *Divan*: Millet Ktp. Ali Emiri Manzum 272: 191<sup>b</sup>.

<sup>2b</sup> zer: ser; aña: şaña *Divan*. 191<sup>b</sup>.

<sup>3a</sup> taķıñduñ: taķındı, *Divan*. 191<sup>b</sup>.

**mişālī fermāyed**

05.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. gizlemiş kākülün éy kām̄eti mevzün üsküf  
göreyin kim çıka başdan ola mağbün üsküf
2. hizmetüñde géceler şubha degin kām̄’imdür  
şem‘-i meclis géyer-ise n’ola altun üsküf
3. āşiyān şanma ki derbān-ı şeh-i ‘ışk olalı  
ey şacı leylī géyer başına mecnün üsküf
4. şāhdan destine çüp aldı yine gönçe-i bāğ  
géydi derban-şifat éy ruhları gül-gün üsküf
5. güneş ol māha **mişālī** n’ola kurbān olsa  
ki géyer gün başına bir güzel altun üsküf

**rızāyī fermāyed**

06.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. çün géyerler şeh-i hāver meh-i gerdün üsküf  
géy yaraşur saña éy sīm-ber altun üsküf
2. sen şehün başına çıkdı déyü geçdiler nakş  
étse pür-çin cebinin n’ola mağzün üsküf
3. sāye-i perr-i hümā düşdi şanurlar başına  
her ne gün ki géye ol bahtı hümāyün üsküf
4. tutulursa yeri mizān-ı felekde mehler  
vérdi şöhet şu kadar yāra o mevzün üsküf
5. gün toğar burc-ı şerefde başına şanki mehün  
yār her geh ki **rızāyī** géye altun üsküf

---

<sup>05.</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 82<sup>b</sup>.

<sup>06.</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 83<sup>a</sup>.



**yaķını fermāyed**

07.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. kıldı zībālğınuñ zīverin efzün üsküf  
yaraşur géyse o la‘l-i lebi mey-gün üsküf
2. ħüsn bābında mu‘arız olımaz aña güneş  
şeherī çıksa evinden géyüp altun üsküf
3. murğ-ı dil kaçıcı şebbāz idüğün bildürmiş  
o gözi şāhin édüp géymege ķānün üsküf
4. mihr şanma felek ol māha ķabül éde déyü  
‘arz éder gün başına bir güzel altun üsküf
5. ey **yaķını** bu ğazel ma‘nide bir deryādur  
oldı ķa‘rında anuñ şan dür-i meknün üsküf

**medħi fermāyed**

08.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. géydi çün ol teni sīmīn ruħı gül-gün üsküf  
rif‘ate gün gibi érse n'ola altun üsküf
2. şanuram serv-i bülend üzre turur ħāverdür  
şeherī géyse kaçan ol ķadi mevzün üsküf
- 3.
4. géydi derbān olalı sen şehe gerdün üsküf  
böyle peşmīne géyüp ķaddini nün eyledi çün  
mışr-ı zühd içre olursa n'ola zünnün üsküf
5. **medħiyā** şāhi ğamem oldı ķapum derbānı  
aşıyān şanma géyüpdür başa mecnün üsküf

<sup>07</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 83<sup>a</sup>. Yakını'nın Divan'ında bu ğazel altı beyit olup fazla beyit şöyledir:

şan ser-i serv-i revān üzre yér étmiş nergis

geşt-i bāğ étse géyüp ol ķad-i mevzün üsküf (Yakını, Ğazel 090/5)

<sup>08</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 83<sup>a</sup>.

<sup>3a</sup> Yazmada boş bırakılmış.

**şānī fermāyed**

09.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. géydi derbān-şifāt ol dilber-i mevzūn ũskŭf  
eyledi ħŭsn-i dil-efrŭzını efzŭn ũskŭf
2. ol gŏnŭllŭ ħapucı yāri gŏrŭp mihr ile māh  
‘arz éder birisi sīm ũ biri altun ũskŭf
3. mā’il-i sīm ũ zer étmiş dédiler ol şāhı  
gŏreyin āteşe yanup ola maġbŭn ũskŭf
4. başlar ũzre yér édŭp işini altun étđi  
olalı pādişehŭm devlete maġrŭn ũskŭf
5. kisvet-i hecrŭñi gŏrme ser-i **şānī**ye revā  
géymek olmadı sipāhīye çŭ ħānŭn ũskŭf

**beyānī fermāyed**

10.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. yaraşur géyse ger ol ħāver-i gerdŭn ũskŭf  
şāhsuñ géyse ne var bir ħuluñ altun ũskŭf
2. gŭl gibi bāġa gelŭp gŭlseñ açılsañ n'ola kim  
ġaylı açmış seni éy ruġları gŭl-gŭn ũskŭf
3. gŭl-i nesrŭn şanur tāze nihāl ũzre gŏren  
géyse başına ħaçan ol ħadi mevzŭn ũskŭf
4. yine sen pādişeh-i ħŭsnŭñ olup serdārı  
oldı ġīsŭ-yı dil-āvīzŭñe maġrŭn ũskŭf
5. ol şehŭñ kākŭli sevdāsı çıkarmış başdan  
vechi var olsa **beyānī** gibi mecnŭn ũskŭf

<sup>09</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 83<sup>b</sup>; Ali Nihat Tarlan, *Divan Şiiri*, Fasi-kŭl IV, s. 105, Gazel 4.

<sup>10</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 83<sup>b</sup>.

**tābī fermāyed**

11.

*Fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilün*

1. olalı sen şeh-i sīmīn-bere meftün üsküf  
étدی taḥşīl gamuñdan ruḥ-ı zer-gün üsküf
2. aldı derbānuñ olup destine bir sīm ‘aşā  
şem‘ gibi yaraşur başına altun üsküf
3. zerd zerd olsa benüm gibi ‘aceb mi cānā  
oldı sen sīm-tenüñ ‘ışkına meftün üsküf
4. oldı var-ısa dilā şāh-ı güle ḥidmet-kār  
gönçeler başına géydi yine gül-gün üsküf
5. **tābiyā** oldı olalı şeche derbān meger  
āşiyāndan urunur başına mecnün üsküf

**baḳāyī fermāyed**

12.

*Fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilün*

1. ḥüsnüñüñ zīverini eyleyüp efzün üsküf  
étدی bu vech-ile cān u dili meftün üsküf
2. faḳr-āmüz gibi ḳaldı ayaklarda şehā  
başa iletدی işin zerle o mevzün üsküf
3. ḳaṭl-i ‘uşşāḳa raḳīb-i keçeli cellād ét  
şivama merhemi başda aña olsun üsküf
4. ḳapıcı olmasa murḡān-ı süleymān içre  
géymek olmaz-ıdı şāhinlere ḳānün üsküf
5. kisvet-i devlet-i ‘ışḳ olmadı her başa naşīb  
ey **baḳāyī** géymez dünyede her dūn üsküf

---

<sup>11</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 84<sup>a</sup>.

<sup>12</sup>. Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 84<sup>a</sup>.

**‘ulvî fermāyed**

13.

*Fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilün*

1. géymesün mihr-i felek başına altun üsküf  
başladı géymege ol dilber-i mevzün üsküf
2. çekdi zer-düzlaruñ süzen-i cevriñ gerçi  
eyledi ‘aķıbetü'l-emr işin altun üsküf
3. olalı şāh süleymānuñ o şeh derbānı  
ħavf éder géymege her ehrimen-i dün üsküf
4. yoğ-iken meh gibi noķşānı o şehr-āşūbuñ  
ħüsnini eyledi günden güne efzün üsküf
5. ‘ulvīyā kākül-i dildārı çıķardı başdan  
eyledi kendi gibi anı da mağbün üsküf

**şabāyî fermāyed**

14.

*Fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilātün fe ‘ilün*

1. almayınca başına ol ķadı mevzün üsküf  
ķadrini édemedi dünyede efzün üsküf
2. ķarşusunda yaķamı çāk éderem şubħ gibi  
her seher géyse o meh gün gibi altun üsküf
3. başı üzre o güzeller şehi yer étmiş-iken  
ne içün ola ‘aceb dünyede mağzün üsküf
4. yaraşur géyse güzeller bu cihān içre anı  
géymese bāri gelüp dünyede her dün üsküf
5. başdan ‘aķlumı alur be **şabāyî** o cüvān  
cāme-i sebz-ile géyse kaçan altun üsküf

<sup>13</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 84<sup>a</sup>; Ali Nihat Tarlan, *Divan Şiiri*, Fasi-  
kül III, s. 22, Gazel 12.

<sup>14</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 84<sup>b</sup>.

**şıyāmī fermāyed**

15.

*Fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilātün fe‘ilün*

1. almasa başına şāhin gibi altun üsküf  
şayd-ı murğ-ı dil éder miydi o mevzün üsküf
2. māh-ı nev hanceridür çarḥ dönüpdür hūba  
āftābı serine eyledi gerdün üsküf
3. oldı hūn-āb-ı ciger reng-i baqır giryemden  
eyledi gözlerümüñ yaşını gül-gün üsküf
4. topdur gābgābı dil qal‘asnuñ fetḥi için  
eyledi ehl-i dili ḥāşılı maqbün üsküf
5. qapuya çıkdı **şıyāmī** beni gördi ol yār  
eyledi bağrumuzı nāz-ıla pür-hūn üsküf

---

<sup>15.</sup> Süleymaniye Ktp. Ali Nihat Tarlan Kit. 62: 84<sup>b</sup>.

## SÖZLÜK

Şairlerin kimliklerinin açıklandığı maddelerde § işaretiinden sonraki açıklamalar aynı mahlâsı kullanan öbür şairlere aittir.

**‘Abîdî (‘Ubeydî)** [ö. 1573]: Adı Abdurrahman olup Edirnelidir. Nebî Dede adlı birinin oğludur. Şeyhülislâm Kadızade'den mülâzım olmuş, kadılık yapmıştır. Musiki ilminde kendisini yetiştirmiş, eserler bestelemiştir. İçli ve utangaç bir kişiliği olduğu söylenir. Şiiri başarılı görülmüş, muammalarıyla tanınmıştır. Murabbaları da başarılı bulunmuştur. Türkü bağlamakta eşsiz olduğundan söz edilir. Zağra kadısıyken ölmüştür. [Ahdî, *Gülşen-i Şu‘arâ*, 138<sup>b</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ*, 170<sup>a</sup>/18; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 610; Gelibolulu ‘Âlî, *Künhü’l-Ahbâr*, s. 315; Beyânî, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 166.] *Divan*: Millet Ktp. Ali Emiri Manzum 272, İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty. 631.

**aç-**: yakışmak; güzelleştirmek; açığa vurmak.

**‘âkıbetü’l-emr**: en sonunda.

**al-**: almak, edinmek; giymek.

**‘alem**: alem, sancak.

**‘arâk-çîn**: başlıkların altına giyilen işlemeli, ter toplayan ipek takke, terlik.

**bâb-ı hümâyün**: kutlu kapı; Topkapı Sarayı'nın birinci kapısı; Ayasofya ile III. Ahmed çeşmesi karşısındaki kapı; iç içe iki kapı olup kapıcılar için yapılmış sağlı sollu odalar vardır.

**Bakâyî**: İzniklidir. Cimri Çingân oğlu diye tanınmıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, ayrıca Selânik, Galata ve Üsküdar kadılıklarında bulunmuştur. [Ahdî, *Gülşen-i Şu‘arâ*, 67<sup>b</sup>; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 220.] § Adı Abdülbakî'dir. Kefelidir. Hatîbzade diye tanınmıştır. Gülşenî tekkesi dervişlerindedir. Şam Mevlevîhanesinde mesnevîhanlık yapmıştır. [Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 217; Beyânî, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 46; Âşık Çelebi, *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ*, 56<sup>a</sup>/14.] § Dursunzade diye tanınmıştır. Adı Abdülbakî'dir. Ebussuud Efendi'den mülâzım olduktan sonra Atik Ali Paşa medresesinde müderrislik yapmış, Galata kadısı olmuştur. Şiirinin devrinde beğeni topladığı dile getirilir. [Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 218; Beyânî, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 46.]

**baş üzerinde yer edin-**: kıymet verilmek; saygıyla karşılanmak.

**baş a al-**: başına giymek.

**başına çık-**: gözüne girmek; gücü yetmek, baş edebilmek.

**baştan çıkar-**: âşık etmek; aklını başından almak; ayartmak, saptırmak.

**beñizer**: öyle anlaşıyor ki.

**Beyânî**<sup>1</sup> [ö. 1597]: Adı Mustafa'dır. Niğbolu sancağı, Rusçuk kasabasında doğmuş, Carullahzade diye tanınmıştır. Ebussuud Efendi'den mülâzım olmuş, Bursa'da müderrislik, Havran'da kadılık yapmıştır. Halvetî şeyhi Ekmel Efendi'ye bağlanmış, ölümünden sonra onun yerini almıştır. İstanbul'da ölmüş, Okmeydanı'nda Sofular tekkesine gömülmüştür. En önemli eseri *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sıdır. [Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 59<sup>a</sup>/8; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 229; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 50; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 295.] § Seydî Çelebi diye bilinir. Bağdatlıdır. Ailesi Beyânîzade diye anıldığından Beyânî mahlâsını almıştır. İlim yolunu seçtikten sonra, sipahi ocağına mensup olmuş, dergâh-ı 'âlî kapıcıbaşılığına kadar yükselmiştir. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 64<sup>a</sup>.] § Yanboluludur. Şeyh Kemaloğlu diye tanınır. Erken yaşta ölmüştür. Daha uzun yaşasa şöhretli bir şair olacağından söz edilir. İnşası şii-rinden daha başarılı bulunmuştur. [Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 59<sup>a</sup>/21; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 231; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 201.]

**bildür-**: bildirmek; göstermek.

**burc-ı şeref**: şeref burcu.

**çek-**: katlanmak.

**çerâğ**: mum; çirak.

**çıkar-**: çıkarmak; yükseltmek.

**derbân**: kapıcı; sarayda birinci kapıyı ve orta kapıyı bekleyen, saraya gelenlere rehberlik etmekle yükümlü kişi.

**devr eyle-**: çevrelemek.

**dön-**: benzemek.

**dün**: alçak; rakip.

**ehrimen-i dün**: alçak şeytan; rakip.

**fakr-âmüz**: fakir, yoksul.

**felek**: gökyüzü; kader; talih.

<sup>1</sup> Beyânî'nin Gınâyî maddesinde "üsküf redifli gazeller denilmişti" [Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 200] biçimindeki ifadesi bu gazelin kendisine ait olabileceğini akla getirmektedir.

**Ġināyī**<sup>2</sup>: Adı Ali'dir. İstanbul'da doğmuştur. Divanîhümayun kâtiplerindedir. Piyale Paşaya bağlanmış, onun himayesinde yaşamıştır. Kâtipler arasında hayli şöhret bulmuştur. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 155<sup>b</sup>; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 739; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 200.]

**göñüllü**: gönüllü; çeşitli eyaletlerde ulûfe ile kullanılan devşirme asker.

**gül-i nesrîn**: yabani gül, ağustos gülü.

**gün başına**: her gün.

**hümâyün**: kutlu, mübarek.

**ışlat-**: aydınlatmak, parlatmak; göstermek, sunmak.

**işini altun et-, eyle-**: işini yoluna koymak; amacına ulaşmak.

**işini başa ilet-**: işi bitirmek, sonuçlandırmak; kavuşmak, amacına ulaşmak.

**kapıya çık-**: saraydan ayrılmak; dış hizmete çıkmak; acemi oğlanların yeniçeri ocağına geçmesi.

**ka'r**: derinlik.

**kendini yüksekde қо-**: büyüklük taslamak.

**kırân**: bir burçta birleşme.

**küle**: başlık, külâh.

**mağbün**: şaşkın, akli karışık; yaralı; zayıf düşünceli; kararsız.

**mağrûn**: kavuşmuş; yakınlaşmış.

**Medhî** [ö. 1598]: Adı Mahmut olup Geliboluludur. Kara Kadızade diye tanınmıştır. Ebussuud Efendi'den mülâzım olmuş, Kefe'de müftülük, Kütahya, Gelibolu ve Trablus'ta kadılık yapmıştır. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 179<sup>a</sup>; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 885; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 259.]

**mefûn**: büyülenmiş; tutulmuş; kara sevdalı.

**mehce**: hilâl biçiminde sancak başlığı.

**meş'aleci**: meşaleci; alaylarda ve bayramlarda meşaleleri yakmaktan sorumlu memur.

**Mişâlî** [ö. 1607]: Edirnelidir. Hasan Çelebi adıyla tanınmıştır. Önceleri esnaf arasındayken ilim yolunu tutmuş, kendisini yetiştirmiştir. Şiirleri beğenilmiştir. Muammada başarı sağladığı söylenir. Divan sahibi bir şairdir. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 182<sup>b</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 117<sup>a</sup>/24; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 852; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 248.] *Divan*: Millet Ktp. Ali Emiri Manzum 390; İstanbul Üniversitesi Ktp. Ty. 310.

<sup>2</sup> Beyânî, *üsküf* redifli gazelin makta beytini örnek vermektedir.



**mîzân-ı felek:** gök terazisi; terazi burcu.

**mu'âriz ol-:** karşı çıkmak; yarışmak.

**nakış geç-:** hile etmek, aldatmak.

**nûn:** nun harfi; balık.

**peşmîne:** sade, süssüz sofu elbisesi.

**rakîb-i keçel:** eğri, hileli sahtekâr rakip; kel ve yaralı kafalı rakip.

**Rızâyî** [ö. 1578]: Kasapzade Abdülkerim Çelebi adıyla tanınmış, müderris şairlerdendir. Çivizade'den mülâzım olmuştur. Deli Kerim diye de anılır. Bursalıdır. Edirne'de yetişmiş olup üç dilde şiir yazacak derecede başarılıdır. Dimetoka ve Çorlu'da müderrislik yapmış, Kudüs kadısı olduğu sırada vefat etmiştir. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 32<sup>a</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 237<sup>a</sup>/4; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 410; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 102; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 221.] § [ö. 1580] Kadızade Mahmud Çelebi diye bilinir. Özellikle Baba Çelebi diye tanınmıştır. Filibeli olup Nakşibendî tarikatına mensuptur. Bilgili ve yetenekli bir kişi olup Rüstem Paşanın hocasıdır. Şiirleri başarılı bulunmuştur. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 97<sup>b</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 234<sup>a</sup>/25; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 408; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 102; Lâtîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 272; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 220.] § Rıdvan Çelebi diye anılır. Niğbolulu olup ulema sınıfındandır. Hacı Hasanzade Efendi'den mülâzım olmuştur. Şiire yeteneği olduğu söylenir. [Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 238<sup>a</sup>/2; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 221.]

**Şabâyî:** Manastırlı olup Dergâh-ı Muallâ bendelerinden gureba bölüğündendir. Farsça bilgisi iyidir. Şiirde başarılı bulunmuştur. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 128<sup>a</sup>.] § Edirnelidir. Sultan Bayezid devrinde yaşamış olup mürettep divan sahibidir. Savruk bir kişiliği olduğu bildirilir. Hayatı boş bir hâlde gezmekle geçmiştir. Farsça ve aruz bilgisiyle ün salmıştır. Şiiri beğenilmemiş ve tanınmamıştır. [Lâtîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 350; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 408; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 148; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 180.]

**Şadrî** [ö. 1585]: Adı Hüseyin olup İştîplidir. İlmiye mesleğine mensuptur. Seyhülislâm Şeyhî Efendi'den mülâzım olmuştur. Zeki ve hoş yaratılışlı bir kişi olduğundan söz edilir. İstanbul'da kırk akça ile medreseden mazul iken ölmüştür. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 127<sup>a</sup>; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 150; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 311.] § İzniklidir. Ke-fe'de kadılık yapmış, Kanunî Sultan Süleyman Han tahta çıktığı yıllarda vefat etmiştir. Şiiriyle çok şöhret bulmamış olsa da süslü, güzel hayaller bulunan şiirleri vardır. [Lâtîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 354.] § Adı Pirî olup Tokluzade diye tanınmıştır. Vezirlerin ve ulemanın meclislerinde bu-

lunmuş onlardan yararlanmıştı. Remilde oldukça başarılı kabul edilmektedir. Şiirinin sade olduğu söylenir. [Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 218<sup>a</sup>/21; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 563.]

**Şânî** [ö. 1586]: Can Memi diye tanınır. İstanbullu olup kuloğullarındandır. Önceleri sekban ve atlı zağarcı olmuş, sonra sipahi ocağına girmiştir. Gençliğini eğlence âlemlerinde ve meyhanelerde geçirdikten sonra tövbe etmiştir. Farsça bilgisiyle tanınır. Yeniçeri olmasına rağmen hatt yazmaya meraklı biri olduğu söylenir. Nevâyî'[1451-1501]den yararlanmış, kendisini geliştirmiştir. Devrin önde gelen hiciv ustalarındandır. Gazellerinin rindane olduğundan söz edilir. Edirnekapısı dışında gömülüdür. Şairliği başarılı bulunur. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 70a; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 258<sup>b</sup>/11; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 238; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 56; Gelibolulu 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, s. 296.]

**serâmed**: iyi yetişmiş; üstün; başta bulunan; ileri gelen.

**sıva-**: sıvamak, sürmek.

**Şiyâmî**<sup>3</sup>: Adı Mehmet Ali'dir. İstanbul Galata'da doğmuştur. Kâtip şairlerdendir. İbrahim-i Gülşenî dervişlerinden olup İstanbul'da Kasımpaşa'da yaşamıştır. Şiirleri beğenilmemiştir. Şiirinden bir şey anlamının mümkün olmadığı, anlamlı bir beytine rastlanacak olsa onun da çalıntı olduğu, divan tertip ettiyse de bir beytinin bile meşhur olmadığı söylenir. [Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 131<sup>a</sup>.]

**sipâhî**: atlı asker; topraklı süvari.

**sürh**: kızıl.

**Tâbî**: İstanbulludur. Küçük Tâbî diye bilinir. Emir Buharî dervişlerinden birinin oğludur. Sofuzade diye ün salmış, kasaba kadılığı yapmıştır. Can Memi diye bilinen Sâni adlı şaire bağlanmıştır. Şiirleri âşıkaneedir. Ayrıca hiciv ve hezle düşkündür. Hattat olduğundan söz edilir. Hacca gittikten sonra ölmüştür. Bakî'nin taklitçisi olmakla övünür.[Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 68<sup>a</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 257<sup>b</sup>/20; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 234; Beyânî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, s. 54.] § Adı Mehmet olup büyük Tâbî diye bilinir. Trabzonludur. Türkü bağlamakta benzersiz olarak kabul edilir. Küçük Tâbî ile muasırdır.[Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 68<sup>b</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 275<sup>b</sup>/4.]

**taşıl**: husule getirme, ortaya çıkarma, öğrenme.

<sup>3</sup> Ahdî, *üsküf* redifli gazelin dördüncü beytini örnek vermektedir.

‘**Ulvî**<sup>4</sup> [ö. 1578]: Zaîm Ali Çelebi diye tanınmıştır. Sağır Ulvî diye de bilinir. İstanbullu olup kuloğullarındandır. Rumeli beğlerbeğinin yanında ağır zeametle defter emînlîği vazifesini yürütmüştür. Şiirde Hayalî Beg’i taklit ettiği, şiirlerinin beğenildiği söylenir. Şiir meclisleri kurmuş, çevresinde şairleri toplamıştır. [Ahdî, *Gülşen-i Şu‘arâ*, 145<sup>a</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ*, 179<sup>b</sup>/8; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 652; Beyânî, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 180.]

**ur-, urun-**: giydirmek; giymek; takmak.

**var-ısa**: olsa olsa.

**Yakîni** [ö. 1568]: Adı bilinmemektedir. Edirne’de doğmuştur. Kadı İmad Sinan adlı birinin oğludur. İlmiye mesleğini seçmiş, Cezayir-i Garb’ta kadılık yapmıştır. Genç yaşta ölmüş, Edirnekapısı yakınlarındaki Emir Buharî dergâhı haziresine gömüştür. Kaynaklar genç yaşta ölmese meşhur bir şair olacağından söz ederler. [Beyânî, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 338; Ahdî, *Gülşen-i Şu‘arâ*, 204<sup>b</sup>; Âşık Çelebi, *Meşâ‘irü’ş-Şu‘arâ*, 97<sup>b</sup>/21; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*, s. 1084; Gelibolulu Âlî, *Kühûl’-Ahbâr*, s. 330.] *Divan*: Edirne Selimiye Ktp., Ahmed Bâdî Efendi Kit. 4760; Erzurum Atatürk Üniversitesi Ktp., Ağâh Sırrı Levend Kit. 522.

**yaraş-**: yakışmak.

**yé-**: katlanmak, çekmek.

**yér ét-**: yerleşmek, bulunmak.

**zer-düz**: sırma işleyici.

**zünün**: Yûnus peygamberin lâkabı, Ebu'l-Fazl Zünnûn-ı Mısrî [ö. 245/859].

“ON THE TITLE *ÜSKÜF*”

*Abstract*

“*Üsküf* is a title commonly use in varios fields and with its number of features reflects in a poem. This survey after giving the general definition of “*Üsküf*” points out the main frameworks. It also holds the texts of fifteen ghazels with the rhyme “*üsküf*” and a small dictionary made of selected words from the texts.

By doing this, it tries to explain the usage of “*üsküf*” within the classical Turkish poetry.

*Keywords*

*Üsküf, title, bird headgear, nazire, ghazel.*

<sup>4</sup> Âşık Çelebi *üsküf* redifli gazelin ilk beytini örnek vermektedir.



## EVLİLİĞİ SORGULARKEN: *LEVÂYİH-İ HAYAT*

Emel KEFELİ\*

### ÖZET

19. yy dünyada özellikle de Avrupa ve Amerika'da kadının konumunu sorguladığı ve bağımsızlığını aradığı bir dönüm noktasıdır. Osmanlı toplumunda da Batı medeniyetinin yeni kavram ve değerleri ile karşılaşan kadın değişmeye başlar. *Levâyh-i Hayat*'ta (1897) ilk kadın romancılarımızdan Fatma Aliye Hanım farklı evlilik tanımları çerçevesinde Osmanlı toplumundaki kadın-evlilik ilişkisini inceler. 19. yüzyılda bir aydın kadın yazarın gözlemlerini aktaran romandaki evlilik tanımları ve kadın- evlilik ilişkisinin günümüzde de benzer özellikler göstermesi eseri 21. yüzyılda da güncel kılmaktadır.

Anahtar kelimeler:

Tanzimat, kadın, evlilik.

### Giriş

19. yüzyıl, dünyada özellikle Avrupa ve Amerika'da kadının konumunu sorguladığı ve bağımsızlığını aradığı bir dönüm noktası olur. Reformcu kimliği ile tanınan Abba Gould Woolson 1874'de "Ben varım... Bir eş olarak değil, bir anne olarak değil, bir öğretmen olarak değil öncelikle kendim için var olmaya hakkı olan bir kadın olarak varım." <sup>1</sup> şeklindeki açıklamasında dönem için yeni, henüz tam anlaşılamayan cesur bir fikri ortaya atarak, bir "yeni kadın tipi" teklif etmektedir. Amerikan kadınları bu açıklamayı izleyen yıllarda bu fikri özümseyip bilincine vardıkça evlilik ile ilgili görüşleri değişmeye başlamış; fabrika işçisi, terzi, öğretmen, yazar, sanatçı ve daha pek çok alanda kadın olarak değil birey olarak mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Avrupa'da İngiltere ve Fransa'da 1880 ve 90'lı yıllar kadın konusunun en çok tartışıldığı yıllardır. 1879'da Kopenhag Kraliyet Tiyatrosu'nda ilk kez oynanan İbsen'in *Bir Bebek Evi* oyunu bu

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

<sup>1</sup> Marilyn Yalom, (Çev. Z. Yelçe-N. Domaniç) *Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*, Çitlenbik Yayınları, İstanbul 2002, s. 279-281.

yeni kadın tipinin, kadının eş ve anne olmanın dışında varolma isteğinin simgesi olmuştur. Ancak Nora eşlik ve annelik görevlerinden vazgeçtiği ve geleneksel değerlere hakaret ettiği gerekçesiyle sert bir biçimde eleştirilmiştir.

19. yüzyılda kadın konusundaki bu gelişmeler Osmanlı toplumuna da yansır. Tanzimat dönemi (1839-1896) Osmanlı toplumunda kadının sosyal yaşamı, hakları, aile içindeki yeri bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Tanzimat'ın getirdiği sosyo-kültürel değişim üst ve orta tabaka kadınının toplumsal hayata girişini hazırlar.<sup>2</sup> 1842 de Avrupa'dan getirilen ebe kadınlar tarafından Tıbbiye'de verilen kurslar, 1858 de açılan ilk kız rüştiyeleri, 1869 da eğitime başlayan sanayi okulları öncelikle kentlerde yaşayan kadınları etkiler.<sup>3</sup> Tanzimat döneminde kadının eğitimi ve toplum içindeki yeri ile ilgili olarak getirilen yenilikler ilk sonuçlarını II. Abdülhamit döneminde verir. Bu değişimler klâsik ev kadınının yanı sıra işçi kadın ve aydın kadın tiplerini yaratır. İşçi kadın; mahalle mektebini bitirdikten sonra el becerilerini geliştiren ve “ehl-i namus” bir kadın usta yanına çırak olarak verilerek hayata atılan, üretmeye başlayan kadındır. Aydın kadın, konak eğitimi alan “üst tabaka kadını”dır. El becerileri yerine aklını kullanan, düşünen; erkekle birlikte gündelik hayatın olaylarını kavramak isteyen ve sorgulayan kadın tipidir.

Yeni tanınan bir medeniyetin, batı medeniyetinin kavramları, yaşama biçimi, düşünceleri toplumun günlük hayatına da yansır. Batılılaşmanın getirdiği değişimler en çok batılılaşmanın mihenk taşı olan kadının hayatını etkilemektedir. “Doğu-Batı ikilemi, uygarlığın maddî ve manevî tanımlarının ayrışması çerçevesinde biçimlenir. Batı toplumunun modeline dönüşme çabaları ile birlikte kadının eğitim hakkı ve özgürlüğü, sosyal hayat içindeki yeri, görücü usulü evlilik tartışılmaya başlar. Bu tartışma Batıdan gelen yenilikleri teknik, idarî ve maddî yönleriyle sınırlamak isteyenler ile uygarlığı bütün olarak algılayan çağdaşlaşmak için geleneği değiştirmek isteyen görüşler çerçevesinde farklı kollardan gelişir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Tanzimat Döneminde Osmanlı toplumunda kadının hayatı ile ilgili değişmeler, Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi gibi kadın eğitimi ve kadının toplumdaki yeri üzerine düşünen, bu konuların önemine dikkati çeken yazarların kalemiyle edebî eserlere yansır.

<sup>3</sup> Şehmus Güzel, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Toplumsal Değişim ve Kadın”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, III, 858.

<sup>4</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, s. 50-51.

Toplumdaki tüm bu değişimler yeni bir kurgu içinde en canlı ifadelerini edebî eserlerde bulurlar. Bu çalışmada, toplumsal değişimler ve sosyal gelişmelerle ilgili geniş bir veri tabanı sunan Tanzimat dönemi romanlarından, kadın ve evlilik temasını işleyen *Levâ-yih-i Hayat (Hayattan Sahmeler)* merkez alınarak eğitilmiş, birey olma mücadelesi veren genç kadınların evlilik deneyimleri ve evlilik tanımları, yer yer romanın yazarı Fatma Aliye Hanımın<sup>5</sup> otobiyografisi ile bağlantılandırılarak incelenmektedir.

### 1. Aydın Kadının Prototipi: Fatma Aliye Hanım

Osmanlı toplumunda aydın kadın tipinin ilk örneklerinden biri olan Fatma Aliye Hanım (1864-1926), *Muhâzarât* adlı romanını yayınladıktan sonra Osmanlı toplumunda kadının modernleşme hareketinin önemli bir ismi hâline gelir. Kadın haklarının bir Osmanlı kadını tarafından ilk kez savunulmasında da *Nisvân-ı İslâm* (1891) ile başlangıç noktasını oluşturur.<sup>6</sup>

Fatma Aliye Hanımın yetişmesinde bir devlet adamı, hukukçu ve tarihçi olan babası Ahmet Cevdet Paşa, ağabeyi Ali Sedat Bey ve Ahmet Midhat Efendi gibi erkeklerin önemli rolü vardır.<sup>7</sup> Köklü bir ailenin kızı olarak dadılarla büyüyen, kitaba, okuma ve araştırmaya özel bir ilgisi olan Fatma Aliye Hanım konağın kültürel ortamından ve ağabeyinin aldığı özel derslerden yararlanarak kendini yetiştirir. Konağa piyano dersi vermek için gelen Refika Hanımdan, babasından gizli, Fransızca öğrenir. Bir rastlantı sonucu babası, onun Fransızca öğrendiğini farkedip, gösterdiği gelişme dikkatini çekince özel ders aldirmaya başlar. Fatma Aliye Fransızca öğrenme macerasını “*O zamanlar kız çocuklarına Fransızca öğretmek henüz müteammim (yaygın) değil idi. Yalnız bir iki familyadan başka müslüman famil-*

<sup>5</sup> Fatma Aliye Hanım hakkında ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara başvurulabilir: Emel Aşa, *Fatma Aliye Hanım, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993; Mübeccel Kızıltan, (1991). “Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım”, *Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları Fahir İz Armağanı I, XIV*, 1993; Mübeccel Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım -Yaşamı-Sanatı-Yapıları ve Nisvân-ı İslâm*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul 1993; Mübeccel Kızıltan-Tülay Gençtürk, (Haz) Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Kataloğu I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, İstanbul 1993.

<sup>6</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler IV)*, : İletişim Yayınları, İstanbul 2000 (8. bs.), s. 34.

<sup>7</sup> Ahmed Midhat Efendi, romanlarında kadının eğitilmesinin gerekli olduğuna inanan erkeklere/babalara; eşinin kendisine fikir arkadaşlığı etmesini isteyen kocalara söz vererek kadının eğitilmesinin gerekliliğini vurgular.

yalardan hiç birisi bunu kabul etmemişler idi. Bizim familya dahi bu hilâfگیرândan olup ezcümle vâlidem bile benim Fransızca okuduğumu görecek, anlayacak olsa ma'azallah te'âlî-i dinimi tebdîl (değiştirme) etmişim kadar işe ehemmiyet vererek ona göre mü'mâna'at (engel olmak) için elinden geleni icrâdan geri durmayacağı derkâr idi"<sup>8</sup> şeklinde dile getirirken dönemdeki kadın-eğitim ilişkisine dikkati çekmektedir. Ahmet Midhat Efendi ve babası Ahmet Cevdet Paşa ile yaptığı felsefî sohbetlerin onun fikir dünyasının gelişmesine önemli katkısı olmuştur .

Evliliğin eğitimini engelleyeceğini düşünen Fatma Aliye Hanım diğer genç kızlar gibi evlilik hayalleri kurmaz. Ancak devrin gelenek ve göreneklerine göre kutsal ve gerekli addedilen evliliği gerçekleştirmek zorunda kalır. Kendisi için uygun görülen II. Abdülhamit'in yaverlerinden kolağası Faik Bey ile "hayat arkadaşlığı" edebileceğini düşünerek evlilikle ilgili endişelerini bertaraf etmeye çalışır. Ancak Faik Beyin evliliklerinin ilk yıllarında eşinin kitap okumasını yasaklaması Fatma Aliye Hanım için katlanılması güç bir durumdur. Eşinin yasaklarına, aldığı terbiye uyarınca ses çıkarmaz, gizli gizli okumalarını sürdürür ve sonunda Faik Beyin de onayını almayı başarır.

*Muhâzarât, Refet, Udî, Levâ-yih-i Hayat* ve *Enîn* gibi romanlarında kadın, kadın ve evlilik, kadının çalışması gibi konuları işleyen Fatma Aliye Hanım, *Tercüman-ı Hakikat, Hanımlara Mahsus Gazete, Mehasin* v.d. gazete ve dergilerdeki yazıları, makaleleri ve çeşitli konuşmalarında da kadının eğitimi ve sorunları üzerinde durarak onları aydınlatmaya çalışmıştır. Chicago'da World's Colombian Exposition Woman's Library, The Woman's Library of the World's Fair kataloğu için kendisinden kitapları ve biyografisi istenmiştir. 1893'de Chicago'dan gelen kitaplarının büyük ilgi gördüğünü belirten bir mektup Atatürk Kitaplığı Fatma Aliye Hanım Evrakı Kataloğu'nda yer almaktadır.<sup>9</sup>

Hayatından bazı kesitleri, deneyimlerini romanlarında yarattığı kahramanlara yükleyen, gerçek hayatında ver(e)mediği bazı tepkileri kahramanları aracılığıyla ortaya koyan, romanlarında muhafazakâr kimliğinden yer yer sıyrılarak cesur kararlarla okurlarına seslenen yazarın eserleri, ya-

<sup>8</sup> Ahmet Midhat Efendi (1893), *Fatma Aliye Hanım yahut Bir Muharrire-i Osmaniyye'nin Neş'eti*, (haz. Bedia Ermat) Sel Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 37.

<sup>8</sup> Tülay Demircioğlu Geçtürk, *Hayattan Sahneler (Levâ-yih-i Hayat)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002.

<sup>9</sup> Tülay Demircioğlu Geçtürk, *a.g.e.*



şam öyküsünden hareketle okunduğunda “yaşanmışlık” kendini hissettirirken anlam derinleşmekte, eserlerin Türk kadın tarihi açısından yeri belirginleşmektedir.

## 2. *Levâyah-i Hayat* ve Evlilik Tanımları

Eserin kurmaca bir dünyanın bir biçim aracılığıyla görünür kılınmasından doğan bir olgu olduğu görüşünden hareket edersek, biçim en az içerik kadar önemlidir. Mektup, kadının iç dünyasını ve birey olma sürecindeki iç çatışmasını ortaya koyabilecek en iyi tekniklerden birisidir. Fransız trajedilerindeki iç monologların yerini aldığı düşünülen mektuplar romanlarda iletişim/dışa açılma aracı ya da gerçeği farklı görünümleyle sunma amacıyla kullanılabilirler.<sup>10</sup>

“*Mektup insandır veya insan mektuptur. Hatta daha da iyisi mektup kadındır.*”<sup>11</sup> şeklinde düşünen Lanson, kadının dünyasını anlamının zorluğu ile mektuplardaki satır aralarını anlamının ve tahlil etmenin güçlüğü arasında bir paralellik kurar. En güzel mektupları yazan Cicero, Fénelon, Voltaire gibi büyük yazarları da “*hassas sınırlara sahip veya kadın inceliğini taşıyan kişiler*” olarak tanımlarken, mektubu kadın inceliğini ve hassasiyetini taşıyan bir tür olarak niteler. Fatma Aliye Hanımın günlük yaşamın akışına en uygun tür ve “ruhun tasviri” gibi özellikleri olan mektubu *Levâyah-i Hayat*'ta anlatım tekniği olarak kullanması anlamlıdır. Mektuplar yazara, evliliği aynı anda farklı açılardan inceleme ve kadın ruhunu tahlil etme olanağı verirler. Mektup sözcüğündeki samimiyet, içtenlik, duygu aktarımı gibi anlamlar ve zarf içindeki mektubun sunuş biçimindeki kapalılık, gizlilik ile kadının bastırıldığı, gizlemek zorunda kaldığı duygular arasında da biçimsel bir ilgi kurulabilmektedir.

Aldığı terbiye ve geleneksel davranış biçimi olarak susmak/katlanmak zorunda kalan kadın, sorunlarını paylaşma ihtiyacı hisseder. Bu paylaşım, kadının iç sesi ve dışa açılma aracı olarak nitelenen mektuplar aracılığıyla sağlanır. Yazar, mektuplar aracılığıyla kadın - evlilik ilişkisine aynı anda farklı açılardan bakar, bu ilişkiyi nesnel bir biçimde yargılama olanağını bulur.

İçeriği açısından *Levâyah-i Hayat* yenilikleri ve toplumdaki etkilerini işleyen diğer Tanzimat dönemi romanları gibi tezli roman özelliği gösterir. Kadının eğitimi sorununa farklı bir açıdan yaklaşır; eğitilen ve sorgu-

<sup>10</sup> Emel Kefeli, *Anlatım Tekniği Olarak Mektup*, İstanbul 2002, s. 167-170.

<sup>11</sup> Geneviève Bouzinac-Haroche, *L'Epistolaire*, Hachette, Paris 1995, s. 11.

layan kadının, “aydın kadın”ın, toplum ve aile içindeki konumunu irdeler. Evinin dışına çıkamayan, aldığı eğitim dolayısıyla hayatı farklı bir gözle değerlendirebilen; yerini, duygularını, evliliğini sorgulayan kadın mutsuz olmaktadır. Evliliğin kendisine kazandırdığı annelik onuruna önem veren kadın, eşiyile olan ilişkilerine de özen gösterir. Aynı çatıyı paylaşmak ve hayata karşı eşi tarafından korunmak yeterli değildir. “Ortak zevk”, “düşünce düzeyinde paylaşım” gibi yeni kavramlar çerçevesinde evdeki konumunu sorgulamaya başlar. “Anlaşılamayacaksam ne için eğitildim?”, “Kim için eğitildim?” gibi sorular soran kadın değişik aşk ve evlilik tanımlarına ulaşır. Ancak ekonomik koşulları kararlarını etkilemekte, özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Aldığı eğitim onu geleneksel biçimde düşünmeye ve davranmaya devam eden kadınlardan farklılaştırmaktadır. Geleneksel değerler ile Batıdan gelen yeni değer ve kavramlar arasında sıkışır kalır.

Üç farklı tecrübe yaşayan üç kadın, Mehabe, Fehame ve Sabahat<sup>12</sup> arasındaki mektuplar farklı evlilik tanımlarını içermektedirler: Mehabe'nin evliliği “bahtiyarlık mukavelesi” (mutluluk anlaşması); Fehame'nin evliliği “taayyüş kontratosu” (geçindirme anlaşması); Sabahat'in evliliği “birey olma çabasındaki kadının evliliği”dir. Nebahat ve İtimad evlilik deneyimleri olmayan, gözlemlerinden hareket ederek evlilik tanımlarını oluşturan “gözlemci genç kızlar”, gelin adaylarıdır (Romandaki simgesel değerleri dikkate alınarak ve tekrara düşmemek için bundan sonra Mehabe (M); Fehame (F); Sabahat (S) harfleriyle gösterilecektir).

## 2.1 Bahtiyarlık Mukavelesi

M'nin evliliğini simgeleyen bu tanıma F'nin gözüyle yapılan değerlendirme sonucunda ulaşılır. Yazarın bu tavrı nesnel bir yaklaşım sergilemek istediğini gösterir. Bahtiyarlık mukavelesi, birbirlerini mutlu etmek için evlenen çiftlerin evliliğinin tanımıdır. Bu tür evliliklerde; koca “refîk-i hayat” (hayat arkadaşı); aşk “muhabbet-i zevciyye” (karı koca sevgisi)dir. Ayıp, korku, pişmanlık, utanç ve günahattan arınmış olarak evlilikte yaşanan “muhabbet-i zevciyye”nin kişiye vereceği haz ve toplum önündeki saygınlığı vurgulanır.

<sup>12</sup> Romanda karakterlere verilen isimler karakter özellikleriyle paralellik gösterir. Mehabe (ululuk, azamet), Fehame (anlayışlılık), Sabahat (güzellik, letafet), İtimad (güven), Nebahat (şan, şeref, onur) Müeyyed (kuvvetlendirilmiş, sağlam). Fatma Aliye Hanım, farklı konumlarda yaşayan kadın kahramanlarına verdiği isimlerle kadının ortak paydası olarak gördüğü ‘güçlülük, üstünlük, anlayış ve kararlılık’ gibi özelliklerini vurgulamaktadır.

19. yüzyılda Avrupa'da kentsoylu sınıfta bir yandan evliliği savunan bir yandan da bireleşme kaygısı ile kadının cinsel isteklerinin susturulmasını tartışan görüşler, bireysel duyguların evlilik içine alınmasının gerektiğini göstermiş, geleneksel ahlâka uygun olan evliliğin meyvesi olarak -anlamı tam olarak belirlenemeyen- “karı-koca sevgisi” diye bir kavramın doğmasına neden olmuştur.<sup>13</sup> Fatma Aliye Hanım tarafından kullanılması bir rastlantı olmayan bu kavram, her iki toplumda gelenek ile yenilikler arasında kalan toplumun tavrı ve kadının durumunu belirleme açısından önemlidir. Mutlu olmak isteyen kadın “ayıpsız, günahsız karı-koca sevgisine” sığınır.

Balzac'ın evliliği inceleyen *Physiologie du Mariage* adlı eseri evliliğin bir anlaşma olması bağlamında; *Les Mémoires de deux jeunes Mariés* (1842) (İki Yeni Gelinin Hatıraları) adlı mektup-romanı ise aynı eğitimi alan, manastırdan ayrıldıktan sonra farklı ortamlarda hayatlarını devam ettiren iki genç kadının evlilik ile ilgili görüşlerini, Paris-taşra perspektifleriyle okuyucularına aktarırken yer yer *Levâyah-i Hayat* ile kesişmektedir.<sup>14</sup>

M bir bakıma yazarın sözcüsüdür. Okumaları ile Avrupa kültürüne açılan yazarın gelenekler çerçevesinde yenilikleri kabullenen tavrını ortaya koymaktadır. Uygun kişiyle yapılacak bir evliliğin, geleneklere uygun olarak sürülen bir hayatın vereceği mutluluktan söz ederken Fatma Aliye Hanım, Batı uygarlığından gelen yeni kavramlara, yeni fikirlere açık, eğitilmiş ama geleneklerinden ödün vermeyen bir yaklaşım sergiler. Verdiği tanım toplumdaki belli bir sosyal çevre, ekonomik yapı içindeki genç kızlar için geçerlidir. Evlilikte yaşanan romantik, sıcak ve “yasal aşkın” toplum ve kişi açısından değeri vurgulanır. Yazarın toplumun uygun gördüğü çerçeve içinde kalan muhafazakâr tavrı, M'nin görüşleriyle okura yansır.

Fatma Aliye Hanımın Faik Bey ile evlenirken evliliğin eğitimini engelleyebileceğini<sup>15</sup> düşünmesi ancak Faik Bey ile hayat arkadaşlığı edebileceğini düşünerek teselli bulması yazar ile M'nin evliliği arasındaki paralelliği hatırlatan önemli bir ayrıntıdır.

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir (Çev. B. Onaran), *Kadın “İkinci Cins” Evlilik Çağı*, Payel Yayınları, İstanbul 1986, s.27.

<sup>14</sup> Emel Kefeli, “İki Farklı Toplumda Kadın ve Evlilik Temalarını İşleyen İki Mektup-Roman: *İki Yeni Gelinin Hatıraları* ve *Levâyah-i Hayat*”, *Karşılaştırmalı Edebiyat İncelemeleri*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 99-106.

<sup>15</sup> Evliliğin kadının yükünü arttırdığı ve kendisini geliştirmesini engellediği görüşü Ahmet Midhat Efendinin *Felsefe-i Zenan* (1870) adlı eserinde de işlenmektedir. Evliliği erkek yazarın kaleminden kadın bakış açısıyla inceleyen *Felsefe-i Zenan* ile *Levâyah-i Hayat* birbirlerini tamamlayan eserlerdir.

## 2.2. Taayyüş Kontratosu

Taayyüş kontratosu hayat garantisi olarak açıklanır. Bu tür evliliklerde koca, evini idare edecek, karısını besleyip geçindirecek kişidir. Eve erkek; çocuklara baba, “veliyy-i ni’met” (birine yaşadığı sürece iyilik ve bağışta bulunan kişi) olarak tanımlanır. Bu tanıma uyan evlilik kadın için zamanla “kanâat etmek/katlanmak” anlamlarını yüklenir. Bu şartlarda bir evliliği yaşayan F'nin gözüyle verilen bu tanımların yer yer M tarafından eleştirilmesi yazarın evliliği nesnel biçimde sorgulayan tavrının bir diğer kanıtıdır.

F, ekonomik nedenlerle, kendisine uygun olmayan bir eşle, yetiştiğinden farklı bir ortamda evliliğini sürdürmek zorunda kalmıştır. Farklı bir eğitim, hayat felsefesi ve yaşam tarzına sahip eşlerin anlaşması zordur. Haslet, fıtrat ve terbiyenin farklı olması evlilikteki sorunların en önemli kaynağıdır.

F'nin görüncesinin evliliği de bu tür sorunların yaşandığı bir diğer evlilik örneğidir. Aynı ortamda yetişmiş olmasına rağmen “fıtrat” farkı bu evlilikte kadını mutsuz eder. Üstelik eşini sevdiği için o, F'den daha mutsuzdur. Kendisine ilgi göstermeyen ve başka kadınlarla aldatan adamı sevmesi, katlanmayı güçleştirir.

Eve sarhoş gelen, eşine saygı ve sevgi beslemeyen bir koca; çocuklarına sevgi göstermeyen bir baba; gelinin hırpalanması için çeşitli bahaneler bularak huzursuzluğu arttıran bir faktör olarak kayın valide, mutsuz evliliklerin topoğrafyasının vazgeçilmez unsurlarıdır. “*Zevc olamayan adam hiç olmazsa peder olsun.*”<sup>16</sup> cümlesi evliliği “taayyüş kontratosu” olarak tanımlayan kadının evlilikten beklentisini gösterir. Ekonomik özgürlüğü olmayan kadın çocukları için sarhoş, kendisini sevmeyen bir koca ve kayın valideye katlanmak zorundadır. Bu kadın için evlilik “geçinmek/yaşamak” anlamlarını içerir. F'nin evliliği bu özellikleri taşır.

Evliliğin “mukavele-i akd” (evlilik anlaşması) olarak tanımlanması ve “*mukavele-i akde dahil olacak bir erkek ne gibi vazife ile mükellef olacağını bilmedi değil mi?*” sorusu; “erkeğin kadını “taht-ı izdivacına” almakla taahhüdât altına girmiş olması” gibi düşünceler kadının evliliği artık kar-

<sup>16</sup> Fatma Aliye Hanım, *Levâ-yih-i Hayat*, Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, İstanbul 1315/1899, s. 21.

şıklı bir anlaşma olarak algılamakta olduğunu; haklarını, evlilikte tarafların karşılıklı yükümlülüklerini sorguladığını göstermektedir.<sup>17</sup>

Evliliği “taayyüş kontratosu” olarak tanımlarken F, mutluluk ve aşkı ekonomik koşullarla ilişkilendirir. Ekonomik kaygıların evliliğin devamı için temel nedenler olduğu durumlarda F'ye göre sevmek, sevişmek ikinci derecede önem taşır. İlk koşul “hüsn-i refakat”tir. Bunun için de öğrenmemek, nefret etmemek gerekir. Mutluluk, âşık olmak F'ye göre M'nin dünyasına has özelliklerdir. F, M'nin “insan ruhunun gıdası ve insan hayatında vazgeçemeyeceği sevmek ve sevilme ihtiyacı” şeklindeki aşk tanımını “âşık, hem de bahtiyar bir âşıkın” sözleri olarak niteler. M ile kendisinin aşk tanımları arasındaki farkı “kuyumcunun önünden geçerken vitrinde pırlanta bir dal gören bir fakir ile onu edinebilecek maddî gücü olan bir kişinin” duygularını örnek göstererek açıklar.

F'ye göre aşk “gençlere musallat olan bulaşıcı bir hastalık”tır. İlâcı “vuslat”tır ve kavuşan âşıklar birbirlerini umursamamaya, birbirlerinin kusurlarını görmeye başlarlar. Aşk ve tutku, yerini alışkanlığa bırakır. Aşk bir gün fen sayesinde mikrobu bulunabilecek bir hastalık olarak görülürken naturalist bir gözlem sergileyen F'nin bu düşüncesi 19. yüzyılda etkin bir düşünce sistemi olan pozitivizmin izdüşümü, insanın gittikçe duyarsızlaşmasının, bilimin insan hayatının her alanında etkin olmaya başladığının bir göstergesidir.

M, aşkın maddiyatla birleştirilmesini eleştirip fennin maneviyat karşısında güçsüz kaldığını vurgularken Osmanlı toplumunun yer yer pozitivizm karşısında aldığı tavrı hatırlatır. M'nin bu yaklaşımı, yenilikler karşısında geleneklerini unutmayan<sup>18</sup> Fatma Aliye Hanımın muhafazakâr tavrı ile de örtüşür.

F'nin “katlanmak” olarak tanımladığı evliliğinde paylaşmak diye bir kavrama yer yoktur. Bu durum, onun iç sesi olan mektuplarını gizleme-

<sup>17</sup> Balzac *Physiologie du Mariage* adlı eserinde evlilik akdini farklı bir biçimde yorumlamaktadır. “Kadın, sözleşme yoluyla elde edilen bir mülktür; taşınabilir mallardandır, çünkü kim alırsa onun olur; kadın, aslında erkeğin eklentisidir.

<sup>18</sup> Batının Osmanlı toplumunun modernleşmesine etkileri konusunda iki kültürel ve toplumsal tasarının belirginleştiği vurgulanır: Birincisi, geçmişin kültürel ve ahlâkî mirasını koruyarak, Batı uygarlığının tesirini teknik, idarî ve maddî yönleriyle sınırlandırarak modernleşme; ikincisi uygarlığın bütün olduğu görüşünden yola çıkarak geleneği değiştirmek isteyen ya da farklı yorumlayan modernleşme. Bu konuda ayrıntılar için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s. 50-57; Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, Bilgi Yayınevi.

siyle belirginleşir. Bu ayrıntı üzerinde durarak mektuplarını eşinden gizlememesi gerektiğini söyleyen M duygularını ve sorunlarını ifade edemeyen/paylaşamayan eşlerin sorununa işaret eder. M, F'nin mektuplarını okuyan eşinin hatalarını görebileceğini, evliliğini gözden geçirebileceğini düşünmektedir. Mektuplar erkek için eşinin iç dünyasını ortaya koyan, onu daha iyi anlamasına yardımcı olacak belgelerdir. Bazı insanların yaşlansalar bile çocuk kalabildiklerine ve nasihate ihtiyaçları olduğuna dikkat çeken M, bu tür insanlara yardım etmenin gerekli olduğunu vurgular. Bu yardımı “kadın olduğum o beni idare ve siyânete memur olduğum hâlde ona benim akıl öğreteceğim? Zimam-ı idaremi eline vermiş oldukları bir adam benim idareme muhtac olursa bu ne haldir? Ben kadın olduğum hâlde böyleyim de erkek oldukları hâlde hep erkekler ne için böyle değildir demek hakkın yoktur. Cenâb-ı hakkın seni bu kadar mükemmel halk buyurmuş olduğuna şükrelemek borcundur.”<sup>19</sup> şeklinde değerlendirir. Bazı niteliklerin kadında bulunduğu durumlarda kadının desteğiyle eşlerin ilişkilerindeki aksaklıkları düzeltebileceklerine, aile içinde erkekle kadının “birbirini tamamlar” konumunda bulunduğu dikkati çeken bu yorum kadın-erkek eşitliği açısından devri ve Türk feminizm tarihi için önemli bir saptamadır.

Mektuplar, kadını “taayyüş kontratosu” olarak tanımlanan bir evliliğe yönelten nedenleri de ele alırlar: F geçinmek için başka çaresi olmadığından “kendisine uygun olduğu söylenen” birisiyle evlendirilmiştir. Başka çaresi olmadığı için evliliği “kurtuluş” olarak seçen genç kız örneğidir. Bu şartlardaki genç kızlar için evlilik bir sığınak, geçim yoludur. Kendilerini “sevecek, düşünecek, acıyacak” bir eş hayal ederler. Eşlerini seçerken sevgi ve ortak zevkler gibi özellikler üzerinde durma haklarının olmadığı düşünürler.

### 2.3. Birey Olma Çabasındaki Kadının Evliliği

F ve S'nin evlilikleri romanda mutsuz evlilikler olarak işlenmektedir. S mutsuzluğunu sorgular, ihanet karşısında suskun kalmaz. Eşiyle “uyumlu bir çift” olmadıklarını, bu nedenle evliliğini sürdürmek istemediğini söyleme cesaretini gösterir. F ile S, evliliklerini uygun kişilerle yapmamış olmaktan kaynaklanan bir benzerlik sergiler. Mutsuzluk gerekçeleri ve verdikleri karar ile farklılaşırlar.

<sup>19</sup> Fatma Aliye Hanım, *Levâh-ı Hayat*, İstanbul 1899, s. 55.

S'nin “*Ben senin gibi cihana küsmüş, dünyasından vazgeçmişlerden değilim.*”<sup>20</sup> şeklindeki sözleri F'nin suskun tavrına bir eleştiridir.

F'nin “*Bu telâşım zevciniz ile olan uygunsuzluklardan dolayı tahammülünüzün tükenmiş olması cihetiyle o hususta söylediğiniz sözler için değildir. Zira mesele sizin için bizlere olduğu gibi değildir. Ama zannınız vechile benim dünyaya küsmüş, cihandan geçmiş olmaklığımdan değil, belki beni dünyadan geçiren, böyle cihana küstüren, çaresizlik ve mecburiyet bizi sizden başka bir hâlde buldurmaktadır. Öyle bir azm ü ezminizde yalnız zevcinizden iftirâk meselesini düşünecektiniz. (...) Çocuklarınızı istediğiniz gibi beslemeye, ta’lim ve terbiyeleri için lâzım gelen sarfiyata kudretiniz vardır. Onlar pederlerinin yanından çıkarıldıktan sonra buldukları maişetten aşağı bir sûret-i maişete düşmeyeceklerdir.*”<sup>21</sup> şeklindeki cevabı F'nin katlanma sebeplerini ve suskun tavrını açıklar.

S'nin başkaldırısı, F'nin katlanması mutsuz iki genç kadının farklı koşullardaki davranışlarıdır. S geleneklere başkaldıran, -kadının özgürlüğü, seçme hakkı, hayatını istediği gibi yönlendirme özgürlüğü gibi- Batı uygarlığının getirdiği yeni kavramlarla düşünen, davranan geleneğe boyun eğmeyen “yeni kadın” tipine örnektir. Başkaldırısında ekonomik şartlarının iyi olması en önemli faktördür. “Evliliği sürdürmek istemeyen”, bir başka deyişle “eşinden ayrılmak isteyen kadın olmak” ve bu konumda toplum içinde hayatını devam ettirmeyi göze almak 19. yüzyılda önemli bir karardır.

Bu kararı ile S, yazarın birey olma çabasındaki kadını destekleyen cesur yüzünü ortaya koyan bir tiplemedir. Kendi evliliğinde de yer yer uyumsuzluklar yaşayan ancak aldığı terbiye, gelenek ve göreneklerine saygısından dolayı Fatma Aliye Hanım bir anlamda “katlanan/suskun kalan kadın”dır. Kadının iyi bir eş ve anne olmak için eğitilmesi gerektiğini belirtirken gelenek ve göreneklere bağlı kalarak modernleşme görüşünü savunan yazar, S aracılığıyla kadının kendisini anlamayan bir eşten ayrılma kararı vere(bile)ceğini ifade eder, kadının birey olma çabasının somut bir örneğini verir.<sup>22</sup> Kurguladıkları dünyayı okurlarına sunarken takma ad kullanmak, anı, mektup aracılığıyla okurlarına seslenmek gibi çeşitli maskeler kullanan yazarlar böylece özel hayatları, düşünce dünya-

<sup>20</sup> Fatma Aliye Hanım, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>21</sup> Fatma Aliye Hanım, *a.g.e.*, s. 82-83.

<sup>22</sup> Nükhet Esen, “Bir Osmanlı Kadın Yazarın Doğuşu”, *Journal of Turkish Studies Türk-lük Bilgisi Araştırmaları*, Agah Sırrı Levend Hatıra Sayısı I, Vol.24. Cambridge 2000

ları ile sanatları arasına bir mesafe koyduklarına inanırlar.<sup>23</sup> Fatma Aliye Hanım da özel hayatı ve düşünce dünyasındaki muhafazakâr tutumuna S tiplmesi ile farklı bir boyut kazandırmaktadır.

Kadının durumunu sorgulaması bağlamında, 11. mektuptaki Müeyyed örneği de ilgi çekicidir. Müeyyed'e evlenmesi için gösterilen kişi ile ilgili olarak sorulan “*Beğendin mi?*” sorusuna “*Beğenmek mi? Daha ne bileyim ki beğeneyim!*” şeklinde verdiği cevap görücü usulüyle evliliğe yöneltilen bir eleştiridir.<sup>24</sup> Görücü usulü ile yapılan evliliklerde eşler birbirlerini kısa sürede tanıyamamaktadırlar. Müeyyed eşini tanıma fırsatı ister, erkeğin de kendisini sevdirmek için bir çaba harcaması gerektiğini vurgular. Geleneksel evlilik biçimini sorgular, kadının seçme hakkına işaret eder. Birçok genç kızın içinden geçen ama söyleyemediği düşünceleri söyleme cesaretini gösterir. Müeyyed de S gibi geleneksel kalıbın dışına çıkabilen bir genç kızdır. Evliliğin karşılıklı sevgi saygı gibi değerlerle ayakta duracağına inanmaktadır. Ancak gördüğü örnekler onu o kadar korkutmuştur ki eşini sevmekten korkar. Sever de ihanete uğrarsa bu acıya katlanamayacağı - yazarın daha önce F'nin görünmesi ile örneklediği durum - düşünür.

### 3. Evliliğe Eleştirel Bakış: Nebahat ile İ'timâd'ın Mektupları

Nebahat ve İ'timâd evlilikleri izleyen genç kızlardır. Nebahat ile İ'timâd arasındaki mektuplar<sup>25</sup> evliliğe nesnel bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Farklı evlilikleri izleyen ve bir hakem konumunda olan bu gençler, evliliği bir “taayyüş kontratosu” olarak görmez, gelinliğin tellerine pullarına kapılmaz, evliliği anne olma şerefi ile tanımlar; çocuklarına sıcak bir yuva sunabilecekleri bir ortamı yaratacak bir evliliği “ideal evliliği” tercih ettiklerini belirtirler. Bu mektuplaşmalarda, erkeklerin hoşlandığı “düşünmeyen, aldatılabileceklerinin farkında olmayan “budala ve duygusuz kızlar”ı, kadının “geleneksel tutumunu” eleştirirler. Kocalarının güzelliğinden, gelinliklerinin tel ve pullarından başka birşey düşünmeyen genç kızların daha mutlu olabildikleri, düşünmek ve sorgulamanın kadının mutsuzluk nedeni olabileceği gibi görüşleri ile Rousseau'nun “ilkel

<sup>23</sup> Pierre Louis Rey, *Le Roman*, Hachette, Paris1992.

<sup>24</sup> Şinasi'nin, *Şair Evlenmesi* adlı tiyatro eseri görücü usulüyle evliliği, toplumda yaygın olan evlilik geleneklerini eleştiren ilk örneklerdendir.

<sup>25</sup> Fatma Aliye Hanım, *a.g.e.*, s. 101-110.



insanın mutluluğu” görüşünü hatırlatırlar. Bilmek ve sorgulamak kişiyi mutsuz eder. Bu düşünceler, Nebahat'in mektubunda biraz daha ileri götürülerek “budala ve ruhsuz kızlara haset etmek” şeklini alır.

Mükemmel bir kadının kendisine uygun olmayan bir eşle evlenip mutsuz olması (Sabahat örneği) Nebahat'i üzer. İ'timâd, Nebahat'in mutsuz evlilik tablosu karşısında kapıldığı karamsarlığı eleştirir. “*Bu tahsil ve tedris, bu emek ne için?*” sorusunu “*İnsan olmak, insanlığı anlamak, içinde yaşadığı cihanı öğrenmek için yani kendimiz için değil mi?*”<sup>26</sup> sorusuyla cevaplar. Bu soru kadının birey olma çabasını vurgular.

İ'timâd, çevresindeki mutsuz tablolara rağmen iyimserdir. İdeal evliliklerin olabileceğini düşünür. Mutlu olmak için her türlü olanaklara sahip oldukları hâlde hayatı kendilerine ve çevrelerine zehir eden erkeklere acır. Bu acıma duygusunun ardında sorumsuz, zayıf kişilikli erkeklere yönlendirilen ciddi bir eleştiri yer almaktadır.

İyi eğitim alan bir kadının bunca emeği eş, yoldaş olacağı bir erkek için harcamasını -hele bu erkek onun duygularını, hayat felsefesini paylaşmayacaksa- anlamsız bulurlar.

“*Hep düşünüyorum. Evet! Bu tahsil ve tedris, bu emek ne için!... Bir gün olup da eş yoldaş olacağımız bir adama beğendirmek, dinletmek onun takdirine mazhar olmak için değil mi? Ablam bu kadar çalıştırdı. Şimdi kime dinletiyor, kime beğendiriyor?*”<sup>27</sup> Nebahat'in bu düşünceleri evlilikte paylaşmanın önemini ve eşlerin uyumsuzluğunun neden olduğu mutsuzluğu vurgular.

### S o n u ç

*Levâ-yih-i Hayat*, 19. yüzyılda Batıdan gelen yeni fikirlerle değişen ve yeni kavramlarla tanışan Osmanlı toplumunda, kadının gözüyle evlilik kurumunu incelemekte ve farklı evlilik tanımları sunmaktadır. Mutlu ve mutsuz evlilikler karşıtlığına paralel olarak katlanan kadın-birey olmak isteyen/başkaldıran kadın karşıtlığı çerçevesinde evlilik mercek altına alınır.

Romanda yapılacak kapalı okuma (lecture incluse) her mektubu taşıdığı ileti açısından öne çıkarır. Belirlenen bir konu etrafında farklı görüşleri birleştirmemizi sağlar. Mehabe, Fehame, Sabahat gibi karakterlerin

<sup>26</sup> Fatma Aliye Hanım, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>27</sup> Fatma Aliye Hanım, *a.g.e.*, s. 101-102.

özel hayatlarından kesitler verilerek, evlilik kurumu “polyscopik ” bir yaklaşımla (çok yönlü gözlem) incelenir.

Dış dünyayı (espace extérieure) merkez alan bir okuma -bu okuma farklı bir zamanda yapılmaktadır- metnin yazıldığı dönemle ilgili sosyal veriler açısından önem taşır. Kapalı okuma ve dış dünyayı merkez alan okumalar ışığında 19. yüzyılda kadın-evlilik ilişkisini aydınlatan *Levâiyih-i Hayat*, gerek biçim gerekse içeriği ile Tanzimat döneminde kadının iç sesi, bastırılmış duygularını, sorunlarını günümüze aktaran bir roman ve belge olarak aile tarihi ve Türk feminizm tarihi için değerli veriler içermektedir.

Aydın bir kadının kalemiyle yazılan, 19. yüzyılın sosyal yaşamında kadından yola çıkan romandaki kadın-evlilik ilişkisinin 21. yüzyılda da benzer özellikler göstermesi, kadın nüfusun büyük çoğunluğu için evliliğin hâlâ “taayyüş kontratosu” olma özelliğini koruması, eseri 21. yüzyılda da güncel kılmaktadır.

“A CRITICAL APPROACH THE MARRIAGE: *LEVÂYIYH-I HAYAT*”

*Abstract*

*In the world, especially in Europe and the USA, the 19<sup>th</sup> century is an important period for the emancipation of the women. In this period the ottoman woman in front of the European ideas, concepts and standards of judgement also began to change. This change appears in the social life particularly in the family structure and life.*

*Fatma Aliye, the famous novelist of the Tanzimat period, in her novel named “Levâiyih-i Hayat” (Scenes of the life) describes and analyses the marriage life with different critical descriptions from an intellectual woman writer's point of view.*

*What makes this novel worth mentioning and bringing out at the beginning of the 21<sup>st</sup> century is the similarities of the feminine experience in the marriage between the 19<sup>th</sup> and the 21<sup>st</sup> centuries.*

*Keywords*

*Women in the ottoman society, Tanzimat, marriage.*



## KÖK TÜRKÇE BÜNTEĞİ ÜZERİNE\*

Talat TEKİN

Çev. Ceval KAYA\*\*

*Tony. 56-57: neñ yirdeki kaganlıg budunka büntegi bar erser ne buñı bar erteçi ermiş* (G. J. Ramstedt, J. G. Granö, Pennti Aalto, “Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei”, *JSFOu.* 60, 1958, s. 47-48).

Türkologlar, yukarıdaki cümleye anlam vermekte güçlük çekmişlerdir. Asıl güçlüğü, genellikle, *b<sup>2</sup>ün<sup>2</sup>t<sup>2</sup>gi* harfler grubu ile gösterilen kelimedenden geldiği düşünülmüştür. Radloff, *Zweite Folge*, s. 25, bu harfler grubunu *ebin tegi* biçiminde transkripsiyonlamıştır. Radloff'un bu transkripsiyonu, Thomsen'in de belirttiği gibi (*Turcica*, s. 59-60), *b<sup>2</sup>*'den sonra gelen harf *i* değil, yuvarlak ön ünlü işareti olduğu için, kabul edilebilir değildir (bk. *JSFOu.* 60, s. 26'daki fotoğraf; ayrıca krş. Sprengling, “Tonyukuk's Epitaph”, *AŞSL*, LVI, No. 1, s. 18).

Thomsen ise kelimeyi, *bünt(ü)gi* biçiminde transkripsiyonlamış ve yapısıyla anlamı hakkındaki kanaatini ortaya koymuştur. Ona göre bu harfler grubu, *-i* üçüncü teklik şahıs iyelik ekini almış *bünt(ü)g* veya *bönt(ü)g* gibi bir kelimeyi göstermiş olmalıdır, bu kelime de ‘beceriksiz, haylaz, tembel, işe yaramaz’a benzer bir anlamı karşılamış olmalıdır. Thomsen'in bütün cümleyi çevirisi şöyledir: “Si un peuple habitant n'importe quel pays et soumis à un kagan a (à sa tête) un fainéant (?), quel chagrin (ou misère, malheur) il en résulterait pour lui!” (“Bir halk her hangi bir ülkede yaşıyor ve bir kağana (başındaki) bir beceriksiz (?) itaat ediyorsa, bunun sonucu onun için ne tasa (veya sefalet, talihsizlik)!”)<sup>1</sup> (*Turcica*, s. 58).

Thomsen'in bu açıklaması, Tonyukuk yazıtını daha sonra yayımlayan Türkologlarca, genellikle kabul edilmiştir (krş. H. N. Orkun, *Eski Türk*

\* On Kök Turkic *büntägi*. *Central Asiatic Journal*, 8, 1963, 196-198.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/ckaya@marmara.edu.tr

<sup>1</sup> Fransızca cümleyi tercüme eden Doç. Dr. Emel Kefeli'ye teşekkür ederim (C.K.).

*Yazıtları I*, İstanbul 1936, s. 188, ve S. E. Malov, *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti*, Moskva-Leningrad 1951, s. 64 ve 70). Yazıtın en son yayını Pentti Aalto'nunkidir. Bu eserde söz konusu cümle şöyle çevrilmiştir: “Einem in irgendeinem Lande befindlichen, einen Qayan habenden Volk wenn Taugenichtse (?) vorhanden gewesen wären, was für eine Not wäre (daraus) geworden!” (“Her hangi bir ülkede bulunan ve bir kağana sahip olan halk (için)de haylazlar (?) varsa, bu nasıl bir yokluğa yol açar!”)<sup>2</sup> (G. J. Ramstedt, J. G. Granö, Pentti Aalto, “Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei”, *JSFOu*. 60, Helsinki 1958, 7, s. 47-48).

*büntegi* kelimesinin ve bütün cümlenin bu şekilde izahı, doğru görünmüyor. İlk olarak, bu anlamdaki bir cümle içerik ile uyuşmuyor. Bilindiği üzere, bundan önceki cümlelerde Tonyukuk, başarılarını birer birer saymakta ve İleriş Kağan'ı olduğu kadar kendisini de, haklı olarak, övmektedir: “Tanrı esirgesin, bu Türk halkı içinde silâhlı düşmanların akınına imkân vermedim, (kuyruğu) düğümlü (düşman) atlarını koşturtmadım. İleriş Kağan kazanmasaydı ve ben kendim kazanmasaydım, devlet de halk da olmayacak idi. (Kağan) kazandığı için ve ben kendim kazandığım için, devlet de devlet oldu, halk da halk oldu. (Şimdi) ben kocaldım, yaşlı oldum” (*Tony*. 53-56). Yukarıya alınan parçanın devamı olan yazıtın kuzey yüzüne kazılmış kısımda Tonyukuk, İleriş Kağan'ı ve kendisini övmeyi sürdürür: “İleriş Kağan kazanmasaydı, (ya da hiç) olmasaydı, ben kendim Bilge Tonyukuk kazanmasaydım, (ya da) ben hiç olmasaydım, Kapgan Kağan'ın Türk Sir halkı ülkesinde boy da, halk da, insan da hiç olmayacak idi. İleriş Kağan ve Bilge Tonyukuk kazandığı için Kapgan Kağan'ın Türk Sir halkının gelişmesi (işte) bu(dur)” (*Tony*. 59-61). Böyle bir bağlamda, yukarıda işaret edilen anlamdaki bir cümle, yerinde görünmüyor.

İkinci olarak, *büntegi* kelimesinin açıklaması doyurucu olmaktan uzaktır. Thomsen, *büntüg* veya *böntüg* kelimesinin Çağatayca *bön-* ‘yaşlanmak, bunamak’ ve Türkçe *bön* ~ *bön* ‘ahmak, aptal, budala, bön’ ile ilgili olabileceğini düşünmüştür (*Turcica*, s. 59, not 1). Ancak, ne o, ne de öteki bilginler, kelimenin ek unsurunu açıklayabilmişlerdir. Kök, fiil mi, yoksa isim mi? İki muhtemel durumun her birinde ek unsuru nedir? Bu sorular, doyurucu bir biçimde cevaplandırılmadığı müddetçe, *büntegi* kelimesinin bu açıklaması kabul edilemez. Ayrıca, böyle bir kelime Türk dillerinin hiç birinde mevcut olmuş görünmüyor.

<sup>2</sup> Almanca cümleyi tercüme eden Prof. Dr. Acar Sevim'e teşekkür ederim (C.K.).

Son olarak, cümlenin sonuç cümlecığı, yani *ne buñı bar erteçi ermiş* cümlecığı, ünlem biçiminde kurulmuş olumlu bir ifade imiş gibi çevrilmiştir. Ancak biz onu, soru biçiminde kurulmuş olumsuz bir ifade olarak, pekâlâ, düşünebiliriz. Bu durumda cümlecik, şart cümlecığında açıklanan şart altında herhangi bir sıkıntının mevcut olmadığını göstermektedir. Sonuç cümlecığının böyle bir açıklaması, kanaatime göre, Türk dillerinde soru zamirlerinin kullanılışı ile daha çok uyuşmaktadır, krş. *öze teñri basma[sar, asra] yér telinmeser, Türük budun, ilinñin törügün kém artatı udaçı [ert]i?* ‘Üstte(ki) gök çökmedikçe, altta(ki) yer delinmedikçe, (ey) Türk halkı, (senin) devletini (ve) yasalarını kim bozabilir idi?’ (*Bilge Kağan* 24-23).

Yukarıda belirtilen bağlam ve gramer verilerini dikkate alarak, *büntegi* kelimesini, *\*buntegi*'nin, yani *-i* üçüncü teklik şahıs iyelik ekini almış *\*bunteg* (< *\*bunı teg*) kelimesinin fonetik yönden gelişmiş bir biçimi olarak açıklayabilirim.

1. Eski Türkçe *\*bunı teg* ~ *munı teg* ‘bunun gibi, böyle’ ve *anı teg* ‘onun gibi, öyle’ birleşikleri, *e* ünlüsünün benzeşmeye uğraması sonucu, erken bir tarihte *muntag* ve *antag* biçimlerinde gelişmişlerdir. *anı teg* birleşigi, Orhon yazıtlarında, çoklukla *antag* biçiminde geçer. Bununla birlikte, Tonyukuk yazıtında (str. 29) bir defa da *anteg* değişmemiş biçimiyle karşımıza çıkar. Öte yandan, Uygurcada *anı teg* ve *munı teg* biçimleri, *antag* ~ *andag* ve *muntag* ~ *mundag* biçimleriyle yan yana görülür. Bu örnekler, *munı teg* ve *anı teg* birleşiklerinin *muntag* ve *antag* biçimlerinde gelişmesinin, sekizinci yüzyılın Orhon Türkçesinde henüz tamamlanmamış olduğu gerçeğini ortaya koyuyor. Bundan dolayı biz, *\*bunteg* kelimesinin, Eski Türkçenin kimi ağızlarında fonetik bakımdan geriye doğru gelişmiş olduğunu düşünebiliriz; yani *u* ünlüsü, ikinci unsurdaki ön ünlünün gerileyici etkisi altında *ü* olmuştur. Gerileyici benzeşme, Türk dillerinde yaygın bir vakıadır: Kırg. *müntüp* ~ *mintip* (< *munı etip*) ‘bunun gibi, böyle, bu şekilde’, *üşüntip* ~ *üşüntüp* (< *uşunı etip*) ‘onun gibi, o şekilde’, *bügün* (< *bu kün*) ‘bu gün’, *büyüz* (< *bu yüz*) ‘bu yan, bu yüz’, *ögünü* (< *ol küni*) ‘o gün, evvelsi gün’, *ököz* (< *ol kez*) ‘o sefer, o anda; biraz önce’, *öyüz* ~ *üyüz* (< *ol yüz*) ‘o yüz, o yan, öte yaka’, Türk. *öbürü* (< *o biri*) ‘öbürü’, vs.

2. *\*bunteg* (< *\*bunı teg*) birleşigine iyelik eki getirmek ve zamir elde etmek normaldir, krş. *antag-ın-ın için* ‘öyle olduğun için’ (*Bilge Kağan* K9, *Kül Tegin* G8). Ayrıca krş. Türk. *onun gibi-si*, *bunun gibi-si*, *öyle-si*).

3. Ayrıca, yönelme-bulunma hâliyle iyelik anlamı ifade etmek de Eski Türkçede normaldi, krş. *teñri élimke élçi-si ertim* (*Uyug-Tarlık 2*).

Özetle: *neñ yirdeki kaganlıg budunka büntegi bar erser, ne buñ bar erteçi ermiş?* ‘Herhangi bir ülkedeki kağanlı (yani “bağımsız”) bir halkın böylesi bir (devlet adamı) var ise, (o halkın) ne (gibi) bir sıkıntısı olacak imiş?’.





MEMLÛK SARAY VE GARNİZONLARINDA EDEBÎ FAALİYETLER\*

Barbara FLEMING

Çev. Çengiz TOMAR\*\*

Memlûkler döneminde oluşturulan ve ilgi gören Arapça literatürün sosyal veçhesini inceleyen her araştırmacı hem Kahire sokak ve kahvehanelerini<sup>1</sup> hem de dört mezhep kadılarının konakları<sup>2</sup>, fakih ve şeyhlerin yaşadığı medrese ve hankâhlar<sup>3</sup> ile memlûklerin yaşadıkları mekânları<sup>4</sup> dikkate almak zorundadır. Memlûk emirlerinin konaklarındaki davetlerin ihtişamı, kadınlarındaki olduğu gibi, bunların sahiplerinin zenginliği, rütbeleri ve eğitimleriyle yakından alakalıdır. Eğer bir gün Memlûk sultanlarının ve yüksek dereceli emirlerin kitap koleksiyonları ve faaliyetleri bir bütün olarak incelenirse, sultanların sarayları ile rütbeleri ve gelirleri yüksek olan emirlerin konaklarında edebiyatın en geniş manada takdir edildiği görülecektir.

\* "Literary activities in Mamluk Halls and Barracks", *Studies in Memory of Gaston Wiet*, (ed. Myriam Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 249-260.

\*\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/  
cengiztomar@hotmail.com

<sup>1</sup> İrfan Shahid, "Arabic Literature", *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, II, 667.

<sup>2</sup> Kızkardeşi Hanefî kadî'l-kudat'ı ile evli olan İbn Tagriberdi, böyle bir köşkte yetişmişti. Kadınların köşkleri için bkz. A. Schimmel, "Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten", *Die Welt des Islams*, XXV (1942), s. 111.

<sup>3</sup> Burada resmî çalışmaların üst kısımlarına kadınlar tarafından aşk şiirleri ve hicivler yazılmaktaydı. Kitap toplama gözde bir uğraştı (A. Schimmel, 'Kalif und Kadi, s. 66-67, 98-99). Kâtibu's-sır, devâdar ve muhtesib tarafından düzenlenen ve musiki icra edilen tantanalı davetler bilinmektedir (a.g.e., s. 76, 98, 108). Burada Ömer b. el-Ferid'in sünnî olup olmadığı üzerine bir tartışmadan ilhamını alan bir şiir zikredilmektedir.

<sup>4</sup> Bu mekânların ihtişamı üzerine bkz. W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassians Sultans 1382-1462 A.D. Systematic Notes to Ibn Taghrî Birdî's Chronicles of Egypt*, Berkeley-Los Angeles 1955, s. 5; U. Haarmann, "Altun Han und Çingiz Han bei den Ägyptischen Mamluken", *Der Islam*, 51 (1974), s. 5-7. Memlûklerin ilk döneminden itibaren bu tür mekânları zikreder.

*Evlâdü'n-nâs*'ın (Memlûklerin çocukları ve torunları CT) memlûk sınıfı ile Mısır'ın mahallî kültürü arasındaki aracı rolünün önemi daha önce vurgulanmıştı.<sup>5</sup> Büyük Memlûk emirlerinin (ümerâü'l-kebîr CT) çocukları babalarının evlerinde yetiştirilir; okuma ve yazmayı yerli *küttab* (kâtipler CT) ve yabancılar olarak nitelenen âlimlerden öğrenirlerdi ki, aşağıda anlatılacağı gibi Türk ülkelerinden gelen bu âlimler burada istihdam edilmişlerdi. Bunların mahallî literatür ile bağlantılarına gelince, arkadaşları arasında çağdaşı pek çok Arap müellifi<sup>6</sup> sayan İbnü'd-Devâdârî'nin durumu, bir istisna olmasa gerektir.

Biyografik malzemeyi incelerken, her örnek İslâm hükümdarının yapması gereken vazifelerle ilgili olarak kaydedilen vasıflarla, daha şahsî nitelikteki özellikler arasına bir çizgi çekmek faydalı olabilir. Peygamberin torunlarına ve İslâm âlimlerine gösterilen saygılı bir tutum ve *Kur'ân* tilâvet edilirken Allâh'ın kelâmı karşısındaki ihtiram ve tevazu bunlardan birincisine; musikî, eğlence ve mizaa karşı gösterilen tutum ise ikincisine örnektir.

Yüksek rütbeli bir Memlûk emiri veya sultan, şayet hoşuna giderse, pek çok müzisyen istihdam edebilir (veya Sultan el-Müeyyed Şeyh'in yaptığı gibi semâ törenlerine katılabilirdi). Sultan Çakmak bu tür eğlenceleri şiddetle reddettiğinden onun zamanında şarkıcı ve müzisyenlerin şansları pek yaver gitmediyse de, oğlu Muhammed sufilerin törenlerinden sonra icra edilen musikiye pek düşküdü. Bunu, müzik ve eğlenceye çok meraklı olan Sultan Kansu Gavri'de de görüyoruz. Onun saray müzisyeni ve nedimi bilinmektedir.<sup>7</sup> Her aklı başında hükümdar meşhur hocalardan ders alıp, âlimleri saraylarına davet ederken, sultanın iltifatına mazhar olan bu ziyaretçilerin itibarı bir dereceye kadar sultanın eğitimine ve özel ilgi alanlarına bağlıydı. Örneğin Sultan Çakmak'ın, fikhî problemlere olan ilgisi ve bunları hafızasında tutmaktaki mahareti kaydedilmiştir. Ancak

<sup>5</sup> D. Ayalon, "The Muslim City and the Mamluk Military Aristocracy", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, II/14, Jerusalem 1967, s. 327 vd.; U. Haarmann, 'Altun Han', s. 9.

<sup>6</sup> Bunlardan biri göz doktoru ve gölge oyunu yazarı İbn Danyal'dı (ö. 1310) (U. Haarmann, "Altun Han", s. 16). İbnü'd-Devâdârî ile arkadaş olması muhtemel üç Arap şairinin adları da kendisi tarafından zikredilir (İbn Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve ve câmi'u'l-ğurer*, (nşr. U. Haarmann), Friburg-Kahire 1971, s. 20).

<sup>7</sup> B. Fleming, 'Şerif, Sultan Gavri und die "Perser"', *Der Islam*, 45 (1969), s. 82 vd.

Çakmak'ın yetenekli ve iyi eğitilmiş oğlu Nasıreddin Muhammed'in, babasının sarayına en seçkin ziyaretçileri çekmiş olması dikkate şayandır.<sup>8</sup>

Memlûkler döneminde, katılımcıların adlarının ve tartışılan konuların kaydedildiği sultanların resmî ilim meclisleriyle ilgili en son kayıtların, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hüseynî'nin *Nefâisü'l-mecâlisi's-Sultâniyye'si*<sup>9</sup> ile *el-Kevkebü'd-dürrî fi mesâilil-Gavri*<sup>10</sup> adlı Arapça eserlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu meclislere bizzat katılanlar tarafından telif edilen bu çalışmalar, daha ayrıntılı incelemeler için oldukça ümit vericidirler.

Günümüze ulaşan kitaplara –şahıslara ithaf edilmiş istinsahlar ve kişisel kullanım için çoğaltılan el yazmalar- şöyle bir gözetildiğinde bir memlûkün yetiştirilmesinde ve eğitilmiş bir memlûkün okuma listesinde Arapçanın ağırlığı dikkati çeker. Yönetim sınıfının ana dili olan Türkçe kitapların oranı, bazı el yazmalarının kaybolduğu kabul edilse dahi, çok fazla değildir. Genel iş yazışmalarında, edebiyatın pek çok dalında ve hatta Türk-Moğol geleneğiyle ilgili konularda<sup>11</sup> dahi ağırlıklı olarak Arapça kullanıldı. Memlûk devlet erkânının carî konuşma dili, Türkçe,<sup>12</sup> özellikle Suriye'de<sup>13</sup> idarî görev almak isteyenler için zarurî olmakla birlikte,<sup>14</sup> yazı dili olarak ikinci plandaydı ve başlıca memlûk sınıfının eğitimi ve hoşça vakit geçirmesi için kullanıldı. Esasında bu durum da zamanla değişti. Memlûklerin ilk döneminde kullanılan Kıpçak-Harezmi lehçesi, tedrici

<sup>8</sup> İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira fi-mülûkî Mısır ve'l-Kahira*, (ed. W. Popper), Berkley, 1936, VIII, 291; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni's-tâsi'*, Kahire 1354/1935-36, VII, 211; A. Schimmel, "Kalif und Kadî", s. 69.

<sup>9</sup> Abdülvehhâb 'Azzâm'ın (Kahire 1941) nadir bulunan neşrine ulaşamadım (F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1966, III, 207, nr. 5285) M. Avad'ın 1938 yılı gibi erken bir dönemde işaret ettiği "Sultan al-Gawri. His Place in Literature and Learning (Three Books Written under His Patronage)", *Actes du XXe Congrès International des Orientalistes Bruxelles 1938*, Louvain 1940, s. 321) bir nüshasını (III. Ahmed, nr. 2860) kaydeder.

<sup>10</sup> Birinci kısım, yine İstanbul'da (III. Ahmed, nr. 1377), ayrıca M. Avad tarafından tanımlanmıştı (*a.g.m.*, s. 322. Ayrıca bkz. Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, nr. 5184.

<sup>11</sup> M. Fuat Köprülü'nün Faruk Sümer tarafından devam ettirilen öncü çalışmalarından sonra U. Haarmann İbnü'd-Devâdârî'nin eserinde Türk, Kürt ve Moğol folklor ve etnografyasına dair birinci elden malzemeyi aydınlatıcı bir şekilde inceleyen ilk araştırmacıdır ('Altun Han', s. 9-31).

<sup>12</sup> W. Popper, *a.g.e.*, (yukarıda dipnot 4), s. 5.

<sup>13</sup> Suriye'de Türkçenin uzun tarihine bir giriş için bkz. T. Halasi-Kun, 'The Ottoman Elements in the Syrian Dialects', *Archivum Ottomanicum*, I, (1969), s. 16-21.

<sup>14</sup> İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, (ed. W. Popper), VII, 361.

olarak Türk Anadolu'nun linguistik, edebî ve entelektüel tesirinin artması sonucunda, (Araplar tarafından telif edilen sözlüklerde Türkmen Türkçesi olarak adlandırılan) Oğuz Türkçesiyle yer değiştirdi.

Memlûklerin ilk dönemindeki uygulamanın bir devamı olarak Çerkez Memlûk mahfillerinde kadılar ve kâtipler çoğunlukla Türk menşeliydi. Bunlar Memlûk hâkimiyeti altında bulunan Amid veya Irak ve Anadolu'dan göç etmişlerdi. XV. yy. sonlarına doğru Şî Safevîlerin zuhûru sonucunda Azerbaycan'dan pek çok Türk ve İranlı göç etmişti. Genelde ilk eğitimlerini kendi ana yurtlarında alan daha ileri seviyedeki eğitimlerini yabancı medreselerde sürdürmek isteyen kadılar ve kâtipler, bu yolculuklarını hacla da birleştirerek Suriye ve Mısır'a gelirlerdi. Bunlardan pek çoğu, en azından geçici bir süre için, bölgede kalarak hem sultanlar hem de memlûk emirleri tarafından çeşitli görevlere atanırken, dindarları ise çoğunlukla hankâhlarda yerleştiler. Memlûk vekâyinâmeleri, şâyet bu bölgeye gelenler sultanın hizmetinde kalmışlarsa, emirlere ve arkadaşlarına tahsis edilen çeşitli gelirlerle nasıl desteklendiklerini anlatırlar. Bölgeye yeni gelenlerden meşhur Bedreddin el-Aynî'nin tarih ve ilgili konularda dersler vererek ve bazen de sultan için bazı eserleri Türkçeye çevirerek Barsbay'ın teveccühünü nasıl kazandığını biliyoruz.<sup>15</sup> Tebriz'de eğitim gören ve Karakoyunluların sahib-i divânı olan Erzincanlı Yakub Şah, daha sonra Mısır'a giderek devâdâr-ı kebir Yeşbek min Mehdî'nin yardımıyla mihmandâr ve Mısır divanında dış ilişkilerle ilgili bir bölümden sorumlu olduğunu biliyoruz.<sup>16</sup> Onun Dulkadir Türkmenleri ve diğer Türk devletlerinin tarihi üzerine yazılan Arapça bir eserin müellifi olduğunu zannediyorum.<sup>17</sup> Şirazlı bir Türk olan ve eğitim gördüğü Herat'ta Timurlu hâkiminin hazine dairesinden sorumlu bulunan Ebubekir Hüseyin b. Pir Hacı musikî kabiliyeti sayesinde devâdâr-i kebir'in dikkatini çekmiş ve Yeşbek'in türbedarlığına atanmıştı.<sup>18</sup> Son olarak, *Şehnâme*'nin Türkçe versiyonunu hazırlamakla görevlendirilen ve Müeyyed camisindeki sûfilerin şeyhi olarak Deyrî ailesinin<sup>19</sup> başına getirilen Şerif Hüseyin b. Hüseyin b. Hasan zikredilir.

<sup>15</sup> A. Schimmel, 'Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the later Mamluk Period', *Islamic Studies (Rawalpindi)*, 7 (1965), s. 365 vd.

<sup>16</sup> Dav, X, 280, nr. 1104.

<sup>17</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 475, nr. 6186=III. Ahmed, nr. 3057.

<sup>18</sup> Dav, III, 139.

<sup>19</sup> Bakınız benim "Şerif", s. 87.

Dervişler, Mısır ve Suriye memlûk mahfillerinde ilgili bir dinleyici topluluğu buldular. Erzen-i Rûm'dan âmâ bir Mevlevî dervişi Mustafa b. Ömer el-Darîr, buna iyi bir örnektir. O, Çerkez Memlûk döneminin başlarında Kahire'ye geldi. Bizzat kendisi tarafından itiraf edilen ilimdeki kifâyetsizliği göz ardı edilerek, dinî metinler yazmadaki kabiliyeti nedeniyle kabul gördü. O, Türkiyede günümüzde dahi revaçta olan ve pek çok el yazması bulunan, Hz. Muhammed'in Türkçe bir biyografisini Sultan Berkuk için yazdı. O, ayrıca Mısır ve Suriye'de başka Türkçe eserler de telif etti.<sup>20</sup>

Memlûk saray ve konaklarında yazılan Türk şiiri ve nesri için “Saray edebiyatı”<sup>21</sup> terimini kullandığımızda, burada dildeki incelik ve batınî manadan ziyade lafzî mana kastedilmektedir. Memlûk kütüphanelerinden günümüze ulaşan Türkçe (ve Arapça) dinî şiirlerin tipik örnekleri, meselâ Sultan Kayıtbay için istinsah edilen *Kitabü'd-da'vât* (Revan 1727, aşağıda zikredilecek) ve Sultan'ın kendi şiirleri,<sup>22</sup> açık bir şekilde sözlü derviş edebiyatından etkilenmişler, bizzat bu şiirler de meclislerde yüksek sesle okunmak üzere yazılmışlardır. Sultan Kansu Gavri'nin şahsen Osmanlı saray şiiri ile ilgilendiği, kendisi için bunları kopya ettirdiği ve bazı nazirelerle buna katkıda bulunduğu, yüksek bir Arapça ile şiir yazdığı doğrudur. Mamafih o, Şerif tarafından yazılanlar gibi derviş tarzında şiirlerden hoşlanmaktaydı.<sup>23</sup>

Genel kullanım maksadıyla yapılan istinsahlar sadece meslekten müstensih ve hattatlar tarafından değil aynı zamanda sultan ve büyük emirlerle hemhâl olan amatör müstensihler tarafından da yapılmaktaydı. Kitap toplamak pahalı bir uğraştı ve bazen ihtirasa dönüşebilirdi. Çakmak'ın Sultanlık yıllarında ve hatta daha öncesinde değerli kitaplara makul fiyatların çok üstünde paralar ödediğini biliyoruz.<sup>24</sup> Devâdâr-ı kebir Yeşbek muhteris bir kitap toplayıcısı olarak bilinir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> A. Bombaci, *La Letteratura Turca*, Florence 1969, s. 211 vd.

<sup>21</sup> U. Haarmann, Türkçe'de hususî saray literatürü ile Arap dili vasıtasıyla Arap edebiyatında da kabul gören tarih yazımındaki popüler Türkçe konseptini tefrik eder (*a.g.m.*, s. 36).

<sup>22</sup> J. Eckmann, “Die mamluk-kiptschakische Literatur”, *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, II, 299.

<sup>23</sup> Benim “Şerif”, s. 86.

<sup>24</sup> İbn Tagrıberdî, *en-Nücûm*, VII, 247.

<sup>25</sup> Bakınız benim “Şerif”, s. 89.

Elimizde bulunan el yazmalarının tanıtım fişlerinden Sultan Kayıt-bay için istinsah yapan bir kaç kişinin isimleri çıkarılabilmektedir:

Muhammed b. Hasan et-Tayyibî el-Ezheri Zilhicce 877'de (Mayıs 1473) iki ciltlik *Meşâri'ü'l-eşvâk ilâ mesâri'l-uşşâk* adlı hadis kitabını;<sup>26</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fernevî el-mükettib, tıbbâ dair *Gunyetü'l-lebib*'inde *gaybeti't-tabib*'i Eylül 1483'de;<sup>27</sup> İsmail b. Kasım el-Hanefî ise Peygamber'in Arapça bir şiresini çok güzel bir hatla Nisan 1484'de istinsah etmişti.<sup>28</sup>

et-Tendî olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Ali, Kisâf'nin Peygamberler Tarihi'nin en az iki cüz'ünün müstensihidir.<sup>29</sup> Ali b. Ahmed b. Emir Ali de 1490'lı yıllarda, esâsında çok da iyi bilmediği Türkçe bir mecmuayı istinsah etmişti.<sup>30</sup> Memlûk Santabay'ın hocası Ahmed b. Ali el-Feyyûmî'nin de biri *Kırk Hadis*<sup>31</sup> mecmuası diğeri de *Tefsirü'l-celâleyn*<sup>32</sup> olmak üzere iki Arapça kitabı istinsah ettiği bilinmektedir.

Sultan Kansu Gavri'nin kâtipleri arasında şu isimler göze çarpmaktadır:

Ebu'l-Fazl Muhammed el-A'rec Arapça iki eseri istinsah etmiştir. Bunlardan birincisi 1506'da istinsah edilen Kaysûnîzâde'nin tıbbâ dâir eseri,<sup>33</sup> ikincisi ise Akfehsî'nin dinî-ahlâkî bir tartışma kitabıdır.<sup>34</sup> Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, çağdaşı Hasan b. Hüseyin b. Ahmed b. et-

<sup>26</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 242, nr. 2995-2996=III.Ahmed nr. 649/1-2.

<sup>27</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 848, nr. 7333=III.Ahmed nr. 2048.

<sup>28</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 427, nr. 6032=III.Ahmed nr. 2829.

<sup>29</sup> Cüz I: Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 408, nr. 5974=III. Ahmed, nr. 2863/1; Cüz IV, a.g.e., nr. 5976=III. Ahmed, nr. 2863/4.

<sup>30</sup> F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Toplu Kataloğu*, İstanbul 1961, II, 88, nr. 2253=Koğuşlar, nr. 950. Bu eserin unvan sayfası tıpkıbasım olarak neşredildi (A. Zajaczkowski, "Poezje stroficzne muvaşşah mameluckiego sultana Qansuh (Qansaw) Gavri", *Rocznik Orientalistyczny*, 27/2 (1964), s. 88). Eserin 7b-28b numaralı varakları aynı araştırmacı tarafından yayımlandı (*Poezje stroficzne 'Aşîq-Paşa*, Varşova 1967).

<sup>31</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 288, nr. 3132=III. Ahmed, nr. 360.

<sup>32</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 533, nr. 2058=Koğuşlar nr. 605.

<sup>33</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 864, nr. 7380=III. Ahmed, nr. 1952.

<sup>34</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 197, nr. 5256=III. Ahmed, nr. 1621. Aynı kişi *Buhârî'nin Câmiu's-sahih*'inin III. ve IV. ciltlerini de istinsah etmiş görünüyor (Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 29, nr. 2264 ve 30, nr. 2265). Bu yazmalarda Ebü'l-Fadl Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sunbâtî el-A'rec ismi kaydedilmiştir.

Tulûnî'nin (1428-1503'den sonra) *Nüzhetü'l-ebâr fi menâkibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-ahyâr*'ını istinsah etmiştir.<sup>35</sup>

Kansu Gavri'nin müstensihleri arasında şu üç ismi vermekte müte-reddidim:

Sultan Kansu Gavri'nin danışmanlarından (?) olduğu tahmin edilen Ahmed b. Hasan et-Tuluni el-Mi'mâr,<sup>36</sup> İbn İyas tarafından defalarca zikredilir. Hamza eş-Şerefi'nin de 1503'te İstanbul'da (!) bazı sureleri istinsah ettiği varsayılmaktadır.<sup>37</sup> Son olarak, Abdülgafir b. İbrahim ed-Dımaşkî, Kansu Gavri sultan olmadan yıllar önce onun için bir istinsah yapmıştı.<sup>38</sup>

Çağdaş kaynaklarda bu amatör müstensihler hakkında bilgi bulmak oldukça zordur. Eğer müellif eserini bir hamiye sunmuşsa onun hakkında bilgi bulmak daha kolaydır. Müelliflerinin yazmayı kabul ettiği veya yazmakla vazifelendirildiği bu tür çalışmalar arasında emirü'l-kebir Yeşbek ve Sultan Kayıtbay'ın himayesinde olan Kadıasker Şemseddin Muhammed b. Mahmud b. Halil İbn Ecâ'nın (1417-1476/7) çalışmalarını sayabiliriz. İbn Ecâ, Arapça eserlerin yanı sıra, Vâkıdî'nin *Fütühü's-Şam* adlı eserinin manzum Türkçe versiyonunu telif etti. F. E. Karatay, *Fütühü's-Şam*<sup>39</sup> kısmını teşhis edip kısaca tanıtanı kadar, 'on iki bin Türkçe beyit'ten oluşan bu tür bir kitabın olduğunu kaydeden tek kaynak Sehâvî'ydî.<sup>40</sup> Bu Türkçe manzum versiyonun çok güzel bir hatla istinsah edilmiş bir nüshası Sultan Kayıtbay'ın kütüphanesi için yapılmıştı. Bu nüsha Sultan Kayıtbay'ın, Kahire'nin eteklerinde Birketü'l-Hâc ve Siryâkûs yakınlarında inşa ettirmiş olduğu kütüphanesine (Kayıtbay Külliyesi CT) Zilhicce 895 (Ekim-Kasım 1490) tarihinde vakfedildi.<sup>41</sup>

Sultan Kansu Gavri için telif edilen müellif nüshaları arasında Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî'nin telif ettiği Arapça bir halifeler tarihi vardır.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> İstanbul, Süleymaniye Ktp., Fatih nr. 4517; GAL, Suppl., II, 39.

<sup>36</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 14, nr. 4718=III. Ahmed, nr. 1452.

<sup>37</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, I, 75, nr. 265=Revan Köşkü, nr. 18.

<sup>38</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 717, nr. 6948=III. Ahmed, nr. 1396.

<sup>39</sup> Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 164, nr. 489= Koğuşlar, nr. 883.

<sup>40</sup> Dav, X, 43; GAL, II, 42; A. Schimmel, "Kalif und Kadi", s. 40 vd.

<sup>41</sup> Nezâketleri için Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi yetkililerine, yazmanın unvan ve hatime sayfalarının fotoğrafını getirdiği için Dr. Petra Kappert'e teşekkür ederim.

<sup>42</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 436, nr. 6058=III. Ahmed, nr. 2823.

Önce Emir Yeşbek'in türbesinde veya kütüphanesinde, sonra Sultan el-Müeyyed'in camisinde görev yapan Şerif Hüseyin b. Hasan, manzum olarak Türkçeye tercüme ettiği *Şehnâme*'yi mükemmel bir müellif hattı ile Kansu Gavri'ye sundu.<sup>43</sup> Bu yazma daha sonra minyatürlerle süslenmiştir.<sup>44</sup>

Gaston Wiet'nin hatırasına ithaf edilen bu makaleyi bitirmeden önce, memlûk müessesesine mahsus bir metin istinsah metoduna dikkat çekmek isterim.

Memlûk menşeli el yazmaları arasında görünüşte birbirine çok benzeyen, altın rengi ve mavi üzerine beyaz mürekkeple, istinsah edenlerin isimlerinin yazıldığı, başlıkları tezhipli ve genel olarak iri yuvarlak harflerle yazılmış ciltler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı acemi eller tarafından yazıldığı izlenimini vermekteyse de, bazıları muntazam ve insicamlı bir nesih ile yazılmıştır. Bunların hepsi tipik Türk isimleriyle tanınan memlûkler tarafından imzalanmıştır. Bu imzalarda çoğunlukla daha önceki efendilerinin isimleri ile hizmetinde buldukları sultan ve pek çok durumda da yetiştirildikleri birliğin adına yer verilir.

İstinsahlar aşağıdaki memlûk gruplarına mensup memlûkler tarafından yapılmıştı:

*El-Erba'in*:<sup>45</sup> Bu birliğin mensuplarından Karaca Rûhî el-Memlûk çoğunlukla dinî şiirlerden oluşan Türkçe bir *divan* telif veya istinsah etmiş (British Museum, Or. 4128),<sup>46</sup> el-Memlûk Barsbay min Tumanbay ise Arapça *Kıssatu Mûsa*'yı (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 41) istinsah etmiştir.<sup>47</sup>

*El-Havş*:<sup>48</sup> Kendisini Şeyh Şihabeddin Ahmed el-Feyyûmî'nin öğrencisi olarak takdim eden el-Memlûk Santabay eş-Şerifi, 1495 tarihinde

<sup>43</sup> Kartay, *Türkçe Yazmalar*, II, 58, nr. 2155=Hazine, nr. 1519. A. Zajaczkowski bu el yazmasının bazı kısımlarını *Turecka wersja Şah-name z Egiptu Mameluckiego*, Varşova 1965 ve *Rocznik Orientalistyczny*'de neşretmiştir (*Der Islam*, 45 (1969), s. 175-177).

<sup>44</sup> N. Atasoy, "1510 Tarihli Memlûk Şahnamesinin Minyatürleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 1969, II, 49-69.

<sup>45</sup> D. Ayalon'a göre bu tabaka kaynaklarda nadiren zikredilmektedir (*L'Esclavage du Mamelouk*, Jerusalem 1951).

<sup>46</sup> G. M. Meredith-Owens, *Oriens*, 18-19 (1967), s. 497. British Museum'daki yetkililer ve Meredith-Owens'in yardımları sayesinde bu el yazmasının bir mikrofilmünü alabildim.

<sup>47</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 410, nr. 5984. Yazmanın hatimesinde ketebehû el-memlûk Barsbay min Tumanbay min tabakati'l-erba'ini'l-Meliki'l-Eşrefi (Melikü'l-Eşref'in *el-Erba'in* tabakasından memlûk Barsbay min Tumanbay Yazdı CT) yazılıdır. 1968 yılında İstanbul'da iken, üzerine sistematik bir araştırma yapılması gereken bu yazmanın hatimesinden bazı notlar almıştım.

<sup>48</sup> Ayalon'a göre bu tabaka sıkça zikredilir (*Esclavage*, s. 12).



Arapça *Muhtasarı Sireti'n-Nebi'yi* (TSMK, III. Ahmed, nr. 2976),<sup>49</sup> Tenibek min Taşbek ise Arapça ve Oğuz Türkçesi ile yazılmış dualardan oluşan bir eseri istinsah etmişti (TSMK, Revan Köşkü 1717).<sup>50</sup> Yukarıda zikredilen iki eser de Sultan Kayıtbay için istinsah edilmişken, aynı gruptan (el-Havş) Şadbek min Özdemir, bazıları bizzat sultana ait, Arapça ve Türkçe dînî şiirlerden oluşan *el-Kasâidü'r-Rabbâniyye* adlı eseri Kansu Gavri için istinsah etmişti (TSMK, Bağdat Köşkü, 138).<sup>51</sup>

*Ez-Zimâmiyye*:<sup>52</sup> Anonim *Kitâbü'l-Mi'râc* Kansu Gavri'nin kütüphanesi için memlûk Kadaberdi min Hayırbek tarafından istinsah edilmişti (TSMK, Koğuşlar nr. 138).<sup>53</sup>

*El-Eşrefiyye*:<sup>54</sup> Memlûk Canmerd min Özdemir el-Melikî el-Eşrefî, 10 Zilkade 915'de (19 Şubat 1510) anonim Arapça bir eser olan *et-Tarikü'l-meslûk fî siyâseti'l-mülûk*'u (TSMK, III. Ahmed, nr. 1608),<sup>55</sup> memlûk Bektemür er-Ramazânî el-Melikî el-Eşrefî ise *Kitâbu nûru'l-'uyûn telhisu şiyeri'l-Emîn ve'l-Me'mûn*'u istinsah etmişti (TSMK, III. Ahmed, nr. 3032).<sup>56</sup> Eşrefiyye'l-Kübrâ'ya -aynı tabaka olmalıdır- mensup memlûklerden Esenbay bin Sudun, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eserini, mütercimi bilinmeyen satır altı Türkçe tercümesiyle birlikte istinsah etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 1451).<sup>57</sup>

<sup>49</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 422, nr. 6019. Hatimedde min kitâbeti'l-memlûk Santabay eş-Şerîfî min tabakati'l-Havşî'i-Melikî'l-Eşrefî tilmîzü'ş-Şeyh Şihâbeddîn Ahmed el-Feyyûmî (Melikü'l-Eşrefî'nin Havşî tabakasından Şeyh Şihâbeddîn Ahmed el-Feyyûmî'nin öğrencisi memlûk Santabay eş-Şerîfî'nin kitâbetinden CT), yazılıdır (vr. 61b).

<sup>50</sup> Erken dönemden itibaren Türkçe şiirler için bkz. J. Eckmann, "Mamluk-kiptschakische Literatur", s. 299. Karatay'da Arapça bir el yazması olarak kaydedilmiştir (Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 282, nr. 5550).

<sup>51</sup> J. Eckmann, "Mamluk-kiptschakische Literatur", s. 300. Karşılaştırınız Karatay, *Arapça Yazmalar*, IV, 399, nr. 8606. Burada müstensihin ismi kaydedilmiştir.

<sup>52</sup> Ayalon'a göre çok sık zikredilmektedir bkz. *Esclavage*, s. 12 (tabakat az-Zimâm). Karşılaştırınız Popper, *a.g.e.*, I, 22.

<sup>53</sup> Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 108, nr. 2303.

<sup>54</sup> Kaynaklarda oldukça fazla zikredilir (Ayalon, *Esclavage*, s. 12. Karşılaştırınız Popper, *a.g.e.*, I, 22).

<sup>55</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 727, nr. 6982. Müstensihin ismi kaydedilmemiştir.

<sup>56</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 424, nr. 6025.

<sup>57</sup> J. Eckmann, 'Mamluk-kiptschakische Literatur', s. 301, bibliyografya ile birlikte. Tıpkıbasım neşri A. Zajaczkowski, *Le traité arabe Mukaddima d'Abou-l-Lait as-Samarkandi en version mamelouk-kiptchak*, Varşova 1962.

*El-Müstecedde*:<sup>58</sup> Memlûk Berdibek el-Melikî el-Eşrefî, Arapça anonim *Âdâbü'l-mülûk*'u istinsah etmiştir (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 91).<sup>59</sup>

*Es-Sünbülüyye*:<sup>60</sup> Memlûk Temür el-Melikî el-Eşrefî, Arapça dualardan müteşekkil anonim *Nüzhetü'l-enâm ve misbâhü'z-zalâm*'ı istinsah etmişti (TSMK, Bağdat Köşkü 88).<sup>61</sup>

Garnizonlardaki memlûklerin (*küttabiyye*) müstensih olarak kaydedildiği bu yazmalara ilâve olarak, yine memlûkler tarafından yapılan ancak müstensihlerin tabakalarının kaydedilmediği daha fazla sayıda el yazması vardır. Bunların tanıtım fişlerinde ihmal edilmiş olmasını da gözden uzakta tutmamak gerekir. Burada sadece iki örnek zikredeceğim.

Memlûk Ayas el-Mahmûdî el-Melikî el-Zâhirî, Sultan Çakmak için *Muhtasarı sireti'n-Nebî*'yi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1582),<sup>62</sup> Arapça bir ismi olan memlûk Mansur b. Yusuf el-Melikî el-Eşrefî, Ali b. Ebî Talib'in *Mie kelime ... mie kelâm ...* adlı Arapça eserini Türkçe şerhiyle istinsah etmişti (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 122).<sup>63</sup>

TSMK Revan Köşkü nr. 1727 ve III. Ahmed nr. 1608'de kayıtlı bulunan el yazmalarının haricinde zikredilen bütün eserler 100 varaktan daha azdır. Sadece British Museum, Or. 4128 ile TSMK III. Ahmed nr. 2796 ve Revan Köşkü nr. 1582'de kayıtlı yazmalar 50 varakın üstündedir. Geri kalanlar ise 18 ile 47, varak arasındadır. Bu grupta her sayfanın çok az sayıda satırdan mürekkep olması (üç ilâ yedi satır) ve yazmanın boyutları, en az yazı ile en fazla boşluk doldurma eğilimini yansıtır. Hacimli el yazmalarında bir yazı standardı mevcutken, daha acemi eller tarafından yazılmış diğer yazmalarda bazen muntazam bazen de okunması zor ve kaba yazılar göze çarpar. Bölüm başlıkları genellikle altın yıldız üzerine kırmızı, mavi veya beyaz mürekkeple yazılmıştır. Bu el yazmalarının çoğunda dönemin Memlûk sultanının mührü vardır.<sup>64</sup>

Gerçek şu ki, bu el yazmalarının her biri farklı bir memlûk tarafından yazılmıştı. Hatlarda olduğu gibi tezhiplerdeki farklılıklar, bütün bu el yazmalarının memlûklerin tibâkdaki (kışla), daha ziyade yazmayı öğren-

<sup>58</sup> Ayalon'a göre kaynaklarda nadiren zikredilmektedir (*Esclavage*, s. 12).

<sup>59</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 727, nr. 6981. Müstensihin ismi kaydedilmemiştir.

<sup>60</sup> Karatay'ın zikrettiği bu tabaka Ayalon tarafından zikredilmemiştir (*Esclavage*, s.11-12).

<sup>61</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 320, nr. 5674.

<sup>62</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 428, nr. 6035.

<sup>63</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 708, nr. 6922. Bu el yazmasından bir kısmı, tamamının tıpkıbasımıyla birlikte yayımlandı (vr. 1a-18a). A.Zajaczkowski, *Sto Sentencyj i apoftegmatów arabskich Kalifa 'Ali'ego w parafrazie Mamelucko-Tureckiej*, Varşova 1968.

<sup>64</sup> Bunların neşredilmiş örnekleri: Sultan Kansu Gavri'nin mührü, *Rocznik Orientalistyczny*, 23/1 (1959), s. 75. Ayrıca dipnot 57de (*Mukaddima*) ve 43'de (*Shahnama*) zikredilen neşirlere bakınız.

meye yönelik, özel yazı alıştırmalarından oluşan metinlerin bir kısmı olabileceğini ihtimalini akla getirir.<sup>65</sup> Sultan Kayıtbay için istinsah ettiği ve günümüze ulaşan iki el yazmasında, başarılı bir öğrencinin (Santabay), hocasına (el-Feyyûmî) olan saygısını nasıl ifade ettiğini görmekteyiz.

Memlûk eğitiminin ilk yıllarının teorik ve pratik veçheleriyle din üzerine yoğunlaştığı bilinmektedir (*Kur'an*, fıkıh ve ibadetler). Ana ders, eğitimin ilk döneminden itibaren hemen hemen bütün tedrisatın dili olan, Arapça okuma ve yazmaydı. Küttâbilerden (garnizonlarda [tibâk] okuma-yazma, dinî ve askerî eğitim alan ve henüz azat edilmemiş memlûkler CT) sorumlu olan hadımların yanı sıra fakihler ve diğer branşlardaki âlimler bu tabakalarda ders verirdi.<sup>66</sup> Daha önce zikredilen British Museum Or. 4128 de kayıtlı yazmanın müellifi (ve müstensihî?) Ruhî mahlasını taşıyan Karaca, bu hocalar arasında olabilir. Eğitimin ikinci kısmı (askerî eğitim) askerler tarafından yapıldığından, bu aşamada sözlü talimatlar Türkçe olmalıdır. Arapça askerî (furûsiyye CT) ve veterinerlik (baytara CT) üzerine yazılan kitapların<sup>67</sup> büyük hacmine ek olarak bu nitelikteki bazı eserler Türkçeydi. Bu türden, mesela fıkıh el kitapları gibi, diğer konularla ilgili günümüze ulaşan Türkçe eserler J. Eckmann tarafından incelenmiştir.<sup>68</sup>

Yukarıda ve 65 numaralı dipnotta incelenen el yazmalarının konu başlıkları Kur'an, dinî nesirler, Arapça ve Türkçe dinî şiirler, dualar, Hz. Muhammed'in sîresi ve peygamberler tarihidir.

<sup>65</sup> V. L. Menage tarafından incelenen XVIII. yy. da Pera'da dil oğlanları (jeunes de languages) tarafından yazılan alıştırmalarla karşılaştırılabilir ("Another text of Uruç's Ottoman Chronicle", *Der Islam*, 47 (1971), s. 276-277). Geç dönem Memlûk sultanlarının kütüphaneleri için bitmek tükenmek bilmeyen bir kaynak olan F. E. Karatay'ın *Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Arapça Yazmalar Kataloğu* hatimeler açısından oldukça ketumdur. Karatay'ın Arapça kataloğundan, *Arapça Yazmalar*, I-IV, (1962-1969) eğitimlerini tamamlamış memlûkler tarafından Sultan Kansu Gavri'nin kütüphanesi için yazıldığını düşündüğüm birkaç el yazmasının daha numaralarını zikredeceğim: nr. 251, 3141, 4772, 5403, 5557, 5660, 5644, 5675, 6926 ve 8539 (tarihi belli değildir). Kaba bir nesih ile yazılmış bir *Kur'an* nüshasının dışında, bütün bu el yazmaları ortalama 25 varak ve her sayfa beş satırdır.

<sup>66</sup> Ayalon, *Esclavage*, s. 48, dipnot 112.

<sup>67</sup> Furûsiyye (askerî eğitim) kitapları için bkz. J. D. Latham ve W. F. Paterson, *Saracen Archery*, London 1970. Veterinerlik (Baytara) kitaplarına mükemmel bir örnek *Kitâb-ü'z-zerdaka* (İstanbul üniversitesi Kütüphanesi A. Y. nr. 4689; F. E. Karatay ve I. Stchoukine, *Les Manuscrits orientaux illustrés de la Bibliothèque de l'Université de Stamboul*, Paris 1933, s. 49, nr. XLIII, Pl.XV (kitabın sahibinin adı henüz tam olarak okunamamıştır). Bir diğeri ise Sultan Kansu Gavri'nin mihmandarı emirü'l-kebîr Özdemir min İnal'ın kütüphanesi için istinsah edilen *Kitâbün fi 'ilmi'l-baytara ve ahvâlil-hayl*, (TSMK, III. Ahmed, nr. 1959; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 873, nr. 7407).

<sup>68</sup> J. Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", *Central Asiatic Journal*, VIII (1963), s. 304-319 ve 'Mamluk-kiptschakische Literatur', s. 300-304.

Eğer tahminimiz doğruysa, en azından Kayıtbay ve Kansu Gavri döneminde mezun olan memlûklerden sultanın kütüphanesine ilave edilmek üzere alıştırılmalar yazmaları talep edilmekteydi. Ancak bu istinsahları eğitimlerinin ilk aşamasını (okuma-yazma ve dînî eğitim) bitirdiklerinde mi yoksa askerî eğitimlerinin sonunda azat edilmeden önce mi yaptıkları hususunda bir şey söyleyemeyiz. Şayet bu imtihanlarının bir bölümüyse, bunları bütün memlûk adaylarının mı yahut sultanın seçkin memlûklerinin (memâlîkû's-sultâniyye) mi geçmek zorunda olduğunu da bilmiyoruz.

Bu el yazmalarının dikkate değer bir kısmının anonim çalışmalar veya muhtasar versiyonlar olarak nitelendirilmesi, memlûk adaylarından bazılarının istinsah yapmanın ötesinde, Sultan Çakmak için yazılan *Muhtasarı Sireti'n-Nebi* (TSMK, Revan Köşkü nr. 1582) gibi, muhtasar versiyonlar veya Türkçe tercüme yapılarının istenip istenmediği sorusunu gündeme getirmektedir. TSMK Bağdat köşkü nr. 123'te kayıtlı bulunan ve Hz. Ali'nin sözlerinden oluşan kısa bir eserin<sup>69</sup> satır altı Türkçe tercümesinin, memlûkün Türkçe yazı yazmadaki yeterliliğini ölçen bir imtihan kâğıdıyla aynı ölçülerde olduğu görülüyor.

Memlûkleri eğitmek ve sultanların kütüphanelerini zenginleştirmek gibi iki yönlü bir uygulamanın var olduğuna dair kanıtları kabul edersek,<sup>70</sup> henüz kariyerlerinin başlangıcında olan genç müstensihlerin isimlerini dönemin biyografik kaynaklarında bulmayı beklememeliyiz. Tesadüfen, kendisine ait bir kütüphanesi de olan yüksek rütbeli bir emirin bağlı bulunduğu tabakayı (*ez-Zimamiye*) belirten mührünün bulunduğu bir el yazması mevcuttur.<sup>71</sup>

Yukarıda zikredilen bütün mülâhazalar şüphesiz eksiktir. “İslâmî bir Bizans”<sup>72</sup> olan Memlûk Devletinin Mısır ve Suriye’de elde ettiği kültürel başarılar yeniden incelendiğinde, Memlûk kütüphanelerinden günümüze ulaşan ve değerli bilgiler ihtiva eden kitaplar araştırmacıların dikkatine şayandır.

<sup>69</sup> Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 707, nr. 6919. Eckmann tarafından zikredilmemiştir (“Mamluk-kiptschakische Literatur”).

<sup>70</sup> Karşılaştırınız Ménage, “Uruç”, s. 276.

<sup>71</sup> Vr. 334b'de ve kütibe bi-resmî'l-cenâbî'l-‘âlî Kansu b. Abdillâh min Yağıbastî'l-hasekî min tabakati'z-zimâm (Zimâmiye tabakasından zâtî muhteremleri Kansu b. Abdillâh min Yağıbastî el-Hasekî'nin hattıyla yazılmıştır CT), 15 Şaban 879/25 Aralık 1474 (Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 407, nr. 5972=III.Ahmed nr. 2861).

<sup>72</sup> B. Lewis, “Egypt and Syria”, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, I, 228.

**Not:** Abdülvehhâb Azzâm'ın, *Nefâis* (dipnot 9) ve *Kevkeb*'in birinci kısmını (dipnot 10) içeren *Mecâlîsü's-Sultân el-Gavri, Safahât min târihi Mısr fî'l-karni'l-âşir el-hicrî*, (Kahire 1941) adlı eserinin fotokopisini gönderen Prof. P. M. Holt'a şükranım borçluyum. Bu eserlerden ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinden yakın zamanlarda aldığım notlardan elde edilecek sonuçlar hazırlanmakta olan bir çalışmada sunulacaktır.



## SEKBANBAŞI RİSALESİ'NİN MÜELLİFİ HAKKINDA

*Kemal BEYDİLLİ*

Nizâm-ı cedîd reformlarını müdafaa sadedinde kaleme alınan/aldırılan risâleler cümlesinden olmak üzere çokça kullanılan ve müellif tesbiti için uğraşılan *Hülâsatü'l-keâm fi reddi'l-avâm* adlı eserin, genelde *Sekbanbaşı Risâlesi* olarak tanınmış olduğu malumdur.

Risalenin müellif tesbiti için en önemli ip uçlarından birini teşkil eden kısmı şöyledir: “...Bunlardan sonraki Moskof seferi akîbinde dahi Koca Yusuf Paşanın defa-i sadaretinde cümle ocaklı zabitanı ve Yeniçeri ağası sadr-ı müşarünileyhe gelip cevaplarında: “bizler bu defa 120.000'den mütecaviz ocaklar askeri iken Moskof'un 8.000 askeri Tuna'yı beri tarafta geçti ve üzerimize gelip cümlemizi tarumar ve ispatı müddeaya salâbet eyledi. Gâvurun böyle nizamlı askerine bizim nizamsız askerimizle mukavemete kudretimiz yok. Hemen musalâha edeceğimiz varsa edin. Madem ki bizim askerimiz hile-i harbiyeyi cedideyi bilmeyince böyle kıyamete kadar nusrat olamaz”, diye ceffalkalem cevap verdiler. Müşarünileyhe hayret gelip, “bunu ben padişah-ı âlem-penaha nice arzede bilirim” deyince, “bizler arz-ı mahzar yazarız” deyip, nefsülemirde arz-ı mahzar ettiler ki kalemimle olmuştur”.<sup>1</sup>

Anlatılan hadise Maçin bozgunundan (6. Z. 1205/7 Ağustos 1791) sonra yaşanmış olup, aynı zamanda Osmanlı tarihinde emsali olmayan bir boykot olayıdır. 11 Z. 1205/11 Ağustos 1791 tarihinde, önce Kethüda-yı sadr-ı âlî olan Mustafa Reşid Efendinin çadırında yapılan ve daha sonra bizzat sadrazam Koca Yusuf Paşanın çadırında devam eden bu genel toplantıda,<sup>2</sup> sadrazamın ordunun savaşmak istemediğini İstanbul'a bildirmekten çekinmesi üzerine toplantıya iştirak edenlerin ittifakıyla bu konuda bir

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Emekli Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Abdullah Uçman, *Koca Sekbanbaşı Risalesi*, İstanbul 1976, s. 61

<sup>2</sup> Toplantının ayrıntılı anlatımı için bk. *Cevdet Tarihi*, V, 161-165. Ayrıca bk. *Kethüda Said Tarihi*, Haz. Ahmet Özcan, Kırıkkale Üni. SBE. Basılmamış Yüksek lisans tezi, 1999, s. 58

mahzar hazırlanmış (12 Ağustos) ve İstanbul'a gönderilmiştir.<sup>3</sup> Risale müellifi bu mahzarın kendi kaleminden çıktığını açıkça ifade etmektedir.

Müellif tesbiti ile ilgili olarak yapılan iddialı bir çalışmaya<sup>4</sup> verdiğim cevapta,<sup>5</sup> risâle içinde verilen bilgiler ve ipuçlarından hareketle müellifinin tesbit edilmesinin mümkün olamayacağı ve bunun Nizâm-ı cedid'i müdafaa etmek üzere yazılan, anonim karakterli bir eser olduğu görüşünde bulunmuştum.<sup>6</sup> Müellif tesbitiyle ilgili olarak risâlenin tahlilinden bir soruca varılamayacağına göre, çağdaş bir kaynakta veya bir belgeden eserin müellifine yapılacak bir atıf veya açık bir beyanın ortaya çıkmasından başka yapılacak bir şey olmadığı kanaatini taşımaktaydım.

Nitekim öyle oldu! Cevap, Esad Efendinin *Üss-i Zafer*'inde saklı imiş ve şimdiye kadar herkesin gözünden kaçmış! Hatta, *Tarih*'inde “ol vaktin ahvâli yeniçeri rü'esasın ukalâsından Koca Sekbanbaşı deyu ma'rûf olan zâtın *Hülâsati'l-keîâm fi reddi'l-avâm* nâm risâlesinden ra'na ma'lûm olur”, diyerek risalenin muhtasar bir özetini veren<sup>7</sup> ve Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılış gerekçe ve hikayesini uzun uzun yazan Cevdet Paşanın bile! Bu durumda Cevdet Paşanın da *Üss-i Zafer*'i hiç olmazsa bütünüyle okumamış olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Cevdet Paşanın, aşağıda yer vereceğimiz alıntıdan hareketle, söz konusu edilen ve müellifinin Ahmed Vâsîf Efendi olduğu belirtilen eserin, *Sekbanbaşı Risalesi* olarak bilinen eser olduğunu hemen kavramaması mümkün değildir.

“Leyse'l-haberu ke'l-ıyân, bundan akdem cümle-i tenâfilerinden pek eşheri olup (vr. 146), *müverrih Vâsîf Efendi* merhûmdan takrîren ve tahrîren menkûle olan işbu kazıyye-i acîbedir ki: Orta, seferdih-i mevkib-i hümayûnda hezîmet akabinde bi'l-cümle agavât-ı ocak ve zabitan-ı bâhirü'n-nifâk, sadr-ı a'zam Koca Yusuf Paşa merhûma gelip, “bizler bu def'a yüz binden mütecâviz asker iken husamânın sekiz binden ibâret leşker-i nuhûset-âveri Tuna'dan beri geçip bi-hikmetillâhi ta'âlâ cümlemizi rû-be-râh-ı

<sup>3</sup> Mahzar metni için ve İstanbul'da bu konuda yapılan görüşmeler için bk. *Edib Tarihi*, Haz. Ali Osman Çınar, Marmara Üni. SBE. Basılmamış doktora tezi, 1999, s. 242-247. Burada mahzar metni altındaki mühürlere yer verilmemekte ve isimler zikredilmemektedir. Mahzarın arşivdeki metni ise henüz bulunmamıştır.

<sup>4</sup> Ali Birinci, “*Koca Sekbanbaşı Risalesinin Müellifi Tokadlı Mustafa Ağa (1131-1219)*”, Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 105-120.

<sup>5</sup> “Evreka, Evreka” veya “Errare Humanum Est”, *İlmî Araştırmalar*, 9, İstanbul 2000, s. 45-66.

<sup>6</sup> *Aynı makale*, s. 64.

<sup>7</sup> *Cevdet Tarihi*, VII, 289-290.

semt-i hezîmet ve müstagra-kı deryâ-yı hayret eyledi. Mâdâm ki askerimiz hîle-i harbiyyeyi cedîdeyi bilmeye, a'dânın nizâmlı askerine mukâbele edemeyeceği gereği gibi meczûmumuz olmağla, bizler istirhâmen arz u mahzar yazalım, siz dahi keyfiyyeti pâdişâhımıza ifâde edin” diye ibrâm ve fi-nefsi'l-emr cümlesinin mührünü hâvi bir kıt'a mahzar terkîm ve sadr-ı müşârün-ileyhe teslîm etdiler. *Hattâ mahzar-ı mezbûr müverrih-i mûmâ-ileyhin kalemiyle mestûr olduğu kendisinden mervîdir*”.<sup>8</sup>

Müteakip sahifelerde Esad Efendi, Risâleyi Yeniçeri Ocağının kaldırılışının haklı gerekçelerini takviye etmek üzere kullanmakta, özellikle talimli askerin Akkâ'da Napolyon karşısındaki başarısını ve Rumeli'deki Dağlı Eşkiyası'na karşı sürdürdüğü mücadeleyi öne çıkartmakta ve risâleden uzun alıntılar yapmakta ve bu vesile ile bunun Vâsıf Efendi tarafından yazılmış olduğunu iki yerde tekrar ifade etmektedir:

“Mısır seferi küşâd olunduğu evânda asker-i cedîde-i murgûbeden bir ânda sefâyine irkâben semt-i gaza-i garrâya irsâl olunan üç bin kadar cünd-i ceyyid-i mu'allem vefferehümü'l-Melikü'l-erham, gerek der-i sa'adet-makar ve sâ'ir mihmân oldukları yerlerde aslâ hilâf-ı rızâ hareket ve bir ferde itâle-i dest-i eziyyet etmeyerek zâbitlerine itâ'at birle gidip ve avdet kıldıklarından mâ'adâ, Akkâ kal'asını Fransız askeri altmış üç gün hisâr ve ahâlisini muttasılan gülle ve humbara endâhtıyla muhasara-i tazyîke giriftâr edip almağa bir ramak kalmış iken, eltâf-ı Sübhâniyye ile fûnûn-ı harbiyyelerini icrâ birle ceş-i a'dâyı bir mertebede ihlâk ü ifnâ eyledi ki ol vakte kadar bir tarafda öyle rüsvâ olmadılar idi. Hattâ sâtur-zen-i mez-baha-i vega, merhûm Cezzâr Ahmed Paşa mukaddem akser-i mu'allem ta'n üzere iken himmet-i bî-hemtâ ve imdâd-ı hayât-efzâlarını gördükde, haklarında an-cehlin ictirâ eylediği i'tirâz-ı nâ-becâyâ tâ'ib ü müstagfir olduğu mütevâtirdir...<sup>9</sup>

Mukaddemâ devr-i Selîm Hânî'de Rûmili memleketinde şerer-efşân-ı utüvv ü tuğyân olup müddet-i medîdede üzerlerine vüzerâ vü ümerâ ta'yîn olunmuş iken haklarından lâyıkiyla gelinmeyip hıznîr-sıfat bir ahaddan yüz döndürmeyen tağlı eşkiyasının inhimâd-ı nâr-ı ızrârlarına asker-i mu'allem seyl-i revân-âsâ tesyîr oluduklarında, eşkiyâ-i merkûme nizâm-ı cedîd-i müstahsen askerinin bir adedi kalmayınca (vr. 150) kadar kırıp

<sup>8</sup> Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 119-120. Vâsıf Efendi, Kalas'ta general Replin ile mütareke yapılması hususunda mutabakata varmış (10. Z. 1205/ 8 Ağustos 1791) ve ertesi günü orduya gelmiştir. *Cevdet Tarihi*, V, 161.

<sup>9</sup> Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 121. Krş. Uçman, *Risale*, s. 53, 63



geçirmek niyyet-i fâsidesinde şedd-i nitâk-ı ittifâk ederek, bazâr-ı kâr-zârda var kuvveti bâzûya getirip gayûrâne ve mağrûrâne dâd u sitâd-ı cân etmişler iken, yine perîşân u hüsrân-keşân oldular....Ol esnâda tağlılardan ahz olunan diller takrîr ve bi'l-münâsebe yine *Vâsıf Efendi muhassenât-ı asker-i cedîd zımında risâle-i mahsûsasında tahrîr eder icmâli şudur ki: Eşkiyâ dem-i vegâda birbirine ıstılâhlarınca çağrışıp, "A bey babam oğlu, nizâm-ı cedîd askerinin âteşi işittiğimiz gibi değil imiş, birer birer hep-siyle tartıldık, bizden altı okka artık geldiler" diye kemiyyet ü mikdâr-larını bildiler..."*<sup>10</sup>

Esad Efendi, "ve seferin birinde yeniçeriyânın seyyi'e-i perîşânîle-rinden olan *işbu vâkı'a-i fâci'ayı müverrih Vâsıf efendi risâlesinde iş'ar ve asr-ı mezkûru müdrîk olan sikât-ı sahîhati'l-kelîmâ ihbâr etmişlerdir*" diyerek, as-kerin arasına casus girmesi ve bozguncu havadisler yayması, uniforma ve parola vs. gibi yeni uygulamaların gerekliliği sadedinde *Risâle*'de anlatı-lanlardan yaptığı alıntılarla devam eder.<sup>11</sup>

Esad Efendinin bu açık beyanı ve kendisinden duymuş olarak müel-lifinin Ahmed Vâsıf Efendi olduğuna dair olan tanıklığı karşısında, artık tarihçileri müellif tesbiti konusunda yıllardır uğraştıran *Sekbanbaşı Risâlesi* olarak bilinen eserle ilgili meselenin çözülmüş olduğunu söyleyebiliriz. Yeniçeri ocağının kaldırılışındaki haklılığı dile getirmek gibi bir propa-ganda amacı olmakla beraber, dilinin ağırlığı sebebiyle daha zamanında bile bu hedefine ulaşamadığı açık olan *Üss-i Zafer*'i özgün dilini bozmadan yayımlayan Mehmet Arslan'ı kutlarım.<sup>12</sup>

Esad Efendi, Cevdet Paşa dahil herkesi mahcup etmiştir!

<sup>10</sup> Esad Efendi, *Üss- Zafer*, s. 122. Krş. Uçman, *Risale*, s. 64-65

<sup>11</sup> Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 125-127. Krş. Uçman, *Risale*, s. 81-87

<sup>12</sup> Esad Efendi, *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına dair)*, Hazırlayan Mehmet Arslan. Kitabevi yay. İstanbul 2005



SAYIN HASAN YÜKSEL'İN  
“OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA NAKİBU'L EŞRAFLIK  
MÜESSESESİ” KİTABI HAKKINDAKİ YAZISI ÜZERİNE

*Murat SARICIK\**

Sayın Hasan Yüksel, Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan mezkûr çalışmam üzerine, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı 11'de, (s. 219-230) bir eleştiri yazısı kaleme almıştır. Bu yazıda yapılan tenkitlerin kiminde haklılık payı olmasına mukabil, bir kısmının yersiz ve yanlış olduğu müşahede edilmiştir. Bu yüzden mezkûr çalışmayı kaleme alan bendenize cevap hakkı doğmaktadır. Sayın Hasan Yüksel'in eleştirileri ile ilgili söyleyeceklerimi maddeler hâlinde açıklamak istiyorum:

1)- Sayın Hasan Yüksel, mezkûr dergideki yazısının baş kısmında (a.g.d., s. 219) “2003'te yayınlanan eseri incelediğimizde ne yazık ki umduğumuzu bulamadığımız gibi...” diyerek çalışmamız hakkında genel ve olumsuz kanaatini belirtmektedir. Oysa bu kanaat bir hakikati yansıtmamaktadır, bendeniz bu haksız tenkide ve kanaate katılamıyorum. Çünkü yaptığım çalışma; Osmanlılarda ‘*Nakîbü'l-Eşraflık Müessesesi*’ üzerinde yapılan ilk ve kapsamlı bir çalışma özelliğini taşımaktadır. Hem ilktir, hem de kapsamı açısından kendi alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Herhâlde bu özelliği nazara alınmıştır ki, Sayın Hasan Yüksel'in de “*ciddî bir müessese olarak*” tavsif ettiği Türk Tarih Kurumunca, ‘*basılmaya değer*’ bulunmuştur. Sayın Yüksel çalışmada umduğunu bulamamış olsa da, Türk Tarih Kurumu raportörleri ve eseri basım aşaması öncesi inceleyen tarihçi ilim adamları, bu çalışmamda aradıklarını bulmuşlardır.

2)- Güzel bir sözde ifade edildiği gibi, “*Her şey tenkit edilebilir*” ve herkes her şeye aynı değeri atfetmeyebilmektedir. Gerçekçi ve yararlı bir tenkitten önemli olan, hislerin mantığın yerini almaması, nezaket ve edep sınırları içinde yapılmasıdır. Ayrıca, yanlışlıklar “*yanlışların sayısı ve büyüklüğü oranında*” eleştirilirken; doğrular da “*doğruların sayısı ve değeri kadar*” takdir edilmelidir. Sayın Yüksel “*yanlışlıklarla mâl-â-mâl olan bir çalış-*

---

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*mayla*” karşılaştığını söylemektedir. Bendeniz çalışmanın sıfır hatalı olduğunu söyleyemiyorum ve akli başında hiçbir bilim adamının da sıfır hata ile bir makale, tez veya kitap çalışması yaptığını iddia edeceğini de sanmamaktayım. Elbette kapsamlı ve konusunda ilk sayılan bir çalışmanın, bazı eksiklikleri ve yanlışlıkları da olabilecektir ve bu kaçınılmazdır. Fakat bu yanlışlıkların “*mâl-â-mâl*” (a.g.d., s. 219) deyiimiyle ifadesini hilâf-i hakikat ve çok abartılı bulmaktayım. Eserimizi okuyup inceleyenler ve “insaf terazisiyle” tartanlar da bu kanaate varacaklardır.

3)- Sayın Yüksel, “*Yazarın burada (kitabın baş kısmında) tanıttığı kaynaklara ulaşıp ulaşmadığı konusunda emin değiliz*” demektedir. Ulaşıldığına emin olmadığı kaynaklara misal olarak, başta “İbnü's-Sa'd (öl. H. 230/M. 845)'ın “*et-Tabakâtu'l-Kübrâ*”sını (a.g.e., s. 220) zikrediyor. (Öncelikle şunu belirtelim ki, yazarın adı “İbnü's-Sa'd” değil, İbn-i Sa'd'dır. Farsça ve Osmanlıca değil de, Arapça tamlama yapılırsa “*İbnü Sa'd*” olarak da okunabilir.) Sonra sayın Yüksel, ulaşıldığı konusunda tereddütte olduğu *Fütûhu'l-Büldân*'ı, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*'ü, *Mürûcûz-Zeheb*'i ve *el-Kâmi'l-Fi't-Târih*'i ve *Şubhu'l-A'şâ'yı* da zikrediyor.

Bendeniz doktora tezimi Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görevli olduğum yıllarda hazırlamıştım. Çalışmamda adı geçen ve Arapça olan bu eserlerin tamamına yakını Rektörlük Merkez Kütüphanesinin farklı koleksiyonlarında mevcuttur. Ben bu kitapları oradan alarak, ilgili sahifelerini fotokopi yaparak veya bizzat tercüme ederek kullandım. Hâlâ bir kısım sahifelerin fotokopileri de şu an elimdeki klâsör veya dosyalarımında bulunmaktadır. Fakat, elimde bu kitapları istimal ettiğime dair, ne yazık ki “resmi bir belge” bulunmamaktadır. O zamanlar, ileride bu tür bir tenkitle karşılaşabileceğimi bilebilseydim, mezkûr kütüphaneden şu demirbaş numaralarına kayıtlı kitapları kullandığıma dair bir belge edinmeyi de deneyebilirdim. Ayrıca, faydalandığım kitaplardan bir kısmı da bendenize aittir. Meselâ *Mürûcûz-Zeheb* kendi kütüphanemde yer almaktadır.

Bir kitaba ulaşamaması, iki önemli ihtimalden dolayı mümkün olmayabilir: Ya kitap yazmadır, bu yüzden her yerde bulunamaz ve ulaşma imkânı olmaz; yahut çalışmayı yapan kimse, kitabın dilini bilmez ve orijinal kaynaktan faydalanamaz. Sayın Yüksel merak edip araştırırsa, Arapça bilip bilmediğim konusunda gerekli bilgiye ulaşabilir.

Bibliyografyaya bakılırsa, çalışmamda (özellikle baş taraflarında) Arapça olan birçok hadis, tefsir ve tarih kaynağını kullandığım görülecek-

tir. Meselâ *et-Tabakât*, kitabımın 1-35. sayfeleri arasında; 129, 130, 136, 139, 168, 175, 176, 177, 189, 270, 271 ve 273 numaralı dipnotlarda, farklı ciltleri ve sayfeleri ile “*on iki kez*” kaynak olarak gösterilmiştir. Kendisi bizzat görülemeyen bir eserin, farklı ciltleri ve sayfeleri nasıl ve nereden kaynak gösterilebilir ve gösterilmiştir? Şu hâlde bu tür bir tenkit gerçekleri ifadeden yoksun, zannî ve mesnetsiz duruma düşmektedir.

İbnu'l Esîr'in *el-Kâmil*'i de, mezkûr kitabımda yalnız 24-31. sayfeler arasında; 212, 214, 215, 217, 218, 219, 225, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 255, 282, 283, 286, 289, 290, 291, 295, 297 numaralı dipnotlarda farklı ciltleri ve sayfeleriyle kaynak gösterilmiştir. Eser görümeden bu dipnotlar, nasıl ve nereden alıntı yapılarak gerçekleştirilebilir? *el-Kâmil*'in tanıtımında Sayın H. Gazi Yurdaydın'ın “*İslâm Tarihi Dersleri*” adlı kitabından faydalanılması; münekkidi *el-Kâmil*'in yazar tarafından görülmediği hükmünün istihracına nasıl götürebilmektedir? *el-Kâmil*'in ve diğer birkaç Arapça eserin tanıtılmasında Sayın Yurdaydın'ın kitabının birkaç dipnotta gösterilmesinde düşüncemiz; derli toplu ve hulâsa bir bilginin orada yer almasıydı. Burada kitabın tanıtılmasında kaynak kullanılışı ile ilgili bir hata var kabul ediliyorsa, bunun eleştirisi daha farklı olabilirdi. Görüldüğü üzere, eleştirmenin *el-Kâmil*'i ilgilendiren tenkitleri de tutarsız ve ciddiyle bağdaştırılamaz nitelik arz etmektedir.

Yine Kalkaşendi'nin *Subhu'l-A'şâ*'sının tanıtım ve değerlendirilmesinde, Sayın M. C. Şehabettin Tekindağ'ın “*Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*” eserinden faydalandığımız için; *Subhu'l-A'şâ*'nın bendenizce görülmediği zehabına gidilebilmektedir. Hâlbuki *Subhu'l-A'şâ* Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde bulunmaktadır ve tarafımızca oradaki kitaptan faydalanılmıştır. *Şubhu'l-A'şâ*'dan yararlandığımızın bir başka ve en açık delili de; s. 35, 334-339'da dipnotlarda “*kaynak gösterilmesi*”, ayrıca eserin “*Arapça aslından alıntılar*” yapılması, bu dipnotlarda dört ayrı cildinin ve farklı sayfelerinin yer almasıdır. Ayrıca kitabımın sonunda yer alan Belge: XXXVI ve Belge: XXXVII; *Subhu'l-A'şâ*'nın XI. 50-51, 163-164 sayfelerinden alınmıştır. Öyleyse bu eleştiri de yersizdir ve doğruları aksettirmemektedir. Sayın eleştirmen, sadece eleştirme düşüncesinde olmalı ki, bütün bunları görmezlikten gelerek, *Subhu'l-A'şâ*'nın tarafımızca görüldüğünden emin değildir. Herhâlde eleştirilerini yaparken bunların farkında olmamış, gelişigüzel veya çala kalem bir yazı kaleme almıştır. Oysa, *Subhu'l-A'şâ*'nın kaynak verildiği beş sayfeyi iyice okusa ve kitabın sonunda yer alan belgeleri görmüş olsaydı, bu yanlış ve hatalara düşmeye-bilirdi. Yani Sayın Yüksel, “hata arayacağım, eleştireceğim” derken ken-

disi üst üste hata yapmakta ve eleştiri konusu olmaktan kurtulamamaktadır.

4)- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in *Devhatü'l-Meşâyih*'i da söz konusu edilerek (a.g.d., s. 220) bunu ve buna benzer Osmanlı kaynaklarını yeterince tanımadığımız söylenmektedir. Oysa *Devhatü'l-Meşâyih*, Çağrı Yayınları İstanbul, 1978 tıpkı basımı ile kütüphanemde mevcuttur. Fakat Sayın Hasan Yüksel, *Devhatü'l-Meşâyih*'in zeyilleri konusundaki açıklamalarında haklıdır. Zira eserin iki değil, beş zeyli bulunmaktadır.

5)- A.g.d. s. 221'de; Taşköprüzâde'nin eseri *Şakâyık-ı Numâniye* ile ilgili ve 'haklı bir eleştiri' olarak, adı geçen eserin 1558'de bittiği belirtilmektedir. Doktora tezimin daktilo ile yazılı orijinali ile kitaptaki bu cümleleri karşılaştırınca; bir satırın "*hataen atlandığım*" gördüm. s. XXVI'daki eksik cümlenin aslı şöyledir: "*Taşköprüzâde'nin es-Sâkâyık-ı Nu'mâniye'si Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan H. 965/M. 1157-1158 tarihine, Nevizâde Atâyî'nin bu esere zeyli ise, H. 965/M. 1157-1158'den H. 1042/M. 1632-1633 yılına kadar Osmanlı âlimleri ve şeyhlerinin hal tercümelerini ihtiva eder.*"

Eleştiride belirtildiği gibi, (a.g.d., s. 221) Kastamonulu Lâtîfi'nin adı Abdullâtiftir. İlhanlılar Devletiyle ilgili 322. dipnota bir eleştiride bulunulmakta, (a.g.d., s. 221) dipnotta *Kıyas-ı Enbiya*'nın kaynak gösterilmesi uygunsuz bulunmaktadır. Burada İlhanlılar hakkında verilen "*çok özel*" bir bilgi değildir, sadece devletin kuruluş ve yıkılış tarihidir. Ayrıca, *Kıyas-ı Enbiya* dipnotta verilen tek kaynak değildir ve yalnız kaynaklardan biridir.

Yine kitapta; s. 41, dipnot 1'de, *Kıyas-ı Enbiya*'nın kaynak verilmesi tenkit edilmektedir. Oysa kitabın 40 ve 43. sayfalarında yer alan dipnotlara bakılırsa; III. Alâaddin Keykubâd'ın Osman Gazi'ye M. 1284'te gönderdiği menşur için, İsmail Hami Danişmend'in *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (s. 41, dipnot 1), *Münşeât-us-Selâtin*, I, 51 (s. 42, dipnot, 5), *Münşeâtü'l-Selâtin*, I, 58 (s. 43., dipnot 7), gibi eserlerin kaynak verildiği görülecektir. Bu açıdan eleştiride, "*Temliknâme için Feridun Bey'in Münşe'atu's-Selâtin'ine (I, İstanbul 1264, 56) bakması gerekmez miydi?*" (a.g.d., s. 221) tenkidinin gereğinin yerine getirildiği açıktır. Nedense eleştirmen, ya bunları görmemiş, ya da görmezlikten gelebilmiştir. Bu durum, ya ilgili sahifelerin okunmamasından veya okunduğu hâlde konuyu görmezlikten gelmesinden kaynaklanmıştır.

6)- Eleştiriye konu eserle doğrudan bir irtibatı olmamasına rağmen, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt* (Nesil Yayınları, İstanbul 1997) kitabının, durumun aslı bilinip araştırılmaksızın zannî ve dayanaksız bir

kanaatle, “*Osmanlı İmparatorluğunda Nakibu'l-Eşrâflık Müessesesi*” kitabımdan daha önce yazıldığı iddia edilmektedir. (a.g.d., s. 221). Oysa, gerçek bu değildir ve tamamen iddia edilenden farklı ve başkadır: Türk Tarih Kurumunca basılan kitabım, bir doktora tezi olarak 1989 tarihinde bitirilmiştir, ardından “*Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*” kitabı kaleme alınmıştır. Fakat Türk Tarih Kurumunun basım işinin uzun zaman almasından dolayı, diğer eserimin daha önce (1997) baskısı yapılmıştır. Yani eleştirmenin iddiası tamamen hayal mahsulü ve gerçeklerden uzaktır.

7)- Sayın Hasan Yüksel a.g.d., s. 221'de, “*Nakibu'l-Eşrâf Defterleri*”nden haberdar olmadığımızın anlaşıldığından söz etmektedir. *Nakibu'l-Eşraf Defterleri*'ni çalışmamız için belge toplarken ‘*özellikle*’ aradık. Hatta İstanbul Müftülüğü Şeri'yye Sicilleri görevlilerine bu defterleri ısrarla sorduk. Fakat bize ellerinde bu tür defterlerin bulunmadığını ifade etmişlerdi. Ancak ellerinde başka belgelerin olduğunu, bu konuda bendenize gerekli yardımı yapabileceklerini belirtmişlerdi. Doktora tezimi bitirdiğimde bu defterlerden haberdar olmuşum. Hatta bir İstanbul ziyaretimde Sayın Cahit Baltacı Bey, bu konuda yaptığı çalışmasının bir nüshasını da bendenize vermişlerdi. Sonradan çalışmama bu konuda bazı ilâveler ekleyebilirdim, çünkü eserin basımı 2003 yılına kadar sürmüştü. Fakat çalışmanın ilk yapıldığı şekliyle yayınlanmasının “*daha doğru ve ahlâkî*” olacağı kararına vardığım için ilave işinden vazgeçmişim.

Eleştirmen aynı konu ile ilgili olarak alaylı bir gönderme ile; “*Murat Sarıcık farkına varmadan İstanbul Müftülüğü arşivine de uğramış...*” demektedir. (a.g.d., s. 222). Bu tür alaylı, hissî ve incitici ifadeler yerine; “Sayın Sarıcık İstanbul Müftülüğü arşivinden de yararlanmasına rağmen, bu defterleri niçin görmemiş” gibi daha “*nezih ve nazik*” bir ifade de kullanabilirdi. O zaman bilimsel eleştirisi daha ilmî, duygusallıktan uzak ve incitici olmaz, böylelikle beni de incitmemiş olurdu. Bendeniz de kendisine aynı şekilde alaylı, incitici ve küçük düşürücü karşılıklar vermek istemiyor, eleştirilerindeki hataları yansıtmada aynı üslubu kullanmak istemiyorum. Çünkü bu, benim bilimsel kariyerime, ahlakî anlayışıma, insanlara saygı ve edep hassasiyetime uygun düşmemektedir. Her söz sahibinindir. Bu konuda “*incinsen de incitme*” kaidesini esas alıyorum.

8)- Sayın Yüksel'in “*hakk olarak*” ifade ettiği gibi, eserin 116. sahifesinde IV. Mehmed, iki yerde sehven IV. Mahmud olarak yazılmıştır. Ama IV. Mehmed'in Saltanat yılları doğru olarak (M. 1648-1687) orada gösterilmiştir.

9)- Sayın Yüksel'in haklı olarak söz ettiği gibi, (a.g.d., s. 223) BA, *Tapu Tahrir Defteri* nr. 660. s. 272'de "fevt" kelimesi hataen "kul" olarak okunmuştur. Belgede hiçbir hareke ve işaretin olmayışı, siyakatla kaleme alınması, "kul" ve "fevt" kelimelerinin siyakat yazısında şekilce aynı oluşu gibi hususlar; yanılığa sebep olmuşlardır. Fakat şurası da nazara alınmalı ki, çalışmamda yalnız kitabın sonundaki belgeler kısmında kırk belge yer almaktadır. Orada yer almayıp, kitap içinde okunuşu verilen birçok belge de vardır. Bütün bu belgeler içinden, siyakatla kaleme alınan bir belgede, bir kelime yanlış okunabilmiş ve bununla ilgili yorum da yanlış yapılmıştır. Yanlış okunan belge iddia edildiği gibi "tüm belge değil", belgedeki "bir kelime"dir. Yanlış okunan kelimesi hariç, belgenin doğru okunuşu kitapta s. 104'de yer almıştır. Öyleyse belgenin okunamadığı gibi bir iddia abartılıdır ve gerçekleri yansıtmaz. Eleştiride "yanlış yanlış kadar söylemek ve göstermek" gerekmektedir. Belgede okunamayan, yalnız bir kelimedir.

10)- Sayın Yüksel yazısında (a.g.d., 223) Nakîbü'l-Eşrâfîlik Kurumunun Osmanlılarda ilk kez kuruluşu ile ilgili olarak, Uzunçarşılı'nın görüşüne katılmamamızı garip bulmaktadır. Adı geçen eserimin 47-51. sahifeleri dikkatlice okunursa, Osmanlı kaynaklarının Nikabet kurumu konusunda neleri dile getirip aktardıkları görülecektir. Kaynaklar nazara alınır, Nakîbü'l-Eşrâfîlik kuruluşu ile ilgili "kesin bir tarih" yoktur ve asla verilmemektedir. Biz de bu açıdan kesin bir tarih vermekten kaçındık. Uzunçarşılı ise, İshakiye Zaviyesi ile Nikabet Teşkilatının kuruluşunu birbiriyle ilişkilendirmektedir. Oysa kaynaklar; Seyyid Ali Natta'ın İshakiye Zaviyesi'ne tevliyetinden "önce" veya "sonra" Sâdâta nâzır olduğundan söz edilmektedirler. Rahmetli, saygıdeğer ve Türk Tarihi araştırmalarında önemli bir yeri olan üstat Uzunçarşılı ise, nedense bu açıklamayı nazara almaksızın 802 Ramazanını Nikabetin ilk kuruluş tarihi olarak vermektedir. Bu konuda bilimsel açıdan kendilerine katılmak mümkün değildir. Yine kitabımdaki şekliyle ifade ediyorum ki; "bu (Uzunçarşılı'nın hükmü) cesurca verilmiş bir hüküm olmakla birlikte, Osmanlı kaynaklarındaki ifadeler yazarı bu ifadeye cesaretlendirmiş olabilir" (Geniş bilgi için bkz. a.g.e., s. 47-52). Durum dikkatle gözden geçilirse, burada tarafıma yöneltilen eleştirinin yersiz olduğu görülecektir. Eleştirinin, kaynaklardaki veriler nazara alınmadan, hissî bir taraftarlıkla yapıldığı görülmektedir.

11)- Sayın Yüksel, "İlmiyeden olmasına rağmen Nakîbü'l-eşrâf askerî (erbâb-ı süyûf)den addedilir" (a.g.e., s. 36) cümlesini: "... askerî teriminin



anlamını bilmiyor ve bu günkü anlamda sadece ehl-i seyf sınıfını kapsayan bir terim olduğunu sanıyor” diye tenkit etmektedir (*a.g.d.*, s. 223).

Öncelikle; Memlûklülerde ilmiyeden olan Nakibu'l-eşrâfların askerî sayıldığı ile ilgili malûmat, Subhu'l-A'sâ'dan alınmış ve dipnotta yeri gösterilmiştir (bkz. s. 36. dipnot 337). İkinci olarak; ilmiyeden olanların askerî sayılmalarında garipsenecek bir şey yoktur. Askerîler içinde sadece ilmiyeden olanlar değil, başkaları da bulunmaktadır. (geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 102-103). Burada tenkit edilmek istenen nedir?

12)- Bir yerde *Berât-ı Şerif* terimlerinin parantez içinde (ferman) olarak açıklanmış olması haksız olarak eleştirilmektedir. (*a.g.d.*, s. 224). Fermanla berat arasında fark varsa da, -ki biz bunu kitabımızda da açıkladık: bkz. *a.g.e.*, s. 115)- “*genel manâda*” berat ferman anlamında kullanılmaktadır. Sayın eleştirmen bu konuda çok iddialı olarak herhangi bir tarih deyimleri ve terimleri sözlüğüne müracaat etmemizi salık veriyor. Müracaat ettik: M. Sertoğlu'nun *Osmanlı Tarih Lügati*'nde berat hakkında şu açıklama yer alır: “*Berat: Lûgat mânası mektup olup bu tabir Osmanlı devletinde herhangi bir göreve veya hizmete tayin veya maaş tahsisi yahud da unvan veya nişan verilmesi, bir muafiyet veya imtiyaz verilmesi dolayısıyla hazırlanan fermanlar için kullanılmıştır...*” Şu hâlde beratlarla ferman denilebilmektedir. “*Bu tabir imtiyaz verilmesi dolayısıyla hazırlanan fermanlar için kullanılmıştır*” sözü de bunu açıkça gösterir. Sayın eleştirmenin bu bilgiye iyice kanaat getirmesi için biz de adı geçen kaynağa bakmasını istiyoruz.

Kâmil Kepecioğlu da, *Tarih Lügati*'nde Ferman'ı şöyle açıklar: “Ferman: Padişahın herhangi bir meseleye ait olan resmî emri. Bunun yazılı şekli. Bazen az çok ayrı yerlerde kullanılmakla beraber, “Bitti”, “Hüküm”, “Misal”, “Tevki”, “Yarlıg”, “Nişan”, “Berat”, “Menşur” da aynı manadadır” (*Tarih Lügati*, Yüzyıl Yayınları, Ankara, ty., s. 130). Görüldüğü gibi ferman genel anlamda berat manasında kullanılmaktadır. Biz de adı geçen eserimizin, 102 ve 150. sahifelerinde aynı şeyi yapmışız. Öyleyse bu eleştiri de haksız, mesnetsiz ve yersizdir.

Tarihî terminolojiyi bilmediğimize “Onbirinci hicri asrın başı, Onuncu hicri asrın sonuna kadar, Nikâbetden Şeyhu'l-İslamlıkla azledilen Osmanlı Nakibu'l-eşrafı yoktur.” Cümlemiz delil getirilmektedir. (*a.g.d.*, s. 224). Buradaki ifadede “Onuncu hicrî asrın sonuna, on birinci hicrî asrın başına kadar” denilseydi daha güzel olacaktı. Aynı husus “Onbirinci hicrî asrın başına kadar” veya “Onuncu hicrî asrın sonuna kadar” diye de anlatılabilirdi. Sonuç olarak, onuncu hicrî asrın sonu, on birinci hicrî asrın ba-

şıdır. Bunun terminolojiyi bilip bilmemekle doğrudan ne ilişkisi olabilir? Burada anlatım ve üslûpta bir yanlış aranabilir ve üslûp konusu mevzuubahis edilebilir.

Bendeniz çalışmamda, tanıttığım bazı önemli kaynakları verirken, yalnız “*Osmanlı öncesi ve sonrası*” olarak ikiye ayırdım. Kaynakları tanıtırken kronolojik sıra takip etmedim ve buna lüzum da görmedim. Bu bir ‘*tarz ve tercih*’ meselesidir. Bu kaynaklar daha farklı usullerde ve daha değişik şekillerde de tanıtılabilirdi. Eleştiride, “*Kaynakların kronolojik bir sıra içinde verilmediğinden*” söz edilerek (a.g.d., s. 224) bunu başka şeylere hamletmenin doğru olmayacağı kanaatindeyim.

Memlûklü Sultanı Melik Eşref Şaban M.1371'de, Seyyidlerin yeşil elbise giyip, yeşil imame sarınma usulünü yeniden ihdas etmişti. Çünkü Seyyidlerin Abbasi Halifesi Memun devrinde başlayan yeşil sarık ve yeşil cübbe kullanmaları âdeti zamanla bozulmuştu (bkz. a.g.e., s. 37). Konu ile ilgili olarak “*Ali er-Rızâ (ölm. H. 213/M. 818) Talibi şiarı olan yeşil alâmeti siyaha tebdil eden ilk kimsedir*” açıklamamızı, Sayın eleştirmen yersiz ve gereksiz görüyor. (a.g.d., s.224). Oysa yeşilin yeniden ihdasının; yeşili siyaha tebdille doğrudan ilgisi vardır. Bu yüzden bu bilgi, orada yerini almıştır.

s. 149'da, bir nakîbü'l-eşrâfın tayin tarihi, H. 1013 olacakken sehven H. 1010 yazılmıştır. Zaten s. 139'da da aynı kişinin H. 1013'te bu göreve gelişi belirtilir. s. 79'da Nakîbü'l-eşrâf Taşkendî Muhterem Efendinin ölüm tarihi, 26 Safer 980 olarak gösterilmiştir. Bunun kaynağı dipnot 110'da gösterilmiştir. Çünkü bizim araştırmamıza göre doğru ölüm tarihi budur. Ölüncüye kadar (26 Safer 980) nakîbü'l-eşrâf olan bu kişinin ölümlüyle, 980 Saferinde Seyyid Hasan Efendi, “*Mansıb-ı Celil-i Nikabetle İhtiram*” olunmuştur. (bkz. *Devhatü'n-Nukeba*, s. 12). Seyyid Hasan Efendinin 980 Saferinde, ölüncüye dek Nikabetin başında kalan Muhammed Muhterem'in yerine aynı tarihte geçmesi de adı geçenin H. 980'de vefatına bir delildir. Sayın eleştirmen bu konuyu da hakkıyla araştırıp anlamadan tenkit konusu yapabilmektedir.

13)- Sayın eleştirmenin haklı olarak belirttiği gibi; (a.g.d., s. 225) H. 1057 tarihi yanlış olarak 1745 diye Miladî tarihe çevrilmiştir. Doğrusu 1647'dir. s. 119 dipnot 313'te, Meclis-i Vâlâ'nın kuruluşu konusunda, sehven II. Mahmud değil de I. Mahmud yazılmıştır. Doğrusu, 1837'de II. Mahmud döneminde kurulmuş olmasıdır.

14)- Sayın Yüksel; Mevlid Merasimi konusunda sarf ettiğimiz “Devlet idaresi ile ilgisi olmadığı hâlde nakîbu'l-eşrâfların katıldığı bu belli başlı törenler de, O'na ve seyyidlere olan tazim tevkir tavrını göstermektedir.” (a.g.e., s. 171) cümlemizi eleştiri konusu yaparak, bunu Nikabet'in “resmi bir müessese olduğunu anlamış görünmemekle” yorumlamaktadır. (a.g.d., s.225). Bizim buradaki kastımız, nakîbü'l-eşrâflığın devlet siyasetine doğrudan yön vermeyen, devlet çarkını doğrudan etkilemeyen “sosyal bir kurum” oluşudur. Nakîbü'l-eşraflar ilmiyeden olmalarına rağmen, İstanbul kadıları, kazaskerler ve şeyhu'l-islâmlar gibi, politik etkinlikleri ve tarafları olan kişiler değillerdir. Siyasî olayları yönlendirmede ve yönetimde etkinlikleri yoktur.

15)- Sayın Hasan Yüksel, kitabımızda bazı Osmanlıca terkipleri yanlış okuduğumuzdan söz ederek “*Osmanlıca kaynakları okuyup anladığından emin olunamıyor*” demektedir. (a.g.d., s. 225). Kitabımızı insafla ve baştan aşağı okuyan bir okuyucu; Osmanlıca bilip bilmediğimize tereddütsüz kararını verecektir. Ayrıca kitabın üslûbu da yazarın “*kendine yetecek kadar*” Osmanlıca bildiğini irae eder. Bunun yanında kelimelerde ufak tefek ‘*hatalar*’ ve ‘*tashih hataları*’ da vardır ve bu her eserde kaçınılmazdır. İngilizceden 75 puan alan biri başarılı sayılır. Bir sayfalık Osmanlıca metinde 200 kelimeyi okuyup, bir kelimeyi okuyamayan Osmanlıca’yı bilmiyor mudur? Bize göre başarısı nispetinde Osmanlıca’yı bilmekte hatası oranında da bilmemektedir. Bendeniz de bildiklerim kadarının âlimi, bilmediğim kadarının cahiliyim. Çalışmamda yüzlerce Osmanlıca belgeye müracaat ettim, onlarda yer alan binlerce kelimeyi okudum. Bu kelimelerden beş-onunun ‘*hatalı veya eksik okunuşu*’ veya doğru okunduğu hâlde tashih hatalarıyla yanlış çıkması herhâlde Osmanlıca’yı bilmediğimi göstermemelidir. Burada tenkitte bir abartı, duygusallık ve yanlış bir genelleme söz konusudur.

Sayın eleştirmene, yanlış birkaç kelimenin doğrularını gösterdiği için teşekkür ediyorum. Fakat, yanlış okumalara dikkat çekilirken, doğru okunan bazı Osmanlıca kelimeler de kendileri tarafından hataen yanlış olarak gösterilmişlerdir. Osmanlıca’yı iyi bildiğini hissettiren sayın münekkiden böylesine hatalar görünce şaşırдық. Kendilerince, ‘Ferzend-i dilbend’in doğrusu; “ferzend-i dilpesend” olarak gösterilmiştir (a.g.d., s. 225). Osmanlıca’da her iki kelime de var olmasına rağmen, kaynak kullandığımız teracim kitaplarında oğullar hakkında “*ferzend-i dilbend*” terkiibi kullanıla gelmektedir. Meselâ Âtâyi'nin *Hadâîku'l-Hakâik*'inde Âşık Çelebi maddesine bakılırsa “... *Zeyne'l Âbidîn nâm bir ferzend-i dilbendi kalmışidi*” (s. 162)

ifadelerine rastlanır. Yine *Hakâik* s. 33'te, el-Mevlâ Kurd Ali'nin hayatı anlatılırken, Onun; "... *Hayreddin Efendi'nin ferzend-i dilbendi ve mahdûm-ı ercumendi...*" olduğu ifade edilir. Aynı eserin 141. sahifesinde el-Mevlâ Abdullâtif konusunda, "... *Abdullâtif Çelebinin ferzend-i dilbendidir.*" açıklaması vardır. s. 288'de el-Mevlâ Muhammed Babzâde, s. 339 el-Mevlâ Kâsım b. Hacı Efendi, s. 401 el-Mevlâ Muhammed Bağdadîzâde ve s. 414 el-Mevlâ Muhammed b. Abdulhadi konularında da, tercümeihâller anlatılırken "*ferzend-i dilbend*" (gönül bağlayan oğul) ifadelerine rastlanır. (Biz bu bilgileri, *Hadaiku'l-Hakaik*'in 1989'da İstanbul'da Çağrı Yayınları'nca basılan *Şakâik-i Nu'maniye* ve Zeyilleri içinde ikinci cilt olarak yer alan baskısından aldık.)

*Irk-ı tahrir* terkibi de, eleştirmen tarafından hataen '*irk-ı tahire*' diye düzeltilmiştir (a.g.d., s. 225). Doğrusu *irk-ı tahirdir*. Çok değil, biraz Osmanlıca bilen bir tâlib-i ilim, bu terkinin '*irk-ı tahir*' olduğunu hemen fark eder. Siyadet hüccetlerinde de bu terkip "*Irk-ı Tahir*" olarak geçmektedir. Mesela BOA. İbnü'l-Emin, Ensâb, nr. 15'te yer alan bir siyadet hüccetinde str. 12'de "... *li ecli siyâdetihi ve intisabihi ile'l-'rkit-tâhiri...*" ifadesi görülmektedir. Burada sıfat tamlaması *el-irk-ı't-tâhir* olarak yer almıştır. Bunun Osmanlıcası *irk-ı tahirdir*. BOA. İbnü'l-Emin, ensâb, nr. 20, str. 7'de de yine "... *ve'f-fisâlihîm ile'l-irk-ı't-tâhiri...*" ifadesi yer alır. Burada sayın eleştirmen herhâlde *irk-ı tahir* ile *itret-i tahira* terkinini karıştırmış olmalıdır. Çünkü *itret* kelimesi tuhr ile tavsif edilirken "*itret-i tâhire*" olarak terkip edilir.

Yine *menkibe-i celile* terkibi eleştirmence, "*menkabe-i celile*" olarak düzeltilmiştir. Oysa *menkibe* kelimesi, her iki şekilde de okunabilir. Her iki şekilde okunabilen bir kelime dikkatsizlikten veya eleştiri hırsı sebebiyle "Yanlış Okumalar" listesinde (bkz. a.g.d., s. 226) gösterilebilmiştir. Meselâ F. Devellioğlu sözlüğü'nde kelime "*menkabe*" olarak yer alırken, Türk Dil Kurumunun 1983'te Ankara'da basılan iki ciltlik genişletilmiş sözlüğün yedinci baskısında aynı kelime "*menkibe*" olarak geçer (bkz II, 822: Menkibe: Din büyüklerinin ya da tarihe geçmiş ünlü kimselerin yaşamları ve olağanüstü davranışlarıyla ilgili öykü). Şimdi Devellioğlu mu, Türk Dil Kurumu mu hata etmiştir? Sayın Yüksel diğer birtakım eleştirilerinde de olduğu gibi, bu tür küçük okunuş farklılıklarını bile nedense '*hata*' olarak gösterebilmektedir.

Sayın Yüksel tarafından, Emir Sarık, Emirî Sarık diye düzeltilmiştir. Oysa s. 107, dipnot 249'a bakılırsa, (*Mekke-i Mükerreme Emirleri*, s. 11'de "Seyyid ve Şeriflere halk arasında emîr denilmiş olup, bunların sarıkları

olan yeşil sarığa da emîr sarık adı verilmişti” açıklamalarına rastlanır. Böylece, ‘emir sarık’ teriminin doğru olduğu görülecektir. Ayrıca, kendileri nikabetin kuruluşu ile ilgili olarak bendenizi İ. H. Uzunçarşılı'nın fikrine katılmadığım için suçlarken, şimdi kendileri “emir sarık” konusunda farkında olmadan Uzunçarşılı'ya itiraz etmiş olmaktadır. Hem de merhum Uzunçarşılı burada haklı olan taraftır. Kitabımızın 125. sahifesinde dipnot, 23'te gösterilen belgenin son satırında “her bir ümêrada” (bkz. belge no: 34) diye geçer. Bu ifadeler belgede olduğu gibi okunmuştur. Burada bir yanlışlık tarihî belgeye aittir.

16)- Sayın H. Yüksel mezkûr eserimden bozuk cümle örnekleri gösterirken (*a.g.d.*, s. 226) bir harf hatasını yanlış değerlendirerek yerel şiveyi ihmal etmediğimizi belirtir. Oysa s. XXII'de bir tashih hatasıyla iki kez “*hükme bağlar*” yerine “*hükme bağlar*” yazılmıştır. İlgili cümle okununca bu durum hemen anlaşılacaktır.

Bir başka bozuk cümle örneği olarak da şu gösterilir: “*1. Abdulaziz (H. 1277-1293/M. 1860-1876) tarafından Hatt-ı Humâyûn'u ile sâdır olan iradesiyle, Nakibü'l-eshraf tayinini belgeler*” (bkz. *a.g.e.*, s. XXV). Burada bozuk bir cümle yoktur. Eleştiriyi yapan tarafından anlaşılacağı için “*ğadre uğrayan bir cümle*” mevzuubahistir. Bu cümlede anlatılmak istenen şey, iradenin Hatt-ı Humâyûn vasıtası ile sudur etmesidir. Bu incelik, H. Yüksel Bey tarafından -her nedense- anlaşılacağı için, bozuk cümle örneği olarak gösterilebilmiştir. Oysa burada bir anlayamama ve anlaşılama problemi vardır. Oysa tarihî terminolojiye aşina bir bilim adamı hemen bu ifadeyi anlamalıydı.

Sayın Yüksel, eserimizin 119. sahifesinde geçen “...serkâtibin bu tezkireyi Padişaha okuması ve I. Abdulmecid'in müsbet kararı ile adı geçen tezkirenin altına irade baş aşağı, eğik vaziyette, yani derkenar sadrazama bildirilmek üzere şöyle kaydedilmiştir.” cümlesini bozuk cümle örneği olarak gösterir. Burada münekkidin takıldığı yer “irade baş aşağı eğik vaziyette” ifadeleridir. Oysa derkenarlar, belge XXVI'da da görüldüğü üzere tezkirenin altına “baş aşağı ve eğik vaziyette, yani derkenâr suretinde” yazılırlar: (bkz. M. Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lugati, s. 163). Ayrıca iradelerin tezkirelerin altına eğik olarak yazıldığı konusu kitabımızın 117. sahifesinde açıklanmıştır.

17)- Sayın H.Yüksel dipnotlardan bir kısmını fuzuli görerek eleştirmek istemektedir. (*a.g.d.*, s.228). Bunu bizim telif ücreti almak için yaptığımızı iddia etmektedir. Oysa bendeniz bu çalışmayı yaparken, “onu Türk

*Tarih Kurumunun basacağını bilemezdim*” ve bundan dolayı da dipnotları çoğaltamazdım. Çalışmamı bitirdikten sonra da bu kuruma eseri basması için baskı yapmadım. Hatta eserin basımı gecikince dilekçe ile müracaat ederek eseri geri almak bile istedim. Sayın Yüksel'in yersiz iddiasına ve bu iddiaya göre yaptığım hesaba göre; fuzuli dipnotlar yirmi kadardır. Bence bu dipnotlar fuzuli de değildir. Bunların fuzuli olduğunu kabul etsek bile, belgeleri ile birlikte tümü 259 sahife olan esere *'dokuz punto ile yazılan bu dipnotlar esere bir sahife bile ilâve edemez.'* Ayrıca raportörlerin tenkitlerinde bendenize, eserde fuzuli dipnotlarla ilgili hiç bir eleştiri de gelmemiştir. Şu hâlde fuzulî dipnot konusunda o ilim adamları da, H. Yüksel'le aynı görüşü paylaşmamaktadırlar. Söz gelişi, kaynak olarak kullanılan bir kitabın, aynı sayfasından iki farklı yerinden iki ayrı alıntı yapıldığı için aynı kitap alt alta iki dipnotta geçmiş ve Sayın Yüksel bunların birini fuzulî görmüştür. Dipnotların fuzulî olarak değerlendirilenlerinin çoğu böyledir. Meselâ bir hadis kitabının bir sayfasından iki ayrı hadis alınmış ve alıntılardan dolayı aynı hadis kitabı iki kez alt alta dipnotta yer almıştır.

Ayrıca Sayın H. Yüksel, dipnotun birindeki bir yanlışlıktan hareketle *“dipnot verme tekniğini de bilmediğimiz”*den söz edebilmektedir. (a.g.d., s. 229). Benim hesabıma göre eserin tümünde 1148 tane dipnot verilmiştir. 1148 dipnotun birinde görülen bir hata ile bu hükme varabilmek; ne kadar doğru, dengeli, duygusallıktan uzak ve inandırıcı olabilir? Burada bir objektiflikten söz edilebilir mi? 1147 dipnot doğru verildiyse, doğru verilen dipnotlar neyi göstermektedir?

Meselâ, s. 21'deki dipnot 197'de *“Geniş bilgi için bk. seyyidlerle ilgili âyetler”* denilmiş, dipnot 198'de de: *“Geniş bilgi için bk. Seyyidlerle ilgili hadisler”* denilmiştir. Sayın Yüksel herhâlde *“âyetler”* ile *“hadisler”*i, aynı zannederek dipnot 197 ve 198'i mükerrer görebilmektedir. s. 22'de *“farklı bilgiler için” Fethu'l-Bari V, 351* iki defa referans verilmiştir. Birinci referansta seyyidlerin cezalandırılması, ikincisinde ise, Haşim ve Muttalip oğullarının birbirinden ayrılmadığı söz konusudur. Daha sonraki bütün mükerrer sayılan dipnotlar da böyledir.

Sayın Yüksel, *“Allah'ı sevenlerin Resulullâh'ı sevenlerin ehl-i beytini sevmeleri gerekir. Seyyidler Peygamber'den dolayı hürmet edip sevmek esastır”* açıklamamızdaki birinci cümleye takılır. (a.g.d., s. 229). Çünkü biz *Münşeât, I, 58'i* kaynak göstererek bu sözü söylemişizdir. Orada, ehl-i beyte i'zâz ve ikramda bulunulması tavsiye edilerek onların *“i'zâz ve ikramlarını zâd-ı âhîret ittihâz eyleye...”* denilmektedir. Oysa izâz ve ikramın, sevilip sayılanlara yapılacağı açıktır. Ayrıca Allah ve Resulü'nü sevenlerin ehl-i

beytini sevmeleri gerektiği hususu, Şura suresi 23. âyeti ve bu meyandaki hadislerin de gereğidir. Eleştiri konusunda söylenecek çok şey varsa da burada kesiyoruz.

Sonuç olarak Sayın Hasan Yüksel'e çalışmamızdaki birtakım eksiklikleri gösterdiği için teşekkür borçluyuz ve teşekkür ediyoruz. Ayrıca tenkitlerinde daha itinalı ve dikkatli, duygusallıktan uzak, dengeli davranmasını diliyor, yanıltıcı genellemelerden kaçınması gerektiğini düşünüyörüz.





